

impreso para la transmisión de la literatura popular y en segundo lugar, la importancia de colecciones como el *Nuevo corpus* de Margit Frenk para el estudio de las formas poéticas populares en la tradición lírica panhispánica, pero que también pueden ser de gran utilidad para análisis comparativos con otras culturas. A los textos se añaden, además, un índice onomástico y de obras anónimas, útiles para localizar cada uno de los documentos, romances, relaciones de sucesos o cantares aducidos.

Quisiera finalizar citando la leyenda que aparece en la última página, colofón que recuerda, al igual que el título de este volumen, a otros impresos que se publicaron en los siglos XVI y XVII:

Este libro se acabó de imprimir en la noble
Ciudad de Salamanca, el día quince de mayo,
festividad de san Isidro Labrador y patrón
de la cultura popular impresa,
año dos mil y seis.

CLAUDIA CARRANZA VERA
Universidad Nacional Autónoma de México

Mario Humberto Ruz, coord. *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006; 366 pp.

De la mano de lo sacro es un acercamiento a la diversidad y complejidad de las expresiones religiosas mayas actuales a través de los estudios de catorce especialistas que abordan el tema desde diferentes perspectivas.

Los artículos se centran en dos personajes principales del imaginario sagrado: los santos y los demonios, personajes que, traídos por los conquistadores, se han ido transformando a lo largo de los siglos hasta poseer características plenamente mayas. Como lo menciona Mario Humberto Ruz en el preámbulo:

Santos sin duda peculiares que —tras haber superado los numerosos escollos que planteaba la Santa Congregación de Ritos para poder ascender a los altares— vinieron a saber en los pueblos indios de una ade-

cuación que Roma no imaginó siquiera en los más críticos momentos de fomento al culto a los santos durante la Contrarreforma, y diablos cuya caracterización, aunque anclada en concepciones medievales, desborda a menudo los marcos ya de por sí amplios que caracterizaron la demonología de esa época (7).

El libro ha sido organizado de acuerdo con los temas de los artículos: los primeros, dedicados a los santos y los restantes, a los demonios. El editor, Mario Humberto Ruz, ofrece al lector, tanto especializado como no, una introducción a los problemas a tratar sobre la religiosidad popular, donde se muestra principalmente la necesidad de estudios que señalen las diferentes estrategias culturales que han sido y son utilizadas para la sobrevivencia del imaginario maya. Asimismo, ofrece una síntesis de los trabajos incluidos, permitiendo al lector comprender el marco epistemológico general.

Otro gran acierto son las ilustraciones que, cuidadosamente elegidas, sirven para ejemplificar y completar la lectura, pues muestran las diversas representaciones de los santos y sus coloridos atuendos, permiten conocer a los habitantes y observar a las comunidades estudiadas.

En el primer artículo, intitulado “La familia divina. Imaginario hagiográfico del mundo maya”, Mario Humberto Ruz señala las características de los santos que, ya lejanos de su importación de Occidente, se han integrado completamente a la cultura propia, es decir, en palabras del autor:

Diversos en esencia, cambiantes en el tiempo y ubicuos en regiones, los santos no son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas ni tampoco epifanías de una deidad única. [Son] tenidos por dioses ellos mismos, por mensajeros de estos o por héroes culturales; por vehículos de la divinidad cristiana o de las prehispánicas; se les asocia con el cielo, la tierra o el inframundo, son personajes por derecho propio, y personajes de tal manera reinterpretados, que al mismo tiempo que la segunda persona de la Trinidad cristiana se concibe a menudo no como un dios sino como un integrante del Santoral, a este se incorporan en ocasiones —en contrapartida— antiguas divinidades mayas [...]

Patrones y mecenas que velan sobre la marcha cotidiana de sus hijos —los merecidos— los santos acompañan el devenir de los pueblos tal y

como lo planearon los evangelizadores, pero en una manera que estos jamás imaginaron, porque si los santos lograron permanecer en el paisaje maya, fue gracias a la capacidad de sus nuevos hijos para incorporarlos a su antiguo universo cultural. Como era de esperar en una cultura fascinada por el registro del tiempo, el imaginario maya acerca de los santos es siempre un imaginario histórico, nutrido a su vez por una historia siempre imaginaria en tanto que renovadamente imaginada (22).

Todo lo anterior demuestra que, lejos de olvidarse, estas figuras “superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del Nosotros Maya” (22).

Los santos patronos tienen en algunas comunidades el papel protagonista en las fundaciones y, a la par de Jesucristo, poseen a menudo funciones de héroes culturales o dioses *dema*, asociándose o fusionándose con las antiguas deidades prehispánicas. Un ejemplo de ello es que para los mam José y María fueron los primeros pobladores indígenas. Y que fue José quien creó al mundo, al sol y a la luna y a los hombres, pero sólo cuando nació Jesucristo el mundo se ordenó. O para los chamula Cristo / sol fue el que dio origen a la flora y la fauna.

Existen santos muy poderosos, como Santiago, quien, entre los mam de Chimaltenango, sirve para casi todo, pues otorga buenas cosechas, ayuda a los viudos a encontrar nueva esposa, auxilia a las mujeres engañadas para que el marido deje a la amante, vela sobre sus hijos cuando van a trabajar lejos. En otros pueblos los santos son ahuyentadores de plagas y propiciadores de la lluvia, como en el elaborado ritual cuyo trasfondo es el *chaá chak*.

De acuerdo con los ritos, “los santos son tenidos casi invariablemente por entes individuales encarnados en sus imágenes” (41). No se abstraen en seres “espirituales”. Dada la extensión del tema, se centra el artículo en dos asociaciones: la de los santos con los dueños y con los rayos y la lluvia. Ni siquiera se salvó la Virgen María, pues a ella se la asocia con deidades lunares. Asimismo, otros santos tienen su *alter ego* animal.

Por otra parte, Mario Humberto Ruz destaca que los santos mayas son veleidosos, vengativos, pasionales, tal como los del Olimpo griego. Un ejemplo es san Manuel, quien en forma de niño enfermo recorre los caminos, premia a quienes lo ayudan y castiga a los que no.

En cuanto al modelo de parentesco, señala Ruz que los reacomodos comienzan con la Santísima Trinidad, “ya que los mayas reducen la esencia trina a otra de tipo binario” (53) y siguen con las asociaciones de María a la luna y con considerarla esposa de varias deidades, así como santa Ana es esposa de otro santo. En fin,

quizás algunos personajes desaparecerán de los altares familiares o comunales: otros acaso son compelidos a abandonar la sombra protectora de cuevas, cruces y forestas y no faltarán quienes vean perdida para siempre la posibilidad de balancearse en las andas, sobre los hombros de sus hijos, envueltos en volutas de copal y aroma de flores, pero no cabe duda que la enorme y plástica capacidad de re-elaboración cultural de los mayas encontrará nuevos ropajes para cobijar a aquellos que considera núcleos de su pueblos, cuando no fundadores de su linaje o todo género humano (58).

La variedad de los santos y la complejidad de sus funciones quedan manifiestas en el estudio de Ruz, quien, acertadamente, ha dividido el artículo en apartados que permiten seguir con claridad su exposición, elegante y vivaz.

Pedro Pitarch, en su artículo “Conjeturas sobre las identidades de los santos tzeltales”, trata de elucidar quiénes y cómo son los santos indígenas. De acuerdo con los tzeltales, los seres humanos son “una entidad relativamente homogénea en su faz externa y sumamente heteróclita en su vertiente interna” (67). La multiplicidad interior es tal que una persona puede tener de tres hasta diecisiete almas. De este mismo modo, los santos son vistos en Cancuc como la imagen invertida de los humanos, donde la multiplicidad está afuera y la unicidad adentro.

Para probar la anterior afirmación, Pitarch estudia tres contextos diferentes: la imagen física de los santos que se encuentran en las iglesias, la narrativa sobre ellos y, finalmente, su caracterización en las oraciones chamánicas. En estas últimas, observa que los santos mencionados en las oraciones se hacen, más que por su competencia individual, por su lugar en la geografía indígena. En otras palabras, el hito estructurador de las oraciones es el espacio. Un ejemplo de ellas, en su versión española, es:

madrina sagrada Santa Cruz,
 padre sagrado Santa Cruz,
 estás en Tumbalá, ahora,
 padre sagrado san Pedro, ahora, padre,
 estás en Sabanilla,
 padre sagrado san Pablo, en Sitalá, ahora,
 madrina sagrada santa Ana, ahora,
 madrina sagrada Natividad,
 estás en el sagrado lugar a pie de un cerro,
 madrina sagrada santa Catarina, ahora,
 madrina sagrada santa Cecilia, ahora,
 deseamos la caricia de los labios, ahora,
 deseamos la caricia de las palabras, ahora (85).

De acuerdo con el número de santos, que en este caso representa a los pueblos, es la calidad de la ejecución de la oración y “cuanto mayor es el diámetro de la circunferencia y más denso su ‘punteado’, más efectivo se cree que será el texto” (85). Asimismo, el rezador puede hacer la oración y trazar una circunferencia en sentido contrario a las manecillas del reloj. El recorrido por los pueblos nombrados semeja una peregrinación por los lugares y tiempos míticos.

Los santos que aparecen en las narraciones y en las oraciones míticas “están sin hacerse, en suspensión, pues no producen un personaje, ya que están en un tiempo-lugar mezclados con el ahora” (86). Sin embargo, afirma Pitarch, es “en los textos de las oraciones [donde] los santos tzeltales se encuentran en su elemento; es allí donde adquieren un perfil suficientemente fragmentario y precario como para ser apropiado” (87). Las figuras de los santos portan un espejo a la altura del corazón, donde los indígenas, concluye Pitarch, no sólo ven su interior, sino también sus orígenes y su futuro.

En el breve pero sugerente artículo de Piero Gorza denominado “Legítimos hombres, legítima tierra. Dinámicas simbólicas contradictorias en la construcción de fronteras”, el autor sugiere que los mitos fundacionales de los santos se desempeñan como gramáticas simbólicas, que no sólo dan fe de territorializaciones, edificación de centros y construcción de fronteras, sino que también actúan como un vehículo para diálo-

gos interétnicos. De este modo, “lo indígena auténtico” es en realidad un caleidoscopio de mestizajes.

Kasuyazu Ochia, en su detallado estudio sobre “Visitas de santos en San Andrés Larráinzar”, afirma que los rituales de las visitas de santos “cohesionan a la vez que jerarquizan las comunidades tzotziles de los Altos de Chiapas”. Además, comenta que “los rituales públicos son vitales para una sociedad a fin de señalar, articular, dramatizar y revitalizar su paso por el tiempo” (154).

A continuación está el estudio de Sonia Toledo Tello, “El santo patrón de Simojovel. Las disputas simbólicas entre la población indígena y ‘mestiza’”, donde se destaca la necesidad de entender como complementarias a la cultura indígena y a la mestiza, pues “las culturas se construyen, recrean y transforman en forma permanente como parte de las relaciones sociales entabladas por sus portadores” (157). La autora centra su estudio en el impacto que tuvo en el imaginario maya la migración mestiza del siglo XIX, analizando a través de la imagen del santo patrono las relaciones entre finqueros “mestizos” e indígenas.

Un ejemplo elocuente de lo que sucede es la narración de un mismo hecho por los diferentes actantes. El suceso se centra en la desaparición de la campana de la iglesia de la comunidad, que fue echada en el bosque. Los indígenas asocian la campana con tiempos míticos y la describen como una campana de oro cuya atribución mágica es que “cagaba oro”. Además, en la narración se suceden hechos maravillosos que explican la imposibilidad de ir a buscar la campana, pues donde la echaron se formó una laguna. Muchos de los elementos maravillosos nos recuerdan cuentos europeos tradicionales.

La narración de los mestizos contrasta con la anterior, ya que explica que llegaron los carrancistas al pueblo y, como la campana era muy bonita, se las querían quitar; por ello los indígenas se la llevaron y la echaron en el bosque. También aquí se incluye un elemento maravilloso, ya que se oye la campana sonar todos los días al mediodía. En palabras de Toledo,

estas dos visiones acerca del origen del pueblo, del santo patrón y de la campana representan elaboraciones discursivas de grupos sociales en conflicto, de grupos enfrascados en una lucha histórica por la apro-

piación de recursos materiales y simbólicos valorados dentro de ese espacio social específico (171).

El entremezclar los tiempos no se debe a la ignorancia, sino a que la memoria indígena – tanto individual como colectiva – se despliega de forma diferente a la europea. En otras palabras, se puede decir que es un enfrentamiento entre distintas gramáticas del imaginario.

Urdir las tramas de los mitos a través del telar es la tarea de las mujeres, como Martha Turok poéticamente lo narra en su artículo “El huipil de la virgen de Magdalenas”. La virgen asociada a la fundación del mundo ordena a los hombres que trabajen las milpas para evitar el hambre de sus familias, en tanto que a las mujeres las conmina a moler, a hacer tortillas, a acarrear agua y a tejer. Y les dice: “Miren cómo hilo el algodón con el petet o malacate, miren cómo pongo el telar. Quiero que me recuerden, que me vistan, que escriban la historia de nuestro pueblo para que no se olvide” (177). A continuación, narra cómo se borda el huipil siguiendo los secretos enseñados de generación en generación, de madre a hija. La delicadeza y complejidad de la historia elaborada en el huipil se compara con la belleza de la poesía que encierra. Una tela que se vuelve el universo donde la vida se torna un entramado de hilos multicolores.

El lugar destacado que tuvieron los santos como bisagra entre dos mundos es puesto de relieve por Paola García en su estudio “El papel de los santos en el mundo indígena guatemalteco”. La autora recorre desde la función de los santos en Europa y su cambio en la Contrarreforma hasta la adaptación que hicieron los indígenas de los santos a su imaginario a través de las cofradías; estas se vuelven

espacios donde la religiosidad indígena se define nuevamente reinterpretando elementos de la tradición cristiana a través de una lectura autóctona. Gracias a las cofradías el mundo indígena puede acercarse a Dios, a Cristo y a los santos sin que haya ningún intermediario español (203).

En definitiva, las cofradías se transformaron en un reducto de “resistencia cultural”. Posteriormente, en los años cuarenta, fueron atacadas por la misma Iglesia, para intentar controlar la religión y recuperar los espacios perdidos. Las cofradías fueron intervenidas por grupos cristia-

nos conservadores para la adquisición de poder político, de modo que los santos pasaron a ser la disputa central entre los tradicionalistas, que los consideraban el eje de sus creencias, los grupos conservadores cristianos, que minimizaban su importancia, y los protestantes, que negaban completamente su existencia.

A pesar de los conflictos mencionados, el único santo que es reconocido por todos es el santo patrón que se identifica como el antepasado, el primer padre de los pueblos. La fiesta en su honor se transforma en una reivindicación de la comunidad y de los lazos identitarios.

Perla Petrich, investigadora de la Universidad de París, muestra, en el artículo titulado “Los santos en la tradición oral de Atitlán”, la misma sensibilidad hacia el mundo indígena que en trabajos anteriores. Como el título indica, pone énfasis en el análisis de la oralidad y de las prácticas discursivas del trabajo etnográfico. Alude al origen de los santos, como resultado de una práctica española iniciada en la mitad del siglo XVI y que consistía en reducir a las comunidades dispersas en pueblos, a los que se les asignaba un santo. De acuerdo con el imaginario, cada santo elegía el pueblo de su residencia, lo que justificaba la imposición eclesiástica. Las historias son diversas, muchas ligadas a la fundación del pueblo, pero siempre consideradas como actos sobrenaturales. La imagen del santo, en un pasado remoto, apareció o se encontró, hallazgo realizado por la comunidad, es decir, los antepasados, quienes asumen el papel de “héroe ejemplar” que establece el orden y el mundo tal y como hoy día se observa. Los santos, comenta Petrich, piden un santuario fuera del espacio de la iglesia; sin embargo, los sacerdotes no lo aceptan, para evitar la proliferación de oratorios y lograr un mejor control de la población.

La función principal de los santos es proteger al pueblo de todo mal, aun de las cargas excesivas que piden algunas divinidades de corte indígena, como el “Santo Mundo”, o bien del propio gobierno guatemalteco. Termina el artículo con Maximón, a quien llama “un santo no tan santo ni tan católico” y califica como figura extraña. Lo cual es lógico, pues se trata de un atado de ropa sin brazos ni piernas, que tiene como sostén un madero. Se cubre al santo con ropa ladina y se le coloca una máscara de madera y un cigarro en la boca. Además se le ofrenda “trago”. Entre los tzutuhiles de Santiago Atitlán, Maximón posee un santuario independiente en la iglesia y preside la Cofradía de Santa Cruz.

La fiesta patronal, observa Petrich, reúne a gente de diversos credos, católicos y protestantes, pues en realidad lo que se festeja es el pueblo; es el medio que encuentran para dar sentido a los lazos sociales que reintegra, al menos por unos días, a los pobladores que han emigrado del pueblo; es una forma de conservar la identidad, días en que coexiste el ritual católico con aspectos ceremoniales y recreativos de forma paralela y armónica. Los santos patronos de cada pueblo son los que han triunfado a través de todas las situaciones de conflicto, concluye la autora, y han logrado trascender su referente católico para convertirse en elementos identificadores del territorio.

Alain Breton, también de la Universidad de París, titula a su contribución "Una infinita necesidad de antepasados". Los actores son los quichés del Altiplano guatemalteco. El autor describe de modo fascinante la fiesta que organiza la cofradía de san Pedro Apóstol y lo vincula con el mito que relata la formación del cosmos. San Pedro encabeza una gran procesión que se inicia en la iglesia, visita las cuatro capillas votivas de los barrios en medio de oraciones, danzas, explosiones que, dice el autor, "sacuden el sol y azotan el aire para salpicar el azul del cielo con ínfimas nubes de las cuales se desprende una lluvia dispersa de estrellas". Todo ello equivale a instaurar y renovar el contrato permanente que liga a los hombres con las potencias de la sociedad y de la naturaleza, como siempre lo han hecho los mayas. Por ello en las oraciones se pide a los abuelos, a los antepasados que se unan a su ceremonia. El pasado y el presente se fusionan durante la fiesta y una vez más desaparecen los límites entre el mito y la historia. El autor termina con una reflexión sobre la visión de la historia por el indígena, para quien esta sirve para la articulación entre una realidad permanente e intangible y una realidad contingente, que se recrea diariamente y que constituye un logro cultural por excelencia, donde la condición humana es el fruto de esas realidades.

El siguiente artículo, producto de una joven antropóloga, se titula "Luego se supo que era san Dieguito....' Una mirada a la religiosidad popular del sur de Yucatán". Con gran atino Daniela Maldonado se cuestiona conceptos como religiosidad popular, devoción y lo santo que ha dado lugar a tantas discusiones. Considera, como los otros autores, que los santos se convierten en elementos legitimadores, motivo de cohe-

sión y división, marcadores de linaje, custodia de la identidad y representantes de la comunidad. Explica la adopción de los santos cristianos, adaptando fechas, funciones, coincidencias con las antiguas deidades indígenas y cómo estos logran impregnar a los santos de la fuerza, propiedades y características de sus dioses.

Maldonado ejemplifica la legitimización de espacios a través de su sacralización, medio por el cual a su vez se socializa un territorio. Esto a veces se logra por la aparición de un santo que *elige* un sitio para manifestarse, lo cual como ya se vio en Guatemala, forma parte de los mitos de fundación de un pueblo. A algunos como san Isidro o san Dieguito se les observa pasar siempre preocupados por el bienestar de su pueblo. Otras veces eligen, para su epifanía, espacios sagrados como las cuevas o los cenotes. La sacralidad también modifica la jerarquía de los santos, quienes alcanzan mayor poder durante su fiesta, y por supuesto esto se refleja también en el tiempo, hay fechas con mayor carga de lo sagrado.

La liga con los santos se inicia desde el nacimiento, al niño se le pone el nombre del santo, el cual mantendrá en secreto, pero nunca puede olvidarlo, pues si no cuando muera y Dios lo llame para ir a la Gloria, no sabrá que se dirige a él. El santo también es un puente con el pasado, un motivo de pertenencia a una comunidad, a una familia, y se transforma en extensión de la propia comunidad. Los santos se convierten en un vecino más, personajes cotidianos, con actitudes humanas, sudan, lloran, se trasladan, se enojan y se vengan, castigan a la gente cuando no cumple sus promesas. La autora proporciona un sinnúmero de ejemplos que constituyen un deleite para el lector. Termina el artículo mencionando que los difuntos de la familia comparten las imágenes de los santos, lo que nos recuerda cómo en el pasado los fundadores del linaje se divinizaban.

Los últimos cuatro artículos se refieren, ya no a los santos, sino a los demonios. El primero de ellos, el de María del Carmen León, investigadora del Centro de Estudios Mayas, escudriña con gran maestría la figura del demonio en la obra de principios del siglo XVIII escrita por la pluma de Francisco Núñez de la Vega, las *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas y nueve Cartas Pastorales*. El fraile dedica varias páginas al origen del maligno en la religión cristiana; alude a Lucifer y los infiernos, incursiona sobre la cantidad de los caídos, brinda una lista de

los condenados, muchos de ellos tomados de las deidades o animales que no provenían de la tradición judeo-cristiana. Núñez de la Vega califica a la maldad como la “serpiente”, el “feroz dragón”, el feísimo, engañador, mentiroso, simulador, astuto, y si bien no presenta una idea original del demonio, agrega la autora, sí ofrece ciertas variaciones en sus actividades vinculadas con los indígenas mesoamericanos. Los indígenas son los descendientes de Cham, descendiente de Noé, quien formó la Ciudad de los Demonios, y su mala semilla infectó a los pueblos indios; son discípulos del Diablo, que viven en el engaño, por ello, sus antiguas prácticas religiosas, a las que llama nagualismo, son de carácter diabólico. León destaca cómo la labor más intensa practicada por los nagualistas era el ceremonial adivinatorio, en especial, lo que hoy conocemos como *tona* o *way*, la designación en el momento de nacimiento de un alter ego zoomorfo. Considera como los nagualistas más culpables a aquellos que recibieron las enseñanzas y los sacramentos cristianos y aún así siguen practicando sus creencias; de gran peligro son también los médicos indígenas que emplean el uso de hierbas, soplos y conjuros que hechizan o matan al enfermo, protegidos por el nagual Poxlon, deidad temida por los naturales, y que el fraile asimila con el demonio. También llama demoníaco a lo que hoy día conocemos como nahualismo, la capacidad que tienen ciertos individuos de transformarse en un animal o fenómeno natural. Otra preocupación de Núñez de la Vega es que el temido Anticristo apareciera en su propia diócesis, la de Chiapas, y por ello alerta a los doctrineros. Entre los argumentos que el fraile emplea para definir las acciones del Diablo son la tentación y la posesión y, por otro lado, las iniciativas de los hombres para invocar al demonio o pactar con él de mutuo acuerdo. Especial cuidado se debe tener con los niños, que sin darse cuenta, son vencidos por el Diablo, sobre todo aquellos a los que sus padres ofrecen al Demonio cuando a los siete años les presentan a su nagual para ratificar el pacto; dato interesante para los que nos dedicamos al estudio de las religiones indígenas. La descripción tan completa que extrae la autora de las ideas del fraile dominico durante la Colonia, permite comprender cómo la figura del Demonio, del Maligno, llega, se incorpora y se reinventa en las sociedades indígenas contemporáneas.

Y entre las transformaciones que sufre el Diablo al pasar de la tradición occidental a América, está incluso la de cambiarse el nombre. En Yucatán, especifica Ascensión Amador Naranjo, del Proyecto Oxkintok, al demonio yucateco le llaman Kisín; no obstante, se le teme tanto, que no se pronuncia su nombre; se refieren a él como *k'asil ba'al* (cosa ruin, maldad) o Satanás y Lucifer. El artículo de Amador se inicia recordando que entre los espíritus que hoy día pululan en Yucatán, algunos hay que se derivan de las creencias católicas, pero otros conservan su identidad maya. Estos últimos son “puro viento”, intangibles; pueden ser buenos o malos de acuerdo con la actitud de los hombres y son los dueños de diferentes fenómenos de la naturaleza, montañas o animales. Los espíritus de máxima jerarquía son las deidades relacionadas con el mundo católico, y en un nivel inferior, estarían los Yumtsilob, “los mercedores”, categoría que designa a los espíritus indígenas, vinculados a la milpa y al monte. Los Yumtsilob, que habitan en cenotes y en los centros arqueológicos, están relacionados con Kisín.

Y Kisín tiene la facultad de cambiar de forma a voluntad; habita en el infierno o Metnal, ubicado en el interior de las cuevas o en los cenotes. De acuerdo con la autora, la figura del diablo se asocia en Yucatán al poder negativo que otorga a los hechiceros la facultad de dañar e incluso causar la muerte de los humanos, lo mismo que la riqueza obtenida de forma fácil y la capacidad de transformación que incluye la posibilidad de viajar volando. La hipótesis que maneja es que el diablo es un símbolo que los yucatecos utilizaron para representar ciertos aspectos del conflicto étnico entre indígenas y españoles; por ello el demonio se presenta como un símbolo perfecto de alteridad, se identifica con los “otros” que se opone al “nosotros”. Riqueza, maldad y movilidad son características que los mayas otorgaron a los españoles. De acuerdo con los diferentes relatos que Amador recolecta, el diablo se identifica en la figura de Juan T'ul, el dueño del ganado bravo en Yucatán; su imagen es la de un toro bravo que se puede transformar en caballero o torero; esto responde, agrega, a que el toro es un animal extraño al paisaje yucateco; contrario a la milpa, la pisotea y se come los brotes tiernos, por ello se identifica con el mal y con los españoles. Otra figura es el *way pop*, el brujo que se transforma en un animal, y estos son los que logran incrementar su riqueza de manera inexplicable; se asocia a comerciantes, gente

de la élite local y asociados a españoles. Son, resume, rasgos considerados como “inhumanos”, que aluden a la barbarie, a la condición indefinida y por ende demoníaca; trasponen tanto las barreras culturales como las geográficas. En contraste está el bien, personificado por el *h'men*, “el que hace o entiende algo”, quien funciona como el especialista ritual y terapéutico; se le asocia con la identidad indígena que consiste en humildad, pobreza y tradición. Su iniciación ocurre también dentro de las cuevas o en el interior de las antiguas ruinas, que son, curiosamente, señala Amador, los mismos lugares que emplean los seres demoníacos, quizá por haber sido antiguamente los más sagrados para los mayas, y que por lo tanto fueron satanizados por los españoles.

Quiero agregar que “Kisín, el demonio yucateco” significa “El flatulento”, uno de los múltiples nombres del dios de la muerte entre los mayas prehispánicos, cuyo nombre se asocia al cuerpo en descomposición y que fue elegido, quizá por su ubicación en el inframundo, para identificarse con el demonio cristiano, por supuesto, sufriendo múltiples transformaciones, dado que la muerte, tan sagrada como la vida, es necesaria para la armonía cósmica.

El artículo de Enrique Rodríguez Balam, investigador de la UNAM, retoma los conceptos sobre el diablo que tan atinadamente nos proporcionó Carmen León; la “idolatría” se considera como un “segundo pecado original”. “De diablos, demonios y huestes de maldad. Imágenes del Diablo entre los pentecostales de una comunidad maya” es el título que emplea para adentrarse en otro aspecto del Maléfico. Reitera el considerar al Diablo como el otro, lo enemigo o el extraño; por ello una de sus manifestaciones es como hombre ladino, blanco y rico. Su artículo se centra en el análisis de comunidades llamadas paraprotestantes y las de inspiración pentecostal, específicamente en Kaua, Yucatán. Parte de la base que estas comunidades continúan reelaborando sus creencias con base en su cultura y las enseñanzas del nuevo culto. Los evangélicos, hoy día, consideran a todo lo tradicional como un acto del mal, proveniente del Diablo; a sus prácticas y creencias religiosas les niegan todo sentido y las dotan de un cariz negativo. En el monte todavía circulan seres peculiares de raigambre indígena que los protestantes interpretan como manifestaciones del Diablo, como los *chaqués* que sólo cantan y no trabajan, o los *aluxes*, que se pueden alejar con la oración. También está

el *Casab*, bondadoso hasta que castiga a quien comete actos sexuales en el monte; la *Xtabay* sanciona a los ebrios que vagan por los caminos en el atardecer; están los vientos, los *yumdzil*, que hacen que se pierda la gente que anda por los montes, lejos de su hogar; parecería que castigan a los que se alejan del pueblo; y el *uay chivo*, que hace destrozos por donde pasa y es capaz de provocar susto, animal europeo que sería el equivalente al toro mencionado por Amador. Pero es el *h-men*, el sacerdote indígena, quien los evangelistas creen se puede transformar en esta figura.

Para los pentecostales la vida es una lucha continua contra las “huestes de la maldad” y esa lucha abarca casi todos los aspectos de la vida cotidiana. Creen en la posesión, en su contagio, aceptan el exorcismo y sostienen que el ayuno, la oración y el sacrificio físico son las mejores armas para lograr la expulsión de algún mal espíritu que, afirman, es el causante de terribles enfermedades, y esperan que se arroje con un vómito, por ejemplo. El culto a los santos y a sus imágenes es también considerado como de origen demoníaco. La religión católica es “idolátrica”, pues se adora a dioses falsos de palo que no ven ni oyen. Pero la Biblia adquiere un grado de veneración y se la dota incluso con cualidades mágico religiosas; es un arma contra el mal, pues cada vez que se la lee Dios habla a los hombres. El Diabolo además, frecuenta cuevas, veredas del pueblo, fiestas, bailes y corridas de toros, intentando engañar a la gente para que cometa pecados como emborracharse; por eso hay que alejarse de la “tradición” y todo lo que ello implica. Rodríguez concluye que los intentos de evangelización “genuina”, entendida como la transformación radical de los sujetos a partir de creencias protestantes, no ha sido del todo exitosa y que en muchos casos las creencias de los mayas se retroalimentan y se proyectan con nuevos significados. El Diabolo sigue siendo el “otro” y con sus múltiples disfraces comparte espacios con las deidades de la milpa.

El último artículo “Pruebas de Dios o dardos de Satanás. Simbólica y política del Diabolo pentecostal en Guatemala” proviene de la mano de Manuela Cantón Delgado de la Universidad de Sevilla. La autora propone de forma novedosa acercarse al tópico desde la óptica de la dimensión simbólico-política. Satanás, reitera, conforma una imagen que engloba la miseria individual, a la vez que los conflictos socio-económicos y políticos de Guatemala, y por supuesto es la síntesis de la alteridad.

El Maligno de las representaciones colectivas pasa a constituirse en el rango de “antítesis del converso” en vez del de “antítesis de lo maya”. Es más, en los grupos pentecostales se arrastró “lo maya” para convertirlo en diabólico. El Diablo intenta destruir a Guatemala, un país elegido por Dios. Su análisis se basa en tres versiones sostenidas por la fe pentecostal: *a)* el mal procede de Satanás y no de Dios, *b)* si bien procede de Satanás, Dios lo permitió como un castigo a quien ama y *c)* el mal o es obra del Enemigo, o bien es una prueba de Dios.

La reflexión final de la autora, que resulta dolorosa para el lector, agrega que entre los neo-pentecostales, es decir, entre las élites urbanas que se apoderan del pentecostalismo, consideran que la nación está “maldita” por un pasado pecaminoso, del que sólo los indígenas son responsables. La “hechicería” y la “brujería” prehispánicas, practicadas por los mayas, se fortalecieron con la “idolatría” católica, que se acomodó y toleró las supersticiones de los indios, todo lo cual ofendió a Dios, de tal forma que condenó a Guatemala; por eso el país es un espacio donde el Maligno se mueve a su antojo desde hace siglos y los indígenas se han convertido en un lastre para el país.

Y así termina la antología, donde santos y diablos se transforman y adquieren nuevos significados en el imaginario de los mayas contemporáneos, pero todavía sin renunciar a las presencias que los han acompañado durante siglos en la vida diaria.

De la mano de lo sacro es una invitación a comprender un mundo complejo de la religiosidad popular desde diferentes perspectivas, que permite al lector asomarse a un sinnúmero de estrategias culturales puestas en juego en cada comunidad para su supervivencia. Los trabajos reunidos en esta antología revelan un mundo fascinante, donde, a través de los santos y demonios, viajamos en el tiempo y en el espacio dentro del imaginario maya.

A pesar de que la religión es un tema complejo, la elegancia y el orden de los estudios que nos ofrece su editor permiten una lectura clara y sugerente. Todo ello es una invitación a leer el libro.

MARIANA MASERA y MARTHA ILIA NÁJERA C.
Universidad Nacional Autónoma de México