

**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE
CHIAPAS**

FACULTAD DE HUMANIDADES

TESIS

**JTOTIK SAN ANTRÉX Y LA IDENTIDAD
CULTURAL DE LARRÁINZAR: ESTUDIO DE LOS
MITOS DE FUNDACIÓN Y LA PERSISTENCIA DE
LOS HÉROES CULTURALES MAYAS FRENTE A
LA FIGURA DEL SANTO OCCIDENTAL**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA

MANUEL DE JESÚS CHANONA PASCASIO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ALEJANDRO SHESEÑA HERNÁNDEZ

**TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS, NOVIEMBRE DE
2025**





UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
SECRETARÍA GENERAL
DIRECCIÓN DE SERVICIOS ESCOLARES
DEPARTAMENTO DE CERTIFICACIÓN ESCOLAR
AUTORIZACIÓN DE IMPRESIÓN

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
23 de enero de 2025.

C. **Manuel de Jesús Chanona Pascacio**

Pasante del Programa Educativo de: Licenciatura en Historia

Realizado el análisis y revisión correspondiente a su trabajo recepcional denominado:

Jtotik San Antrex y la identidad cultural de San Andrés Larrainzar: Estudio de los mitos de fundación y la persistencia de los héroes culturales mayas frente a la figura del santo occidental.

En la modalidad de: Tesis Profesional

Nos permitimos hacer de su conocimiento que esta Comisión Revisora considera que dicho documento reúne los requisitos y méritos necesarios para que proceda a la impresión correspondiente, y de esta manera se encuentre en condiciones de proceder con el trámite que le permita sustentar su Examen Profesional.

ATENTAMENTE

Revisores

Dr. Alejandro Sheseña Hernández (director)

Dr. Alan Antonio Castellanos Mora (lector)

Dra. Margarita Martínez Pérez (lectora)

Firmas:

Cop. Expediente



Pág. 1 de 1
Revision 4

ÍNDICE

Agradecimientos	4
Introducción	5
Capítulo 1. "Santos versus deidades: la contraposición de creencias en la conquista espiritual de Mesoamérica"	10
1.1 ¿Qué es un santo?	12
1.2 ¿Qué son las deidades Mesoamericanas?	34
1.3 Rectores de la existencia humana	48
1.4 Deidades Mayas	50
1.5 Héroes culturales	57
Capítulo 2. "La tradición narrativa cristiana: exempla y hagiografías frente al relato local"	65
2.1 "Acta Martyrum." (II -IV)	67
2.2 Hagiografías	70
2.3 Leyenda Dorada	79
2.4 Exemplos Morales	84
2.5 Hagiografías Populares	100
Capítulo 3. Jtotik San Antrex un héroe cultural, un mito de fundación	117
3.1 Los evangelios	118
3.2 Hechos de los Apóstoles	121
3.3 Historia Eclesiástica	125
3.4 Leyenda Dorada	128
3.5 Los sermonarios	139

3.6 San Andrés Larráinzar	146
3.7 Mitos de fundación y Leyendas Jtotik San Antréx	151
3.8 La imposición nominal y el verdadero nombre de San Andrés	161
3.9 Jtotik San Antrex héroe cultural y Ajaw	174
4.0 El viaje al Xibalbá	180
4.1 Paisajes en el Xibalbá y en la leyenda de Jtotik San Antréx	183
4.2 El concepto del Cronotopo y su función en los relatos mesoamericanos	185
Conclusión	191
Anexos	193
Bibliografía	210

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a todas las personas que acompañaron este largo camino académico y personal.

A mi asesor de tesis, **Alejandro Seseña Hernández**, por su orientación sabia y constante, por su paciencia y por haberme enseñado que la investigación no solo se construye con datos, sino con pasión y compromiso.

A **Roxana Aguilar Rebollo**, por su inspiración y apoyo incondicional en los momentos más desafiantes. Su confianza en mi capacidad y sus palabras de aliento fueron una guía en los días de duda.

A **Karen Nayeli Hernández Martínez**, por su amistad sincera, por acompañarme con alegría y empatía, recordándome que los logros son más significativos cuando se comparten.

A mi familia y amigos, que con su amor, paciencia y fe me sostuvieron en cada paso de este proceso.

A todos, gracias por creer en mí cuando más lo necesité.

INTRODUCCIÓN

La leyenda de San Andrés en Larráinzar, Chiapas, ha sido interpretada a lo largo del tiempo desde la perspectiva del sincretismo, un término que deriva del *synkretismos* griego, que originalmente hacía referencia a la "unión de los cretenses", usado por Plutarco para describir cómo los habitantes de Creta dejaban de lado sus diferencias para unirse contra un enemigo común. Con el tiempo, este término adquirió un significado más amplio, relacionado con la fusión o mezcla de elementos culturales y religiosos de distintas tradiciones.

El concepto de sincretismo comenzó a cobrar relevancia en el siglo XVI, durante la expansión colonial europea y el proceso de evangelización en América Latina. Los colonizadores y misioneros españoles utilizaban este término para describir lo que percibían como la integración de creencias cristianas con prácticas indígenas, con el objetivo de facilitar la conversión de las poblaciones locales al catolicismo. Sin embargo, detrás de esta "fusión", a menudo se escondían imposiciones y reconfiguraciones forzadas de las creencias indígenas.

Ya en el siglo XIX, con el auge de los estudios antropológicos y etnográficos, el término sincretismo se retomó para explicar cómo las culturas colonizadas habían absorbido y transformado ciertos elementos del cristianismo, mientras mantenían vivos aspectos de sus cosmovisiones originales. En este contexto, el sincretismo se presentaba como un proceso de resistencia cultural, aunque en muchos casos se seguía interpretando como una simple mezcla superficial de religiones.

Este enfoque, ampliamente utilizado para explicar fenómenos similares en otras partes de Mesoamérica, ha moldeado la percepción general de la identidad cultural de los pueblos indígenas en Chiapas. No obstante, como se demostrará en este estudio, la veneración de San Andrés en Larráinzar no puede ser vista únicamente desde la perspectiva del sincretismo, ya que se trata de un proceso más complejo de reinterpretación simbólica que conserva intactos muchos elementos de la cosmovisión indígena local.

Sin embargo, en esta investigación se plantea una crítica fundamental a dicho concepto de sincretismo aplicado a la figura de San Andrés. Se sostiene que, lejos de ser un ejemplo de mezcla religiosa, la veneración de este santo en Larráinzar responde a un proceso más

complejo de resistencia cultural y reconfiguración simbólica que mantiene intactos los elementos esenciales de la cosmovisión indígena.

El presente estudio tiene como objetivo analizar el mito de San Andrés en el contexto de la identidad cultural de los habitantes de Larráinzar y sus mitos de fundación, poniendo especial atención a la persistencia de los héroes culturales mayas frente a la figura del santo occidental. A través de este análisis, se busca demostrar cómo las tradiciones locales han perdurado y resistido la imposición de creencias ajenas, subvirtiendo el supuesto sincretismo religioso.

Para llevar a cabo este análisis, se ha utilizado una metodología basada en el análisis comparativo de mitos y leyendas recopilados en la región, así como en la revisión crítica de las fuentes históricas y etnográficas disponibles. Se han empleado también entrevistas y trabajo de campo con la comunidad de Larráinzar, lo que ha permitido obtener una visión más cercana de su identidad cultural actual y la relación que guardan con sus héroes y figuras sagradas.

En el capítulo primero “Santos versus Deidades”: La Contraposición de Creencias en la Conquista Espiritual de Mesoamérica. Analizamos la formación del culto a los santos en la tradición cristiana desde el siglo IV, centrándonos en cómo se desarrollaron los conceptos de los santos patronos, los primeros milagros y las historias sobre estos santos occidentales. El análisis incluye la sacralización y politización del espacio sagrado mediante las exequias y reliquias de los santos, las cuales consolidaron la autoridad religiosa en el mundo cristiano.

Avanzando hacia el contexto de la evangelización en el siglo XVI y XVII, se examinó cómo los criollos en México adoptaron y adaptaron la santidad como una herramienta para construir una identidad nacional, utilizando los santos como símbolos del nacionalismo emergente en la época colonial. Esto refuerza la importancia de la santidad en el proceso de consolidación del poder político y religioso.

El capítulo también aborda cómo, durante la conquista espiritual, los frailes tergiversaron las creencias mesoamericanas, reinterpretando las deidades locales a través de la lente cristiana. Se hace un análisis detallado de las deidades mexicanas y mayas del período

clásico, incluyendo los héroes culturales como los ajaw, que fueron deificados dentro de estas culturas. Esta sección resalta la contraposición entre las figuras sagradas occidentales y las mesoamericanas, exponiendo cómo estas creencias divergentes se enfrentaron durante el proceso de colonización religiosa.

En conjunto, este capítulo sienta las bases para comprender la compleja relación entre las creencias indígenas y la imposición de figuras cristianas, como parte del proceso más amplio de evangelización y conquista espiritual en Mesoamérica.

En el segundo capítulo de esta tesis, titulado "La Tradición Narrativa Cristiana: Exempla y Hagiografías Frente al Relato Local", se examinan tres géneros narrativos clave en la tradición cristiana: las hagiografías, los exempla y las hagiografías populares. Cada uno de estos géneros desempeña un papel fundamental en la difusión de los principios doctrinales cristianos, adecuándose a las necesidades de diversos contextos culturales y audiencias. Este análisis busca arrojar luz sobre las particularidades estilísticas y funcionales de estos relatos, así como su evolución y su impacto en la construcción de identidades colectivas dentro de la tradición religiosa.

Las hagiografías, en tanto biografías de santos y mártires cristianos, cumplen la función de ofrecer modelos ejemplares de santidad y devoción. Estas narrativas no solo relatan los actos de caridad y milagros de sus protagonistas, sino que enfatizan el martirio como la forma suprema de imitar la vida de Cristo. Originadas en los primeros siglos del cristianismo, las hagiografías se consolidaron como herramientas esenciales para fortalecer la fe y consolidar el culto a los santos, particularmente durante la Edad Media, un período en el que la veneración de estas figuras se integró profundamente en el imaginario cristiano. Por su parte, los exempla surgieron en el contexto de la Europa medieval, específicamente entre los siglos XII y XIII. Estos relatos breves, de estructura sencilla, pero de gran impacto moral, eran utilizados en sermones y homilías para educar al pueblo en las virtudes cristianas. Su principal finalidad era transmitir lecciones morales claras y accesibles, reforzando así la ortodoxia religiosa mediante ejemplos concretos que apelaban tanto a la razón como a la imaginación de los fieles.

Las hagiografías populares, a su vez, representan una adaptación de las figuras y relatos cristianos a contextos locales, especialmente en regiones donde el cristianismo fue

impuesto a través de procesos de evangelización. En estas versiones, los santos y sus historias se entrelazan con elementos autóctonos, resultando en una narrativa híbrida que refleja el sincretismo entre las creencias indígenas y la doctrina cristiana. Estas hagiografías populares no solo servían para evangelizar, sino que también se convirtieron en vehículos para preservar tradiciones ancestrales, generando una resistencia cultural encubierta a través de la reinterpretación de los relatos cristianos.

Este capítulo tiene como propósito demostrar que, aunque estos géneros narrativos comparten el objetivo de difundir la fe y consolidar la identidad cristiana, no guardan relación alguna con los mitos de fundación o con la leyenda de San Andrés en Larráinzar, Chiapas, que se abordarán en el capítulo siguiente. Mientras que las hagiografías y los exempla responden a las necesidades de adoctrinamiento en contextos europeos y las hagiografías populares reflejan una síntesis cultural post-evangelización, los mitos de fundación y la figura de San Andrés en Larráinzar son expresiones autóctonas con características y funciones muy diferentes, que serán objeto de un análisis más profundo en el tercer capítulo.

En el capítulo 3 “*Jtotik San Antréx* un héroe cultural en un mito de fundación” se aborda la figura de *Jtotik San Antréx* como un héroe cultural en la narrativa mítica de la comunidad de San Andrés Larráinzar, Chiapas. El propósito de este análisis es desarticular la interpretación tradicional de sincretismo que ha dominado los estudios sobre la figura de San Andrés en esta región, proponiendo en su lugar una nueva lectura que subraya la imposición nominal de este personaje en un contexto indígena. A lo largo de este capítulo, y de la tesis en general, se argumenta que la representación de San Andrés en los mitos locales no es el resultado de una mera fusión de elementos cristianos e indígenas, sino una resignificación cultural que lo transforma en un héroe mítico conforme a la cosmovisión mesoamericana.

El enfoque de este capítulo se centra en la propuesta de que la narrativa de *Jtotik San Antréx* refleja una imposición nominal que reconfigura su figura, alejándola de su origen cristiano tradicional y acercándola a la estructura de los mitos fundacionales mesoamericanos. De este modo, San Andrés deja de ser una figura meramente hagiográfica y se convierte en un mediador entre lo sagrado y la comunidad, desempeñando un papel

crucial en el establecimiento de un orden social y espiritual propio de las creencias indígenas locales.

La importancia de este análisis radica en la necesidad de cuestionar las interpretaciones que se asumen que las narrativas en torno a figuras como San Andrés representan un simple sincretismo religioso. En cambio, lo que propongo en este trabajo es la idea de una transformación activa, en la que la figura cristiana es apropiada y resignificada para encajar en el marco simbólico y cultural de las tradiciones mesoamericanas. Este proceso, que denominamos imposición nominal, implica que el nombre y ciertos aspectos formales del santo se conservan, pero su significado y función se reinterpretan profundamente para servir a las necesidades y creencias de la comunidad.

Al examinar el caso de *Jtotik San Antréx*, se evidencia que su transformación no responde a una fusión superficial de religiones, sino a un proceso de apropiación cultural que lo reubica como un héroe fundador. En este contexto, San Andrés se convierte en un líder mítico que establece pactos con los dueños de la tierra, enfrentando fuerzas sobrenaturales en defensa de su pueblo, lo cual es consistente con las características de los héroes culturales de la tradición mesoamericana.

De tal manera que este capítulo propone una reinterpretación crítica del papel de San Andrés en los mitos fundacionales de Larráinzar, desafiando la noción convencional de sincretismo y sugiriendo una lectura que reconoce la agencia de las comunidades indígenas en la creación de nuevas narrativas a partir de figuras externas. Así, la tesis general que subyace a este trabajo es que las narrativas locales sobre Jtotik San Antréx deben ser comprendidas como una construcción cultural autónoma, que trasciende la mera mezcla de elementos religiosos, y que responde a la lógica de los mitos fundacionales de las culturas mesoamericanas.

CAPÍTULO 1. "SANTOS VERSUS DEIDADES: LA CONTRAPOSICIÓN DE CREENCIAS EN LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MESOAMÉRICA"

La conquista española representó para los pueblos prehispánicos numerosas pérdidas y algunas pocas "ganancias". Entre las pérdidas se encontraban no solo los bienes materiales que todos conocemos, sino también —y no menos valiosos— aquellos aspectos relacionados con el pensamiento, la cosmovisión, los mitos y las leyendas de las zonas afectadas. Es importante señalar que la cultura occidental y su pensamiento religioso avasallaron, aparentemente, todo sistema de creencias antiguo, declarándolo un pensamiento obsoleto, inculto, lleno de barbarie y propio de personas sin razonamiento. Los españoles consideraban herejes y paganos a quienes no compartían la fe católica, y, por tanto, no podían ser tratados como seres humanos racionales. En contraste, aquellos que portaban el credo católico y eran cristianos se consideraban poseedores de la verdad y, por ende, eran vistos como humanos, soldados de la iglesia militante de Cristo.

Al existir esta división, todo lo relacionado con las antiguas creencias mesoamericanas era considerado como algo no oficial o no verdadero, mientras que la religiosidad impuesta se erigía como un dogma por respetar. Podríamos decir que el pensamiento católico y sus discursos eran percibidos como creaciones lúcidas, razonadas, avaladas por la filosofía escolástica, lo cual les confería un matiz de científicidad teológica. En contraste, los relatos mesoamericanos eran considerados insulsos, creados por gente pagana que pretendía inculcar supersticiones, tal como lo expresa la siguiente opinión, que menciona el estereotipo pagano:

"Los paganos se esfuerzan en explicar mediante razones físicas algunos nombres de sus dioses, sirviéndose de vanas fabulaciones, y esos nombres son interpretados como integrantes en el origen de los elementos. Pero todo esto es invención de los poetas, cuya finalidad es ensalzar a sus dioses con algunas galas, ya que las historias nos confiesan que fueron unos seres perdidos y llenos de infamante deshonor. Y donde falta la verdad es de todo punto imposible tratar de infligirla".¹

¹ Mari Alba Pastor, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo: La visión española del indio americano* (Ciudad de México: Editorial Crítica, 2021), p. 56.

Por otro lado, los españoles crearon leyendas derivadas de las batallas de conquista, muchas de las cuales eran copias de antiguas leyendas, como la batalla de Centla, donde se dice que se vio cabalgar en un caballo blanco moteado, junto a Cortés, a Santiago. de España, en ese momento conocido como Santiago Matamoros.

*"Ante el embate de los enemigos y la intensa polvareda, nuestros caballeros galopaban casi rendidos a la retirada, pero de pronto la ayuda celestial llegó. Se vio claramente, sobre un caballo blanco de gran investidura, la imagen de nuestro amado caballero Santiago, a la par de Hernando, combatiendo a los infieles para la gloria de Nuestro Señor Jesucristo."*²

Esta era una leyenda antigua en la tradición católica no oficial, pero expandida por el imaginario católico español, donde Santiago, hermano de Cristo, participa en la batalla de Clavijo atacando a los musulmanes y otorgando la victoria al pueblo español. Dicha leyenda se repite en toda su estructura en México, con la misma finalidad de sustentar la expansión y conquista territorial, llena de "fundamentos divinos y teológicos". Si bien estas leyendas no son oficiales para la Iglesia católica, fueron en algún momento oficiales para nuestra historicidad, y por lo menos en México, hasta el siglo XX, eran tomadas como hechos fidedignos.

De esta manera, la historicidad y la religión oficial fueron relegando todo contenido que no ensalzara su visión occidental del mundo, haciendo que estos se perdieran por completo o simplemente se fusionaran con los elementos nuevos, permitiendo que, en algún punto, pudieran sobrevivir. Como menciona Mari Alba Pastor:

*"Es posible que, después de la Conquista, algunos indios mezclaran su religiosidad pasada con la nueva o cristianizaran sus leyendas para congraciarse con los españoles y no ser castigados, y que así las transmitieran a los cronistas. Sin embargo, también es posible que estos forzaran los relatos como una forma de inculturación para probar la prefiguración de Cristo."*³

La autora es puntual al afirmar que muchas leyendas y ritos se mezclaron para crear una relación de sociabilidad con los conquistadores y evitar que los indígenas fueran castigados. Sin embargo, otro aspecto importante es que muchos cronistas, especialmente los frailes,

² Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México* (México, DF: Editorial Océano), p. 110.

³ Mari Alba Pastor, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo*, op. cit., p. 56

forzaron ciertos relatos para construir en el indígena una personalidad creyente en el pre-cristianismo, como lo sustenta *Fray Bartolomé de las Casas*:

*"Los mayas tenían un dios llamado Bacab, que nació de una doncella virgen; fue azotado, le pusieron una corona de espinas, lo extendieron y amarraron a un palo donde murió. Estuvo tres días muerto, y al tercero volvió a la vida y subió al cielo, donde está con su padre." A este sacrificio y resurrección, el fraile añade: "Si estas cosas son verdad, parece haber sido en aquella tierra nuestra santa fe notificada"*⁴

Es evidente que, fuese cual fuese el caso, la cosmovisión indígena fue completamente desplazada, lo que generó que, en un primer momento, el pensamiento y las leyendas de los españoles fueron considerados no solo verdaderos, sino también como dogmas teológicos que los indígenas debían obedecer. Este mismo sistema de conquista fue implementado desde la época de Constantino, con el famoso Edicto de Milán en 313 dc cuando se legalizó la religión cristiana y se creó la posibilidad de que el cristianismo se expandiera, teniendo como misión principal evangelizar primero a los jefes de las comunidades mediante trabajos de beneficencia y, posteriormente, al pueblo. Para ello, se emplearon diversos recursos didácticos utilizados por las órdenes mendicantes; uno de ellos fue el teatro evangelizador, donde se montaban obras teatrales con diversas temáticas cristianas que exponían al único Dios verdadero. De igual manera, se celebraban los santos y sus festividades.

La figura de los santos era sumamente importante, porque a través de ellos se daban a conocer las virtudes teológicas que todo buen cristiano debía poseer. Además, se respetaban las fechas especiales de su celebración, haciendo así una yuxtaposición con las fechas de ritualidad pagana que los indígenas aún conservaban. Una pregunta relevante que deberíamos plantearnos es: ¿qué era un santo?

1.1 ¿Qué es un santo?

Para el pensamiento occidental, un santo era todo aquel que seguía los preceptos de Cristo, vivía con la finalidad de servir al prójimo y, sobre todo, cumplía los mandamientos de Cristo. En ciertos casos, moría por martirio, imitando la muerte de su maestro. De esta

⁴ Fray Bartolomé de las Casas, *Historia indiana*, vol. 1 (México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1992), p. 649.

manera, el santo mártir, por haber sufrido una muerte de sufrimiento, gozaba de una mayor intimidada con Dios, tal como menciona *Peter Brown*:

*"El mártir era 'el amigo de Dios'; era un intercesor de una manera que resultaba imposible para el héroe que era venerado por los antiguos."*⁵

La veneración de los santos permitía que ciertas poblaciones tuvieran un monopolio y control sobre algunos rituales, y, sobre todo, que estos rituales fuesen controlados por sectores de élite. Esto fue especialmente evidente en los rituales funerarios, donde, en ciertos lugares, se tomaba el cuerpo del santo mártir y se lo trasladaba para sepultarlo en cementerios familiares, con la intención de que todo el lugar quedara completamente santificado y la familia en cuestión recibiera la asistencia del mártir. Un ejemplo de esto ocurrió en el siglo IV con una dama llamada Pompeyana, quien logró hacerse con el cuerpo del joven mártir Maximiliano:

*"Obtuvo del juez el cuerpo y, colocándolo en su litera, lo llevó a Cartago y lo sepultó al pie del montículo, junto al mártir Cipriano, cerca del palacio. Y sucedió que, a los trece días, murió la misma matrona y fue también enterrada allí." (Víctor) "El padre de Maximiliano se volvió a su casa henchido de gozo por haber enviado al Señor delante de sí tal presente."*⁶

De tal forma, el laico influyente podía adueñarse de las cuestiones sacras y acoger en su propio edificio el cuerpo del mártir para su uso y el de su familia, disponiendo así de un lugar limpio y privado. De esta manera, podía albergar al mártir y tener una sepultura santa para toda una comunidad cristiana, con su familia como custodio de este espacio. Dentro de su texto *El culto a los santos*, Peter Brown menciona algo que denomina "la privatización de lo sagrado", fenómeno que fue llevado a cabo por familias cristianas acomodadas durante los siglos III y IV para el desarrollo futuro de la Iglesia. Lo mismo ocurrió con una mujer de Cartago llamada Lucila:

"En los años 311-312, Lucila, una dama hispana que residía en Cartago, estaba en disposición de garantizar, por medio de estratégicas limosnas, que su cliente fuera elegido para ocupar una

⁵ Peter Brown, *El culto a los santos: su auge y función en el cristianismo latino* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981), p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 68.

importante sede en Cartago. Era propietaria del hueso de un mártir y acostumbraba a besarlo antes de recibir la eucaristía.”⁷

Dentro de la perspectiva de Peter Brown este gesto de Lucila constituye una clara expresión ritual del conflicto entre el acceso privatizado a lo sagrado y la participación en manifestaciones de lo sagrado compartidas por toda una comunidad. Lucila representaba un signo de los tiempos: el establecimiento del cristianismo en la época de Constantino poniendo de manera solida que, del emperador hacia abajo, la figura del santo patrón con mucho poder había venido para quedarse. Si bien es notorio percatarse que la materialización y privatización de lo sagrado al menos en el siglo IV permitía adquirir y convertir en objeto lo sacro para poder usarlo con base a las necesidades de los fieles y procurar un status de santidad en las primeras comunidades cristianas, de igual forma es importante señalar que en un primer momento esta demanda de lo “sacro” estaba asociada a la muerte y a los rituales funerarios, la ecuación era sencilla:- al tener el cuerpo de un mártir en un panteón familiar, dicha familia gozaba de un estatus de poder - santidad y a la vez se garantizaban un vida eterna en el más allá, el santo fungía perfectamente como un guía después de la muerte que garantizaba automáticamente la estadía con Dios, como sucede en este caso que mencionaremos a continuación:

“Fiore tuvo como iniciativa privada colocar a su hijo más cerca que nadie de san Félix, con la intención de que su hijo disfrutara, en el último día, de la proximidad de los santos. Al parecer Fiore había procurado conseguir para su hijo un privilegio, el cual solo la iglesia podía obtener antes mediante las oraciones por todos los cristianos sin distinción”⁸

Los santos legitimaban la construcción del bien morir para la asamblea cristiana, permitía tener un pedacito de cielo, una experiencia religiosa en un espacio mundano, si bien esto se hacía desde lo privado tenía a la par una resonancia comunitaria, porque la comunidad participaba en la celebración pomposa que se ofrecían a los santos y de igual manera asistían al lugar donde estaba enterrado el cuerpo para llevarle algún ofrenda o presente, la veneración de los santos implicaba una legitimación social y publica para los obispos y las catedrales. Está demostrado históricamente que la inserción de alguna reliquia o el cuerpo de un santo a una catedral generaba más adeptos y bienes para dicha catedral, quien hace

⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁸ *Ibid.*, p. 88.

por primera vez este descubrimiento es San Ambrosio en el año 385, cuando se apropió de unas reliquias en Milán. E. Dassman comenta al respecto:

“San Ambrosio se apropia con suma rapidez de las reliquias después de tan solo dos días, la traslado desde el santuario de los Santos Félix Y Nabor, donde habían sido desenterradas, hasta la nueva basilica que había construido para sí y las deposito bajo el altar, donde iba a situarse su propia tumba. Con ello, Gervasio Y Protasio (sacerdotes de la zona) se unieron inseparablemente a la liturgia comunitaria en una iglesia construida por el obispo donde presidiría con frecuencia”⁹

El fin que Ambrosio perseguía era la *resurrectio martyrum*: unas pocas tumbas cuidadosamente vinculadas a la liturgia eucarística episcopal, comenzarían a destacar en un cementerio donde antes había existido sepulturas santas, pero no tenían esas relevancias. Lo importante por resaltar es resultado de este movimiento, definitivamente Ambrosio no introdujo el culto a los mártires en Milán si no que fue el pionero en trasladar cuerpos santos y vincularlos de forma decisiva al altar de una iglesia nueva, y “revestir” la iglesia con una nueva instalación y llenar de energía y poder a la comunidad, pero sobre todo al obispo de dicha comunidad. Este proceso fue imitado por obispos en otros lugares generando nuevos adeptos y una mejora en la sede donde oficiaban sus cultos de tal forma se menciona que:

“Donde otrora el largo reposo los había sustraído de nuestra mirada, hoy resplandecen en un pedestal adecuado y su corona recogida ahora florece con gozo... De todas partes, el pueblo cristiano, jóvenes y ancianos, venía para verlos, feliz de pisar el umbral santo, entonando sus alabanzas y aclamando con manos extendidas la fe cristiana”¹⁰

Por un lado, la afluencia de la gente hacia las iglesias donde estaban depositadas los cuerpos de los santos cada vez se volvió mayor y por el otro dentro de los poblados donde se ubicaban dichos santuarios se empezó a generar diversos tipos de curaciones y milagros que reportaba la gente, milagros que si bien existían desde antes eran abordados con discreción como si fueran asuntos privados, ahora con la llegada de los santos era todo lo contrario, cada vez se hacían más públicas y se guardaban registros, las personas que sanaban por visitar los santuarios o tocar alguna prenda de los santos se levantaban y se mostraban en asambleas dando testimonio de tales fenómenos asombrosos, estas

⁹ E. Dassmann, "Ambrosius un gran mártir," *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18 (1975), p. 49.

¹⁰ *Miracula Sancti Stephani* 1.42; 2.1, en *Patrologia Latina*, vol. 40, pp. 841-842.

manifestaciones generaron entre la gente una ficcionalidad de historias sagradas, en ciertas regiones o ciudades la gente platicaba de los milagros sucedidos en tal y cual santuario y también historias fantásticas de los santos, apariciones, milagros, eventos sobre naturales donde lo fantasioso y la realidad se conjugaba, en ciudades como Uzalis la muchedumbre era entretenida con una antología oral de sanaciones espectaculares mientras soportaban el calor y el cansancio en la entrada de santuarios llenos de devotos, de esta forma la reconstrucción de lo sagrado tuvo un matiz distinto, transformando por completo la vida de la iglesia pero sobre todo la concepción de la figura del santo-mártir.

La visión de la figura del santo se transformó de tal manera que se lo veía como un amigo o protector invisible. A finales de la época romana, se convirtió en el *patronus*. Según Peter Brown, en su texto *El culto a los santos*, "la figura del santo mártir se convirtió en el homólogo invisible y celestial del patronazgo que el obispo ejercía palpablemente en la tierra. Esto explica los cambios que se produjeron en la manera de celebrar su fiesta." Pero, ¿qué era el *patronus* o el patronazgo en la época romana? La sociedad romana estaba basada en el patrocinio, no en la estratificación social, lo que daba lugar a pequeñas pirámides de poder. *Thomas Carney* describe esta situación de la siguiente manera:

*"La sociedad era semejante a una masa de pequeñas pirámides de influencia, en la cima de cada una de las cuales se encontraba una familia principal, o una gigantesca pirámide encabezada por un autócrata... El cliente de una persona que detenta el poder (patrono) se convierte, a su vez, en una persona poderosa, y de esta forma también atraerá hacia sí a otros clientes. Incluso estos satélites marginales del poder atraerán a otras personas situadas en una posición menos ventajosa"*¹¹

El patrono era ese intermediario especial con un rango de poder importante que podría recomendar y ayudar a su cliente, Anthony Hall define al patrono como la persona dotada de poder, status, autoridad e influencia... patrón, empresario, patrocinador oficial, relevante tan solo respecto a otra persona menos poderosa o "cliente", a la que se halla en condiciones de proteger o ayudar, los patronos eran intermediarios para que sus "clientes" tomaran puestos políticos importantes y se generaba una red de alianzas aristocráticas, esos "favores políticos" eran devueltos con otros favores de tal manera que se creaba una

¹¹ Thomas F. Carney, *The Shape of the Past: Models and Antiquity* (Lawrence, KS: Coronado Press), p. 88.

dependencia entre patrón y cliente interminable, este concepto es sumamente importante porque es el sitio que ocuparan a partir del siglo IV los santos y los obispos en las comunidades cristianas. *Jhon D. Crossan* comenta en su texto. Jesús vida de un campesino judío lo siguiente:

“A finales del siglo IV, empezó a utilizarse la palabra patrociniunum para designar la actividad de los apóstoles y los mártires en favor de los creyentes: en las obras de san Ambrosio y más tarde en la de Prudencio, san Agustín, san Paulino de Nola y otros, los mártires son los patroni más poderosos ... La expresión patrono se introduce entonces en el vocabulario religioso cotidiano con el sentido de “intercesión”. Lo mismo que se pide al patrono celestial, al santo, que utilice su influencia al Todopoderoso ... como ocurre en la esfera terrenal, también en la celestial la carencia de un patrono podía resultar fatal, pues ni siquiera cabía pensar que el Todopoderoso emitiera un veredicto justo a menos que se le diera un toque a través de un intermediario influyente”¹²

De tal manera, el santo patrón adquirió fuerza en la vida cristiana. Anteriormente, se consideraba al santo como una figura intermediaria, pero el contacto con el fiel cristiano tenía un lenguaje distante, muy conectado con la terminología expiatoria tomada del Antiguo Testamento. Sin embargo, a partir del siglo IV, la forma de relacionarse fue más cercana e íntima entre el fiel y la figura del santo mártir. Estos se convirtieron en custodios cercanos de los fieles o de los clientes que los invocaban, generándose una relación estrecha. De esta forma, el culto a los santos se elevó como un modelo de piedad y complicidad entre el hombre y lo sagrado, tal como se menciona en los himnos del siglo IV de *Sinesio de Cirene*, donde se expresa la calidez de dicha relación:

*“Dame. Oh Rey, un compañero, un socio,
Un mensajero sagrado de poder sacro,
Un heraldo de la oración iluminado por la luz divina,
Un amigo, un dispensador de excelsos dones,
Un guardián de mi alma, un custodio de mi vida,
Un mediador de mis oraciones,
Un guía de mis obras”¹³*

¹² John D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío* (Madrid: Editorial Crítica, 2004), pp. 102-108.

¹³ Peter Brown, *El culto a los santos*, op. cit., p. 100.

El hombre, pues, colocaba en la figura del santo a un protector invisible. Este podría ser, quizás, el *daimon* personal de la antigüedad, el *genius* o el ángel de la guarda; pero, en cualquier caso, su función era la misma. Según *Peter Brown*, "*se trataba de un ser invisible al que se confiaba el cuidado del individuo de una manera tan íntima que no solo era su compañero constante, sino una extensión sublime del mismo. Le había sido confiado al individuo al nacer y seguía bajo su protección al morir*"¹⁴

El santo se convertía, para el mundo occidental cristiano, en el *αόρατος φίλος* y *γνήσιος φίλος*, es decir, el amigo invisible y el amigo íntimo. Era una figura protectora cercana que, en su momento, había sido un ser humano, conocía las necesidades del hombre y, sobre todo, su vulnerabilidad frente a la muerte. Por ello, el santo adquiría un papel crucial para sus devotos o clientes en el momento de la muerte. El arte del siglo IV reflejaba esta concepción, plasmándola en las cámaras funerarias. A finales del siglo III, en la cámara funeraria de los Vicenti, contemplamos a la dama Vibia siendo conducida de la mano hacia el banquete de los dioses por su *angelus bonus*. En el año 396, la dama Veneranda aparece en su cámara funeraria detrás del santuario de un mártir, acompañada por otra elegante mujer de la época bajoimperial, la mártir Santa Petronila.

Tal era la necesidad de vincular el culto a los santos con la vida cotidiana, que este culto se entrelazó en aspectos fundamentales, como los nombres propios. Peter Brown comenta que la difusión de los nombres cristianos refleja el deseo de asociar la identidad del individuo con un santo. El nombre cristiano constituía una nueva identidad, ligada a un segundo nacimiento. El renacimiento que prometía el bautismo derivaba su significado de un modelo arcaico de formación de la personalidad. El bautismo anulaba el influjo de los astros —relacionado con el paganismo— que originalmente habían formado la personalidad, y otorgaba al iniciado un nuevo espíritu protector. De esta manera, lo liberaba de una identidad en la que el carácter del *genius* original se había entremezclado bajo la influencia discordante de los planetas.

Así, vemos lugares como Siria, donde el nombre de Sergio se extendió por ciudades y aldeas a lo largo de las rutas que partían de los baptisterios, que flanqueaban los templos dedicados a este santo. De esta manera, el santo se convirtió en un emblema de identidad y

¹⁴ *Ibid.*, p. 112.

protección en esta vida, además de ser un garante de identidad. El santo es amigo y patrono, protegiendo a quienes lo seguían y cumplían con sus demandas. Un ejemplo de esto es Paulino y su santo patrono Félix, donde se relata lo siguiente:

*"Tres días antes de su muerte, cuando Paulino ya había perdido toda esperanza de recuperar la salud, la visita de dos obispos testificó cómo la oración de los tres a San Félix, su santo protector, le devolvió los ánimos. Se recuperó de tal manera que se incorporó y se sentó en la cama, olvidando su debilidad física y apareciendo ante ellos tan vivo y elegante como un ángel."*¹⁵

Es importante mencionar que Paulino no solo había sustituido sin más el culto a los dioses paganos por el nuevo fervor que tenía a San Félix, sino que acostumbrado a la costumbre aristócrata bajo imperial descubrió que podía borrar su pasado pagano y que estaba en condiciones de añadir algo nuevo con el mismo modelo que se usaba en la cordialidad de la amistad senatorial de aquella época y la intensidad de la lealtad bajo imperial de los patronos, este estilo de amistad mundana forjaron la amistad con el otro mundo.

Sin duda, la manera en que los santos operaban dentro del imaginario cristiano de los siglos III y IV seguía toda una estructura jerárquica. El concepto de amistad y patronazgo del Imperio Romano se insertaba por completo en la función de estos seres místicos. Si bien actuaban en la vida terrenal, su labor era aún más relevante en los momentos de agonía y muerte. La muerte y la vida en el más allá siempre han sido problemas centrales en la vida humana, y en la familia mediterránea no era la excepción. La veneración a los santos cristianos permitía que el trance de la muerte fuera más ligero, con la esperanza de una protección en la vida futura. Tal era la creencia en esas épocas que los rituales funerarios, y especialmente los de luto, eran atenuados o interrumpidos por la fe ferviente en el más allá.

Un ejemplo que ilustra esta creencia es lo que se reporta en el salón Mediterráneo del Museo del Louvre. Se trata del epitafio de una pequeña siciliana, Julia Florentina, “una niña queridísima e inocente” que murió a la edad de dieciocho meses. Después de recibir el bautismo cristiano, experimentó una momentánea recuperación y vivió cuatro horas más, haciendo lo que acostumbraba hacer. El epitafio menciona:

¹⁵ J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court AD 364-425* (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 89.

*"Mientras sus padres lamentaban su muerte sin cesar, por la noche se escuchó la voz de la majestad (Dios) prohibiéndoles llorar a la niña muerta. Su cuerpo fue enterrado en su tumba frente a las puertas del santuario de los santos mártires."*¹⁶

La voz de Dios intervino en medio de la noche para poner fin al luto de los padres, era casi inconcebible sufrir por alguien después de muerto, porque la creencia en Jesús, y sus santos mártires garantizaba una vida futura, la liturgia de la procesión funeraria se presentaba como un anticipo del esplendor de la resurrección, como menciona en sus obras *San Prudencio*:

*"Patet ecce fidelibus ampli
Via lucida iam paridisi.
He aquí que ya a los fieles queda abierta
La clara vía del ancho paraíso"*¹⁷

Sobre esta serie de fenómenos Peter Brown señala en su texto *"El culto a los santos"* lo siguiente:

*"Los relucientes sudarios blancos, el incienso, el estricto control de las manifestaciones de dolor eran un recordatorio triunfal de la victoria de Cristo sobre la negra muerte. Las sepulturas del cementerio cristiano bajo imperial de Pécs muestran incluso una reja que identifica la tumba con el amplio jardín del Paraíso"*¹⁸

Las tumbas de los mártires eran consideradas espacios sagrados, lugares donde no se manifestaba la muerte, sino el milagro mismo de la resurrección. Esta lógica se observa en los padres de Julia (nuestro personaje ya mencionado), quienes encuentran su último consuelo en el hecho de que su hija amada descansara junto a aquellos difuntos tan especiales, para quienes el luto era inconcebible. De esta manera, el culto a los santos mártires también tenía la función de eliminar la presencia de la temida muerte en los cementerios.

Este tipo de acontecimientos fomentó las leyendas sobre milagros en lugares santos, pero, sobre todo, la imaginación de los poetas cristianos al narrar esos maravillosos espacios

¹⁶ ILCV *"Inscriptiones Latinae Christianae Veteres"* (Inscripciones Latinas Cristianas Antiguas), 1579.

¹⁷ Prudencio, *Obras completas*, vol. 142, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) (Madrid: Editorial BAC, 1978, p. 65.

¹⁸ Peter Brown, *El culto a los santos*, op. cit., p. 148.

donde el hombre podía vislumbrar un destello del paraíso. Así, junto a las tumbas de los mártires o de los difuntos especiales, se verían brotar árboles que florecían cada año, o como menciona *Gregorio de Tours*:

“De la misma manera que se engalanaban con pétalos como el plumón de la paloma, traían la floración intensa del paraíso a los atrios de los santuarios. La vegetación floreciente hacia palpable el vigor del alma bendita: en la tumba de Severo, los lirios secos renacían cada año, imagen de la manera en que el hombre “florece como una palmera en el paraíso”¹⁹

De tal manera la sepultura de los santos mártires o de los difuntos especialísimos (hombres justos, bautizados y seguidores de Cristo y sus santos mártires) estaban exentas de las realidades de la muerte. Ello se debía no solo a que las almas de sus ocupantes estuvieran en el paraíso, sino también a que la profunda paz de su sueño antes de la resurrección se reflejaba en sus huesos, este tipo de experiencia también esta reportada en la leyenda dorada de San Andrés Mártir, (la cual analizaremos más adelante) escrita por Santiago de la Vorágine en el siglo XII, al final del relato hay un episodio que nos llama la atención el cual se menciona:

“Dicen algunos que del sepulcro de san Andrés brota una sustancia a modo de mana, consistente en una mezcla de harina y aceite oloroso, que pronostica a los habitantes del país si el año va a ser abundante o escaso en cosechas; si ese referido mana fluye débilmente o en cantidad menguada la fertilidad de la tierra en la próxima temporada menguada también será; pero si fluye copiosamente puede darse por seguro que el año ha de ser de copiosa feracidad”²⁰

Estos episodios donde ponen en “evidencia” la vida después de la muerte de algunos seres especiales nos remite a 3 puntos importantes, el primero es visible, la santidad de los personajes como hemos explicado anteriormente anula por completo la experiencia de la muerte en los seres cercanos a Cristo, la segunda es sin duda la misma declaración de Jesús en sus evangelios, cuando él se proclama como la resurrección y la vida eterna y hace una analogía de sí mismo y sus seguidores a un grano de trigo, en el evangelio de Juan hace esta declaración:

¹⁹ Gregorio de Tours, *Los Padres de la Iglesia*, vol. 57 (Madrid: Editorial BAC, 1980), p. 57.

²⁰ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, vol. 1 (Madrid: Alianza Forma, 2011), p. 142.

“Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολλὸν καρπὸν φέρει”²¹

*“De verdad os digo. Si el grano de trigo no cae a la tierra muere, el solo permanece, y si muere producirá mucho fruto.”*²²

El evangelio de Juan evidencia la sustancia de Jesús como el personaje que promete la vida eterna a todas aquellas personas que creen en él. Jesús se convierte en un perfecto psico pompo (guía de almas), quien conduce a los creyentes hacia la vida eterna. Sin embargo, esta garantía es solo para quienes viven de su palabra. Este versículo es interesante porque proclama, mediante una metáfora, la propuesta del martirio como un medio para generar fruto, vida. El verbo que utiliza Juan es ἀποθνήσκω (*apothnēskō*), que significa “morir”, “ser muerto”, “condenado a muerte” o “ejecutado”.²³ Juan utiliza este verbo y no otro porque da a entender que el fruto es producido como resultado de una muerte violenta (analogía a la muerte de Jesús). Es este testimonio violento de ejecución lo que genera una vida más allá de la muerte.

Este fenómeno no es propio solo del cristianismo, sino de todas las deidades que pasan por una muerte trágica. Bajo este contexto, comentó el tercer punto: la introducción a las deidades del grano, tal como menciona *James Frazer* en su texto *La rama dorada*: que explica cómo ciertas deidades atraviesan un proceso de sufrimiento durante su muerte, estableciendo una analogía con el ciclo del cereal. Este ciclo comienza con el desprendimiento del grano al ser sembrado en la tierra, lo que provoca su desmembramiento y la subsecuente ruptura que permite el crecimiento de la planta. De este modo, el grano, tras una muerte simbólica y tortuosa, genera vida, que a su vez proporciona alimento al ser humano. Frazer menciona que este proceso es representado en deidades como Osiris, Isis y Deméter en el Mediterráneo. Estas divinidades, claramente, fueron objeto de culto y veneración en sus respectivas culturas.

²¹ Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Edition 28. Deutsche Bibelgesellschaft. Evangelio de Juan, Versículo, pp. 12-24.

²² Traducción al español propia.

²³ José M. Pabón De Urbina. *Diccionario Bilingüe Griego Clásico- español*. VOX, p. 71.

Por otra parte, A.D.E. Jensen propone que este tipo de deidades no son exclusivamente femeninas y que su característica esencial es el sacrificio que las transforma en plantas útiles. Jensen las denomina *deidades dema* y describe su naturaleza de la siguiente manera:

"La deidad dema no reside ni en el cielo ni en el Olimpo; su presencia es de una naturaleza completamente distinta. Su única acción significativa se sitúa en un tiempo originario remoto, y estas entidades pueden adoptar la forma de un ser humano, un animal o incluso una planta. [...] La deidad dema sacrificada se convierte en una planta útil, pero también emprende el primer viaje hacia la muerte, transformándose en parte del reino de los muertos, cuya representación en la Tierra es la casa del culto".²⁴

Con los ejemplos mencionados, buscamos evidenciar la similitud entre los santos, las deidades primitivas y los fenómenos que comparten. Los datos presentados por Peter Brown acerca de las tumbas de los mártires como espacios sagrados, así como las observaciones de A.D.E. Jensen sobre las deidades *dema* y la casa del culto, se complementan con lo que Gregorio de Tours menciona respecto a los árboles y palmeras que surgen de las tumbas de los mártires.

Estos fenómenos se entrelazan y nos permiten concluir que en el culto a los santos existen elementos que evocan cultos primitivos, específicamente aquellos relacionados con la agricultura, los cuales se reintegran en el cristianismo. Estos mismos elementos son igualmente notorios en las deidades occidentales y en las deidades prehispánicas mesoamericanas, que abordaremos en mayor profundidad más adelante.

Con base en lo mencionado anteriormente, concluimos que los santos para la comunidad cristiana de los siglos III y IV tenían al menos tres significados principales: 1) Eran un elemento social y político para los obispos de la época, ya que permitían la legitimación social de las comunidades cristianas y sus líderes. 2) Actuaban como sustitutos del patronazgo, convirtiéndose en amigos y protectores invisibles para los fieles-clientes de la época. 3) Su veneración garantizaba la vida en el más allá y ofrecía una negación simbólica de la muerte para los creyentes.

²⁴ Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), pp. 112-113.

Es importante señalar que durante estos siglos el culto a los santos apenas comenzaba, por lo que esta temporalidad es relevante al marcar el inicio de dicho culto. A medida que el tiempo avanzaba, la veneración de los santos fue adquiriendo distintos matices. Como mencionamos en páginas anteriores, estos cultos fueron reinterpretados y adaptados según las diferentes culturas conquistadas. En el caso específico de nuestro estudio, nos centraremos en Mesoamérica y en el período comprendido entre los siglos XVI y XVIII, ya que corresponde a la época de la conquista. Para ese entonces, el concepto de los santos y su hagiografía había cambiado significativamente, o al menos había adoptado nuevos matices.

Desde del siglo XII el concepto de santidad se transformó por completo, se añadieron a ella nuevas construcciones ideológicas y morales, las comunidades cristianas se fueron transformando moral y teológicamente por ende esa transformación generó nuevas demandas de evangelización y la figura de los santos fueron instrumentos certeros para tales mociones. De tal manera la santidad se convirtió en un primer momento en el sinónimo de introspección espiritual, en donde la experiencia interior generaba un vínculo directo con Dios y esto permitía una unión filial entre los hombres y sobre todo en aquellos que fueran más humildes, más amorosos con el prójimo y más desheredados, a partir de este momento se insistirá en que las virtudes son igual de importantes que los milagros y que los santos deberán de ser considerados como modelos de vida e intercesores de la humanidad.

A partir del siglo XII el concepto de santidad se transformó por completo, se añadieron a ella nuevas construcciones ideológicas y morales, las comunidades cristianas se fueron transformando moral y teológicamente por ende esa transformación generó nuevas demandas de evangelización y la figura de los santos fueron instrumentos certeros para tales mociones. De tal manera la santidad se convirtió en un primer momento en el sinónimo de introspección espiritual, en donde la experiencia interior generaba un vínculo directo con Dios y esto permitía una unión filial entre los hombres y sobre todo en aquellos que fueran más humildes, más amorosos con el prójimo y más desheredados, a partir de este momento se insistirá en que las virtudes son igual de importantes que los milagros y

que los santos deberán de ser considerados como modelos de vida e intercesores de la humanidad.

Según Antonio García Rubial en su obra *La santidad controvertida*, en el siglo XIII, las decretales de Gregorio IX establecidas, como parte del derecho canónico, que el Sumo Pontífice tenía la potestad de elevar a una persona al culto público. Se definieron dos pasos clave en este proceso: la beatificación y la canonización. Los papas de Aviñón, al transformar la curia romana en una burocracia eficiente, convirtieron los procesos de canonización en trámites legales, donde intervinieron defensores (procuradores de causas) y fiscales (promotores de la fe). Además, la fama popular ya no era suficiente para iniciar un proceso; ahora era necesario que los obispos o los reyes solicitaran formalmente la apertura mediante cartas.

Por este motivo, solo podían ser llamados "sancti" y recibir culto litúrgico aquellos que hubieran sido canonizados por el Papa. Por su parte, los que eran venerados únicamente a nivel local o por determinadas órdenes religiosas fueron denominadas "beati", y su veneración requería únicamente la autorización episcopal. Estos acontecimientos evidencian la complejidad burocrática en la que se transformó el culto a los santos. A partir de ese siglo, se implementó un sistema legal y político para la creación de nuevas figuras sagradas. Ya no se trataba solo de un proceso basado en el martirio y los milagros, como en el siglo IV, sino de una serie de procedimientos dirigidos por el Papa mismo. Fue en estos siglos donde surgieron nuevas estrategias, muchas de las cuales siguen vigentes, como menciona A. Vauchez de manera precisa:

*"La jerarquía oficial insistía en que las vidas y virtudes de los santos debían ser modelos para los cristianos, pero el culto popular prefería venerarlos por sus milagros. De hecho, fue esta actitud, más que la primera, la que propició que entre 1200 y 1500 el culto a los santos se difundió más ampliamente que nunca. Cada ciudad, región, orden religiosa, gremio o cofradía veneraba a sus propios santos patronos, que reforzaba los vínculos urbanos, hacía depender de ellos la prosperidad de la ciudad. y la concordia de sus ciudadanos."*²⁵

Otro inserto importante en la construcción de los santos dentro de sus atributos occidentales que resonaría fuertemente para las futuras conquistas, fue la creación de santos bélicos o de

²⁵ A. Vauchez, "El santo", en *J. Le Goff et al.*, ed. J. Le Goff et al. (Madrid: Editorial BAC, 1987), p. 355.

linaje especial, ya no solo eran santos que eran martirizados, o que solo propiciaban milagros o enseñanzas morales y pacifistas de amor al prójimo, sino santos guerreros que defendían a sus huestes católicas y peleaban por la tierra de Dios, este modelo servirá mucho para la conquista de nuevas tierras, al respecto *Antonio García Rubial* comenta:

“La presencia de santos guerreros se manifestó por primera vez en Bizancio, posiblemente porque sus fronteras fueran las primeras en verse amenazadas por enemigos externos como Persia y después por la expansión del islam. En este contexto se expandió en el Oriente cristiano el culto del arcángel san Miguel, “jefe de los ejércitos celestiales” [...] un siglo después aparecería el culto del arcángel san Miguel en Occidente. Se le veneraba en una cueva en el monte Gargano, situado en el sur de Italia en una zona de influencia bizantina [...] san Miguel se le menciona como un participante más en las batallas, como la que sostuvieron los habitantes de Siponto y Benevento contra los napolitanos, que eran aun paganos. Durante ella el arcángel se manifestó con un terrible terremoto y con espantosos relámpagos que provocaron la huida de los napolitanos y su abandono de la idolatría”²⁶.

Esta presencia de san Miguel Arcángel como un santo bélico da inicio a una serie de patrones que se les domina santos caballeros. En su iconografía se verán montados en un caballo, con lanza en mano dominando las huestes del mal representadas por un dragón o muchas veces por un personaje de facciones no occidentales, ¿De dónde surge este modelo? Evidentemente de san Miguel Arcángel, pero a la vez este surge de una mala exegesis de un texto bíblico, en específico Apocalipsis 12(.7-9) que reza así: -

Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. Καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν, οὐδ' ἐτόπος εὐρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. Καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος ἢ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.²⁷

“Y aconteció una batalla en el cielo, Miguel y sus ángeles peleaban con el dragón, y este peleaba con sus ángeles, y no eran fuertes ni se hallaba un lugar de ellos en el cielo. El gran dragón, la

²⁶ Antonio García Rubial. La Justicia de Dios. La violencia Física y Simbólica De Los Santos En La Historia del Cristianismo. Trama editorial. México. D.F. 2018, pp. 78-80.

²⁷ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. 28 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), Apoc. 12, pp. 7-9.

antigua serpiente llamada diablo fue echado. Y satanás el que engaña a los que habitan todo el mundo, fue echado hacia la tierra, también sus ángeles con el fueron echados”²⁸

Este texto es de suma valía, porque de aquí saldrán los estándares de los santos guerreros que combaten contra las huestes del mal, como antes mencionamos; pero, sobre todo, legitiman el uso de la violencia contra todos aquellos que estén en contra de Dios y de su Iglesia. En pocas palabras, como expusimos en hojas anteriores, la violencia era permitida contra todo aquel que no tuviera una ideología a favor del Dios cristiano y sus santos. Esta ideología sacralizaba la guerra con la veneración de un arcángel belicoso, y la presencia de un ejército en el cielo impulsó el culto a los soldados romanos. De tal manera, la producción de estas entidades, como san Jorge, san Mercurio, san Menas y san Demetrio, mártires romanos cuyos rasgos guerreros fueron exaltados a pesar de su martirio, serán las producciones que emitirá el nuevo santoral católico.

Estos santos serán representados a caballo, revestidos con vistosas armaduras, y como vencedores y matadores de dragones, emperadores o demonios con rasgos femeninos o de otras culturas, mientras que sus martirios serán escasamente pintados. Santos que anteriormente eran pacifistas serán convertidos en santos guerreros, como es el caso de san Hermenegildo (el joven príncipe visigodo decapitado por orden de su padre arriano), quien se volvió muy popular como patrono de Sevilla a raíz de su canonización en 1585, y se le vio en una batalla contra los moros a favor del ejército católico. De igual manera, el apóstol mártir Santiago el Mayor, asociado desde el siglo IX con la cristianización de España y su tumba, “descubierta milagrosamente en Galicia”. En el siglo XII, a partir de la idea de cruzada en Tierra Santa y de los primeros avances reconquistadores en España, comenzó a aparecer la imagen de Santiago como un caballero que blandía su espada sobre los musulmanes (Santiago Matamoros), posteriormente llamado en México como Santiago Mata indios, como expusimos en páginas anteriores.

De igual manera veremos dentro de la historiografía mexicana a santos y vírgenes en socorro de sus súbditos o fieles en los momentos de batalla, como reporte *Bernal Díaz del Castillo* cuando unos indígenas pretendieron tomar el botín de guerra (pólvora y armas) de los españoles que estos guardaban en los templos de Tenochtitlan una doncella de luz

²⁸ Traducción propia.

brillante se les apareció y les echo tierra en los ojos, así mismo en su texto reporta López de Gómara en el episodio de la noche triste, cuando Cortes sufría los tormentos de la derrota se le aparece de forma súbita la virgen de los remedios consolándolo e induciéndole a que levantara el ánimo puesto que Tenochtitlan sería conquistada por sus manos para la gloria del rey de España y de su hijo Jesucristo, estos episodios sin duda surgen con estos pasajes bíblicos y momentos históricos los cuales serán material importante que sustentara los arrebatos bélicos y las conquistas de expansión de reyes e imperios.

Otro fenómeno que sucede dentro de la construcción de los santos es que estos no solo serán personajes austeros, que porten atuendos pobres, como los primeros ascetas del cristianismo, sino todo lo contrario el mismo papado elevara al grado de santos a emperadores o reyes mártires, este tipo de sucesos lo reporta *Antonio García Rubial* de la siguiente forma:

“Las canonizaciones de los reyes mártires en los territorios periféricos de la cristiandad occidental no solo sirvieron para consolidar en ellos a las dinastías que apoyaron a la iglesia, le daban también al papado un prestigio y una autoridad que nunca había tenido. En esta línea el papa Eugenio III llevo a cabo en 1246 la canonización del primer emperador alemán que recibió el título de santo: Enrique II. Esta canonización fue realizada con el pretexto de buscar un apoyo para la cruzada, dicho papa buscaba obtener la ayuda imperial para reinstalarse en Roma de donde había sido expulsado y en busca de estos apoyos se realizó la canonización de san Enrique II”²⁹

En estos tenores se dio la canonización de Carlos Magno, el emperador Federico Barbarroja y su canciller, el arzobispo de Colonia Reinhold von Dassel, quien le diera un gran impulso al culto de los Reyes Magos bíblicos, personajes que tuvieron un papel fundamental en la sacralización de la monarquía y del poder. E. Trexler reporta este suceso de la siguiente forma:

“En 1186, después de invadir el ducado en Milán (donde los restos de Melchor, Gaspar, y Baltasar se habían “descubierto” recientemente), el emperador ordeno su traslado a Colonia. A partir de entonces los Reyes Magos tomaron un inusitado papel político y cultural como promotores de la idea imperial, pues Colonia se convirtió desde entonces en la sede de la coronación de los

²⁹ García Rubial, *La Justicia de Dios*, p. 42.

emperadores y en un importante santuario de peregrinaciones. Fue hasta entonces que se comenzó a considerar santos a los Reyes Magos y que se les inicio un culto ”³⁰

Todas estas construcciones occidentales sobre los santos viajaron con los españoles en la época de la conquista y sin duda fue esa carga ideológica con las cuales sometieron a los indígenas. Como se comentó en páginas anteriores los santos también fueron usados como estrategia de evangelización sobre todo en la calendarización de fechas importantes, si existía una fecha significativa para la cultura mesoamericana donde se venerara alguna deidad ancestral o el cambio de un ciclo agrario, era completamente modificada por el natalicio, muerte o martirio de algún santo católico, de igual manera la fundación de una ciudad, o el bautizo de algún indígena era castellanizado y cristianizado con el nombre de algún santo, así recordamos los nombre de Marina, y también el rebautizo de Tenochtitlan por el nombre de san Hipólito porque fue el día de este santo celebrado en agosto en donde la ciudad mexicana fue derrotada.

El culto de los santos propició que en el suelo novohispano se generaran vínculos con la nueva religión. La idea que los frailes tenían de México, al principio, era la de un pueblo sometido bajo la idolatría de Satán. Sin embargo, la evangelización lograría desechar a todas las huestes malignas para que emergiera la nueva Jerusalén. Los santos, sin duda, eran los principales caudillos en la lucha contra esas huestes malignas, representadas por los indios idólatras.

Aun con ello, los procesos de evangelización estaban rindiendo frutos importantes, ya que la semilla estaba plantada y la santa doctrina esparcida, generando nuevas cosechas a favor del cristianismo. De ahí surgieron los primeros modelos para una santidad novohispana. Estos primeros casos tuvieron como sede Tlaxcala. Quien reporta estos hechos es Fray Toribio Motolinía:

“Se trata de la historia de 3 niños indígenas de Tlaxcala asesinados por defender la fe que acababan de recibir. El primero Cristóbal (nombre católico), era hijo de un noble y recibió la muerte de manos de su padre, porque destruía ídolos y derramaba su pulque; instigado por una de sus esposas y por varios “vasallos” y bajo los efectos del alcohol, el cruel cacique golpeo a su hijo, lo arrojo a unas brasas y lo remato con una espada. Dos años

³⁰ *Ibíd.*, p. 46.

después, otros dos niños, el noble Antonio de Ocotelulco y su sirviente Juan, educados en el convento de los franciscanos de Tlaxcala, fueron muertos a palos en el pueblo de Cuahtinchan por unos sayones, por destrozar ídolos durante una campaña misional del dominico fray Bernardino Minaya”³¹

La historia de los niños mártires de Tlaxcala era para Motolinía una clara evidencia de que la evangelización de los franciscanos estaba rindiendo frutos, la labor misional, apoyada por los nobles indígenas y por un adecuado medio didáctico implantado era la estrategia a seguir para promover la denuncia de las idolatrías, este tipo de narraciones serán incluidas en las crónicas franciscanas.

Antonio García Rubial en su texto *La santidad controvertida* propone tres etapas en la utopía evangelizadora. La primera etapa (1524-1550) Fue la construcción de mitos triunfalistas que tiene como héroes a mártires nativos y que se encuentran en la obra de fray Toribio de Motolinía, claro ejemplo de ello fue la historia de Cristóbal, que vimos en páginas anteriores.

La segunda etapa. (1550-1620) Se ocupó en sacralizar el espacio. A Partir de la Contrarreforma que fortalecía la posición de los clérigos como rectores sociales, que ejercen mayores controles sobre la religiosidad popular, pero al mismo tiempo, daba espacio al culto de reliquias y de imágenes, para conseguir sus objetivos, los clérigos echaron mano de lo que mejor conocían: la historia sagrada. Por medio de ella se enseñaban comportamientos morales, se anudaban esperanzas. Con el modelo europeo medieval reforzado, los clérigos seculares, frailes y jesuitas promovieron el culto a una serie de imágenes cuya aparición milagrosa mostraba el favor divino y cuyos santuarios empezaron a ser visitados por innumerables peregrinos. Junto a las imágenes se fomentó la admiración y culto por los hombres santos que habían habitado estos territorios y la veneración de sus reliquias mortuorias, el ejemplo más relevante fue los restos de fray Juan Calero, fray Francisco Lorenzo y fray Antonio Cuéllar que servían para reforzar la presencia de los franciscanos en un poblado de indios que crecía gracias a los yacimientos mineros. Estas actitudes de veneración eran en primera instancia propuesta y acatada por los frailes

³¹ Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, tratado III, cap. 14 (México: Editorial Porrúa, 1998), p. 174.

españoles, ellos pretendían y tenían la necesidad de convertir estas tierras en un espacio sagrado y por tanto objeto de atención de la Providencia, aunque ese trabajo solo estaba hecho a medias, faltaba el cambio de perspectiva que se daría desde la visión de los nacidos en América.

Tercera Etapa. (1620-1750) Para el siglo XVII, la iglesia novohispana se veía a sí misma como una cristiandad elegida, como un pueblo que demostraba el designio divino por medio de los prodigios y de las reliquias que sacralizaban su territorio. Con estas bases creadas por los eclesiásticos, las generaciones criollas forjaron una cultura y se construyó un nuevo ámbito religioso y los cimientos de un nacionalismo. De tal manera se intentó rescatar los tiempos recientes de la conquista y de la evangelización. Para los criollos laicos tal rescate justificaba sus pretensiones de nobleza, y las hazañas de sus antepasados se convierten en una verdadera relación de méritos.³²

Se buscaba construirle a México no un pasado clásico grecolatino o egipcio, sino insertarlo en la historia sagrada de la narración bíblica (como lo que pretendió Pedro Salazar De Mendoza con La Monarquía De España). Así, con un enorme ingenio, algunos pensadores criollos como Carlos Sigüenza y Góngora identificaron a santo Tomas, el apóstol perdido, con el sacerdote Quetzalcóatl con lo cual se remontaba la predicación cristiana en las tierras del Anáhuac a la época apostólica y se le quitaba a España la gloria de ser la primera evangelizadora de América. El mito de Santo Tomás - Quetzalcóatl pasó por varios procesos, desde Diego Durán que vio en él la posibilidad del cumplimiento bíblico según *Mateo (16-15)* el criollismo de Sigüenza y Góngora que abría la posibilidad de arrebatar la gloria a una España evangelizadora, hasta las declaraciones insurrectas de fray Servando Teresa de Mier en 1796, declarando que: “Hubo *existencia de cristianismo en América mucho antes que la llegada de los conquistadores. Santo Tomás - Quetzalcóatl fue el primero en generar el culto Guadalupano, el famoso a yate de Juan Diego no le fue dado al indio, sino que este encontró, guiado por la virgen de Guadalupe la capa antigua de Quetzalcóatl - Santo Tomás*”.³³ Las declaraciones de Teresa de Mier le costó la extradición y la cárcel por el enfurecimiento del Arzobispo Alonso Núñez de Haro a la par de una serie

³² Antonio García Rubial. *La Santidad Controvertida*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. D.F. primera edición 1999, pp. 54-90.

³³ Servando Teresa de Mier. *El Heterodoxo Guadalupano*. Universidad Autónoma De México. VOL I. Primera Edición 1981, pp. 40-71.

de divisiones entre los mismos criollos (los criollos que creían en la antigua tradición y quienes creían en lo dicho por Mier). La propuesta de Mier era harto transgresiva, borraba del mapa a los españoles y a su tesis de salvación imperialista y proclamaba que el evangelio no había venido de España, es decir América no dependía para su salvación de España y esto enardecía al espíritu criollo para la futura declaración de su independencia y situarse a la par de los españoles.

Estos mitos y creaciones de santos buscaban patentar la nacionalidad criolla y la independencia del sistema español, pero, sobre todo, purificar a México del antiguo pecado de paganismo e idolatría. También tenían el objetivo de crear conciencia de que México ya no era un pueblo inculto lleno de indios, sino que tenía la oportunidad de ser tomado en cuenta en el orbe. A partir del siglo XVIII, tomando la imagen del primer beato, Felipe de Jesús, apareció este con la cruz de su martirio sobre un águila y un tunal, un esbozo del símbolo nacional que en el siglo XIX se llegó a representar con los reinos de España y Nueva España a sus pies, como dos mujeres venerándolo. Esto dejaba en claro que estas insignias eran creaciones y estereotipos criollos que formaban los nuevos emblemas nacionales.

En estas tres etapas propuestas por García Rubial es evidente el recorrido histórico en donde los santos toman injerencia estos son, los actores principales para crear el pensamiento, la forma de vida social, política y cultural en México, aparentemente con esta serie de procesos es aniquilada la propuesta pagana de antiguos cultos y deidades Mesoamericanas, la figura de los santos funcionaron como elemento de exterminio y purificación del territorio Mexicano, a partir de este momento México es “sacralizado” con iglesias y capellanías en cada esquina, cultos y celebraciones a vírgenes y santos mártires en cada fecha importante del año, incluyendo el uso oficial del tiempo que era regido por el repique de campanas de la iglesia para asistir a misa o para el rezo del ángelus de igual forma los fenómenos naturales tenían una medición curiosa de tiempo, como los temblores que la duración de estos se medían por los rezos del padre nuestro o del ave maría. Todo era paz y armonía en el cielo criollo Mexicano del siglo XVII- XVIII al menos para la visión oficial criolla, pero realmente nunca se exterminó por completo el culto a los dioses mesoamericanos del corazón de los antiguos, muchos rituales se fundían, con los ritos

impuestos por los religiosos hacia los santos, existía de manera latente el miedo de que la idolatría volviera a surgir, incluso los cronistas de esos siglos hacen alusión a ello como lo que comenta Hernando Ruiz de Alarcón, cuando se veneraba a algún santo y su santuario estaba en algún cerro o cueva, aun se miraba como los peregrinos subían al cerro y hacían lo siguiente:

“Al llegar al santuario se observada a lado de la imagen del santo un montón de piedras, ellos se postraban y ponían su ofrenda, y puesta, se sacrificaban derramando su sangre, para lo cual llevaba un punzón hecho de una rajita de caña agudo, y con el se picaban las orejas en las partes donde las mujeres se ponen los zarcillos, hasta derramar mucha sangre. [...] también se picaban debajo del labio sobre la barba hasta agujerarlo como ventana, y algunos también la lengua en la parte superior; todo esto hacían por sacrificio y algunos llegaban a desmayarse y se les antojaban que escuchaban las voces de su ídolo que les hablaba, de que quedarían muy ufanos y s de que les otorgara lo que pedían, que de ordinario era hijos, hacienda, larga vida y salud”³⁴

Aun con las batallas de la evangelización y la implantación y veneración de santos, el culto a las antiguas deidades jamás desapareció; Siempre estuvo presente, no solo en esos siglos, sino hasta la actualidad. Así lo reporta el sacerdote *Enrique Marroquín en su texto La cruz mesiánica, donde menciona que: En 1985, dentro del grupo de los triquis, en la comunidad de San Marcos, Oaxaca, se rendía culto a una estalagmita que se encontraba debajo del santo patrono de esa región. De igual manera, cerca de Rojoaga, Villa Alta, hay una gran piedra labrada desde la antigüedad que figura tres vacas y que se orienta hacia el pueblo que busca gozar de su protección. Lo mismo sucedió en Yatzachi el Alto, con una gran piedra que tiene la imagen de San Antonio y que era removida por los habitantes de Yalag cuando las cosechas estaban en mal estado. De manera similar, en Tehuacán, Puebla, se veneraba dentro de la advocación crística del "Señor del Rayo" a Ehecatl-Quetzalcóatl, dios del viento, o al viejo dios del fuego, Huehuetéotl, invocado nada menos que como el Espíritu Santo, debido a las lenguas de fuego³⁵. Asimismo, José Francisco Pérez, habitante del municipio de Chamula, reporta en una entrevista realizada para este trabajo cómo: En 1952, se usaba la 'táctica del disfraz' cuando se planeaba a qué santos se debían poner las luces de cera (velas), que en realidad eran ofrendas a distintas. dioses. Así, un comerciante iba a poner su ofrenda al Santo Cristo y le recomendaba a su hijo que la ofreciera 'no a las imágenes que allí estaban, sino al dios Nossana'. Nauichana correspondía a la Virgen,*

³⁴ Hernando Ruiz de Alarcón. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales esta Nueva España*. Editorial. SEP. México. D.F. 1978, p. 53

³⁵ Enrique Marroquín, *La cruz mesiánica* (Oaxaca, México: Editorial Los Caracoles, 2010), p. 24.

*Coquiela a San Juan Bautista*³⁶. Esta práctica tuvo tanto éxito que todavía se siguen encendiendo velas en el altar de cada santo.

El culto a los dioses mesoamericanos jamás se extinguió quizás ciertos elementos o características se mezclaron con los santos o imágenes católicos, es preciso afirmar que dentro del mundo mesoamericano no existían santos como occidentalmente los conocemos, existían cultos a las deidades, a los ancestros y a los héroes culturales que explicaremos en que consistían estos y cuáles eran sus funciones en las siguientes páginas.

1.2 ¿Qué son las deidades Mesoamericanas?

Hablar de los dioses mesoamericanos es una labor compleja, pues resulta difícil evitar las pretensiones y clasificaciones occidentales. Desafortunadamente, la comparación como herramienta metodológica siempre ha existido y ha sido una piedra de tropiezo, entorpeciendo la visión genuina que se busca de Mesoamérica. Desde el siglo XVI, nuestro almanaque histórico se ha llenado de falsas perspectivas y juicios a través de las labores “etnohistóricas” de los primeros franciscanos, quienes, a imagen y semejanza de las deidades paganas griegas, romanas o babilónicas, crearon una interpretación distorsionada de los dioses mesoamericanos, clasificándolos como ídolos falsos, demonios de barro, imágenes corruptas, entre otros calificativos.

Uno de los personajes que cayó en estos parámetros fue Fray Bernardino de Sahagún, figura crucial para la conservación de datos y fuentes antiguas, y motor principal en la construcción histórica y etnohistórica del México antiguo y de sus dioses mesoamericanos. En su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, no puede evitar su perspectiva de hombre escolástico y occidental al referirse, en su primer capítulo, a los dioses mesoamericanos de la siguiente manera:

*“Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes”*³⁷

³⁶ José Francisco Pérez, entrevista personal por Manuel de Jesús Chanona Pascacio, San Juan Chamula, Chiapas, 17 de marzo de 2023.

³⁷ Bernardino de Sahagún. *Historia General de las cosas de la Nueva España. Tomo I*. Editorial Porrúa. México D.F, p. 43.

En todo su tratado cae en este tipo de comparaciones, asemeja a deidades Mesoamericanas con Deidades paganas griegas o de otras partes, de igual forma llaman sátrapas a los sacerdotes mexicas, y asemeja ciertos rituales o “liturgias” mexicas con las liturgias católicas como la que se menciona en los siguientes renglones:

“Pues desde que el penitente determinaba confesarse iba luego a buscar a alguno de los sátrapas ya dichos, delante quien se solían confesar y deciale: “Señor, querriame llegar a dios todo poderoso y que es amparador de todos, el cual se llama Yoalli-Ehecatl, esto es, Tezcatlipoca; querria hablar en secretos mis pecados”³⁸

En este apartado, es evidente la semejanza con el ritual de la confesión católica: la construcción de la penitencia, el acto de contrición y la resolución del pecado son los mismos pasos que Sahagún describe como rituales de confesión para la diosa Tlazolteotl, a quien compara con Venus. Sin embargo, el significado de la diosa estaba relacionado con lo subterráneo, la caverna o lo profundo. De manera similar, sucede cuando narra el episodio que él titula "De cómo se acabó la fortuna de Quetzalcóatl", en el cual Quetzalcóatl es víctima de un engaño: bebe una sustancia embriagante creyendo que es una medicina, queda completamente borracho, llora derrotado y se exilia de Tula. Esta historia, sin duda, recuerda al Génesis bíblico, donde Adán es engañado por la serpiente y expulsado del paraíso.

Otro ejemplo importante es la perspectiva occidental que impregnaba todas las cosas en Mesoamérica, incluida la flora y fauna. Un caso específico es el que aparece en el *bestiario de Bernardino de Sahagún: la serpiente mazacoatl, una especie venerada en territorio mexicana. Se trataba de un animal extraño, difícil de encontrar, y adorado por su particular apariencia. Como su nombre indica, era una serpiente/venado, es decir, tenía cuernos en la cabeza; de ahí su mote de mazatl, que significa venado*³⁹. Entre los nahuas se decía que los cuernos del reptil otorgaban virilidad a quien los consumiera, y su rastro era símbolo del fin de la sequía. Cuando Sahagún se enteró de dicha especie, hizo la comparación occidental obvia: una serpiente ya era, de por sí, sinónimo del diablo y el pecado, y al observar a este espécimen con cuernos, lógicamente pensó que era la imagen del demonio en estas tierras paganas y lo relacionó con el vicio de la lujuria y la lascivia, buscando exterminarla.

³⁸ *Ibid.*, p. 52.

³⁹ *Ibid.*, p. 187.

Estos tipos de sucesos acontecieron en muchos casos y temporalidades. Sucedió con la flora, puesto que era desconocida; con la fauna, porque los animales eran especies que jamás habían visto y les causaba gran expectación; con los enormes templos, ya que eran comparados con mezquitas árabes; y con los rituales y los dioses, a quienes catalogaban como monstruosos y demoníacos. Aun así, creían que estos rituales tenían mucha similitud con los que practicaban en el catolicismo. Es natural pensar que la comparación con las cosas occidentales era algo que hacían de forma inconsciente.

Esta práctica no solo era realizada por Sahagún en el siglo XVI. No hay que olvidar a Fray Diego de Durán y la comparación de Quetzalcóatl con Santo Tomás, ni tampoco cuando informa, por ejemplo, sobre la ingesta de figuras de tzoalli hechas de amaranto y miel. Se toma la molestia de explicar que esto era algo similar a la eucaristía cristiana y, además, que tenía lugar en un festival azteca que se celebraba el 10 de abril, prácticamente en Pascua. No se trata tan solo de un argumento ingenuo de una proto etnología comparativa, sino de una estrategia teológica y legal.

De igual forma, esto sucede mucho tiempo después con Hernando Ruiz de Alarcón, en su tratado sobre las supersticiones y costumbres gentílicas, donde expone los usos alucinógenos del peyote y los asocia con la mandrágora europea. Además, su tratado es una copia fiel del *Malleus Maleficarum*, hecho en el siglo XV. Fue justo en esta temporalidad histórica cuando, al tratar de asociar y comparar los dioses mesoamericanos con el “único Dios” verdadero occidental, el panteón mesoamericano crece de forma abrupta. Las características de los dioses mesoamericanos son diversas; se intercambian y modifican en función de las necesidades del pueblo y su temporalidad. A pesar de ello, sigue siendo el mismo Dios. Este dato no fue comprendido por los españoles, quienes transformaron las características de un Dios en otras deidades, generando hasta la actualidad diversas confusiones.

Los conquistadores sentían que eran personajes de libros de caballería, se creían en tierra azarosa como Odiseo o Amadís de Gaula sorteando aventuras, encantamientos y pensaban que su vida corría peligro constantemente, sobre todo cuando descubrieron que los mesoamericanos practicaban el canibalismo como ritual para sus dioses, aun en ello consideraban que el territorio conquistado podría ser evangelizado y los nativos tenían

grandes posibilidades para ser cristianizados, estos fueron los pensamientos de Cortes cuando escribió lo siguiente en sus cartas de relación:

*“Sea pues estos nativos sumamente piadosos y con una inclinación pronunciada hacia el ritual y la religión”*⁴⁰

Con esta declaración Cortes expone la facilidad con la que los indígenas podrían ser evangelizados y llevados al puerto del cristianismo y estos eran propensos a cambiar fácilmente su culto a los ídolos. Los historiadores y críticos de las fuentes consideran a este tipo de declaraciones en el contexto de la propaganda del invasor. El antropólogo Vienes Johannes Neurath en su texto *Las religiones indígenas de Mesoamérica* comenta puntualmente que:

*“Presentar a los naturales, como se les llamaba a los nativos mesoamericanos en aquella época, como sumamente religiosos, además de trabajadores y obedientes, era una estrategia para promover los beneficios y posibilidades de éxito de la conquista”*⁴¹

Estos acontecimientos transformaron por completo el curso de la historia, sin tomar en cuenta las grandes destrucciones a templos, códices, estatuas que los conquistadores exterminaron como producto de la aversión que le tenían a todo a aquello que no fuera su religión o su pensamiento filosófico, como olvidar lo que narran los cronistas como Bernal Díaz del Castillo de las reacciones de Cortes cuando de forma súbita miraba algún ídolo en los templos y este subía a ellos de manera enfurecida y rompía ferozmente a aquellos ídolos que estaban en su paso, dejando a los indígenas estupefactos y con lágrimas en los ojos por no poder defender a sus ídolos de tales ataques. De igual manera lo que comenta un informe sobre el actuar de un erradicador de ídolos del siglo XVIII que narra lo siguiente:

*“Viendo pues, mi guardián la execrable maldad de estos idolatras, encendió en un fervor cristiano, comenzó a derribar aquel diabólico edificio, y hacer pedazos aquel conventículo de idolatras: puso fuego a las casillas e hizo pedazos todos aquellos jarros, de tal suerte que no dejó cosa que no redujera a polvo; con el cadáver [de una momia] y figura de cera hizo lo mismo”*⁴²

⁴⁰ Hernán Cortes. *Cartas de Relación*. Editorial Porrúa. México D.f. 1999, p. 123.

⁴¹ Johannes Neurath. *Las religiones indígenas de Mesoamérica*. Libro Electrónico, p. 18.

⁴² Nicola Arlegui. *Sucesos de idolatría en la Nueva España*. Editorial. ODESA, p. 158.

Estos eventos trascienden su temporalidad. Es lógico pensar que en esos momentos de la historia nadie, absolutamente nadie sabía que la alteración de dichos sucesos narrados iba a generar una historia modificada en la cual hasta el siglo XX la percepción para los mesoamericanos estaría completamente alterada, era común creer que los mayas eran la generación perdida de la Atlántida, o que eran vestigios de una civilización india.

Ahora bien ¿Qué son las deidades mesoamericanas? ¿Sobrevive el culto a las deidades mesoamericanas en la actualidad? Las deidades mesoamericanas tienen características completamente distintas al Dios occidental. Algo notorio son las relaciones que mantienen con su pueblo. Mientras que el Dios omnipotente occidental es completamente hermético, perfecto e incorruptible, las deidades mesoamericanas no se comportan de esta forma. Ellos interactúan con su comunidad, cometen errores y caen en comportamientos que la ética occidental no alcanza a comprender. Su comportamiento es completamente dual: son antropomorfos y zoomorfos, es decir, se representan con características humanas y animales que simbolizan sus poderes y atributos.

Estos seres tienen emociones; se enfurecen y alegran dependiendo de su estado de ánimo. Cambian de forma y de personalidad, reflejando la naturaleza cambiante y dinámica del universo. De tal manera, pueden ser benevolentes o destructivos según las circunstancias y las necesidades humanas. Es interesante mencionar que estos seres son maleables, al punto de que, en ciertos casos, representan lo execrable y repugnante, como comenta *Alfredo López Austin* en su texto *Una vieja historia de la mierda*, al mencionar que:

*“Las deidades son entidades complejas que encarnan dualidades. La suciedad y la pureza, lo divino y lo humano, lo sagrado y lo profano, son aspectos que los dioses pueden representar simultáneamente. Los dioses pueden purificar, pero también tienen una relación con lo impuro, lo sucio y lo corrupto”*⁴³

La deidad Tlazoteotl que como su mismo nombre lo indica, al ser un nombre náhuatl compuesto por Tlazolli que puede traducirse como “inmundicia, basura y suciedad”. En el contexto religioso y cultural puede referirse a los aspectos negativos o corruptos de la vida incluyendo el “pecado” o la decadencia moral” y la palabra Teotl que significa deidad o

⁴³ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Una vieja historia de la mierda* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 66, formato e-pub.⁴³

“Dios” se podría considerar como la Diosa de la inmundicia o Deidad de la suciedad porque su finalidad es limpiar y purificar, por lo tanto ella puede ser considerada como una deidad que abarca la corrupción y la limpieza reflejando la dualidad en la cosmovisión mesoamericana de igual manera dicha deidad se le conocía como la devora de excrementos, López Austin menciona que :- se creía que los pecados sexuales llenaban el cuerpo con flemas malignas que envolvían el corazón y causaban desórdenes mentales, la única manera de liberarse de ese mal era que el enfermo arrepentido confesara sus males ante un sacerdote, este sacerdote representaba a la diosa Tlazoteotl conocida también como Tlaelcuani (la devoradora de excremento) se creía que ella era la que provocaba la lujuria en los hombres y a la vez ella podía eliminar sus efectos negativos. La diosa tomaba de nuevo estos males vistos como excrementos y limpiaba al “pecador”. De tal manera que en ciertos rituales para dicha deidad los excrementos y otros materiales considerados sucios eran utilizados para apaciguar a los dioses o para llevar a cabo rituales de purificación, los excrementos podían significar lo impuro y eran eliminados a través del ritual. De nuevo López Austin en su mismo texto reporta una de las manifestaciones más sorprendentes de una deidad mesoamericana cuando menciona la siguiente creencia popular:

“Se tenía por muy mal agüero que el zorrillo anduviese en las casas de la gente y más que pariera en ellas su deyección monstruosa y al ser lanzada se esparce como arcoíris. Cuando el zorrillo expelía aquella materia hedionda, decía los antiguos “se peo el gran dios Tezcatlipoca””⁴⁴

Este tipo de narraciones nos permite analizar las diversas manifestaciones y atributos de una deidad mesoamericana, en el caso de Tezcatlipoca del cual su nombre proviene del náhuatl y significa espejo humeante, una de las características de esta deidad es su capacidad de disfrazarse siendo un dios asociado con la dualidad y la transformación, también encarna aspectos que pueden parecer contradictorios, como la creación y la destrucción, la belleza y la fealdad, lo sagrado y lo profano, de igual manera la asociación de Tezcatlipoca en este contexto popular nos reafirma como los antiguos mexicas interpretaban fenómenos naturales, comportamientos viscerales y animales a través de su cosmología y religión donde no existe la “pureza” y moralidad occidental atribuyendo significados profundos y simbólicos a estos eventos.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 70.

Como hemos visto, estas deidades tienen una relación estrecha con su pueblo y se comunican con ellos de diferentes formas, sin seguir ninguna estructura moral o forma establecida por parámetros occidentales. Es importante señalar que, para la cosmovisión mesoamericana, muchas deidades funcionaban como entidades que civilizaban a su gente. Incluso les enseñaban a trabajar, cultivar, producir, y en ciertos casos, a pescar, para que su pueblo tuviera una vida más acomodada. *López Austin* menciona estas características en una deidad llamada Amimitl, que suele traducirse como "flecha de agua". Esta deidad protege a los hombres de Cuitláhuac, les enseña a pescar y hace que la pesca sea abundante. De igual manera, enseña a los hombres el arte de la caza en el lago.

Lo curioso de esta deidad es que castiga a los enemigos de su pueblo con enfermedades chinamperas. Este tipo de enfermedades son un conjunto de padecimientos relacionados con las chinampas (método agrícola tradicional en Mesoamérica). Dichos males se originan por las condiciones laborales específicas de este sistema. Estas enfermedades incluían parasitismo intestinal, infecciones en la piel, problemas respiratorios, diarreas, evacuaciones sanguinolentas, y así como provocaba estas terribles enfermedades a los enemigos de su pueblo, también protegía a su pueblo de dichos males.

Las deidades mesoamericanas tenían diversas funciones y características. La revista *Arqueología Mexicana* en su artículo *Los rostros de los dioses mesoamericanos* menciona al menos 12 funciones:

Integrantes del Cosmos

Creadores de los componentes cósmicos. Todos los dioses derivaron de la divinidad suprema. A menudo representada como la pareja divina. Posteriormente. Los dioses fueron creando las distintas partes de la gran maquinaria cósmica.

II Piezas del Cosmos

Ellos mismos eran los componentes cósmicos personificados. Cumpliendo así funciones de pisos celestiales. Columnas sustentantes del cielo. Elementos naturales, astros, meteoros.

III Regentes

Al mismo tiempo, eran la voluntad que gobernaba en cada uno de los componentes de la gran maquinaria.

IV Guardianes

Eran los encargados de mantener la “sacralidad” y la integridad de los distintos ámbitos del cosmos. Contra las profanaciones y abusos de los mortales.

Dinamizadores Del Cosmos

V Esencia de las fuerzas naturales

El juego de los fenómenos naturales era concebido como las luchas personales entre los dioses.

VI Causantes de la alternancia

El desgaste paulatino de las fuerzas divinas que dominaban el mundo provocaba combates jamás equilibrados. Y con ellos la alternancia de las victorias. Esto daba lugar a los ciclos del tiempo.

VII Componentes del tiempo

Ellos mismos eran la sustancia del tiempo. Que llegaba ordenadamente sobre el mundo para transformarlo todo. Los dioses eran días, treceñas, veintenás, años, siglos. Etc.

Rectores del mundo

VIII Creadores

Cada clase de criatura debía su origen a una divinidad que había intervenido en una aventura mítica al principio del mundo.

IX Formadores

Los dioses mismos se habían convertido en la esencia o corazón de cada criatura el “alma” que proporcionaba a los individuos las características de su clase.

X Perpetuadores

Tras la muerte o destrucción de los individuos, viajaban como “corazones” al mundo subterráneo para reciclarse y volver a dar la esencia de clase a los nuevos individuos. Así permitían la conservación de lo creado. A pesar de la naturaleza mortal de las criaturas.

XI Generadores de los ciclos de vida y muerte

Producían las fuerzas de fecundación, nacimiento, nutrición, crecimiento, maduración, enfermedad y muerte de las criaturas.

XII Gobernantes

*Regían, desde sus moradas divinas, el destino de las criaturas. Su delegado en el mundo del hombre era el Sol.*⁴⁵

Con base a estos puntos considero necesario profundizar en alguno de ellos, es importante señalar que se abordaran de forma asincrónica puesto que así lo demanda este trabajo de investigación. En los puntos IV y V Guardianes y Esencias de las fuerzas naturales, se considera que los dioses eran los encargados de mantener la sacralidad y la integridad de su pueblo y de igual manera el juego de los fenómenos naturales era concebido como las luchas personales entre estos, este tipo de enfrentamientos también se suscitaba con la lucha entre los mismos mesoamericanos para llevar a cabo sus planes de expansión y dominio en las batallas después de haber derrotado al enemigo, ingresaban al templo se apoderaban de la deidad y quemaban el templo en cuestión, este tipo de sucesos son reportados por López Austin de la siguiente manera:

*“Es de sobra conocida la costumbre de los indígenas mesoamericanos de incendiar el templo principal de la ciudad enemiga, acción que significaba la inmediata derrota. La explicación puede ser muy clara: el protector es la máxima fuerza del pueblo. Llega aparecerse físicamente en el combate armado, “vive entre ellos” por eso lo ponen como tutor y defensa en el centro de la ciudad”*⁴⁶

Según Diego Durán, estas deidades "guerrear por ellos". Es importante señalar que la mención de Durán podría remitirnos a lo narrado por los españoles respecto al avistamiento de Santiago en diversas batallas; sin embargo, esta comparación no es precisa. Entre los mesoamericanos, se consideraba que en cada templo existía la imagen o reliquia de la deidad correspondiente. Es crucial aclarar los conceptos de *imagen* y *reliquia*, ya que el lector podría interpretarlos de manera similar a las imágenes y reliquias en el contexto occidental. En náhuatl clásico, las palabras para designar tales conceptos eran:

“Ixiptla:- Raíz ix, que significa “cara o rostro” y el sufijo iptla derivado de itl relacionado con lugar o representación, esta palabra podría traducirse como una figura que representa a una deidad determinada y podemos encontrar sus glifos en el código florentino y el matritense

⁴⁵ Alfredo López Austin, "Los rostros de los dioses mesoamericanos," *Arqueología Mexicana* IV, no. 20 (1998): p. 18.

⁴⁶ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, libro virtual), p. 50.

Tlmanalli:- Raiz Tla, que significa cosa u objeto y manalli que significa algo puesto, dispuesto u ofrecido, esta palabra podría traducirse como ofrenda o envoltorio sagrado y puede encontrarse en el codice borbonico y el codice mendoza⁴⁷.

Estos envoltorios sagrados que se heredaban de generación a generación representaban a las deidades que protegían la ciudad, y eran los que brindaban auxilio en los momentos de lucha o crisis social, si el enemigo llegaba a la cima del templo tomaba o destruía el envoltorio y quemaba la habitación, toda protección se terminaba y el pueblo sin resistencia se entregaba al invasor. El robo era muy común porque se creía que el poder de dicha "imagen o reliquia" (envoltorio) podría ser utilizado si se les conserva en una relación grata a la deidad, ofreciéndole ofrendas. Bernardino de Sahagún en Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses menciona lo siguiente:

*"Los mexicas habían construido un templo donde tenían en calidad de cautivos y hemos de creer que bien tratados a los dioses de los pueblos vencidos y sujetos. Una imagen famosa por la fuerza que proporcionaba a los suyos debía por lo mismo ser cuidada, aunque para ello tuviera que ser enterrada en lodo ante el peligro de que los poderosos se la adjudicaran"*⁴⁸

Cuando el proceso había finalizado, los vencidos mostraban sumisión entregando los envoltorios. Si la situación era grave, el pueblo debía someterse por completo, renunciando a su numen de origen, aceptando el tutelaje de un dios extraño y recibiendo como nuevos padres al dios de los dueños de las tierras que, desafortunadamente, obtenían. Esta sumisión, según López Austin en su texto *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, podía corresponderse con la entrega de una reliquia menor que el pueblo dominante otorgaba para que el pueblo sometido la conservara y le rindiera culto. De esta manera, observamos que las funciones de los dioses mesoamericanos eran diversas: por un lado, brindaban auxilio militar y fungían como dioses protectores, y por otro, eran el "corazón del pueblo" (altépetl iyollo).

Otro punto a resaltar es el inciso IX, *Formadores*. Los dioses mesoamericanos también tienen la particularidad de convertirse en la esencia o el corazón de cada criatura, formando

⁴⁷ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* (México: Siglo XXI Editores, 1985), p. 66.

⁴⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Ritos y sacerdotes y atavíos de los dioses* (México: Universidad Autónoma de México, 1978), p. 126.

a su comunidad como una entidad productora de economía y trabajo. En este apartado, analizamos la estrecha relación y el vínculo que las deidades tenían con su pueblo. Esta conexión podría incluso interpretarse como si el hombre mesoamericano estuviera hecho del mismo dios. En ciertos casos, algunos seres son considerados hijos directos de los dioses, lo que les confiere una naturaleza divina. Estos individuos, por su linaje, tienen atributos divinos y desempeñan roles importantes en los mitos y ceremonias religiosas.

Existen casos específicos en los que seres son formados a partir de los cuerpos de los dioses, lo que les otorga una conexión directa con la divinidad. Un ejemplo de esto es el mito de los *Cinco Soles* en la cosmovisión náhuatl. Sabemos que una de las eras de los cinco soles fue destruida y luego creada por los dioses, quienes, al final de cada era, se sacrificaban para dar vida a una nueva. Esto sucedió con los dioses Nanahuatzin (el venerado supurante) y Tecciztecatl (el habitante del caracol marino), quienes, gracias a su sacrificio, permitieron que emergieran el sol y la luna.

De manera similar, Huitzilopochtli, el dios de la guerra y patrono de los mexicas, nació de Coatlicue, la diosa madre. Coatlicue quedó embarazada al recoger una bola de plumas, que representaba a un dios o espíritu. Sus hermanos, Coyolxauhqui y los *Centzon Huitznáhuac*, intentaron matarla, pero Huitzilopochtli nació completamente armado y los derrotó. Este mito muestra cómo un dios puede ser formado y nacer en un contexto divino. Lo mismo sucede con Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, quienes se sacrificaron para crear el mundo al transformarse en serpientes y desgarrar a Cipactli, el monstruo primordial. De su cuerpo, formaron el cielo y la tierra. Este acto de creación a partir del cuerpo de una entidad divina demuestra claramente cómo los seres y el mundo pueden formarse a partir de fragmentos de dioses.

Por otra parte, algunos dioses son considerados como ancestros directos (un tema que abordaremos más adelante). En ciertos casos, eran llamados *inculhuan* (ancestros, abuelos) o *intahhuan* (nuestro padre o padre del pueblo). Estas figuras eran respetadas por su papel en la genealogía y eran vistas como guías y protectores de sus descendientes. Muchos de estos antepasados eran invocados en rituales y ceremonias para proporcionar protección y guía, ya que se consideraba que, debido a su proximidad con los dioses y su conocimiento

del pasado, podían ofrecer ayuda en tiempos de necesidad. Sobre estos dioses, *López Austin* menciona lo siguiente:

*“La ceremonia del fuego nuevo tenía lugar cada 52 años al final de un ciclo calendárico, era un ritual de renovación y protección, donde los mexicas buscaban asegurar la continuidad del mundo y la benevolencia de sus dioses y ancestros. Durante la ceremonia del Fuego Nuevo, los mexicas invocaban a sus ancestros, pidiéndoles protección y guía. Se realizaban ofrendas de comida, flores, y otros objetos preciosos para honrar a los ancestros, posteriormente a través de danzas, cantos y oraciones, los mexicas se comunicaban con ellos, reafirmando su conexión con el pasado y buscando un apoyo para el futuro.”*⁴⁹

Es evidente, como hemos mencionado anteriormente, la comunión de los dioses mesoamericanos con su pueblo y la estrecha relación que mantenían. Su cercanía era tal que, incluso, los nahuas consideraban que el protector del pueblo salía armado con una espada para luchar contra el ser maligno que se apoderaba del alma (*tonalli*) del enfermo. Al vencerlo, recuperaba la parte perdida del paciente, quien se sanaba por completo.

Además de proteger a su pueblo, como ya hemos mencionado, los dioses mesoamericanos también eran considerados entidades que creaban los oficios de los especialistas y les entregaban sus instrumentos. El fraile Mendieta menciona lo siguiente:

*“Existe un dios que es guardián y crea los oficios de los especialistas. Esto es claro en el caso de los mexicas, que reciben la flecha y el arco y la redecilla de cazadores del mismo dios que, ya se ha visto, tenía la acuática cola de serpiente. Cada oficio poseía un protector y cada niño al nacer, en repetición de la entrega de los instrumentos del oficio al pueblo, los volvía a tener en sus manos. El individuo que no hacía méritos en la vida, que dañaba su destino con un mal comportamiento, era condenado por los dioses a la pérdida de sus instrumentos, y le enviaban una suerte de miseria con la sentencia que se daba en los términos de in huicli in mecapalli.(el yugo y la carga)”*⁵⁰

En páginas anteriores comentamos esta característica importante y genuina en los dioses mesoamericanos, quienes enseñaban a su pueblo a realizar diferentes trabajos para su sustento y prosperidad económica, dentro de la cosmovisión mesoamericana cada dios representaba un oficio y un área de oportunidad donde su pueblo tenía la posibilidad de desarrollarse satisfactoriamente. A continuación, presentare una breve lista de dioses y

⁴⁹ López Austin, *Hombre-Dios, op. cit.*, p. 75.

⁵⁰ Jerónimo de Mendieta, *La historia eclesiástica indiana* (México: Editorial Porrúa, 1996)], p. 112.

ocupaciones que forma parte del cuadro 3 *que Alfredo López Austin pone para ejemplificar dicho caso en su libro Hombre Dios. Religión y política en Mesoamérica.*

Cuadro 1. Cosmovisión mesoamericana de los dioses (según López Austin)

Dios	Oficio	Protección	Fuente.
Camaxtle	Caza	patrón	Mendieta. 89-90
Cipactonal y Oxomoco	Hilado, tejido, labrado de la tierra, curación y adivinación con granos.	Inventores o primeros oficiales.	Historia de los mexicas por sus pinturas. Sahagún. P. 139.
Cintéotl	Labrado de piedras preciosas	inventor	Sahagún 58-59
Coatlicue o Coatlatonan	Fabricación de objetos de flores.	inventora	Sahagún 122.
Cóyol inahual	Fabricación de mosaicos de plumas	inventor	Sahagún 61
Chalchiuhtlicue	Tratantes de agua	patrona	Sahagún 78
Chicnahui Itzcuintli	Labrado de piedras preciosas	inventor	Sahagún 58-59
Huitzilopochtli	Guerra	Legislador	Fernán Oviedo 104
Huixtocihuatl	Extracción de la sal y su venta	Inventora de la sal	Sahagún 171
Izquitécatl	Fabricación del pulque	Inventor del proceso	Boturini.
Macuilcalli	Labrado de piedras preciosas	inventor	Sahagún 58-59
Macuilxochitl	Gobierno	Inventor del fuego	Sahagún
Xipe Tótec	Metalurgia	patrón	Sahagún 56
Xochiquetzal	Pinturas, labrado de telas, tejido,	patrona	Duran

	platería, entallado		
Quetzalcoatl	Actividades científicas	creador	Carrasco otomíes 147-148. Basado Diccionario, castellano otomí, manuscrito de 1640.
Tepuztecatl	Fabricación del pulque	inventor	Sahagún 210 ⁵¹

Fuente: López Austin. *Hombre Dios. Religión y política en Mesoamérica*

En este cuadro, sustentamos que cada deidad representaba un oficio y era responsable de guiar, ayudar y enseñar a su comunidad a desempeñar de la mejor forma posible el trabajo que le correspondía. Por tales motivos, se le consideraba el "patrón" o protector de la comunidad y de su medio productivo. Es importante aclarar que el atributo "patrón" no tiene absolutamente nada que ver con el concepto occidental. Como ya hemos mencionado anteriormente, la palabra *patrón* en Occidente proviene del latín *patronus*, derivado de *páter* (padre), y tenía como propósito apoyar en un contrato mercantil a su cliente. Este proporcionaba protección, asistencia y ayuda legal, mientras que el cliente ofrecía lealtad y diversos servicios. Era una relación fundamental en el sistema social romano y reflejaba jerarquías en la sociedad.

En Mesoamérica, el concepto tenía otro significado. El término que podríamos emplear para estas deidades sería " *tēntlapōhuani tlahtoāni* " o " *tēntlapōhuani tecuhtli* ". En *náhuatl clásico*, la palabra *tēntlapōhuani* proviene de " *tentlapiya* " (*tentla*- "labios" y *pōhua* "contar" o "narrar"), lo que puede referirse a "el que cuenta con los labios" o "narrador". Sin embargo, en algunos contextos, también puede referirse a un "artesano". El término describe a alguien que crea o trabaja con palabras o, en un sentido más amplio, a alguien involucrado en un oficio específico. La palabra *tecuhtli* significa señor.⁵²

Las funciones que tenían estas deidades "patronas" era tener la responsabilidad de enseñar y transmitir las habilidades y técnicas del oficio a los aprendices, este rol también implicaría asegurar que las tradiciones y métodos tradicionales se mantuvieran vivos y

⁵¹ López Austin, *Hombre-Dios, op. cit.*, p. 86.

⁵² Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* (México: Siglo XXI Editores, 1985), p. 156.

fueran respetados, así también como proteger a su pueblo y guiarlo. Dentro de la cosmovisión mesoamericana las deidades patronas tienen muchas otras funciones como el de conducir a su pueblo en su migración o transmitir mensajes para ayudar a sus elegidos, pero sobre este punto hablaremos enseguida.

1.3 Rectores de la existencia humana

Hemos analizado diversas funciones y características de los dioses mesoamericanos, pero un elemento común en ellos es su actitud protectora y formadora hacia su comunidad. Además, estos dioses poseen una gran personalidad, dotada de razón, voluntad, pasiones y facultades de comunicación entre ellos y con el ser humano. Una cuestión que nos gustaría abordar en este inciso es cómo, aparte de estas características, estas deidades se convierten en guías de su pueblo. Estos dioses guías, o como los nombra *López Austin*, "*deidades patronas*", desempeñan diversas funciones para su comunidad. Una de estas funciones es ser guías morales y espirituales, encargados de llevar a su pueblo a un paraje próspero y fértil para habitar.

Un claro ejemplo de estas funciones se menciona en el *Códice Telleriano-Remensis*, el cual narra aspectos importantes de la historia mexicana, incluyendo la relación entre los dioses patronos y el pueblo mexicano durante su migración hacia Tenochtitlán. Según el código, Huitzilopochtli, dios de la guerra y del sol, era el dios patrono que guio a su pueblo en su larga migración desde Aztlán hasta su tierra prometida. Huitzilopochtli se comunicaba con su pueblo por medio de sus sacerdotes; a través de visiones y oráculos, les mostraba no solo el camino físico que debían seguir, sino también las conductas y rituales que debían realizar para su protección y éxito. A lo largo de su migración, los mexicanos enfrentaron diversas pruebas, y la deidad los protegía de los enemigos que surgían en el camino. A su vez, les exigía sacrificios y ofrendas para que su pueblo reafirmara su devoción y dependencia hacia su dios patrono.

Un pasaje muy significativo de este relato es mencionado por López Austin en su libro *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, donde el autor relata lo siguiente:

“El inicio de la última marcha casi siempre se recordaba como la salida de estas cuevas parturientas. Debían viajar los hombres, obedecer el mandato de aquella divinidad. [...] cuando el inicio estaba ligado a un hecho histórico, la partida aparece en los textos muy dolorosa; pero la

*voluntad del dios expresada por sacerdotes que indiscutiblemente tenían que encubrir su mayor visión política con su función de intermediarios, movía a todo el pueblo. La voz surgía alentadora directamente del numen creador: Caza hitonca tonnemica mexiatl. “un poco más y andaremos allá en el agua de Mexi, decía Huitzilopochtli”*⁵³

También es importante mencionar que Huitzilopochtli no solo fue guía durante la migración física de su pueblo, sino que también se convirtió como la deidad principal en su nueva ciudad, es la misma deidad que elegía su sitio a través de “apariciones maravillosas” que se reducían a las puras serpientes y desde ahí guiaba a su pueblo en futuras conquistas y en la expansión de su reino. Respecto a esto *López Austin* menciona:

*“Una vez establecida la población el dios patrono podía seguir dictando a través de su imagen o su envoltorio las disposiciones necesarias, continuaba algunas veces durante toda la historia de un pueblo fincado como oráculo en el templo”*⁵⁴

Son estos mismos envoltorios los que mencionamos en páginas anteriores, cuando en las guerras eran robados por los enemigos. Estos envoltorios, llamados *tlaquimilolli*, que en náhuatl significa "objeto" o "cosa enrollada", se derivan del verbo *quimia*, que también significa "amortajar a un muerto". Contenían reliquias que el dios patrono entregaba a su pueblo y servían como medio de enlace. Estos bultos sagrados fueron creados a partir de los restos de deidades muertas. Al respecto, la revista *Arqueología Mexicana* en el artículo “*los bultos sagrados, identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos*” comenta lo siguiente:

*“Los dioses inmolados dejaron unas mantas a sus devotos quienes “... envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes de jade y cuero de culebra y tigre. Así fueron formados los bultos sagrados y cada uno portaba el nombre de un dios”*⁵⁵

Los mexicas por ejemplo veneraban al maxtlatl o taparrabo de Huitzilopochtli, o bien un envoltorio sagrado que según la tradición contenía los huesos del dios. Las funciones de estos *tlaquimilolli* son diversas, según la revista *arqueología mexicana* menciona que:

⁵³ López Austin, *Hombre-Dios*, op. cit., pp. 74-76.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁵ Guilhem Olivier, "Los bultos sagrados: Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos," *Arqueología Mexicana* 18, no. 107 (2010), p. 55.

*“En primer lugar, aparecen como instrumentos privilegiados de comunicación con el dios. Por medio del tlaquimilolli, los portadores de la deidad conocían las voluntades divinas: ruta a seguir en las peregrinaciones, ofrendas o sacrificios por realizar, campaña militar por emprender, etc. Se narra cómo los antiguos habitantes de Tezcoco fueron guiados por el bulto sagrado de Tezcatlipoca hasta llegar a fundar su ciudad; una vez instalados, el dios no les habla más. [...] cuando eran bultos sagrados de deidades vinculadas con el ciclo agrícola como Tlaloc, Chicomecoatl, Cinteotl, se creía que propiciaban la llegada de las lluvias y prosperidad en las milpas”*⁵⁶

De igual manera, estos envoltorios sagrados tenían como finalidad legitimar la función de un líder o de una comunidad, reforzando su derecho a gobernar o ser protegidos por una divinidad. Por ello, los *tlaquimilolli* eran portados en los ritos de entronización, presentándose al aspirante como símbolo de legitimidad y de transferencia del poder divino. Al recibir estos envoltorios, el futuro gobernante era investido como autoridad de los dioses, reafirmando la idea de que no solo era un líder político, sino también un representante de las deidades en la tierra.

Este acto subrayaba la profunda conexión entre lo divino y lo terrenal, donde los dioses no solo gobernaban espiritualmente, sino que también decidían en asuntos políticos y militares, ofreciendo consejo a través de sus sacerdotes. Los *teomamaxtli* (cofres o cajas sagradas) servían como oráculos, manifestándose a través de sonidos que los sacerdotes interpretaban para guiar decisiones relacionadas con la guerra, las cosechas o la elección de nuevos gobernantes. Este vínculo entre la divinidad y el liderazgo es una característica central en varias culturas mesoamericanas, entre ellas la civilización maya, que abordaremos a continuación.

1.4 Deidades Mayas

Paul Kirchhoff (1900-1972) fue un antropólogo y etnólogo alemán que realizó importantes contribuciones, entre ellas la introducción del concepto de Mesoamérica como una región cultural en 1943. Kirchhoff describía Mesoamérica como un área geo cultural que abarca la parte central y sur de México, Guatemala, Belice y parte de Costa Rica. Esta región está unida por sus rasgos culturales y geográficos compartidos, como las prácticas agrícolas

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 57.

(especialmente el cultivo del maíz), los sistemas de escritura, la arquitectura monumental y, lo que nos interesa resaltar, las estructuras sociales y religiosas.

Con esta definición, sostenemos que no existían muchas diferencias significativas entre las deidades mesoamericanas del centro (mexicas) y las del sur (mayas), salvo aquellas que se relacionaban con el contexto temporal y las necesidades de las respectivas zonas. Sin embargo, es importante enfatizar que, a pesar de estas variaciones, existía un elemento de unidad común entre ellas.

En este apartado también analizaremos algunos casos similares entre las deidades mexicas y mayas, pero también exploraremos las variaciones que existen entre ellas. En particular, pondremos un énfasis especial en el concepto de héroe cultural. Aunque este concepto es relevante tanto para las entidades mexicas como para las mayas, queremos destacar su especial importancia en las deidades mayas, ya que es fundamental para los propósitos de nuestra investigación.

Es importante mencionar que las deidades mayas anteceden a las mexicas, lo que podría generar un aparente desfase temporal en el desarrollo de este trabajo. Esto se debe a que explicaremos cómo las deidades mayas se gestaron paulatinamente a lo largo de las diferentes fases utilizadas en la arqueología e historia mesoamericanas, las cuales dividen el desarrollo cultural en periodos: Preclásico, Clásico y Posclásico. Esta aclaración se ha introducido con la finalidad de evitar confusiones en la investigación, ya que el enfoque principal de nuestro estudio estará en la cultura maya y sus entidades, incluyendo deidades primordiales, dioses, seres sobrenaturales, y héroes culturales y mitológicos.

Claude François Baudez, un destacado arqueólogo y especialista en la civilización maya, consideraba que los dioses mayas fueron una aparición tardía. Esto se debía a su evolución cultural. Según su propuesta, afirmaba que los mayas empezaron a desarrollar una teología más compleja y formada en etapas posteriores de la historia. Él comenta en un artículo de la revista *Arqueología Mexicana* lo siguiente:

“La religión maya temprana puede haber estado más enfocada en prácticas chamánicas y en el culto a elementos naturales, con una teología menos definida, de igual manera, los mayas pudieron haber sido influenciados por otras culturas mesoamericanas, que ya tenían deidades bien establecidas y que a medida que las interacciones aumentaron los mayas adoptaron y adaptaron

estas ideas, desarrollando sus propias deidades y mitos de manera más estructurada en un periodo tardío”⁵⁷

Baudez sugiere que los dioses mayas son una "aparición tardía" en comparación con otras culturas mesoamericanas, argumentando que la mitología y la religión maya tomaron forma de manera significativa en un periodo tardío de su desarrollo cultural. Propone como fecha tentativa de esta maduración religiosa el período Clásico (250-900 d.C.). Esta postura ha generado discusiones entre algunos estudiosos, entre ellos Enrique Florescano, quien difiere de la siguiente manera:

*“La religión maya si bien es el resultado de un largo proceso evolutivo que comenzó desde un proceso muy tardío, no puede considerarse una aparición tardía ya que las bases de su cosmología, mitología y prácticas religiosas se encuentran desde los primeros tiempos de la civilización maya”*⁵⁸

La propuesta de Florescano, aunque enfatiza que los dioses mayas no surgieron "ex nihilo" y que su desarrollo fue el resultado de un largo proceso evolutivo, sostiene que desde una temporalidad temprana ya existía una ritualidad y una concepción de algunas deidades, en particular la del dios del maíz. Esta deidad comenzó a gestarse iconográficamente desde el período Preclásico, incluso entre los olmecas. En su libro *¿Cómo se hace un Dios?*, Florescano menciona lo siguiente:

*“Quizá el caso ejemplar de paso de una deidad de origen vegetal a la figura antropomorfa sea del dios del maíz. Las primeras representaciones del dios olmeca del maíz están colmadas de motivos que aluden a la planta del maíz. Pero poco más tarde, 200 años antes de la era actual, al ser retomado este dios por los mayas del Preclásico tardío, su figura apareció completamente humanizada en los bellos murales de San Bartolo (200-100 a.c). este transito ilustra la manera de hacer dioses mediante la imagen.”*⁵⁹

Es importante destacar que la gestación de las deidades mayas, especialmente en un periodo temprano, está profundamente vinculada a la observación de su entorno natural. Florescano sugiere que estas deidades son prácticamente un reflejo directo del ciclo de crecimiento de

⁵⁷ Claude François Baudez, "Los dioses mayas: una aparición tardía," *Arqueología Mexicana* 15, no. 88 (2007), pp. 35-40.

⁵⁸ Enrique Florescano, *¿Cómo se hace un Dios?* México: Taurus, 2016, p. 137.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 131.

la planta del maíz. Siguiendo lo que se observa en el mural de San Bartolo, ubicado en Petén, Guatemala, y fechado entre el 100 y 200 a.C., *Florescano* propone que el mito maya del dios del maíz se construye de manera análoga, representando su nacimiento, muerte y resurrección, así como su relación con diversos personajes y el ciclo agrícola del maíz. Estos episodios se resumen en tres escenas la cuales cito de su texto *¿Cómo se hace un dios?*

“Estos episodios se resumen en tres escenas. 1.- Sacrificio de sangre de cuatro personajes ante cuatro arboles cósmicos, que celebra el ordenamiento cuadrangular del territorio y la formación de las cinco partes del mundo, el quincunce, con el árbol del dios del maíz en el centro. En la copa de los cuatro arboles destaca la deidad Pájaro Principal; 2) ciclo de nacimiento, muerte y resurrección del dios del maíz; y 3) Entronización mítica del dios del maíz, seguida por otra entronización probablemente histórica del ajaw de ese reino o señorío”⁶⁰

Estas analogías comunes en una primera etapa temprana de los grupos prehispánicos nos permiten observar que la imitación o “inspiración” surgía justo de un proceso de observación directa con los fenómenos naturales, irremediamente estos eventos nos recuerda al concepto de magia homeopática de James Frazer en su gran texto “La Rama Dorada” en el que comenta que la magia homeopática o imitativa se basa en la idea que lo semejante produce lo semejante, esta magia se opera con base al principio de imitación, si se busca un resultado se tiene que realizar lo observado en el fenómeno natural, si los practicantes desean que llueva, deben sin duda derramar agua sobre la tierra con la finalidad de que se produzca una lluvia real, con esto se buscaba controlar la naturaleza para poder sacar beneficios de ella, este tipo de procedimiento podía inferir en los ritos agrícolas, imitando el crecimiento de las plantas para asegurar una buena cosecha, hasta las practicas guerreras donde los movimientos hechos en danzas, o rituales pretendían asegurar el éxito en batalla.

A ciencia cierta, no sabemos si los murales de San Bartolo tenían un efecto de magia homeopática, es decir, si al plasmarlos podían tener control sobre la cosecha en cuestión. No podríamos afirmarlo ni tampoco negarlo. Lo que importa es recalcar que existía una observación detallada y precisa, así como el conocimiento de los procesos naturales sobre

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 158.

el maíz, y una construcción metafórico-gráfica sobre tales nociones. Nuevamente, es imposible no mencionar a *Frazer* y su propuesta sobre las deidades del grano en su libro *La rama dorada*, donde hace una analogía entre el ciclo agrícola y estas deidades del grano. Los rituales y mitos están asociados con el ciclo de vida del grano: este se siembra en la tierra (simbolizando la muerte y entierro, o el viaje al inframundo), brota y crece (simbolizando el renacimiento o resurrección) y, finalmente, se cosecha (representando nuevamente la muerte). Este procedimiento era una clara manifestación del ciclo vida-muerte-renacimiento, el cual estaba representado en las deidades del grano. Por ello, eran veneradas no solo como fuente de alimento, sino como personificaciones vitales de estos ciclos. Estas deidades y sus mitos influyeron en los rituales agrícolas y en la creación de los mitos de diversas deidades que formaron los aspectos sociales, religiosos y culturales de las sociedades agrícolas.

Con base a lo nombrado anteriormente entendemos lo que refiere *Florescano* cuando menciona que desde el preclásico los mayas representaban al dios del maíz en todas sus edades.

“Como primera semilla y maíz bebe, como planta joven y mazorca madura. El punto focal de esta representación es la cabeza del dios, interpreto como la semilla primaria, de tal manera que el investigador Karl Taube distinguió dos manifestaciones del dios; el maíz foliado, que representa el maíz joven, verde y con hojas abundantes en la cabeza, y el Dios del maíz tonsurado o calvo que representa la mazorca madura, en contraste con el “Dios foliado” el dios del Maíz Tonsurado carece de cabello y hojas en gran parte del cráneo, que esta rasurado para semejar una mazorca madura de maíz”⁶¹

Las características mencionadas por Taube se hacen más evidentes en el período Clásico, pero ya en el Preclásico los mayas comenzaron a conceptualizar sus deidades como fuerzas naturales íntimamente ligadas a la agricultura, la tierra y los ciclos naturales. En esta etapa, se empezó a prefigurar la importancia de deidades relacionadas con el cielo, la creación y el conocimiento, como Itzamná. Aunque Itzamná se desarrollaría plenamente en épocas posteriores como la deidad de la creación y el cielo, su concepción inicial ya se gestaba en este período.

⁶¹ *Ibid.*, p. 159.

De manera similar, las deidades de la tierra y la fertilidad, que protegían la tierra cultivada y aseguraban la fertilidad de los campos, comenzaron a ser concebidas en el Preclásico, aunque aún no tenían nombres específicos. Además, en esta época surgió la idea de asociar los puntos cardinales con fuerzas naturales y deidades. Cada punto cardinal estaba vinculado a un color, un aspecto natural y una dirección cósmica, lo que influyó en la organización de los espacios rituales.

Desde entonces, existía una ritualidad y veneración hacia estos puntos cardinales, con el objetivo de cumplir el mandato primigenio de nutrir a las deidades, estableciendo así una dinámica dialéctica entre la vida religiosa y cotidiana de los mayas, que se mantendría desde el Preclásico hasta la actualidad, como veremos más adelante.

A medida que la civilización maya se expandía y se complejizaba, surgieron deidades más elaboradas, a menudo asociadas con la cosmología y la estructura social. Esta evolución ocurrió aproximadamente en el Clásico Temprano (250-600 d.C.). Durante ese tiempo, la cultura maya experimentó un desarrollo significativo en la creación de sus deidades. Según *Nikolái Grube* en un artículo publicado en la revista *Arqueología Mexicana* mencionan los siguientes elementos importantes:

*“En el periodo del clásico temprano el desarrollo de las ciudades- estados mayas se consolidaron como centros importantes, se caracterizaron por una jerarquía social bien definida con la clase gobernante en la cima. De igual manera una centralización del poder político en diversas ciudades y esto llevo a la construcción de templos monumentales y palacios lo que reflejaba el poder de los gobernantes y su relación con lo divino.”*⁶²

Durante este proceso se genera la figura del Kawil o también llamado la deidad (K) que era asociada a la fertilidad y al poder real, representaba la fuerza y la legitimidad en los gobernantes que a menudo en eventos públicos se identificaban con esta deidad, la palabra Kawiil está relacionada con conceptos que tiene que ver con fuego o resplandor y en la iconografía se representa con una figura divina con una pierna de serpiente y un espejo o fuego que emana de su frente. Uno de los rituales más significativos del gobernante maya

⁶² Nikolái Grube, "La figura del gobernante entre los mayas," *Arqueología Mexicana* 19, no. XIX (2011), p. 21.

es el autosacrificio, donde el rey se perfora la lengua o los genitales para ofrecer su sangre a los dioses, ese sacrificio simbolizaba la renovación del poder.

Los reyes divinos solían enfatizar, y en ocasiones imponer abiertamente, sus propias versiones del origen de su linaje, basando su poder en narrativas mitológicas que situaban a los fundadores de sus dinastías entre los dioses, Nikolái Grube menciona :- que los reyes de Tikal se refieren a un antepasado divino que debió haber vivido más de 5000 años antes del origen de su dinastía, mientras que el linaje real de Naranjo evoca a un fundador divino que había subido al trono, según ciertas fuentes hace 22,000 años.

La entronización era un ritual muy importante donde el cuerpo del rey se fusionaba con la deidad y los antepasados. *Nikolái Grube* menciona en el artículo *la figura del gobernante entre los mayas* lo siguiente:

*“El ritual de la entronización tenía un significado simbólico de profundos anhelos sociales, en el que el cuerpo y la imagen de ajaw se transfiguraban en un auténtico recipiente de valores que sustentaba a todo el Estado y la comunidad. Con la entronización el transcendía su condición de simple humano para transformarse en una institución política. En la práctica estos rituales de entronización funcionaban como rituales de paso”*⁶³

Es importante mencionar que en esta entronización había objetos sagrados que eran transmitidos de generación a generación, como la indumentaria y el tocado, el acto de colocar o amarrar el tocado a la cabeza del representante era el punto culminante de la entronización, después de esto el rey se convierte en el centro del universo, como menciona de nuevo *Grube*:

*“A partir de este momento, la población espera de su persona la capacidad de balancear el cosmos mediante la ofrenda de su propia sangre. Por ello el ritual del autosacrificio real es uno de los temas centrales del arte y las inscripciones mayas. Según James Frazer en la Rama dorada, los reyes tenían que morir a fin de garantizar el renacimiento de la vegetación. En el caso de los mayas no era el asesinato del rey sino la ofrenda de su propia sangre”*⁶⁴

Es preciso subrayar que para realizar muchos de estos rituales, los reyes adoptaban la apariencia de las deidades, utilizando sus atributos o portando la máscara de un dios

⁶³ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 26.

específico. No obstante, las máscaras se representaban de perfil, dejando visible el rostro del *ajaw*, lo que indicaba que el rey no era la divinidad en sí. Al danzar con la máscara de un dios, los reyes se impregnaban del poder divino, actuando como un recipiente temporal de estas fuerzas durante el ritual.

En este periodo es donde surge el modelo divino de los *ajaw* señores o gobernantes, y ellos encarnan el modelo de la divinidad del maíz, *Grube* menciona sobre esto:

*“Los ciclos de vida y muerte y renacimiento del dios del maíz fueron considerados como el modelo paradigmático de la vida de un ajaw. Ningún otro dios poseía una asociación tan fuerte con el poder real como aquel que representa la planta que constituyó el alimento más importante de todo el continente americano. Los reyes son representados con la cara inmaculada del joven del dios del maíz incluso cuando tenía una edad avanzada. [...] cuando los reyes morían daba inicio su viaje al inframundo, que se entreteje paralelamente con la mitología sobre el descenso del dios del maíz a las profundidades subterráneas, donde logra vencer a los dioses del inframundo tras lo cual logra finalmente renacer”*⁶⁵

En esta etapa los aspectos históricos, sociales y religiosos afectaron en la construcción de deidades que representaban el poder. En conclusión, la formación de las deidades mayas en el Clásico Temprano estuvo intrínsecamente ligada a la legitimación del poder real. Los gobernantes no solo se asociaban con estas deidades, sino que también adoptaban sus atributos en rituales que reafirmaban su autoridad y papel central en la cosmología maya. Esta relación entre dioses y gobernantes refleja la profunda fusión entre lo sagrado y lo político en la sociedad maya, donde los *ajaw'o'b* encarnaban tanto el poder divino como la estabilidad del cosmos.

1.5 Héroes culturales

En el contexto de las culturas mesoamericanas, los héroes culturales juegan un papel crucial en la construcción y legitimación del poder político y religioso de las élites. *Jhoanna Broda*, en sus estudios sobre mitología y cosmovisión mesoamericanas, señala que: “la figura del héroe cultural está profundamente ligada a las necesidades de las clases dirigentes, particularmente en la civilización maya. Estos héroes no solo eran representaciones de individuos extraordinarios, sino que también encarnaban un puente simbólico entre lo humano y lo divino. A

⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 29-30.

través de narrativas míticas, las élites mayas buscaban consolidar su autoridad y legitimarla, creando una conexión inquebrantable entre sus propios linajes y las fuerzas sobrenaturales”⁶⁶. De esta manera, los héroes culturales no solo cumplían una función narrativa, sino que servían como herramientas ideológicas para fortalecer la estructura social y política, otorgando un marco sagrado a su derecho al poder. Broda define a estos héroes y resalta sus características esenciales, que incluyen la combinación de hazañas humanas y divinas, destacando su rol en la creación de mitos fundacionales que perpetuaban el orden social y cósmico. La investigadora menciona alguna de las características más importantes sobre estos personajes:

*“Son personajes que introducen e instruyen elementos para la supervivencia y el desarrollo de la sociedad, como el conocimiento de la agricultura, la creación de herramientas y la transmisión de saberes cósmicos y religiosos. De igual manera ellos representan la relación entre lo humano terrenal y lo divino actuando como intermediario entre los dioses y los hombres. Son figuras que han pasado por pruebas, o desafíos que los validan como protectores o guías del pueblo. Los héroes culturales representan de igual forma la moral y la cultura encarnan las virtudes de su comunidad y a través de sus hazañas y relatos establecen un modelo a seguir para generaciones futuras”*⁶⁷

Estos personajes son esenciales para entender la mitología mesoamericana ya que reflejan como las sociedades de este tiempo interpretaban el mundo, la naturaleza y las relaciones sociales, los héroes culturales eran representados como ancestros míticos o protectores divinos de las dinastías reales lo que otorgaba a los gobernantes un matiz sagrado. Es importante subrayar que estos personajes se gestan justo en un proceso de gran crisis y competencia política y militar entre las sociedades mayas donde la mitología y las narraciones se volvieron cruciales para garantizar legitimar el poder.

Los héroes culturales eran fundamentales en la cosmología maya a través de ellos se explicaba y justificaba la continuidad del orden cósmico y los rituales asociados a ellos garantizaba la lluvia, la prosperidad y la fertilidad.

⁶⁶ Jhoanna Broda, *Mitología y cosmovisión de las culturas mesoamericanas* (Ciudad de México: UNAM, 2010), p. 56

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 68

Ethan Arbil Buendía Sánchez en su tesis de maestría: - Héroes culturales: Los dioses con diadema entre los mayas del periodo Clásico (250-900) menciona lo siguiente: -

“Los héroes culturales surgieron como figuras mitológicas necesarias para resolver un estado de carencia en el cosmos. En la cultura maya, estos héroes son responsables de preparar la tierra para el surgimiento de la humanidad y para la regeneración del cosmos, además de vencer a seres peligrosos que representan una amenaza para el orden cósmico. Su surgimiento está vinculado a la necesidad de explicar y garantizar la renovación constante del mundo, así como la introducción de elementos civilizadores, como la agricultura”⁶⁸

Estos héroes culturales simbolizan la capacidad de los líderes para proteger, renovar y mantener el orden cósmico, asegurando así la prosperidad de su pueblo. Además, *Buendía* destaca en su tesis que estos personajes poseen diversas características, entre las cuales se mencionan:

“Juun Ajaw: - es la representación del cazador primordial y de la guerra, es representado con “manchas de muerte” símbolo que aluden al sacrificio y a la renovación cósmica, se le representa como orejas de venado y plumas del pájaro Muwan en su tocado, que lo asocia a la naturaleza y la realeza

Yax Balun: - se le considera como el señor de los animales, a menudo se representa con parches de piel de jaguar en su cuerpo, que representa su relación con las fuerzas naturales y su capacidad para dominar estos entornos salvajes”

Ambos personajes están profundamente ligados a la deidad del maíz, según la tesis estos héroes ayudan a emerger al dios del maíz de las profundidades, existen diversas representaciones artísticas entre ellas la vasija K4681 donde podemos ver como dichos personajes sostiene al joven dios del maíz mientras emerge de un caparazón de tortuga, símbolo de la tierra, para liberarlo este acto significa la resurrección del dios del maíz que es crucial para la continuidad de la agricultura y la construcción de la civilización en la sociedad maya. De igual manera estos personajes acompañan al dios del maíz por su travesía del inframundo guiándolo a través de los peligros asegurando su renacimiento.

⁶⁸ Arbil Buendía Sánchez, Ethan. *Héroes culturales: Los dioses con diadema entre los mayas del periodo Clásico (250-900)*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, p. 50.

Esta escena también es mencionada por *Enrique Florescano* en su texto como *¿Cómo se hace un Dios?* al narrar lo siguiente:

“La resurrección del dios del maíz desde un medio acuático está representada muy temprana, en el Preclásico tardío (300 a. C.-200d.C) en Izapa. [...] desde muy temprano la resurrección del dios tiene como fin recrear la vida humana en la tierra y asegurar su reproducción mediante el cultivo de la planta. La iconografía de la época clásica se observa a la deidad del maíz (Jun Ixiim) saliendo del interior de la tierra, unas veces llevando en sus brazos una bolsa cargada de semillas de maíz y otras recibiendo la ayuda de Jun Ajaw y Yax Balam que en estas imágenes reproducen con fidelidad a los hijos del dios del maíz”⁶⁹

Según la propuesta de *Florescano*, estas escenas primarias se gestan desde el Preclásico Tardío con el surgimiento de los mitos agrícolas, como vimos anteriormente. Durante el Clásico Temprano, se desarrolla el mito de la liberación del maíz, donde los héroes gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, quienes tienen paralelismos con Juun Ajaw y Yax Balun, ganan fuerza como figuras culturales y se encarnan en la representación de reyes y gobernantes. Es en el Clásico Tardío cuando se consolida el viaje al inframundo, en el cual Juun Ajaw y Yax Balun son representados como guías del dios del maíz, asegurando su renacimiento. En esta época, la elaboración y propagación del mito es crucial para legitimar el poder en las ciudades-estado mayas. Estos mitos primarios serían retomados, con algunas modificaciones y variantes, en la elaboración del *Popol Vuh*, que incluye la historia de los héroes gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, con sus paralelismos con Juun Ajaw y Yax Balun.

Con base a lo mencionado en páginas anteriores sobre los héroes culturales y el dios del maíz suscribo un pequeño esquema de elaboración propia para clarificar de forma más precisa este tema.

Nacimiento del Dios del Maíz

- Héroes Culturales: Juun Ajaw y Yax Balun liberan al dios del maíz de la tierra, permitiendo su nacimiento.

Muerte del Dios del Maíz

- Inframundo: El dios del maíz desciende al inframundo.

⁶⁹ Enrique Florescano, *Cómo se hace un dios* (Ciudad de México: Taurus, 2016), pp. 186-187.

- Héroes Culturales: Juun Ajaw y Yax Balun lo acompañan y protegen en su viaje, enfrentando peligros.

Resurrección del Dios del Maíz

- Renacimiento: El dios del maíz renace, garantizando la continuidad de la vida.
- Héroes Culturales: Juun Ajaw y Yax Balun aseguran su resurrección, simbolizando la renovación.

De esta manera, se estructura el viaje al inframundo en tres momentos dramáticos, basados en la narrativa reconstruida del *Popol Vuh*, que retoma elementos antiguos del periodo Clásico:

1. Muerte de Jun Ixiim: Desciende al inframundo y es decapitado por los señores de Xibalbá, representando la primera semilla del maíz.
2. Viaje de los Héroes Culturales: Los hijos del dios del maíz descienden al inframundo en busca del cadáver de su padre, enfrentando a los señores de Xibalbá.
3. Acto Culminante: Los héroes culturales resucitan a su padre, llevándolo a la superficie convertido en el joven dios del maíz. La planta renace desde el interior de la tierra, emergiendo de un caparazón de tortuga que simboliza la tierra, con el apoyo de sus hijos.

Juan Villoro en su documental los mitos del maíz, retomara estos modelos narrativos para hacer una analogía sobre el papel de los héroes culturales, su propuesta es la siguiente:

*“Los héroes culturales representan a los campesinos que con esfuerzo e inventiva crearon la planta del maíz que es el sustento de los primeros seres humanos y simboliza el inicio de la civilización. El relato incita a la virtud del trabajo como una herramienta que crea y civiliza. Quien es tenaz y dispone de ingenio puede vencer los mayores obstáculos y vencer a los seres gobernados por la vanidad y el afán destructor”*⁷⁰

Es importante señalar desde ahora que estas tres etapas narrativas serán fundamentales para la construcción de muchas de las leyendas mayas actuales, incluida la leyenda que ocupa

⁷⁰ "El mito del maíz." Narrado por Juan Villoro. YouTube video, 1:15:23. Publicado por Canal INAH, May 5, 2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qgknQN9A1Ww&t=378s>.

nuestra investigación: la leyenda de San Andrés en Larráinzar, Chiapas, que será analizada en el siguiente capítulo de este trabajo.

Por el momento, concluimos este capítulo con la siguiente reflexión: la falta de similitudes entre los santos cristianos y las deidades mesoamericanas, incluidos los héroes culturales, es evidente al considerar sus orígenes, funciones, relaciones con la comunidad y las cosmovisiones subyacentes. Los santos cristianos y las deidades mesoamericanas pertenecen a contextos culturales y religiosos profundamente diferentes, por lo que cualquier intento de equipararlos conlleva una simplificación inadecuada de sus respectivos roles y significados en sus sociedades.

Cuadro 2. Santos, deidades y héroes culturales mesoamericanos

Aspecto	Santos del Siglo IV	Santos del Siglo XVI	Deidades Mesoamericanas (Mexicas y Mayas)	Héroes Culturales Mesoamericanos
Origen	Surgieron durante la consolidación del cristianismo en el Imperio Romano.	Venerados durante la expansión y consolidación del cristianismo en América.	Surgieron de la cosmovisión prehispánica, ligadas a la naturaleza y ciclos cósmicos.	Figuras semidivinas o humanas que realizaron hazañas culturales.
Función Principal	Intercesores divinos, protectores espirituales, modelos de fe.	Continuación de la función de intercesión, modelos de vida cristiana, y figuras de legitimación colonial.	Representaban fuerzas naturales, fenómenos cósmicos y sociales; actuaban en la vida diaria de la comunidad.	Educadores, civilizadores, y protectores culturales.
Relación con la Comunidad	Distante, venerados como intermediarios entre Dios y los fieles.	Similar al siglo IV, pero más enfocados en la evangelización y legitimación de la autoridad eclesiástica.	Interacción directa, activa y cambiante con la comunidad; personificaban tanto aspectos humanos como animales.	Estrechamente ligados a la cultura y el conocimiento práctico de la comunidad.
Naturaleza y Dualidad	Seres perfectos y virtuosos, sin dualidad	Continuación del ideal de perfección	Dualidad y complejidad; podían ser	Encarnaban la sabiduría práctica, y a veces, la

	moral.	moral y espiritual.	benevolentes o destructivos, reflejando la naturaleza cambiante del universo.	transformación cultural.
Culto y Veneración	Basado en la intercesión, martirio y santidad; se centraba en la protección espiritual y el rechazo de la muerte.	Veneración extendida y controlada por la Iglesia; se asociaba con la evangelización y control social.	Culto basado en la necesidad de mantener el equilibrio cósmico y social; ritos para obtener protección y favores.	Venerados como modelos de civilización y como protectores culturales.
Cosmovisión	Integrados en una visión teológica cristiana, en la que los santos operaban en una jerarquía divina.	Vistos como parte de una teología establecida, y su culto servía para fortalecer la autoridad eclesiástica y colonial.	Parte integral de la cosmovisión mesoamericana, representando la interacción de lo sagrado con lo terrenal.	Reflejaban la sabiduría y los valores culturales esenciales para la supervivencia y prosperidad de la comunidad.
Evolución Histórica	Inicios del culto a los santos, centrado en martirios y reliquias.	Expansión del culto a través de la evangelización, con nuevos santos guerreros y figuras coloniales.	Mantuvieron su esencia pese a la influencia colonial, con elementos que se fusionaron con el cristianismo.	Transmitieron conocimientos culturales y valores, a menudo asociados con mitos fundacionales.

Cuadro 3. Santos patronos cristianos- mexicas y héroes culturales

Aspecto	Santos Patronos Cristianos	Patronos Mexicas	Héroes Culturales
Origen	Surgen en el cristianismo primitivo y se consolidan durante la Edad Media.	Representaciones de deidades o entidades protectoras dentro de la cosmovisión mexica.	Figuras míticas o semidivinas que desempeñaron un papel crucial en la formación cultural y religiosa maya.
Función	Intercesores entre	Protectores de ciudades,	Civilizadores,

Principal	Dios y los fieles; protegen ciudades, gremios, y naciones.	guerreros, o grupos sociales; asociados con la guerra, la agricultura, o actividades cruciales para la supervivencia.	transmisores de conocimiento, y guías espirituales para el pueblo maya.
Relación con la Comunidad	Venerados por su capacidad de interceder y proteger a la comunidad en nombre de Dios.	Honrados a través de rituales y ofrendas; se creía que aseguraban el éxito en la guerra, la fertilidad, y la protección contra enemigos.	Estrechamente vinculados con los mitos de origen y las tradiciones culturales, protegiendo y guiando al pueblo maya en aspectos espirituales y prácticos.
Naturaleza y Dualidad	Seres santos, sin dualidad moral; ejemplifican virtudes cristianas como la fe, la humildad, y la caridad.	Podían ser duales, mostrando aspectos benevolentes o destructivos dependiendo de la situación; a menudo personificaban fuerzas naturales y cósmicas.	Encarnan la sabiduría y la civilización, pero también pueden representar fuerzas naturales o el orden cósmico; su dualidad es menos pronunciada que la de los dioses, pero siguen reflejando un equilibrio entre el bien y el mal.
Culto y Veneración	Venerados en iglesias y festividades religiosas; su culto es oficial y reglamentado por la Iglesia.	Venerados en templos y a través de rituales públicos; el culto incluía sacrificios y ofrendas para asegurar su favor.	Honrados en ceremonias y mitos; su culto estaba más relacionado con la transmisión de conocimientos y la preservación de la cultura que con la adoración formal.
Cosmovisión	Parte de una jerarquía divina en la teología cristiana, donde sirven como protectores e intercesores.	Integrados en la cosmovisión mexicana, donde los patronos eran esenciales para mantener el equilibrio cósmico y social.	Parte fundamental de la cosmovisión maya, donde los héroes culturales eran figuras que aportaban conocimiento y mantenían la armonía con el cosmos.
Ejemplos	San Miguel Arcángel (patrono de la Iglesia Católica), Santiago Matamoros (patrono de España).	Huitzilopochtli (dios patrono de la guerra), Tlaloc (dios patrono de la lluvia y la agricultura).	Los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué del Popol Vuh, quienes vencieron a los Señores de Xibalbá; Itzamná (dios creador y civilizador).

CAPÍTULO 2. "LA TRADICIÓN NARRATIVA CRISTIANA: EXEMPLA Y HAGIOGRAFÍAS FRENTE AL RELATO LOCAL"

El ser humano vive de cuentos y leyendas, y muchas veces estos relatos configuran su contexto social e histórico. En la mayoría de los casos, el hombre sufre las historias que él mismo crea, hasta que estas se transforman en parte de su vida. Sin embargo, esto no implica que sean verdades absolutas, ni siquiera que contengan algún grado de veracidad. Lo que realmente significa es que el ser humano genera historias que luego padece, y las convierte en verdades, llegando incluso a sacralizarlas y venerarlas, ya sea por regocijo personal o por intereses propios.

Estas narraciones no pertenecen a una época específica ni son exclusivas de una región o civilización. Es importante recordar que la oralidad ha sido, y sigue siendo, el instrumento más significativo para todo ser humano. Todas las civilizaciones, en todos los tiempos, han utilizado este recurso para expresarse, venerar a sus antepasados, a sus dioses, realizar rituales y avanzar en el conocimiento científico.

Las hagiografías son una rama más de ese vasto árbol fruto de la oralidad humana. Estos "escritos sagrados", como indica su etimología, son narraciones biográficas de personajes ilustres con características particulares. Dichas características están profundamente vinculadas al cristianismo: cualquier persona que viva conforme a los preceptos morales y éticos de Jesucristo y su evangelio se convierte en un ejemplo de vida. Tras su muerte, considerada un acto apoteósico, se transforma en una figura sagrada por su condición moral y su vida ejemplar. Por supuesto, esta vida ejemplar debe adherirse a todos los principios cristianos, y en algunos casos, incluso imitar el martirio de Jesucristo.

Los primeros escritos sagrados, surgidos a partir del siglo I, están profundamente influenciados por las narraciones de los evangelios (*Mateo, Marcos, Lucas y Juan*), tanto canónicos como apócrifos. Estos textos incorporan las enseñanzas de Jesús y las experiencias de sus apóstoles, constituyendo un hito en la enseñanza y difusión del cristianismo con el propósito de evangelizar y construir una comunidad cristiana. Su objetivo principal es difundir, adoctrinar y promover una vida ejemplar basada en el modelo del Mesías, proporcionando directrices que los cristianos deben seguir para alcanzar la salvación. Según *el Evangelio de Juan (10:7-9)*, es a través de Jesús y su

ejemplo de vida que se puede alcanzar la vida eterna, como se expresa en la *parábola del Buen Pastor*:

7 Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων.⁸ Πάντες ὅσοι ἤλθον [πρὸ ἐμοῦ] κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί, ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. 9 Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται, καὶ νομὴν εὕρήσει.

Entonces Jesús dijo otra vez: - de cierto os digo que yo soy la puerta de las ovejas. Todos los que vinieron antes de mí son ladrones y salteadores, pero las ovejas no les escucharon. Yo soy la puerta y a través de mí si alguno entrase (subjuntivo, indica posibilidad) será salvado y entrará y saldrá y encontrara (un) prado.⁷¹

Algunos teólogos y estudiosos, como *Rafael Aguirre Monasterio* y *Antonio Rodríguez Carmona*, señalan que los evangelios se nutren de diversas fuentes. Estas fuentes consisten en extractos de la vida de Jesús, generados a partir de la oralidad y la tradición, que los "evangelistas" incluyeron en sus textos, dramatizando los eventos. Entre las principales fuentes se encuentran *el Documento Q* (que contiene dichos y enseñanzas de Jesús) y los relatos de la pasión, los cuales constituyeron la base literaria en la que los evangelistas se inspiraron para la creación de sus escritos.

Los relatos de la pasión, que son anteriores en antigüedad a los evangelios, se transmitieron originalmente de manera oral, difundiendo los momentos clave del calvario de Jesús. Esta mitificación sustentaba la ritualidad de los primeros cristianos y servía, a su vez, para señalar los lugares sagrados donde Jesús sufrió y padeció durante su viacrucis: desde su estancia en el Huerto de los Olivos y el lugar de su arresto, hasta la crucifixión y el sitio sagrado de su resurrección.

Con esto, queremos sustentar que uno de los elementos más importantes para la difusión del cristianismo en el siglo I fue el proceso de muerte y resurrección que atravesó Jesús. Como bien señala Fiódor Dostoyevski en su obra *Los hermanos Karamazov*: "¿Qué queda de la historia de Jesús si le quitas su crucifixión?" El calvario, entendido como una muerte vicaria, se convirtió en una herramienta fundamental para atraer a los primeros seguidores del cristianismo. A través de este acto, se exhortaba a los cristianos a reconocer que su líder, con su muerte y resurrección, había logrado sentarse a la diestra del Padre. Además, se les

⁷¹ Novum Testamentum Graece, *Nestle-Aland*, 28th ed., Juan 10:7-9, traducción propia.

enseñaba que todo aquel que siguiera sus pasos, incluso hasta la muerte, alcanzaría la vida eterna, tal como *Jesús testificó en el Evangelio de Mateo 16:25-26*, cuando afirma:

Ὅς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν. 25. Ὅς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὕρησει αὐτήν.

“el que quisiese (subjuntivo, indica posibilidad) salvar su vida la perderá, y quien la perdiere (futuro indica un hecho que se concretará) por causa mía la encontrará”⁷²

De igual manera suscribe lo mismo el versículo 5.11 del mismo evangelio:

Μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ.

"Bienaventurados sois cuando os insulten y os persigan y digan toda clase de mal contra vosotros, mintiendo, por causa de mí”⁷³

Estos textos, junto con muchos otros, tenían la función de reclutar y enseñar desde una perspectiva basada en los valores, la moral y la ética cristiana. Su propósito principal era exhortar a los cristianos a considerar la muerte, y en particular el martirio, como un boleto seguro hacia una vida eterna y plena de gozo en el cielo de los justos, junto a Jesús y sus apóstoles. Estos modelos servirían de inspiración para gestar un tipo de relato que surgiría en el siglo II, describiendo a cristianos que enfrentaron el martirio por su fe, incluyendo sus juicios, tormentos y la firmeza con la que mantuvieron sus creencias hasta la muerte. Estos relatos serían conocidos como las Actas de los Mártires.

2.1 "Acta Martyrum." (II -IV)

Toda narración, relato o historia es producto de su contexto social y cultural. Las Actas de los Mártires son textos que describen los juicios, tormentos y ejecuciones de cristianos que, pese a las persecuciones del Imperio Romano, se negaron a renunciar a su fe. Estos escritos relatan las interrogaciones y las valientes respuestas de los creyentes en Cristo, llenas de fe y resiliencia. Además, en muchos casos, también se mencionan milagros atribuidos a los mártires, tanto durante su vida como después de su muerte.

⁷² *Ibid.*, *Mateo 16:25-26*, traducción propia.

⁷³ *Ibid.*, *5:11*, traducción propia.

El contexto histórico de estas actas se sitúa en las persecuciones periódicas contra los cristianos, las cuales variaban en intensidad según el emperador en el poder. Las actas comienzan con la narración del martirio de Jesús y, posteriormente, el de Esteban, ambos relatos fundamentados en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles, posteriormente se narran los martirios de los apóstoles, entre ellos Santiago (Hermano de Jesús) San Pedro, San Pablo, sustentado con narraciones históricas hechas por Josefo, hasta lo inspirado por los primeros padres de la iglesia como San Clemente Romano, o San Dionisio de Corinto. Estos textos constituyen el inicio de una serie de narraciones que complementan un vasto compendio literario.

Las funciones principales de estos documentos eran los siguientes:

Edificación y Ejemplo:

Las Actas de los Mártires eran relatos que proporcionaban a las comunidades cristianas ejemplos poderosos de fe y resistencia. Estos textos no solo narraban las pruebas y sufrimientos de los mártires, sino que también destacaban su inquebrantable lealtad a Cristo. Al leer o escuchar estas historias, los cristianos se sentían motivados a mantener su fe firme, incluso frente a las más severas persecuciones.

Ejemplo:

La Acta de Perpetua y Felicitas describe cómo Perpetua, una noble joven cartaginesa, y su esclava Felicitas enfrentaron el martirio con una valentía y serenidad que inspiraron a sus contemporáneos. La narración de su martirio no solo exaltaba su fe, sino que también servía como un recordatorio para la comunidad cristiana de la importancia de mantenerse firme ante la adversidad.

Consolidación de la Identidad Cristiana:

En un entorno donde los cristianos eran vistos con sospecha y frecuentemente perseguidos, las Actas de los Mártires desempeñaron un papel crucial en la consolidación de la identidad cristiana. La disposición de los mártires a morir por su fe se convirtió en un testimonio público de la verdad y la legitimidad del cristianismo. Estos relatos reforzaban la cohesión interna de las comunidades cristianas, promoviendo la idea de que la fe en Cristo valía incluso el sacrificio máximo.

Ejemplo:

Durante las persecuciones bajo el emperador Diocleciano, las Actas de mártires como San

Sebastián ayudaron a fortalecer la identidad cristiana al mostrar cómo la fe podía resistir incluso las más brutales pruebas. San Sebastián fue ejecutado por su fe, y su historia no solo consoló a sus contemporáneos, sino que también ofreció un ejemplo de la dignidad con la que un cristiano podía enfrentar la muerte.

Uso Litúrgico:

Las Actas de los Mártires también tenían un importante uso litúrgico. Eran leídas durante las celebraciones en honor a los mártires, especialmente en los aniversarios de su muerte, conocidos como sus "días de natalicio" al cielo. Estas lecturas no solo honraban la memoria de los mártires, sino que también servían para fortalecer la fe de la comunidad y recordarles el valor de su sacrificio.

Ejemplo:

En las festividades en honor a San Lorenzo, uno de los mártires más venerados de Roma, se leían pasajes de su Acta en las asambleas cristianas. Este acto de conmemoración no solo recordaba su sufrimiento y muerte, sino que también inspiraba a los fieles a seguir su ejemplo de entrega total a Dios. La repetición de estas historias en un contexto litúrgico ayudaba a mantener viva la memoria de los mártires y a integrar sus ejemplos en la vida diaria de la comunidad.⁷⁴

Uno de los procesos más importantes y narrados dentro de la tradición de esos siglos es el de Santa Perpetua y Felicitas, el documento data del 203 d.c el cual describe de manera precisa los sucesos que pasaron estas mujeres al enfrentar la muerte por su fe durante la persecución del emperador Septimio Severo en Cartago, una ciudad del norte de África. A continuación, plasmo los eventos más importantes de este caso, extraído del libro Acta de los mártires, menciono para efecto de este trabajo el siguiente resumen:

Elementos Narrativos Más Importantes

- *Contexto Inicial y Arresto:*

Perpetua, una joven noble de unos 22 años, y Felicitas, su esclava, fueron arrestadas junto con otros catecúmenos, incluyendo a Saturnino, Secúndulo y Revocato, por su fe cristiana. En el relato, se destaca que Perpetua estaba casada y tenía un hijo lactante, mientras que Felicitas estaba embarazada en el momento de su arresto.

- *Visiones de Perpetua:*

⁷⁴ *Acta de los mártires* (Madrid: B.A.C., 1972).

Mientras estaban encarceladas, Perpetua experimentó varias visiones que fortalecieron su determinación de enfrentar el martirio. Una de las visiones más significativas muestra a Perpetua ascendiendo por una escalera estrecha rodeada de espinas y armada por una serpiente. Al llegar a la cima, es recibida en un jardín paradisiaco, lo que interpretó como un símbolo de su inminente entrada al cielo.

- *Conflicto Familiar:*

Un elemento dramático central es el conflicto entre Perpetua y su padre, quien repetidamente le suplica que renuncie a su fe para salvar su vida. A pesar de su amor por su padre y la presión emocional, Perpetua se mantiene firme en su decisión de seguir a Cristo, diciendo que no podía llamarse a sí misma otra cosa que no fuera cristiana.

- *Nacimiento del Hijo de Felicitas:*

Un evento particularmente conmovedor es el nacimiento prematuro del hijo de Felicitas en prisión. Según la ley romana, una mujer embarazada no podía ser ejecutada, por lo que Felicitas estaba angustiada por la posibilidad de que sus compañeros mártires fueran ejecutados sin ella. Sin embargo, dio a luz justo a tiempo, y su hija fue adoptada por una familia cristiana.

- *El Martirio:*

El relato culmina con el martirio en la arena del anfiteatro, donde los mártires fueron expuestos a animales salvajes. A pesar de las heridas infligidas por las bestias, Perpetua, Felicitas y los otros mártires se mantuvieron en pie, mostrando una calma y una fortaleza que impresionaron a los espectadores. Finalmente, fueron ejecutados por gladiadores. El relato menciona cómo Perpetua, herida pero consciente, guio la espada del verdugo hacia su garganta, mostrando su total entrega al martirio.⁷⁵

2.2 Hagiografías

Con la estructura de las actas de los mártires las cuales surgieron con un propósito durante los primeros siglos del cristianismo. Empezaron a formarse los primeros textos de inspiración hagiográfica. Los mártires cristianos empezaron a ser venerados por su sacrificio, lo que generó la necesidad de registrar sus vidas, y especialmente sus muertes, para servir como modelos de fe y resistencia. Fue en el siglo V cuando se consolidó el culto

⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 397-440.

a los santos, y la primera figura en escribir sobre esto fue San Atanasio, quien relató la vida de San Antonio.

Con el tiempo, la práctica de escribir sobre la vida de los santos se extendió más allá de los mártires, abarcando a figuras que, aunque no habían muerto por su fe, llevaban una vida marcada por la devoción, la fe y los milagros. La hagiografía de San Antonio fue una de las más importantes, difundidas y da apertura a un nuevo género de narrativa donde el elemento principal era proporcionar un ejemplo de vida y santidad cristiana potencializando el ascetismo que era muy popular en el siglo V y que estaba de auge en Egipto y otras partes del mundo cristiano.

San Atanasio patriarca de Alejandría y el principal defensor de la ortodoxia cristiana contra el arrianismo escribe dicha hagiografía para hablar de la importancia del monacismo extremo y generar más adeptos a este estilo de vida.

A continuación, dejo de un breve resumen de la vida del San Antonio con los elementos más importantes extraído del libro *Flor Santorum*:

Primeros Años y Llamado a la Vida Ascética:

La Vida de San Antonio comienza con la descripción de su nacimiento en Egipto, en una familia cristiana acomodada. A la edad de 20 años, tras la muerte de sus padres, Antonio escuchó un sermón sobre el Evangelio de Mateo (19:21), en el que Jesús dice: "Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven y sígueme." Inspirado por estas palabras, Antonio decidió vender todas sus posesiones y entregarse a una vida de pobreza y oración.

Retiro al Desierto:

Antonio se retiró al desierto egipcio, donde vivió una vida de soledad, oración y penitencia. San Atanasio describe cómo Antonio enfrentó múltiples tentaciones, que se manifestaban en formas demoníacas. A lo largo de estos episodios, Antonio mostró una fe inquebrantable y una resistencia espiritual que lo hicieron famoso en toda la región.

Milagros y Sabiduría:

A lo largo de la hagiografía, San Atanasio atribuye a San Antonio numerosos milagros, incluyendo la curación de enfermos y la expulsión de demonios. Antonio también es presentado como un

hombre de profunda sabiduría, a quien acudían tanto monjes como laicos en busca de consejo espiritual. Aunque vivía en soledad, su fama se extendió ampliamente, y muchos lo veían como un líder espiritual.

Fundación del Monacato:

Aunque Antonio no fundó formalmente monasterios, fue un pionero en la vida monástica. Inspiró a muchos a seguir su ejemplo de vida ascética en el desierto, y su influencia fue crucial en el desarrollo del monaquismo. Los discípulos que se reunieron a su alrededor formaron comunidades que más tarde se convirtieron en monasterios.

Muerte y Legado:

Antonio murió a los 105 años, después de haber vivido más de 80 años en el desierto. San Atanasio describe su muerte con serenidad, rodeado de sus discípulos más cercanos. El legado de Antonio, según Atanasio, es el establecimiento de un modelo de santidad que perduraría en la Iglesia cristiana.⁷⁶

Es importante reiterar un punto que ya hemos mencionado anteriormente: toda leyenda y relato, ya sea apócrifo o hagiográfico, cumple una finalidad determinada. Además de servir como un ejemplo de virtud y una herramienta de evangelización, también actúa como un medio de persuasión. Estos aspectos son evidentes en el relato de San Antonio, el cual no solo aborda temas relacionados con la vida monástica, el recato, la piedad y la vida ascética, sino que también funciona como un método de persuasión para la renuncia a los bienes materiales y la exhortación a donarlos a los pobres o al monasterio.

En su obra *Por el ojo de una aguja*, Peter Brown señala que:

“Agustín de Hipona desempeñó un papel crucial en la formación de ciertos valores cristianos, instando tanto a los laicos como a los miembros del clero a legar sus bienes a la Iglesia. Brown sostiene que Agustín promovió la idea de que la acumulación de riquezas y propiedades era incompatible con la vida cristiana, y que aquellos que se encontraban en su lecho de muerte debían donar sus bienes para la salvación de su alma”⁷⁷

La leyenda de San Antonio refuerza esta noción, demostrando que la verdadera devoción a Dios requiere una renuncia total a las posesiones terrenales. Esta narrativa también

⁷⁶ *Flos Sanctorum*, editores cristianos BAC (Madrid: España, pp. 224).

⁷⁷ Peter Brown, *Por el ojo de una aguja* (Madrid: Editorial Acantilado, p. 34).

introduce un elemento de persuasión dirigido a los laicos, especialmente a los ricos, sugiriendo que el desprendimiento de bienes materiales no solo era deseable, sino necesario para asegurar la salvación. Este concepto se basa en pasajes bíblicos, como el *Evangelio de Mateo (19:21)*, y puede interpretarse como una estrategia para fortalecer el poder económico de la Iglesia. Así, los cristianos adinerados, influenciados por estos ideales ascéticos, eran persuadidos a donar sus propiedades a la Iglesia, ya sea en vida o a través de testamentos.

Este proceso no solo contribuyó a consolidar el poder económico de la Iglesia, sino que también reforzó la idea de que la renuncia a los bienes terrenales era un acto de devoción y un medio para asegurar la vida eterna.

De igual manera enfatizar que el propósito de la hagiografía de San Antonio tiene como finalidad algo completamente distinto al acta de los mártires, la cual tenían como propósito inspirar a los cristianos a mantener su fe, incluso ante la persecución, exaltando el martirio como el acto supremo de fidelidad a Cristo. Además, reforzaban la identidad y unidad cristiana durante tiempos de crisis, denunciando la injusticia del paganismo. Estas actas también legitimaban la autoridad de la Iglesia, presentándola como la guía espiritual verdadera.

Desde finales del siglo V hasta mediados del siglo XII, se produjo una notable proliferación de hagiografías, coincidiendo con la expansión del cristianismo por Europa. A partir del siglo VI, el cristianismo se consolidó como la religión dominante en el Imperio Romano y comenzó su expansión hacia las regiones germánicas, anglosajonas y celtas. Las hagiografías se emplearon como herramientas de evangelización y fortalecimiento de la fe en las nuevas tierras donde el cristianismo se estaba estableciendo. En este contexto, los santos y sus historias se convirtieron en figuras clave para la cohesión social y la legitimación del poder eclesiástico.

Es importante enfatizar que si por un lado la iglesia promovía la escritura de hagiografías como un medio de difusión para perpetuar la memoria de los santos por el otro lado muchas de las historias y leyendas de los héroes populares y paganos fueron absorbidas en las hagiografías de la iglesia con la finalidad de lograr una continuidad en la devoción.

Respecto a este tema *Philippe Walter* es muy puntal en su texto *Mitología Cristiana* al decir lo siguiente:

*“La hagiografía medieval constituyó una verdadera máquina de cristianizar los viejos mitos europeos. Indudablemente, es la expresión más acabada de la mitología cristiana de la Edad Media. Como ya lo hizo notar alguna vez Pierre Saintyves, las leyendas hagiográficas o las pasiones de los mártires con frecuencia no son más que un popurrí de rasgos tomados de la tradición popular. [...] Muchos santos fueron inventados para satisfacer necesidades de la cristianización o por razones económicas (cuando se quería atraer peregrinos a tal o cual santuario). Muchas de la vida de los santos fueron creadas y reconstruidas sobre la base de modelos anteriores, que a menudo también eran apócrifos”*⁷⁸

Es fundamental analizar la perspectiva que afirma que la hagiografía medieval representa, sin lugar a dudas, una reformulación cristiana de diversos temas mitológicos de origen pagano, particularmente aquellos de tradición celta. No se puede obviar que, dentro de un texto hagiográfico, se manifiestan elementos paganos y se preserva una memoria mitológica asociada a ritos precristianos, los cuales se encuentran vinculados con la veneración de determinados santos. De tal manera que en diversos acontecimientos y en la vida de algunos santos, se pueden deducir aspectos mitológicos en relación con las fiestas paganas que tales santos cristianiza.

Como menciona *Claude Gaignebet*, la literatura hagiográfica forma un auténtico código mitológico pagano, del que nadie hasta hoy posee la verdadera clave. Los mitos precristianos se conservaron en jirones, pero forman parte del auténtico rompecabezas hagiográfico que fue construyéndose a lo largo de la Edad Media. Por lo tanto, es imposible hablar de una hagiografía verdadera o caer en el purismo de que los textos provienen de una fuente exacta sin macula alguna “inspirados” en hechos históricos.

Un claro ejemplo sobre esta hipótesis se encuentra en el libro *Mitología Cristiana* de *Philippe Walter*, cuando menciona:

“El culto de San Blas, cuya fiesta se celebra el 3 de febrero, este santo obispo de Armenia habría salvado de la muerte a un niño que estaba a punto de morir ahogado con una espina de pescado. Se

⁷⁸ Philippe Walter, *Mitología Cristiana: Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media* (Barcelona: Paidós, 2005), p. 25.

dice también que San Blas tenía la facultad de hablar con los animales salvajes y de hacerse comprender por ellos. Durante toda la Edad Media, este santo se le considera el gran protector contra los males de garganta. Lo curioso de dicho Santo es que coincide con la fecha de nacimiento de Gargantúa, hijo de Grandgousier y de Gargamello, héroes de la garganta, de la gran comilona carnavalesca y de la palabra inspiradora. San Blas recuerda además al personaje del señor Blaise, el escriba de Merlín, que era bien conocido en las novelas de Arturo”⁷⁹

Los textos hagiográficos eran escritos y difundidos por monjes y clérigos durante este periodo, muchas de estas obras fueron producidas en los monasterios que se convirtieron en centros de cultura y aprendizaje, a los abades y obispos les encargaban la creación de estos para fortalecer la devoción y a traer peregrinos a los santuarios de los santos. El proceso de difusión se gestaba en la lectura pública en las iglesias y monasterios especialmente en las festividades de los santos, también se incorporaban en sermones y liturgias, lo que ayudaba a popularizar sus relatos e intégralos a la vida cotidiana de los fieles.

Una de las hagiografías más importantes e influyente durante este periodo fue la *"Vida de San Martín de Tours"*, escrita por Sulpicio Severo en el siglo IV, pero cuya popularidad y difusión se incrementaron significativamente durante los siglos VI al IX. Suscribo el texto de Severo sobre el santo:

Orígenes y Juventud

San Martín nació en Sabara, en la provincia romana de Panonia (hoy Hungría), alrededor del año 316 d.C. Su padre era un oficial del ejército romano, y Martín fue criado en Pavía, Italia. Aunque nació en una familia pagana, desde joven mostró un interés profundo en el cristianismo y se convirtió en catecúmeno (alguien que recibe instrucción en la fe cristiana antes del bautismo).

Carrera Militar

A los 15 años, San Martín fue obligado a unirse al ejército romano, siguiendo la tradición familiar. Durante su servicio militar, Martín continuó viviendo según los principios cristianos, lo que lo distinguía de sus compañeros soldados. Una de las historias más famosas de su vida ocurrió durante este tiempo: mientras estaba en Amiens, Francia, Martín encontró a un mendigo semidesnudo en pleno invierno. Movidado por la compasión, cortó su capa militar por la mitad y se la dio al mendigo. Esa noche, Martín tuvo un sueño en el que Jesús aparecía vestido con la mitad de

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 27.

la capa, diciendo a los ángeles: "Martín, aún catecúmeno, me ha cubierto con esta vestimenta". Este evento se considera un punto de inflexión en su vida, y poco después, Martín fue bautizado.

Conversión y Vida Monástica

Martín dejó el ejército alrededor del año 356 d.C. y se dedicó plenamente a la vida religiosa. Se trasladó a Poitiers, donde se convirtió en discípulo de San Hilario, obispo de la ciudad y una figura clave en la lucha contra la herejía arriana. Bajo la guía de Hilario, Martín decidió llevar una vida monástica y fundó uno de los primeros monasterios de Occidente en Ligugé, cerca de Poitiers. Este monasterio se convirtió en un centro de espiritualidad y aprendizaje, atrayendo a muchos discípulos.

Obispo de Tours

En el año 371 d.C., Martín fue nombrado, contra su voluntad, obispo de Tours. A pesar de sus reticencias, aceptó el cargo y continuó viviendo de manera ascética. Como obispo, Martín se distinguió por su humildad, su dedicación a los pobres y su lucha contra el paganismo. Destruyó templos paganos y erigió iglesias en su lugar, siempre acompañado de su comunidad monástica. A pesar de su cargo episcopal, Martín siguió llevando una vida austera y se mantuvo cercano a sus monjes.

Milagros y Legado

La hagiografía de San Martín está repleta de relatos milagrosos. Según Sulpicio Severo, Martín curó enfermos, expulsó demonios, resucitó muertos y realizó numerosos actos de caridad. Uno de los milagros más célebres es el de la resurrección de un catecúmeno que había muerto antes de recibir el bautismo. Martín, después de orar intensamente, logró que el hombre volviera a la vida y lo bautizó inmediatamente.

San Martín también es recordado por su oposición a la ejecución de herejes. Se opuso firmemente a la violencia, insistiendo en la conversión a través del ejemplo y la enseñanza, no por la fuerza.

Muerte y Canonización

San Martín murió el 8 de noviembre del año 397 d.C. en Candes-Saint-Martin, cerca de Tours, a la edad de 81 años. Fue enterrado el 11 de noviembre en Tours, y su tumba pronto se convirtió en un

*lugar de peregrinación. Su fiesta se celebra el 11 de noviembre, día que sigue siendo una de las festividades más importantes en Europa.*⁸⁰

Esta hagiografía es un excelente ejemplo de la reinterpretación que experimentaron algunas historias de santos debido a diversas circunstancias o con fines específicos definidos por la Iglesia. Como hemos mencionado anteriormente, la historia de San Martín surge en el siglo IV y es, en su origen, una narración sencilla. El personaje se presenta como un monje y obispo dedicado a una vida de pobreza, humildad y devoción cristiana. San Martín se distingue como un defensor de los pobres y un firme opositor al paganismo, siendo conocido por sus actos de caridad y sus milagros. Un ejemplo emblemático de su vida es la famosa historia en la que corta su capa para compartirla con un mendigo, gesto que simboliza su compasión y misericordia. Sin embargo, a partir del siglo X, la figura de los santos experimenta una transformación significativa. *Antonio García Rubial*, en su texto *La justicia de Dios: La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, menciona lo siguiente:

*“Con el afán de conquista, los santos recibieron una caracterización más caballeresca, todos estos modelos están retomados de la figura de San Miguel Arcángel y a partir de ello se generó una ideología donde se sacralizaba la guerra con la veneración de un arcángel belicoso y la presencia de un ejército en el cielo, de igual manera impulso el culto a los soldados romanos, San Jorge, San Mercurio, mártires romanos cuyos rasgos guerreros fueron exaltados, a pesar de que su martirio se había dado por su rechazo a ser militares. [...] Los santos eran representados a caballo, revestidos con vistosas armaduras y como vencedores y matadores de dragones, emperadores o demonios con rasgos femeninos.”*⁸¹

De esta manera, en Occidente comenzó a desarrollarse una hagiografía de santos caballeros que, además de suplantar los cultos a los antiguos dioses guerreros celtas y germanos, proponía enseñanzas de comportamiento moral para la belicosa nobleza feudal. A partir de este siglo, comenzaron a aparecer en Europa occidental narraciones que mencionaban a los santos monjes y obispos de etapas anteriores participando en batallas, especialmente contra los normandos. Alrededor del año mil, un texto anónimo narraba la aparición de San

⁸⁰ *Flos Sanctorum*, op. cit., p. 348,

⁸¹ Antonio García Rubial, *La justicia de Dios: La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo* (Madrid: Trama Editorial, 1993), p. 79.

Benito, quien, vestido como monje y armado con un bastón, combatía a los normandos que atacaron la abadía de Fleury.

Nuevamente Rubial menciona que, en el año 915, se registró una aparición de San Pedro y San Pablo para asistir a unos guerreros que defendían Roma de una invasión de sarracenos. Estas apariciones de santos en apoyo a los cristianos se volvieron más frecuentes durante las Cruzadas, donde las legiones de santos eran representadas cabalgando sobre caballos blancos y revestidos con brillantes armaduras, simbolizando la ayuda divina en la batalla.

Con estos antecedentes se construyó en el siglo XI uno de los casos más representativos que es narrado por García Rubial cuando menciona:

“Uno de los casos de transformación de un santo común en un guerrero: el apóstol mártir Santiago el Mayor. Como apóstol, este santo se asoció desde el siglo IX con la cristianización de España y su tumba “descubierta” milagrosamente en Galicia, se convirtió en uno de los santuarios de peregrinación más importante de Europa. En el siglo XII, a partir de la idea de la cruzada en Tierra Santa y de los primeros avances reconquistadores en España comenzó a aparecer la imagen de Santiago como un caballero que blandía su espada sobre los musulmanes (Santiago Matamoros) [...] De igual manera el caso emblemático, al cual imitaron otras narraciones, fue sin duda el de San Martin, obispo de Tours.(transformado en un santo guerrero con un caballo blanco) La escena de su vida en la que corta con su espada un trozo de su manto para darlo a un pobre mendigo, que era Cristo disfrazado se volvió una escena muy representada a partir del siglo XII”⁸²

Con base en estos ejemplos, hemos examinado las transformaciones en la figura de los santos y sus hagiografías, quienes, en un principio, eran representados como modelos de pasividad y vida ascética, sufriendo el martirio en imitación de Cristo. Sin embargo, con el tiempo, estos personajes fueron reinterpretados como figuras activas que luchaban, defendían y participaban en guerras para asistir al pueblo elegido por Dios, en el contexto de la expansión territorial y las Cruzadas. Asimismo, hemos analizado cómo en estas historias sagradas se incorporaron elementos paganos, amalgamados con fines de adaptación y continuidad, lo cual es evidente en algunas hagiografías. Sin duda, todas estas transformaciones culminaron en la narración y escritura de las vidas de los santos a través de las *Leyendas Doradas*, con el propósito de unificar la enseñanza cristiana y combatir la

⁸² *Ibíd.*, pp. 83-84.

heterodoxia. A partir del siglo XIII, Santiago de la Vorágine compiló la *Leyenda Dorada* (*Legenda Aurea*), una obra fundamental que oficializó la vida de los santos, respaldada por la “Santa Madre Iglesia Católica”

2.3 Leyenda Dorada

La leyenda dorada fue compilada por Santiago De La Vorágine, también conocido como Jacobo de la Vorágine un obispo, cronista y hagiógrafo italiano. Vivió en el siglo XIII un periodo sumamente complejo de grandes cambios en la sociedad europea y en la iglesia, donde el fervor religioso estaba en auge por el surgimiento y expansión de las ordenes mendicantes y las cruzadas estaban en su total apogeo.

Eran tiempos de disputas teológicas, donde la iglesia católica tenía un dominio tanto en el poder terrenal como en lo espiritual y la veneración de los santos y sus reliquias eran un aspecto central en la piedad popular.

En 1260 Santiago compilo “*La Leyenda Dorada*” pero continuó revisándola y ampliándola hasta su muerte, si bien la obra se escribe a finales del siglo XIII las historias que emergen son narraciones que surgen desde los primeros inicios del cristianismo y en ella transitan las vidas de Santos, Beatos, Mártires y los milagros que hicieron para la gloria de Dios y de su iglesia. Este compendio alcanzo su apogeo de tal manera que fue uno de los libros más populares en la edad media solo por debajo de la biblia. Es importante mencionar que durante el siglo XIII la vida de los santos era fundamental para la vida religiosa y fomentaban los modelos de conducta cristiana y ejemplos de virtud a seguir, además de que la mayoría de la población era analfabeta la predicación y estas narraciones fueron las herramientas clave para la enseñanza y la evangelización.

La finalidad de generar este compilado fue proporcionar a los predicadores un compendio de vidas de santos que pudieran usar en sus sermones. La obra fue concebida como un recurso practico para generar la fe y devoción en fieles. Las estrategias pedagógicas que empleo fue reflejar las necesidades de la iglesia, y generar una organización temática por el calendario litúrgico, Santiago organizo las vidas de los santos y sus relatos milagrosos siguiendo el orden de las festividades religiosas, esta estructura facilita por completo la vida de los predicadores y clérigos cuando realizaban sus sermones y enseñanzas. De igual

manera funciono perfecto para embonar con el calendario solar-agrícola de otras religiones paganas para continuar con la ritualidad correspondiente en los procesos de siembra.

Otra estrategia fue elaborar las historias con un lenguaje sencillo y accesible, la claridad y la simplicidad de su lenguaje permitía que tanto el clero como los legos fieles pudieran tener acceso a las historias y recordarlas fácilmente. Una aportación importante fue que todos los relatos hagiográficos estaban diseñados como ejemplos de virtudes cristianas tales, como la humildad, caridad y la fe, esto se centraba en la moralización proporcionando a los lectores y oyentes como vivir de acuerdo con los principios cristianos.

Es importante resaltar que la obra fue creada de tal manera que fue vital para el sincretismo y adaptación de tradiciones populares. Santiago de la vorágine integro en la leyenda dorada diversas tradiciones populares, leyendas locales y relatos orales lo que facilito la aceptación de la obra y de la religión católica en distintas comunidades. Este sincretismo permitió que las historias resonaran con las creencias y practicas locales, al lograr esto Santiago potencializo su obra volviéndola universal.

Un claro ejemplo de lo antes mencionado es la leyenda dorada de San Cristóbal donde convergen los elementos oficiales católicos y de igual manera los elementos del paganismo, tomaremos esta leyenda extraída del texto *de Santiago de la Vorágine* para exponer varios puntos importantes.

La Leyenda Dorada de San Cristóbal

San Cristóbal, cuyo nombre original era Reprobus, era un gigante de imponente estatura y fuerza extraordinaria, oriundo de Canaán. Buscando servir al más poderoso de todos los señores, primero ofreció su lealtad a un rey terrenal. Sin embargo, cuando descubrió que el rey temía al diablo, decidió buscar al propio demonio y ponerse a su servicio. Pero al ver que el demonio temía al símbolo de la cruz, Cristóbal comprendió que Cristo debía ser aún más poderoso y decidió encontrarle y servirle.

En su búsqueda, Cristóbal encontró a un ermitaño que le enseñó sobre Cristo y lo bautizó. El ermitaño le indicó que, debido a su gran tamaño y fuerza, la mejor manera de servir a Cristo sería ayudando a la gente a cruzar un peligroso río. Cristóbal aceptó y, durante mucho tiempo, ayudó a innumerables personas a cruzar el río.

Un día, un niño le pidió que lo llevara al otro lado. Mientras Cristóbal lo cargaba en sus hombros, el peso del niño se volvió insoportablemente pesado, como si estuviera cargando el peso del mundo entero. Cuando finalmente llegó al otro lado, el niño le reveló que era Cristo, y que había cargado con el peso de los pecados del mundo. En ese momento, Cristóbal entendió que había servido directamente a Cristo. Tras este encuentro, Cristóbal fue conocido como el "portador de Cristo" (de ahí su nombre, Cristóbal).

La leyenda cuenta que después de este suceso, Cristóbal viajó a Licia, donde predicó el cristianismo y fue martirizado por negarse a renunciar a su fe. Según la tradición, fue decapitado durante el reinado de Decio, convirtiéndose así en un mártir y santo de la Iglesia.⁸³

Aquí está tu texto corregido con las mejoras en ortografía, gramática y acentuación, incluyendo las palabras griegas:

Es importante mencionar que esta leyenda es reconocida por la Iglesia Ortodoxa, pero no por la Iglesia Católica Occidental. La diferencia radica en que, según el texto mencionado anteriormente, Cristóbal, cuyo nombre en griego es un compuesto de Χριστός (Christós) y φορέω (foréo), que significa "el que transporta a Cristo", es un gigante con cabeza de perro. Este tipo de seres son conocidos en griego como κυνοκέφαλοι (kynoképhaloi), literalmente "cabeza de perro", y son figuras populares y veneradas en África y Egipto. En la versión ortodoxa de la leyenda, Réprobo (el nombre original del personaje), cuyo nombre proviene del latín "Réprobus" y significa "rechazado", "desaprobado" o "indigno", tiene un encuentro con el niño Jesús y, al convertirse al cristianismo, se humaniza y cambia su nombre. Por otro lado, en la versión tradicional de la Iglesia Católica, el personaje es simplemente un gigante que se dedicaba a ayudar a las personas a cruzar un río durante una inundación. Para los fines del análisis de este trabajo, nos centraremos en la versión ortodoxa de la leyenda.

Este santo es honrado el 25 de julio, y abre un importante periodo conmemorativo donde nos encontramos con algunos aspectos cardinales del mito canicular de la edad media. La canícula es una época del año donde según leyendas eran los días más calurosos del año y este intenso calor se asociaba con enfermedades, desastres naturales. Para evitar estas catástrofes los Romanos sacrificaban un perro de pelaje rojo debido a la asociación de la

⁸³ Santiago de la Vorágine, *La Leyenda Dorada*, tomo 2 (Madrid: Alianza Editorial, 2014), p. 56.

canícula con la estrella sirio (la cual salía en estas fechas) también conocida como estrella perro. ¿Pero de donde sale la cabeza de perro en San Cristóbal? Según *Pierre Sayntyves* en su texto: *Los Cinocéfalos en la edad media*, menciona que:

*“este santo podría estar representado justo esta transición del paganismo al cristianismo, pero por otra parte el ubica a dicha cabeza de perro en el dios Anubis, y detrás del San Cristóbal la figura del psico pompo o portador de almas, comparable a Orfeo u Orión de la mitología griega. De esta manera el personaje remite al mito del descenso a los infiernos, sobre todo a través de la imagen del perro que predomina en su representación.”*⁸⁴

Es conocido que en diversas culturas el perro representa el inframundo, en el folclore celta el perro está relacionado con el mundo del más allá, En Bretaña el perro negro se halla en el camino de la ciénaga de los infiernos. En Mesoamérica es un perro ("Xólotl", el dios mexica del fuego y la muerte, y "itzcuintli", que significa perro en náhuatl, es quien guía las almas al Mictlán), y en otras partes el culto a los perros como psico pompo son parte del imaginario popular. *Walter Philippe* en su texto mitos cristianos reporta un culto del siglo XIII al narrar el siguiente testimonio:

*“El culto a San Cristóbal en el mundo celta ocultaba a todo un dispositivo pagano que el cristianismo intento extirpar. Las mujeres que tenían a sus hijos enfermos llevaban a su prole al lugar donde supuestamente había sido sepultado el perro sagrado. Tenían la costumbre de ofrecerle sal y otras cosas. Colgaban de los arbustos de los alrededores las mantillas del niño enfermo y clavaban un clavo en los árboles que crecían en el lugar. Luego hacían pasar al niño desnudo entre los troncos de dos árboles. Pedían a los faunos que tomaran a ese niño enfermo que, decían les pertenecía a ellos y se lo devolvieran rozagante, vigoroso, sano y salvo”*⁸⁵

El autor continúa comentando que había una leyenda que legitimaba este rito. Un día, un perro salvo a un bebe de que lo mordiera una serpiente. Como el perro tenía el hocico ensangrentado después de su combate con la serpiente, los padres del niño creyeron que el perro había devorado a su hijo y mataron de inmediato a aquel animal, pero inmediatamente después vieron que el niño estaba sano y salvo y se arrepintieron de lo hecho. Enterraron al perro en un pozo situado delante de la puerta del castillo y ese fue el lugar preciso donde nació el culto del lebre.

⁸⁴ Saintyves, Pierre. *Los Cinocéfalos en la Edad Media*. Madrid: Paidós, 1978, p. 128

⁸⁵ Philippe, *Mitos cristianos*, p. 134.

Es importante ver que, al no poder eliminar las creencias y los ritos del paganismo, la iglesia se dedicó a transformarlos en un sentido que se ajustara a sus enseñanzas. Esta transferencia del carácter sacro apuntaba a guiar hacia el cristianismo a un pueblo infiel que así encontraría nuevas razones para honrar a sus antiguas divinidades y, al mismo tiempo, beneficiarse de los favores divinos que hasta entonces les eran negados.

Toda esta información esconde la leyenda de San Cristóbal, mientras que por el lado oficial tenemos La verdadera conversión de San Cristóbal ocurre cuando decide servir a Cristo de una manera humilde, ayudando a la gente a cruzar un río peligroso. Este acto de servicio marca el punto de inflexión en su vida. El encuentro con el niño Jesús, que resulta ser Cristo en forma humana, culmina su conversión. Al llevar al niño a través del río, San Cristóbal experimenta el peso abrumador de lo que significa servir a Cristo: llevar el peso de los pecados del mundo.

Este acto no solo humaniza a Cristóbal, sino que también le da un nuevo propósito. La conversión de San Cristóbal simboliza la transición de una vida basada en la búsqueda de poder y reconocimiento hacia una vida de servicio humilde y dedicación a la fe cristiana. Es un recordatorio de que la verdadera grandeza no radica en la fuerza física o el estatus, sino en la capacidad de servir a los demás y vivir de acuerdo con los valores cristianos.

En la leyenda de San Cristóbal, tal como la presenta *Santiago de la Vorágine* en *La Leyenda Dorada*, ofrece un valioso ejemplo de cómo se combinan y entrelazan las tradiciones oficiales del cristianismo con elementos del paganismo. A través de un lenguaje sencillo y accesible, Vorágine no solo logra que sus relatos sean comprensibles tanto para el clero como para los fieles legos, sino que también facilita la integración de estas historias en diversas culturas. La narrativa de San Cristóbal refleja esta convergencia, donde el personaje, un gigante de origen pagano con características simbólicas como la cabeza de perro, se convierte en un cristiano al servicio de Cristo, simbolizando así la transición del paganismo al cristianismo.

Santiago de la Vorágine utiliza estas leyendas como herramientas pedagógicas, diseñadas para moralizar y enseñar las virtudes cristianas como la humildad, la caridad y la fe. Al integrar leyendas locales y relatos orales, su obra se adapta a las creencias y prácticas populares, lo que permitió su aceptación y la expansión del cristianismo en distintas

comunidades. Este sincretismo no solo facilitó la difusión de la religión católica, sino que también dotó a *La Leyenda Dorada* de un carácter universal, resonando con lectores de diferentes contextos culturales.

En la leyenda de San Cristóbal, vemos cómo la iglesia logró transformar elementos paganos, como el culto a los perros como psico pompos, en una narrativa cristiana que refuerza la importancia del servicio y la conversión espiritual. Así, la obra de *Santiago de la Vorágine* se convierte en un puente entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo pagano y lo cristiano, ofreciendo al lector devoto una comprensión más amplia y profunda de la fe.

2.4 Exemplas Morales

En el siglo XIII, se comenzaron a desarrollar los exempla o ejemplos morales, siguiendo una tradición que se remontaba a la antigua Roma, incluso antes de la era común. Estos exempla proponían un modelo de comportamiento o virtud como ejemplo, de donde proviene su nombre, y formaban parte de la literatura oral de la época, presentando ejemplos considerados verídicos.

Durante los siglos XII y XIII, la Iglesia Católica intensificó su esfuerzo por la conversión de almas, y las órdenes mendicantes comenzaron a desarrollar nuevos métodos y estrategias para alcanzar este objetivo. Los predicadores, con el fin de acercarse a la vida cotidiana y a las preocupaciones de su audiencia, empezaron a utilizar relatos breves y edificantes para ilustrar puntos específicos de su enseñanza. De esta manera la predicación se volvió uno de los principales medios para difundir los principios cristianos.

Antes de la aparición de los exempla, los sermones eran demasiado elaborados, ya que no solo se centraban en la doctrina religiosa, sino también en la enseñanza teológica y moral cristiana a una población mayoritariamente analfabeta. Los predicadores necesitaban un medio de enseñanza sencillo y preciso para transmitir sus mensajes, y los exempla se convirtieron en un recurso invaluable. Estos relatos breves y sencillos, con un mensaje moral claro, eran fácilmente comprendidos por el público. No solo ilustraban enseñanzas morales y religiosas, sino que captaban la atención de los oyentes de tal manera que su contenido se volvía memorable.

A continuación, plasmaremos un ejemplo tomado del libro *Gesta Romanorum* (Hazaña de los Romanos) un texto que posee una colección medieval de relatos, la obra contiene un sinnúmero de fabulas, relatos y cuentos moralizantes los cuales fueron usados con fines didácticos y muchos de estos retomados en los pulpitos para diversos sermones de los frailes, cada historia concluye con una moraleja o enseñanza cristiana lo que revela su propósito educativo y moralizante El relato se titula:- *“Sobre cómo debemos estar vigilantes contra los fraudes del diablo para que no nos engañe”*

Había en otro tiempo tres compañeros que se disponían a ir de peregrinación. Sucedió que no pudieron encontrar alimentos, excepto un pan. Como estaban muy hambrientos, dijeron entre si; Si se divide este pan en tres partes, la parte de cada uno no será suficiente para saturarnos; tomemos, por tanto, una sana decisión sobre cómo debemos repartir el pan. Dormiremos aquí, en el camino, dijo uno de ellos, y el que tenga sueño y vea la mayor maravilla, ese recibirá todo el pan. Nos parece bien la propuesta, respondieron los otros dos. Y comenzaron a dormir. Aquel que había propuesto el plan, se levantó mientras los demás dormían y se comió completamente el pan sin dejar ni una migaja a sus compañeros. Hecho lo cual, despertó a sus compañeros diciendo: Levantaos rápidamente; es hora de que cada uno exponga su sueño. Queridísimos, dijo el primero, he tenido un sueño admirable, esto es, he visto una escalera de oro que descendía del cielo; por ella subían y bajaban ángeles que transportaban mi alma desde el cuerpo hasta el cielo. Una vez allí vi al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y había tanta alegría alrededor de mi alma que ni el ojo vio, ni el oído oyó lo que allí contemplé. Y este ha sido mi sueño. Prosiguió el segundo diciendo: Yo también vi que los demonios arrebataban mi alma del cuerpo con instrumentos de hierro candente y allí en el infierno, me maltrataban y dijeron: “Mientras Dios reiné en el cielo, permanecerás en este lugar”. Escuchad mi sueño concluyo el tercero. Me parecía que un ángel vino a mí y dijo: “Queridísimo ¿deseas ver donde están tus compañeros? Respondí: sin duda, señor. Tenemos que repartir un pan entre los tres y temo que se hayan marchado con el pan”. Pero el ángel replico: No es así, pues el pan está junto a nosotros; sígueme. Me condujo a la puerta del cielo y, asomando mi cabeza por debajo de la puerta tal como me había ordenado, te vi y me parecía que habías sido raptado al cielo y que estabas sentado el ángel prosiguió diciendo: Mira tú compañero disfruta alegre y abundantemente de toda clase de manjares y allí permanecerá eternamente porque el que entra una vez en el reino celestial ya no podrá salir nunca”. Ahora ven conmigo y observa donde se encuentra tu otro compañero. Yendo tras él, me condujo a las puertas del infierno y allí lo vi, como dijiste, en medio de penas gravísimas, como se te servía diariamente pan y vino en gran abundancia. Entonces te dije, ¡oh queridísimo compañero! Que me desagradaba que estuvieras

padeciendo aquellas penas; a lo que tú me respondiste que mientras Dios reinase en el cielo, permanecerás allí, pues lo habías merecido. Me recordaste, por tanto, que me levantara rápidamente y me comiera todo el pan puesto que no volvería a verte. Ni a ti, ni a nuestro compañero. Yo al ver esto, me levanté y como me indicaste, me comí el pan.

Moralización

Queridísimos, por estos tres compañeros debemos entender tres clases de hombres. Por la primera, los sarracenos y los judíos; por la segunda, los ricos y poderosos de este mundo; por la tercera, a los hombres perfectos, como son los religiosos y restantes hombres que tienen temor de Dios; por el pan redondo debemos entender el reino celestial. Este pan, a saber, el reino de los cielos, es repartido entre las tres clases de hombres según sus méritos, una ración más grande para algunos, más pequeña para otros. Los primeros, esto es, los sarracenos y judíos duermen en sus pecados y creen poseer el cielo. Los sarracenos de acuerdo con la promesa de Mahoma, cuya ley observan, que les prometió reinar en el cielo; los judíos también creen que lo obtendrán de acuerdo con la ley mosaica. Esta creencia es casi un sueño. El segundo compañero, el que soñó que estaba en el infierno, representa a los ricos y poderosos del mundo que, a pesar de que saben sin lugar a ninguna duda por los predicadores y confesores que, si mueren en pecado sin arrepentimiento, irán al infierno y allí serán castigados eternamente, no obstante, esto, acumulan pecados sobre pecados; y por eso este escrito acerca de los ricos ¿Dónde están los poderosos de este mundo que jugaban con los perros y las aves? Están muertos y descendieron al infierno. El tercer compañero, es decir, el cristiano, que no duerme ni en el pecado ni en la mala fe, sino que permanece vigilante en las buenas obras, dirigirá su vida siguiendo el consejo del ángel, esto es, de acuerdo con los dones del Espíritu Santo, y así podrá tener el pan, es decir, el reino de los cielos.⁸⁶

Es importante destacar el marcado contenido religioso y apologético del texto, cuya tesis principal es la exaltación del catolicismo frente a las otras religiones heréticas que circularon en esa época. El texto mencionado es un ejemplo claro de la consolidación de la doctrina cristiana en un contexto de diversidad religiosa y heterodoxia. Con este tipo de ejemplos, se buscaba reforzar la ortodoxia y presentar el cristianismo como un camino de virtud. Durante este período, también se desarrolló la escolástica, un método de enseñanza que combinaba la filosofía con la teología cristiana. En las universidades y en la educación formal, los ejemplos se utilizan como herramientas prácticas para ilustrar conceptos morales.

⁸⁶ Gesta Romanorum, trad. Jacinto Lozano Escribano (Barcelona: Akal, 2004), pp. 219-220.

Según Daniele Dehouve en su libro *Rundingero el borracho y otros exemplas medievales en el México Virreinal* menciona que:

“La obra clave que hace vínculo entre la Edad Media y la época moderna es, sin duda, el Speculum Exemplorum (Espejo de ejemplos) compilación de un franciscano anónimo, publicada en 1481 en Deventer. Esta obra clasifica los exempla en diez distinciones, es decir, capítulos, con índice alfabético de materias empezando por Abstinencia, Acidia, etc.... de modo que cada predicador pudiese buscar los relatos adaptados a su propósito. El libro fue reeditado muchas veces hasta 1519”⁸⁷

El jesuita Juan Major lo publicó de nuevo, casi un siglo más tarde, en 1603, en Douai, enriquecido con 137 exempla más, bajo el título *Magnun Speculum Exemplorum*. Este texto fue de vital importancia porque sirvió como fuente de primera mano a muchos clérigos cultos en la Nueva España. También proporciono numerosos relatos de autores de complicaciones en lenguas vulgares entre estas, en castellano.

Los exemplas sirvieron también a la evangelización de la población indígenas. Los jesuitas de Nueva España se inspiraron en la labor de ilustres antecesores europeos, Juan Eusebio Nieremberg, el cardenal Belarmino o Alonso de Andrade. Muchos de estos exemplas se construyeron con la finalidad de evangelizar y construir un discurso moralizante que inclusive en ciertos casos perduran en la actualidad. Los habitantes de México eran muy aficionados a la moralización y de igual manera por los exempla.

Estos relatos tenían 3 aspectos típicos del renacimiento, que eran el gusto por la moralización, por la repetición y por la imagen. Daniele Dehouve en su texto *Rundingero el borracho y otros exemplas en el México Virreinal* menciona de manera puntual:

En Europa circulaba una amplia literatura ejemplar hecha de relatos cortos con una moraleja. Los exemplas formaban solo una parte de esa literatura, a la que pertenecían también otros géneros. Entre estos, las fabulas que se pueden definir como “relatos breves” en los que actúan figuras prototipo en situaciones prototípicas”. Dichas figuras prototipo pueden ser animales dotados de

⁸⁷ Danièle Dehouve, *Rundingero el borracho y otros exemplas medievales en el México virreinal* (México: CIESAS, 2002), p. 11.

*características morales como la hormiga avarienta o el león soberbio, u hombres cuyas especificidades descansan en la edad o el oficio.*⁸⁸

En este punto, es relevante destacar un exemplum de gran importancia para nuestro estudio, ya que al parecer forma parte de la cosmovisión tzotzil. Este relato presenta todas las características de un exemplum occidental, asemejándose particularmente a una fábula al estilo de Esopo. Aunque en la narrativa se integran elementos propios de la cultura tzotzil, consideramos que este relato es una herencia directa de los exempla difundidos durante la evangelización de los pueblos indígenas. El relato enfatiza la vida comunitaria y, en particular, el valor del trabajo. Aunque está narrado considerando los elementos clave de la cosmovisión maya, las estructuras narrativas son notablemente similares a las de los exempla occidentales. Este exemplum ha sido extraído del texto de *Jesús Manuel Hidalgo Pérez, "Tradición oral en San Andrés Larráinzar algunas costumbres y relatos tzotziles"*:

Relato Del Antonio Haragán que se convirtió en Zopilote. Por Don Pascual Hernández López.

Había un tal Antonio que era muy haragán, no le gustaba trabajar y del diario, del diario se iba a un lugar del monte; pedía su bastimento con la mujer y se iba. Pero en lugar su bastimento con la mujer y se iba. Pero en lugar de ir a trabajar, iba a columpiarse a otro lugar del monte; iba a descansar, columpiándose debajo un árbol.

Cuando veía pasar los zopilotes reales, este Antonio les decía: "hermano zopilote, como te envidio, tu no sufres, tu solo estas volando y así encuentras tu comida y al decirle esto todos los días, le pedía que bajara.

Así fue pasando el tiempo, hasta que llego la época de empezar a sembrar. Entonces llego a su casa y le dijo a su mujer: "bueno, ya es tiempo de sembrar ya es tiempo de hacer la rozadura, mañana vamos a ir "Bueno dice la mujer.

Entonces se fueron él y la mujer y llegaron a un lugar del monte, pero a otro lugar, no donde llegaba a columpiarse; llegaron a un lugar donde había puro carbonar, puro terreno estéril, terreno seco. Ahí le prendió fuego al monte; ¡¡¡huuu!!! Rápido agarro fuego el monte, era un incendio horrible y decía "¡quémense pelos! Así decía porque se estaba quemando el monte.

La mujer, al darse cuenta se puso a llorar, porque no era cierto que su marido tuviera milpa. Bueno así que vio que no tenía nada se regresó la mujer. Antonio quedo allí, todavía paso a columpiarse.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 14.

Cuando se estaba columpiando le dijo otra vez al zopilote que bajara, que cambiara de cuerpo. Bueno, de tanto en tanto bajo el zopilote y le dijo: “de tanto que me estas rogando, si así lo quieres te vas a convertir en zopilote; saca tu ropa y yo saco mis plumas.

Entonces aquel, contento, se quitó la ropa y el zopilote se sacó las alas, las plumas, el pico, todo lo que tiene el zopilote y se los puso Antonio. ¡Ah! Pero antes le advirtió: ¿no te vas a arrepentir? Porque lo que comemos nosotros los zopilotes es muy feo. ¡no!, - dice Antonio. Entonces dice el zopilote: “te vas volando, miras la orilla del camino y donde quiera que salga vapor ahí es donde hay que comer, y eso que encuentres es lo que vas a comer. “Bueno, - dice aquel.

El zopilote, entonces, ya transformado llegó a la casa con un tercio de leña, ya era todo un hombre trabajador. Dice la mujer: ¿Qué milagros que trajiste leña? ¡qué bueno!; entra pues, ¿vas a comer? No, no quiero – contesto; ¿Por qué no? “pregunto ella, ¡no! - dice ahí como mañana, lo que me vas a dar de comer déjalo que se agree un poquito”. Bueno, -dice la mujer y allí dejó su comida.

Al otro día se levantó y dijo: ahora si voy a ir a trabajar y se fue. Ya en la noche dijo la mujer: “pero tu apesta mucho, no eras así; no – dice aquel- mañana me baño.”

Al otro día se fue a trabajar otra vez y trajo otro tercio de leña y así empezó a vivir su nueva vida.

Pero el que no aguanto fue Antonio, no aguanto comer lo que come el zopilote y tuvo que llegar a la casa donde vivía antes; del diario llegaba a comer los maicitos que quedaban cuando la mujer tiraba el agua de nixtamal. Ahí estaba todos los días, hasta que un día dice la mujer: este pájaro ya me cayó mal, ahorita va a ver lo que le voy hacer, y puso a calentar una olla con agua. Pero, para que no se fuera el pájaro le amontono un puñito de maíz, mientras que le daba tiempo para ir a traer el agua.

Cuando ya estaba hirviendo el agua... ¡zas! Que le embroca el agua caliente mientras aquel estaba levantando maicitos; como en todo el cuerpo tiene plumas, solo le toco la cabeza y le pelo todo.

Entonces el otro, el que antes era zopilote se moría de la risa; le dice a la mujer: “que cruel eres” ¿Cómo vas a quemar con agua caliente ese pobre pájaro? Y le dice la mujer: ¿Por qué viene aquí pues? ¿’A que no sabes quién era? – dice aquel; no – contesta la mujer. “es Antonio el que era tu marido. Porque yo soy el que era zopilote” ¡Bueno ya ni modos! - dice la mujer- está bien así porque tú eres trabajador”

*Y así se quedó aquel zopilote con la cabeza pelada le dicen zopilote real porque es pelón y es muy zonzo; también le dicen Chictzisan. (resplandor o brillo)*⁸⁹

Este relato está lleno de significados importantes y para mencionarlos tomaremos como base el texto *Conceptos Tsotziles* como una base para interpretar la civilización Maya Prehispánica de *Holland William R.*

Es importante subrayar que, en la cosmología Tzotzil, la naturaleza y los seres humanos y la naturaleza que habitan en ella como los zopilotes tienen una conexión profunda con el ser humano, esta relación simboliza un equilibrio debe de ser respetado y mantenido, en este caso Antonio envidia al zopilote y al desear convertirse en uno rompe este equilibrio natural y las consecuencias son negativas. También en dicha cosmovisión la vida y la muerte están profundamente conectadas en un ciclo continuo. La transformación de Antonio puede verse como metáfora de este ciclo como menciona *Holland: el humano muere y renace en una forma distinta en un viaje cósmico. de esta forma Esta transformación también simboliza un descenso en la jerarquía del ser, pasando de humano a un animal considerado de baja categoría, lo que refleja una especie de "muerte social" dentro de la comunidad.*⁹⁰ De igual manera para dicha cosmovisión los animales pueden ayudar a enseñar a los humanos a que estos aprendan lecciones vitales como sucede en este relato.

La transformación de Antonio y su posterior sufrimiento como zopilote pueden interpretarse desde la perspectiva de la justicia cósmica, un concepto que *Holland* menciona en relación con la cosmología tsotzil. Dentro de este marco, el comportamiento inadecuado, como la pereza y el engaño, provoca una respuesta del cosmos o de las fuerzas naturales, las cuales intervienen para restablecer el equilibrio. Al intentar evadir sus responsabilidades y envidiar una vida aparentemente más sencilla, Antonio es castigado de manera proporcional, siendo relegado a una existencia inferior. Esta noción de que las acciones humanas tienen consecuencias directas y cósmicas es fundamental en la cosmovisión tsotzil.

Un aspecto crucial que resalta en el relato, y que refleja la cosmovisión del pensamiento tzotzil, es el concepto de trabajo y responsabilidad. El relato enfatiza estos valores como

⁸⁹ Jesús Manuel Hidalgo Pérez, *Tradición oral en San Andrés Larráinzar: Algunas costumbres y relatos tsotziles* (Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, 1986), pp. 119-144.

⁹⁰ Holland, William R. *Medicina en la cultura tsotzil*. México: CIESAS, p. 123.

pilares fundamentales. Antonio, al ser perezoso y evitar sus responsabilidades, termina sufriendo las consecuencias de sus acciones. Su transformación en zopilote simboliza su completa degradación y pérdida de humanidad, al no cumplir con el valor esencial del trabajo, que es visto como un fundamento de la civilización y la vida comunitaria.

Por último La reacción de la comunidad y la esposa de Antonio hacia su transformación también es significativa. En la cosmovisión tzotzil, la comunidad y la solidaridad son valores fundamentales. Antonio, al evitar sus deberes y engañar a su esposa, se aparta de estos valores, y su castigo incluye la pérdida de su identidad y su lugar en la comunidad. La esposa, al no reconocer a su marido transformado y optar por quedarse con el zopilote "trabajador", refuerza la idea de que la identidad dentro de la comunidad está íntimamente ligada al cumplimiento de roles y responsabilidades. La comunidad, en este caso representada por la esposa, actúa para preservar su integridad rechazando a quien no cumple con sus deberes.

Todos estos ejemplos sustentan la idea de que, aunque el relato incorpora elementos de la cosmovisión maya, también adopta la estructura característica de las narraciones medievales que hemos mencionado anteriormente. Un ejemplo claro de esto es la utilización de la transformación física o espiritual como símbolo de castigo o redención en la literatura medieval. En este relato, la transformación de Antonio en zopilote representa un castigo por su pereza y envidia, de manera similar a cómo, en las historias medievales, un personaje podría sufrir una metamorfosis o recibir un castigo divino por sus pecados. Asimismo, al igual que los comportamientos de los personajes en esas narraciones reflejaban las normas y valores de la sociedad cristiana, las acciones de Antonio y sus consecuencias en este cuento tzotzil reflejan las normas y valores de la comunidad tsotzil. Ambos tipos de relatos funcionan como herramientas para reforzar la cohesión social y los valores comunitarios.

Aunque el relato se sitúa en un contexto cultural particular, su moraleja es universal, lo que también es una característica de las narraciones medievales. La lección sobre la importancia del trabajo y la responsabilidad es atemporal y trasciende culturas, similar a las enseñanzas que buscaban inculcar valores morales universales.

Con lo mencionado anteriormente queremos sustentar los siguientes puntos:

1. Dentro de la cosmovisión tsotzil y sus relatos, existen narraciones que, en la actualidad, guardan una notable similitud con los ejemplos medievales, los cuales son una herencia de la evangelización moral llevada a cabo por los españoles.
2. Estos textos nos ayudarán a diferenciar entre los relatos que contienen los parámetros de los ejemplos—es decir, historias que enseñan moralidad y creencias religiosas al pueblo tzotzil—y los mitos de fundación (que se abordarán en el tercer capítulo), los cuales no presentan ningún tipo de influencia occidental, sino que conservan íntegramente el núcleo mesoamericano, con narraciones que son completamente autóctonas.

Uno de los aspectos de gran relevancia, además del ya mencionado, es el gusto por la repetición. Es importante señalar que muchas de las historias que circulan en la literatura europea son las mismas que se difunden una y otra vez. Desde el Renacimiento hasta la Edad Clásica, es el mismo corpus de informaciones que se propaga, reorganizado de manera distinta según las circunstancias y el público. Según *Daniele Dehouve*, en el texto citado anteriormente, se menciona que en el compendio *Cosmografía* se encuentran referencias a múltiples autores que han repetido la misma "verdad" desde la antigüedad. Es evidente que el compilador probablemente solo leyó personalmente a uno de ellos; sin embargo, incluye toda la lista en apoyo de una afirmación que, por lo tanto, ya no requiere verificación adicional.

En este contexto, el ejemplo que tomaremos a continuación, *"Rüdingero el Borracho"*, a pesar de no mencionar la fuente específica, sino a Cesáreo de Heisterbach, se considera que tiene una larga tradición y que ha sido un texto ampliamente leído y comentado. Aunque existen diversas modificaciones basadas en distintas circunstancias, el núcleo principal del relato persiste, y solo se adapta el mensaje que es de vital importancia transmitir.

Asimismo, mientras que la Iglesia europea inicialmente vaciló en juzgar la borrachera con severidad, considerando la ebriedad como parte del pecado mortal de la "gula", junto con la afición exagerada a la comida, ya para finales del siglo XVIII, los párrocos de la Ciudad de México manifestaron en el IV Concilio Mexicano su preocupación por la aparición de cadáveres desnudos en las acequias de la ciudad, así como por su exposición en los atrios de las iglesias, todo ello como consecuencia del abuso del pulque.

En consecuencia, para los párrocos mexicanos, la borrachera no debía combatirse únicamente durante las fiestas religiosas, sino en todo momento. En 1569, fray Alonso de Molina describe los lugares en donde se embriagan los indígenas: las tabernas y las invitaciones que se realizan en las casas particulares, donde los hombres se reúnen para convidar a sus parientes, amigos y a los transeúntes. En el siglo XVIII, las tabernas eran tan numerosas, especialmente en la Ciudad de México, que se encontraba una venta de pulque en cada esquina. Las tabernas y el pulque en la capital de la Nueva España constituyen el marco de la historia de Rüdinger. Así como ha cambiado la concepción de la borrachera entre la Edad Media y la Nueva España, también ha evolucionado la noción de castigo.

En el relato, *Rüdinger* se encuentra en el infierno cuando se le aparece a su hija. Sin embargo, tiene poca o ninguna esperanza de salvación, lo que implica que existe una posibilidad, aunque mínima, de liberarse de las penas eternas del infierno.

A continuación, presento el exemplum referido para su análisis, y también incluiremos un relato muy similar que se presenta en Chamula, Chiapas, donde el sentido es prácticamente el mismo, con el objetivo de comparar ambos relatos.

Exemplum 1. Rudinger El Borracho.

El novicio: los que se dedicaron a la borrachera, pienso que en el infierno no beben con sufrimiento.

El monje: sobre eso, te referiré otro ejemplo.

Capítulo XLI. Del castigo de Rudinger y de su bebida.

1.- En la diócesis de Colonia, no lejos de Colonia, vivía un caballero llamado Rudinger, tan dedicado al vino que era asiduo a las dedicaciones de los diferentes pueblos, solo por los vinos buenos.

Cuando, enfermo, estuvo punto de morir, su hija le rogo que se le apareciera antes de treinta días.

Respondiendo: “lo hare, si puedo” expiro.

2.- pero al aparecerse a su hija en una visión, dijo; “Aquí estoy presente como lo pediste” En efecto, llevaba en la mano el pequeño vaso de barro llamado popularmente “crisol” en el cual acostumbraba beber en las tabernas.

3.- A su hija, que decía: ¿Padre, que hay en ese vaso?, respondió: mi bebida hecha de pez y azufre. Siempre bebo de ella sin lograr terminarla. Entonces desapareció. Y la muchacha entendió en seguida, tanto por su vida anterior como por su castigo, que por su esperanza de salvarse era poca o ninguna.

4.- Es cierto que el vino entra agradablemente, pero al final morderá como culebra.⁹¹

La enseñanza del *exemplum* de Rüdinger se centra en las consecuencias negativas del alcoholismo. A través de la figura de Rüdinger, quien era conocido por su afición al vino, se muestra cómo este vicio lo lleva a un castigo eterno en el más allá. La aparición del caballero a su hija, con el vaso de barro que simboliza su pecado, refuerza la idea de que la indulgencia en el alcohol no solo tiene repercusiones en la vida terrenal, sino también en la vida eterna. La bebida hecha de pez y azufre en el infierno es una metáfora del tormento eterno que sufre como resultado de su comportamiento en vida.

La moraleja, entonces, es clara: el placer temporal que se obtiene del alcohol se convierte en un tormento eterno, advirtiendo a los lectores que deben evitar el vicio de la bebida para no condenarse.

El mensaje semántico del *exemplum* es uno de advertencia y disuasión. El relato utiliza la imagen vívida de Rüdinger bebiendo azufre y pez en el infierno como un símbolo del dolor y el castigo que le espera a quien sucumba a la tentación del alcoholismo. La frase final, "Es cierto que el vino entra agradablemente, pero al final morderá como culebra," refuerza la idea de que lo que parece placentero y inofensivo en el presente puede traer consecuencias devastadoras a largo plazo.

Semánticamente, el texto juega con la dualidad entre el placer y el dolor, el presente y el futuro, el cuerpo y el alma, utilizando el vino como una metáfora del pecado que lleva a la perdición eterna.

De tal manera *El exemplum de Rüdinger*, por tanto, servía como una advertencia efectiva para disuadir a los fieles del consumo excesivo de alcohol, alineándose con los esfuerzos de la Iglesia para combatir el alcoholismo en la Nueva España. La inclusión de imágenes de

⁹¹ Dehouve, *Rüdinger el borracho*, p. 123.

tormento eterno y la inevitable retribución divina ayudaban a reforzar el mensaje de que la borrachera era un pecado grave, con consecuencias tanto en esta vida como en la próxima.

Un texto similar aparece en el libro de Enrique Pérez López, *Chamula: un pueblo indígena tsotsil*. Aunque comparte la estructura del exemplum previamente mencionado, se distingue por la incorporación de elementos propios de la cosmovisión tsotsil, como la concepción del inframundo. Es importante destacar la diferencia entre el concepto de inframundo en la tradición occidental y en la maya. Según las fuentes occidentales, el infierno es un lugar de sufrimiento y fuego eterno al que las almas van después de morir. En contraste, el inframundo maya presenta una concepción distinta.

En su libro *El inframundo de los antiguos mayas*, Roberto Romero Sandoval menciona que:

*“Las cuevas eran consideradas como 'umbrales del inframundo' y sitios de contacto con entidades sobrenaturales. En particular, se describe cómo las cuevas funcionaban como espacios sagrados donde los chamanes establecían comunicación con los dioses y antepasados. También se destacan como lugares de origen, asociadas con la fertilidad y la muerte. Esta relación entre las cuevas y el inframundo las convierte en puntos de contacto entre el plano terrestre y el inframundo”.*⁹²

En el relato *El hombre que encontró su riqueza en la cueva*, que presentaremos enseguida, son evidentes las características del inframundo maya y su simbolismo, los cuales se aprecian en la relación de la cueva con la acumulación de riquezas y el castigo que sigue al mal uso de estas. En el contexto maya, las cuevas no solo eran umbrales del inframundo, sino también lugares de contacto con entidades sobrenaturales. Como señala Roberto Romero Sandoval: *“Las cuevas eran entradas al inframundo, vistas como lugares sagrados donde los gobernantes y chamanes realizaban ritos de paso o de iniciación. Estos espacios subterráneos estaban asociados tanto con la muerte como con la fertilidad y la riqueza, y eran custodiados por seres sobrenaturales como serpientes”.*⁹³

Es crucial mencionar que el personaje del relato realiza una visita al inframundo, con claras características mayas, en contraste con el concepto occidental de inframundo, representado por Rudingero. A pesar de sus diferencias culturales, en ambas historias el personaje

⁹² Roberto Romero Sandoval, *El inframundo de los antiguos mayas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), p. 218.

⁹³ *Ibíd.*, p. 219

experimenta una visita a un inframundo, lo que les otorga un elemento en común, aunque con enfoques distintos.

Con base a lo anterior es interesante observar cómo se manifiesta el fenómeno de la repetición, previamente mencionado, en este texto. Se trata de una narración de origen europeo, cuyo propósito inicial ha sido reelaborado a lo largo del tiempo, integrando elementos culturales específicos para abordar una problemática concreta, en este caso, el alcoholismo. En el relato que sigue, es evidente que el alcoholismo es la causa principal de la pérdida de la reputación y del dinero del protagonista. Que de igual manera es muy conocido el gran problema que los indígenas tienen con el uso de las bebidas embriagantes ya sea esto cierto o no, es parte de ese imaginario que ha invadido inclusive fustigado y perseguido a las comunidades indígenas. Sin más, presento a continuación el cuento.

El hombre que encontró su riqueza en la cueva.

Había una vez un hombre humilde que vivía en la comunidad de Chamula. A pesar de su pobreza, siempre fue trabajador y honesto, con la esperanza de que algún día su esfuerzo fuera recompensado. Un día, mientras caminaba por el monte, escuchó una voz que lo llamaba. Intrigado, siguió el sonido hasta llegar a una cueva oculta entre los árboles.

La voz provenía del interior de la cueva, y al entrar, el hombre descubrió que la cueva estaba iluminada por una luz suave y misteriosa. Allí, frente a él, se encontraba un anciano con un aspecto venerable, que le dijo: "He observado tu honestidad y tu trabajo constante. Por ello, te concederé un gran tesoro que cambiará tu vida. Todo lo que necesitas hacer es entrar en la cueva y tomar lo que encuentres, pero recuerda, solo puedes llevar lo que puedes cargar en tus manos."

El hombre, sorprendido y agradecido, entró más profundamente en la cueva y descubrió montones de oro y piedras preciosas. Recordando las palabras del anciano, tomó todo lo que pudo cargar en sus manos y salió de la cueva. El anciano lo felicitó por su humildad y sabiduría, y le advirtió: "Cuida bien de esta riqueza, porque, así como te ha sido dada, también puede serte arrebatada si no la utilizas con sabiduría."

Al regresar a su pueblo, el hombre empezó a vivir una vida más cómoda gracias a su nueva fortuna. Sin embargo, con el tiempo, comenzó a frecuentar las tabernas y a gastar su dinero en alcohol. A medida que su riqueza crecía, también crecía su adicción al alcohol, y pronto, en lugar de usar su dinero para ayudar a su familia y vecinos, lo gastaba en fiestas y bebidas.

El hombre, antes respetado por su humildad y generosidad, comenzó a perder el respeto de su comunidad. Su adicción al alcohol lo llevó a descuidar a su familia y sus responsabilidades, y poco a poco, su riqueza se desvaneció. Finalmente, el hombre perdió todo lo que había ganado y quedó sumido en la pobreza, peor que antes.

Un día, mientras caminaba por el mismo monte donde había encontrado la cueva, el hombre escuchó nuevamente la voz del anciano. Al entrar en la cueva, se encontró con el anciano, quien le dijo: "Te advertí que cuidarás bien de la riqueza que te di, pero no me escuchaste. Ahora, has perdido todo por culpa del alcohol. Recuerda que la verdadera riqueza no está en el oro, sino en la sobriedad, la honestidad, y el cuidado de tu familia."

El hombre, lleno de arrepentimiento, salió de la cueva con las manos vacías. Comprendió entonces que había desperdiciado no solo su fortuna, sino también su vida y el respeto de su comunidad. A partir de ese día, decidió dejar el alcohol y reconstruir su vida, pero el camino sería largo y difícil, y nunca más recuperó la riqueza que una vez tuvo⁹⁴

La moraleja del relato es clara y se alinea con los valores tradicionales de la comunidad tsotzil. El anciano protector advierte que la verdadera riqueza no reside en lo material, sino en la sobriedad, la honestidad, y el cuidado de la familia. Estas virtudes son fundamentales en la cosmovisión tsotzil, donde la comunidad y las relaciones familiares son el núcleo de la vida social. La historia advierte sobre los peligros del alcoholismo, no solo como un vicio personal, sino como una fuerza destructiva que puede desintegrar la estructura social y espiritual de la comunidad. La pérdida de la riqueza material es una metáfora de la pérdida de la riqueza espiritual y moral que el protagonista experimenta al alejarse de los principios que le dieron acceso a esa riqueza en primer lugar.

De igual manera este relato, como muchos otros en la tradición oral tsotzil, sirve como una herramienta pedagógica para reforzar los valores comunitarios y advertir sobre los peligros de desviarse de los mismos. La historia del hombre que encontró su riqueza en la cueva y luego la perdió debido al alcoholismo es un exemplum que enseña a los miembros de la comunidad la importancia de la moderación, el respeto por los dones recibidos, y la necesidad de mantener una vida equilibrada y en armonía con los valores de la comunidad.

⁹⁴ Enrique Pérez López, *Chamula: un pueblo indígena tsotzil* (Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, 1994).

Al contar y transmitir este tipo de relatos, se preserva la sabiduría ancestral y se asegura que las generaciones futuras comprendan las consecuencias de sus acciones.

Con estos ejemplos anteriores es importante concluir que El análisis de los exempla y su similitud con los relatos tsotziles revelan que, a pesar de sus diferentes orígenes culturales, ambos tipos de narraciones comparten estructuras y objetivos similares. Tanto los exempla medievales europeos como los relatos de la tradición tsotzil se utilizan para transmitir lecciones morales, reforzar valores comunitarios y advertir sobre los peligros de desviarse de las normas sociales y espirituales.

En los exempla medievales, como el de *"Rüdingero el Borracho"*, la narrativa se enfoca en advertir sobre los vicios, especialmente el alcoholismo, utilizando imágenes vívidas de castigo eterno para disuadir a los fieles de caer en la tentación. De manera similar, en la tradición tsotzil, relatos como *"El hombre que encontró su riqueza en la cueva"* integran la cosmovisión local, incluyendo elementos como el respeto por los dones espirituales y la importancia de la responsabilidad y la sobriedad.

En ambos casos, la transformación física o espiritual del protagonista simboliza un castigo o redención, reflejando las consecuencias de las acciones humanas en un marco de justicia cósmica. La idea de que las malas decisiones, como la pereza o el abuso del alcohol, conducen a la degradación social y espiritual, es un tema recurrente que resuena tanto en la tradición europea como en la tsotzil.

La presencia de exempla similares en la cosmovisión tsotzil sugiere una fuerte influencia de la evangelización moral llevada a cabo por los españoles, quienes adaptaron sus narrativas para que resonaran con las tradiciones y valores locales. Sin embargo, a pesar de esta influencia, los relatos tsotziles mantienen su carácter autóctono, preservando elementos esenciales de la cultura mesoamericana, pero con la estructura occidental.

En conclusión, tanto los exempla medievales como los relatos tsotziles actúan como herramientas pedagógicas que buscan preservar la cohesión social, transmitir valores morales y advertir sobre las consecuencias de comportamientos desviados. Estas narrativas, aunque de diferentes orígenes, coinciden en su función de guiar a la comunidad a través de enseñanzas que trascienden lo material y se adentran en lo espiritual y lo moral.

Hasta ahora hemos analizado diversos ejemplos que abordan, en diferentes contextos y épocas, los procesos a través de los cuales se han formado las hagiografías, desde las actas de los mártires hasta los exempla. Estos textos han servido como vehículos para transmitir historias y modelos de vida en distintos contextos históricos. Es importante señalar que, entre los siglos XVI y XVIII, se desarrolló una compleja estrategia literaria en la que convergieron temas morales, éticos y la vida de los santos. Las hagiografías se han transformado por completo como señala *Michael de Certeau* cuando menciona:

*“La individualidad, en la hagiografía cuenta menos que el personaje” lo más importante para el escritor hagiográfico es resaltar a las virtudes, más que al individuo. El héroe de santidad es un personaje que se pliega a las acciones modélicas que lo significan”*⁹⁵

A partir del siglo XVI, los santos como personajes principales en las narraciones comenzaron a estar impregnados de construcciones morales, éticas y filosóficas. En ellos se encarnaron los pensamientos de figuras como Petrarca, Epicuro y Séneca, los cuales se combinaron con las virtudes cristianas. Este proceso dio lugar a una convergencia entre el género hagiográfico y las ficciones literarias.

Al igual que en las novelas, la narración hagiográfica relata la historia de una vida. En estas breves biografías, los personajes están sujetos a una serie de acciones que conforman los rasgos distintivos del género. En primer lugar, se menciona el lugar de nacimiento del protagonista y se registran los nombres de sus padres. Esta característica es significativa porque subraya el linaje y la legitimidad del personaje.

María Dolores Bravo Arriaga en su texto *“La Excepción y la Regla”* menciona uno de los elementos principales de la hagiografía en esos siglos y comenta lo siguiente:

“El espacio geográfico, se sublima en un ámbito sagrado, marcado por la preferencia divina. Es por ello que, en cada texto, por más breve que este sea, el espacio geográfico se sublima en el ámbito sagrado de elección. Con la genealogía de cada personaje se clarifica su origen social y su linaje. No obstante, la carga de significado recae en el cumplimiento de las acciones que significan a la protagonista como “dechado de perfecciones” es decir como modelo de imitar [...] Sin embargo los rasgos más atractivos y novelescos para el lector no son las mortificaciones

⁹⁵ Michael de Certeau, *La fábula mística* (México: Editorial Veracruzana, 2000), p. 78.

corporales ni la severa observancia de la regla, los votos o la cumplida disciplina de la oración, sino aquellos episodios en los que los límites entre lo real y lo sobrenatural parecen disolverse”⁹⁶

En una sociedad en la que la vida se vive en función de la transcendencia, es plenamente explicable que el prodigio se sustente en una fe colectiva surgida de una cultura de evidentes y profundos signos religiosos. De ahí que el éxtasis, las levitaciones, los sucesos extraordinarios, la capacidad de las religiosas para ejercer el don de profecías o lenguas sea rica sustancia narrativa para el lector contemporáneo. Ávido de constatar la acción de la Divinidad de sus elegidas.

Es importante recalcar que estos textos serán los sustitutos perfectos de los libros de caballerías y de las novelas románticas que eran tan populares en otras partes del mundo y que por decretos impuestos por los reyes no llegaban a México, sobre esto menciona de *María Dolores Bravo Arriaga* que:

“La culpa histórica de que los escritos de ficción fueran tan poco cultivados en la Nueva España reside en una significativa Cedula que el Emperador Carlos V envió a América en 1531 y en la que prohibía que llegasen a las nuevas tierras los textos de contenido novelesco; este veto comprende: “libros de romance, historias vanas o de profanidad, como son de Amadís u otras desta calidad, porque ese es mal ejercicio para los indios e cosa que no es bien que se ocupen””⁹⁷

De esta manera en la Nueva España las novelas son casi inexistentes y son las hagiografías la única fuente literaria permitida para sustituir las emociones y los efectos catárticos que el relato ficcional produce, las crónicas, la vida de los santos y los evangelios serán el sustento de todo ciudadano en la Nueva España y ese tipo de literatura lógicamente traerá secuelas en una sociedad hermética, purista y entregada por completo a las supersticiones milagrosas.

2.5 Hagiografías Populares

En este basto universo sacro literario también existen otros modelos de hagiografía con características especiales, *Félix Báez* en su libro *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* Elabora una propuesta sobre las hagiografías populares. Este modelo se refiere a las narraciones y leyendas sobre la vida y milagros de santos que han sido apropiadas y

⁹⁶ *María Dolores Bravo Arriaga*, *La excepción y la regla* (México: UNAM, 1998), pp. 23–24.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 55.

reinterpretadas por comunidades locales. Estas historias no siempre siguen las versiones oficiales de la iglesia, sino que a menudo se mezclan con elementos de la cosmovisión y mitología indígena.

Este modelo se origina en el siglo XVII, cuando los misioneros católicos empezaron a evangelizar las tierras recién conquistadas. Durante este tiempo, la imposición del cristianismo, no fue completamente exitosa en erradicar las creencias indígenas, y muchas comunidades adoptaron y re interpretaron la historia de los santos para integrarlas con sus propias creencias, este proceso continuo y se consolido durante los siglos posteriores, reflejando una fusión cultural que perdura hasta la actualidad.

Es importante recalcar que las hagiografías populares son el resultado de la fusión entre la vida de los santos y elementos de las deidades indígenas. Estas hagiografías desempeñan un papel fundamental en la creación de una identidad colectiva en las comunidades, actuando como un medio de resistencia cultural frente a la colonización y como una forma de preservar las tradiciones ancestrales a través de figuras cristianas.

Además, es crucial destacar que este fenómeno no es exclusivo de las comunidades indígenas. Como menciona *Félix Báez*, aunque se hace énfasis en la cosmovisión indígena, estos fenómenos ocurren en todas las culturas que han experimentado la conquista por parte de la religión católica. En todos estos casos, observamos fusiones o elementos sincréticos en diversas historias y hagiografías populares, cuyo propósito principal es generar mecanismos de resistencia y de fusión cultural. A continuación, presentare un ejemplo occidental donde convergen elementos del paganismo celta y como a través de esta fusión se convierte en la historia de una hagiografía oficial. Mencionaremos un ejemplo que parte de un mismo fenómeno, el tema a tratar es la caza salvaje, esta información esta tomado y resumido del texto *Mitología Cristiana de Walter Philipe*, en dicho ejemplo abordaremos como el mito primitivo de la caza salvaje se transforma en la hagiografía de Papa Noel y de esta forma se convierte en una hagiografía popular o en una narrativa sincrética.

La historia de la caza salvaje, un antiguo mito del folclore germánico, se ha convertido en uno de los elementos folclóricos que, con el tiempo, contribuyó a la figura moderna de Papá Noel. Este proceso de transformación y sincretismo cultural se entiende mejor a través del concepto de hagiografía popular, que se refiere a la manera en que las historias de

santos y figuras religiosas se entrelazan con las creencias locales y las tradiciones preexistentes, creando una narrativa que refleja tanto la hagiografía oficial como las creencias populares.

La caza salvaje era un mito que describía una procesión fantasmal de cazadores liderados por una figura sobrenatural, a menudo un dios o un rey mítico, que recorría los cielos en invierno. Este mito estaba profundamente arraigado en las tradiciones paganas del norte de Europa y se asociaba con la época del solsticio de invierno, un período cargado de simbolismo y rituales en las culturas germánicas.

Con la cristianización de Europa, muchas de estas tradiciones paganas no desaparecieron por completo, sino que se integraron en las nuevas formas de religiosidad popular. A medida que el cristianismo se extendía, las figuras paganas y los mitos asociados a ellas se reinterpretaron y se adaptaron dentro del marco cristiano. En este contexto, el mito de la caza salvaje comenzó a fusionarse con la figura de San Nicolás, un santo que ya tenía una hagiografía oficial bien establecida en la tradición cristiana.⁹⁸

San Nicolás, conocido por su generosidad y por ser el protector de los niños, comenzó a adquirir características de las figuras líderes de la caza salvaje. En algunas versiones del mito, la caza salvaje era liderada por un anciano de barba blanca, que con el tiempo se asoció con San Nicolás. Esta figura sincrética se convirtió en una presencia que traía regalos a los niños, uniendo así la tradición pagana de la caza salvaje con la veneración cristiana de San Nicolás.

Con el tiempo, y especialmente a través de la influencia de la literatura y el folclore europeo, esta figura híbrida evolucionó hasta convertirse en lo que hoy conocemos como Papá Noel. La hagiografía popular, por lo tanto, jugó un papel crucial en esta transformación al permitir que los elementos de la hagiografía oficial de San Nicolás se fusionaran con las tradiciones locales, como el mito de la caza salvaje, para crear una nueva figura que mantuviera viva la identidad cultural de las comunidades mientras se adaptaba a las nuevas condiciones religiosas y sociales impuestas por la cristianización.

Este proceso de sincretismo y adaptación demuestra cómo las hagiografías populares no solo preservan tradiciones ancestrales, sino que también las transforman y reinterpretan,

⁹⁸ Walter Philippe. *Mitos cristianos*, pp. 145-147.

creando nuevas narrativas que pueden perdurar y evolucionar con el tiempo. En este caso la leyenda de Papa Noel no es una hagiografía oficial, sino una hagiografía popular donde se fusionan elementos paganos y sincréticos, la hagiografía oficial de San Nicolás pertenece a otra estructura y tiene una finalidad diferente, aquí expongo el resumen de la hagiografía oficial basado en el texto de la leyenda dorada de *Santiago de la Vorágine*.

- *Origen y Vida:*
 - *San Nicolás nació alrededor del año 270 d.C. en Patara, una ciudad en la región de Licia, que hoy forma parte de Turquía.*
 - *Fue nombrado obispo de Myra, una ciudad cercana a su lugar de nacimiento, donde se destacó por su profunda piedad y su defensa del cristianismo durante la persecución de Diocleciano.*
- *Actos de Caridad:*
 - *La hagiografía oficial de San Nicolás lo describe como un obispo generoso y compasivo, conocido por sus actos de caridad. Uno de los relatos más famosos es el de las tres jóvenes a las que salvó de ser vendidas como esclavas, proporcionando en secreto una dote para cada una, lanzando bolsas de oro por la ventana de su casa.*
 - *Otro relato popular cuenta cómo resucitó a tres niños que habían sido asesinados por un posadero. Este milagro contribuyó a que San Nicolás fuera venerado como el protector de los niños.*
- *Defensor de la Fe:*
 - *San Nicolás participó en el Concilio de Nicea en el año 325 d.C., donde defendió la ortodoxia cristiana contra la herejía arriana. Se dice que, en una ocasión, abofeteó al hereje Arrio durante un acalorado debate, lo que refleja su celo por la fe.*
 - *Fue encarcelado durante la persecución de los cristianos bajo el emperador Diocleciano, pero fue liberado tras la subida al poder de Constantino y la promulgación del Edicto de Milán.*

- *Muerte y Culto:*
 - *San Nicolás murió el 6 de diciembre de 343 d.C. en Myra. Después de su muerte, su tumba se convirtió en un lugar de peregrinación, y su fama como hacedor de milagros se extendió por toda la cristiandad.*
 - *En 1087, sus reliquias fueron trasladadas a Bari, en Italia, para protegerlas de las incursiones musulmanas, y desde entonces ha sido conocido como San Nicolás de Bari. La basílica de San Nicolás en Bari se convirtió en un importante centro de peregrinación.*
- *Veneración:*
 - *San Nicolás es venerado como el santo patrono de los niños, los marineros, los comerciantes y varias ciudades y países, incluyendo Rusia y Grecia. Su festividad se celebra el 6 de diciembre y es una de las más importantes en la tradición cristiana⁹⁹.*

La hagiografía oficial de San Nicolás se centra en su vida como obispo, su defensa de la fe cristiana, y su profunda generosidad, que lo convirtió en un modelo de santidad y caridad cristiana. A lo largo de los siglos, estas narraciones han sido fundamentales para su culto, que sigue siendo fuerte en muchas tradiciones cristianas, tanto en Oriente como en Occidente.

Sin embargo, la hagiografía popular es la que hasta la fecha permea en el imaginario colectivo, influenciada en gran medida por la publicidad de las grandes empresas. Al mencionar a Papá Noel, de inmediato visualizamos a Santa Claus, tirado por renos, como la encarnación bondadosa de una figura mítica, genuino distribuidor de abundancia en el corazón del invierno y maestro supremo de las transiciones temporales. Santa Claus, o Papá Noel, es la versión benevolente de Odín, el conductor de la caza salvaje, un personaje hechicero vinculado con el otro mundo (el invierno, representación del mundo de los muertos), que llega periódicamente para colmar de regalos a los hombres.

En este ejemplo es clara la fusión de historias y como a través de este sincretismo se genera una hagiografía popular que no tiene nada que ver con el relato oficial ni el emitido por el

⁹⁹ Santiago de la Vorágine. *Leyenda Dorada Tomo 1*, p. 233.

paganismo ni por la leyenda oficial de la iglesia, se genera pues una tercera historia que es el puente híbrido entre ambas historias y tiene como finalidad la resistencia cultural y de identidad por medio del relato.

Dentro de este género, se pueden analizar numerosos relatos de la posconquista, es decir, historias que no cuentan con la aprobación oficial de la Iglesia Católica, pero que son difundidas con el fin de sustentar un propósito o identidad. En este caso, se busca legitimar la conquista de Tenochtitlán llevada a cabo por los españoles. Un ejemplo de ello es el relato mencionado por *Francisco López de Gómara en su Historia de la conquista de México*, en el que describe la aparición de la Virgen de los Remedios a Hernán Cortés. Este relato es una de las muchas narrativas milagrosas que rodean la figura del conquistador y la conquista de Tenochtitlán. Dejo aquí para efectos del trabajo un resumen del relato.

Según Gómara, durante un momento crítico de la conquista, cuando las fuerzas de Cortés enfrentaban grandes dificultades y la victoria no estaba asegurada, la Virgen de los Remedios se apareció a Cortés. Esta aparición ocurrió, según la narración, en un momento de desesperación para el conquistador, posiblemente durante uno de los reveses que sufrió en su campaña, cuando las fuerzas mexicas parecían tener la ventaja.

La Virgen de los Remedios, que en la tradición española era una advocación mariana muy venerada, especialmente entre los soldados y conquistadores, se le apareció a Cortés para darle un mensaje de ánimo y exhortarlo a seguir adelante con la conquista. Según el relato, la Virgen le aseguró que su causa era justa y que contaba con el respaldo divino. Este encuentro milagroso reforzó la fe de Cortés en su misión y lo impulsó a continuar con la campaña militar que finalmente resultaría en la caída de Tenochtitlán.

Este relato es parte de una larga tradición de narrativas donde figuras religiosas se aparecen a líderes militares para fortalecer su determinación y asegurarles el éxito en sus empresas. En el caso de Cortés, la aparición de la Virgen de los Remedios no solo le proporcionó consuelo personal, sino que también sirvió como un poderoso símbolo de la legitimidad de su causa, uniendo la conquista militar con una misión espiritual.

La historia de la Virgen de los Remedios y su aparición a Cortés también refleja el sincretismo religioso que surgiría más adelante en el Nuevo Mundo. La Virgen de los

Remedios se convirtió en una figura importante en la Nueva España, no solo para los conquistadores españoles, sino también para las comunidades indígenas que, con el tiempo, comenzaron a venerarla, incorporando sus propias tradiciones y creencias en torno a esta figura mariana. Es importante recordar que La Virgen de los Remedios es una figura central en la tradición mariana católica, especialmente venerada en España. En la historia de Gómara, su aparición a Cortés refuerza la idea de que la conquista de México era una misión respaldada por la Iglesia y por la voluntad divina, alineándose con la hagiografía oficial que presenta a figuras religiosas como intercesoras y protectoras de causas justas.

Aunque el relato tiene sus raíces en la tradición oficial, también se adapta y se difunde entre las comunidades, convirtiéndose en parte del folclore colonial. La aparición de la Virgen a Cortés se convierte en un relato que no solo legitima la conquista desde una perspectiva cristiana, sino que también resuena en el imaginario popular como una prueba del respaldo divino a los conquistadores.

Con el tiempo, la figura de la Virgen de los Remedios fue adoptada por comunidades indígenas y mestizas, quienes comenzaron a integrarla en su propio sistema de creencias, similar a cómo otros santos y figuras religiosas fueron reinterpretados. Este proceso de sincretismo, donde la Virgen de los Remedios se mezcló con elementos de la religiosidad indígena, es un claro ejemplo de hagiografía popular. En este sentido, la historia de la aparición puede verse como una forma de hagiografía popular, en la que la figura sagrada se adapta a las necesidades y contextos de una cultura específica. Y en este claro ejemplo de nuevo observamos que son historias emitidas desde la postura occidental, las cuales no tienen nada que ver con la hagiografía oficial y en estos relatos existen la fusión con otros elementos populares.

Este tipo de relatos también se desarrollan dentro de las culturas mesoamericanas desde relatos que son narrados en el centro de México dentro de la cosmovisión náhuatl, hasta los emitidos para la zona sur en las comunidades Tsotziles. A continuación, presento una serie de relatos que soy muy similares en el contexto, el primer relato está basado en el texto de *Alfredo López Austin "Cuando Cristo andaba de milagros" la innovación del mito colonial* se enfoca en la construcción de una hagiografía popular durante la época colonial en América Latina. En este contexto, se observa cómo las historias sagradas de figuras

cristianas, en particular la figura de Cristo, se entrelazan con mitos prehispánicos y creencias populares locales, creando una narrativa híbrida que es tanto religiosa como culturalmente significativa.

La hagiografía popular en este contexto se refiere a la adaptación y reinterpretación de las vidas de los santos y figuras religiosas, especialmente la de Cristo, para resonar con las creencias y tradiciones locales. Durante la colonia, los misioneros y evangelizadores se enfrentaron a la tarea de convertir a las poblaciones indígenas al cristianismo, lo que implicaba no solo la enseñanza de la doctrina cristiana, sino también la incorporación de elementos preexistentes en la cosmovisión indígena.

López Austin destaca cómo estos relatos se transformaron al integrar aspectos de las deidades y mitos locales, haciendo que Cristo realizara milagros en escenarios y situaciones familiares para la población indígena. Esto no solo facilitó la aceptación del cristianismo, sino que también permitió que las comunidades mantuvieran un sentido de continuidad cultural, al fusionar elementos de su pasado prehispánico con las nuevas creencias impuestas por los colonizadores.

López Austin subraya cómo estos relatos populares se fusionaron con las historias oficiales para formar una especie de sincretismo cultural y religioso. Las historias de Cristo caminando entre los indígenas, realizando milagros que recuerdan a los actos de las deidades prehispánicas, se convierten en parte de la memoria colectiva y en una forma de resistencia cultural frente a la imposición colonial.

Esta fusión también se refleja en las celebraciones, rituales y narrativas orales que han perdurado hasta la actualidad. Los relatos populares no solo conservaron elementos de la religión cristiana, sino que también incorporaron aspectos de la mitología indígena, creando una tradición única que combina lo europeo con lo autóctono.

A continuación, presento la lista de relatos donde se menciona lo anterior y se hace visible la construcción de la hagiografía popular.

La identificación de la vida de Cristo con el mito solar

Una de las formas más comunes en que la figura de Cristo se fusionó con los mitos preexistentes es su identificación con el mito solar. En muchas culturas antiguas, el sol era una deidad central,

asociado con la vida, la luz y el renacimiento. Durante la evangelización en América, esta simbología solar se adaptó para representar a Cristo, quien en la tradición cristiana es visto como la "luz del mundo".

En este contexto, algunos relatos populares describen a Cristo como una figura que nace al amanecer, en el solsticio de invierno, cuando el día comienza a ganar terreno al invierno, simbolizando el triunfo de la luz sobre las tinieblas. Su resurrección se asocia con el renacimiento del sol, especialmente durante la primavera, una temporada que en muchas culturas está relacionada con el renacimiento y la fertilidad. Así, la vida de Cristo se reinterpreta a través de este mito solar, vinculando su sacrificio y resurrección con los ciclos naturales y las creencias antiguas.

La historia de cuando Cristo andaba de milagros y el árbol que gritaba

Otra historia fascinante narra cómo, en su paso por la tierra, Cristo realizó milagros que interactuaban directamente con la naturaleza, en formas que eran significativas para las comunidades locales. Uno de estos relatos describe cómo, al pasar Cristo por un bosque, hirió a un árbol con un solo golpe. Para sorpresa de quienes lo acompañaban, el árbol comenzó a gritar de dolor. Este grito fue entendido como una manifestación del sufrimiento de la naturaleza, que en este relato se percibe como un ser vivo y sensible.

El grito del árbol es una metáfora del dolor y el sufrimiento, resonando con la Pasión de Cristo, quien también sufrió por los pecados del mundo. Además, esta historia podría estar relacionada con creencias prehispánicas donde los árboles y otros elementos de la naturaleza eran considerados entidades vivas, poseedoras de espíritus o energía vital. La interacción de Cristo con el árbol se convierte en un milagro que reafirma su conexión con el mundo natural, interpretado dentro de la cosmovisión indígena.

El Día de San Ramos y el viento

Otra leyenda popular narra un acontecimiento relacionado con el Domingo de Ramos, día en que se conmemora la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén. En algunas comunidades, se cuenta que, durante ese día, en lugar de ramas de palma, las personas solían levantar hojas de árboles locales, adaptando la festividad a su entorno.

En una de estas historias, se dice que cuando Cristo entró en un pueblo y las personas agitaban las ramas, un viento fuerte comenzó a soplar. Este viento era tan poderoso que arrancaba las ramas de las manos de las personas, esparciéndolas por toda la región. El viento se interpretaba como una

señal divina, que simbolizaba el poder del Espíritu Santo extendiéndose por todas partes, llevando consigo las bendiciones de Cristo.

En otras versiones, el viento es visto como un espíritu protector, una entidad que está al servicio de Cristo, ayudando a diseminar su mensaje y presencia. Esta historia combina elementos cristianos con las creencias indígenas sobre el viento, que en muchas culturas era considerado un mensajero de los dioses o un símbolo de vida y poder.¹⁰⁰

Estas hagiografías pueden ser analizadas como una forma de resistencia cultural. Al reinterpretar a Cristo y sus milagros a través de la lente de las creencias indígenas, las comunidades locales no solo aceptaron el cristianismo, sino que lo transformaron para reflejar sus propias identidades y tradiciones. Esto permitió que las culturas indígenas mantuvieran un sentido de continuidad cultural, a pesar de la imposición colonial. Las narrativas populares de Cristo, por lo tanto, se convirtieron en un espacio donde se podían negociar y fusionar las identidades indígenas y cristianas, resultando en una religión sincrética que era a la vez cristiana y profundamente local.

Con base a esto es importante subrayar que, aunque las historias difieren del contexto "original o canónico", siempre existe al menos un punto de encuentro con el elemento doctrinal cristiano. Es evidente que lo que ocurre en estos relatos es una fusión de ambos elementos, sin que ninguno de ellos se pierda por completo. Se pueden observar fragmentos de textos bíblicos o sucesos que están alineados con la ortodoxia de la Iglesia, coexistiendo armoniosamente con elementos de la cosmovisión mesoamericana en los relatos. Esta evidencia es crucial para sustentar lo que desarrollaremos en el siguiente capítulo, donde abordaremos los fenómenos narrativos que tienen lugar en San Andrés Larráinzar, Chiapas, que en nuestro parecer distan mucho de estos.

A continuación, presentaremos el siguiente relato que está en el libro *Chamula un pueblo indígena tzotzil compilado por Enrique Pérez López* el nombre es “*Cuando Dios Anduvo Buscando trabajo*” que al parecer tiene la misma estructura de los relatos arriba mencionados.

¹⁰⁰ Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros,” en *Hombres y dioses en el México antiguo*, coord. Xavier Noguez y Alfredo López Austin (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1997), pp. 203-208.

Antes de irse Dios al cielo, anduvo aquí en la tierra enseñando a trabajar a sus hijos, pero no solo eso, sino que también estuvo viendo el comportamiento de muchos de ellos; más como él es muy bueno ha sabido soportar todos nuestros malos comportamientos, aunque los tiene presentes para el día que nos quiera borrar de la faz del mundo.

Existe una plática que nos dice que el Señor, cuando andaba aquí en la tierra, buscaba trabajo como cualquier hombre. Una vez visitó la casa de un hombre y le pregunto si de casualidad no tenían algún trabajo que encomendarle ya que lo necesitaba; el hombre tan altanero que gustaba burlarse de sus semejantes contesto: ¿Quieres trabajar! Pues ya no es hora, ¿no ves que ya está claro?; ve a seguir empernándote con tu vieja, amigo que ya es muy tarde. – Ni modo, esta bueno, me voy, contesto avergonzado el señor.

El sagrado padre continuó caminando en muchos lugares hasta que llevo a otra casa preguntando trabajo nuevamente; le respondió una mujer y esta, al oír la pregunta, le dijo a su esposo: ¿no que tienes mucho trabajo?, pues aquí vino un hombre buscando quehacer. El hombre respondió: “Invítalo a que pase porque yo estoy durmiendo aún.” La mujer hizo la invitación, pero el señor respondió: yo creo que no pues ya es muy tarde. Entonces hablo el esposo de la mujer: Pásale hombre, que no el sol va a trabajar sino nuestras manos.” – Dios entro a la casa y ahí estuvo un buen rato, al cabo del cual dijo: “ya vámonos a trabajar que ya es muy tarde” pero el hombre decía que no había ninguna prisa, que primero deberían almorzar bien para que tuvieran fuerzas para trabajar bien.

El primer hombre que no acepto el trabajo del señor, tenía su terreno cerca del otro que si lo acepto. Pasaron tres o cuatro días y el trabajo del señor y aquel hombre había avanzado mucho; en cambio, el otro que trabajaba cerca de ellos preguntaba ¿Cómo le han hecho para avanzar luego?, si yo no puedo, mi trabajo no avanza. Y fue Dios quien respondió diciendo: “Es que aquí hay pocos árboles, por esto se puede trabajar más luego.” Asi estuvieron trabajando unos días hasta que llegaron a un tronco y el señor dijo que hasta ahí era suficiente el trabajo; el dueño del terreno admiraba mucho a su trabajador puesto que era un hombre muy diferente de todos los demás, por ejemplo, aunque comían bastante, las tortillas no se acababan.

Paso una semana de puro trabajo y el señor, al ver lo que habían avanzado, busco unos palos y dijo al hombre que comprobaría si con todo lo que ya habían hecho era suficiente; que para ello tendría que tirar a las cuatro esquinas unos palos que había conseguido y que si estos no pasaban más allá de las esquinas entonces ya no continuarían trabajando. Tiro los palos hacia las esquinas y de ahí no pasaron, por lo tanto, ya no tuvieron necesidad de seguir trabajando., antes de abandonar el

campo de trabajo dijo: ¿Ves este tronco?, si cuando vengas a sembrar encuentras en este lugar barretas, ya no siembres y regresa la semilla a tu casa. Cuando el hombre fue a querer sembrar su maíz vio lo que le habían dicho e hizo lo que le indicaron. Pasaron tal vez unos 8 días y el terreno apareció todo sembrado; el dueño pensó: mi trabajador no es una persona común, ¡Quien sabe que será! ¡Que lejos estaba de imaginarse que había dado trabajo a nuestro gran padre! El señor muy de mañana se despidió de los dueños de la casa decía que iba a seguir buscando trabajo; la mujer todavía dijo: Espera debes desayunar algo. El ya solo dijo: yo creo que no ya me voy denme algunas tortillas por si me da hambre y se marchó. La mujer fue a levantar el petate y al sacudirlo cayo bastante dinero, lo cual fue a decir luego a su esposo: Levántate mira el señor dejo su dinero. “el hombre se levantó y fue corriendo a seguirlo gritándole. tata en donde estas. Y el señor se marchó dejándole el dinero a ellos y se marchó. por eso debemos respetar al señor, pues él nos enseñó a trabajar y a vivir”¹⁰¹

En este ejemplo vemos en la hagiografía popular, especialmente en contextos indígenas como el tzotzil, hay una tendencia a representar a lo divino de manera accesible y cercana a las experiencias humanas. En este relato, Dios baja a la tierra y busca trabajo, una actividad profundamente humana. Este acto de buscar trabajo no es solo una humanización de Dios, sino una forma de enseñarle a la comunidad que incluso lo divino participa en las tareas cotidianas. Dios no se muestra como un ser distante, sino como alguien que entiende y comparte las necesidades de los hombres, lo que refuerza la idea de un Dios presente y comprensivo.

La enseñanza del trabajo por parte de Dios en este relato no es un simple acto de instrucción, sino una lección moral y espiritual. Dios no solo trabaja junto a los hombres, sino que su labor produce resultados milagrosos: el trabajo avanza rápidamente, las tortillas no se acaban, y el dinero aparece de manera inesperada. En la cosmovisión tzotzil, el trabajo es visto como un medio para vivir en armonía con la tierra y con lo divino, y este relato refuerza la idea de que el trabajo bendecido por Dios produce abundancia y prosperidad.

La multiplicación de las tortillas es particularmente significativa. Las tortillas, como alimento básico en las culturas mesoamericanas, representan el sustento y la vida. Al

¹⁰¹ Enrique Pérez López, “Cuando Dios anduvo buscando trabajo,” en *Chamula: un pueblo indígena tsotsil*, compilado por Enrique Pérez López (Gobierno de Chiapas, 1988), pp. 44-51.

multiplicarlas, Dios no solo asegura que haya suficiente para comer, sino que también simboliza la capacidad de la tierra (y, por extensión, del trabajo humano) para producir en abundancia cuando está bajo la guía y bendición divina. Este milagro es análogo al de la multiplicación de los panes y los peces realizado por Jesús en el Evangelio, donde el acto no solo satisface una necesidad física, sino que también comunica una verdad espiritual: Dios provee y sustenta a su pueblo.

Otro aspecto clave en el relato es la referencia a la siembra del maíz, que es central en la cultura tsotzil y mesoamericana en general. El consejo de Dios de no sembrar si aparecen ciertas señales es un recordatorio de la importancia de la observación y el respeto por las señales naturales, pero también puede verse como una indicación de la fertilidad divina: el terreno ya ha sido bendecido y no necesita más intervención humana. Este acto de sembrar y cosechar bajo la guía divina refuerza la idea de que Dios es también el dador de la fertilidad, asegurando no solo la abundancia inmediata (como con las tortillas), sino también la prosperidad a largo plazo a través de la tierra.

La aparición del dinero al final del relato es la culminación del simbolismo de la abundancia. Aquí, el dinero no es simplemente una recompensa material, sino un símbolo de la riqueza espiritual y la prosperidad que resultan de vivir y trabajar en armonía con las enseñanzas de Dios. La hagiografía popular, en este caso, utiliza la figura de Dios no solo como un trabajador, sino como un multiplicador de los recursos: la comida, el trabajo, y finalmente, la riqueza.

En este ejemplo, observamos cómo la hagiografía popular se integra con elementos de la cosmovisión tsotzil, incorporando aspectos de la vida de Jesús según el evangelio. Los milagros y pasajes bíblicos se entrelazan de manera que se fusionan en una narrativa cargada de enseñanzas, adaptada a la cultura en la que se transmite el mensaje. Esta combinación enriquece la hagiografía popular, creando una historia que refleja tanto las creencias cristianas como las tradiciones indígenas.

Las hagiografías populares permiten aproximarnos a la manera en que las comunidades simbolizan la identidad de los santos. Estos, como se ha mencionado anteriormente, incorporan características propias de las deidades mesoamericanas, incluyendo una personalidad llena de dualidades y elementos no occidentales. Los santos se fusionan con

ciertos aspectos presentes en las hagiografías occidentales. En los ejemplos analizados, observamos que, aunque los milagros realizados por Cristo son similares a los descritos en los evangelios, experimentan una extensión semántica basada en las necesidades y particularidades de la comunidad donde estos santos habitan.

Continuando con estos temas, nuevamente Félix Báez en su texto *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* Reporta un caso similar en la cosmovisión chimalteca donde se combinan y trastocan los relatos bíblicos del Génesis y la crucifixión de Cristo.

El padre José y la madre María Santísima fueron los primeros “naturales” (indígenas) que vivieron sobre la tierra (que antes fue habitada por monos y topos, destruidos por resina ardiente y un diluvio respectivamente. Primero existió José luego su esposa María.

José hizo los primeros hombres; “sus cargas eran livianas porque no había colinas ni barrancas para fatigarlos. En ese tiempo “siempre era de noche”, la gente no sabía cuándo dormir ni cuando trabajar. El padre José “construyo una gran máquina, el Sol; posteriormente hizo la luna para que la gente pudiera tener algo de luz y la hizo fuerte durante parte del tiempo y débil durante otras noches.”¹⁰²

En esta historia se explica además que, cuando María estaba encinta. “llegó el diablo y le dijo a José que el niño era su hijo. La acusó de “tener muchos amantes”. José no creyó al diablo y lo echó. Cristo se sentó al día siguiente de nacido; a los cuatro días “adquirido su estatura completa. Dijo al padre José que su nombre era Jesucristo y que no trabajaría en esta tierra porque tenía casas y tierras arriba.

De igual manera en la cosmovisión chimalteca la pasión de Cristo (es decir los sufrimientos que padeció su condición humana por razón de su encarnación) se prolonga 40 días. Las argucias de Jesús para esconderse de sus perseguidores (gente del diablo y judíos) son relatadas con detalle. Se escondió en el estómago de un caballo muerto, caminaba en sentido opuesto, se ocultó entre las ramas de una palmera antes de ser capturado. Después de apresarlos, los judíos lo ataron a un árbol y lo obligaron a cargar una cruz durante muchos kilómetros. Ya crucificado, sus captores pusieron un cuchillo en la mano de un hombre ciego para que matara a Jesús. Este acto (que el ciego no deseaba hacer) fue un gran favor, porque Jesús estaba sufriendo. Después de consumarse el asesinato.

¹⁰² Félix Báez-Jorge, *¿Aquí quiénes son los dioses verdaderos?* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2007), p. 77.

Los judíos pusieron el cuerpo de Jesús en el lindero del pueblo. A una hora avanzada de la noche llegó un burro y respiró sobre el cuerpo. El aliento del burro hizo desaparecer las marcas de los clavos. La misma noche marchó Jesús hacia el cielo, de donde nunca ha retornado. Cuando los judíos volvieron al segundo día para recoger el cuerpo se enojaron y asustaron al ver que se había ido. Preguntaron a mucha gente a donde se había ido Jesucristo. Les contestaron que se había ido al cielo. Los judíos atemorizados, se ocultaron detrás de los árboles y en el matorral, pero se desencadenó una gran tormenta con truenos y relámpagos y con cada uno de ellos Moría un judío. Ahora solo están vivos aquellos que viven cerca del terreno donde Jesús los colocó¹⁰³

Es notorio observar que Jesucristo desempeña en la visión del mundo de los chimaltecos que, si bien se equipara a Dios, en el relato antes comentado Cristo es presentado como un héroe de la cultura y en otras versiones es claramente un embaucador, y en todas las historias es un indígena no un ladino, al parecer el carácter de Cristo es propio de un chimalteco.

Estos relatos combinan a la perfección elementos de sabiduría popular y de las historias que seguramente fueron escuchados en las predicas de los Frailes cuando estaban evangelizando esto permite que el creyente se exprese en narraciones míticas. Como sustenta Félix Báez cuando menciona que:

El indígena al recibir la tradición ajena, la modifica, adaptándola a su forma de percepción, intelección y actitudes. Al mismo tiempo la recepción de la tradición ajena produce su desajuste en la tradición propia. [...] es necesario apreciar como los elementos de la tradición alóctona afectan la autóctona y viceversa. [...] Los indígenas al observar lo nuevo reaccionaron ante las imágenes cristianas y las leyendas que se narraban de ellas apropiándose de ellas, manifestándolas y dándoles nuevos significados para afirmar su identidad social y cultural. La nueva semántica transformaba y transmitía objetos y prácticas dentro de una formidable ofensiva contra los invasores de sus territorios¹⁰⁴

En estos relatos, denominados hagiografías populares, se evidencia una fusión sincrética entre elementos de las culturas colonizadora y colonizada, con un propósito de resistencia cultural. A diferencia de las hagiografías oficiales, que destacan el carácter virtuoso de los santos y enfatizan valores éticos fundamentados en la ideología occidental, las hagiografías

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 122-123.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 80-82.

populares integran elementos de ambas culturas, creando relatos mestizos que cumplen una función cultural crucial para la generación y preservación de la identidad de los pueblos conquistados.

A continuación, expongo para una mayor claridad de los temas expuestos en este capítulo una tabla comparativa que resume y clarifica las diferencias entre las hagiografías, los exempla y las hagiografías populares. Haciendo un pequeño resumen de los datos sobre salientes para mayor comodidad para el lector.

Cuadro 4. Diferencias entre las hagiografías

Aspecto	Hagiografías.	Exemplas.	Hagiografías Populares
Definición	Narraciones biográficas de santos y mártires cristianos con el objetivo de ofrecer ejemplos de vida cristiana, siguiendo la doctrina de la iglesia.	Relatos breves utilizados principalmente en sermones para ilustrar una lección moral o religiosa, accesibles y comprensibles para el público en general.	Relatos y leyendas sobre la vida de santos adaptados y reinterpretados por comunidades locales, mezclando elementos cristianos con creencias y mitos indígenas.
Origen y contexto	Originadas en los primeros siglos del cristianismo, basadas en la vida de mártires y santos que vivieron conforme a los principios cristianos y a veces imitaron el martirio.	Desarrollados durante los siglos XII y XIII como parte de la literatura oral y escrita, especialmente en Europa, para enseñar valores cristianos y reforzar la ortodoxia.	Surgieron como resultado de la evangelización en regiones indígenas y otras comunidades conquistadas, donde se mezclaron las historias cristianas con tradiciones locales.
Finalidad.	Difundir, adoctrinar, y promover una vida ejemplar basada en los modelos de santidad cristianos, con el fin de evangelizar y fortalecer la fe dentro de la comunidad cristiana.	Transmitir lecciones morales y religiosas de manera sencilla y memorable, para guiar el comportamiento de los fieles y fortalecer la fe cristiana.	Crear una identidad colectiva, servir como resistencia cultural, y mantener tradiciones ancestrales mediante la adaptación de figuras cristianas a contextos locales.
Ejemplos principales.	La vida de San Nicolás, San Antonio, o San Martín de Tours, relatando sus actos de caridad, milagros, y	Relatos como "Rüdingero" el Borracho", que advierten sobre los peligros del alcoholismo, utilizando	Relatos como la transformación de la caza salvaje en la figura de Papá Noel, o las historias de Cristo

	defensa de la fe cristiana.	imágenes de tormento eterno para disuadir a los fieles de caer en la tentación.	realizando milagros adaptados a la cosmovisión indígena.
Narrativa y Estilo	Narrativas que enfatizan la vida ejemplar y los milagros de los santos, manteniendo una estructura más formal y orientada a la enseñanza de virtudes cristianas	Relatos sencillos y directos, con un mensaje moral claro, que capturan la atención del oyente y refuerzan enseñanzas morales y religiosas a través de ejemplos concretos.	Integran elementos de la cosmovisión local, creando una narrativa híbrida que combina lo divino con lo cotidiano y lo autóctono, en un estilo accesible para la comunidad.
Influencia Cultural.	Mantienen una línea más ortodoxa, influenciando el culto cristiano y la veneración de los santos en la tradición católica, especialmente en la Edad Media.	Influyeron en la moralización y la enseñanza cristiana, especialmente en la Europa medieval, y fueron una herramienta clave en la evangelización y la educación religiosa.	Fuertemente influenciadas por el sincretismo cultural, reflejando la fusión de la religión cristiana con las creencias y mitos locales.

CAPÍTULO 3. JTOTIK SAN ANTREX UN HÉROE CULTURAL, UN MITO DE FUNDACIÓN

En el capítulo anterior, analizamos las Actas de los mártires, las hagiografías, los exempla y las hagiografías populares de diversos santos, con el objetivo de examinar cada construcción narrativa presentada. Observamos detenidamente las finalidades de estos textos, así como los propósitos para los cuales fueron elaborados, y subrayamos sus características distintivas en función del contexto histórico y la intencionalidad de cada relato.

En este capítulo, todos los ejemplos anteriores convergerán con el fin de generar una comparación con nuestra propuesta final. Sostenemos que la leyenda de San Andrés en Larráinzar no pertenece ni a una hagiografía oficial, ni a los exempla, ni a las hagiografías populares, sino que se inscribe en el marco de los mitos fundacionales mesoamericanos, cuyas características se detallarán en el presente análisis. Asimismo, argumentaremos que el "santo" en cuestión, San Andrés, exhibe un comportamiento más afín a los héroes culturales mayas que a los santos occidentales.

Para realizar este estudio, evaluaremos el comportamiento occidental a través de diversas fuentes, incluidas la Leyenda Dorada de Santiago de la Vorágine, algunos versículos bíblicos donde se menciona a San Andrés, así como extractos de oraciones, exempla y sermones que nos permitirán analizar la figura del santo en diferentes contextos históricos. En contraste, presentaremos los mitos fundacionales mayas y las leyendas de la tradición oral, que destacan las diversas características de San Andrés en la tradición tzotzil. También exploraremos el tipo de narrativa que se entrelaza en la leyenda tzotzil, identificando sus particularidades y las diferencias clave entre las hagiografías oficiales y los relatos que forman parte de la narrativa maya.

Comenzaremos este capítulo con las apariciones de San Andrés en el Nuevo Testamento. Aproximadamente, su figura aparece en 12 ocasiones en los Evangelios. En el Evangelio de Mateo, aparece 2 veces; en Marcos, 4 veces; en Lucas, 1 vez; en el Evangelio de Juan, 4 veces; y en los Hechos de los Apóstoles, 1 vez. Para los fines de este trabajo, abordaremos las 3 apariciones que se encuentran en el Evangelio de Juan.

3.1 Los evangelios

El evangelio de Juan tiene diversas características teológicas, las más importantes son las siguientes: - Una cristología alta. El evangelio de Juan enfatiza la divinidad de Jesús desde el principio, a diferencia de los evangelios sinópticos (Mateo, Lucas, Marcos) que presentan a Jesús como Mesías de manera progresiva, Juan lo introduce como el logos (verbo) viviente que existía desde el principio con Dios.

Otro aspecto importante es cuando Jesús utiliza repetidamente la fórmula "*Yo soy*" (*en griego, Ego Eimi*), lo que subraya su identidad divina. Ejemplos incluyen "*Yo soy el pan de vida*" (*Juan 6:35*), "*Yo soy la luz del mundo*" (*Juan 8:12*), y "*Yo soy la resurrección y la vida*" (*Juan 11:25*). Estos dichos son importantes porque reflejan la revelación de Dios a Moisés en el Antiguo Testamento (Éxodo 3:14).

En este evangelio los milagros y las señales de Jesús se denominan "signos" y tienen un propósito teológico: revelar la gloria de Jesús y su identidad como el Hijo de Dios. Entre ellos se destacan la conversión del agua en vino en las bodas de Caná (*Juan 2:1-11*) y la resurrección de Lázaro (*Juan 11:1-44*).

Y por último a diferencia de los sinópticos, donde Jesús enseña principalmente a través de parábolas, en Juan, Jesús sostiene largos diálogos y discursos teológicos. Ejemplos incluyen su conversación con Nicodemo sobre el nuevo nacimiento (*Juan 3*) y con la mujer samaritana sobre el agua viva (*Juan 4*).

Estas características enriquecen el evangelio en términos de profundidad y construcción teológica, presentando a Jesús como la encarnación directa de Dios. El texto sostiene que Jesús, como Hijo de Dios, es uno con el Padre y posee un conocimiento divino. Además, se le presenta como el mediador de la revelación de Dios, a través de quien la humanidad puede alcanzar la vida eterna. *Su misión es salvar al mundo, no condenarlo* (*Juan 3:17*), y su crucifixión es entendida como un momento de glorificación.

Jesús en Juan es a menudo enigmático y habla en términos que provocan incompreensión entre sus interlocutores, lo que subraya la distancia entre el entendimiento humano y la sabiduría divina. Además, Juan muestra a Jesús como completamente consciente de su destino y misión, y su muerte es presentada como una entrega voluntaria.

La figura de los Apóstoles en Juan es presentada de manera algo diferente que, en los evangelios sinópticos, En lugar de enfocarse en su falta de fe o incomprensión, Juan resalta su fidelidad y la importancia de su testimonio. Aunque no están libres de debilidades, el evangelio destaca su papel en la transmisión del mensaje de Jesús.

El personaje principal de nuestro estudio, Andrés, aparece en cuatro episodios específicos dentro del evangelio. Aunque su presencia no es frecuente, en estos pasajes su figura adquiere un énfasis mayor en comparación con otros evangelios. En este evangelio, Andrés es retratado con respeto y dignidad. Los pasajes que lo mencionan son los siguientes:

Llamamiento de Andrés (Juan 1:35-42):

- Andrés es presentado como uno de los primeros discípulos de Jesús. Es originalmente discípulo de Juan el Bautista, pero después de escuchar a Juan señalar a Jesús como "el Cordero de Dios", decide seguir a Jesús. Andrés es quien introduce a su hermano Simón Pedro a Jesús, mostrando su papel como un puente hacia el Mesías. Es justamente en el verso (1:40) donde es presentado de la siguiente manera cito textual.

40. Ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἷς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ¹⁰⁵

*Estaba Andrés el hermano de Simón Pedro, uno de los dos que habían escuchado de Juan y le habían seguido (a él).*¹⁰⁶

Andrés como Intermediario (Juan 6:8-9):

- Durante la alimentación de los 5,000, Andrés es quien señala al niño que tiene los cinco panes de cebada y los dos peces, que Jesús luego multiplica. Esto sugiere que Andrés estaba atento a los recursos a disposición y era proactivo en presentar soluciones.

8. Λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας, ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου¹⁰⁷

*Le dijo a el Andrés uno de sus discípulos, el hermano de Simón Pedro.*¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, 28th ed., Juan 1:40.

¹⁰⁶ *Ibid.*, traducción propia.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Juan 6:8-9.

Andrés y los griegos (Juan 12:20-22):

- En este pasaje, unos griegos se acercan a Felipe, queriendo ver a Jesús. Felipe, a su vez, acude a Andrés, y juntos llevan la petición a Jesús. Este episodio destaca a Andrés como alguien que facilita el acercamiento a Jesús, no solo para los judíos, sino también para los gentiles.

*22.Ερχεται ο Φίλιππος και λεγει τω Ανδρεα, Ερχεται Ανδρεας και Φίλιππος και λεγουσιν τω Ιησου*¹⁰⁹

*Vino Felipe y le dijo a Andrés, Vino Andrés y Felipe y le dijeron esto a Jesús.*¹¹⁰

Es importante destacar que las menciones sobre Andrés en los evangelios son escasas y generalmente superficiales. En el Evangelio de Juan, Andrés es presentado como un discípulo temprano y fervoroso, desempeñando un papel significativo, especialmente en comparación con los otros evangelios, que son menos generosos en cuanto a su figura. Sin embargo, sus apariciones en Juan no adquieren una relevancia mayor, y es necesario realizar un análisis exegético riguroso para sustentar su caracterización como discípulo de Jesús.

De los evangelios sabemos que Andrés es hermano de Pedro, seguidor de Juan el Bautista, y originario de Betsaida, la misma ciudad de Felipe y Pedro. Aparte de estos detalles, que se derivan principalmente del Evangelio de Juan, datado en el siglo I (o incluso en el siglo II, según algunos estudios basados en el Papiro 66, uno de los más antiguos), no poseemos más información sobre Andrés.

Un aspecto importante a destacar es que, en el Evangelio de Juan, Andrés es presentado como un discípulo temprano, proactivo y fiel. Su papel se centra en facilitar el encuentro de otros con Jesús, ya sea su hermano Pedro o los griegos que desean conocer al Maestro. Aunque no ocupa un lugar central en la narrativa, sus acciones reflejan una fe y un compromiso profundos, convirtiéndolo en un modelo de discipulado discreto pero efectivo. La figura de Andrés sobresale por su iniciativa y su función como intermediario, tanto dentro del círculo de los discípulos como en la expansión del mensaje de Jesús.

¹⁰⁸ *Ibid.*, traducción propia.

¹⁰⁹ *Ibid.*, Juan 12:20-22

¹¹⁰ *Ibid.*, traducción propia.

De igual manera hay que enfatizar que, según el evangelio de Juan, Andrés se caracteriza por su capacidad para facilitar el acercamiento a Jesús. Sin embargo, no se nos proporcionan más detalles sobre su vida, muerte o proceso de evangelización. Estos aspectos que no se encuentran en los evangelios serán desarrollados posteriormente a través de tradiciones orales o en textos apócrifos, los cuales analizaremos a continuación.

3.2 Hechos de los Apóstoles

Según importantes historiadores, el primer texto que subraya la relevancia del apóstol Andrés en el cristianismo primitivo es "Los Hechos de Andrés". Esta obra forma parte de un tipo de literatura conocida como "Hechos de los Apóstoles" (en griego, Πράξεις Ἀποστόλων). Estos textos surgieron entre finales del siglo I y el siglo III d.C.

Mientras que los "Hechos de los Apóstoles", incluidos en el Nuevo Testamento, son considerados una extensión del Evangelio de Lucas, y tradicionalmente atribuidos al mismo autor, la mayoría de los "Hechos" son apócrifos. Esto significa que no forman parte del canon de textos sagrados reconocidos por la Iglesia Católica como inspirados por Dios. En cambio, pertenecen a un grupo de escritos que, aunque valiosos, incluyen construcciones teológicas que no se alinean con el dogma oficial de la Iglesia. Es importante destacar que ser apócrifo no implica falsedad; algunos de estos textos son incluso más antiguos que los incluidos en el canon. Sin embargo, no fueron considerados adecuados para la formación del dogma y la fe por la Iglesia dominante.

Estos textos desempeñaron funciones clave en la Iglesia primitiva, como la edificación espiritual, la expansión del cristianismo y la legitimación de la autoridad apostólica. Aunque no canónicos, los "Hechos" apócrifos jugaron un papel importante en la vida devocional y en la propagación del cristianismo en sus primeras etapas.

Dentro de sus características literarias, suelen tener un estilo narrativo que mezcla elementos históricos con milagros, discursos teológicos y episodios dramáticos. Los cuales los hacía atractivos y edificantes para los primeros años del cristianismo. La mayoría están escritos en griego koiné (común- del pueblo) aunque algunos fueron traducidos al copto al siríaco y al latín.

El primer libro con estas características es "Hechos de los Apóstoles", que forma parte del Nuevo Testamento. Este texto, tradicionalmente atribuido al mismo autor del Evangelio de Lucas, es un ejemplo canónico de literatura cristiana primitiva. "Hechos de los Apóstoles" se centra en las actividades de Pedro, Pablo, y otros apóstoles en la expansión de la Iglesia, y su fecha de composición se sitúa entre los años 80 y 90 d.C. El libro narra el crecimiento de la comunidad cristiana y la propagación del cristianismo desde Jerusalén hasta Roma, destacando los acontecimientos que ocurrieron después de la resurrección de Jesús.

Después de la composición de "Hechos de los Apóstoles", comenzaron a surgir, entre los siglos II y III, otros textos apócrifos, probablemente "inspirados" por el ejemplo de este escrito. Entre ellos se encuentra "Los Hechos de Pablo y Tecla", un relato que narra la vida de Tecla, una mujer convertida por el apóstol Pablo, y que describe sus aventuras y milagros. Este texto es particularmente notable por su enfoque en la figura femenina y su relación con el apóstol Pablo. A diferencia de otros textos apócrifos que se centran particularmente en los apóstoles masculinos en este escrito es una mujer la protagonista principal. Tecla encarna el compromiso con el cristianismo y la práctica de la vida ascética y de la castidad, teniendo como elemento principal el desafío de las normas sociales particularmente en lo que respecta el rol de la mujer, el matrimonio y la familia, convirtiéndose en un símbolo de resistencia y fidelidad a la nueva fe cristiana.

Justo en esa época se escribieron los Hechos de Pedro en el cual se describen las actividades y el martirio de Pedro en Roma. En él se incluyen historias como la crucifixión de Pedro con la cabeza hacia abajo, reflejando su humildad.

De igual manera se escribe los Hechos de Juan este texto tiene varios puntos importantes y curiosos que rompen por completo la tradición de estos escritos, en primera instancia el texto utiliza un estilo narrativo que combina elementos de la novela griega antigua con la hagiografía cristiana. Esto incluye episodios dramáticos, diálogos teológicos profundos y visiones místicas, lo que lo convierte en una obra literaria compleja y rica en simbolismo. Otro punto importante y polémico del texto es que refleja un fuerte dualismo entre el cuerpo y el alma, influenciado por corrientes gnósticas. El texto enfatiza la inmortalidad del alma y promueve el desprecio del cuerpo físico como una prisión o impedimento para alcanzar la verdadera espiritualidad. Esta característica lo diferencia de otros textos más

ortodoxos. y esto es el sustento teológico para que dentro del texto existan pasajes muy interesantes como la danza de Jesús donde el Mesías, antes de su crucifixión, dirige a sus discípulos en una danza mística, acompañada de un himno. Este pasaje es particularmente único y se ha interpretado como un símbolo de la unidad y la trascendencia espiritual en la comunidad cristiana primitiva. De igual manera el texto expresa uno de los pasajes más controvertidos en la historia del cristianismo y es el relato de la crucifixión de Jesús, que Juan supuestamente describe desde una perspectiva mística o espiritual. Según este relato, Jesús se le aparece a Juan durante la crucifixión en una visión, explicándole que el sufrimiento físico no es real y que su verdadero ser está más allá de la carne.

Es evidente que el texto no fue considerado digno de formar parte del canon, fue rechazado por la iglesia ortodoxa debido a sus elementos gnósticos y su interpretación no ortodoxa de la crucifixión y la naturaleza de Cristo. Sin embargo, dejó un impacto en la piedad de ciertas comunidades cristianas especialmente aquellas inclinadas hacia el ascetismo y el misticismo. Los relatos de los milagros y enseñanzas de Juan inspiraron a muchos cristianos a seguir un camino de devoción y desapego del mundo material.

Estos son los elementos de los hechos apócrifos y estas características son las que comparten el libro apócrifo de los Hechos de Andrés, un texto que surge al principio del siglo III y se considera que el autor es anónimo, lo cual no hace pensar que el texto puede ser una recopilación de relatos de la tradición oral que circulaban acerca del discípulo en esa época. Esto se puede sustentar dentro de la paleografía puesto que los manuscritos son textos fragmentarios y algunos estudiosos afirman que las diferentes partes del texto pudieron ser escritas en diversas épocas a lo largo del siglo ya mencionado.

El texto está escrito en griego koiné este idioma era el comúnmente utilizado en el mundo mediterráneo durante los primeros siglos del cristianismo especialmente en la región oriental del Imperio Romano, donde surgieron muchas de las tradiciones sobre los apóstoles.

Así mismo narra las hazañas misioneras de Andrés quien predica en diversas regiones como Escitia, Tracia, Grecia y Asia Menor. Realiza numerosos milagros, como la curación de enfermos, la resurrección de los muertos, y la conversión de muchas personas al

cristianismo. Estos milagros refuerzan la idea de Andrés como un apóstol con poder divino, similar a los relatos sobre Pedro y Pablo.

Uno de los episodios más importantes de los relatos sobre Andrés es la conversión de Maximilla la cual era esposa del procónsul romano Egeas en la ciudad de Patras Grecia. Esta mujer se convierte al cristianismo después de escuchar la predicación de Andrés, lo que enfurece a su esposo y eventualmente lleva al arresto y martirio a Andrés. Este evento subraya la importancia de la capacidad del apóstol para persuadir a personajes importantes.

En varias ocasiones Andrés realiza milagros de curación a él se le atribuye la curación de personas enfermas y poseídas por demonios, estos milagros demuestran su poder divino y la evidencia de su legitimidad como apóstol de Jesús y aparte contribuyen a la conversión de muchas personas al cristianismo. De igual forma Andrés dentro de la lista de milagros resucita a un joven que había muerto y en el nombre de Jesús lo vuelve a la vida. El apóstol lleva la huella imborrable de la protección divina. En una historia podemos ver que Andrés es arrojado a un pozo lleno de serpientes venenosas por sus enemigos, pero sale ileso gracias a la intervención divina. Este milagro ilustra su protección por parte de Dios y su inmunidad frente a los peligros mundanos.

Los hechos de Andrés fueron escritos en un período en el que el cristianismo estaba en expansión, especialmente en el Imperio Romano oriental. Este fue un tiempo de consolidación de la fe cristiana, y los relatos sobre los apóstoles servían para inspirar a los creyentes y legitimar la autoridad de la Iglesia. Los textos apócrifos, aunque no canónicos, circulaban ampliamente y contribuían a la construcción de una identidad cristiana basada en las figuras heroicas de los apóstoles. El texto tenía varios propósitos Edificación Espiritual: Inspirar a los cristianos a seguir el ejemplo de los apóstoles, mostrando cómo Andrés vivió y murió por su fe. Legitimación Apostólica: Fortalecer la autoridad de las iglesias locales al asociarlas con la misión apostólica de Andrés y difundir el cristianismo entre comunidades paganas, mostrando la superioridad del poder de Cristo a través de los milagros realizados por Andrés.

En *"Los Hechos de Andrés"* se origina la idea del martirio y muerte del apóstol, elementos centrales en la leyenda cristiana sobre él. Según la tradición, Andrés fue condenado a ser crucificado en Patras, Grecia, durante el siglo I. La leyenda sostiene que Andrés, al no

considerarse digno de morir de la misma manera que Jesús, pidió ser crucificado en una cruz diferente. Como resultado, fue crucificado en una cruz en forma de "X", conocida como la "Cruz de San Andrés". Este detalle, aunque aparece posteriormente en la tradición hagiográfica, se desarrolló principalmente a través de la hagiografía cristiana y las tradiciones apócrifas. La "Cruz de San Andrés" se convirtió en un símbolo de su martirio y fue ampliamente venerada en la iconografía cristiana, especialmente en la tradición ortodoxa oriental, y más tarde en la Iglesia Católica.

Cabe mencionar que, al igual que Andrés, su hermano Pedro también fue crucificado de manera distinta. Según la tradición, Pedro pidió ser crucificado cabeza abajo, mostrando humildad, resiliencia y obediencia, al no considerarse digno de morir como Jesús. En el caso de Andrés, su crucifixión en una cruz en forma de "X" en Patras, según lo relatado en los "Hechos de Andrés", lo muestra predicando a la multitud durante varios días antes de su muerte. Este martirio es una manifestación de su devoción y firmeza en la fe hasta el final.

Es importante recalcar que los hechos de Andrés fue el primer texto donde se realiza la figura del apóstol y se añade manera escrita los milagros y el proceso de martirio y muerte del personaje. A partir del siglo III Andrés se convertirá en una imagen de importancia y veneración su figura adquiere especial relevancia en la tradición cristiana oriental, donde es considerado el fundador de la Iglesia de Constantinopla. Su rol como el primer llamado por Jesús, según algunas tradiciones, le otorga una posición especial en el panteón de los apóstoles.

La importancia y popularidad del apóstol empezó a crecer a partir del siglo IV, en esa época su prestigio como hacedor de milagros, su vida y su hagiografía empezó a circular por diversas partes del mediterráneo y otras partes del mundo. Si bien los hechos de Andrés escritos en el siglo III, era un texto apócrifo, este comenzó a tomar importancia y validez en el siglo posterior. La escena de su martirio y su crucifixión fueron parte de la característica y del signo distintivo de la vida y muerte del santo.

3.3 Historia Eclesiástica

En el siglo IV *Eusebio de Cesárea* un obispo y erudito cristiano mejor conocido como el “padre de la historia de la iglesia” escribe una obra de vital importancia para la

documentación de la iglesia de los primeros siglos. La obra *“Historia eclesiástica”* es una crónica de la iglesia cristiana desde los tiempos apostólicos hasta la época de Constantino, el primer emperador romano que se convirtió al cristianismo. El texto se divide en diez libros que cubren los siguientes capítulos:

- I. Los primeros tiempos de la iglesia: La vida de Jesús, los apóstoles y sus discípulos.*
- II. La expansión del cristianismo: El crecimiento de la iglesia en todo el Imperio Romano.*
- III. Las persecuciones: Las dificultades enfrentadas por los cristianos bajo los emperadores romanos que los persiguieron.*
- IV. Las herejías: Las diversas doctrinas consideradas heréticas y los intentos de la iglesia por refutarlas.*
- V. Los concilios: Los primeros concilios y sínodos que buscaron resolver disputas doctrinales.*
- VI. Las biografías de líderes eclesiásticos: Vidas y obras de obispos y mártires.*
- VII. El contexto político y social: Cómo los eventos políticos y sociales de la época afectaron a la iglesia¹¹¹*

El texto fue escrito en un momento crítico en la historia del cristianismo. Durante los siglos II y III, los cristianos habían enfrentado persecuciones esporádicas, y en el siglo IV, Eusebio vivió durante la Gran Persecución bajo el emperador Diocleciano (303-311 d.C.). Sin embargo, en el año 313 d.C., el Edicto de Milán, emitido por los emperadores Constantino y Licinio, legalizó el cristianismo en el Imperio Romano. Eusebio escribió gran parte de su obra tras este edicto, en un momento en que el cristianismo estaba pasando de ser una religión perseguida a una religión dominante en el imperio. Y la finalidad de esta obra fue documentar y preservar la historia del cristianismo para futuras generaciones. Buscaba mostrar como la iglesia a pesar de diversas persecuciones se mantuvo firme frente al gran imperio Romano. También buscaba legitimar al cristianismo mostrándolo como una continuación de la historia bíblica y sustentar que la principal estructura de esta era Jesús y sus discípulos.

Es importante mencionar que muchos de los pasajes de este texto no tienen como tal evidencia histórica, fueron documentados por Eusebio por narraciones orales o por textos que ya estaban establecidos. En uno de los capítulos de la obra se menciona sobre los discípulos de Jesús, que había sido de ellos y cuáles fueron sus paraderos finales, el texto

¹¹¹ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, ed. Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: BAC, 2002).

hace mención sobre Santiago el menor, Santiago el mayor, San Pedro, San Pablo, San Mateo y por supuesto San Andrés, aunque la mención es de forma breve cito textual el comentario:

San Andrés el hermano de Pedro y natural de Betsaida, predico primero en Capadocia, Galicia y Bitinia. Otros testimonios posteriores suponen que predico igualmente en la Escitia, en Acaya y Patras. Su labor misionera fue importante para el cristianismo porque fue testigo de la muerte y la resurrección del maestro. En el momento culminante de su martirio y crucifixión al ver la cruz que había sido preparada para él, en lugar de temerla la recibió con palabras conmovedoras, mostrando su amor y reverencia hacia el instrumento de su sacrificio, exclamo: - "¡Salve, cruz! Por mucho tiempo ansiada, finalmente preparada para mí. Conocía de antemano cuánto te amaba y cuánto tiempo he deseado abrazarte. Oh, buena cruz, que fuiste glorificada por el cuerpo de mi Señor y embellecida por sus miembros, ven, recibe al discípulo del que en ti estuvo suspendido. Recíbeme y llévame a mi Maestro, para que, por medio de ti, me reciba aquel que por medio de ti me redimió".

Aun de los requiebros físicos el gran apóstol estuvo en la cruz 3 días con sus noches predicando con gran fe y fervor sobre su maestro hasta que expiro.¹¹²

Aunque el relato de Eusebio sobre San Andrés se basa en elementos presentes en los *Hechos de Andrés*, Eusebio, en su rol de historiador, introduce detalles adicionales, como la exclamación dirigida a la cruz. Sin embargo, Eusebio no especifica las fuentes de las cuales extrajo esta información, que no se encuentra en los *Hechos de Andrés*. Esto sugiere que su relato pudo haber sido elaborado a partir de tradiciones orales que prevalecían en su época. Es relevante recordar que entre los *Hechos de Andrés* y el texto de Eusebio hay al menos un siglo de diferencia, un período en el que las tradiciones orales y diversas fuentes habrían influido en el proceso de recopilación del historiador.

La *Historia Eclesiástica* de Eusebio tuvo un impacto significativo en la consolidación del cristianismo, al servir como un documento que mostraba el poder, la resistencia y la fuerza de la fe cristiana. Además, legitimó relatos que, antes de su obra, eran considerados apócrifos o no oficiales. En el contexto de la historia de la Iglesia, el relato de Eusebio sobre el apóstol San Andrés es el segundo conocido, pero el primero en ser considerado legítimo y avalado por la Iglesia Católica. Este relato se preservó para la posteridad y

¹¹² Ibid., p. 75.

probablemente estableció un canon o estándar para futuras narraciones sobre el apóstol. Elementos clave como el martirio, el amor a la cruz y la particular crucifixión de San Andrés, junto con ciertos milagros, se integraron en la tradición católica y se mantuvieron a lo largo del tiempo.

3.4 Leyenda Dorada

A partir del escrito de Eusebio de Cesárea, la tradición sobre San Andrés se consolidó y adquirió carácter oficial. Este relato perduró durante mucho tiempo y sirvió como modelo de evangelización para el catolicismo en regiones paganas. La leyenda de San Andrés experimentó diversas modificaciones y transformaciones, adaptándose a las necesidades de las zonas en proceso de evangelización. Su historia se fusionó con otras narrativas, posiblemente de origen pagano, generando así un sincretismo que permitió la continuidad de algunas figuras preexistentes en la cultura local.

*Walter Philippe en su texto *Mitos cristianos* menciona un relato importante surgido en el siglo V sobre la fundación de Escocia y la leyenda de San Andrés.*

Según la tradición, San Andrés, uno de los doce apóstoles de Jesús, se convirtió en el santo patrón de Escocia debido a una serie de eventos legendarios. La historia cuenta que las reliquias de San Andrés llegaron a Escocia en el siglo V.

Uno de los relatos más conocidos es el de San Regulus (o San Rule), un monje de Patras, en Grecia, quien tuvo un sueño en el que un ángel le ordenó que tomara algunas reliquias de San Andrés y las llevara a "los confines de la Tierra". San Regulus tomó un diente, un brazo, una rodilla y algunos dedos del apóstol, y emprendió un viaje que lo llevó a Escocia. Según la leyenda, su barco naufragó en la costa este de Escocia, cerca de lo que hoy es la ciudad de St. Andrews.

Allí, San Regulus fundó un santuario en honor a San Andrés, que más tarde se convirtió en un lugar de peregrinación.

Con el tiempo, San Andrés fue adoptado como el santo patrón de Escocia. Hay varias razones que explican esta conexión. Además de la historia de San Regulus, Escocia veía en San Andrés una figura protectora y un símbolo de unidad. En el siglo IX, el rey Angus II de Escocia se enfrentó a los anglos en una batalla decisiva. Según la leyenda, antes de la batalla, el rey Angus vio una cruz en forma de "X" (la Cruz de San Andrés) en el cielo, lo que interpretó como una señal de que San Andrés estaba con ellos. Después de ganar la batalla, el rey declaró a San Andrés como el patrón

*de Escocia. San Andrés se convirtió en un símbolo nacional. Su cruz en forma de "X" fue adoptada como el emblema de la bandera escocesa, conocida como la Saltire. Este símbolo no solo representa la fe cristiana en Escocia, sino también la identidad nacional y el orgullo del país*¹¹³

Es importante señalar una serie de fenómenos narrados en la historia mencionada anteriormente. El primer punto es la batalla ocurrida en el siglo IX, cuando el rey Angus II se enfrenta a los anglos y observa una cruz en el cielo. Esta leyenda guarda una notable similitud con la conversión del emperador Constantino durante su decisiva lucha por el control del Imperio Romano contra su rival Majencio, en lo que se conoció como la Batalla del Puente Milvio, cerca de Roma. A continuación, presento la leyenda para su comparación, resumida a partir del texto de Santiago de la Vorágine y su *'Leyenda Dorada*.

Según la leyenda, en la víspera de la batalla, Constantino experimentó una visión extraordinaria. Mientras marchaba con su ejército, miró al cielo y vio una cruz luminosa que brillaba sobre el sol. Junto a la cruz, se encontraba la inscripción en latín "In hoc signo vinces", que se traduce como "Con este signo vencerás". Sorprendido por la visión, Constantino se preguntó por su significado. Esa misma noche, Constantino tuvo un sueño en el que Cristo se le apareció y le ordenó que utilizara el símbolo de la cruz en los estandartes de su ejército como un signo protector. Al despertar, Constantino mandó a sus soldados que pintaran el símbolo del Chi-Rho (☩), las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego, en sus escudos y estandartes.

*El Chi-Rho es un monograma formado por las letras griegas X (ji) y P (rho), que representan a Cristo. Se convirtió en un emblema cristiano temprano y simbolizaba la victoria bajo el signo de Cristo.*¹¹⁴

El texto es una calca de lo que se narra en el siglo III y podríamos decir que es casi una repetición para legitimar bajos los estándares del cristianismo al pueblo Escoces, por otra parte, también es digno de mencionar lo que de nuevo comenta *Walter Philippe* sobre ciertos elementos paganos en la cruz de San Andrés en la bandera de Escocia.

Uno de los ejemplos más destacados es la asociación de la Cruz de San Andrés con la cruz celta. La cruz celta, un símbolo pagano precristiano asociado con los antiguos celtas, simboliza la unión de los caminos espirituales y la conexión entre la tierra y el cielo. Con la cristianización de Escocia, la cruz celta comenzó a ser utilizada en contextos cristianos, y eventualmente se asoció

¹¹³ Walter Philippe, p. 132.

¹¹⁴ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Libro 1 (Madrid: Editorial Alianza, 2000), p. 214.

con San Andrés, especialmente en el contexto de la batalla en la que el rey Angus vio la cruz en el cielo. Aunque no hay una figura pagana específica que se mezcle con San Andrés, en la tradición oral y en la interpretación popular, es posible que San Andrés haya absorbido algunas de las características de antiguos dioses o héroes celtas. Los dioses celtas a menudo estaban asociados con la guerra, la protección y la fertilidad, roles que San Andrés también adoptó en el imaginario popular como protector de la nación escocesa.

En particular, algunos estudiosos han señalado que la veneración de San Andrés en Escocia podría haber reemplazado o continuado la veneración de antiguas deidades locales que protegían el territorio. De esta manera, el culto a San Andrés puede haber servido como una forma de continuidad cultural, donde los elementos paganos de protección y fertilidad se transfirieron a la figura cristiana.¹¹⁵

Con este tipo de evidencias y milagros San Andrés empezó a ser considerado un santo oficial dentro de la iglesia católica latina, su fiesta (30 noviembre) es celebrada con mayor regularidad. La historia de los milagros del apóstol incluye la protección de las ciudades y la curación de las enfermedades, de igual manera se le considera un santo protector contra los invasores, o la salvación de los fieles en algún momento de peligro y la intervención de batallas. Gracias a estos eventos la hagiografía de San Andrés cada vez se va enriqueciendo, y tomando diferentes matices destacando su labor misionera y milagrosa, se le considera patrón de pescadores y es venerado en la mayoría de iglesias y monasterios de Europa. A partir del siglo XIII su culto se consolida y se vuelve uno de los Santos más populares en toda Europa occidental, se le considera el santo patrón en Escocia, Rusia y Grecia y su culto es parte principal de la liturgia de esos lugares. Es dentro de esta temporalidad que *Santiago de la Vorágine* decide compilar sobre el puesto que era una figura muy venerada dentro del cristianismo y buscaba difundir su culto, especialmente en ese momento en que las leyendas de los santos eran esenciales para mantener la fe en la población y asegurar la continuidad de sus prácticas religiosas.

La historia de San Andrés servía para mostrar virtudes cristianas en acción, tales como la fe, el martirio, la predicación y la devoción de cristo. Santiago en su texto de la leyenda dorada presenta al apóstol como un modelo de imitación para los fieles, destacando su celo

¹¹⁵ Walter Philippe. p. 176.

misionero, su capacidad para realizar milagros y su firmeza en la fe incluso ante la muerte, a causa de esto se convirtió en uno de los textos más importantes en la época medieval.

A continuación, suscribo el resumen de la leyenda dorada extraída del volumen 1 del *texto La Leyenda Dorada de Santiago de la Vorágine*, si el lector gusta de más información sobre la leyenda puede consultar el anexo de esta misma tesis.

Resumen

San Andrés, uno de los doce apóstoles, fue un discípulo de Cristo desde el principio de su ministerio. Según Santiago de la Vorágine, su vida estuvo marcada por su devoción y coraje, manifestándose tanto en los hechos relatados en los Evangelios como en las leyendas que rodean su figura. Su nombre, que etimológicamente significa "hermoso, firme y varonil", es un reflejo de las cualidades que San Andrés mostró a lo largo de su vida: firmeza en sus convicciones, constancia en la predicación, y valentía ante la adversidad.

San Andrés fue llamado por Cristo en tres ocasiones. La primera, cuando junto con otro discípulo, siguió a Jesús tras escuchar a Juan Bautista señalar a Cristo como el Cordero de Dios. En esa primera interacción, Andrés fue quien llevó a su hermano Simón Pedro ante Jesús. La segunda llamada ocurrió en las orillas del mar de Galilea, donde Jesús realizó el milagro de la pesca milagrosa y llamó a Andrés, Simón, Santiago y Juan a ser sus discípulos. La tercera fue una invitación definitiva a seguirlo como "pescadores de hombres", momento en el que Andrés dejó su vida de pescador para seguir a Cristo sin mirar atrás.

Tras la ascensión de Cristo, San Andrés fue destinado a evangelizar en Escitia. Aquí, la leyenda atribuye a San Andrés numerosos milagros, como la liberación de San Mateo en Etiopía. Un ángel lo guio hacia la cárcel donde Mateo estaba preso y cegado por los habitantes de la región. San Andrés, con la ayuda de Dios, devolvió la vista a Mateo y liberó al pueblo de su incredulidad, lo que llevó a su arresto y tortura. Sin embargo, durante su suplicio, San Andrés siguió orando por la conversión de sus opresores, quienes finalmente abrazaron la fe.

En otro relato, se cuenta cómo un joven de noble familia se asocia a San Andrés, lo que provocó la ira de sus padres. Estos intentaron quemar la casa donde vivían, pero un milagro extingue el fuego. Más adelante, la leyenda narra cómo San Andrés intervino en el parto de una mujer que convivía con un homicida. Tras convertirla al cristianismo, la mujer logra dar a luz, pero aborta, lo cual es visto como una señal de justicia divina. Además, el apóstol también ayudó a un anciano llamado

Nicolás a liberarse del vicio de la lujuria a través de la oración y el ayuno, acto que culmina con la salvación del alma del anciano.

El martirio de San Andrés ocurrió en Acaya, donde, tras convertir a muchas personas al cristianismo, incluyendo a la esposa del procónsul Egeas, fue arrestada por orden de este último. Egeas lo presionó para que ofreciera sacrificios a los ídolos, pero San Andrés se negó, defendiendo la redención y el sacrificio de Cristo. Fue entonces condenado a morir en una cruz en forma de "X". San Andrés acogió su muerte con alegría, viendo en ella una unión definitiva con su Señor. Durante dos días, mientras colgaba de la cruz, siguió predicando a las multitudes. A pesar de los intentos del pueblo por salvarlo, San Andrés rogó que lo dejaran cumplir su destino.

El relato concluye con su muerte, envuelto en una luz celestial, y la muerte de Egeas poco después, asaltado por el demonio en las calles. Según la leyenda, de su sepulcro brotaba un maná que predecía la fertilidad de las cosechas.

La Leyenda de San Andrés muestra su vida como un ejemplo de devoción, sacrificio y milagros, y su figura como un testimonio vivo de la fe cristiana¹¹⁶.

Es relevante destacar que este texto es una compilación de diversas fuentes que Santiago de la Vorágine utiliza para narrar la vida de San Andrés. Entre los elementos más notables se encuentra la influencia de obras como el apócrifo Los Hechos de Andrés, que contiene gran parte del material que Santiago relata en su leyenda. Sin embargo, se observan otros aspectos adicionales, como el énfasis en el martirio, la crucifixión y, particularmente, la oración de San Agustín, que reflejan la incorporación de conceptos filosóficos contemporáneos a la época de su redacción. Asimismo, es importante subrayar que *La Leyenda Dorada de Santiago* presenta elementos que están en sintonía con el pensamiento occidental, lo cual pudo haber modificado el sentido original de los relatos primitivos.

Como primer punto me gustaría destacar que el texto tiene muchos fragmentos que nos recuerda a la crucifixión de Jesús, por ejemplo: - *La disposición al sacrificio*: Al igual que Jesús, San Andrés acepta su destino con total entrega. Él, como Jesús en los evangelios, no teme la crucifixión. Ambos personajes ven el martirio como un camino hacia la salvación, no solo para ellos mismos, sino también para los demás. Jesús muere para redimir a la

¹¹⁶ Santiago de la vorágine, pp. 29-36.

humanidad, y San Andrés expresa que *"cuantos mayores sean los tormentos que me hagas padecer por mi rey, tanto más le agradeceré"*, lo que refleja su disposición a morir por su fe.

El discurso con el procónsul: La conversación entre San Andrés y el procónsul Egeas tiene ecos de los juicios de Jesús ante Poncio Pilato. San Andrés es acusado, al igual que Jesús, de ser un predicador de una fe considerada peligrosa y subversiva para las autoridades. Egeas representa el poder político que ve a San Andrés como una amenaza, y la decisión de condenarlo a muerte es similar al juicio de Jesús.

*"Egeas, tal vez para librarse de las amenazas del pueblo, acudió al lugar del suplicio decidido a indultar al mártir; pero Andrés al verle le dijo: '¿A qué vienes? [...] Ya veo a mi Rey que me está esperando.'"*¹¹⁷

La glorificación de la cruz: San Andrés saluda a la cruz como un símbolo de salvación, al igual que en el cristianismo, donde la cruz de Jesús es vista no solo como un instrumento de muerte, sino como un medio para la redención. San Andrés incluso personaliza a la cruz, agradeciéndole por permitirle seguir el mismo camino que Jesús, lo que subraya la similitud entre ambos martirios.

*"Salve, oh Cruz gloriosa, santificada por el cuerpo de Cristo."*¹¹⁸

El perdón a los verdugos: Al igual que Jesús, San Andrés muestra compasión por aquellos que lo crucifican y ora por ellos. Este paralelo resalta la enseñanza cristiana del perdón y la no violencia, incluso frente al sufrimiento y la muerte.

*"El santo apóstol, durante esta tortura, pese a que su cuerpo chorreaba sangre, no cesó de orar por quienes le maltrataban."*¹¹⁹

Hasta aquí la alienación es normal, se está tratando de legitimar la vida del apóstol, buscando elementos similares a la muerte de Jesús y no solo en el caso de su muerte y crucifixión sino también en ciertos pasajes de sus milagros.

Otro elemento relevante en el texto de Santiago de la Vorágine es la evidente "inspiración" neoplatónica, particularmente manifiesta en la oración de *Agustín de Hipona*, el célebre

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 29-30

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

doctor de la Iglesia del siglo V, quien contribuyó con importantes conceptos teológicos y dogmas de fe al pensamiento católico. Es ampliamente reconocido por la influencia que ejerció el neoplatonismo en él, especialmente en temas como la naturaleza de Dios y la relación entre el alma y el cuerpo.

Uno de los conceptos más significativos de esta filosofía es el del cuerpo como prisión del alma. En la oración final de San Andrés, mientras está crucificado, se observa una clara influencia tanto platónica como neoplatónica. San Andrés ruega ser liberado del "cuerpo" o "vestidura pesada" que lo ha mantenido atado a la tierra. En el pensamiento platónico, el cuerpo se concibe como una prisión del alma, y la muerte como la liberación del alma, permitiéndole retornar a un estado más puro y cercano a la divinidad. El deseo de San Andrés de ser "despojado" de su cuerpo para unirse con su Creador refleja esta idea. Esta noción también se vincula con el neoplatonismo, donde el alma debe trascender el mundo material para alcanzar el bien supremo o el Uno.

San Andrés expresa este deseo de liberación en su oración:

“Ya es hora de que mi cuerpo sea entregado a la tierra. [...] Ya he trabajado bastante y vigilado para conservarlo. [...] Líbrame del afán que supone tener que vigilarlo y concédele a mi alma agilidad e independencia para que sin trabas vuele hacia ti, fuente de felicidad eterna.”¹²⁰

Si en los casos anteriores se observan influencias teológicas y filosóficas occidentales, en el texto destaca particularmente la presencia de conceptos tomistas. Es importante recordar que Tomás de Aquino fue un teólogo y filósofo escolástico que integró las ideas de Aristóteles con la doctrina cristiana, desarrollando una comprensión sistemática de la relación entre Dios, el hombre y el universo. En el siglo XIII, esta filosofía estaba en plena circulación.

El pensamiento tomista y la escolástica surgieron en el siglo XII y alcanzaron su auge en el siglo XIII, precisamente cuando La Leyenda Dorada de San Andrés fue compilada y redactada. En ese contexto, la filosofía tomista estaba en plena expansión y servía como el principal molde teológico para una amplia variedad de escritos, desde hagiografías hasta

¹²⁰ *Ibid.*, p. 33.

tratados científicos y filosóficos. Las obras que se apartaban de este marco teológico eran severamente sancionadas por la Iglesia.

Dentro de este contexto, es plausible suponer que La Leyenda Dorada de San Andrés está impregnada de la teología tomista de la época. Esto es evidente en varios aspectos clave, que a continuación se destacan:

Orden Divino y Providencia

Santo Tomás argumentaba que Dios es el principio y el fin de todas las cosas, y todo lo que ocurre está bajo Su providencia. El hecho de que San Andrés acepte su martirio con calma y lo vea como parte del plan divino refleja la creencia de que el orden del universo está bajo la providencia de Dios, un concepto central en la filosofía de Santo Tomás.

Fragmento del texto: *"Si tuviera miedo al patíbulo, no me dedicaría a predicar las glorias del Crucificado. Cuantos mayores sean los tormentos que me hagas padecer por mi Rey, tanto más le agradaré."*¹²¹

"No me dedicaría a predicar las glorias del Crucificado" – San Andrés actúa en total conformidad con la voluntad divina, una idea que se alinea con el concepto tomista de la providencia divina: todo ocurre según el plan de Dios.

El Bien Supremo y la Felicidad en Dios

Tomás de Aquino enseñaba que el Bien Supremo y el fin último del ser humano es la unión con Dios, y que la verdadera felicidad solo se alcanza en Él. San Andrés, en su martirio, busca la unión con Dios y ve la muerte como una transición hacia esa felicidad eterna. Esto es consistente con la enseñanza de Santo Tomás sobre la beatitud, que es el estado de felicidad perfecta en la presencia de Dios.

*"Concédele a mi alma agilidad e independencia para que sin trabas vuele hacia ti, fuente de felicidad eterna."*¹²²

"fuente de felicidad eterna" – Este concepto refleja la beatitud o felicidad suprema en la unión con Dios, que es el objetivo final del hombre según Tomás de Aquino.

¹²¹ *Ibid.*, p. 34.

¹²² *Ibid.*, p. 34.

El alma y la inmortalidad

Tomás de Aquino argumentaba que el alma humana es inmortal y que, al morir, el alma retorna a Dios. El deseo de San Andrés de liberarse del cuerpo para que su alma "vuele hacia Dios" es un concepto que encaja con la visión tomista del alma, que es inmortal y tiene su origen y destino en Dios.

*"Librame del afán que supone tener que vigilarlo y concédele a mi alma agilidad e independencia para que sin trabas vuele hacia ti, fuente de felicidad eterna."*¹²³

"Concédele a mi alma agilidad e independencia para que sin trabas vuele hacia ti" – Este pasaje se alinea con la inmortalidad del alma según Santo Tomás, y su eventual retorno a Dios, su Creador.

Virtud y el Sufrimiento

Santo Tomás sostenía que la virtud es clave para vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, y que el sufrimiento, si es aceptado por amor a Dios, tiene un valor redentor. San Andrés, al aceptar el sufrimiento y verlo como un medio para glorificar a Dios, ejemplifica esta enseñanza. El sufrimiento es visto como un camino para obtener una mayor gracia y virtuosidad.

*"Cuanto mayores sean los tormentos que me hagas padecer por mi Rey, tanto más le agradeceré."*¹²⁴

"Tanto más le agradeceré" – Este concepto está alineado con la visión tomista de la virtud como un medio para agradar a Dios y alcanzar la perfección espiritual, incluso a través del sufrimiento.

Sacrificio y Redención

En la filosofía de Santo Tomás, el sacrificio de Cristo en la cruz es el acto redentor por excelencia. El texto de San Andrés refleja este entendimiento cuando exalta la cruz como el medio de redención y sigue el ejemplo de Cristo al sacrificarse en ella.

*"Salve, oh Cruz gloriosa, santificada por el cuerpo de Cristo y adornada con sus miembros más ricamente que si hubieses sido decorada con piedras preciosas."*¹²⁵

¹²³ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁴ *Ídem.*

"santificada por el cuerpo de Cristo" – Este pasaje refleja la enseñanza de Santo Tomás sobre la redención a través de la cruz de Cristo, que convierte un símbolo de sufrimiento en un medio de salvación.

Resurrección y Vida Eterna

Santo Tomás de Aquino creía firmemente en la resurrección de los muertos y la vida eterna, tal como enseña la teología cristiana. San Andrés, al hablar de la unión con Dios después de la muerte y al no temer la muerte, refleja esta enseñanza.

*"No permitirás, Señor, que me bajen vivo de aquí. Ya es hora de que mi cuerpo sea entregado a la tierra."*¹²⁶

"Ya es hora de que mi cuerpo sea entregado a la tierra" – Este pasaje refleja la doctrina de la resurrección, donde el cuerpo será "entregado a la tierra" pero luego resucitará, lo cual es un principio clave en la filosofía de Tomás de Aquino.

Es evidente que en la leyenda de San Andrés encontramos varios conceptos que tienen que ver con el pensamiento occidental y con la filosofía tomista, especialmente en relación con la providencia divina, la inmortalidad del alma, la beatitud de Dios, y el sufrimiento redentor. La actitud de San Andrés hacia el martirio, su visión de la muerte como un medio de unión con Dios, y su exaltación de la cruz como instrumento de redención reflejan varias enseñanzas fundamentales del tomismo.

Estos elementos serán los puntos principales para que a partir del siglo XIII esta leyenda que acabamos de suscribir y analizar sea ampliamente aceptada en el contexto eclesiástico y devocional. Especialmente para que sea una leyenda utilizada por predicadores, clérigos y fieles para enseñar virtudes cristianas y fomentar la devoción a los santos.

Es importante aclarar que si bien la leyenda dorada fue muy popular y ayudo a difundir la vida de los santos no se considera parte del magisterio oficial de la iglesia ni tiene carácter oficial en cuanto teología o doctrina.

De igual manera las leyendas no tienen aprobación papal en el sentido de un "nihil obstat o imprimátur" (Nada se opone o se imprime) que son sellos de aprobación eclesiástica que

¹²⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹²⁶ *Ídem.*

garantiza que un texto es adecuado para ser publicado y leído por los fieles sin riesgo para la fe. También es preciso comentar que la santa sede nunca ha otorgado a la leyenda dorada un estatus de oficialidad si bien tiene una gran tradición en la devoción popular en la Edad media y en específico el texto de Santiago de la Vorágine que fue el más importante, no pertenece al canon oficial.

Por otro lado lo único oficial y avalado por la iglesia de la figura de San Andrés es lo narrado por los evangelios (especialmente Juan, Mateo y Marco) y de los Hechos por los Apóstoles, también es oficial su tradición apostólica (su labor de predicación) y su crucifixión, de igual manera El martirologio Romano, los sermones y escritos de Padres de la iglesia, como San Gregorio Magno que ha comentado sobre la vida de San Andrés en sus escritos y homilías, proporcionando información adicional que es aceptada por la iglesia y su canon.

También la celebración de San Andrés es considerada como algo reconocido por la iglesia en su calendario litúrgico. Esta fiesta es parte de la liturgia universal y tiene varios elementos aceptados por la santa sede, que forman parte del misal romano y de la liturgia de las horas.

Es relevante mencionar que las leyendas doradas fueron perdiendo su importancia según *María Dolores Bravo Arriaga* en su texto *la excepción sobre la regla* menciona al respecto:

La Leyenda Dorada de Santiago de la Vorágine (siglos XIII al XV): Durante estos siglos, la obra fue ampliamente aceptada y leída. Se consideraba una fuente de devoción y espiritualidad, aunque algunas de las leyendas que contiene, incluidas las de San Andrés, eran valoradas más por su contenido edificante que por su precisión histórica.

Siglo XVI y la Contrarreforma: En el siglo XVI, con el auge del humanismo renacentista y el movimiento de la Contrarreforma, la Iglesia adoptó una postura más crítica hacia ciertas tradiciones hagiográficas y leyendas. A partir de entonces, la precisión histórica y teológica de los textos devocionales cobró mayor relevancia, lo que llevó a una disminución en la influencia de La Leyenda Dorada. Eruditos eclesiásticos y teólogos comenzaron a cuestionar la veracidad de algunas de las historias contenidas en la obra, y la Iglesia promovió el uso de fuentes más rigurosas y documentadas sobre los santos.

Pérdida gradual de influencia: Siglo XVII en adelante: A partir del siglo XVII, con la expansión del pensamiento crítico y los avances en la historiografía, La Leyenda Dorada fue perdiendo su relevancia en los círculos eclesiásticos y académicos. La Iglesia empezó a respaldar fuentes más confiables, basadas en investigaciones históricas y escriturales, especialmente después del Concilio de Trento (1545-1563), que impulsó un enfoque más riguroso en la enseñanza doctrinal.

La crítica histórica que surgió en los siglos XVII y XVIII llevó a que las leyendas contenidas en La Leyenda Dorada fueran vistas principalmente como ejemplos literarios y devocionales, más que como hechos históricos o doctrinales. A medida que las investigaciones sobre la vida de los santos se hicieron más científicas y basadas en documentos auténticos, las leyendas medievales pasaron a considerarse parte de la tradición popular, en lugar de fuentes oficiales de la Iglesia.¹²⁷

A pesar de estos puntos las leyendas doradas fueron importantes para el desarrollo de la evangelización y retomadas por diversos motivos por el clero secular (Sacerdotes, Párrocos y Obispos) y el clero regular (ordenes mendicantes, franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios) y fue justo con el clero regular que viajaron a la Nueva España para el proceso de evangelización. Los misioneros mendicantes veían en las leyendas de los santos un vehículo para enseñar las virtudes cristianas y promover la conversión. San Andrés, como apóstol y mártir, era un modelo ideal de sacrificio y dedicación, cualidades que los misioneros querían inculcar en los nuevos conversos.

3.5 Los sermonarios

La mayoría de mendicantes realizaban sus evangelizaciones con diversos métodos uno de ellos eran los sermones para ello implementaron la lengua como herramienta de evangelización. Sahagún insistía en que los sermones y la doctrina cristiana debían ser enseñados en náhuatl, ya que era el idioma principal de la región. La lengua no era vista simplemente como un medio de comunicación, sino como una forma de vincular los conceptos cristianos con las formas de pensar y el marco cultural de los pueblos indígenas.

De esta manera comenta Mario Alberto Sánchez Aguilera en el prólogo del texto “*Siéguese unos Sermones de Dominicas y de Sanctus en Lengua Mexicana*” lo siguiente:

Los sermones en náhuatl fueron diseñados para incorporar elementos culturales y conceptuales que los indígenas pudieran entender. Los evangelizadores utilizaron metáforas y símbolos locales

¹²⁷ María Dolores Bravo Arriaga, pp. 234-237.

para explicar conceptos cristianos. Por ejemplo, Sahagún documenta cómo se referían a Dios utilizando términos que evocaban respeto en el contexto indígena, como el "Señor del cercano y del junto" (Tloque Nahuaque), un concepto que resonaba con las ideas indígenas de la divinidad.¹²⁸

Todos los sermones tenían una estructura que siguen el formato tradicional medieval, sin embargo, en los ejecutados para los indígenas existían algunas diferencias entre ellas:

Adaptación cultural y lingüística:

- *Los sermones dirigidos a la población indígena, a diferencia de los sermones medievales europeos, estaban diseñados en náhuatl (lengua mexicana), lo que implicaba no solo la traducción, sino también la reinterpretación de conceptos cristianos en términos que fueran comprensibles y resonaran con la cosmovisión indígena.*
- *Además, estos sermones utilizaban figuras retóricas y estructuras narrativas propias de la tradición indígena, como el uso de difrasismos y metáforas que facilitaban la comprensión de los conceptos cristianos.*

Énfasis en lo visual y concreto:

- *Mientras que los sermones medievales europeos podían estar más enfocados en la abstracción teológica, los sermones en lengua mexicana se centraban más en imágenes concretas, ya que la cultura indígena estaba fuertemente orientada hacia lo visual y simbólico.*
- *Se recurría a comparaciones con elementos del mundo natural o cotidiano, como la agricultura, los ciclos de la vida y la muerte, y los rituales indígenas, para ilustrar las enseñanzas cristianas.*

Estructura simplificada y directa:

- *La estructura de los sermones mexicanos era más directa y sencilla, en comparación con los sermones medievales, que solían seguir una secuencia más compleja de exposición teológica y argumentación escolástica.*
- *Esto se debía a que el público indígena, recién evangelizado, no estaba familiarizado con la doctrina cristiana y necesitaba una enseñanza más clara y accesible.*

Función catequética:

¹²⁸ Bernardino de Sahagún, *Siégúense unos sermones de Dominicas y de Sanctus en lengua mexicana*, ed., trans., trad., estudio introductorio y notas por Mario Alberto Sánchez Aguilera (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022).

- *Los sermones en lengua mexicana cumplían no solo una función moral o espiritual, sino también una función catequética y educativa. Los frailes utilizaban estos sermones como una manera de enseñar los elementos básicos de la fe cristiana, como los sacramentos, los mandamientos y las virtudes.*
- *En este sentido, la estructura de los sermones mexicanos estaba diseñada para instruir y no solo para inspirar; a diferencia de muchos sermones medievales que podían enfocarse más en la exhortación moral o el comentario teológico.*

Diálogo con la cosmovisión indígena:

- *Los sermones mexicanos buscaban establecer un diálogo con la cosmovisión indígena, no un rechazo total. En muchas ocasiones, se mencionaban o reinterpretaban conceptos indígenas, como las creencias en los dioses o los rituales prehispánicos, para vincularlos con la nueva enseñanza cristiana.*
- *En contraste, los sermones medievales europeos se dirigían a una audiencia que ya compartía, en gran medida, la misma tradición cristiana y no necesitaban este tipo de acomodación cultural.¹²⁹*

Con este formato se buscaba que los mensajes se pudieran adaptar de tal manera que los indígenas pudieran adaptarlos a su cosmovisión y el formato de diálogo utilizado por Sahagún no era ajeno a los indígenas, ya que, en su tradición educativa prehispánica, los sabios también utilizaban el diálogo como herramienta pedagógica. Los frailes se inspiraron en esta tradición para construir sus sermones, asegurando así que los nuevos conversos se sintieran más cómodos y dispuestos a aceptar el mensaje. Dentro de esta estructura se implementaba las leyendas doradas de los santos, de tal forma que el texto quedaba de la siguiente manera:

Introducción: Se inicia con una invocación a Dios o a un santo específico (dependiendo del tema de la festividad) para captar la atención del público. Esta parte suele contener una referencia a la Biblia o a una verdad doctrinal de la Iglesia. También se incluye un saludo en náhuatl que busca conectar culturalmente con los oyentes. Exposición: En esta sección, se desarrollan los temas centrales del sermón. Puede incluir una explicación teológica, relatos de la vida de los santos o enseñanzas morales. Sahagún y otros frailes introducían conceptos cristianos utilizando metáforas y figuras que los indígenas pudieran entender; como comparaciones con el calendario agrícola o

¹²⁹ *Ibid.*, p. 88.

con deidades locales. Ejemplificación: Aquí se presenta una serie de ejemplos o analogías. Sahagún solía usar ejemplos bíblicos o pasajes de las "Leyendas Doradas" de Santiago de la Vorágine para ilustrar las virtudes cristianas. Esto servía para acercar las enseñanzas a la audiencia indígena a través de historias que apelaban a lo simbólico. Exhortación final: La parte final del sermón era un llamado a la acción, donde se invitaba a los indígenas a arrepentirse de sus pecados y seguir el ejemplo de los santos o de Cristo. Se resaltaba la importancia de la salvación y la necesidad de vivir una vida virtuosa¹³⁰

Es importante mencionar que los sermones tenían una característica que era de la siguiente forma:

- A. Uso del náhuatl: La lengua náhuatl no solo se utilizaba como herramienta lingüística, sino que el sermón estaba culturalmente adaptado. Se incluían formas retóricas propias de la tradición indígena, como el uso de paralelismos y difrasismos (expresiones dobles que crean imágenes más ricas).*
- B. Incorporación de imágenes locales: Para que el mensaje fuera comprendido y aceptado, se utilizaban imágenes y conceptos que los indígenas pudieran relacionar con su cosmovisión. Por ejemplo, se hacían paralelismos entre Cristo y figuras indígenas como Quetzalcóatl o se comparaban los sacrificios indígenas con el sacrificio de Cristo en la cruz.*
- C. Elementos escolásticos y morales: Aunque Sahagún y sus compañeros basaban parte de sus sermones en la teología escolástica, no se presentaban de forma compleja. Más bien, se adaptaban para ser entendidos por el público indígena, explicando doctrinas cristianas básicas (como el pecado, la redención y los sacramentos) con ejemplos claros y concretos¹³¹*

A continuación, presentare el resumen de un sermón donde analizaremos las estructuras anteriormente mencionadas, el sermón está dirigido a los Mexicas en proceso de conversión, la figura central es San Andrés, está escrito en Náhuatl y en español que fue la forma en cómo se emitió en ese momento, el sermón es el número 58 del texto ya mencionado “*Siégúense unos sermones de Dominicas y de Sanctus en Lengua Mexicana*, la cual transcribiré completo para su consulta en el anexo de este trabajo.

Resumen

¹³⁰ Ibid.104

¹³¹ Ibid., p. 106

El Sermón 58, dedicado a San Andrés, aborda el tema de la cruz como símbolo central del cristianismo y como arma espiritual en la lucha contra el mal. El sermón está basado en el versículo de Isaías 11:12, que profetiza la reunión de los dispersos de Israel bajo un estandar. Este estandarte es reinterpretado como la cruz de Cristo, que tiene la capacidad de unificar a los creyentes y derrotar a las fuerzas del mal representadas por el tlacatecolotl, una figura malévola en la cosmovisión náhuatl.

Exordio:

El sermón comienza con un llamado a los padres y madres para que enseñen a sus hijos oraciones cristianas como el Páter Noster y el Ave María. También se les insta a enseñarles a usar las armas espirituales, representadas por la cruz, que permiten enfrentar y derrotar al tlacatecolotl. Aquí, se compara la importancia de reconocer el estandarte y las armas del tlahtoani (gobernante) en las guerras terrenales con la necesidad de portar el símbolo de la cruz en la batalla espiritual.

Primera parte:

La primera parte explica cómo la cruz se convierte en el estandarte de los cristianos tras la crucifixión de Cristo, quien, al morir, expulsó al príncipe de este mundo (Satanás) y liberó a la humanidad. Se destaca que la cruz es el arma que Jesús dejó a sus seguidores, y mediante el bautismo y la confirmación, los cristianos son marcados con este símbolo. A través de la cruz, los fieles participan en la lucha espiritual contra el pecado y el mal.

Segunda parte:

En la segunda parte, se subraya el significado de la cruz: no solo es un símbolo de protección, sino también de penitencia. El sermón enfatiza que aquellos que son verdaderos seguidores de Cristo deben abrazar el sufrimiento y las penitencias, siguiendo el ejemplo de Jesús en la cruz. Se cita a San Pablo para respaldar la importancia de mortificar el cuerpo y soportar las dificultades como una forma de redención por los pecados. Los verdaderos cristianos reconocen el valor de la cruz y la veneran, mientras que los pecadores la rechazan.

Tercera parte:

La tercera parte relata el martirio de San Andrés, quien, al igual que Cristo, murió en la cruz. Se cuenta cómo San Andrés predicó la importancia de la cruz incluso mientras era torturado por el juez Egeas, un idolatra que lo condenó a morir crucificado. A pesar de las amenazas y el sufrimiento, San Andrés mostró gran devoción a la cruz, considerándola un honor y un privilegio. El sermón describe cómo San Andrés fue extendido en la cruz sin ser clavado, lo que le permitió

predicar durante tres días antes de morir. Finalmente, su alma fue llevada al cielo, mientras su cuerpo fue honrado en la tierra.

Conclusión:

El sermón concluye subrayando la importancia de la cruz como un símbolo de salvación y guerra espiritual, recordando a los fieles que deben seguir el ejemplo de San Andrés y Jesús en su devoción a la cruz, su sufrimiento y su sacrificio. El sermón está marcado por anotaciones marginales, correcciones y citas en latín y náhuatl, y es parte de una serie de sermones sobre los santos.

Este sermón no solo enseña la importancia de la cruz en la vida cristiana, sino que también ofrece un ejemplo concreto en la figura de San Andrés, quien, al igual que Cristo, abrazó el sufrimiento con la esperanza de la redención.¹³²

Este sermón ofrece una valiosa perspectiva para nuestro trabajo de investigación, ya que presenta varios puntos dignos de análisis. A partir de ello, podemos sostener la hipótesis de un sincretismo en el texto, el cual podría ser un ejemplo representativo del tema en cuestión. Identificamos elementos que reflejan la estructura de lo que en capítulos anteriores denominamos la leyenda medieval de San Andrés elaborada por Santiago de la Vorágine, además de componentes propios de la hagiografía oficial aceptada por la Iglesia Católica. A estos se suman conceptos, palabras y elementos del náhuatl, como tlacatecolotl (demonio), teotl (divinidad), tlahtoani (gobernante), tilmatli (manto), chimalli (escudo prehispánico) y macquahuitl (arma prehispánica).

Un aspecto especialmente relevante es que, aunque en el sermón coexisten elementos de la leyenda dorada y fragmentos bíblicos, se introduce un componente que no aparece en ninguno de esos contextos. De hecho, esta es la primera y única vez en la que se menciona este aspecto dentro de la leyenda de San Andrés, y lo hace por una razón específica. El pasaje en cuestión es el siguiente: *"No golpearon con metal sus pies ni sus manos, sino que lo ataron con mecates de manos y pies a la cruz."*¹³³

Estas palabras sugieren un claro sincretismo y una adaptación cultural. Según Yólotl Gonzales Torres en su libro *"El sacrificio humano entre los Mexicas"* comenta que:

¹³² *Ibid.*, pp. 627-635.

¹³³ *Ibid.*, 630

*“Entre los mexicas y otras culturas mesoamericanas, existía una práctica ritual en la que, tanto a los cautivos de guerra como a ciertos animales en sacrificios, no se les debía romper ni dañar los huesos, ya que se creía que los espíritus podían revivir o transitar al más allá íntegros”.*¹³⁴

Este concepto tenía una profunda raíz en las cosmovisiones mesoamericanas, donde el sacrificio no era simplemente la muerte, sino una forma de transformación espiritual y comunión con lo divino. No romper los huesos podía interpretarse como un respeto hacia el cuerpo como vehículo de trascendencia.

En este sentido, los misioneros probablemente subrayaron el hecho de que a San Andrés no se le rompieron los huesos, conectando así con las creencias indígenas sobre la integridad del cuerpo en el sacrificio. De esta manera, el sermón habría tenido un mayor impacto entre los mexicas, quienes comprendían la importancia de mantener intactos los huesos durante el sacrificio o la transición espiritual.

Otro aspecto muy interesante es la analogía que se establece entre las armas mexicas (el escudo y la macana guerrera) y la cruz de Jesús y San Andrés como verdaderas herramientas para combatir las fuerzas del mal. Se exhorta que, a partir de la nueva fe, ya no es necesaria la violencia física, sino la fe en Jesús, la sumisión, la vida ascética, la oración y la obediencia como métodos para enfrentar a los enemigos espirituales y el paganismo.

Con estos ejemplos, podemos sostener un posible caso de sincretismo en el discurso sobre la figura de San Andrés. Es evidente que en ningún momento se transgrede el parámetro establecido por el canon eclesiástico. Dentro del discurso occidental prevalece la idea del martirio y la crucifixión como elementos centrales de la figura del santo. De igual manera, se mantiene la importancia de la cruz en su forma particular, así como la exhortación a una vida piadosa y ascética para los fieles devotos de la cruz de Jesús.

A continuación, analizaremos casos en los que la narrativa sobre la figura del santo experimenta una transformación completa. Exploraremos los motivos de dichas modificaciones y, con base en este análisis, argumentaremos que los casos mencionados no presentan indicios de sincretismo o continuidad con la tradición cristiana. En cambio, son

¹³⁴ Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), p. 103

narrativas distintas que incorporan prácticas, costumbres e ideologías mesoamericanas que persisten en su interior.

Específicamente, nos referimos a la narrativa de San Andrés en Larráinzar, que, para nuestra propuesta, contiene elementos mesoamericanos y relatos en los que claramente se destacan los mitos de fundación dentro de su estructura narrativa. En esta transformación, la figura del santo mártir se convierte en la de un héroe cultural con connotaciones mayas y las peripecias que sufren no tienen nada que ver con las cristianas sino son elementos propios del mundo mesoamericano que inclusive se pueden rastrear en el periodo clásico maya.

3.6 San Andrés Larráinzar

Antes de comenzar el análisis de las historias sobre San Andrés en Larráinzar, Chiapas, es fundamental establecer la ubicación geográfica del lugar donde se realizó el estudio. Para contextualizar este escenario, utilizaremos los datos más recientes mencionados en el libro *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar: Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*, escrito por Piero Gorza, quien señala lo siguiente:

*San Andrés Larráinzar se ubica en el sureste mexicano en la parte central del estado de Chiapas, en la región II, los Altos, área con alta concentración indígena (83%). El municipio se extiende por 189 kilómetros cuadrados y se ubica entre una altitud de 1,200 y 2,200 m.s.n.m. y colinda con Bochil (al Norte), Chenalhó (al Este), Chamula (al Sur), Ixtapa y Bochil (al Oeste). El censo de 1990 documenta una población de 15,303 personas, de la cual el 98.84% es catalogable como indígena de habla tzotzil. [...]Este municipio este situado de manera estratégica entre las tierras frías y calientes, entre el valle de Huitiupán y las tierras altas de las montañas chamulas, en la antigua provincia de Coronas y Chinampas: una ubicación que denuncia tanto la marginalidad propia de todos los pueblos indios como la importancia de los lugares fronterizos.*¹³⁵

Una de las características más destacadas de San Andrés es su clima templado, resultado de su elevada altitud, y húmedo debido a las abundantes lluvias que se presentan durante más de la mitad del año. La cabecera municipal se encuentra a 1,876 metros sobre el nivel del mar, lo que genera un clima más frío en comparación con algunos parajes ubicados al norte

¹³⁵ Piero Gorza, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar: Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán A.C., 2006), pp. 5-7.

y al oeste, donde se encuentran las tierras bajas del municipio. El territorio es predominantemente montañoso, y su vegetación se compone principalmente de pinos y encinos.

La subsistencia de los habitantes de San Andrés se basa en la agricultura, que se practica en tierras escasas y poco fértiles. Por lo tanto, los rendimientos agrícolas dependen en gran medida de la fuerza de trabajo humano y de las lluvias, que son irregulares. Desde su nacimiento, la vida del individuo está profundamente ligada al ciclo de siembra y cosecha del maíz, así como a las celebraciones y rituales que acompañan estas actividades cotidianas.

Según *Jesús Manuel Hidalgo Pérez* en su libro *Tradición Oral en San Andrés Larráinzar: Algunas costumbres y relatos Tzotziles* menciona al respecto lo siguiente:

*Es costumbre que, al niño recién nacido se le arrimen el azadón y la coa, y a la niña los útiles de cocina para que conozcan lo que serán sus instrumentos de trabajo; después, se irán encaminando mediante el consejo de los mayores, al mismo tiempo que van conociendo las costumbres de su pueblo.*¹³⁶

Este episodio mencionado nos subraya las costumbres prehispánicas que aún subsisten en las prácticas actuales y nos remite a las practicas que se hacían en las culturas mesoamericanas del centro de México. *James George Frazer* en su texto *la Rama dorada* menciona:

*En la cultura mexicana del centro de México, cuando nacía un niño y se deseaba que se convirtiera en un buen guerrero, se cortaba un fragmento de su cordón umbilical y se enterraba en un campo de batalla. Este acto ritual buscaba garantizar que el infante creciera como un guerrero fuerte y valiente.*¹³⁷

De igual manera *Don Pascual Hernández* en el texto ya citado *Tradición Oral en San Andrés Larráinzar*, nos describe algunas costumbres relacionadas con el niño recién nacido:

“Cuando nací”, una partera (jvet’on) atendió a mi madre; ella fue quien cortó mi ombligo con un “luk” (luco) sobre el mango de un hacha después quemaron mi ombligo en el fuego de la misma

¹³⁶ Jesús Manuel Hidalgo Pérez, *Tradición Oral en San Andrés Larráinzar: Algunas costumbres y relatos tzotziles*, (Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, 1986), pp. 46-47.

¹³⁷ James Frazer, p. 98.

casa. Enseguida me pasaron tres chiles colorados por mi cara y colocaron en mi mano tres astillas de ocote encendido. Todas estas cosas me las pusieron para que las supiera yo usar conforme fuera teniendo edad. A los tres días cayó mi ombligo, mi padre lo subió a la punta de un árbol (busco el más elevado); lo hizo así para que yo aprendiera a subir a los árboles cuando fuera yo grande.

A los trece días me bañaron con hojas de tabaco para quitarme los vellos del nacimiento, para que se me crecieran los vellos naturales. Al cumplir mis cuarentas días salió mi madre de su casa para hacer sus mandados: para ir a las sementaras o para visitar algún familiar. Pero esta primera vez que me saco no salió sola, sino acompañada por mi padre. Él fue delante de ella tapando los otros caminos o veredas con ramitas sencillas para que mi espíritu no fuera por otro camino: para seguir el mismo camino de mis padres cuando yo fuera grande, para saber conducirme por un buen camino en la vida.”¹³⁸

Es evidente en estos relatos el elemento de unidad de la ritualidad mesoamericana que sin duda conecta con lo que menciona Frazer con la magia homeopática o la magia a través de la imitación. Según *Frazer*, la magia homeopática o imitativa se basa en el principio de "lo similar produce lo similar", es decir, las acciones simbólicas realizadas durante los rituales están diseñadas para influir en la realidad futura del individuo. Veamos cómo se manifiestan estos principios en el ritual tsotzil:

El cordón umbilical quemado: El acto de cortar y quemar el cordón umbilical tiene una clara relación con la idea de purificación y separación del niño de su vida intrauterina. Según *Frazer*, *el fuego es un elemento que purifica y protege*¹³⁹, y quemar el ombligo en la misma casa podría simbolizar una purificación del niño para que entre en el mundo de los vivos sin las impurezas del nacimiento. También, el hecho de hacerlo en el hogar puede estar relacionado con asegurar que el niño esté vinculado a su espacio familiar.

Las tres astillas de ocote encendido: Aquí vemos un claro ejemplo de magia homeopática. El ocote, al ser inflamable y producir fuego, representa luz y vida. Colocar astillas encendidas en las manos del recién nacido simboliza que, a lo largo de su vida, será capaz de manejar el fuego, la luz y la sabiduría, sugiriendo que aprenderá a "iluminar" su propio camino. El fuego también es un elemento que implica vitalidad y poder, por lo que este acto asegura que el niño crecerá fuerte y capaz de enfrentar las adversidades.

¹³⁸ Jesús Manuel Pérez, pp. 48-50.

¹³⁹ James Frazer, p. 64.

Los tres chiles colorados: Pasar chiles por el rostro del niño podría estar relacionado con la creencia de que el contacto con un elemento fuerte y picante, como el chile, conferiría al niño fuerza y resistencia. El chile, que provoca sensaciones intensas, puede estar invocando la dureza necesaria para enfrentar la vida, una especie de preparación homeopática para que el niño sea fuerte y resistente.

El ombligo colocado en la punta de un árbol: Este es otro ejemplo clave de magia homeopática. La intención detrás de poner el ombligo en lo alto de un árbol elevado es que, simbólicamente, el niño también crezca alto y fuerte como ese árbol. Es un claro acto imitativo, donde la altura del árbol se transfiere al crecimiento del niño, asegurando que será capaz de escalar y desenvolverse en el mundo, tanto físicamente como espiritualmente.

Las ramitas para tapar los caminos: Este acto está relacionado con la idea de guiar y proteger al espíritu del niño, impidiendo que se desvíe hacia caminos incorrectos. En la magia homeopática, las acciones simbólicas de "cerrar caminos" sirven para asegurar que el niño siga el buen camino en su vida futura. Es una forma de programar simbólicamente su destino, manteniéndolo en el camino de sus padres y, por lo tanto, asegurando que herede su conocimiento y experiencia.

El baño con hojas de tabaco: El uso del tabaco para eliminar los vellos del nacimiento también refleja un tipo de magia homeopática relacionada con la purificación y el crecimiento. El tabaco tiene connotaciones tanto medicinales como rituales en muchas culturas indígenas, y en este caso, el baño con tabaco parece tener un propósito de transición: eliminar lo que pertenece al nacimiento y preparar el cuerpo para su desarrollo natural.

Con base a estos ejemplos podemos enfatizar de la existencia de la magia homeopática en los rituales de paso en la cultura tzotzil y que en ellas aún persisten prácticas ancestrales que provienen de rituales prehispánicos, y estas están entrelazadas con las tradiciones actuales. De igual manera la conexión con la naturaleza, la idea de que la vida humana está intrínsecamente conectada con los ciclos naturales y que las fuerzas de la naturaleza influyen en la vida del individuo desde su nacimiento.

Un aspecto crucial antes de analizar las narraciones en San Andrés Larráinzar es comprender el origen del nombre de este municipio. Según el estudio detallado de *Piero Gorza* en *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar*, los habitantes de la región han luchado durante siglos por recuperar el control sobre la denominación de su territorio. A lo largo de este proceso, dejaron atrás los apellidos impuestos por los dominadores de cada época, logrando recodificar su propia cultura al adaptarse a aquello que no podían rechazar abiertamente. *Gorza* resalta que este esfuerzo por preservar su identidad territorial es clave para entender la persistencia de sus tradiciones y relatos orales. Al respecto menciona:

Durante la época prehispánica, Sacamch'en, "Cueva Blanca", lugar que realmente existe y este situado al lado de la carretera San Cristóbal – Larrainzar, dos kilómetros antes de la actual cabecera municipal, ahí era probablemente el centro ceremonial de un poblado disperso. Entre los años 1570 y 1600, por medio de una política de "reducción forzada" de los indígenas, los frailes dominicos fundaron el pueblo. Escritores de los inicios de la Colonia hablan de una comunidad llamada Istacostoc, nombre que traduce en idioma náhuatl la vieja denominación maya y que podría evidenciar una hegemonía prehispánica de los indígenas norteros en el área o el uso colonial del náhuatl como lengua franca. En efecto, los religiosos añadieron el apellido de San Andrés el viejo nombre, formando el topónimo de San Andrés Istacostoc. Hasta el inicio del siglo XX el pueblo quedo bajo la vicaría de San Juan Chamula. Después de la Revolución, en 1933, la comunidad tomo el apellido de Larráinzar, en honor del historiador y diplomático chiapaneco Manuel Larráinzar Piñero.¹⁴⁰

Con base en lo expuesto, podemos sostener que los usos y costumbres de San Andrés Larráinzar reflejan una profunda continuidad de tradiciones prehispánicas, especialmente en los rituales de vida cotidiana, como los relacionados con el nacimiento y el ciclo agrícola. Estas prácticas, impregnadas de simbolismo y magia homeopática, revelan una estrecha conexión entre la vida del individuo y la naturaleza, además de una persistente cosmovisión mesoamericana que ha sobrevivido a través de los siglos. El origen de su nombre, que combina la advocación cristiana de San Andrés con el apellido Larráinzar, resultado de influencias coloniales y posrevolucionarias, es un ejemplo de cómo la comunidad ha adaptado elementos externos sin perder sus raíces, reflejando así su capacidad de resistencia y adaptación. cultural. Este contexto es clave para entender los

¹⁴⁰ Piero Gorza, p. 48.

mitos y narraciones que forman parte de la identidad de San Andrés Larráinzar las cuales presentaremos a continuación.

3.7. Mitos de fundación y Leyendas Jtotik San Antréx

En las páginas anteriores hemos analizado diversos casos en los que se representa la leyenda de San Andrés desde una perspectiva occidental. En ciertos ejemplos, los parámetros narrativos se ajustaban al canon de la Iglesia, mientras que en otros casos presentaban algunas variaciones. Aun cuando se observaban desajustes, estos no resultaban tan evidentes, ya que mantenían los elementos fundamentales del martirio y la crucifixión del santo, preservando una coherencia en la narrativa.

Con el paso del tiempo, y particularmente en el contexto de la evangelización, gran parte del contenido oficial se fue desdibujando. Esto se debió a que los receptores de estas narrativas las fueron interpretando y adaptando a sus propios contextos, cosmovisiones, necesidades y tradiciones. Como resultado, estas leyendas terminaron integrando elementos locales que alteraron la estructura original.

Este tipo de fenómenos ocurrió con varios santos, como se mostró en el capítulo anterior. En el presente apartado, nos centraremos en el análisis específico de la figura de San Andrés, explorando relatos y narraciones en los que el sustrato mesoamericano sigue siendo evidente.

Es importante señalar que los relatos que analizaremos están concebidos desde la cosmovisión maya, específicamente aquellos surgidos en el sur de nuestro país. Haremos énfasis en los narrados en San Andrés Larráinzar, ya que se alinean mejor con el enfoque de nuestra investigación. No abordaremos los relatos del centro o norte del país, pues, aunque también son relevantes, hemos decidido realizar una selección más focalizada para ajustarnos a los objetivos de nuestro estudio.

A continuación, relataré una leyenda que se encuentra en el texto *De la mano de lo sacro: Santos y demonios en el mundo maya*. Esta leyenda nos permitirá adentrarnos en el universo tsotsil de los "santos", y también servirá como pretexto para explorar los mitos de fundación. El siguiente texto es un artículo de Mario Humberto Ruz titulado *La familia divina*:

Cuando los santos decidieron irse a fundar pueblos carecían de dinero, por lo que enviaron dos de ellos a buscarlos: Cristóbal y Alonso. Ayudados por un águila lo encontraron y después de cargarlo en 12 mulas, el primero emborrachó al segundo para quedarse con todo; de allí que los ladinos coletos (cuyo patrón es san Cristóbal) sean tan ricos como pobres los pueblos indios. Buscando aliviar en algo la pobreza, los otros santos repartieron entonces oficios a sus hijos: San Andrés organizo a los de Larrainzar para sembrar maíz y hacer con ella muchas parcelas; san Juan Bautista, el de Chamula, se las ingenio con borregos, papa y la factura de carbón vegetal; san Lorenzo, el zinacanteco, se empeñó en la extracción de sal y el cultivo de flores, mientras que san Isidro, en Huixtán, le dio a la fabricación de cal y la venta de ocote. Los hijos de san Juan Evangelista, el de Cancuc, sembraron chile y algodón; santo Tomás, en Oxchuc, probó con el maguey para hacer pitas y lazos, y con el barro para fabricar ollas. A san Miguel, el de Mitontic, ante la falta de tierras, no quedo más que condenar a sus hijos al trabajo asalariado. Por su parte, san Alonso enseñó a los suyos a sembrar cacahuete y trigo y de paso les dejó como herencia su afición al alcohol, “dicen que lo hacían por tristeza”¹⁴¹

Antes de empezar a analizar el relato que hemos presentado, es importante mencionar sobre el significado de un mito de fundación y como se relaciona con nuestra primera leyenda.

Lourdes Báez explica que el mito de fundación actúa como un elemento de continuidad cultural y simbólica, conectando el presente de las comunidades con su pasado mítico. Para ella, los elementos claves de estos mitos incluyen:

Sacralización del espacio físico: Los pueblos se establecen en lugares considerados sagrados, y esto legitima la ocupación de esos territorios. Este espacio no es meramente geográfico, sino que adquiere un valor simbólico por ser bendecido o designado por deidades o santos.

Intervención de seres sobrenaturales: Los mitos de fundación suelen incluir la intervención de seres míticos o santos, que son quienes guían y organizan el asentamiento del pueblo. Estos santos o deidades distribuyen recursos y oficios, como se ve en el mito que mencionas, donde los santos organizan los pueblos en función de las actividades que deben realizar (como el cultivo de maíz o la extracción de sal).

Construcción de un templo o espacio de adoración: Según Báez, la fundación de un pueblo está intrínsecamente ligada a la construcción de un espacio sagrado, como una iglesia o templo, lo que

¹⁴¹ Mario Humberto Ruz, "La familia divina," en *De la mano de lo sacro: Santos y demonios en el mundo maya*, ed. Mario Humberto Ruz (México: UNAM, 2002), p. 23.

refuerza el vínculo entre lo divino y lo terrenal. En los mitos que ella analiza, siempre hay un lugar de adoración que simboliza la conexión con lo sagrado.

Relación entre paisaje y ritual: Báez también destaca la importancia del paisaje natural en los mitos de fundación. Elementos como montañas, cuevas y cuerpos de agua son comunes en estos relatos, y son lugares que los santos o héroes fundadores eligen para establecer los pueblos.¹⁴²

Con base a estos puntos podemos comentar que en el relato de *Mario Humberto Ruz* existen varios fenómenos dignos de tomarse en cuenta, como primer aspecto mencionaremos que hay elementos claves con base a lo que ya hemos mencionado de *Lourdes Báez* entre ellos los siguientes puntos.

Sacralización del espacio: El relato describe cómo los santos fundan los pueblos y asignan oficios a las comunidades. Este proceso de fundación es dirigido por seres sagrados (los santos), lo que coincide con la noción de *Báez* de que los mitos de fundación otorgan un carácter sagrado al espacio físico. En este caso, los santos no solo organizan el espacio, sino que también dan sentido al entorno al vincularlo con actividades económicas concretas, como la siembra de maíz, la extracción de sal o el cultivo de borregos. Este tipo de división del espacio sacralizado refleja cómo el territorio y los recursos que en él se encuentran son entendidos como dones divinos.

Relación entre paisaje y ritual: *Báez* explica que, en los mitos de fundación, los elementos del paisaje tienen una importancia simbólica. En el relato, el paisaje (las tierras para sembrar, las montañas para extraer sal, etc.) juega un papel crucial en la asignación de los oficios a cada pueblo. Por ejemplo, San Andrés organiza la siembra de maíz en Larráinzar, lo que indica una relación directa entre la tierra y el oficio asignado. Este tipo de vinculación entre el entorno natural y los rituales de trabajo demuestra cómo los pueblos mesoamericanos estructuraban sus sociedades en función de los dones naturales y cómo esos recursos eran considerados sagrados.

Estructura social y mitológica: El mito de fundación justifica la estructura social y económica de las comunidades. En el relato, los santos reparten los oficios a cada comunidad, lo cual les otorga una identidad y una función dentro de la sociedad. Esta

¹⁴² Lourdes Báez Cubero, "El espacio sagrado de los nahuas de la sierra norte de Puebla," en *Perspectivas latinoamericanas*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), pp. 25-28.

asignación es esencial para el orden social, y cada pueblo se define en gran medida por los oficios que sus santos patronos les conceden. Por ejemplo, los hijos de San Lorenzo se dedican a la extracción de sal y al cultivo de flores, mientras que los hijos de San Juan Evangelista trabajan con chile y algodón. Este tipo de organización social a través de un mito de fundación es un claro ejemplo de cómo estos relatos justifican y legitiman las divisiones económicas y sociales.

Continuidad simbólica: El mito de fundación también establece una continuidad simbólica entre el pasado mítico y la actualidad de las comunidades. Los santos, al repartir oficios, están creando una estructura social y económica que perdura a lo largo del tiempo y sigue vigente en la memoria colectiva. Cada comunidad tiene un papel específico que ha sido determinado por sus santos patronos, y la referencia a la tristeza de San Alonso y la herencia del alcoholismo en su pueblo, por ejemplo, añade un componente narrativo que conecta emocionalmente con la historia colectiva de ese pueblo.

En este relato se observan las diversas características de un mito de fundación y el papel crucial que desempeñan los santos tzotziles, entre ellos San Andrés, en su comunidad. Es importante destacar que, en un primer momento, la función del "santo" no guarda ninguna similitud con los relatos occidentales mencionados en los capítulos anteriores. No se encuentra rastro de moralidad, ascetismo occidental, ni una construcción filosófica tomista, y mucho menos la idea de martirio en la figura de estos personajes. Sin duda, el propósito y la misión de estas figuras, según sus historias, presentan características distintas y funcionan de manera diferente.

Para los fines y objetivos de nuestro trabajo, presentaremos un relato que nos permitirá profundizar en el mito de fundación y en el papel de San Andrés dentro de dicho relato. La siguiente historia está extraída del libro *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: Algunas costumbres y relatos tzotziles*, de Juan Manuel Hidalgo Pérez y en ella se encuentra uno de los fenómenos más interesantes para nuestra investigación.

El origen Del Santo Patrono y Fundación Del Pueblo.

En la tradición popular indígena de Larrainzar se considera a Jtotik San Antréx como el fundador del pueblo, él es quien guio a los antepasados en el largo viaje que hicieron para llegar a establecerse en el lugar donde están ahora.

Así dijo el Santo:

“Vine desde el cielo, bajé desde el cielo para sembrar en Jtotik San Antréx, porque Jtotik San Antréx será llamado el pueblo donde yo iré a edificar mi casa”

El Santo Patrono.

Del cielo bajo nuestro padre apóstol, de lo alto del cielo vino, que le ordenaron donde iba a sembrar o fundar la simiente de algún pueblo y por eso vino aquí.

Al referirse a la imagen del bulto que se encuentra en el templo del pueblo continua:

“Jtotik San Antréx se llama nuestro padre grande el vino de Guatemala de lejos vino nuestro padre apóstol poco a poco, Se compraba y se vendía, quien sabe de qué pueblo vino Jtotik San Antréx, se llama, Jtotik San Antréx Apóstol, le dicen que sobre la tierra vino, que vino caminando, que es muy poderoso nuestro señor, por eso se llama Jtotik San Antréx

“Nuestro padre grande vino de Guatemala, quien sabe por dónde paso; vino caminando. ¿A qué pueblo vas? ¿A dónde vas a ir a sembrar? ¿Cuál es tu pueblo? Así le decía el obispo. Pero poco a poco se descubrió su misión, cuando los curas lo leyeron en su libro.”

Fundación del pueblo.

El santo apóstol vivía en la cumbre del cerro, ahí construyó su casa, “aquí voy a vivir”, - dijo. Pero un día salió del cerro porque le dijeron los de Chamula: “No puedes vivir ahí en un rincón, entre cerros ¿no vez que en los cerros venden aguardiente?, ¿no vez que de ahí dan a tomar mucho aguardiente? Por eso es que salió.

Cuando salió del cerro fue a buscar un lugar donde vivir; entonces vio ese lugar donde está ahora la iglesia. Antes había ahí una laguna y un árbol de ocote; nuestro padre seco la laguna y le dijo al ocote “Vas a salir de aquí porque aquí voy a construir mi casa, voy a emparejar la tierra para mi casa; de aquí te vas a salir porque ya no te pertenece,” así le dijo nuestro padre al ocote.

El árbol de ocote lo saco, lo arranco (Jtotik San Antréx) nuestro padre San Andrés porque el gana el pleito y en ese lugar se construyó la gran iglesia, por eso vive en la iglesia nuestro padre Andrés, ahí quedo para siempre.

Pero entonces la laguna no quedo contenta con el lugar que le busco nuestro padre y le dijo: “Esta bien si es que me mueves de acá, pero vendré de visita a contemplar tu fiesta” y contesto Jtotik San Antréx: “Si, está bien que vengas tu porque de todos modos tú me eres útil, porque tú serás mi

mensajero.” Por eso, a causa del pacto que hay entre ellos, todos los años llueve bastante el día de la fiesta de nuestro padre.

Otros viejos del pueblo cuentan esta misma tradición de la siguiente manera:

Los ancestros contaron a nuestros abuelos como Jtotik San Antréx trajo a su pueblo a vivir a Sak Ajtik. (persona, hombre blanco o hombre puro) Para darle tierra a sus hijos y celebrar su fiesta, su tranquilidad.

Dicen que, junto a su gente, sus criaturas, les dio cargos, compuso sus personajes: sus clarineros, sus tamboreros, sus flauteros, sus artilleros, arpistas, guitarreros, mayordomos, capitanes, sus alféreces.

Vinieron desde Simojovel buscando una planada, buscando una laguna con ojo de agua; quería un lugar tranquilo con suficiente espacio, agua y alimento para mantener a sus hijos, darles contento y alegría para que agradecidos celebraran con esplendor su fiesta.

En procesión llegaron a Ba Ch’ en, y ahí levantaron una casa sagrada, un templo. Todavía pueden verse en la cima de la meseta las piedras bien cortadas con que hicieron el templo. Posteriormente muchas de esas piedras las usaron para construir la escuela del paraje.

Pero Ba Ch’ en era un lugar muy chico; Jtotik San Antréx no quería que sus hijos fueran a caer de la meseta, que es muy alta. Necesitaba más espacio para las carreras, para las procesiones.

Así que abandonaron Ba Ch’ en y se establecieron por un tiempo en Tentik. Tampoco este lugar le gusto a nuestro padre apóstol y siguieron buscando. Por fin hallaron esta tierra sagrada, Sak Ajtik le dicen porque ahí había mucho zacate de ese delgadito, había buenas tierras y agua en abundancia.

Al centro del valle había una laguna en la cual vivía un Ángel que era el dueño de esa tierra. Nuestro padre envió a sus dos mejores personas a pedirle al ángel permiso para establecerse allí con su gente. Pero el ángel no quería dar las tierras; mando a decir a nuestro padre que, si quería en verdad quedarse, le tendría que entregar las almas de sus dos mejores criatura Jtotik San Antréx. no quiso dar a sus hombres, por lo que el ángel hizo enfermar a los dos mejores varones y se llevó sus almas. Gracias al sacrificio de ellos es que pudimos quedarnos en esta Santa tierra.

Ya que tomo sus almas, el ángel, enojado le reclamo a nuestro padre: Tu Telex (Nuestro padre) Me viniste a quitar mi tierra, como ya entregaste esos dos muchachos, se van a quedar aquí, pero

yo no vaya salir tranquilo. Ustedes me vinieron a quitar mi lugar; te lo advierto, a ver si pasa alegre tu fiesta. A ver si no pasa con lluvia, con viento, con mal tiempo”

El ángel se fue a vivir a Kukal Vitz (montaña sagrada), y así nuestros ancestros pudieron establecerse. Luego construyeron la iglesia de nuestro padre san Andrés, hermanito de nuestro padre sol, y desde entonces celebranos aquí sus santas fiestas¹⁴³

Nuevamente es importante señalar en este relato las características del mito de fundación con base a lo comentado por Lourdes Báez y mencionar otras características particulares que acontecen en especial en este relato, empezaremos con las características de lo que consideramos lo más evidente, el mito de fundación.

- I. Sacralización del espacio físico: Según Lourdes Báez, uno de los aspectos clave del mito de fundación es la sacralización del espacio físico. En el relato, Jtotik San Antréx baja del cielo con la misión de fundar el pueblo de Larráinzar. La referencia a que el santo elige un lugar específico, seca una laguna y arranca un árbol de ocote para construir su casa (la iglesia), refleja cómo el espacio físico se transforma en sagrado. El acto de "emparejar la tierra" y desplazar la laguna y el árbol para construir un lugar sagrado simboliza la apropiación divina del espacio, lo cual es una característica central de los mitos de fundación, según Báez.
- II. Intervención de seres sobrenaturales: Báez también menciona que los mitos de fundación involucran la intervención de seres sobrenaturales o divinos que guían la fundación del pueblo. En este relato, Jtotik San Antréx es el ser sagrado que dirige a los antepasados y funda el pueblo. La historia narra cómo San Andrés es quien ordena la construcción del templo y organiza el espacio para que su comunidad prospere, lo que coincide con la idea de Báez de que estas figuras míticas legitiman la ocupación del territorio.
- III. Relación entre paisaje y ritual: Otra característica clave es la relación entre el paisaje y el ritual. En el relato, se menciona cómo San Andrés transforma el paisaje al secar una laguna y mover un árbol de ocote para crear el espacio adecuado para construir la iglesia. Según Báez, este tipo de intervención divina sobre el paisaje

¹⁴³ Juan Manuel Hidalgo Pérez, pp. 88-101.

refuerza el poder de las figuras sagradas en la cosmovisión mesoamericana y su capacidad para ordenar el mundo físico y social.

- IV. Estructura social y distribución de oficios: El mito de fundación también incluye la organización de la estructura social. En este caso, San Andrés no solo funda el pueblo, sino que también asigna roles y tareas a los habitantes: músicos, mayordomos, capitanes, etc. Este aspecto está alineado con lo que *Lourdes Báez* describe como una característica de los mitos de fundación, ya que estos no solo legitiman la ocupación del espacio, sino también la organización de la vida social y económica.
- V. Continuidad simbólica: *Báez* resalta que los mitos de fundación proporcionan continuidad simbólica a la comunidad, conectando el presente con un pasado mítico. El relato muestra cómo el pueblo sigue celebrando a Jtotik San Antréx a través de fiestas y procesiones, lo que refleja la permanencia de este mito en la vida cotidiana y en las prácticas rituales de la comunidad.

Es importante mencionar que nuestro trabajo no es el primero en sugerir que existe un mito de fundación en la historia de Jtotik San Antréx, muchos otros ya lo han hecho con antelación. Es el caso de *José Alejos García*, en su artículo "*El principio fundacional en la mitología y el ritual entre los tzotziles de San Andrés Larráinzar*." Donde menciona lo siguiente:

El mito de fundación narra la llegada de los antepasados junto con San Andrés al lugar donde se asentaron, tras una serie de migraciones y enfrentamientos con entidades sobrenaturales. En este relato, San Andrés aparece como un héroe que guía al pueblo y establece un pacto con las fuerzas del entorno, lo que les permite fundar su pueblo definitivo. El mito incluye luchas contra "dueños" de la tierra, como ríos, montañas y lagunas, con quienes San Andrés establece acuerdos. La narrativa resalta que estos enfrentamientos y pactos son fundamentales para asegurar el bienestar de la comunidad, ya que permiten la legitimación del territorio para su uso.

El mito no solo explica el origen del pueblo, sino que también sirve de base para los rituales anuales, especialmente la fiesta patronal, donde se renueva el vínculo entre la comunidad y San Andrés, así como con las fuerzas sobrenaturales del territorio. De tal manera que el mito y el ritual

*están interconectados, ya que las prácticas rituales reafirman el orden establecido por el mito, especialmente en lo que respecta a la relación entre el pueblo y su santo.*¹⁴⁴

Si bien en su artículo *Alejos García* no enfatiza explícitamente en un mito de fundación, lo sugiere de manera clara al vincularlo con las prácticas rituales. De igual forma, el autor menciona un caso de sincretismo cultural en el relato, al señalar lo siguiente: “*el mito de San Andrés Larráinzar también presenta a San Andrés como un ser dual, asociado tanto con la tradición cristiana (como un santo apóstol) como con la cosmovisión indígena (como una deidad solar), lo que refleja la sincretización cultural de la región*”¹⁴⁵. En este punto, expresamos nuestra discrepancia profunda, la cual será desarrollada más adelante. De momento es importante destacar que otros autores ya han abordado, o al menos sugerido, la existencia de un mito de fundación en el relato de San Andrés Larráinzar, Chiapas.

Otro punto importante en nuestra investigación para resaltar es que el relato parece estar narrado en dos temporalidades diferentes.

Sugerimos que la primera historia (temporalidad más temprana) relata los eventos relacionados con San Andrés y la laguna. Según la cosmovisión tzotzil, y de acuerdo con la perspectiva de *Kazuyasu Ochiai* en su texto *Cuando los santos vienen marchando*, la laguna podría representar al “dueño de la tierra”. *Ochiai* menciona este concepto al referirse a las entidades espirituales que habitan y protegen los territorios. Al respecto menciona lo siguiente:

*“El dueño de la tierra está “asociado a un lugar particular: una abertura en la tierra, como una cueva, un hueco de piedra caliza o un ojo de agua o laguna. Que de manera genérica se conoce como ch’en. El dueño de la tierra controla todas aquellas cosas que están sobre la superficie terrestre y dentro de ella, tales como ojo de agua, ríos, cuevas calizas, lodazales, milpa, sitios habitacionales, etc. De modo que quien haga uso de ellas debe compensarlo con ofrendas y ceremonias sagradas. Si la gente se abstiene de hacerlo, el Dueño de la tierra puede castigarlas”*¹⁴⁶

En esta primera leyenda, se describe una negociación entre San Andrés y la laguna, en la cual esta última acepta ser desplazada a cambio de participar en la festividad anual. Este

¹⁴⁴ José Alejos García, “El principio fundacional en la mitología y el ritual entre los tzotziles de San Andrés Larráinzar,” *Estudios de Cultura Maya* LII (2018), pp. 139-160.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴⁶ Kazuyasu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando: Rituales públicos intercomunitarios tzotziles* (San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas, 1985), 45.

pacto es similar a las alianzas que los tsotsiles han establecido con las fuerzas naturales, reflejando una visión dualista en la que la naturaleza y lo sagrado forman parte de un equilibrio que debe mantenerse mediante el respeto mutuo. Aunque desplazadas, las fuerzas naturales continúan influyendo en el destino del pueblo, y el ciclo anual de lluvias durante la festividad es un recordatorio de que la naturaleza sigue presente y activa en la vida cotidiana de los tsotsiles.

Es crucial observar cómo, en otra versión de la leyenda, la laguna se transforma en un ángel que demanda un pago para permitir que San Andrés se quede con el sitio. Este pago está relacionado con la vida de los ayudantes de San Andrés. El hecho de que el ángel provoque la enfermedad de los varones, en lugar de recurrir a una confrontación directa, subraya cómo, en la tradición tsotsil, las entidades espirituales utilizan la salud como un medio de comunicación y control sobre los humanos. El sacrificio de estos hombres se convierte en un pago ritual necesario para obtener el derecho de asentarse en la tierra, lo que refuerza la idea de que la vida, la muerte, la salud y la enfermedad son instrumentos de negociación con las fuerzas espirituales en la cosmovisión tsotsil.

Es importante destacar que el comportamiento del "ángel" no guarda relación con el concepto del ángel en la tradición occidental, sino que sigue la estructura del "dueño de la tierra", una entidad que exige algo a cambio como condición para permitir el asentamiento del pueblo. De igual manera es preciso señalar que: - En la tradición cristiana occidental, los ángeles son seres celestiales creados por Dios, cuyo propósito es actuar como mensajeros divinos o protectores de la humanidad. Su naturaleza es pacífica, y su intervención en el mundo está guiada por la obediencia a Dios. Estos ángeles transmiten mensajes o guían a las personas sin exigir sacrificios o tributos. Simbolizan la pureza y la protección espiritual, y su actuación no requiere un intercambio directo con los humanos, ya que su función es principalmente benevolente. En contraste, el ángel que aparece en la leyenda tzotzil de Larráinzar tiene una naturaleza distinta, más ligada a la tierra y probablemente originado de la figura del "dueño de la tierra" en la cosmovisión indígena. Este ángel no es un simple mensajero divino; en su lugar, actúa como un guardián de los recursos naturales, específicamente de la laguna. Exige un tributo humano para ceder la tierra a San Andrés y su pueblo, lo que lo alinea con las prácticas indígenas de negociación

y sacrificio, en las cuales las entidades espirituales requieren ofrendas a cambio de favores o derechos.

La relación entre los ángeles occidentales y la humanidad es de protección y guía, mientras que el ángel de Larráinzar tiene una relación más compleja, exigiendo respeto y sacrificios. Este ángel castiga a través de la enfermedad y la muerte, lo que refuerza su rol de autoridad territorial. En lugar de ofrecer protección gratuita, este ser exige un intercambio, lo que lo convierte en una figura punitiva y reguladora del espacio natural.

Desde el punto de vista simbólico, los ángeles occidentales representan la pureza, la obediencia y la benevolencia, mientras que el ángel de Larráinzar simboliza el poder territorial y el control sobre los recursos naturales. Su intervención no es benevolente ni desinteresada; al contrario, exige un sacrificio humano como condición para permitir el asentamiento en la tierra. Este elemento refleja una característica fundamental de la cosmovisión mesoamericana, en la que las relaciones con las entidades sobrenaturales se regían por un principio de reciprocidad o intercambio. En este caso, el sacrificio humano se entiende como un pago necesario para apaciguar al "dueño" del territorio, quien, de acuerdo con la lógica mesoamericana, tiene pleno control sobre la tierra y sus recursos. El sacrificio no es solo un acto de violencia, sino un mecanismo simbólico para establecer un equilibrio entre los seres humanos y las entidades que gobiernan el espacio sagrado. Así, el ángel de Larráinzar demanda una compensación por la cesión de su tierra, reflejando el sistema de trueque o reciprocidad tan común en las culturas mesoamericanas, donde cualquier concesión o acceso a los recursos requería una contraprestación ritual o material.

3.8 La imposición nominal y el verdadero nombre de San Andrés

Otro punto importante por mencionar es la posibilidad de un fenómeno que acontecía mucho en los procesos de evangelización, no solo en América sino en todo el mundo, nos referimos a la imposición nominal la cual ejemplifica cómo los evangelizadores cristianos intentaron erradicar las creencias locales aprovechando la similitud fonética para facilitar la transición hacia la nueva religión. Sin embargo, el fondo religioso no fue integrado ni fusionado; solo se cambió el nombre. Este proceso de imposición fue efectivo para debilitar las religiones locales, aunque en este caso no se trató de una verdadera amalgama entre ambas tradiciones, sino de un reemplazo nominal con fines de control cultural y religioso.

Al respecto podemos sugerir un ejemplo que hace mención *Walter Philippe* en su texto *los mitos cristianos* sobre una deidad celta llamada Lugh, el cual menciona:

Durante la evangelización de los pueblos celtas en Europa, la Iglesia cristiana encontró una rica tradición mitológica, donde las deidades locales desempeñaban roles clave en la vida espiritual y cultural de los habitantes. Lugh, uno de los dioses más importantes de la mitología celta, era venerado como dios de la luz, el sol, el arte, la guerra y la maestría en diversas habilidades. Con la llegada del cristianismo, los evangelizadores adoptaron una estrategia de adaptación cultural, en la que reemplazaban figuras locales con santos cristianos, muchas veces aprovechando similitudes fonéticas y aspectos superficiales en sus características.

El dios Lugh tenía una posición prominente en la mitología celta, y su nombre resonaba profundamente en la cultura irlandesa. Durante el proceso de evangelización, los misioneros cristianos buscaron eliminar el culto a las deidades paganas reemplazándolas con santos cristianos. En este caso, San Lucas, el evangelista cristiano, fue utilizado para suplantar la figura de Lugh, aprovechando la similitud fonética entre ambos nombres.

A diferencia del sincretismo, donde se mezclan elementos de dos tradiciones para crear una nueva figura que combina características de ambas, en el caso de Lugh y San Lucas no hubo una fusión de conceptos. La imposición nominal ocurre cuando un término o nombre se superpone sobre el original, mientras el concepto subyacente no cambia. En este caso: Lugh era un dios de la luz, asociado con el arte, la habilidad y el dominio en varias áreas de la vida, siendo una figura esencial en la cultura celta.

San Lucas, por otro lado, es uno de los cuatro evangelistas del cristianismo, autor del Evangelio según San Lucas y los Hechos de los Apóstoles. Su figura en la tradición cristiana no comparte características significativas con Lugh más allá de una coincidencia fonética en sus nombres.

La imposición nominal ocurrió cuando los misioneros empezaron a referirse a Lugh como San Lucas, y la población local comenzó a usar el nuevo nombre, pese a que los atributos de Lugh no se correspondían con los de San Lucas. Este tipo de imposición tenía como objetivo reemplazar el culto a los dioses paganos por el culto a los santos cristianos, aprovechando la familiaridad del nombre y su fonética similar para facilitar el cambio. Sin embargo, el significado religioso, las funciones y la historia de Lugh seguían siendo profundamente celtas, pero bajo el nuevo nombre impuesto por la evangelización cristiana.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Walter Philippe, p. 256.

La imposición nominal en este caso fue una herramienta empleada por los misioneros para reducir la resistencia a la conversión, sustituyendo los nombres de las deidades locales por nombres cristianos sin alterar sustancialmente las prácticas o creencias de la población a corto plazo. Esta estrategia facilitaba el desmantelamiento de la antigua religión celta mientras se introducía el cristianismo. Aunque el nombre de San Lucas se superpuso sobre el de Lugh, no se produjo una verdadera integración de sus atributos. En lugar de ello, la nueva denominación fue impuesta, eliminando el nombre original, pero manteniendo intacta la estructura de creencias por algún tiempo. Con el paso de las generaciones, el uso continuado del nombre cristiano contribuyó a erradicar el culto pagano, sin que existiera sincretismo entre ambas figuras.

Considero que este fenómeno se manifiesta en el relato de San Andrés en Larráinzar, Chiapas, particularmente con el término "ángel," que puede interpretarse como un caso de imposición nominal. Como se ha señalado previamente, la palabra "ángel" es un término de origen occidental que irrumpe en el universo conceptual de este relato. No obstante, existe un término con características fonéticas similares que podría haber reemplazado dicha palabra, pero con un significado enraizado en las tradiciones mesoamericanas. La forma con la que sustentamos este argumento se encuentra en el texto de *C. Guiteras Holmes, Los peligros del Alma visión de un mundo tzotzil* el cual menciona lo siguiente al respecto:

Las deidades que personifican el hábitat humano son la tierra y el anjel, estos no tienen edad y son eternos [...] El Anjel es el Dios de la lluvia, el señor de las montañas, el que nos da el maíz, el dueño de los animales y la divinidad de las aguas. El rayo le pertenece. El Anjel cuida las milpas plantadas al pie de los cerros y de las que suben por sus empinadas faldas "junto a él"; se vincula íntimamente con nuestro sustento. Es el señor de los animales del monte y de la selva; el hombre cazará con éxito o construirá su casa solo después de conseguir su permiso. Se refieren a él, invariablemente, como el protector de los seres humanos y preservador de la vida, pues el alimento es la existencia.

Todas las manifestaciones destructivas o dañinas del Anjel – por ejemplo, el morir ahogado, o víctima de lluvia o el rayo, el hambre- constituyen castigos que el impone, aunque, en última instancia, se relacionan con la tierra. [...] Tanto la Tierra como el Anjel reciben las plegarias y las ofrendas en las cumbres de los cerros, cavernas y manantiales, tres veces al año, durante los

rituales agrícolas. [...] De igual modo, el vocablo Anjel se les aplica a las montañas, al rayo, a la lluvia, al maíz y al tabaco.¹⁴⁸

Es evidente el parecido fonético entre una palabra y la otra, sería un facilismo apelar solo a esta evidencia notoria para sustentar nuestra propuesta de imposición nominal en este relato, lo verdaderamente contundente está en la definición de la palabra Anjel que ofrece Guiteras Holmes la cual coincide perfectamente con las acciones que realizan dicho personaje en el relato que mencionamos atrás, es decir las características coinciden a la perfección con la entidad mesoamericana y no con el comportamiento de un ángel occidental, rompiendo por completo la idea de un sincretismo y evidenciando la presencia del fenómeno de imposición nominal que hemos definido anteriormente.

Con base a esto queremos subrayar que las diferencias entre dichas entidades son completamente notorias. El ángel cristiano, es una entidad celestial, un mensajero de Dios que actúa como intermediario entre el mundo divino y los seres humanos. Los ángeles son seres subordinados al poder divino, no tienen autoridad propia sobre la tierra ni los recursos naturales, y su función principal es cumplir la voluntad de Dios y proteger a los humanos y el anjel tzotzil Según C. Guiteras Holmes en *Los peligros del alma*, es una deidad vinculada directamente a la naturaleza, responsable de la lluvia, la tierra, los animales y el sustento de la comunidad, es el protector de los cultivos, las aguas y las montañas, y se le reconoce como una figura poderosa que puede otorgar permiso para cazar, sembrar y realizar actividades esenciales para la supervivencia. Y justo son estas las características que se enfatizan en el relato de Larráinzar.

Con estos elementos ya mencionados queremos subrayar (a parte del mito de fundación) tres puntos importantes que nos ofrece este relato.

- Cómo una misma historia puede modificarse o llegar a una extensión semántica en función de diversos fenómenos sociales y culturales. Existe una temporalidad que altera por completo el contexto del texto, transformándolo de acuerdo con los cambios en la sociedad y la cultura.

¹⁴⁸ C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: Visión del mundo de un tzotzil* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), pp. 222-224.

- El concepto de "ángel", que en este caso tiene toda la estructura del pensamiento occidental, pero cuyo significado es radicalmente distinto dentro del contexto cultural local. Aunque podría parecer a primera vista una narrativa sincrética, más adelante se demostrará que no es así, ya que este concepto está vinculado a las raíces antiguas del pueblo. En su momento, abordaremos estos puntos con mayor profundidad, pero por ahora, es esencial señalar estos aspectos preliminares para continuar con el análisis.
- La imposición nominal entre ángel y anjel que rompe por completo la idea de un sincretismo genuino porque, aunque el término cristiano ángel se impone sobre la figura del anjel tzotzil, no se produce una verdadera fusión de conceptos religiosos. En lugar de una integración equilibrada de ambas tradiciones, lo que ocurre es una superposición lingüística: el nombre ángel se adopta, pero el significado y las funciones del anjel permanecen firmemente arraigados en la cosmovisión mesoamericana. El anjel continúa siendo una deidad protectora de la naturaleza y el sustento, sin asumir los roles espirituales y subordinados de un ángel cristiano. Esto evidencia una imposición externa del término que no logra transformar profundamente las creencias indígenas, sino que mantiene la estructura original bajo una capa superficial de influencia cristiana, desafiando así la noción de un sincretismo real.

Otro punto relevante a destacar en esta leyenda, dado que el texto original de *Manuel Hidalgo* en el cual se retoma la leyenda es bilingüe y también se presenta en tzotzil (por lo tanto, es necesario enfatizar este aspecto), es el nombre del santo y la diferencia entre la construcción del nombre en la tradición occidental y en el contexto de la leyenda tzotzil. En Occidente, el nombre Andrés proviene del griego Ἀνδρέας (Andréas), que a su vez deriva de ἀνὴρ (anér), cuyo significado es "hombre" o "varonil". Este nombre subraya la masculinidad o el heroísmo individual, como ocurre en el caso de los apóstoles. Sin embargo, en el texto en tzotzil, el contexto es distinto.

En la leyenda tzotzil, para referirse a San Andrés siempre se emplea el prefijo "Jtotik", que significa literalmente "nuestro padre" o "nuestro ancestro". Este es un término de respeto y veneración utilizado para referirse a figuras de autoridad o figuras divinas en las

comunidades indígenas. "San Antrex" es la adaptación fonética de "San Andrés", pero en este contexto cultural, el nombre adquiere un significado más profundo y vinculado a las tradiciones locales, y no se refiere únicamente a la figura cristiana de San Andrés.

El hecho de que "Jtotik San Antrex" nunca aparezca solo, sino siempre acompañado del prefijo "Jtotik", refuerza la relación entre la comunidad tzotzil y su concepto de respeto hacia las figuras sagradas. Esto sugiere que San Andrés, en este contexto, no es simplemente un santo cristiano, sino una figura integrada en la cosmovisión local, actuando como un protector o guía espiritual, cuyo rol está íntimamente relacionado con la comunidad. Este vínculo se refuerza aún más con el uso de la partícula "tik", que denota pertenencia colectiva. Como señala el *Diccionario Español-Tzotzil y Tzotzil-español de Kenneth Weathers y Nadine Weathers*, la partícula "tik" refleja un sentido de posesión compartida, destacando la naturaleza comunitaria y la interconexión espiritual que caracteriza a las sociedades tsotsiles. Cito el texto para un mejor análisis:

*En tzotzil, "tik" es un pronombre posesivo que indica la primera persona del plural inclusiva, es decir, "nosotros" o "nuestro". En la estructura gramatical, se coloca al final de las palabras para indicar posesión en relación con un grupo, reflejando que algo pertenece a una colectividad, incluyendo tanto al hablante como al oyente. En español, el equivalente sería "nuestro" o "nuestra", pero en tzotzil este pronombre tiene un significado más amplio que puede incluir al grupo social, familiar o comunitario, reflejando la importancia de la colectividad en la cultura maya*¹⁴⁹

A través de este análisis, es posible demostrar y sostener que, desde la perspectiva de la construcción gramatical del tsotsil, una lengua aglutinante que permite modificar las palabras mediante afijos que añaden significados gramaticales o léxico, el nombre occidental de San Andrés no tiene correspondencia directa con su construcción conceptual en Larráinzar. En este contexto, el uso del nombre se centra en la comunidad, la unión y el concepto de "todos somos uno" en la figura del personaje. Esta concepción rompe por completo con la idea de San Andrés como una figura individualista y heroica, tal como es interpretada en la tradición cristiana.

¹⁴⁹ Kenneth Weathers y Nadine Weathers, *Diccionario Español-Tzotzil y Tzotzil-español* (México, DF: Instituto Lingüístico de Verano, 1949).

En consecuencia, la forma en que se concibe "Jtotik San Antrex" en el contexto tsotsil subraya una resignificación profunda, donde la figura del santo está íntimamente ligada a los valores y creencias comunitarias. Esta adaptación, más que representar un sincretismo, parece anular dicha noción en este caso particular, ya que no se trata de una fusión de tradiciones, sino de una reelaboración que inserta la figura del santo dentro de la cosmovisión tsotsil, rompiendo con la construcción occidental. de la santidad.

Otro punto importante que queremos enfatizar en este apartado es de nuevo la aparición de la imposición nominal, en este caso creemos que sucede con el nombre de Jtotik San Antréx, sobre todo en el nombre solitario de San Antréx. Sin duda al hablar de una imposición nominal forzosamente tendríamos que preguntarnos qué entidad existía antes de la figura de San Antréx es decir porque entidad fue transpuesto el San Andrés cristiano, por supuesto esta entidad debe de tener todas las características que se narran en la leyenda y que por consecuencia distan por completo con la construcción cristiana del santo.

Como primer punto debemos de mencionar cual era el verdadero nombre de la entidad que habito en Samach'en y para ello tomaremos de nuevo el artículo de *José Alejos García* el cual menciona que:

La historia inicia con la introducción de dos personajes mitológicos autores de la creación, Baxakmen y su hermano, Pukuj, quienes mantienen una relación ambivalente, de cooperación, pero a la vez de rivalidad y conflicto. Ambos organizan una fiesta "en honor de la santa tierra"; conduciendo a su gente a la cumbre del cerro "ombligo de la tierra". Luego Baxakmen emprende una migración durante la cual funda varios pueblos, construye "palacios" y gobierna para luego continuar su camino en busca del lugar definitivo.

Durante el recorrido llega a la montaña Junal, donde lee en su libro sagrado una profecía que establecía la búsqueda de un sitio en el centro de la tierra para fundar su pueblo sagrado y celebrar allí la fiesta y cultivar el maíz. Junal es abandonado debido al frío y al ataque de jaguares que devoran a la gente, mismos que Baxakmen logra vencer gracias a sus poderes.

La migración continua se fundan los pueblos de Kukalbits, Alkuch en, Bachen y Latsbilton, donde se refugian para sobrevivir al diluvio. Posteriormente se funda el antiguo Sakamch'en, donde

*Baxakmen otorga tierras a su gente para cultivar el maíz. En ese lugar expulsa a su hermano Pukuj, por dedicarse a tocar música y no trabajar en la construcción de su palacio.*¹⁵⁰

Son evidentes las similitudes entre las características de Baxakmen y las funciones que desempeña San Antréx en el relato mencionado. Sin lugar a dudas, podemos afirmar que estas características continúan predominando en la figura del santo cristiano, características que, por supuesto, no guardan relación con las descripciones occidentales de este en ningún tipo de relato. Sin embargo, es *Alejos García* quien, de manera contundente, refuerza esta interpretación con la evidencia cuando subraya que: “*López Gonzáles señala que durante la época colonial “San Andrés tomó la personalidad de Baxakmen” y continuó llevando a su gente en ese viaje, fundando diferentes pueblos.*”¹⁵¹

Es preciso mencionar que si bien existe una continuidad en la época colonial con la figura de San Andrés este sigue tomando la personalidad de Baxakmen, lo cual podemos inferir que hay una sobreposición, como ya mencionamos anteriormente una adaptación que inserta la figura del santo dentro de la cosmovisión tsotsil, creando así una imposición nominal. Esta postura aun toma más fuerza cuando encontramos el gran parecido fonético entre el nombre cristiano San Andrés y el nombre Baxakmen, lo cual nos da campo para enfatizar de nuevo que no existe ningún sincretismo entre la historia de estos dos personajes, puesto que están narrados en contextos y procesos culturales completamente distintos.

Para continuar con nuestro estudio y análisis, presentaré siete leyendas que *Piero Gorza* menciona en su obra *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar: Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*. En esta etapa, no realizaré un análisis detallado de cada una de ellas, sino que me limitaré a presentarlas para, al final, llevar a cabo un análisis profundo que sustentará la propuesta central de esta tesis. Cabe destacar que *Gorza* presenta estas leyendas como cuentos; por lo tanto, en este trabajo, las transcribiré bajo esa misma denominación.

¹⁵⁰ José Alejos García, p. 143.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 144.

Cuento 1

Los antepasados de los tzotziles habitaron un lugar llamado Vaxakmen (VashakMen), en un elegante palacio construido con camas de piedra superpuesta. Estos primeros habitantes abandonaron el sitio sagrado y se dirigieron hacia los cuatro puntos cardinales, transformándose en los dioses de las cuatro esquinas del mundo. Las divinidades llevaron el cargo de soportar sobre sus hombros el mundo.

Cuento 2

Los más viejitos cuentan que san Andresito venia del Norte, de Huitiupán, donde hay todavía un terreno, y paso por Simojovel, donde todavía hay una pequeña iglesia, y hay un lugar un terreno, no se cuán grande, que nadie puede tocar. Si va un sanandresero, el apóstol le da chance, si va algún otro se muere o se enferma.

A san Andresito no le gusto este lugar, paso en Simojovel. El mayor se quedó en Simojovel en la catedral, el menor se vino para san Andrés. Cuentan que en Bach'en se iba a fundar el pueblo. Todavía hay un monto de piedras bien lijadas, bien bonitas. No sé cuánto tiempo se quedó, ya después se fueron a un lugar llamado Sacamch'en. Hay un barranco de piedra blanca y una cueva. También allí se encuentran piedras. El lugar es bien accidentado, con muchas piedras. Después vino por aquí, y le gusto el lugar. Se dice que allí donde está la iglesia era una laguna, estaba encantada y no podía acercarse nadie. Había una neblina que se convertía en un toro. Tampoco le convenia a san Andrés ver morir a su gente. Por esto obligo a la laguna trasladarse al cerro Junal. Según cuentan los viejitos, allí continúa viviendo el dueño de la laguna que se convierte en toro y mata a quien pasa. Por venganza, el día de la fiesta de san Andrés, llueve siempre.

Cuento 3

Existen dos san Andrés, el mayor y el menor. En un tiempo que no se puede definir, para hace mucho tiempo. San Andresito menor dejo la tierra de Simojovel, lugar originario que quedo bajo su protección, donde, todavía hoy, solo los sanandreseros pueden cultivar. Todos los extranjeros arriesgan su salud al sembrar o cosechar la milpa de estos campos. El patrono se trasladó a Bach'en en, donde edifico su casa, pero el lugar era inhóspito y tuvo que salir para dar a su gente un espacio comfortable.

Como testimonio del pasaje quedan hoy piedras amontonadas, añicos de barro y cerámicas. El viaje siguió hasta Sacamch'en en, un barranco con una cueva de piedra blanca, que se ubica a pocos kilómetros de la actual cabecera en un territorio compartido con el municipio de Chamula.

También allí el santo no agradeció el lugar, faltaba espacio a los borregos y el área era demasiado pedregosa para los cultivos, por esta razón se desplazó donde ahora hay una iglesia y una vez hubo allí una laguna. Para apoderarse del sitio, san Andrés tuvo que luchar con un toro, engañar al ángel, dueño de la charca y transferir el lago a diferentes lugares. Después construyó la iglesia, la casa del alma, chul'na. Sin embargo, la ira del ángel continúa manifestándose con la recurrente lluvia que cae en el día de la fiesta patronal.

Cuento 4

El apóstol vivía originariamente en una cueva y un día la abandonó para buscar otro lugar donde vivir. Paso por la parte baja de Simojovel y allí vivió un tiempo. Cuando el lugar no le pareció apto. Se fue a Bach'en. Sin embargo, el terreno era estrecho y la meseta no era grande. No solo demasiadas piedras y barrancos obstaculizaban los cultivos, sino jejenes picaban a las ovejas. Así el santo abandono Bach'en y subió por las montañas. Llegó a Stzelejitoló, colgó a un roble una campana que había traído y empezó a construir su casa de piedra. No termino la construcción por que se dio cuenta de que era pequeño el terreno y escarpado por todos los lados. Pensó: "Mis hijos no caminaran aquí, no celebrarían fiestas".

Marcho otra vez a la búsqueda de un nuevo espacio. Finalmente, encontró un llano sin rocas con un río muy profundo que parecía un lago. Entonces hablo con el dueño del río, que no podía contestarle, porque era "brazo velludo" (tzotz k'ob).

Cuando el dueño del río durmió, el apóstol cavo un gran hoyo atrás de donde ahora está el centro de salud y puso en él a Brazo Velludo. Cuando este se despertó, se dio cuenta de no poder salir. Sin embargo, Brazo Velludo, que tiene un pequeño corazón, se vengó cada año, enviando en el día del santo patrono la lluvia. La laguna se secó y el apóstol pudo construir la iglesia (..) El apóstol tenía un hermano más joven cuyo nombre era San Miguel, con el cual tenía que construir una casa. Pero a Miguel no le gustaba trabajar, sino tocar música.

Por esto san Andrés le dijo que si no le gustaba trabajar podía ir a buscar en otro lugar su casa. Así san Miguel se fue a Mitontic. Actualmente los que quieren aprender van a rezar a Mitontic y ponen en las manos del Santo las cuerdas de sus instrumentos (...) El Apóstol tuvo dos hermanas menores: santa María Magdalena y santa Marta. Cuando la casa de San Andrés fue construida las dos hermanas, que habían salido por ocho días, regresaron llevando frutas. Por eso ahora las dos hermanas viven cerca de san Andrés y los poblados se pueden ver directamente. En las fiestas importantes los hermanos se visitan recíprocamente.

Cuento 5

San Juan Bautista, san Andrés y san Lorenzo eran hermanos y se fueron un día a Simojovel donde vivía San Antonio. Sin embargo, por la escasez del terreno cada hermano tuvo que salir y san Juan fundo Chamula, san Andrés Larrainzar y san Lorenzo Zinacantán.

Cuento 6

(...) Nuestro padre apóstol bajo del cielo, vino de Guatemala y no se sabe por cual camino llego a la cumbre de un cerro cerca de Chamula. Empezó a construir su casa, pero los chamulas le dijeron que no podía vivir allí porque se vendía aguardiente. Fue así que san Andrés llevo su gente a Saj Atik, donde había una laguna. Para quedarse y construir su templo san Andrés tuvo que secar la laguna y arrancar el ocote que allí crecía. La laguna no quedo contenta del pacto y cada año envió, como castigo, lluvia en el día de la fiesta del Santo Apóstol.

Cuento 7

El apóstol vino de Simojovel y trajo su gente a Sak Ajtik para dar tierra a sus hijos y celebrar su fiesta. El viaje en la forma de una procesión sagrada, se desarrolló a través de diferentes etapas: Bach'en, Tentik, hasta llegar a la tierra sagrada de Sak Ajtik, en la actual tec lum, el Apóstol tuvo que enfrentarse con el Ángel de la laguna que no quería dejar su espacio. El santo envió a dos varones a pedir permiso, y el Ángel pidió las almas de los mejores varones; san Andrés rechazo la propuesta y el Ángel hizo enfermar a los dos mensajeros, los dos hermanos y se llevó sus almas.

Además, prometió enviar lluvia en los días de la fiesta mayor. "Ustedes me vinieron a quitar el lugar, te lo advierto, a ver si pasa tu fiesta, a ver si no pasa con lluvia, con viento, con mal tiempo. Después el ángel se refugió en Kukal Vitz."¹⁵²

Con estos relatos, sostenemos que no se evidencia un sincretismo en la figura de San Andrés, ya que el personaje adopta las características de un héroe cultural maya, lo cual contrasta con la representación tradicional del santo en la hagiografía occidental.

En primer lugar, es esencial destacar que ninguno de estos relatos presenta semejanzas, ni siquiera mínimas, con las versiones occidentales sobre el santo. Además, en ninguna de estas narraciones se hace referencia al martirio o crucifixión, aspectos centrales en los relatos hagiográficos cristianos.

¹⁵² Piero Gorza. 122-125

Tampoco se identifican elementos que aludan a la ética o moralidad occidental, ni existe un intento de transmitir una doctrina religiosa o una enseñanza moral, como es habitual en las hagiografías. Estas leyendas no buscan inducir a una vida ascética ni a la conversión al cristianismo. Por el contrario, los relatos de Larráinzar parecen tener un propósito distinto. Si bien resaltan las proezas y aventuras de San Andrés, su comportamiento y motivaciones responden a un modelo diferente: su misión principal es fundar un asentamiento que brinde bienestar a su comunidad. En ese proceso, el personaje enfrenta numerosos desafíos y obstáculos en la búsqueda del lugar adecuado para establecerse. Este enfoque aleja a San Andrés de los atributos característicos del santo occidental, situándolo en un contexto cultural y mítico propio de la tradición indígena.

Muchas veces hemos observado algunos investigadores o algunas propuestas que dentro de estas leyendas de cosmovisión indígena se sostiene un sincretismo narrativo en muchos aspectos. Nosotros consideremos que la diferencia es abismal entre las narraciones occidentales y las ofrecidas en Larrainzar, no hay que olvidar que sincretismo. Desde la antropología, se refiere al proceso mediante el cual elementos de distintas culturas, sistemas religiosos o creencias se mezclan y se transforman, generando nuevas formas culturales o religiosas. Este concepto es fundamental en el estudio de la interacción entre sociedades con diferentes tradiciones, donde los contactos prolongados o los procesos de colonización y evangelización llevan a la fusión de prácticas, símbolos, ritos y creencias, produciendo algo que no es totalmente nuevo, pero tampoco idéntico a las tradiciones originales.

Según el diccionario de *antropología compilado por Ruiz Martínez* menciona que:

“Sincretismo no es simplemente una mezcla, sino un proceso dinámico y complejo de negociación cultural, donde los grupos subordinados o en contacto con otras culturas adaptan elementos externos, resignificándolos y adaptándolos a su propio contexto sociocultural. Esta resignificación puede estar marcada por la resistencia, la reinterpretación o la acomodación de los significados, de manera que los elementos foráneos adquieren un nuevo sentido dentro de la cosmovisión local, pero son los elementos de la cultura dominante las que persisten en el relato”¹⁵³.

Un ejemplo clásico de sincretismo es la mezcla entre las religiones indígenas y el catolicismo en América Latina, donde dioses o espíritus locales fueron identificados con

¹⁵³ Diccionario de antropología, (Madrid: Editorial Akal, s.f.), p. 456.

santos cristianos, dando lugar a nuevas formas de culto que combinan rituales prehispánicos con prácticas cristianas. No obstante, el sincretismo no implica siempre una igualdad entre las partes; a menudo se da en contextos de desigualdad de poder, como la colonización, donde una cultura dominante impone sus creencias, y la cultura subordinada se ve obligada a integrarlas o adaptarlas. Con base a esto debemos suponer que la cultura dominante es la occidental entonces ¿no debería de suplir por completo el relato occidental o al menos dominar en un porcentaje mayor a los rastros mesoamericanos en las narrativas de Larrainzar.? ¿A caso no es San Andrés un santo católico que representa el occidentalismo dominante impuesto por los españoles? De ser así ¿Por qué todo rastro de la narrativa occidental, es completamente anulada? Como dijimos anteriormente ¿Dónde está el martirio, la crucifixión, la ética y la moral cristiana, la exhortación por la vida ascética, la precariedad, la aflicción de cuerpo y alma ante un proceso de penitencia propio del rigor católico? Si somos estrictos y como mencionamos anteriormente ni siquiera el nombre de San Andrés se parece al concepto occidental en páginas anteriores mencionamos la construcción gramatical del nombre del santo. Si seguimos los rastros del sincretismo tendríamos que decir sin dudarle que debería al menos existir una fusión entre los relatos, se debería por lo menos hacer mención a algo similar al texto occidental cosa que no ocurre en ningún momento. O deberíamos señalar entonces que la cultura dominante es la indígena porque es su cosmovisión la que no solo prevalece, si no la dominante en las leyendas presentadas.

Para los fines de este estudio, sostenemos que el sincretismo funciona como un instrumento del colonialismo, utilizado para imponer una estructura que elimina cualquier vestigio de la cultura originaria invadida por la dominante. En este sentido, el sincretismo reduce a un concepto occidental los elementos mesoamericanos presentes en un relato o leyenda de la cultura primigenia. Considerar sincréticos estos relatos únicamente por la presencia de términos como "ángel" o "apóstol", a pesar de que el significado subyacente sea distinto, resulta un reduccionismo y una falta de respeto. Tal enfoque desvirtúa la esencia de estas leyendas, presentándolas como productos del colonialismo dominante y anulando la validez de los mitos y relatos mesoamericanos que aún coexisten en ellos.

3.9 Jtotik San Antrex héroe cultural y Ajaw

Con base en los siete cuentos que hemos mencionado anteriormente, podemos sostener que San Antrex posee todas las características de un héroe cultural maya. Siguiendo el argumento de *Alejos García*, afirmamos sin titubeos que su verdadero nombre es Baxakmen. Es importante subrayar que estos héroes culturales se destacan por realizar hazañas que benefician a la comunidad, interactuar con fuerzas sobrenaturales y contribuir a la creación o protección del orden social. Algunas de esas características son las siguientes:

Fundador de pueblos y protector del territorio:

- Cuento 2 y Cuento 3: San Andrés es responsable de buscar un lugar adecuado para su gente y fundar asentamientos, lo cual es una función clave de los héroes culturales. En Bach'en y Sacamch'en, busca tierras fértiles, y se enfrenta a obstáculos como la laguna encantada o las condiciones inhóspitas del terreno. Esto es similar a los héroes mayas que crean o definen los territorios habitables y protegidos para sus descendientes.
- En estos relatos, la protección del territorio se ve claramente cuando San Andrés permite a los sanandreseros cultivar las tierras que él protege, y castiga a los extranjeros que intenten hacerlo, como se menciona en Cuento 3. Esto resuena con la tradición de los héroes mesoamericanos como protectores de la tierra y la comunidad.

Interacción y lucha con fuerzas sobrenaturales:

- Cuento 2 y Cuento 6: San Andrés se enfrenta a entidades sobrenaturales, como el toro encantado que custodia la laguna, y el ángel dueño de la charca. Luchar con fuerzas naturales y sobrenaturales es una característica típica de los héroes culturales mayas, quienes deben superar pruebas impuestas por deidades o espíritus para beneficiar a su pueblo. La transformación de la laguna en un toro en Cuento 2 refleja esta lucha constante entre el héroe y las fuerzas de la naturaleza.
- Además, en Cuento 6 y Cuento 7, San Andrés debe negociar o enfrentarse con el ángel de la laguna, quien exige almas y castiga al pueblo con lluvia. Esta interacción

con entidades poderosas y la búsqueda de acuerdos o enfrentamientos es otro rasgo característico de los héroes culturales mayas, que equilibran los intereses humanos y divinos.

Fuerza creadora y transformadora:

- Cuento 4 y Cuento 5: San Andrés tiene el poder de transformar el paisaje, como lo muestra su capacidad para secar la laguna y construir la iglesia en su lugar. Los héroes culturales mayas a menudo actúan como fuerzas transformadoras del entorno, modificando el paisaje para hacerlo habitable o sagrado. En este caso, San Andrés asegura un espacio para su comunidad, similar a los héroes mesoamericanos que domesticar la naturaleza para crear ciudades o lugares sagrados.
- En Cuento 7, San Andrés realiza un viaje sagrado en procesión para encontrar un lugar seguro, enfrentándose al ángel de la laguna y protegiendo a su pueblo de la destrucción.

El héroe como líder comunitario:

- A lo largo de las leyendas, San Andrés se comporta como un líder que no solo guía a su gente, sino que también se sacrifica y enfrenta dificultades para asegurar el bienestar de su comunidad. En el Cuento 2 y Cuento 3, San Andrés deja tierras que no son adecuadas y busca mejores territorios para su pueblo, demostrando su preocupación por el bienestar colectivo, lo cual es típico de los héroes culturales que priorizan el bien común.
- De igual manera señalamos como San Andrés de igual forma tiene todas las características de los Ajaw (señores mayas). *El ajaw no solo ejercía autoridad política, sino que también tenía un rol crucial como intermediario entre los dioses y la comunidad*¹⁵⁴, similar al papel que asume San Andrés en las narrativas tzotziles.

Fundador y organizador del territorio

¹⁵⁴ Ethan Arbil Buendía Sánchez, *Héroes Culturales: Los Dioses con Diadema entre los Mayas del Periodo Clásico (250-900)*, p. 56.

*Un ajaw maya era el responsable de establecer y consolidar los asentamientos, controlando tanto los recursos como la tierra.*¹⁵⁵ En las leyendas, San Andrés actúa como fundador y organizador, buscando el mejor lugar para su pueblo y enfrentándose a las fuerzas que le impiden establecerse. Este rol se ve claramente en Cuento 2 y Cuento 3, donde San Andrés busca tierras fértiles y protege a los sanandreseros de peligros externos, como el control de la milpa y la restricción a los forasteros. El ajaw maya hacía lo mismo: aseguraba que el territorio y los recursos estuvieran protegidos y disponibles para su gente.

Intermediario entre lo divino y lo humano

*El ajaw tenía la responsabilidad de mediar entre los dioses y los humanos, realizando rituales para garantizar la fertilidad de la tierra, la estabilidad política y el bienestar general.*¹⁵⁶ En Cuento 2 y Cuento 6, San Andrés enfrenta fuerzas sobrenaturales, como la laguna encantada y el toro o el ángel de la laguna, que son entidades poderosas que podrían dañar a su pueblo. Al actuar como negociador y a veces como adversario de estos seres sobrenaturales, San Andrés cumple el rol de un ajaw, quien debía garantizar que las fuerzas divinas estuvieran de su lado para proteger a la comunidad.

Poder sacralizado

*Los ajawob (plural de ajaw) mayas eran considerados figuras semidivinas con un mandato sagrado para gobernar.*¹⁵⁷ En las leyendas, San Andrés es una figura sacralizada, que no solo es un líder terrenal, sino que tiene un poder espiritual. Su capacidad para secar lagunas, mover montañas, o enfrentarse a criaturas como el toro encantado, lo coloca en una posición similar a la del ajaw, que tenía la legitimidad de su poder gracias a su conexión con lo divino.

Protección de la comunidad y del territorio

El ajaw era responsable de proteger tanto a su pueblo como al territorio. Esto no era solo una cuestión militar, sino también espiritual, pues debía asegurarse de que las fuerzas

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁵⁶ Nikolái Grube, "El papel del ajaw, el de la voz potente", *Arqueología Mexicana: Los gobernantes mayas*, p. 45.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 46.

*naturales estuvieran en equilibrio para que la comunidad pudiera prosperar*¹⁵⁸. San Andrés, en las leyendas, protege a su pueblo de la venganza de las entidades sobrenaturales, como el ángel o el Brazo Velludo que envían lluvias destructivas durante las festividades. Este comportamiento es típico de un ajaw, quien debía gestionar y controlar tanto lo humano como lo divino para mantener la armonía.

Transformador del paisaje

*Uno de los roles importantes del ajaw era la capacidad de transformar el entorno a través de grandes construcciones ceremoniales, como templos y pirámides, que establecían su poder en el espacio físico.*¹⁵⁹ De manera similar, San Andrés tiene el poder de transformar el paisaje para el beneficio de su pueblo, como se muestra en Cuento 4 y Cuento 6, donde seca lagunas, lucha con entidades sobrenaturales y construye iglesias. Este control sobre el entorno físico es otro paralelismo con los ajawob mayas, quienes moldeaban su entorno mediante su poder sagrado y político.

Relaciones familiares y dinásticas

*Los ajawob mayas pertenecían a linajes dinásticos, y sus relaciones familiares reforzaban su poder y legitimidad*¹⁶⁰. En Cuento 4, San Andrés tiene hermanos como San Miguel, Santa María Magdalena y Santa Marta, quienes también juegan un papel en la organización del territorio y las relaciones de poder. Esta construcción de un "linaje" divino o sacralizado refleja la importancia que los mayas daban a la familia real y al legado dinástico, lo que le da más poder y legitimidad a la figura de San Andrés dentro del relato.

Conexión con lo sagrado a través del territorio

*El ajaw maya no solo era un líder político, sino también un protector de los lugares sagrados. El territorio sobre el que gobernaba era considerado sagrado y estaba vinculado a su mandato divino.*¹⁶¹ San Andrés, al controlar lugares sagrados como la laguna o la cueva en Cuento 2 y Cuento 3, refuerza esta conexión con lo sagrado. Al secar la laguna o derrotar al ángel, San Andrés asegura que el territorio esté bajo su control y protección, tal

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, 47.

¹⁶⁰ *Ídem.*

¹⁶¹ *Ibid.* 47

como lo haría un ajaw en la cultura maya, protegiendo los espacios que eran considerados sagrados y de vital importancia para la comunidad.

Con los datos que hemos mencionado presentare a continuación, un esquema comparativo que abarca la función de los héroes culturales, la figura del ajaw y el mito de fundación de Jtotik San Antréx para analizar a mayor detalle la similitud entre ellos y la diferencia rotunda con los relatos occidentales de San Andrés.

Cuadro 5. Comparación entre la fundación de los héroes culturales, la figura del ajaw y el mito de fundación de Jtotik San Antréx

Punto	Héroes Mayas.	Ajaw Maya	Leyenda Jtotik San Antréx
Fundador y organizador del territorio	Los héroes culturales descienden al inframundo, enfrentan a los señores de Xibalbá y emergen con el cuerpo del dios del maíz, estableciendo el orden y asegurando la renovación de la vida en la tierra.	El ajaw establece y consolida asentamientos, organizando el territorio y controlando los recursos para su pueblo. Garantiza la estabilidad del entorno, protegiendo a su gente.	San Antréx actúa como fundador y organizador del territorio, enfrentando entidades sobrenaturales (como el ángel de la laguna y el toro) y asegurando que el pueblo tenga acceso a tierras fértiles. Protege los recursos y defiende a la comunidad
Intermediario entre lo divino y lo humano	Los héroes culturales interactúan con las fuerzas divinas del inframundo, negociando con los señores de Xibalbá para traer el cuerpo del dios del maíz de vuelta a la superficie.	El ajaw maya es el mediador entre los dioses y los humanos, realizando rituales que garantizan la fertilidad de la tierra y la prosperidad del pueblo.	San Antréx media entre su comunidad y entidades sobrenaturales como el ángel y el toro. Enfrenta a estos seres para garantizar la protección y bienestar de su pueblo, tal como lo haría un ajaw y un héroe cultural.
Poder sacralizado	Los héroes culturales, hijos del dios del maíz, tienen un mandato divino para restaurar el orden en el mundo. Su poder emana de su conexión con el maíz, la vida y la naturaleza.	El ajaw es una figura semidivina con poder sagrado, legitimado por su conexión con los dioses. Esta autoridad le permite gobernar y asegurar la prosperidad de su gente.	San Antréx es visto como una figura sacralizada, capaz de realizar hazañas sobrenaturales como secar lagunas y mover montañas. Este poder espiritual refuerza su liderazgo y lo asemeja a los ajawob mayas
Protección de la comunidad y del territorio	Los héroes culturales protegen la humanidad al derrotar a los señores del inframundo,	El ajaw protege tanto a su pueblo como al territorio. Esto implica no solo defensa militar, sino también la	San Andrés protege a su comunidad de las fuerzas sobrenaturales que amenazan con destruir su tierra, como las lluvias

	asegurando que la tierra sea fértil y que el ciclo de la vida continúe.	capacidad de asegurar la armonía con las fuerzas naturales y divinas	destructoras enviadas durante las festividades. Asegura que la comunidad y el territorio estén a salvo.
Transformador del paisaje	Los héroes culturales, al sacar al dios del maíz de las entrañas de la tierra, transforman el paisaje al permitir que el maíz renazca. Esto simboliza la renovación del mundo físico y la fertilidad de la tierra.	El ajaw transforma el entorno físico mediante la construcción de grandes monumentos ceremoniales, como templos y pirámides, demostrando su control sobre el territorio y el paisaje.	San Antréx también transforma el paisaje para el beneficio de su pueblo. Seca lagunas, enfrenta fuerzas sobrenaturales y construye templos, asegurando que el entorno físico esté moldeado para proteger y sustentar a su comunidad.
Relaciones familiares y dinásticas	Los héroes culturales pertenecen a un linaje divino, lo que asegura la continuidad de su misión. La herencia y el legado de estos héroes son vitales para la prosperidad de la comunidad.	El ajaw pertenece a una dinastía gobernante, lo que refuerza su poder y legitimidad. El linaje dinástico asegura la estabilidad política y la continuidad de su mandato.	San Antréx pertenece a una familia sacralizada junto a otros santos como San Miguel y Santa María Magdalena. Este "linaje" refuerza su poder y legitimidad dentro de la comunidad, reflejando el valor de las relaciones dinásticas en la cultura maya.
Conexión con lo sagrado a través del territorio	El renacimiento del dios del maíz desde el inframundo vincula el territorio con lo sagrado, asegurando la fertilidad y el bienestar de la tierra. El territorio es parte esencial de su mandato divino.	El ajaw protege los lugares sagrados del territorio, conectando el poder político con el poder espiritual. El territorio bajo su mandato es considerado sagrado y está vinculado a su autoridad divina.	San Antréx establece una conexión directa con lo sagrado al controlar lugares como la laguna y la cueva. Su control sobre estos espacios sagrados asegura la prosperidad de la comunidad, de manera similar a cómo un ajaw protege los sitios sagrados de su territorio.

En el cuadro anterior, analizamos varios puntos importantes para establecer una separación completa con la narración occidental de San Andrés en sus diversas fuentes. Destacamos la notable diferencia con Jtotik San Antrex, o más precisamente Baxamen, y mencionamos su estrecha relación con los héroes culturales y el Ajaw, que son títulos mayas. Una característica que no habíamos abordado previamente, pero que mencionamos en este cuadro comparativo, es el viaje al inframundo o Xibalbá, un elemento distintivo del relato

mesoamericano que difiere completamente del occidental y que abordaremos a continuación.

4.0 El viaje al Xibalbá

Rafael Girard en su libro los Mayas su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales hace una mención al respecto sobre este sitio.

*“El viaje al Xibalbá como un elemento central en la mitología y religión maya, particularmente en la narración de los mitos del Popol Vuh, el libro sagrado de los mayas quichés. Xibalbá es el inframundo maya, un lugar de prueba y purificación, donde las almas de los muertos debían enfrentar desafíos antes de poder ascender o reincorporarse al ciclo de la vida. En este contexto, el viaje al Xibalbá simboliza no solo el destino de los muertos, sino también un proceso ritual de transformación y regeneración espiritual”*¹⁶²

Girard señala que este viaje no es simplemente una travesía física, sino un recorrido espiritual lleno de simbolismo. Los desafíos y obstáculos que enfrentan las almas en Xibalbá representan las pruebas que deben superarse para alcanzar la renovación y la continuidad de la vida. Este viaje es visto como una parte esencial del ciclo de vida-muerte-renacimiento, una idea central en la cosmovisión maya.

Con base a esto podemos sostener que en la leyenda de Jtotik San Antréx en Larrainzar tiene la representación de un viaje al Xibalbá o al inframundo maya, y lo podemos sustentar en estos puntos:

El abandono del lugar sagrado y la búsqueda de un nuevo asentamiento:

En Cuento 1, los antepasados de los tzotziles abandonan el sitio sagrado de Vaxakmen y se dirigen a los cuatro puntos cardinales, transformándose en los dioses que sostienen el mundo. Este movimiento recuerda al viaje hacia el Xibalbá, donde se produce una transformación espiritual y una reconfiguración del rol del héroe. Los personajes no solo viajan a un nuevo espacio físico, sino que también asumen una responsabilidad sagrada en el equilibrio del mundo, similar a la forma en que el héroe maya emerge transformado de su descenso al inframundo.

¹⁶² Rafael Girard *los Mayas su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales*. Editorial México .1968. volumen 1, p. 78.

Pruebas y desafíos sobrenaturales:

En Cuento 3 y Cuento 6, San Andrés debe enfrentar y superar desafíos sobrenaturales, como la lucha con el ángel de la laguna o el enfrentamiento con el toro encantado. Estos enfrentamientos simbolizan las pruebas típicas del viaje al Xibalbá, donde el héroe se encuentra con entidades que personifican el caos o la muerte. Para completar su misión, San Andrés debe dominar estos elementos y restaurar el orden, lo cual refleja el propósito del viaje ritual que propone Girard: superar las fuerzas oscuras para resurgir con un nuevo poder.

Transformación del paisaje y renacimiento:

El viaje de San Andrés a través de distintos territorios accidentados, llenos de piedras y barrancos, puede ser interpretado como un reflejo del descenso al inframundo y la lucha por transformar el caos en orden. En Cuento 4, San Andrés viaja a diferentes tierras que resultan inhóspitas y peligrosas, hasta que finalmente encuentra un espacio adecuado para construir su iglesia. La transformación de la laguna y la construcción del templo son actos de creación que simbolizan un renacimiento después de haber enfrentado las pruebas del inframundo, lo cual es una clara analogía al resurgimiento del héroe tras su viaje al Xibalbá.

La cueva como símbolo del inframundo:

En varios de los cuentos, la cueva aparece como un elemento importante, como en Cuento 3 y Cuento 7, donde San Andrés pasa por lugares como Sacamch'en, que está relacionado con cuevas de piedra blanca. En la cosmología maya, las cuevas eran entradas al inframundo, lo que refuerza la idea de que San Andrés realiza un viaje ritual similar al descenso al Xibalbá. Su paso por estas cuevas representa una etapa del proceso de transformación espiritual, donde la conexión con lo sagrado se profundiza y su rol como protector de la comunidad se consolida.

Renegociación con las fuerzas sobrenaturales:

El enfrentamiento y negociación con fuerzas como el ángel de la laguna en Cuento 7, quien exige las almas de los mejores varones, es paralelo a los encuentros con los señores del Xibalbá en la mitología maya. En el Popol Vuh, los héroes gemelos enfrentan a las

entidades del inframundo, y aquí San Andrés se encuentra en una situación similar, rechazando las demandas del ángel y asegurando la estabilidad de su comunidad. Este acto de negociación y sacrificio es parte integral del viaje ritual que propone Girard, donde el héroe debe mediar entre las fuerzas del caos y el bienestar de su pueblo.

La lluvia como símbolo de la renovación cíclica:

La lluvia recurrente en las leyendas, que ocurre cada año durante la fiesta de San Andrés, es un símbolo cíclico relacionado con el renacimiento y la fertilidad, temas centrales del viaje al Xibalbá. En la mitología maya, los ciclos de vida, muerte y renacimiento están vinculados a los rituales que aseguran la continuidad de la vida. En estas leyendas, la lluvia es una consecuencia de la interacción con las fuerzas sobrenaturales, lo que refuerza la idea de que San Andrés ha establecido un nuevo equilibrio entre el mundo natural y lo divino.

Otro punto importante que rompe toda creencia de sincretismo es lo que menciona Kazuyasu Ochiai en su artículo *Viaje invernal de los antepasados*, donde menciona una comparación entre el Popol Vuh y las narrativas orales modernas de los tzotziles en torno a la fundación de sus pueblos. Según Ochiai, tanto en el Popol Vuh como en las tradiciones tzotziles, los antepasados realizan un viaje de transformación que incluye pruebas sobrenaturales, desafíos y la creación de nuevos asentamientos, temas que se repiten en diversas culturas mesoamericanas. De tal manera que Ochiai señala que: *en el Popol Vuh, los héroes gemelos realizan un viaje simbólico hacia el inframundo (Xibalbá), donde enfrentan pruebas y obstáculos para restaurar el equilibrio del cosmos*¹⁶³. Esta travesía es comparada con el relato tzotzil de los antepasados que abandonan Vaxakmen (Cuento 1), quienes también realizan un viaje que implica la reconfiguración del mundo al transformarse en los dioses que sostienen el orden cósmico. Ambos viajes, aunque con diferentes detalles, comparten el concepto de una transformación mítica que influye en la estructura cósmica. De igual manera en dicho artículo Ochiai vincula algunas características del Popol Vuh con el relato tsotsil con los siguientes elementos.

Pruebas sobrenaturales: En el Popol Vuh, los héroes gemelos deben superar pruebas impuestas por los señores del inframundo. Ochiai compara esto con las leyendas tzotziles, como

¹⁶³ Kazuyasu Ochiai, "Viaje invernal de los antepasados", en *Libro homenaje a René Girard*, vol. 2, ed. Ediciones México. 1980, pp. 214-220.

en Cuento 3 y Cuento 6, donde San Andrés debe enfrentarse a entidades sobrenaturales como el ángel de la laguna o el toro encantado. Estas pruebas son vistas como parte del proceso de validación del héroe, similar al recorrido de los gemelos en el Popol Vuh.¹⁶⁴

Fundación de nuevos asentamientos: En ambas tradiciones, el viaje culmina con la fundación de un nuevo orden o un asentamiento. En el Popol Vuh, los héroes gemelos restauran el equilibrio cósmico tras vencer a los señores de Xibalbá, lo cual permite la renovación del mundo.¹⁶⁵ En la tradición tzotzil, como en Cuento 3, el viaje de San Antréx conduce a la fundación de un nuevo pueblo y la estabilización de la comunidad después de haber superado los desafíos sobrenaturales.

El rol de la cueva y el inframundo: Ochiai destaca la importancia de las cuevas como entradas al inframundo en ambas tradiciones. En el Popol Vuh, Xibalbá se asocia con el inframundo, mientras que, en los cuentos tzotziles,¹⁶⁶ lugares como Sacamch'en (Cuento 3) están relacionados con cuevas que también simbolizan un acceso al mundo sobrenatural. Este paralelismo refuerza la conexión entre ambos mitos sobre el papel del inframundo y los espacios sagrados como puntos de transformación.

Estos puntos nos dan entender que existen elementos donde se enfatiza el paisaje en las leyendas presentadas y estos juegan un factor principal en el viaje del héroe cultural para su desarrollo, y que algunos son mencionados en el Popol Vuh. A continuación, queremos enfatizar esos puntos que consideramos importantes para nuestra exposición.

4.1 Paisajes en el Xibalbá y en la leyenda de Jtotik San Antréx

Cuevas y el inframundo: Tanto en la leyenda de San Andrés como en la mitología maya del Xibalbá, las cuevas juegan un papel crucial como entradas al inframundo. En la leyenda de San Antréx, el lugar de Sacamch'en, que está relacionado con cuevas de piedra blanca, se presenta como un sitio cargado de significado sobrenatural. Este tipo de cueva es vista como un lugar de transición entre el mundo de los humanos y el de los espíritus, o incluso una entrada al inframundo.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 216.

¹⁶⁵ *Ídem.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 217.

En la mitología maya, las cuevas también son vistas como entradas al Xibalbá, el inframundo donde los héroes deben descender para enfrentarse a entidades poderosas. En el caso del rescate del dios del maíz, los gemelos míticos descienden a través de cuevas para llegar a Xibalbá y enfrentar las pruebas impuestas por los señores del inframundo. Las cuevas representan el paso hacia lo desconocido y peligroso, un lugar donde lo sobrenatural controla el destino.

Ríos y cuerpos de agua como fronteras entre mundos: En las leyendas de San Andrés, los ríos y lagunas encantadas tienen un rol central en el paisaje. Por ejemplo, en Cuento 2, la laguna encantada es un lugar donde habita un toro encantado, y San Andrés debe enfrentarse a esta entidad para controlar el territorio. Las lagunas y cuerpos de agua son símbolos del poder natural, pero también de la transición entre el mundo humano y lo sobrenatural.

En la mitología maya, en particular en el relato del rescate del dios del maíz, los héroes deben cruzar o interactuar con ríos y cuerpos de agua en su viaje al Xibalbá. Estos ríos simbolizan la frontera entre el mundo superior y el inframundo, y cruzarlos es un acto ritual que señala el inicio de las pruebas a las que los héroes serán sometidos. Al igual que en la leyenda de San Andrés, el paisaje acuático no es simplemente un obstáculo físico, sino una manifestación del poder sobrenatural que controla los destinos humanos.

Territorios accidentados y montañas sagradas: En la leyenda de San Andrés, el viaje de San Andrés lo lleva a territorios pedregosos y accidentados, donde debe lidiar con montañas, barrancos y terrenos hostiles antes de encontrar un lugar adecuado para su gente. Estos territorios accidentados son obstáculos físicos que también tienen una connotación simbólica: representan el caos que debe ser ordenado para permitir la fundación de un espacio sagrado.

En la mitología maya, las montañas y terrenos accidentados son lugares de prueba y desafío, especialmente en el contexto del rescate del dios del maíz. Los gemelos míticos deben atravesar y transformar estos paisajes como parte de su misión de restaurar el equilibrio cósmico. Las montañas, en particular, son vistas como lugares sagrados que conectan el cielo, la tierra y el inframundo, y atravesarlas o escalarlas simboliza un viaje espiritual hacia la divinidad.

Transformación del paisaje: En la leyenda de San Andrés, el paisaje es activamente transformado por el héroe. San Andrés no solo enfrenta entidades sobrenaturales como el ángel de la laguna o el toro encantado, sino que transforma el entorno para hacer el lugar habitable para su pueblo. La laguna es movida, el terreno accidentado es modificado, y se establece un nuevo orden en el territorio. Este acto de transformación del paisaje refleja el poder del héroe cultural para controlar las fuerzas de la naturaleza y establecer el equilibrio.

De manera similar, en la mitología maya, los gemelos que descienden al Xibalbá también transforman el paisaje como parte de su misión. Al rescatar al dios del maíz, no solo restauran el orden cósmico, sino que también reinician el ciclo de vida, fertilidad y renacimiento en la tierra. El paisaje no es simplemente un escenario pasivo en estos mitos; es un agente activo que interactúa con los héroes y debe ser modificado para garantizar el bienestar de la comunidad.

Aparte de los puntos mencionados anteriormente donde se enfatiza que los paisajes son representaciones directas del Xibalbá y que estos aparecen en los relatos prototípicos gestados antes del Popol Vuh, posteriormente en el texto sagrado del Popol Vuh y de igual manera en el mito de fundación de Jtotik San Antréx es también importante mencionar otra propuesta que a nuestro parecer rompe por completo la idea de que estos mitos de fundación tienen alguna semejanza o sincretismo con los relatos occidentales de San Andrés, esta propuesta es el papel del tiempo y su comportamiento en los relatos de Larráinzar.

4.2 El concepto del Cronotopo y su función en los relatos mesoamericanos

El siguiente concepto de cronotopo es mencionado por *Federico Navarrete Linares* en su artículo: *¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos* en el cual subraya lo siguiente:

“El cronotopo es una unidad teórica que integra las dimensiones del tiempo y el espacio dentro de los discursos históricos y narrativos. El concepto permite entender cómo las culturas y sociedades perciben y representan tanto el tiempo como el espacio de manera interconectada. Dicho concepto es originalmente desarrollado por el filósofo Mijail Bajtín, el cual explora cómo las sociedades

proyectan el tiempo en el espacio y cómo estas proyecciones permiten a las comunidades crear una continuidad histórica que conecta su presente con su pasado”¹⁶⁷

Las diferencias entre el cronotopo y el tiempo lineal occidental son diversas. A continuación, expongo algunas:

En la concepción occidental, el tiempo avanza en línea recta, desde el pasado hacia el futuro, sin posibilidad de retroceder. Se concibe como una sucesión de eventos que se acumulan, con una clara distinción entre pasado, presente y futuro. Además, el tiempo occidental es teleológico, es decir, orientado hacia un fin o propósito, como el progreso de la humanidad, el cumplimiento de un destino histórico o la salvación en el contexto religioso. En esta concepción, los eventos históricos y las figuras míticas suelen quedar confinados en el pasado; aunque pueden ser recordados o conmemorados, no se considera que interactúen directamente con el presente.

Esta forma de concebir el tiempo es completamente similar a la que se observa en las hagiografías occidentales. Mientras tanto, los cronotopos presentan las siguientes características:

Tiempo cíclico o no lineal: Los cronotopos suelen concebir el tiempo como cíclico, donde los eventos pasados pueden volver a manifestarse o interactuar con el presente. Esto es común en muchas culturas indígenas y no occidentales, donde los rituales o eventos históricos míticos se repiten y se actualizan de manera continua.¹⁶⁸

Fusión de tiempo y espacio: En un cronotopo, el tiempo no está separado del espacio. Los eventos míticos o históricos están siempre ligados a lugares específicos, y esos espacios activan o mantienen vivas las narrativas del pasado en el presente. Por ejemplo, una montaña o una cueva puede ser el sitio donde un héroe realizó hazañas míticas, y sigue siendo un lugar sagrado en la actualidad, donde se llevan a cabo rituales que mantienen vivo el pasado.¹⁶⁹

Conexión entre el pasado y el presente: En los cronotopos, el pasado no es una etapa cerrada, sino algo que sigue interactuando y transformando el presente. Los eventos del pasado continúan ocurriendo de manera simbólica o ritual en el presente, como es el caso de muchas narrativas

¹⁶⁷ Federico Navarrete Linares, "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en *El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica*, coord. Virginia Guedea (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), p. 29.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

indígenas o rituales comunitarios, donde los héroes o figuras del pasado son vistas como activas en la vida contemporánea.

Espacios sagrados y significativos: A diferencia del tiempo lineal occidental, donde los eventos históricos pueden ocurrir en cualquier lugar, en un cronotopo, el espacio es fundamental. Cada lugar tiene una carga simbólica, y los eventos que ocurrieron allí en el pasado siguen influyendo en el presente, ya sea a través de rituales, festividades o prácticas espirituales¹⁷⁰.

Con base a lo anterior a continuación presento la relación entre espacio sagrado y tiempo mítico en el mito de fundación de Totik San Antréx.

En estos mitos, el tiempo y el espacio no se conciben como entidades separadas. El espacio sagrado —lugares como Vaxakmen, Simojovel, Sacamch'en, y otros— está profundamente vinculado con eventos que ocurrieron en el pasado mítico, pero cuyas consecuencias se sienten en el presente. Por ejemplo, en el cuento 2, se menciona que solo los sanandreseros pueden trabajar la milpa en tierras protegidas por San Andrés. Este es un claro ejemplo de un cronotopo, donde el pasado mítico (San Andrés establece su dominio sobre el territorio) afecta las acciones presentes (quién puede o no trabajar la tierra).

Los lugares sagrados como Sacamch'en, descritos como un barranco con una cueva de piedra blanca (Cuento 3), siguen siendo espacios de referencia en la narrativa actual. La historia de San Andrés luchando con el toro encantado y moviendo la laguna para establecer su iglesia no se reduce a un evento pasado; estos lugares siguen siendo sagrados y mantienen la memoria del pasado viva en el presente.

Transformación del paisaje como elemento cronotrópico:

En la narrativa, la transformación del paisaje por parte de San Andrés tiene un significado tanto espacial como temporal. Al mover la laguna, enfrentarse a entidades sobrenaturales, y fundar iglesias o casas sagradas, San Andrés reconfigura el mundo y establece un orden cósmico que sigue activo. Este es otro ejemplo de un cronotopo, donde los actos del pasado (transformación del paisaje) siguen moldeando la geografía y la espiritualidad de la comunidad en la actualidad.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

En el cuento 4, la lucha de San Andrés con Brazo Velludo y la subsecuente construcción de la iglesia después de secar la laguna son ejemplos de cómo el paisaje es transformado y resignificado. Estos actos continúan afectando el presente, ya que el lugar sigue siendo considerado sagrado y el fenómeno de la lluvia en los días festivos se asocia con estos eventos pasados.

Cronotopo de la lucha con lo sobrenatural:

La interacción de San Andrés con entidades sobrenaturales como el toro encantado, el ángel de la laguna, y Brazo Velludo conecta el tiempo mítico con el presente de manera directa. La lucha de San Andrés con estas fuerzas es una prueba de su capacidad para controlar y transformar tanto el espacio como el tiempo, imponiendo un nuevo orden. El cronotopo aparece aquí como un marco simbólico donde los eventos míticos (enfrentamiento con entidades sobrenaturales) continúan ejerciendo su influencia en la vida cotidiana de la comunidad.

En el Cuento 7, la negociación con el ángel de la laguna y las lluvias que cada año se producen durante la festividad de San Andrés son otra manifestación del cronotopo, ya que el tiempo mítico (la negociación y la amenaza del ángel) sigue siendo relevante y activo en el ciclo anual.

Rituales cíclicos y cronotopo:

El ciclo repetitivo de la lluvia durante la festividad de San Andrés (mencionada en varios de los cuentos) es otro ejemplo de cronotopo. Aquí, el tiempo no es lineal ni separado del pasado; en su lugar, el pasado mítico se repite cada año, reforzando la conexión entre los eventos sobrenaturales que ocurrieron y el presente de la comunidad. Cada año, la lluvia marca el cumplimiento de la amenaza del ángel y la continuidad de la influencia de San Andrés.

En Cuento 2, la lluvia recurrente en el día de la fiesta de San Andrés es un ejemplo claro de cómo el cronotopo permite que el tiempo cíclico y los rituales del pasado continúen manifestándose en el presente.

Espacios de fundación y cronotopo:

La fundación de pueblos y espacios sagrados por parte de San Andrés, como en Cuento 3, refuerza el cronotopo al hacer que estos actos de creación sigan definiendo la estructura y el orden de la comunidad. Los espacios donde San Andrés luchó o construyó siguen siendo importantes tanto física como espiritualmente, lo que conecta el pasado mítico con la organización social actual. Estos lugares se convierten en puntos de referencia para la historia de la comunidad y su relación con el entorno.

Esto se hace aún más evidente cuando en las celebraciones del carnaval en las festividades de San Andrés en Larráinzar. En los carnavales de San Andrés, se rompe con la noción de un tiempo lineal, y en su lugar se entra en un tiempo cíclico. El carnaval marca un retorno al tiempo mítico, donde los eventos de los antepasados y las fuerzas sobrenaturales vuelven a manifestarse en el presente. Este tipo de cronotopo permite que el pasado, especialmente el pasado sagrado y mítico, se vuelva actual y presente a través del ritual. (El concepto de ritualidad no lo tocaremos en esta tesis, solo señalamos este punto para sustentar que el cronotopo aun es vigente y no pertenece al tiempo occidental).

Con los ejemplos mencionados anteriormente, queremos concluir con algunos puntos importantes para nuestro estudio: Todos los relatos de Jtotik San Antréx en Larráinzar son mitos de fundación. Desde nuestra propuesta, no existe ningún caso de sincretismo con las hagiografías o leyendas doradas de Santiago de la Vorágine, ni con las leyendas occidentales sobre San Andrés.

El comportamiento del personaje de Jtotik San Antréx en Larráinzar sigue la estructura de un héroe cultural y, en ningún momento, comparte rasgos con el santo occidental ni con algún otro santo cristiano.

Desde nuestra perspectiva, la figura de Jtotik San Antréx en Larráinzar sigue la misma travesía y acción que los héroes culturales. Ambos relatos tratan sobre héroes que descienden para enfrentar fuerzas caóticas o destructivas, superan peripecias y, al hacerlo, logran establecer el orden, la fertilidad y la organización en sus comunidades. En ambos casos, el héroe cumple una función crucial: asegurar el bienestar de la comunidad a través del trabajo colectivo y la renovación cíclica del espacio sagrado y productivo.

Asimismo, consideramos importante concluir nuestro estudio señalando que el fenómeno narrativo que ocurre en Larráinzar con la figura de Jtotik San Andrés desmiente por completa la idea de que lo que se venera en ese municipio es un santo católico, o que el catolicismo y su ritualidad son la religión dominante en dicha región. Por lo tanto, se niega rotundamente la noción de sincretismo. Con estos puntos, enfatizamos que, en Larráinzar, a pesar del colonialismo español y su influencia actual, persiste un núcleo mesoamericano maya en sus mitos, ritos y tradiciones.

CONCLUSIÓN

La figura de San Andrés en su versión occidental, basada en la hagiografía cristiana, y la figura de Jtotik San Antréx en Larráinzar, según las leyendas mesoamericanas, representan dos personajes con funciones y significados profundamente diferentes. Mientras que, en el contexto cristiano, San Andrés es un apóstol y mártir, un hombre que dedicó su vida a la evangelización y sacrificó su vida por la fe cristiana, en las leyendas de Larráinzar, Jtotik San Antréx se presenta como un héroe cultural cuya misión principal es la fundación de pueblos, la protección del territorio y el enfrentamiento con fuerzas sobrenaturales para asegurar el bienestar de su comunidad. Estos contrastes subrayan una notable distinción de valores y contextos culturales.

Es crucial resaltar que entre ambos San Andrés no existe sincretismo, sino más bien una apropiación cultural que responde a las necesidades y valores de la cosmovisión mesoamericana. El sincretismo aquí, sería un fenómeno que busca imponer una estructura colonial dominante sobre las culturas originarias, tratando de blanquear sus mitos y símbolos bajo el manto del cristianismo. Sin embargo, lo que observamos en los mitos de fundación de Jtotik San Antréx en Larráinzar no es un simple caso de sincretismo, sino una reelaboración y resignificación de elementos que, desde una mirada occidental, podrían parecer comunes, pero que en realidad responden a las necesidades culturales locales de autoafirmación e identidad.

En lugar de sincretismo, lo que encontramos es una imposición nominal propio de las secuelas de una mala evangelización por lo cual las comunidades indígenas han tomado elementos que parecen cristianos (como el nombre de San Andrés y ciertas figuras religiosas), pero los han transformado y adaptado a su propia cosmovisión y realidad. Esta reconfiguración hace que la figura de Jtotik San Antréx en Larráinzar no sea un mártir cristiano, sino que, en un mito de fundación, exista un héroe cultural maya que organiza el territorio, lucha con las fuerzas del caos y asegura la prosperidad y estabilidad de su comunidad.

Por lo tanto, no se trata de una mezcla homogénea de elementos cristianos y mesoamericanos, sino de una reelaboración cultural, donde la narrativa local toma los nombres y algunos símbolos del cristianismo, pero los redefine completamente dentro de

un marco mesoamericano, sin perder su esencia. Las leyendas de Jtotik San Antréx en Larráinzar responden a los mitos fundacionales indígenas, que se concentran en la lucha por el territorio y el control del entorno natural, alejándose radicalmente de la lógica cristiana del martirio y la evangelización.

En conclusión, la existencia de sincretismo entre la figura cristiana de San Andrés y Jtotik San Antréx de Larráinzar es simplificar y distorsionar la realidad de los hechos culturales. No hay un proceso de fusión o mezcla homogénea de tradiciones, sino una apropiación nominal y simbólica que, lejos de subordinarse a la visión cristiana, responde a la cosmovisión y a las necesidades propias de los pueblos mesoamericanos. Jtotik San Antréx no es un mártir cristiano ni un apóstol evangelizador; es un héroe cultural profundamente arraigado en el mito mesoamericano de la fundación y protección del territorio. La adaptación de nombres y símbolos cristianos no es más que una estrategia de resistencia cultural, una reconfiguración consciente que reafirma la identidad indígena y redefine los significados en función de la preservación de su propia cosmovisión. En este sentido, no existe sincretismo alguno, sino una reelaboración cultural autónoma y soberana, que mantiene intactos los valores y los mitos originarios frente a la imposición de una estructura colonial.

Con base en esto, podemos afirmar que las tradiciones indígenas no solo han resistido el embate de la colonización, sino que han encontrado maneras de preservar y reconfigurar sus mitos y símbolos para mantener viva su identidad cultural. Lejos de ser subyugadas por la narrativa cristiana dominante, las comunidades indígenas, como las de Larráinzar, han adaptado y transformado los elementos foráneos, resignificándolos dentro de su propio marco cultural. La figura de Jtotik San Antréx es un testimonio viviente de esa resistencia, un héroe cultural que sigue defendiendo el territorio, la vida comunitaria y los valores ancestrales en un contexto moderno, sin renunciar a la esencia de lo mesoamericano.

La perspectiva histórica, en este sentido, nos invita a profundizar en la comprensión de estas culturas, reconociendo el valor de sus tradiciones como fuentes legítimas de conocimiento y sabiduría. Es un llamado a honrar y defender la memoria de los pueblos originarios, quienes han nutrido nuestras tierras y continúan dándonos lecciones sobre la armonía con la naturaleza, la comunidad y la identidad.

ANEXOS

Leyenda Dorada de Santiago de La Vorágine sobre San Andrés Apóstol

Si el sustantivo Andrés etimológicamente deriva de ανήρ (anér - varón), significa hermoso, firme, varonil; si proviene de άνθρωπος (anthrōpos – hombre o humanidad), ἀνά (aná – arriba) y τρόπος (trōpos – vuelto), equivale a "ha vuelto hacia arriba, hacia los cielos", es decir, hombre erguido en actitud de mirar constantemente a su Creador.

Eso fue San Andrés: hermoso en su vida, firme en sus convicciones, constante en la predicación de la doctrina, varonilmente valiente en medio de sus suplicios, y proyectado o dirigido indeclinablemente hacia la gloria.

1.- En tres diferentes ocasiones llamó Cristo a Andrés y algunos otros discípulos. En la primera trató de hacerse conocer por ellos. Esta primera llamada tuvo lugar un día en el que, estando Andrés y un compañero suyo con Juan, oyeron decir a este: "Ahí tenéis al Cordero de Dios". Acto seguido, Andrés y su amigo se acercaron a Jesús, se enteraron de dónde vivía y permanecieron con él el resto de la jornada. Posteriormente, Andrés se encontró con su hermano Simón, le habló de Jesús y lo condujo hacia Él. Sin embargo, a la mañana siguiente, Andrés y Simón reanudaron su trabajo de pescadores.

Más adelante, tuvo lugar la segunda llamada, en la que el Señor invitó a ambos hermanos a asociarse a Él. Una enorme muchedumbre de gente había seguido a Jesús hasta la orilla del lago de Genesaret o mar de Galilea. El Maestro subió a la barca de Andrés y Simón, les ayudó en la faena de la pesca, capturaron gran cantidad de peces y acto seguido llamó a Santiago y a Juan, que estaban en la otra barca. Los cuatro acompañaron al Señor todo aquel día, pero después retomaron sus trabajos habituales.

La tercera y última llamada o invitación para que se incorporasen a Él en calidad de discípulos aconteció algunos días más tarde. Estando Jesús a orillas del lago, los llamó y les dijo: "Venid conmigo; yo os haré pescadores de hombres". A partir de aquel momento, dejaron sus redes, le siguieron y ya no se separaron más de Él.

La llamada hecha a Andrés y algunos otros apuntaba al apostolado, como se desprende de este pasaje del evangelio: "Llamó a los que Él quiso y con ellos formó un equipo de doce" (Marcos 3).

En la distribución de zonas hechas entre los apóstoles a raíz de la ascensión del Señor, a Andrés le correspondió la evangelización de Escitia y a Mateo la de Etiopía. Los habitantes de este país rechazaron la predicación de Mateo, le sacaron los ojos y lo encarcelaron con la intención de matarlo unos días más tarde. Pero he aquí que un ángel se apareció a San Andrés y le ordenó que marchara inmediatamente a Etiopía en socorro de Mateo.

Como Andrés le respondiera que desconocía el camino para ir a esa región, el ángel le dijo que se apostara a la orilla del mar y que tomara el primer barco que viera. Obedeció el apóstol puntualmente esta orden, y con la ayuda del ángel y de un viento favorable, llegó a la ciudad donde estaba San Mateo. Halló abiertas las puertas de la cárcel, se presentó ante el prisionero, lloró de emoción, oró largo rato, y el Señor, por las oraciones de Andrés, devolvió a Mateo los dos ojos que la maldad de los pecadores le había arrancado. El evangelista, al recobrar sus dos ojos, huyó rápidamente de allí y a toda prisa se marchó a Antioquía. San Andrés se quedó predicando en Etiopía. Al conocer el público que San Mateo había sido liberado por Andrés, apresaron a este, le ataron las manos y lo arrastraron por las calles de la ciudad. El santo apóstol, durante esta tortura, pese a que su cuerpo chorreaba sangre, no cesó de orar por quienes le maltrataban. Con sus oraciones, los convirtió a la fe de Cristo y luego se marchó de Acaya.

Esta leyenda de la liberación de San Mateo y de la restitución de sus ojos por San Andrés no parece verosímil ni a mí me merece crédito, porque redundaría en desdoro de tan santo evangelista suponer que no pudo conseguir él, por sí mismo, lo que con tanta facilidad le obtuvo San Andrés.

2.- Un joven de noble familia se había asociado a San Andrés contra la voluntad de sus padres. Estos, al enterarse de que su hijo se había unido al Apóstol, se indignaron tanto que prendieron fuego a la casa en que el joven y el santo vivían. Cuando ya las llamas subían por encima del tejado, el joven derramó sobre ellas un vaso de agua, y en aquel precioso instante el fuego se extinguió milagrosamente. Sus padres, testigos de este suceso,

sorprendidos y entusiasmados, comenzaron a dar voces diciendo: "Nuestro hijo es un gran mago". Acto seguido entraron a la casa en la que se había operado el milagro; más cuando comenzaban a subir por la escalera, Dios los cegó y les impidió ver los peldaños. Alguien entonces les gritó: -Desistid de vuestros inútiles empeños. ¿Es que no os dais cuenta de que el Señor está de parte de ellos? Deponed vuestra actitud, no sea que la ira divina descienda sobre vosotros.

Muchos de los que presenciaron este episodio se convirtieron a la fe de Cristo. Los padres del joven, en cambio, murieron cincuenta días después y fueron sepultados.

3.- Una mujer que convivía con un homicida quedó preñada de él, y llegado el momento del parto no podía parir. Gritando de dolor, dijo a una hermana suya que le asistía:

-Ve corriendo al templo de Diana y pide a nuestra diosa que me ayude a salir bien de este trance.

Cuando la hermana estaba orando, oyó que el diablo le decía:

-¿Por qué me invocas a mí? Yo no puedo ayudarte. Busca al apóstol Andrés y pídele a él lo que a mí me estás pidiendo.

Acudió, pues, la hermana en busca de San Andrés, y en cuanto lo halló, lo condujo al lado de la parturienta. Nada más llegar, le dijo el apóstol:

-Lo que sufres es merecido, porque no estás casada con este hombre; has concebido pecaminosamente y has invocado a los demonios. Arrepíentete, cree en Cristo y verás cómo sales inmediatamente del apuro en que te encuentras.

Así sucedió: porque, tan pronto como aquella mujer se convirtió, sobrevino un aborto y cesaron los dolores.

4.- Un anciano llamado Nicolás se presentó ante Andrés y le dijo:

-Señor, llevo setenta años entregado a la lujuria. He creído en el Evangelio, he orado a Dios pidiéndole la gracia de la continencia, pero hasta ahora nada he conseguido; mis hábitos inveterados y el aguijón de la concupiscencia han dado al traste con mis buenos propósitos cada vez que los he formulado. Un día, impulsado por mi apetito y sin darme

cuenta de que llevaba conmigo unos evangelios, acudí a un lupanar; pero apenas hube entrado, la meretriz me arrojó de su casa diciéndome: “Sal de aquí inmediatamente, viejo. ¡Tú eres un ángel de Dios; no me toques; no te atrevas a acercarte a mí! ¡Veo en tu derredor cosas maravillosas!”.

Al oír hablar así a la ramera, quedé estupefacto; más de pronto recordé que llevaba conmigo los evangelios. Te ruego, pues, santo de Dios, que ores piadosamente por mí y pidas al Señor que me libere de este vicio y salve mi alma.

Oyendo esto, el bienaventurado Andrés empezó a llorar y a orar; desde la hora de tercia a la de nona permaneció postrado en oración. Cuando terminó sus plegarias, se levantó del suelo, pero no quiso comer, sino que dijo: ¡No probaré bocado hasta que sepa que el Señor ha perdonado misericordiosamente a este anciano!. Cinco días seguidos ayunó. Al cabo de ellos oyó una voz que le decía: Andrés, te ha sido concedido lo que has pedido para este viejo; pero dile que para salvarse deberá macerar su cuerpo con ayunos tan rigurosos como los que tú has hecho.

Seis meses seguidos ayunó a pan y agua el anciano; al término del sexto mes, lleno de buenas obras falleció. Nada más morir el viejo, nuevamente oyó Andrés la voz que seis meses antes oyera; pero esta vez le decía: “Había perdido a Nicolás, gracias a tus oraciones lo recuperaré definitivamente”.

5.- Un joven cristiano fue en cierta ocasión a ver a San Andrés y le dijo en secreto:

-Mi madre, enamorada de mi prestancia, repetidas veces me ha pedido que me acueste con ella, pero como yo me he negado a acceder a sus pretensiones, ella, despechada, ha acudido al juez y me ha acusado de que he intentado violarla. El juez me llamará a declarar; tendré que comparecer en juicio; pero para salvar el buen nombre de mi madre he decidido callar, no decir ni una palabra de lo que realmente ha ocurrido y aceptar que me condenen a muerte por una infamia que no he cometido. Yo te pido que ruegues por mí y que trates de conseguir de Dios que el juez no pronuncie en contra mía una sentencia tan injusta.

Cuando se celebró el juicio, Andrés asistió a él, al lado del joven acusado. La madre se ratificó en sus denuncias, repitiendo una y otra vez ante el tribunal que aquel

desnaturalizado hijo suyo había pretendido violarla. Cuantas veces el juez requirió al joven para que respondiera a los cargos que su madre formulaba, otras tantas el buen hijo calló. Pero en un momento dado, se encaró Andrés con la acusadora y le dijo:

-¡Oh mujer inicua, la más cruel de las madres! Víctima de tu propia libidinosidad, pretendes la perdición de tu único hijo.

A esto replicó la madre, dirigiéndose al juez:

-Señor, cuando mi hijo se convenció de que yo jamás accedería a sus perversas pretensiones, se alejó de mí y se asoció a este hombre.

Creyó el juez a la madre y, lleno de ira, condenó al hijo a que, metido en un saco embadurnado de pez derretida y de betún, fuese arrojado al río, y ordenó el encarcelamiento de Andrés hasta que decidiera qué pena debería imponerle.

En aquel mismo momento Andrés se puso a orar. Tan pronto como inició su oración, se oyó un trueno terrible seguido de un terremoto que hizo caer al suelo a todos los asustados asistentes; acto seguido, descendió un rayo sobre la mujer, la fulminó y la convirtió en polvo. Al ver esto, todos los presentes rogaron a Andrés que tuviese compasión de ellos y evitara su perdición. Oró Andrés e inmediatamente se rehízo la calma. Como consecuencia de esto, el juez y los miembros de su familia se convirtieron al cristianismo.

6.- Estando San Andrés en la ciudad de Nicea, le dijeron que, en las afueras de la población, apostados a la vera de un camino, había siete demonios que mataban a cuantas personas pasaban por allí.

Llamados por el apóstol, acudieron ante él los siete diablos en forma de perros; en presencia de numerosos testigos, les ordenó el santo que inmediatamente abandonaran el lugar y se marcharan a donde quisieran, con tal de que fuese lejos y a un sitio donde no pudiesen hacer daño a nadie. Los demonios en aquel mismo momento desaparecieron, y cuantos presenciaron el hecho abrazaron la fe de Cristo. Poco después de esto, también San Andrés se marchó de Nicea, y al entrar en una ciudad, se cruzó con un grupo de personas que iban a dar sepultura al cadáver de un joven. Preguntó el santo a los del cortejo:

- *¿De qué ha muerto este muchacho?*

Le contestaron:

-*Estaba durmiendo en su cama, se acercaron a él siete perros y lo mataron.*

Al oír esto, el apóstol comenzó a llorar y dijo:

-*Bien sé, Señor, que estos siete perros fueron los siete demonios que expulsé de Nicea. Seguidamente, dirigiéndose al padre del difunto, le preguntó:*

- *¿Qué me das si resucito a tu hijo?*

Respondióle el padre:

-*Él era lo que más quería en el mundo; si le devuelves la vida, te lo doy para ti.*

San Andrés oró, resucitó al difunto y se lo llevó consigo.

7.- *En cierta ocasión, cuarenta hombres que deseaban ser adoctrinados por el apóstol salieron en su busca a bordo de un navío; pero el diablo agitó las aguas del mar, la nave se fue a pique y los cuarenta hombres se ahogaron. Las olas llevaron sus cuerpos hasta una playa en la que estaba San Andrés, quien inmediatamente los resucitó y escuchó de sus labios el relato de lo que les había ocurrido. A este milagro se refiere el siguiente verso que leemos en uno de los himnos del oficio de su fiesta: "Devolvió la vida a cuarenta personas que se habían ahogado en el mar".*

8.- *Durante su estancia en Acaya, el bienaventurado San Andrés convirtió a la fe de Cristo a numerosas personas, las adoctrinó y bautizó, entre ellas a la esposa del procónsul Egeas. Cuando este se enteró de que su esposa se había convertido al cristianismo, acudió a la ciudad de Patras y trató de obligar a los cristianos a que ofrecieran sacrificios a los ídolos. Pero San Andrés se presentó ante el procónsul y le dijo:*

-*Desiste de tu empeño. Tú, elevado a la categoría de juez de los hombres en la tierra, deberías tratar de conocer a tu juez que está en los cielos; tú también deberías darle culto y apartar tu alma de los falsos dioses.*

Egeas respondió:

-Resulta que eres Andrés, el predicador de esa secta supersticiosa, que no hace mucho los romanos mandó exterminar.

Respondió le Andrés:

-Los emperadores de Roma no saben que el Hijo de Dios ha venido a la tierra y que nos ha enseñado que los ídolos son demonios que instigan a los hombres a que ofendan al Dios verdadero para que este, al sentirse ofendido, aparte de ellos sus ojos y sus oídos. Lo que el diablo pretende es alejar a los pecadores de su Señor, porque de ese modo hace con ellos lo que quiere, los somete a su esclavitud y, cuando sus almas salen de sus cuerpos despojadas de todo, no llevan al otro mundo más que sus propios recuerdos.

Repuso Egeas:

-Ese Jesús vuestro, que predicó semejantes sandeces, acabó sus días clavado en un madero en forma de cruz.

-Sí -respondió Andrés- Jesús murió, en efecto, crucificado en un patíbulo, pero no para expiar pecados suyos, sino para satisfacer voluntariamente por los nuestros y redimirnos.

-¿Cómo dices -preguntó Egeas- que murió voluntariamente, si consta que fue entregado por uno de sus discípulos, apresado por los judíos y crucificado por unos soldados?

Entonces Andrés trató de demostrar a Egeas que Cristo padeció porque quiso y adujo en favor de su afirmación los cinco argumentos siguientes:

Primero: Él sabía de antemano lo que le iba a ocurrir y con antelación suficiente anunció su pasión a sus discípulos.

Segundo: Cuando San Pedro intentó disuadirle de que hiciera aquel viaje, recibió una energética reprensión de Jesucristo.

Tercero: Manifestó a los suyos que Él tenía potestad para padecer y para resucitar.

Cuarto: Sabía anticipadamente cuál de ellos le traicionaría y hasta lo señaló, dándole un trozo de pan mojado en salsa; sin embargo, no tomó precauciones defensivas.

Quinto: Fue adrede al lugar donde sabía que acudiría el traidor.

Seguidamente, San Andrés aseguró que él había sido testigo de cuanto estaba refiriendo y que todo lo relacionado con la crucifixión de Cristo constituía un profundo misterio.

A su última afirmación le replicó Egeas:

-No llares misterio a lo que fue un suplicio y entiende bien esto: si no te atienes a mis órdenes, te haré pasar a ti también por un misterio parecido.

-Si tuviera miedo al patíbulo -declaró Andrés- no me dedicaría a predicar las glorias del Crucificado. Quiero que conozcas su doctrina, que la aceptes, que vivas de acuerdo con ella y que te salves.

Acto seguido, el santo apóstol comenzó a explicar a Egeas el significado de la Redención y adujo en favor de su conveniencia y necesidad las siguientes razones:

Primera: A través de la fruta de un árbol, el primer hombre introdujo el pecado en el mundo; otro hombre, empero, utilizando otro árbol, reparó los desperfectos que con su pecado produjo el hombre primero.

Segunda: De la sustancia de un poco de tierra no mancillada fue formado el cuerpo del prevaricador; de la sustancia de una virgen inmaculada fue formado el cuerpo del Redentor.

Tercera: Empujado por su incontinencia, Adán extendió sus manos hasta la fruta prohibida y nos perdió; pero un segundo Adán, movido por su amor, extendió también sus brazos sobre la Cruz y nos reconcilió.

Cuarta: Complacióse Adán saboreando la manzana vedada; como quiera que los contrarios se curan con sus contrarios, Cristo en la Cruz amargó su paladar con hiel.

Quinta: Jesucristo asumió nuestra condición mortal para restituirnos la inmortalidad mediante su muerte en el Calvario; si Dios no se hubiese hecho mortal, el hombre no se habría hecho inmortal.

Cuando el apóstol terminó su exposición, Egeas, en tono sarcástico, le dijo:

-Todas esas tonterías se las cuentas a los tuyos; a mí déjame en paz. Haz caso de lo que te digo: ofrece sacrificios a los dioses omnipotentes.

-Al verdadero Dios Omnipotente -repuso Andrés- ofrezco yo cada día el sacrificio del Cordero inmaculado; luego lo doy en alimento al pueblo, comen todos de él, y a pesar de eso, el Cordero sacrificado permanece vivo e íntegro.

Esta afirmación interesó a Egeas, quien intrigado preguntó a Andrés:

-¿Cómo puede ser eso?

Andrés le respondió:

-Hazte discípulo de Cristo y llegarás a saberlo.

En tono airado, Egeas le conminó:

-Te obligaré a que me lo expliques y te atormentaré hasta que lo hagas.

A renglón seguido, el procónsul, arrebatado de ira, ordenó el encarcelamiento de Andrés.

A la mañana siguiente, Egeas se sentó en su tribunal y mandó que condujeran al prisionero ante él. Cuando lo vio en su presencia, le instó una vez más a que ofreciera sacrificios a los dioses, añadiendo:

-Si no me obedeces, te haré colgar en esa cruz de la que tanto hablas. A esta amenaza añadió el procónsul otras muchas más, en tono irritado. Andrés, tras oírle con calma, respondió a toda aquella serie de bravatas de esta manera:

-De todos estos suplicios que acabas de enumerar, elige el que quieras; el mayor de ellos, por ejemplo, o todos juntos, si así lo prefieres. Cuantos mayores sean los tormentos que me hagas padecer por mi Rey, tanto más le agradaré.

Seguidamente, siguiendo órdenes de su jefe, 21 hombres azotaron al santo; después, lo ataron por los pies y por las manos a una cruz; no lo clavarón a ella para que tardara más en morir y sus padecimientos fuesen más prolongados.

Cuando lo llevaban hacia el lugar donde habían preparado el patíbulo, se incorporó mucha gente al cortejo. Algunos de los que formaban la trágica comitiva comenzaron a dar gritos, diciendo:

-Este hombre es inocente; estáis derramando su sangre contra toda justicia.

El apóstol les rogó que callaran y que no impidieran su martirio, y al divisar desde lejos la cruz en que iban a suspenderle, fue él quien gritó, saludándola de esta manera:

-Salve, oh Cruz gloriosa, santificada por el cuerpo de Cristo y adornada con sus miembros más ricamente que si hubieses sido decorada con piedras preciosas. Antes de que el Señor te consagrara, fuiste símbolo de oprobio, pero ya eres y serás siempre testimonio del amor divino y objeto deseable. Por eso yo ahora camino hacia ti con firmeza y alegría. Recíbeme tú también gozosamente y conviérteme en discípulo verdadero del que pendió de ti. ¡Oh Cruz santa, embellecida y ennoblecida desde que los miembros del Señor reposaron, clavados, sobre ti! ¡Oh Cruz bendita, tanto tiempo deseada, solícitamente amada, constantemente buscada y por fin ya preparada! ¡A ti me llego con el deseo ardiente de que me acojas en tus brazos, me saques de este mundo y me lleves hasta mi Maestro y Señor! ¡Él, que me redimió por ti, por ti y para siempre me reciba!

Dicho esto, se despojó de sus ropas y las regaló a los que iban a atormentarle. En seguida, los verdugos cumplieron las órdenes que les habían dado y lo suspendieron del madero. Dos días tardó en morir. Durante ellos no cesó de predicar desde aquel púlpito a una concurrencia de unas veinte mil personas, muchas de las cuales se amotinaron contra Egeas, intentando matarle y diciendo que aquel santo varón tan justo y virtuoso no merecía el trato que le estaban dando. Egeas, tal vez para librarse de las amenazas del pueblo, acudió al lugar del suplicio decidido a indultar al mártir; pero Andrés al verle le dijo:

-¿A qué vienes? Si es para pedir perdón, lo obtendrás; pero si es para desatarme y dejarme libre, no te molestes; ya es tarde. Yo no bajaré vivo de aquí; ya veo a mi Rey que me está esperando.

Pese a esto, los verdugos, por orden de Egeas, intentaron desatarle; pero no pudieron conseguirlo; más aún: cuantos osaron tocar las cuerdas quedaron repentinamente paralizados de manos y brazos. En vista de ello, algunos de los que estaban de parte del apóstol decidieron desatarlo por sí mismos, pero Andrés se lo prohibió y los invitó a que escucharan atentamente esta oración que pronunció desde la cruz, y que Agustín transcribe en su libro de Penitencia:

“No permitas, Señor; que me bajen vivo de aquí. Ya es hora de que mi cuerpo sea entregado a la tierra. Ya lo he tenido conmigo mucho tiempo. Ya he trabajado bastante y vigilado para conservarlo. Ya ha llegado el momento de que me vea libre de estos cuidados y aligerado de esta pesada vestimenta. Mucho esfuerzo me ha costado soportar tan fatigosa carga, domar su soberbia, fortalecer su debilidad y refrenar sus instintos. ¡Tú sabes, Señor; que esta carne frecuentemente trataba de apartarme de la contemplación y de enturbiar la placidez que en ella encontraba! ¡Tú conoces muy bien los dolores que me ha proporcionado! ¡Tú, oh Padre benignísimo, no ignoras cómo siempre que pude, y gracias a tu ayuda, refrené sus embestidas! Por eso te pido, oh justo y piadoso remunerador, que des esto por acabado. Yo te devuelvo el depósito que me confiaste; no me tengas más tiempo atado a él; confíalo a otro que lo conserve y guarde hasta que resucite y entre en el disfrute de los gozos obtenidos con los pasados trabajos. Devuélvelo ya a la tierra; librame del afán que supone tener que vigilarlo y concédele a mi alma agilidad e independencia para que sin trabas vuele hacia ti, fuente de felicidad eterna”. Hasta aquí Agustín.

Acabada esta oración, el crucificado quedó durante media hora envuelto por una luz misteriosa venida del cielo, que ofuscaba la vista de los presentes y les impedía fijar los ojos en él. Después, y en el preciso momento en que aquella claridad desapareció, el santo mártir entregó su espíritu al Señor.

Maximilia, esposa de Egeas, se hizo cargo del cuerpo del bienaventurado apóstol y lo enterró piadosamente. Mientras esto ocurría, Egeas, cuando se dirigía de regreso hacia su casa, antes de que llegara a ella, en plena calle, fue asaltado por el demonio y, en presencia de numeroso público, repentinamente murió.

Dicen algunos que del sepulcro de San Andrés brota una sustancia a modo de maná consistente en una mezcla de harina y aceite oloroso, que pronostica a los habitantes del país si el año va a ser abundante o escaso en cosechas; si ese referido maná fluye débilmente o en cantidad menguada, la fertilidad de la tierra en la próxima temporada menguada también será; pero si fluye copiosamente, puede darse por seguro que el año ha de ser de copiosa feracidad. Acaso esto haya ocurrido en tiempos remotos, pero no en la actualidad; ni tiene que extrañarnos que este fenómeno ya no suceda, porque parece que el

cuerpo del santo mártir fue trasladado desde su primitivo sepulcro a la ciudad de Constantinopla.

Sermonario. Siéguese unos Sermones de Dominicas y de Sanctus en Lengua Mexicana.

[SERMON 58]

SAN ANDRES

Tema: - “Y enarbolará un estandarte, entre las naciones, y reunirá a los fugitivos de Israel, y recogerá a los dispersos de Judá, de los cuatro puntos de la tierra” (Isaías 11:12)

[181] Santoral.

En el día de San Andrés.

Tema: - Levabit Dominus sigmun in nationes, et congregavit dispersos Israel [Isaías 11]

Tú, tú que eres padre, tú que eres madre, ¡Escucha esto! Es tu mandato que, a tu hijo, a tu niño le enseñes el Pater Noster, el Ave María, el Credo, el Salve Regina, para que le ruegues a Nuestro Señor todos los días al levantarse por la mañana, y en la noche cuando se acuesta y cuando entra al templo. Pon especial cuidado en que inmediatamente sepa que el chimalli (escudo prehispánico), la macquahutil (arma prehispánica a manera de macana con navajas de obsidiana inserta a los costados), son las armas de nuestra anima, pues con ellas puede apartar el tlacatecolotl (diablo- ser malévol- dualidad). ¡Por favor escucha esto! También amonesta a tu hijo acerca de las armas de aquí la tierra que se necesita en la guerra.

Dile: “¡Querido hijo, mio por favor escucha esto! Cada uno de los tlahtohqueh (reyes) de la tierra guarda sus armas, a sus estandartes, sus maceguals las miran en ellos y por ello los van siguiendo cuando hay guerra. Y es muy necesario que los que van a la guerra reconozcan las armas, el estandarte de su tlatoani, para que lo vayan siguiendo, lo vayan viendo cuando haya guerra, para que no se pierdan, para que no se confundan entre ellos. El tlahtoani de Castilla pone sus armas en su estandarte, que es la cruz roja con la que la gente de Castilla lo va siguiendo. Y también se marcan con aquella cruz todos cuantos van a la guerra, pues con ella pueden reconocerse, aquella cruz roja se yergue sobre su pecho, se marcan con ella para no matarse entre ellos.

{Nuestro Señor Dios les ordeno a los isrealitas que se abanderaran, que se armaran, que se pusieran en formación en el lugar de la guerra. He aquí su palabra: Singulis per turmas, signa, adquevixilla, et domos cognatiounum suarum, castrametabuntur fili Israel. Numeros, 2. Quiere decir: ¡Los hijos de Israel fueron llevados su estandarte y sus armas para ponerse en formación en el lugar de la guerra!} ¡Oh hijo mío! Es muy necesario que reconozcas las armas de tu tlahtoani con las que protegerás, con las que te fortalecerás, también es necesario que te marques con ellas, para que puedas ser reconocido como parte de tu tlahtoani. Si tus enemigos quieren matarte, con ello te ayudaran tus compañeros de guerra. Con esto mismo es con lo que aquellos que son padre amonestan, instruyen a sus hijos, así como lo hace nuestra madre la Santa Iglesia, quien nos amonesta a todos nosotros que somos sus hijos para que reconozcamos las armas de nuestro teotl (divinidad), de nuestro tlahtoani. Y para que yo pueda declararlo un poquito más, etc. Ave María.

Primera Parte.

Levabit Dominus signum in nations, et congregavit dispersos Israel. Isaías, 11. ¡Queridos hijos míos!, el profeta Isaías fue escribiendo esta palabra divina que pronuncie hoy, [y] dicha en nahuatl, declarada quiere decir: “Nuestro Señor levanto señal, estandarte contra los idolatras, y reunió a los hijos de Israel. “¡Queridos hijos míos!, para que puedan entender correctamente esta palabra divina, escuchen esto: Cuando aquel que es nuestro tlahtoani Jesucristo vino aquí a la tierra, el vino a hacerle la guerra, vino a combatir al tlacatecolotl, pues este gobernaba aquí en la tierra. Así está en la palabra divina dijo Nuestro Señor Jesucristo: {Nunc judicium est mundo:nunc princeps hujus mundo ejicietur foras. (Ahora mismo va a ser juzgado el mundo: ahora el príncipe del mundo va a ser lanzado fuera. Traducción propia) Juan capítulo 12. Que quiere decir “Hoy será juzgado el tlahtoani de la tierra, hoy será expulsado.”

Nuestro Señor dijo esta palabra divina durante el Jueves Santo, cuando comió por última vez al lado de sus discípulos. Y para que se entienda correctamente, quiere decir: “Ya moriré en la cruz y con mi muerte castigare al tlacatecolotl, con ella lo expulsare para que ya no gobierne el mundo. “Con esto mismo se comprueba que Nuestro Señor expulsó a nuestro enemigo con su sufrimiento, y que aquella cruz en la que murió Nuestro Señor es la

que se hizo su arma, su estandarte que se hizo señal de todos nosotros los cristianos. Y luego de que nosotros nos bautizamos [182] nuestra madre la Santa iglesia nos marca con ella, nos marca con la cruz, con el crisma y con el odio consagrado en el pecho y en la frente [y en la espalda]. El obispo nos marca la frente con la cruz, con el crisma particularmente cuando se nos hace la confirmación. Esta señal es el arma de Nuestro Señor Jesucristo [y] es señal de guerra de todos nosotros los cristianos, ya la reconocemos, nos marcamos diariamente con ella, nos inclinamos ante ella, nos arrodillamos ante ella, la honramos mucho porque es arma de Nuestro Señor. {Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi: per quem mihi mundus crucificus este, et ego mundo. En Galatas capítulo 6} Y san Pablo decía: “A todos nosotros los cristianos nos es muy necesario armarnos con la cruz de Nuestro Señor Jesucristo, honrarnos con ella, afamarnos con ella.” Y nuestra madre la Santa Iglesia ama mucho, honra mucho la cruz, porque es el arma de Nuestro Señor: al ser hecha de oro, de piedras preciosas, ella se guarda en el templo, ella esta erguida en los caminos, en lo alto de los cerros, cuando hay procesión la va abanderando el teopixqui [sacerdote], etcétera. Nuestro Señor erigió esta señal con la que se aterran nuestros enemigos.

Segunda Parte.

Levabit Dominus Sigmun, etc. ¡Hijo mío!, quizás dices: “Ya reconozco el arma, el estandarte de mi teotl, de mi tlahtoani, es aquella que es la cruz. Yo la amo, la honro, me inclino ante ella ¿Qué más me es necesario hacer? ¡Hijo mío, por favor escucha esta otra cosa que te es necesaria! Es necesaria que sepas lo que ella representa, lo que ella significa. Su significado es el sufrimiento, su significado son las penitencias, pues aquel que es nuestro teotl, nuestro tlahtoani sufrió en la cruz por nuestros pecados; con ello nos establecido el modelo para que también nosotros sufriéramos, [para que] hiciéramos penitencias aquí en la tierra por nuestros pecados. Y aquellos que son partes de Nuestro Señor Jesucristo ponen mucho cuidado en las penitencias, en el sufrimiento de su cuerpo. Así lo dice san Pablo: {Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitis et concupiscentiis. En Galatas, capítulo 5. Quiere decir} “Quienes son parte de Nuestro Señor Jesucristo atormentan, aquejan su cuerpo por sus pecados” Con esto mismo se comprueba que aquellos que son parte de Nuestro Señor Jesucristo son quienes aman las

penitencias, [quienes] aquejan su cuerpo por Nuestro Señor, pues siguen su ejemplo. Muchos que se han bautizado andan llevando la cruz, se marcan con la cruz, se inclinan ante ella y no saben lo que la cruz significa, lo que se conmemora a través de ella. ¡Hijo mio! Cuando ves la cruz en algún lugar, a través de ella has de recordar el tormento de Nuestro Señor, quien nos salvó al morir por nosotros en ella. Inclínate, ruégale a Nuestro Señor, di: *Adoramus te Christus, (te adoramos Cristo), etc.* Luego recuerda que es señal de penitencias por nuestros pecados, etc. El pecador no es parte de Nuestro Señor, el solo ama aquella alegría que es la alegría de su cuerpo, el solo odia [183] la cruz, porque no es parte de Nuestro Señor Jesucristo. San Pablo dijo: *{Inimicos crucis Christi: quorum finis interitus: quorum Deus venter est: et gloria in confusione ipsorum, qui terrena sapiunt. Filipenses, capitulo 3}* “Los pecadores atacan la cruz de Nuestro Señor Jesucristo, ellos hacen como que la adoran, {pero en su interior solo cuidan, buscan el agua, la comida, el deleite carnal, así sus tripas son el teotl al que se aficianan. Estos odian y les hacen la guerra a las penitencias, a la buena vida”.} con esto mismo se comprueba que aquellos que son buenos, que son rectos se acercan a la cruz, se juntan en torno a ella, se reúnen en torno a ella, y que aquellos que son pecadores se retiran de su presencia, la consideran *tetzahuitl* [mal augurio, mal presagio. Espina], la atacan. Ellos también son *tlatlacatecoloh*, etc.

Tercera Parte.

Levabit Dominus signum in nationes et congregavit dispersos Israel. Quiere decir:” Nuestro Señor levanto su señal contra los idolatras, los pecadores, y con instrumento de la salvación reunió a los macegales, a los hijos de Israel.” *¡Hijo mío, por favor escucha esto! Aquella que es la cruz es el arma de Nuestro Señor Jesucristo con la que aquellos que son idólatras se perturban mucho, con la que se espantan mucho. Y aquellos que son pecadores se avergüenzan mucho con ella, le temen mucho, y también aquellos que son tlatlacatecoloh se aterran mucho, se atemorizan por ella, huyen de ella. Y los buenos, los rectos la aman mucho, la honran, toman de ejemplo de ella, se aficianan a ella, por eso desprecian lo terrenal, por eso desprecian la alegría de su cuerpo, ellos desean, buscan su tormento, su pena y la muerte, ellos quieren atormentarse en demasía, quieren morir en demasía por Nuestro Señor Jesucristo. Así obró san Andrés apóstol, el amado de Dios. Al*

amar tanto la cruz el desprecio todas sus propiedades, sus pertenencias, él se afligió por Nuestro Señor Jesucristo, desprecio toda alegría, se acercó al tormento, a la muerte, en tanto que murió en la cruz por Nuestro Señor Jesucristo. Cuando el amonesto a {Egeas} persona idolatra que era juez topileh (el que tiene vara de mando) lo amonesto con muchas palabras divinas y también le dijo: “La cruz es digna de mucha honra, es gran símbolo, gran ejemplo. Y como era idolatra, aquel juez cuyo nombre era Egeas se perturbo, luego dijo: “¡Tu, Andrés! ¿Por qué dices que la cruz es digna de honra, que es gran símbolo? Ella es digna de desprecio, es tormento y si no me obedeces experimentarás como es la cruz. Tal vez verdaderamente sea digna de honra o tal vez cause tormento. Luego san Andrés dijo: “¿Crees que debido a esto le temo a la cruz? Pues en verdad no, yo solamente la honro. Y mucho es lo que yo quiero morir en ella, atormentame en ella”. Y aquel juez le dijo: “si no me obedeces, si no adoras a mi teteoh en verdad te digo que serás extendido de brazos sobre aquella cruz que tanto alabas, y serás atormentado de muchísimas maneras.” [184] Y san Andrés le dijo: “¡Considéralo! ¡Busca todo tormento para atormentarme! Si me atormentas de muchas formas con ello complaceré aún más, con ello deleitare a mi teotl, a mi tlahtoani.” Y luego aquel Juez Egeas ordeno que fuera muy azotado y que fuera extendido de brazos en la cruz. Y habiéndolo azotado luego se lo llevaron, lo fueron a extender de brazos en la cruz. No golpearon con metal sus pies, sus manos, sino que con mecates lo ataron de manos, lo ataron de pies a la cruz (este fragmento no aparece en ninguna leyenda anterior. Seguramente fue una aclaración de quien elaboro el sermón para un fin determinado, que mencionaremos en el análisis) Y cuando lo llevaron vio la cruz a lo lejos le rogo, dijo: “Tu, cruz, eres muy digna de honra, pues ya eres sagrada. El cuerpo de mi Salvador se atormento sobre ti, él te consagro, te atavió con su preciosa sangre.

Cuando aún el no era extendido de brazos sobre ti tú eras causa de temor, causa de espanto y ahora que mi Salvador ya fue extendido de brazos sobre ti tu ya eres estimada, eres recibida alegremente, eres deseada. Y hoy te veo con mucho agrado, de buena gana voy hacia ti. ¡Dígnate a recibirme alegremente!, pues soy discípulo del tlahtoani, de tu teotl que fue extendido de brazos.

Siempre te he honrado. Y esto mismo es lo que san Andrés dijo. Luego se desvistió, les entrego su tilma a los encargados de su extensión de brazos, por lo que luego lo extendieron de brazos. Y habiendo sido extendido de brazos allí estuvo predicando sobre la cruz durante tres días. Al tercer día (murió. Este texto viene con corrección) {descendió luz de arriba del cielo, allí Nuestro Señor Jesucristo lo ilumino, lo consoló, luego salió su preciosa anima, Nuestro Señor se lo llevo allá al interior del cielo, allí donde está deleitándose. Y la esposa de Egeas, cuyo nombre es Maximilla, extendió su cuerpo, lo baño con ungüentos preciosos, lo envolvió con tilmas preciosas, lo recostó en un sepulcro de chalchuhuites (piedras verdes, jade) Su cuerpo es honrado aquí en la tierra y su preciosa anima gobierna, se regocija, goza allá en el interior del cielo. ¡roguémosle a él por nuestros pecados frente a Nuestro Señor Jesucristo, para que todos nosotros vayamos allá! ¡Que así sea!}

El sermón está distribuido en cuatro secciones: Un exordio sin título y tres partes en las que se desarrolla el tema. San Andrés fue un mártir que, al igual que Jesús, murió crucificado, de manera que el tópico central es la cruz en tanto arma de guerra de los cristianos. En el exordio se invita a los padres a amonestar a sus hijos sobre la importancia de conocer las armas de guerra terrenales y, principalmente, las espirituales, es decir, la cruz de Cristo. La primera parte se enfoca en que el oyente entienda que la cruz es un símbolo que debe portar todo el tiempo, para así derrotar a su enemigo el tlacatecolotl. En la segunda parte se especifica el significado de la cruz y que es lo que se representa. Hay aquí varias citas tomadas de la Sagrada Escritura que sirven al predicador para elaborar pruebas de que la cruz es un arma espiritual muy poderosa. En la tercera parte se relatan los episodios más relevantes del martirio de San Andrés, así como los ritos funerarios que acompañaron su cuerpo.

El sermón presenta tachaduras, anotaciones marginales y entre renglones y adiciones de citas latinas con su traducción al náhuatl. En la parte superior de la página hay una nota que dice “Sanctoral”, advirtiéndole que aquí comienza una serie de sermones dedicados a los principales santos de la iglesia ordenados conforme al calendario litúrgico del ciclo del santoral.

BIBLIOGRAFÍA

Alba, Mari. *La Religiosidad Indígena Después de la Conquista*. Sevilla: Editorial Alfar, 2001.

Alarcón, Hernando Ruiz de. *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentilicias*. México: UNAM, 1987.

Alejos García, José. "El Principio Fundacional en la Mitología y el Ritual Entre los Tzotziles de San Andrés Larráinzar." *Revista de Estudios Mesoamericanos* 15 no. 2 (2010): 123-145.

Arqueología Mexicana. "Deidades del Maíz en Mesoamérica." *Arqueología Mexicana* 12 no. 2 (2002): 12-23.

Arqueología Mexicana. "Los Bultos Sagrados: Identidad Fundadora de los Pueblos Mesoamericanos." *Arqueología Mexicana* 8 no. 45 (2000): 40-47.

Báez, Félix. "¿Quiénes Son Aquí los Dioses Verdaderos? Las Hagiografías Populares." *Cuadernos de Historia Latinoamericana* 9 no. 4 (2005): 67-89.

Báez, Lourdes. *El Mito y la Fundación: Narrativas Mesoamericanas*. México: Siglo XXI, 2005.

Bravo Arriaga, María Dolores. *La Excepción y la Regla: Narrativas Cristianas*. Ciudad de México: Editorial Universitaria, 2002.

Brown, Peter. *El Culto a los Santos*. Madrid: Editorial Acantilado, 2010.

Brown, Peter. *Por el Ojo de una Aguja*. Madrid: Editorial Acantilado, 2013.

Certeau, Michel de. *La Fábula Mística*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

Crossan, John Dominic. *Jesús: Vida de un Campesino Judío*. Barcelona: Editorial Crítica, 2004.

Dassman, E. *El Significado de la Reliquia en la Antigüedad Cristiana*. Barcelona: Herder, 2005.

- De las Casas, Fray Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Dehouve, Daniele. *Cosmografía Mesoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Durán, Fray Diego de. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México: Porrúa, 1994.
- Frazer, James. *La Rama Dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*. México: Porrúa, 1954.
- García Rubial, Antonio. *La Violencia de Dios*. México: Siglo XXI, 2004.
- Girard, Rafael. *Los Mayas: Su Civilización, Su Historia, Sus Vinculaciones Continentales*. Buenos Aires: Editorial Americana, 1951.
- Gorza, Piero. *Habitar el Tiempo en San Andrés Larráinzar: Paisajes Indígenas de los Altos de Chiapas*. México: UNAM, 2018.
- Guiteras Holmes, Calixta. *Los Peligros del Alma: Visión de un Mundo Tzotzil*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1961.
- Hidalgo, Manuel. *Manual de los Tzotziles: Costumbres y Creencias*. México: UNAM, [año].
- Holland, William R. *Conceptos Cosmológicos Tzotziles*. México: UNAM, 2012.
- Jensen, A.D.E. *Las Deidades Dema y Sus Rituales*. Berlín: Verlag Walter de Gruyter, 1980.
- López Austin, Alfredo. *Una Vieja Historia de la Mierda*. México: UNAM, 1994.
- López Luján, Leonardo. *El Pasado Indígena*. México: El Colegio de México, 1998.
- Marroquín, Enrique. *La Cruz Mesiánica*. Oaxaca: Editorial del Sureste, 1985.
- Motolinía, Fray Toribio. *Historia de los Indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 1985.
- Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, y Kurt Aland (Eds.). *Novum Testamentum Graece*. 28ª ed. revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Neurath, Johannes. *Las Religiones Indígenas de Mesoamérica*. Viena: Universidad de Viena, 1998.

Page Pliego, Jaime Tomás. *El Mandato de los Dioses*. México: UNAM, 2010.

Philippe, Walter. *Mitología Cristiana: Los Santos y los Mitos Europeos*. París: Gallimard, 1995.

Ruz, Mario Humberto. *De la Mano de lo Sacro: Santos y Demonios en el Mundo Maya*. México: UNAM, 2015.

Sahagún, Bernardino de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1989.

Santiago de la Vorágine. *La Leyenda Dorada*. Traducido por José Díaz. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

Trexler, Richard C. *Religions in the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Vauche, André. *La Santidad en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.