



Revista Iberoamericana de Teología

ISSN: 1870-316X

ribet@ibero.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Cervera Milán1, Raúl

Narrativa campesina, experiencia creyente en San Martín Tlampa y teología profesionalizada

Revista Iberoamericana de Teología, vol. XV, núm. 28, 2019, -Junio, pp. 71-119

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125262578004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Número 28

enero-junio • 2019

Revista Iberoamericana de Teología

Universidad Iberoamericana



REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA

Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, que pretende ser un foro de reflexión y diálogo académico, especializado y plural, sobre diversas temáticas teológicas de actualidad, desde la perspectiva latinoamericana.

revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx

Núm. 28, enero-junio, 2019

Comité Editorial:

José Solís Lucia, Mariana Méndez Gallardo, José Legorreta Zepeda, Jutta Battenberg Galindo, Ángel F. Méndez Montoya, Débora Sánchez Guajardo.

Consejo científico:

Carlos Domínguez Morano (Universidad de Granada, España), Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania), Juan Antonio Estrada Díaz (Universidad de Granada, España), Michael Sievernich (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania)

Coordinador editorial: Ángel F. Méndez Montoya

Secretaria/Asistente editorial: Débora Roberta Sánchez Guajardo

Consulte los índices de la *Revista Iberoamericana de Teología* en:

RIBET.- revistas.ibero.mx/ribet

Dialnet.- <http://dialnet.unirioja.es/>

Latindex.- www.latindex.unam.mx/

Redalyc.- <http://redalyc.uaemex.mx/>

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA, Año 15, No. 28, enero-junio 2019, es una publicación semestral editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, A. C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Álvaro Obregón, C.P. 01219, Tel. 59 50 40 00, ext. 7007 y 7352, revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx. Editor responsable: Ángel F. Méndez Montoya. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-050912461800-102 ISSN 1870-316X Licitud de título No. 13344, Licitud de Contenido No. 10917, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Diseños e Impresos Sandoval, Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3a. sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Ciudad de México, tel. 5793 5152. Este número se terminó de imprimir en junio de 2019 con un tiraje de 500 ejemplares.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del editor y el Instituto Nacional de Derechos de Autor.

Información para suscripciones:
publica@ibero.mx

Librería virtual:
enlinea.uia.mx/libreriavirtual

Narrativa campesina, experiencia creyente en San Martín Tlampa y teología profesionalizada

The Campesino Narrative, the believing experience in San Martín Tlampa, and the professionalized theology.

RAÚL CERVERA MILÁN¹

Fecha de recepción: 28 de septiembre 2018

Fecha de aceptación: 17 de enero 2019

Esa imagen *cuídenlo* mucho porque ese los defiende mucho

Persona devota a San martín de Tours

RESUMEN

El artículo sugiere un posible camino para iniciar un diálogo intercultural, en este caso, a partir de algunas expresiones creyentes de una comunidad campesina de México. Parte de esta vía pasa por el análisis del carácter simbólico de estas manifestaciones e incorpora varias ganancias de la narratología como elementos de carácter heurístico. Sobre la base anterior, se sugieren algunas preguntas para una conversación entre este catolicismo campesino y la academia teológica.

Palabras clave: simbolicidad, diégesis, historicidad, dialecticidad, utopiedad.

ABSTRACT

The following article suggests a possible path to start an intercultural dialogue, in this case, beginning with some beliefs and expressions from a rural community in Mexico. Part of this path passes through a symbolic analysis of these manifesta-

¹ Doctor en teología pastoral por la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha impartido cursos en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México-Tijuana y el Tecnológico Universitario del Valle de Chalco. Profesor invitado en la Universidad Pontificia de México.

tions and it incorporates various gains from the narrative study, such as heuristic elements. Finally, this paper suggests some questions with the aim to achieve a dialogue between this rural Catholicism and the theological academy.

Keywords: *symbolicity, diegesis, historicity, dialecticity, utopia.*

Preliminares

El presente estudio se inscribe en un contexto teológico;² se trata de iniciar un diálogo entre la teología profesionalizada y la experiencia creyente de un pueblo campesino de la región de Atlixco, estado de Puebla. Este diálogo habrá de desarrollarse en dos etapas: en la primera, la mirada de la teología se esforzará por sistematizar y, de este modo, comprender el significado de los datos que dan cuenta y razón de tales expresiones religiosas. En un segundo momento, la reflexión creyente elaborará una narrativa sistemática a partir de los resultados obtenidos en el ejercicio anterior. Cabe aclarar que las observaciones que presentaremos en este estudio corresponden al primer momento.

Los datos acerca del catolicismo campesino practicado en San Martín Tlampa³ han sido recolectados por el autor del presente escrito. El material reunido abarca muchas de las manifestaciones religiosas que pueden observarse en esta población; la mayoría de estas expresiones serán

² En este sentido, no tenemos la pretensión de presentar un material con valor etnográfico, aunque sí aparecen elementos que tienen puntos de contacto con este enfoque.

³ San Martín Tlampa es una población de 1,636 habitantes, según datos de la Sedesol (SCIM), basada en el censo de población y vivienda, 2010, del INEGI. El pueblo está situado en la región norte de la ciudad de Atlixco, a unos ocho kilómetros en línea recta de la misma, al pie del volcán Popocatépetl. Pertenece al municipio y parroquia de Santa Isabel Cholula, en el estado de Puebla (Méjico). Un núcleo amplio de sus pobladores son dueños de parcelas, bajo el régimen de pequeña propiedad, tierra comunal o ejidal; existe infraestructura para el regadío, pero predominan los terrenos de “temporal”; en todo caso, una fuente central de sustento para la mayoría de los pobladores gira en torno a actividades agrícolas. El pueblo es, en buena medida, proveedor de verduras y flores para la ciudad de Atlixco, pero también incursionan a las ciudades de Puebla y de Méjico. En cuanto a la datación histórica del pueblo, una primera pista la proporciona una pintura de san Juan Nepomuceno —patrón secundario de la población—, terminada el año de 1763, perteneciente al acervo del templo.

presentadas en trabajos posteriores. En contraste con ello, el análisis del que se ocupa este trabajo se restringe a algunos elementos de la narrativa ágrafa que forma parte de las tradiciones del pueblo. De hecho, la presente reflexión se elaboró con base en 19 narraciones contenidas en registros magnetofónicos y digitales, los cuales atestiguan un evento salvífico realizado por el patrón del pueblo, san Martín Caballero, en favor de sus devotos, con motivo de una amenaza de carácter militar que se cernió sobre la población. Cabe aclarar que este personaje, bajo ciertas condiciones, es considerado por los habitantes del pueblo como alguien diferente de san Martín Obispo. Circulan también leyendas que se ocupan de otras acciones del santo patrono, de las de otros integrantes del panteón tlamaense, así como de diferentes aspectos de la vida del pueblo.

El método que se ha procurado poner en práctica concibe a la reflexión teológica como una narrativa de carácter interdisciplinario. En este caso, hemos acudido al auxilio de la narratología, la hermenéutica, así como dos o tres aportaciones de la filosofía zubiriana. Junto con esto, pensamos que el trabajo de las academias podría volver los ojos, también, a la manera como el pueblo cristiano, ajeno a esos espacios, práctica y procesa cognoscitivamente sus experiencias de fe. Se asume de este modo la constatación del Documento de Puebla acerca del “potencial evangelizador de los pobres” (DP 1147). De manera profesionalizada y, en muchos casos, extraacadémica, se han hecho investigaciones emparentadas con la presente, por ejemplo, algunas vertientes de la llamada teología india. En la misma línea se ha avanzado mucho en el campo de los estudios acerca de los, últimamente nombrados, catolicismos del pueblo. En este trabajo hemos procurado sumarnos a estos esfuerzos.

Dividiremos la exposición en cinco partes: en la primera presentaremos una primera sistematización de las narraciones, de carácter descriptivo, así como la transcripción de una de las 19 grabaciones que hemos anunciado. En la segunda, explicaremos los nexos que vinculan a esta narrativa con los íconos del santo patrón del pueblo, con los que forma un todo orgánico, de carácter simbólico. En la tercera parte, se desarrollará el análisis narratológico de las grabaciones. En la quinta, presentaremos algunas ideas en orden a un posible diálogo entre la teología y la experiencia creyente del pueblo.

1. Donde se narra un hecho portentoso ocurrido en Tlamapa

1.1. Acercamiento descriptivo a los relatos

En este primer apartado presentaremos la estructura que subyace a los datos que aparecen en las 19 narraciones; lo hacemos, sobre todo, con una finalidad descriptiva. El sujeto que aporta estos relatos está formado, en general, por personas de la tercera edad o cercanos a la misma, hombres y mujeres, todos(as) residentes en Tlamapa. Las narraciones fueron recolectadas por el autor del presente escrito entre los años 2005 y 2017.

La estructura subyacente ha sido reconstruida con el auxilio de tres factores: los relatos mismos, las categorías y los datos. El primer factor hace alusión a cada unidad narrativa, determinada en este caso por la participación de un(a) narrador(a), a través de un acto comunicativo continuo y discreto, en el que aparece, al menos, el núcleo duro —concepto que explicaremos enseguida—. Las categorías, por su parte, constituyen conceptos dotados de capacidad y utilidad para la labor taxonómica. La expresión *los datos* alude a las representaciones de la realidad que aparecen en los relatos.

El resultado de la clasificación de los datos, a través de las categorías, se plasma en dos conceptos: el *núcleo duro* y las *variantes*. Para definir al primero hemos tomado en cuenta aquellos datos que se encuentran en todas o en la mayoría de las narraciones. La calificación de variante, a su vez, responde en primer lugar a la constatación de diferencias, tanto entre los datos de un mismo relato, como entre los de diferentes narraciones, siempre al interior de una misma categoría (criterio de contenido). Hemos considerado también como variantes los datos que, al interior de una misma categoría, aparecen sólo en algunas narraciones y difieren de los aportados por el núcleo duro (criterio cuantitativo).

¿Cuáles son los principales hallazgos logrados por la aplicación de estos conceptos? Lo primero que nos interesa analizar es cómo se constituye el *núcleo duro* de la narrativa. Lo que observamos al respecto es la existencia de una situación perentoria de riesgo para los habitantes de

Tlamapa. En el origen de este trance se encuentra un contingente armado, indeterminado en cuanto al número de componentes, que pertenece a alguno de los bandos en conflicto durante la época de la Revolución mexicana, a principios del siglo xx. Ante esta situación, san Martín de Tours, representado como caballero del ejército romano, se aparece ante el grupo y adopta un aire de vigilancia militar —“iba y venía”—, lo cual frena de manera terminante la intentona hostil. Los atacantes, en primera instancia, no reconocen la identidad del defensor del pueblo, sino hasta el momento en que, finalmente, ingresan al pueblo en actitud pacífica, contemplan su imagen en el templo y dan testimonio del suceso ante los azorados pobladores.

Ahora bien, en torno a este núcleo de la narrativa, encontramos *algunas variantes*. Veámoslas:

La primera tiene que ver con la identidad de los invasores. Se habla de ellos como zapatistas, zapatistas de por allá abajo, carrancistas e, incluso, como franceses. En ningún momento se habla de los pelotones de la División del Norte. También se les nombra contrarios, enemigos, traidores, pleitistas, rebeldes, contrincantes, *revolucionarios*, guerra de caballería.

Observamos también que la ruta por la que aparecen los “contrarios” se ubica en la dirección de Santa Isabel Cholula —la cabecera municipal y sede parroquial, como hemos dicho—⁴, pero también se habla del cerro *Xaltépetl* —en las inmediaciones del pueblo—, de San Ana Acozautla,⁵ de Atlixco, de Matamoros, de “allá bajo” (las regiones sureñas del estado de Puebla, colindantes con el estado de Morelos, cuna del zapatismo).

El carácter hostil de los invasores se deja percibir por los desmanes que habían cometido ya en los pueblos circunvecinos, sobre todo, en el espacio de los templos, de los cuales habían “hecho uso” o se habían “servido” para “moler” y en los cuales “hacían tortillas”, también habían cometido hurtos. Entre las intenciones de los invasores aparece una sola vez la sustracción del agua del pueblo.

⁴ Esta localización representa el rumbo del norte, asociado en la cosmovisión mesoamericana con Mictlampa, el inframundo; entre otras cosas, es el rumbo de los vientos furiosos y destructivos: *Cfr.* G. Espinosa P., “El espacio en Mesoamérica: una entidad viva”, *Revista Cuiculco* 8/21 (enero-abril 2001): 52.

⁵ Pueblo cercano a Tlamapa.

San Martín, por su parte, se aparece en la loma que los lugareños nombran *Malintzi* (¿tiene algo que ver con la traductora de Hernán Cortés?). Lo descubren, también, en el atrio de la “santa madre iglesia” o en las calles aledañas. En algunos relatos el narrador no cita la figura amenazante del santo patrón o es reemplazada por la barranca del río *Nexapa* —que separa a Tlamapa de Santa Isabel— o por el río mismo.

Al respecto, observamos que la barranca interviene de forma directa en el drama, al obstruir el paso de los invasores, gracias al incremento de sus dimensiones; también aparece infestada de “temecates” (en botánica, *clematis dioica*). El río mismo, por cierto, muy disminuido en su caudal en los últimos años, se convierte en una laguna incruzable —dato que sugiere puntos de contacto con la gesta del éxodo bíblico—. En otro testimonio se escucha que “había una casa que había mucho órgano” —cactus altos y rectos— y “todos estaban como luces prendidas en los órganos”, cosa que confunde a los invasores.

La respuesta de parte de estos ante la aparición consiste en una descarga de fusiles, que resulta en su totalidad infructuosa. En una narración se escucha que “le quisieron hablar” al jinete desconocido. Cuando consiguen entrar al pueblo, en actitud pacífica, preguntan a la gente: “¿qué imagen adoran?”, “¿qué patrón está aquí?”, “¿quién manda aquí?”, “¿qué santo hay? porque no nos dejó entrar”.

Asimismo, resaltan las diferentes descripciones de la apariencia de san Martín: predomina la estampa de un “caballero”; pero también es identificado como “san Martín”, como un “charro”; aparece también acompañado de “unos soldados” o “varios caballeros”. Por su parte, los “contrincantes”, al reconocerlo, lo nombran “nuestro general”, “nuestro Martín”, “nuestro papá”, “nuestro papacito”, “el que nos atajó”, y reconocen su “mucho poder”.

1.2. En la voz de Tlamapa

Los siguientes renglones contienen una transcripción del milagro. Intervienen, en un único evento narrativo, una narradora (N1) y un narrador (N2), cuyas expresiones transcribimos sin ningún retoque:

(N1)

Yo, me platicaron... que san Martín es muy bondadoso
para todos nosotros,
que si tú te pasa algo
le pides mucho a san Martín
y te *dé* mucho.
Que... aquel tiempo de la revolución, vinieron los... los *revolucionarios*
y querían agarrar la santa madre iglesia para cuartel
y dice que por ahí venían los... los soldados.
Y se paró, este, san Martín
paseaba con su caballo, y todo, y su machete
y no los dejó pasar.

(N2)

Ya después *viñeron* los... esos carrancistas
este... *viñeron* a pedir perdón a la iglesia.
Ellos *dijeron*: ¡Ah! ¡Cuándo le íbamos a pegar!
¡Si aquí está nuestro Martín! ¡Aquí está san Martín Caballero! ¡Cuán-
do le íbamos a pegar!
¡Aquí está nuestro papá, nuestro papacito!
Pidieron perdón y no... no... no hicieron uso en la iglesia.
Pero en *Tecuanipa*⁶ sí, ¡allí hasta *lo dejaron tiznado* la iglesia y todo!
¡Y aquí no! ¡Aquí no!

(N1)

En Santa Isabel tuve unas familias que fueron... si zapatistas o carran-
cistas... fueron...
Y me platicó un tío mío: ¡No...! ¡A san Martín, cuando vimos, ya vie-
ne Caballero con su machete, hasta relumbraba, y no nos dejó pasar!⁷

⁶ San Jerónimo Tecuanipan es una cabecera municipal que se encuentra a cinco kilómetros de San Martín Tlamapa.

⁷ Grabación A_034, disco No 1.

2. Simbolicidad de la experiencia religiosa campesina

En primer lugar, hay que tener presente que la narrativa, objeto del presente análisis, no constituye una manifestación aislada y autónoma, sino que se ubica en el contexto de otras expresiones del catolicismo practicado por los campesinos de Tlampa; entre éstas hay que considerar, de manera particular, las acciones de carácter cultural en honor de los íconos sagrados, que incluyen ofrendas de objetos ornamentales, rituales y celebraciones festivas. Se trata, en todo caso, de un conjunto de manifestaciones religiosas que configuran un todo orgánico y estructurado.

En segundo lugar, la manera como funciona esta estructura se aleja, tanto de la lógica conceptual y discursiva, como de los protocolos del conocimiento técnico-instrumental, y se apega, más bien, a la racionalidad que rige las experiencias simbólicas, sobre todo, el principio de la remitencia de carácter motivado, según el cual el nexo que se establece entre los elementos que configuran los planos de lo simbolizante y de lo simbolizado, se rige por las leyes de la semejanza, el contraste o la contigüidad de carácter físico⁸ —a diferencia de las derivaciones de los principios de identidad, no-contradicción y tercero excluido—.⁹

⁸ Aristóteles había descrito los principios de la formación de asociaciones con los que trabaja la memoria: la semejanza, el contraste y la contigüidad: *Cfr.* A. Espinet, “Principios básicos de la formación de asociaciones en la memoria”, *Escritos de Psicología* (1998-2): 78. La filosofía empirista aplicó nociones emparentadas con esos conceptos y algo parecido han estado haciendo, a su modo, la psicología y algunas vertientes de la teoría del aprendizaje [*Cfr.* James Patrick Chaplin y Theophile Stanley Krawiek, *Systems and Theories of Psychology* (Holt: Rinehart and Winston, 1968), 195-226]. En los albores de la antropología J. G. Frazer clasificó los rituales a partir de las prácticas mágicas simpatética, homeopática y de contacto: *Cfr.* *La rama dorada. Magia y religión*, México, 33ss; Víctor Turner distingue tres propiedades de los símbolos rituales que utilizan los Ndembu: la condensación, que consiste en apretar en una sola “formación” muchas cosas y comportamientos; la unificación de elementos dispares a raíz de que poseen rasgos de carácter análogo, o porque en los hechos o en el pensamiento se encuentran emparentados; la polarización de sentido, por el que los símbolos se componen normalmente de dos polos de sentido: uno de carácter más ideológico y otro más sensorial. [*Cfr.* Víctor Turner, *La selva de los símbolos* (Madrid: Siglo XXI, 1980), 30-31].

⁹ Robert Audi (Ed.), “Laws of Thought” en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*.

En tercer lugar, a partir de algunos planteamientos de la noología de Xavier Zubiri, el autor de estas líneas ha elaborado un estudio acerca de los dinamismos simbólicos, en el que se analizan aquellas experiencias de carácter homónimo a través de las cuales las personas van accediendo a un conocimiento cada vez más completo y profundo de sí mismas, de los demás y de Dios. La posibilidad de lograrlo estriba en la viabilidad, propuesta por Zubiri, de que en la marcha de la razón exista una vía simbólica —a la par de la vía demostrativa o teorética—. De este modo, a contracorriente del empleo peyorativo de estos términos que analizamos, que los identifica como algo vacuo de realidad o de eficacia, los dinamismos simbólicos constituyen un camino válido para un conocimiento en profundidad; más aún, para una entrega mutua entre las personas, y para una entrega de éstas a Dios, por la fe.¹⁰

Los símbolos sólo pueden funcionar como tales en cuanto son expresión y, al mismo tiempo, factor recreativo de la identidad de una colectividad. En este sentido establecen una conexión de carácter tradicional con el origen, con el proceso histórico y con la proyección a futuro por parte de una comunidad específica; asimismo, impregnan y dan consistencia a los hilos que entrelazan las solidaridades, las contraposiciones e, incluso, los conflictos que forjan la consistencia del grupo.

Eliade aportó algunos rasgos que definen a los comportamientos simbólicos: guardan múltiples relaciones con las hierofanías, vehiculan una solidaridad constante con el mundo de lo sagrado y, al mismo tiempo, constituyen vías autónomas de revelación; tienen la capacidad de revelar diferentes niveles de significación de manera simultánea; resultan transparentes para los miembros del grupo en el que se generan y operan; expresan el carácter social, psíquico e histórico de los seres humanos; a través de los símbolos quedan abolidos los límites que llevan al ser humano a sentirse como un simple fragmento, y lo integran en un sistema, en una unidad más vasta, de naturaleza social y cósmica, gracias a la porosidad de

2a edición (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

¹⁰ Cf. José Raúl Cervera Milán, “Función significante, función simbolizante y dinamismo simbólico. Estudio desde algunas aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri”, *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 149 (enero-junio de 2017): 51-90.

lo real que ellos mismos generan; posibilitan al ser humano transitar de manera libre a través de todos los niveles de la realidad; finalmente, en el mundo simbólico, los sistemas teóricos construidos de manera consciente no presentan una solución tajante de continuidad en relación con los arquetipos del subconsciente. “El simbolismo —remata Eliade— aspira a integrar y a unificar el mayor número posible de zonas y de sectores de la experiencia antropocósmica [...] tiende a identificar consigo mismo el mayor número posible de objetos, de situaciones y de modalidades”.¹¹

Apoyados en estas herramientas teóricas, constatamos que la experiencia simbólica en la que se plasma la relación de los habitantes de Tlampa con san Martín de Tours se estructura en dos niveles.

En el primero, el mencionado polo de lo simbolizante, entra en operación una remitencia de carácter icónico,¹² así como una narrativa, las cuales, de consumo, contribuyen a delinear y evocar la figura de este personaje mítico que representa al pueblo mismo y que, de forma simultánea, cumple una misión protectora en relación con él. En el caso de la iconización, entra en funciones la imagen de tres dimensiones del *santito*, la cual dirige la atención hacia dicho personaje, lo evoca en la mente de sus devotos y lo hace presente a través de una copia, imaginativamente fiel, de sus rasgos físicos.¹³ La trama narrativa, por su parte,

¹¹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (Méjico: Era, 1981), 400–408.

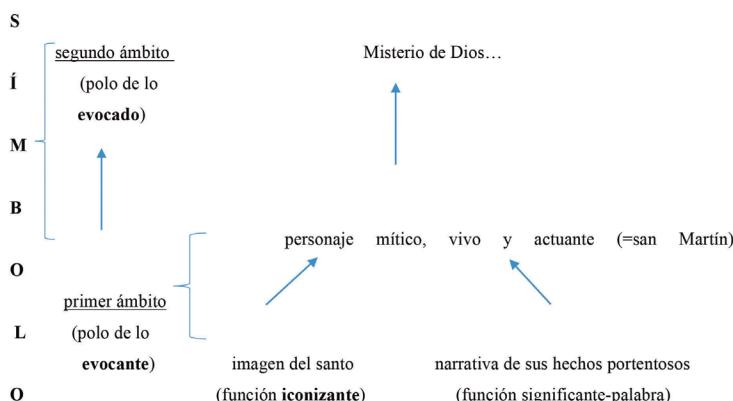
¹² A través de la remitencia iconizante se establece una relación de evocación entre dos cosas, motivada por el hecho de que los rasgos que presenta una de las dos reproducen, de alguna manera, todos o algunos rasgos de la otra, en orden a establecer una relación de identidad entre ambas.

¹³ La exactitud con que las imágenes reproducen los rasgos del personaje representado queda atestiguada en el siguiente relato acerca del “Divino Entierro” del templo parroquial de San Juan Bautista Cuautlancingo (estado de Puebla): “Más antes, más antes, cuando yo apenas tenía algunos años ya aquí, [la imagen de Señor Divino Entierro] salía, según, se iba a curar hasta por ahí abajo, por tierra caliente. Que algunos *viñeron* de allá para acá a dar la promesa. Eso me platicó mi abuelito Francisco, y ya me volvió a platicar mi papá Nazario: que le habían platicado que los que *viñeron* dieron fe que sí fue... andaba un señor muy anciano, por allá, así humilde, [...] un cantarito así, colgado —yo creo—, y ya entonces con eso le decían que con ese nomás le daba de beber y no luego al momento, vaya, se saban, sino que cuando ya se vino —dice— primero Dios, pídale a Dios y con eso se alivia [...] Porque, según, cuando mi papá fue fiscal —que no recuerdo ahorita la fecha— dice que vio un grupo que venían de por allá abajo. Entonces *trajeron* un tanto de cera, y *viñeron* directamente porque les dejó dicho el señor ese que él

contribuye a completar la evocación a través de la transmisión de los hechos portentosos que san Martín ha realizado en favor de la población a él encomendada.

En el segundo nivel, el mencionado polo de lo simbolizado culmina el dinamismo evocativo en el momento en que irrumpen la experiencia de Dios, experimentado en este caso, como el ser divino que ejerce una poderosa actividad protectora en favor del pueblo creyente aquejado por una emergencia.

El siguiente esquema ilustra estos conceptos:



3. La mirada de la narratología: colectivismo, dialecticidad y dinamicidad

Los relatos que hemos analizado contienen dos partes diferenciadas con claridad: la primera comienza en el momento en que aparecen los *con-*

vivía en San Juan Cuautlancingo —dice— allí por señas les daba que había unas naranjas, vaya, adentro del atrio. Allí es donde él vivía, y que allí preguntaran. Pero preguntaron a uno: no, sí ahí están las naranjas, pero ese señor no, no lo conocemos. Entonces entraron a la iglesia a ver la imagen y todos ellos preguntaban: dice: pues la carita sí es —dice—, ese señor anda por allá. Entonces ya dejaron las ceras". (Cfr. R. Cervera M., "Ahorita está moribundo; ahorita se para", (mimeo), relato No. 35).

trincantes en una loma que se encuentra frente al pueblo, “por el lado de la barranca de santa Isabel” —hay que aclarar que este pueblo se encuentra en el lado nororiente de Tlampa y constituye, *grosso modo*, un punto intermedio entre Tlampa y la ciudad de Puebla—. La segunda parte se centra en la entrada pacífica de los *revolucionarios* al pueblo y al templo, y el testimonio que rinden acerca del evento milagroso que impidió llevar a cabo sus planes originales.

3.1. Diégesis, extradiégesis y metadiégesis

El análisis de los *niveles diegéticos* se fundamenta en una distinción entre la diégesis propiamente dicha, y los niveles extra y metadiegético. La expresión *diégesis* hace referencia al relato al cual se aplica la labor narratológica. En palabras de Mieke Bal, un texto narrativo es “un texto en el cual un agente o sujeto transmite a un destinatario una historia (*story*) a través de un medio particular, tal como el lenguaje, las imágenes, el sonido, construcciones o una combinación de tales”.¹⁴ El nivel extradiegético, por su parte, hace referencia al acto mismo de narrar dichas historias, cuyo sujeto gramatical lo representa *el narrador* (en contraposición al *autor*). El nivel metadiegético aparece en el horizonte en el momento en que al interior de la diégesis (principal) se inserta un evento narrativo (relato dentro de un relato). Un ejemplo clásico lo constituyen las historias insertadas al interior de la novela *Don Quijote de la Mancha* (vgr. la historia de Cardenio y Luscinda).

Si nos ceñimos a las explicaciones indispensables, en el caso de las leyendas que nos ocupan, encontramos en primer lugar un nivel extradiegético directo, representado por el evento narrativo que permitió al autor del presente escrito entrar en contacto con las creencias del pueblo de Tlampa, a través del testimonio de 19 hombres y mujeres. En este caso, el narrador permanece implícito en el material recolectado. Ahora bien, es necesario tener en cuenta otro suceso extradiegético,

¹⁴ La afirmación original reza: “*A narrative text is a text in which an agent or a subject conveys to an addressee ('tells' the reader) a story in a particular medium, such as language, imagery, sound, buildings, or a combination thereof*”; Cf. Mieke Bal, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 5.

cuya reconstrucción es de carácter hipotético: los campesinos de Tlampa comparten la convicción de que el origen de la narrativa en torno a los hechos prodigiosos realizados por san Martín hay que buscarlo en las creencias y el consiguiente ejercicio de contar realizado por parte de sus antepasados, los *buelitos*, quienes tuvieron el privilegio de participar directamente, a su modo, en la gesta del santo patrón.

Pero no termina aquí la cuestión. Descubrimos la existencia de un nivel metadiegético al interior de la diégesis anterior: una vez derrotados por *Martín*, los *adversarios* ingresan al pueblo con una actitud diferente e improvisan un sucido relato en el que dan cuenta y razón a los hijos del pueblo acerca del modo como el soldado de comportamiento sobrehumano, con el que se toparon inopinadamente, le impidió el paso a la población. Ahora bien, si consideramos este evento narrativo como el origen absoluto de la leyenda sanmartiniana, entonces, más que representar un nivel metadiegético, se ubica también, en ese momento fundamental, en un nivel extradiegético. De este modo, hay que atribuir el origen de la leyenda martiniana a este ejercicio narrativo llevado a cabo por los adversarios, sin el cual no se explica el conocimiento completo del milagroso suceso que los pobladores tlampenses van a transmitir, a su vez, a sus descendientes.

El análisis de este nivel extradiegético permite entrever un rasgo central de la convivencia social de los pobladores sanmartinenses —inherente, por lo demás, a todo grupo humano—. Al echar mano de algunos elementos de la antropología de Xavier Zubiri, advertimos que esta comunicación intergeneracional de leyendas no representa una actividad extrínseca, de carácter prescindible, en relación con lo que, filosóficamente hablando, constituye a la sociedad y, más apretadamente, a la comunión personal; todo lo contrario, se trata de eventos que guardan una relación fundante con estos aspectos del caminar de los seres humanos.¹⁵

¹⁵ La pregunta acerca de este talante intrínseco se aclara si apelamos a la noción de “historia” como “transmisión tradente”, que aporta este autor. Según él, lo que permite hablar de la historia de cada persona como un proceso de capacitación es la tradición. Es el momento de “transmisión tradente”. La historia, en este sentido, es un proceso de entrega de “formas de estar en la realidad como realidad”.

3.2. Análisis actancial

El análisis de la primera parte del relato que encabeza este trabajo, a través del recurso a la tipología de los actantes, dispuesta por Greimas, permite calibrar el peso que guardan al interior y al exterior de la diégesis las figuras de Martín Caballero y de los *contrincantes*.¹⁶ El eje del drama consiste en que el personaje Martín y estos últimos persiguen el mismo objeto, representado en este caso por el templo (la *santa madre Iglesia*). Éste es el lugar de asiento permanente de Martín, el sitio al que sus devotos acuden con cotidianidad, es la casa del patrón del pueblo. Los *contrincantes*, por su parte, desean ocuparlo para aposentarse a su paso por la zona, eso es todo. Al respecto, los y las informantes afirman que en los pueblos vecinos los invasores “se sirvieron en la Iglesia”, o “hicieron uso de la iglesia” [...], “molían”, “hacían humo”.

De este modo, la misma categoría actancial cobija tanto a Martín como a los adversarios. Esto los sitúa en una contraposición conflictiva. Esta oposición, actancialmente hablando, convierte a ambos actantes en sujeto y oponente: Martín actúa como oponente de los *contrincantes*, en cuanto éstos funcionan como sujeto y viceversa. Es importante destacar aquí el papel de adyuvante que desempeña la naturaleza, como hemos observado con anterioridad. Tiene mucho sentido esta inclusión en una cultura de profunda raigambre campesina.

De este modo, las incidencias del relato producen una intercambiabilidad de los actores (*dramatis personae*). Desde esta intercambiabilidad

Se trata de las formas propias de los progenitores, las cuales son transmitidas a sus sucesores como meras posibilidades. Para comprender lo que son éstas, hay que tomarlas en el sentido, no sólo de la posesión de una potencia o de una facultad, o de posibilidades de ejecución, sino —como acabamos de ver— de capacidades. El ser humano tiene que optar ante estas posibilidades; estas opciones se encuentran indisolublemente vinculadas a un ejercicio de invención y elaboración. *Cfr.* Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza, 1998), 68-73.

¹⁶ Como se sabe, la matriz actancial consta de tres dualidades de actantes, los cuales se oponen entre sí al interior de cada dualidad. Tenemos así al sujeto y el objeto, que representan una relación de deseo; el adyuvante y el oponente, que representan, a su vez, una relación de comunicación; finalmente, el destinatario y el destinatario, ligados y contrapuestos por una relación de participación en la lucha. *Cfr.* Helena Beristáin, *Ánalisis estructural del relato literario. Teoría y práctica* (México: UNAM, 1984), 70.

es posible valorar la importancia diegesiológica de los dos referentes. En un primer momento —necesario—, los *contrincantes* mantienen una cierta precedencia lógica sobre la figura de Martín, puesto que la matriz actancial que los ubica en el papel de sujeto es indispensable para la existencia misma de la diégesis. Sin embargo, a fin de cuentas, la figura de Martín ocupa el centro definitivo, puesto que la diégesis misma sólo tiene sentido en cuanto se dirige a exaltar y glorificar al patrón del pueblo. Es así que, la existencia del actante los *contrincantes*, necesario en un primer momento, sólo cobra sentido en referencia a la figura de Martín.

También resulta revelador analizar la figura del actante objeto, sobre todo, tomado desde la perspectiva del patrón del pueblo. A diferencia de lo que cabría esperar, no se trata directamente de la salvación de los habitantes de Tlamapa, sino de la preservación de las funciones sagradas que cumple *la santa madre Iglesia*.

Por su parte, el referente del polo del destinador presenta un interés narratológico. Si aplicamos las reglas proporcionadas por Greimas,¹⁷ podríamos ubicar en esta posición tanto a los *adversarios* como a san Martín mismo, conforme a la intercambiabilidad de roles que ya hemos observado. Sin embargo, es válida la pregunta de si se podría incluir en este polo la intervención salvífica de Dios, como una hipótesis verosímil, fundada en la fe que exteriorizan los pobladores de Tlamapa.

Para finalizar, en claro contraste con los personajes san Martín y los *contrincantes*, los pobladores de Tlamapa quedan fuera de la matriz actancial, puesto que no desempeñan ningún rol, sobre todo en la primera parte del drama. En la segunda, aparecen como receptores pasivos de una revelación. Sin embargo, es a partir de este momento cuando comienza su participación activa, de carácter extradiegético, como transmisores del prodigo.

¹⁷ Algirdas Julien Greimas, *Semántica estructural. Investigación metodológica*, trad. Alfredo de la Fuente (Madrid: Gredos, 1987), 189ss.

3.3. Modelo narrativo

El análisis de las secuencias elementales de las que consta todo relato, desde el punto de vista de la sintaxis de las acciones, revela la existencia de tres *macroproposiciones* o fases que, de forma ordinaria, se hallan en los comportamientos humanos según la lógica que preside la toma de decisiones: la inauguración, la realización y la clausura. A la par de lo anterior, todo relato permite descubrir, también, dos atributos de un mismo agente, así como un proceso de transformación que permite la transición entre ambos. Dicha transformación implica un curso de mejoramiento o de degradación.¹⁸ Desde el punto de vista de los modelos narrativos, la primera función —la inauguración— corresponde a una conducta observable o un acontecimiento previsible. La segunda, apunta a lo que sucede posteriormente a dicho acontecimiento, a saber, su realización o no realización. La tercera función remite al resultado del proceso, el cual se plasma en la obtención o no del objetivo perseguido. Como se puede observar, estos nuevos parámetros de análisis diegesiológico imprimen, a diferencia de la matriz actancial, un enfoque diacrónico o dinámico a la narrativa.¹⁹

En el relato que nos ocupa, observamos una puesta en escena de las tres *funciones* antedichas. En primer lugar, se evidencia tanto una conducta observable como un acontecimiento previsible. Los *revolucionarios* aparecen en escena como un contingente de gente armada que, según los datos disponibles y por los antecedentes de otras poblaciones, representa una amenaza para el templo. Ello provoca una respuesta defensiva, contundente por lo demás, por parte del personaje maravilloso. Aquí interviene también la labor del adyuvante, como hemos observado ya.

La segunda fase contempla la realización del acontecimiento previsible: el contingente ingresa al pueblo. Sin embargo, se da una inversión con respecto al primer atributo con el que aparece revestido este perso-

¹⁸ Cfr. Beristáin, *Análisis estructural del...*, 93.

¹⁹ Cuando se analizan secuencias de estructura compleja en las que se entrelazan secuencias elementales, la articulación de la segunda y la tercera función atribuye la consecución o no del resultado únicamente a la eventualidad de la realización —no a la eventualidad de la no realización—.

naje colectivo: la actitud hostil cede el lugar a unos modales y comportamientos de carácter pacífico.

Como resultado del cambio anterior, la tercera función presenta la no obtención del resultado que se pretendía. De este modo, los *contrincantes* no llegan a *hacer uso* de las instalaciones del templo. En este sentido, desde la perspectiva de *Martín*, se trata de una secuencia de mejoramiento.

Ahora bien, resulta interesante observar que, en el caso de los adversarios, la secuencia implica también un logro. Desde un punto de vista narratológico, los diversos tipos de mejoramiento —vistos desde la perspectiva del beneficiario principal, en este caso, *Martín*— incluirían el “cumplimiento de una tarea”, la “intervención de los aliados”, la “eliminación de los adversarios”, la “venganza o castigo”, y la “retribución”.²⁰

En la narrativa tlamapense, lo que observamos es que, en efecto, se da una eliminación de los adversarios, pero no de carácter físico sino en su condición como tales. De este modo, en la segunda parte de la leyenda se produce un cambio decisivo en la matriz actancial. Esto permite que los *contrincantes* se conviertan en propagadores de las hazañas del abogado sobrehumano.

Ahora bien, aquí entra en función otra categoría del análisis diegesiológico. En este caso, se trata de la *focalización* o el *foco*, noción que hace referencia a una elección, atribuible al narrador, entre los diferentes puntos de vista desde los cuales los elementos de la trama narrativa pueden ser presentados. La focalización es “la relación entre quien percibe y lo que es percibido”, la cual “colorea la historia con la subjetividad”.²¹ El que percibe es categorizado como el focalizador.

En la narrativa sanmartinense, el proceso trimembre de las funciones permite ubicar una doble inversión en la focalización: por un lado, *Martín* valora la actitud y los comportamientos del ejército parapetado en una loma, frente al pueblo, como atributos de un contingente hostil; a esta focalización corresponde la focalización que esta tropa comparte acerca de la figura de *Martín*, la cual lo etiqueta como un jinete desco-

²⁰ Beristain, *Análisis estructural del...*, 56-57.

²¹ Cf. Bal, *Narratology. Introduction...*, 8.

nocido y armado, que presenta un carácter amenazante que lo vuelve prácticamente imbatible. La inversión focal afecta también a ambos pueblos: Martín se convence de la transformación sufrida por los *contrincantes*, que los convierte en peregrinos pacíficos que se aproximan a venerar su imagen; éstos, por su parte, reconocen en el ícono de Martín a una figura muy familiar del panteón católico, afamada por sus poderes sobrehumanos y sus intervenciones milagrosas en favor de sus *adoradores*.

4. Personajes, elementos y símbolos

Después de haber visto al principio de este escrito la estructura de la remitencia simbólica fundamental de la narrativa, en la que el personaje *Martín* desempeña el papel protagónico, vayamos al análisis de otras posibles evocaciones, las cuales se pondrían en marcha a través de varios componentes semánticos de los relatos. Para tal propósito, nos parece relevante tener en cuenta, como elementos del polo de lo evocante, al mismo *Martín*; al hecho del enfrentamiento entre éste y los adversarios; al templo; a los adversarios mismos; a la barranca y el río; finalmente, a la reconciliación que corona el drama.

4.1. Remitencias simbolizantes

A) El caballero

Con respecto a la figura de Martín, lo que encontramos en la literatura antropológica es la aserción de que, a través de la figura de los santos patronos, las comunidades actualizan y reafirman su conciencia identitaria. Así lo expresa G. Giménez:

Las imágenes de los abogados y santos patronos se hallan insertas en el corazón de los pueblos presidiendo desde allí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus

antepasados y de sus orígenes en el tiempo. A consecuencias de ello, otorgan literalmente hablando una identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí.²²

En este sentido, podemos afirmar que los patronos representan a la comunidad misma. En el caso que nos ocupa, en términos simbólicos, san Martín Caballero es el pueblo mismo, entendido éste como el conjunto de personas que integran la colectividad homónima. Ahora bien, a estas alturas sabemos que este personaje portentoso se manifiesta no en una actitud pacífica, sino amenazante —como un militar o un guerrero—, cuya figura y comportamientos atemorizan y obstruyen a los invasores. Al respecto, encontramos en estudios etnográficos e históricos observaciones en el sentido de que ha habido episodios en la historia del país, en los que diferentes comunidades de los pueblos originarios han protagonizado enfrentamientos y rebeliones, sostenidos por sus convicciones religiosas, en las que desempeñan un papel central las figuras de los santos patronos. Pastor rememora que, en el caso de los levantamientos que tuvieron lugar en varias regiones de México entre 1580 y 1810, los pueblos involucrados compartían la siguiente certeza: “los santos y sus cofradías son los dueños de las riquezas excedentes, del ahorro campesino colectivo que resulta imprescindible para movilizar a la rebelión y sólo ellos pueden autorizar el uso de esos recursos para avituallar a los soldados de la virgen”.²³

²² Gilberto Giménez Montiel, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1978), 234; Cfr. también Ricardo Falla, *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla, Guatemala* (San Salvador: UCA, 1984), 106-107; David de Ángel García, *El santo patrón y el Ts'uulli k'áak: etnografía de dos entidades sagradas en una comunidad maya de Campeche*, Memoria de doctorado (Madrid: Universidad Complutense, 2013), 598; Georgina Rosado y Landy Santana Rivas, “María Uicab: reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875)”, *Mesoamérica* 50 (enero-diciembre 2008): 120.

²³ Rodolfo Pastor, “Rebeliones campesinas en México 1520-1900. Ensayo de interpretación”, *La palabra y el hombre* 52 (octubre-diciembre 1984): 109 (<https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/2510>); Cfr. también Alicia M. Barabas Reyna, “Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca”, *Cuiculco* vol. 13, no. 36 (enero-abril 2006): 225-258.

En este mismo sentido, en los relatos que analizamos, un informante describe la oposición del pueblo de Tlampa a la construcción de un tramo carretero —que iba a afectar las tierras de cultivo— a través del modo como una mujer increpa a uno de los *ingenieros* que quería convencerlos de lo ineluctable del proyecto:

Una vez un ingeniero, ah, hasta le daba risa; dice: “de que va a pasar, va a pasar [la autopista]” a lo cual, la interlocutora responde: “No, dice... estás loco, dice, falta que quiera mi patrón [san Martín], si no te deja mi patrón, no... no vas a hacer [lo] que tu digas; a ver...”.²⁴

B) El templo

En este contexto, hay que tener en cuenta también que, narratológicamente, los sanmartinenses aparecen ubicados en el polo del destinatario, enmarcado en una cierta pasividad. En este sentido, el perfil de Martín equivale al de un benefactor todopoderoso y autosuficiente, frente al cual el pueblo se muestra como mero receptor de favores y beneficios. La imaginería asociada con estos actores incluiría la figura del padre protector y el hijo menor de edad; el benefactor opulento y el beneficiario indigente, etc., emparentada con la tipología del indio-menor-de-edad vigente en la época colonial.²⁵

De este modo resulta verosímil presumir que la figura del templo, a punto de ser mancillado por los *revolucionarios*, representa al pueblo mismo, sobre todo si se toma en cuenta la pasividad con la que los relatos revisten al inmueble: en contraste con la citada intervención de la naturaleza, éste aparece inerme, sólo aguardando la acometida de los adversarios.

Además, desde una perspectiva histórica, las incursiones de contingentes militares en las poblaciones, en tiempos de hostilidades, sobre todo en el caso de pertenecer a bandos contrarios, han incluido saqueos y rapiña, cuando no el abuso contra las mujeres. De hecho, conservamos registros de este tipo de eventualidades preservados en la memoria co-

²⁴ Folder Leyendas santos audio, A_002.

²⁵ Ana Luz Ramírez Zavala, “Indio/Indígena, 1750-1850”, *Historia Mexicana* vol. LX, no. 3 (enero-marzo 2011): 1648.

lectiva del pueblo. El estridente silencio acerca de este tema en el conjunto de la narrativa y la concentración de la inminente amenaza en la figura del templo refuerza la viabilidad de esta evocación simbólica.

En síntesis, este conjunto de remitencias simbolizantes evoca un perfil de los pobladores de San Martín Tlamapa como personas proactivas y valerosas, que saben tomar el destino en sus manos y actuar cuando las circunstancias lo requieren. Aunque, de forma simultánea, aparecen como un pueblo pasivo ante las adversidades que lo amenazan.

C) La lucha contra los adversarios

Otra remitencia de carácter simbólico que resultaría significativa para nuestras consideraciones pudiera originarse en torno a la figura de los *pleitistas*, así como en la lucha de Martín contra los mismos; todo lo cual configuraría el polo de lo evocante. Lo que autoriza la formulación de esta hipótesis es la lógica simbolizante que opera en los ejemplos anteriores. En caso de ser así, el polo de lo evocado podría incluir varias contrariedades de diferente naturaleza que han afectado recientemente a los tlamapenses y la manera como estos han reaccionado en defensa propia.

D) La barranca y el río

En este mismo apartado hay que plantear otra posibilidad simbólica: se trata de la mencionada y decisiva participación de los elementos de la naturaleza en el progresivo desarrollo del drama, a través de la figura de la barranca del río Nexapa y de esta misma corriente fluvial. Apoyados en la lógica de los ejemplos anteriores, proponemos la hipótesis de que estas referencias pudieran aludir, evocativamente, al apoyo solidario que los pueblos circunvecinos podrían haber prestado en favor de sus coterriéneos tlamapenses en determinados trances a lo largo de su historia.

E) La reconciliación

El desenlace del drama atestiguado por los relatos podría incluir también algunos armónicos simbólicos. En este caso, el polo de lo evocado

estaría configurado por la apertura de la narrativa al ámbito de la imaginería utópica, atestiguada en las sociedades occidentales en las tradiciones literarias del medioevo, el renacimiento y la modernidad.²⁶ Junto con lo anterior, hay que tener en cuenta también la presencia de componentes utópicos en la historia de los movimientos reivindicativos y contestatarios de los pueblos originarios a partir del momento de la colonización, en particular en aquellos de rasgos mesiánicos.²⁷

4.2. Datos históricos

Con el fin de sopesar el espesor histórico de este conjunto de evocaciones, hurguemos en algunos eventos del pasado reciente de la población.

A) Proactividad y valor

Un primer dato que confirma el rasgo proactivo y valeroso de los pobladores de Tlampa, simbolizado en la narrativa, lo ofrece la tradición que impera en el pueblo de nombrar a las autoridades de la localidad por la vía de los *usos y costumbres*, al margen del juego de los partidos políticos —prerrogativa, por cierto, no compartida por los pueblos circunvecinos—. Resulta muy significativo el hecho de que los sanmartinenses han preservado con firmeza este protocolo, en oposición a las recurrentes intentonas de emisarios de diferentes asociaciones políticas, dirigidas a partidizar la elección de las llamadas autoridades *auxiliares*.

Otra expresión de estas actitudes afloró durante la reciente elección de las autoridades federales. El caso es que, a pesar de los fuertes controles de carácter clientelista impuestos por los gobiernos federal y estatal, los cuales funcionaron con éxito durante varias décadas, en esta ocasión

²⁶ En este contexto habría que tener en cuenta obras como *Utopia*, de T. More; *Civitas Solis*, de T. Campanella; *New Atlantis* de F. Bacon, así como las originadas en imaginarios religiosos, como en Joacchino da Fiore (*Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti; Expositio in Apocalipsis; Psalterium Decem Chordarum*). Más cercanas a nosotros, resultan ilustrativas las obras de R. Owen (*Book of the New Moral World*) y Ch. Fourier (*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*).

²⁷ Cfr. La extensa publicación de Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México* (México: Grijalbo, 1989).

el candidato del partido del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), Andrés Manuel López Obrador (AMLO), concitó un apoyo mayoritario histórico por parte de la población tlamapense, en sintonía con lo que sucedió en el plano nacional.

Otra expresión afín a lo anterior afloró en el año 2011, con ocasión del ya mencionado proyecto de construcción de un tramo carretero que conectaría al aeropuerto de la población de Huejotzingo con la ciudad de Atlixco. Según los planos, la autopista hubiera afectado una extensión importante de tierras de cultivo de San Martín Tlamapa, así como de otros pueblos de la región. La organización y la lucha llevadas a cabo por estos campesinos lograron revertir la iniciativa. En este sentido, el manejo mítico del personaje de Martín Caballero sugiere no sólo la figura de un benefactor sobrehumano, sino de un modelo de comportamiento.

En la misma línea, en el año 2014 ocurrió un enfrentamiento violento entre la Policía Estatal Preventiva del estado de Puebla y los pobladores de Chalchihuapan, sitio en las inmediaciones de San Martín Tlamapa. Según fuentes periodísticas, el saldo del enfrentamiento fue una veintena de heridos, entre miembros de la fuerza armada y los pobladores. A los pocos días de los sucesos falleció un menor de 11 años, herido por un proyectil de goma lanzado por los cuerpos policiales.²⁸

El motor de los enfrentamientos fue el proyecto del gobierno poblano de suprimir las oficinas auxiliares del registro civil que operaban tradicionalmente en los pueblos del estado. El autor del presente escrito conserva testimonios de pobladores de San Martín que acudieron a ofrecer auxilio a ese pueblo vecino en el transcurso de las hostilidades. En ese contexto, las autoridades tlamapenses lograron gestionar de manera pacífica y exitosa la permanencia en el pueblo de dicha dependencia oficial.

En este mismo ámbito exterior a la narrativa, los sanmartinenses participan también en la trama fundante de su identidad como pueblo, a través del momento heortológico más fuerte del ciclo anual que fielmente perpetúan en honor al santo patrón, como una expresión de los

²⁸ Cfr. El periódico digital *Animal Político*, 10 de julio de 2014 (<https://www.animal-politico.com/2014/07/enfrentamiento-entre-policias-y-pobladores-deja-20-heridos-en-puebla-imagenes/>).

protocolos de reciprocidad de dones que caracterizan a los pueblos originarios y sus descendientes.²⁹

B) Pasividad tlamapense

En relación con el referente simbólico que sugiere un cierto sesgo de pasividad ante las adversidades en el caso de los pobladores de Tlampa, un dato que abona en esta dirección es la disposición que estos demuestran para aceptar las dádivas proporcionadas a través de las políticas públicas de carácter asistencialista y clientelar a las que ya hemos aludido, las cuales, en los hechos, a la par del alivio que significan para la precaria economía de muchos campesinos y campesinas, constituyen también un factor de desmovilización y debilitamiento del tejido social.³⁰ Un contraste que ayuda a dimensionar estos comportamientos lo ofrecen, por ejemplo, las comunidades zapatistas del estado de Chiapas, las cuales, de manera casi heroica, han resistido de forma sistemática ante estos mecanismos.

C) Las adversidades del presente

Como un componente del polo de lo evocado hay que tener en cuenta, en primer lugar, los duros condicionamientos que el sistema del capital —ahora en su configuración mundial neoliberal—, al igual que las políticas públicas de los gobiernos federal y estatal de los últimos decenios han impuesto a los productores agrícolas de los niveles inferiores de la escala social.

Otro posible referente lo ofrece el acelerado proceso de urbanización que se enseñorea de las regiones rurales que circundan a estos pueblos; proceso acicateado por la rentable especulación de bienes raíces, articulado, además, con el crecimiento demográfico. De este modo, este caótico desarrollo urbano, así como los efectos que conlleva, de manera muy relevante, la lotificación urbana y el acaparamiento del

²⁹ Alicia M. Barabas, “La Ética del Don en Oaxaca” en Saúl Millán y Julieta Valle, *La comunidad sin límites*, vol. I (México: INAH, 2003).

³⁰ Mariana Gabarrot Arenas, “Algunas contradicciones en la Política Social mexicana. Bienestar y combate a la pobreza”, *Trae* 62 (diciembre 2012): 36–49.

agua por parte de las zonas residenciales y de clase media, representan un riesgo muy real para los campesinos de la región, cuyos efectos comienzan a experimentar, por ejemplo, a través del progresivo agotamiento de los manantiales (los *ameyales*) que circundan a las poblaciones.³¹

De no menor impacto es el tema, ahora de dominio público, del cambio climático, fuente de desasosiego e, incluso, de ansiedad por sus consecuencias específicas para los pobladores.

Para finalizar, hay que incluir en este apartado las tensiones que afectan de manera cotidiana a los campesinos de San Martín, originadas por el enfrentamiento entre la matriz cultural —y religiosa— heredada de los *griegos*, y los embates de las formas culturales —y religiosas— ligadas con la modernidad, la mentalidad urbana y la civilización técnico-científica; formas que han sido incorporadas ya, en diferentes proporciones, en los distintos sectores de la población tlamapense. Por su parte, la teología y las estrategias pastorales derivadas del acontecimiento fundante que representó el Concilio Vaticano II se encuentran, de alguna manera, modeladas por estas formas culturales de la modernidad y constituyen parte de esta cotidiana polémica; no se diga lo contrario de la lenta pero constante penetración de otras propuestas religiosas, cristianas y no cristianas.

Conclusión intermedia: rasgos de la cosmovisión tlamapense

Es momento ya de recoger algunos frutos del análisis diegesiológico y simbológico. Con lo primero que nos topamos es con uno de los rasgos centrales que caracterizan a la cosmovisión de los campesinos sanmarti-

³¹ De estas consideraciones puede inferirse una hipótesis de trabajo: en la eventualidad de que los habitantes del pueblo no percibieran una situación alarmante de riesgo próximo, proveniente de su entorno, las leyendas que circulan acerca de los santos patronos deberían tener otro enfoque, el cual podría ser, por ejemplo, de elección (y no de protección): piénsese en las leyendas de imágenes que “se hacen pesadas”, se autotrasladan, etcétera.

nenses: su carácter histórico —mismo que hay que ubicar a la par de su simbolicidad, repasada ya al principio de este escrito—. Asumimos esta categoría, en principio, en el mismo sentido que imprimió Kosellek a la expresión *Geschichte* (a diferencia de *Histoire*), a saber, las “situaciones y sucesos reales [...] las *res gestae* o *pragmata*, las acciones y acontecimientos”.³² Esta categoría permite ampliar las fronteras de las experiencias de la interioridad. De este modo, en los relatos, el pueblo de Tlamapa se siente afectado por las incidencias de uno de los episodios relevantes de la marcha del país y por los cambios que se sucedieron en el mismo. Queremos en este momento priorizar tres rasgos que distinguen a esta comprensión de la historicidad: su enfoque colectivo, su sentido dialéctico y su carácter utópico.

Lo primero que afirmamos es que la percepción que tienen los sanmartinenses de su propia realidad incluye un enfoque colectivo. En la narrativa que hemos analizado aparecen no sólo individuos y comportamientos individuales —incluso en interacción unos con otros—, sino actividades y pasividades de grupos que muestran una identidad colectiva definida. Es el caso de los *revolucionarios*, por un lado, y los hijos del pueblo, por otro. La identificación de los primeros, si bien presenta diversidades de importancia, con todo, ubica los relatos con cierta precisión en el tiempo y el espacio. Este rasgo de la narrativa tlamapense debe tener origen en las raíces indígenas de esta colectividad. Luis Villoro describe así el sentido de pertenencia que tienen los miembros de las “comunidades indias”: “[en ellas] la vida individual adquiere sentido en la medida en que puede verse integrada a un todo más amplio; en ese todo es reconocida por los demás y se reconoce a sí misma en su identidad”.³³

El segundo rasgo que queremos destacar es el sentido dialéctico con el que los sanmartinenses perciben los procesos históricos —tomada esta expresión, en primer lugar, en una acepción elemental—. Como hemos visto, el núcleo duro del relato fundante atestigua, en sus inicios,

³² Reinhart Koselleck, “Historia de los conceptos y concepto de historia”, *Ayer* 53, (2004): 43.

³³ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (México: FCE, 2012), 368.

una situación de enfrentamiento entre dos opositores, el cual, por cierto, no llega en ningún momento a comportamientos hostiles de carácter físico.

En conexión con el primer rasgo, aparece también una explicación etiológica de tintes históricos que conecta el trance sufrido por la población de Tlamapa con determinadas incidencias de la Revolución mexicana. Sin embargo, sólo una de las narraciones explicita el tema de los intereses materiales colectivos implicados en esos enfrentamientos: “Carranza los recibía a los hacendados [...] los zapatistas es *la que peleaba* las tierras [...] y Carranza los ayudaba a los ricos”.³⁴ Aquí cabe la pregunta de qué tan extendida se encuentra entre la población la conciencia de estos datos históricos.

A reserva de ampliar en otro momento el análisis histórico, un dato a tener en cuenta es que un porcentaje importante de las tierras de labor de la comunidad tienen un origen ejidal, mientras otras se rigen por el régimen de pequeña propiedad. Ahora bien, es sabido que en el sur del país, el ejército zapatista, de carácter agrarista, se caracterizó por el reparto de latifundios entre los peones de las haciendas, bajo la consigna “la tierra es de quien la trabaja”. En contraposición con lo anterior, durante el gobierno de Venustiano Carranza lo que predominó fue la desaceleración de la reforma agraria, que en esos tiempos se había plasmado en la Ley Agraria de 1915.³⁵

El último rasgo que describe la cosmovisión de los campesinos santomartinenses, en vinculación muy estrecha con su talante dialéctico, es la inclusión de un componente utópico. Hemos visto que el núcleo central de la narrativa en su segunda parte lo ocupan las transformaciones que experimentan las personas y, en conexión con estos mismos hechos, se dejan ver también los cambios que ocurren en las situaciones sociales. El matiz utópico se trasluce, en todo caso, en el hecho de la reconciliación de los contrarios —que evoca de alguna manera la *reconciliatio oppositorum* cusana—. Esto sucede en la medida en que una eventualidad histórica, localizable en el tiempo y el espacio, se transforma en símbolo

³⁴ Folder Milagros san Martín, audio, relato 002, “Protección san Martín”.

³⁵ Cfr. Et al., *Historia general de México*, Vol. 3 (México: El Colegio de México, 1977), 135.

que anuncia un nuevo orden, propone mundos alternativos, inconforme siempre con los logros obtenidos.³⁶

5. Historicidad y simbolicidad de la narrativa tlamapense. Preguntas para un diálogo con la teología profesionalizada

5.1. Historicidad de la narrativa tlamapense

En estos últimos párrafos, presentaremos dos o tres ideas que, desde una perspectiva teológica, pueden ayudar a comprender mejor algunos aspectos de la experiencia creyente de los campesinos y campesinas de Tlampa, conforme al objetivo que nos propusimos en esta reflexión. Se trata, en primer lugar, de tres rasgos de la cosmovisión creyente compartida por el pueblo, los cuales se derivan de la doble forma de actuación que la figura de san Martín despliega en favor del pueblo: la defensa y la reconciliación. Advertiremos que dichos rasgos guardan una correspondencia, en términos generales, con las conclusiones que delineamos con anterioridad.

A) La defensa

En el primer tramo de las narraciones, la acción del personaje maravilloso se dirige a la defensa del templo y de la población, de cara a la amenaza que representan los conocidos contingentes armados. Sabemos que la defensa del pueblo elegido es un tema que tiene una cierta relevancia en el conjunto de la teología de los libros del Primer Testamento (Job

³⁶ Cfr. I. M. J. Gálvez, “La función utópica en Ernst Bloch”, en *Ponencia para coloquio de doctorados* (México: UNAM) (16 de abril de 2008) (<http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/publica/00%20present.pdf>); José A. Gimbernat, Ernst Bloch. *Utopía y esperanza* (Madrid: Cátedra, 1983); José María Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social* (Salamanca: Sigüeme, 1977).

22, 25; Sal 59, 10), sobre todo si se encuadra, como un aspecto o ámbito particular, en la soteriología más amplia que desarrolló el profetismo y la sabiduría de Israel. El tema de la defensa aparece expresado, entre otras cosas, a través de un conjunto de metáforas tales como el escudo (Gén 15, 1; Deut 33, 29; 2 Sam 22, 3; Sal 3, 4; 5, 13; 7, 11, *et passim*), la fuerza-fortaleza (Ex 15, 2; Sal 8, 3; 22, 20 *et passim*); el lugar de escondite (Is 4, 6; 16, 4); el refugio (Deut 33, 27; Sal 9, 10; 46, 8; 62, 8 *et passim*); la roca (Deut 32, 4; Sal 18, 3; 28, 1 *et passim*); la sombra (Núm 14, 9; Jue 9, 15; Sal 121, 5; Is 49, 2); el guardián y vigilante (Sal 121, 5; Jer 14, 8); el que hace levantar la cabeza (Sal 27, 6).

Por su parte, las cristologías contemporáneas, enfocadas en el análisis de los hechos y los dichos de Jesús desde la perspectiva de la predicación del Reinado de Dios, no han concedido un sitio relevante a este tema. Por ello, desde la narrativa tlamapense brota una pregunta dirigida al campo cristológico: ¿qué tanto haría justicia al mensaje de los evangelios incluir en los estudios secundotestamentarios un enfoque desde el cual se analizaran los comportamientos del profeta nazareno como un conjunto de intervenciones en defensa de la gente ubicada en los estratos inferiores?³⁷

Este tema de la defensa, como hemos dicho, desemboca en dos rasgos que caracterizan a las intervenciones divinas en favor de la gente de Tlamapa. El primero es que éstas tienen como destinatario a un sujeto colectivo: el *pueblo* en su conjunto (si bien, este enfoque no es exclusivo, pues contamos con material narrativo que reseña “milagros” operados en favor de particulares). Ahora bien, no son cosa menor las coincidencias que encontramos entre esta conciencia que tiene Tlamapa de su relación con Dios, a través de la relación especial que guarda con san Martín, y la teología del pueblo de Dios, tanto del Primero como del Segundo Testamento.

³⁷ Se han multiplicado los estudios que abordan los relatos evangélicos y el mensaje bíblico en general desde la perspectiva de la defensa de los derechos humanos, y estos estudios marcan una dirección que refuerza la línea que estamos insinuando. A modo de ejemplo, véase Raúl Lugo Rodríguez, *Dios, defensor de los derechos humanos en la Biblia* (México: San Pablo, 2014).

Los testimonios del Primer Testamento concuerdan en que hay que atribuir la existencia de Israel como pueblo a una acción salvífica llevada a cabo por *yhwh*.³⁸ Por lo mismo, esta acción liberadora-defensiva es comprendida como algo paradigmático. Ahora bien, puesto que se trata de la salvación-generación de un pueblo, esta acción aparece asociada al campo semántico de lo *colectivo*, la *colectividad*, etc. En este sentido, como significado prioritario, no se puede entender una intervención divina en favor de los seres humanos que no sea en favor de la colectividad. A partir de esta convicción fundamental y en un segundo momento, se testimonian también *mirabilia* llevadas a cabo en favor de personas particulares, como consta ampliamente, por ejemplo, en el libro de los salmos (Sal 28; 30; 40; 86; 116; *et passim*).

En los textos primotestamentarios encontramos reflejado este planteamiento: el origen de la nación, como tal, remite a un hecho salvífico y este hecho salvífico, por su parte, tiene como consecuencia central la formación del pueblo (Deut 6, 12; 8, 14 *et passim*). De este modo, la tradición atestigua el carácter, en cierto modo, creacional-salvífico que se encuentra en el origen de Israel (Is 48, 15). En términos semejantes, se llega a expresar que Israel ha sido engendrado como una creatura en el seno de su madre, a través de una intervención salvífica (Is 44, 2.24).

A partir de la primera intervención salvífico-creadora, vemos que queda articulada con firmeza la experiencia soteriológica con el sentido de pertenencia e identidad colectiva, y esto se observa a lo largo de las diferentes amenazas históricas que ponían en entredicho la existencia misma de la comunidad (Jue 2, 16.18; 6, 14; 13, 5; 1 Sam 7, 3; 11, 13; 2 Sam 3, 18). Por su parte, la proyección escatológica de la experiencia liberadora tiene también como referente al pueblo en su conjunto (Is 32, 15-20; 46, 13; Ez 34, 22; Mi 7, 7; Sof 3, 17 *et passim*).

En el Segundo Testamento, el título de *laós* de Dios, así como *laós perioítios*, se aplica a la Iglesia de Jesucristo (Hech 15, 14; Rom 9, 24-25; 2 Cor 6, 16), con las peculiaridades propias de cada libro y autor; son importantes en particular las sentencias de Hebreos (Heb 2, 17; 4, 9). La

³⁸ Walter Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé* (Salamanca: Sígueme, 2007), 197, 267, 442.

continuidad que se subraya de este modo entre el Primero y el Segundo Testamento adquiere una fuerte concentración cristológica (Hech 3, 23) y contempla la inclusión de todas las naciones (Hech 15, 14). En este contexto, no resulta de más tener en cuenta que este tema se ha mostrado ausente, intermitentemente, en el curso de la teología occidental del segundo milenio.³⁹

En continuidad con lo anterior, la intervención divina en favor del pueblo tlamapense implica un componente agónico y conflictivo. Se dirige a preservar el decoro y la honra de la casa de Martín-pueblo. Sin embargo, por el contexto concreto en que ocurre, incluye un enfrentamiento con los *contrincantes* e, incluso, la neutralización de la consigna que los moviliza. Sin embargo, esta oposición no tiene un carácter ofensivo sino defensivo, pues responde a la amenaza que representa el contingente armado.

A semejanza del rasgo anterior, este enfoque agónico forma parte de varias corrientes literarias y teológicas del Primer Testamento (*Cfr. Ex 14, 14. 24-25; 15, 3; 17, 15-16; Núm 31, 3; Deut 23, 15; Sal 74,12-17; 89, 11; Is 27, 1; 43, 15-17*)⁴⁰ —no se diga el componente violento presente en algunas de las mismas, que ha resultado problemático para el cristianismo ya desde los inicios, como lo ilustra el marcionismo—⁴¹; en esta misma dirección, el término ‘*am*’, en condiciones precisas, incluye connotaciones militares.⁴² Este enfoque constituye también una de las líneas presentes en la narrativa e imaginería secundotestamentaria (Mt 11, 12; Mc 1, 21-26; 3, 27; Luc 1, 51 —citando Sal 89, 11; 9, 1; 11, 20-21; 1 Cor 15, 24-17; Ef 1, 19-21; 6, 10-17; 1 Pe 3, 22; Ap 2, 16; 11, 7-9; 12, 7-9. 17;

³⁹ Ch. Frevel, W. Kraus, S. Wiedenhofer, M. Kehl, *Volk Gottes* (LThK 10, 2000), 843-849; O. Semmelroth, “La Iglesia, Nuevo Pueblo de Dios” en Guillermo Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, I (Barcelona: Juan Flors, 1966), 452-456; Yves Congar, “La Iglesia como Pueblo de Dios”, *Concilium* (enero 1965): 9-33; M. Karrer W. Kraus O. Merk (Hg.), *Kirche und Volk Gottes*, (Göttingen, 2002).

⁴⁰ Patrick D. Jr. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).

⁴¹ J. F. D. Creach, *Violence in the Old Testament* (Oxford: Oxford Research Encyclopedias) (<http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-154>); P. V. Dyk, *Violence in the Old Testament* (Old Testament Essays 16/1, 2003), 96-112.

⁴² Lipiński, δι ‘am: ThDOT 11 (2001) 176.

13, 7; 16, 13-14; 17, 12-14; 19, 11-15. 19; 20, 2. 8).⁴³ Han sido las cristologías de la liberación las que han dimensionado este componente de lucha y conflicto que aparece en los evangelios.⁴⁴ También han hecho lo propio varias corrientes inscritas en la *Third Quest*,⁴⁵ así como la veta abierta por la *Theologie of Struggle*.⁴⁶ En todo caso, el tema de la defensa divina tiene una impronta en exclusivo intrahistórica; el tema de la reconciliación, por su parte, comparte esta misma perspectiva, pero la desborda.

B) La reconciliación

En la segunda parte de los relatos, la narrativa creyente atestigua que cuando Dios decide actuar en favor de su pueblo, en circunstancias históricas específicas, el curso de los acontecimientos desemboca en una reconciliación de los contrarios. El componente utópico y definitivo que evoca la simbolización del evento correspondiente se encuentra testimoniada en el Segundo Testamento, como lo muestra, por ejemplo, el término *apokatástasis* (Hech 3, 20-21; *qfr.* también 1 Cor 15, 27-28), el cual implica un elemento “político-escatológico, cuyo contenido es una

⁴³ Brueggemann habla de la “dimensión agónica del evangelio neotestamentario” y cita, al respecto: Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992); Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Filadelfia, Fortress Press, 1984); Walter Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* (Minneapolis: Fortress Press, 1986); *Cfr.* Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Nueva York: Orbis Books, 1988); Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 200; Tr. Longman, *The Divine Warrior. The New Testament Use of an old Testament Motif*: WTJ 44 (1982), pp. 290-307.

⁴⁴ Una obra ilustrativa en esta línea la representa el estudio de C. Bravo, *Jesús, hombre en conflicto* (México, 1986).

⁴⁵ Un panorama amplio de la *Third Quest* lo proporciona Ben Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, 1997).

⁴⁶ V. Aguilan, *Theology of Struggle: a Postcolonial Critique of Philippine Christianity & Society*, 14 (https://www.researchgate.net/publication/316145506_Theology_of_Struggle_a_Postcolonial_Critique_of_Philippine_Christianity_Society); *Cfr.* también K. M. Nadeau, *Liberation Theology in the Philippines. Faith in a Revolution*, (Westport [CT], 2002); E. S. Fernandez, *Toward a Theology of Struggle*, Eugene (OR) 2008.

restauración total o parcial [...] de todas las cosas y relaciones”⁴⁷. De aquí partió la teoría de la apocatástasis desarrollada por Orígenes, Gregorio de Nisa, Scotus Eriugena, Hans Deuck, J. Albrecht Bengel, F. Christoph Oettinger, F. Daniel Schleiermacher. Esta propuesta conecta con la amplia producción que se ha dado en los últimos decenios en el campo de la teología del *eschaton*.⁴⁸

5.2. La simbolicidad de la narrativa tlamapense

En este último tramo presentaremos dos o tres ideas que desde una perspectiva teológica —más acotadamente, cristológica— pueden ayudar a comprender mejor la simbolicidad de la experiencia creyente de los campesinos y campesinas, conforme al objetivo que nos propusimos. Pero antes de enfascarnos en este tema, haremos un sucido rodeo por la aportación de tres teólogos contemporáneos, cuyas investigaciones, de gran calado, ayudan a situar mejor la naturaleza de la presente reflexión y a dilucidar algunos de sus conceptos.

A) Teología de la simbolicidad

Es sabido que Tillich, Panikkar y Haight, S. J., se han esforzado, de manera particular, por presentar la vida y la obra de Jesús de Nazaret de modo que resulten inteligibles y apreciables para los hombres y mujeres contemporáneos; Haight ha hecho explícito su interés por la cultura posmoderna.⁴⁹ El material que han producido se ubica también en el horizonte del pluralismo religioso —el cual ha sido puesto en primer plano, entre otras cosas, por la globalización—. Por ende, han enfatizado

⁴⁷ H. G. Link, “Reconciliación”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV (Salamanca: Sigueme, 1984), 36-37.

⁴⁸ J. L. Segundo, “Conversión y reconciliación en la teología de la liberación”, *Perspectiva Teológica* 7 (1975): 164-178; L. Volf, “The Final Reconciliation: Reflections on a Social Dimension of the Escatological Transition”, *Modern Theology* 16/1 (2000): 91-113; P. Vu Chi Hy SSS, “Towards a Constructive Retrieval of the Escatological Dimension of the Eucharist”, *Australian eJournal of Theology* 3 (agosto 2004) (http://aejt.com.au/__data/assets/pdf_file/0010/395659/AEJT_3.16_Vu_Chi_Hy.pdf).

⁴⁹ Roger Haight, *Jesús, símbolo de Dios* (Madrid: Trotta, 2007), 10, 37-40.

la necesidad del diálogo entre las religiones. La vía que han emprendido a fin de lograr estos objetivos consiste en el enriquecimiento o poster-gación del utilaje del que echó mano la cristología escolástica —de carácter lógico-metafísico y estirpe helénica—, y lo han hecho a través de las adquisiciones de los estudios contemporáneos en torno al fenómeno de la simbolicidad y la hermenéutica. Haight, por ejemplo, cita dentro de la cauda de investigadores que han cultivado estos enfoques, a Schleiermacher, Bultmann, Gadamer, Ricoeur, Tracy, Jeanrond, Schneiders y otros. Enunciemos de manera telegráfica algunas de las principales aportaciones de los tres teólogos.⁵⁰

P. Tilich⁵¹

En el pensamiento de P. Tillich (+1965), el símbolo es algo que apunta más allá de sí mismo, y este más allá no puede ser alcanzado por ningún ser humano. De este modo, la simbolicidad cumple la función de permitir un cierto acceso a los niveles más profundos de lo real, inaccesibles, por lo demás, por cualquier otro medio. Abren el camino hacia estos estratos, lo cuales, de otro modo, permanecerían en la oscuridad. Estos planos, caracterizados como “lo santo”, subyacen a todo lo demás y constituyen lo último, más allá de lo cual no existe ninguna otra cosa. Esta realidad, que es totalmente trascendente, sobrepasa, por lo demás, todo intento de simbolizarla. En el símbolo se reviste con carácter de objetividad a lo que, simultáneamente, permanece invisible.

En términos religiosos, el símbolo representa una mediación entre la realidad de Dios y los seres humanos; sin olvidar, en este contexto, que es imposible revertir la “ruptura absoluta”, el “salto infinito” que se da entre el símbolo y lo que éste simboliza. Es más, todo intento de identificar al primero con el segundo constituye un acto de idolatría.

⁵⁰ En relación con este tema hay que contar a otros teólogos y teólogas que han seguido derroteros semejantes; citamos sólo dos ejemplos ya célebres: P. F. Knitter y J. Hick.

⁵¹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 92-96, 138-150; H. D. McDonald, “The Symbolic Christology of Paul Tillich”, *Vox Evangelica* 18 (1988): 75-88.

El punto es que todo lenguaje religioso tiene un carácter simbólico. Sin embargo, a diferencia de otros lenguajes, éste expresa la verdad, la cual no puede ser comunicada por otros medios. Ambas afirmaciones son verdades de Perogrullo, afirma Tillich. Los símbolos irradian el poder de lo divino, hacia el que apuntan, sin posibilidad alguna de llegar a ser identificados con el mismo.

Para Tillich, la fe cristiana en su totalidad está constituida por una serie de símbolos. Lo que tratan de llevar a cabo éstos, y en general todos los símbolos religiosos, no es otra cosa que la búsqueda del Nuevo Ser (*New Being*), apuntan hacia el mismo y participan de su poder. Esta es la razón por la cual es posible toparse con el símbolo “Mesías”, más allá de las fronteras del judaísmo y el cristianismo. Por ello, los esfuerzos que realizan otras religiones deben ser sopesados desde el cristianismo y a la luz de este título central.⁵²

La humanidad de Dios, que es nombrada como “Cristo”, se ha hecho visible en la persona de Jesús, por el hecho de que en él se hace realidad el *New Being*. Jesús se encuentra revestido de quien es llamado, en término simbólicos, el Cristo. Para Tillich, la expresión Jesucristo no designa a una persona concreta; representa sólo la articulación de un nombre propio, a saber, Jesús, y la expresión Cristo, que, en lenguaje mitológico, designa un personaje con una función particular. En este sentido, el Cristo es el símbolo de la unidad sin ocaso entre Dios y los seres humanos. Como tal, Cristo apunta hacia y toma parte en el Ser-Mismo (*Being-Itself*), pero la distancia que separa a ambos no puede nunca ser salvada en su totalidad.

Los títulos que el Nuevo Testamento atribuye a Jesucristo son todos expresiones simbólicas: Hijo de David, Hijo del Hombre, el Hombre Celeste, el Mesías, el Hijo de Dios, Kyrios, Logos, como los principales (Syst. Theol., II, 108). Sin embargo, el título central es Cristo, porque en Él se han cumplido a plenitud los diferentes caminos a través de los cuales los seres humanos buscan al Nuevo Ser.

⁵² Cfr. Chip Cosby, *Paul Tillich and Inter-Religious Dialogue: A Buddhist-Christian Encounter* (California Institute of Integral Studies, primavera de 2011) (https://www.academia.edu/780185/Paul_Tillich_and_Inter-Religious_Dialogue_A_Buddhist-Christian_Encounter).

La persona de Jesús, cuya historicidad Tillich juzga imposible de demostrar y, por ello, prescindible (“el Jesús de la historia es virtualmente desconocido”), es portadora de esa realidad que, simbólicamente, es nombrada Cristo. En este sentido, el autor se alinea con el principio hermenéutico de la tradición alejandrina. La teología, por su parte, tiene como objeto propio profundizar esa manifestación del *Being-Itself* en el símbolo de Cristo-evento. De aquí el significado especial de este último. Sin embargo, a fin de cuentas, no se puede afirmar que Jesús sea verdadero Dios, ni tampoco verdadero hombre.

R. Panikkar⁵³

Raimon Panikkar (+2010) introduce el concepto de la simbolicidad en un contexto cristológico, en relación con sus esfuerzos encaminados a promover la paz y la armonía entre las religiones y, en específico, el diálogo interreligioso. Su comprensión de la simbolicidad contiene dos propuestas centrales: la primera se refiere a Cristo, Dios encarnado y resucitado, en su relación con la realidad cosmoteándrica, concepto central en la teología del autor. En este primer sentido, Cristo realiza y simboliza esa unidad trinitaria e indisoluble que existe entre el cosmos, Dios y la humanidad, la cual constituye el origen, el fundamento y el punto de llegada hacia el que marcha la realidad y la historia. No obstante, el autor reconoce una preeminencia del Cristo cósmico sobre el Cristo en su delimitación temporal.

La segunda perspectiva desde la que Panikkar introduce el concepto de simbolicidad se plasma en su afirmación de que el nombre, es más,

⁵³ R. Panikkar, “The Meaning of Christ’s Name in the Universal Economy of Salvation”, en J. Pathrapankal (Ed.), *Service and Salvation* (Bangalore: Theological Publications in India, 1973); *The Unknown Christ of Hinduism, revised and enlarged edition*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981), 26-27; *Ecología. Para una espiritualidad de la tierra* (Madrid, 1994), 63-71; *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Madrid, 1998), 19-21, 73-79, 89-99; *Pensamiento científico y pensamiento cristiano* (Maliaño-Madrid, 1994), 26-29; *Iconos del misterio. La experiencia de Dios* (Barcelona, 2001), 36-38; *Christophany: The Fullness of Mann*, trans. Alfred DiLascia, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 150-151; Justin M. Yankech, *Jesus, Symbol of Christ. The Christology of Raimon Panikkar*, (Thesis) Dayton, 2012.

la persona histórica de Jesús, constituyen un símbolo del Cristo cósmico; por lo mismo, hacen presente y son la realidad simbolizada, en cuanto ésta se revela en el campo de la experiencia. A través de estas afirmaciones se traslucen la comprensión que el autor tiene del concepto de simbolización: “The symbol stands for the ‘thing,’ it is the thing as it appears, but this appearance is its proper manifestation, so that the symbol reveals what there is by the same fact that it clothes and expresses it”. Sin embargo, el autor se cuida de definir los límites del paragón simbólico: “[...] However, the thing symbolized is not exhausted in the symbol”.

Por ello, la realidad que es simbolizada a través del Cristo cósmico, en cuanto ha sido revelada en la persona de Jesús de Nazaret, es mucho mayor de lo que la humanidad es capaz de hacer suyo. El resultado de este modo de plantear las cosas es que lo que se puede conocer acerca de esa realidad, por mediación de Jesucristo, siempre presenta límites, aunque lo que ha sido revelado, lo ha sido en su totalidad. Y es que los símbolos develan y, de manera simultánea, ocultan. De este modo, sólo hay un Cristo, pero a la humanidad corresponde la tarea de descubrir los aspectos desconocidos de su misterio. De ello resulta que ninguna religión, incluido el cristianismo, puede reclamar la exclusividad de la revelación cristiana.

R. Haight⁵⁴

Roger Haight se confiesa continuador de la noción de simbolicidad manejada en el campo teológico, tanto por parte de Rahner, como de Schillebeeckx. En este contexto, adopta la noción clásica de símbolo, y lo describe como “algo que media una cosa diferente a sí mismo” (213). La realidad a la que remiten los símbolos, sobre todo en el caso de los símbolos religiosos, tiene que ver con los niveles más recónditos de la realidad.

A diferencia de los signos, los símbolos no sólo remiten a algo diferente, sino evocan y hacen presente la realidad mediada al revelarla. Por tanto, existe una conexión intrínseca entre el símbolo y lo simbolizado. El autor

⁵⁴ Roger Haight, *Jesús, símbolo de Dios* (Madrid: Trotta, 2007).

distingue entre símbolos concretos y conceptuales. Los primeros son entidades que hacen presente la realidad a la que remiten, mientras que los efectos simbolizantes de los segundos ocurren en la mente de las personas. Sin embargo, “si han de ser reveladores de Dios [...] deben tener una conexión interna con lo que se revela y presenta así a la mente”.⁵⁵

A semejanza de Tillich, el autor confiesa que todo lenguaje que tenga por referente a la divinidad ha de ser, necesariamente, simbólico. En conexión con esto, el conocimiento de Dios al que se tiene acceso a través de la vida y obra de Jesús tiene que ser también, inevitablemente, simbólico. De este modo, el lenguaje que se ha de emplear para hablar de Jesús como el Cristo tiene una impronta simbólica. En este sentido, el autor menciona el lenguaje contenido en el Nuevo Testamento y, con él, toda expresión que pretenda dar razón de la dimensión divina del Hijo de Dios. Al mismo tiempo, aclara, con cuidado que “en el caso de Jesús como símbolo concreto, hablamos de la verdadera presencia de Dios en él, y por él al mundo, al que sirve como mediador”.⁵⁶

Los símbolos religiosos se identifican a través de algunos rasgos principales. Ante todo, exigen una participación y un involucramiento de las personas en el mensaje que comunican. Además, el significado que vehiculan tiene un carácter encubierto que obliga a una labor de búsqueda; dicho significado se encuentra, no en la superficie, sino en las profundidades. Los símbolos religiosos no implican tanto un conocimiento de carácter representativo, pues, al participar de la trascendencia misma, constituyen un mero señalamiento, pero no la posesión del término mismo simbolizado. En esta misma línea, los símbolos religiosos tienen la capacidad de revelar —parcialmente— los estratos más profundos de la esencia del ser humano. Otro rasgo clásico de la función simbólica lo constituye su polivalencia o polisemancia. Asimismo, es propio de los símbolos funcionar de manera dialéctica.

En este contexto, la figura de Jesús, para el autor, constituye un símbolo religioso, por tratarse de un médium o mediador de Dios; se trata, en todo caso, de un símbolo concreto.

⁵⁵ Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, 214.

⁵⁶ Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, 214.

B) La simbolicidad de la experiencia creyente

Después de este apunte acerca de tres propuestas de la cristología contemporánea, esbozaremos algunas líneas para un posible enfoque también cristológico del análisis del material contenido en las leyendas de san Martín.

Comenzaremos con un parangón entre estas dos diferentes expresiones de la experiencia creyente, con la finalidad de dilucidar mejor la naturaleza de la segunda, el catolicismo campesino. Reiteramos la advertencia con la que comenzamos este escrito: las siguientes conclusiones tiene un carácter parcial —y, por lo mismo, provisional—, en tanto brotan de una parte del material recolectado en la mencionada colectividad.

Semejanzas y diferencias formales

Lo primero que conviene poner en claro es que, si bien, ambas formas de comunicación verbal tienen como centro último de gravitación la expresión de una experiencia creyente, en todo caso, estamos frente a dos modelos de naturaleza diferente. La cristología sistemática contemporánea es, entre otras cosas, un producto del pensamiento científico, el cual funciona, en este caso, como un análisis —creyente— de los testimonios de fe, a través de la aplicación de un sistema conceptual complejo y orgánico, construido sobre la base de un control metódico de las operaciones constructivas del discurso. La calidad del producto teológico descansa en la competencia profesional del agente de la misma y, en un segundo nivel, en la relación constatable que establece con la revelación.

La narrativa sanmartinense, por su parte, representa una expresión directa de la misma experiencia de fe, en el sentido de que los elementos de carácter cognoscitivo que contiene no se encuentran regulados por los protocolos propios del conocimiento científico. En cuanto constituyen una experiencia colectiva, estas expresiones se encuentran sostenidas, en principio y en su propia medida, por el *sensus fidei*, prerrogativa del Pueblo de Dios en su conjunto (LG 12). Por lo mismo, constituyen un fragmento de la cadena de transmisión de la fe cristiana, que perpe-

túa y encarna el mensaje revelado en cada lapso temporal y en cada cultura (DV 8).

Por su parte, un rasgo común a ambas narrativas es el tema del simbolismo, y esto es decisivo para el asunto que nos ocupa; hay que recalcarlo. Sin embargo, advertimos también la existencia de enfoques diferentes.

Como hemos tenido oportunidad de observar, la narrativa cristológica se ha impuesto la tarea de hacer inteligible la figura y la obra de Jesús, el Cristo, a aquellos hombres y mujeres del presente, caracterizados por una mentalidad moderna o posmoderna, en un contexto de pluralismo religioso. La estrategia que han seguido los autores antes mencionados ha consistido en relativizar, no sólo el utilaje escolástico de estirpe helénico-medieval con el que se trató de comprender las formulaciones secundotestamentarias y de la Iglesia antigua, sino también el enfoque al que recurrieron, en general, las cristologías sistemáticas contemporáneas para el mismo efecto. En contraste con lo anterior, el material de reemplazo que han utilizado Tillich, Panikkar y Haight incorpora los avances que ha logrado la investigación contemporánea en torno a los comportamientos simbólicos. Sin embargo, la columna vertebral de su obra no desarrolla una narrativa simbólica, sino una argumentación conceptual y discursiva que procura, por un lado, explicar la naturaleza del fenómeno simbólico y, por otro, fundamentar la aplicación de estas nociones, tanto a la comprensión del Jesús de la historia —Jesús, símbolo de Dios—, como a las formulaciones que se han utilizado en la tradición y en la teología cristianas para nombrar su misterio. Esto representa, sin duda, un avance remarcable y decisivo en la historia de la cristología.

Las leyendas sanmartinenses, por su parte, constituyen un camino por medio del cual este pueblo creyente, en principio ágrafo e iletrado, elabora y procesa, entre otros, los aspectos cognoscitivos de su experiencia religiosa en el contexto de su vida y sus dramas cotidianos. En este caso, el discurso mismo, en su totalidad, es de carácter simbólico. A través de la narración de los hechos portentosos realizados por Martín se hace presente la acción salvífica y liberadora de Dios.

En todo caso, lo que conviene poner de relieve es la convergencia que se aprecia entre este modo como el pueblo de Tlampa expresa su experiencia creyente y el enfoque con el que el ejercicio teológico de

Tillich, Pannikar y Haight se acercan a los testimonios de la tradición y la teología cristianas. Con lo cual, estos trabajos contribuyen sin duda a profundizar y fundamentar académicamente la naturaleza propia de la narrativa tlamapense.

La simbolicidad de la narrativa tlamapense

Retornemos, para concluir, a la simbolicidad de los relatos fundantes de la identidad de los campesinos tlamapenses. Lo hacemos porque es, precisamente, el perfil propio de este modo de pensar lo que nos motiva a cerrar el presente estudio con una pregunta: ¿podría representar el personaje mítico, al que los pobladores de Tlamapa nombran —cercana y cordialmente— Martín, una expresión simbólica de la persona de Jesucristo? ¿Se podría hablar de una fluencia, de carácter simbológico, entre la figura de Martín y la de Jesucristo? —fluencia impensable en el contexto de la mentalidad lógico-ontológica que caracteriza a la mayoría de las corrientes del pensamiento científico creyente—.

Formulada la pregunta como una hipótesis afirmativa habría que decir que Martín Caballero es, en realidad, Jesucristo, siempre y cuando se entienda el *es*, no como una cópula derivada del principio de identidad y del concepto de sustancia primera, sino como expresión de la función evocante propia del simbolismo, algunos de cuyos rasgos hemos reseñado con anterioridad.

Para ubicar de forma más amplia esta pregunta, ayuda reiterar que uno de los esfuerzos de las cristologías apoyadas en la aplicación del concepto de símbolo se dirige a flexibilizar las aporías que, en el campo del diálogo interreligioso, origina la consideración de Jesucristo como el único y definitivo salvador universal; condición proclamada de manera taxativa o con ciertos matices por las corrientes exclusivistas e inclusivistas de la teología católica.⁵⁷

⁵⁷ Para este tema se puede consultar X. Alegre J. Vives *et al.*, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre* (Santander, 1995), 103-115. Otra taxonomía que tiene algunas semejanzas con la que aplicamos aquí y que ha sido propuesta por J. J. Tamayo: El Dios cristiano y las otras religiones. (<http://2001.atrio.org/PRIVADO/FRONTERA/26/26-12-TAMAYO.pdf>). Cfr. J. M. Vigil, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular* (Quito, 2005), 61ss.

Puesto que la narrativa tlamapense presenta a Martín Caballero como una mediación local de la intervención salvífica divina,⁵⁸ se le puede considerar como una expresión autóctona de la condición encarnada e intercultural propia de la fe cristiana. Esta concretización en un tiempo, un espacio y una cultura, del carácter mediado de la salvación se funda, en todo caso, en la naturaleza auténticamente eclesial de toda verdadera comunidad local, a tenor de *Gaudium et Spes*, número 26. En este sentido, lo que formulamos es que Martín puede representar, entre otras cosas, la recepción en la matriz cultural de una comunidad eclesial local del Jesús predicado en el continente a lo largo de cinco siglos. Esta posibilidad se facilita en cierto modo por el hecho de que la figura del santo patrón del pueblo no se identifica, narratológicamente, con el personaje histórico descrito por la hagiografía oficial. Martín Caballero es un santo autóctono.

Por último, otro factor que hace pensar en esta viabilidad hipotética está dado por la presencia consistente de la figura de Jesucristo en esta comunidad, atribuible a cinco siglos de acción catequética y homilética, con todo y su condición desigual y oscilante a través del tiempo. En todo caso, esta presencia adopta un carácter más icónico y ritual, que doctrinal o discursivo, como consta por las imágenes tridimensionales relativas a los misterios del nacimiento, la infancia, la pasión y la muerte, barrocamente veneradas durante los períodos litúrgicos correspondientes.

Conclusiones

El propósito que nos impusimos al comenzar este estudio fue entablar un diálogo, de carácter inicial entre la experiencia de fe de los pobladores de Tlampa y la reflexión teológica. Por lo mismo, se trata, a fin de cuentas, de un diálogo entre sujetos creyentes, si bien, situados en longitudes de onda diferentes —en sentido epistemológico—.

⁵⁸ Acerca del tema de la mediación de la salvación en la tradición cristiana, se puede ver K. Backhaus K. H. Menke, Mittler: LThK 7 (1998), 342-346.

La mediación extrateológica adoptada para tal efecto fue diversificada: en el escrito adquieren más relieve los aportes de la narratología; sin embargo, en un plano mucho más discreto se encuentran algunos planteamientos de la hermenéutica filosófica, la historia de las religiones y la filosofía zubiriana, notablemente la noología. En este caso se trata de un ejercicio interdisciplinar, en el espíritu de *Veritatis Gaudium*.

Uno de los principales logros que se han obtenido ha sido una comprensión más avanzada de algunos aspectos de dicha experiencia creyente, los cuales suelen permanecer encriptados para una mirada superficial. De este modo, constatamos que, para los campesinos y campesinas de Tlampa, la intervención salvífica de Dios en la historia es experimentada como una defensa del pueblo frente a las adversidades. Este modo de actuar divino, a su vez, manifiesta tanto la impronta acentuadamente colectiva de la identidad tlampense, como un sesgo agónico asociado a dicha intervención. Emerge también un matiz utópico, expresado en la *conciliatio oppositorum*.

Una evaluación general de estas adquisiciones corrobora una sospecha insinuada por la noología: la experiencia de fe de estos campesinos y campesinas conforma una puesta en marcha de la racionalidad, en cuanto que implica un acceso al fundamento del poder de lo real, si bien dicho acceso no incluye un “conocimiento demostrativo”, en todo caso, avanza por una vía simbólica. En este sentido no hay por qué hablar de una inteligencia teológica, pero sí de un conocimiento (racional) creyente.

La utilidad, en primer lugar, pastoral de tal consecución resulta indiscutible. Sin embargo, los frutos no se agotan en este ámbito. Es preciso valorar también las adquisiciones situadas en el campo teológico, las cuales, como advertimos en las anotaciones preliminares, se sitúan en dos momentos.

En el primero, la tarea del actor académico consiste en sistematizar, con el concurso de diferentes disciplinas, el material recolectado en el trabajo de campo. Y es que, desde hace unas cuantas décadas, ha quedado claro en la metodología teológica que la vida de la comunidad eclesial debe ser un objeto prioritario de sus afanes. De este modo, los diferentes aspectos de la experiencia de fe son metabolizados *sedulo, pie et sobrie*, de

tal manera que el agente de la misma se convierte en la contraparte dialógica que la intervención académica requiere para desarrollar su cometido. Así es como brota un constructo orgánico —desde otra perspectiva— que permite una aproximación comprensiva de carácter académico. La academia, por su parte, transita por un proceso de enajenación que, en estas primeras etapas, implica una kénosis que la lleva a despojarse de las certezas adquiridas y una liminalidad que la expulsa de su zona de confort y la proyecta hacia lo inexplorado.⁵⁹

El segundo momento consiste en la construcción de un nuevo discurso teológico. Éste, como se advirtió también en las notas preliminares, queda insinuado en este estudio, en forma de “preguntas para un diálogo con la teología profesionalizada”. Habrá que esperar hasta el momento en que el conjunto de expresiones del catolicismo tlamapense quede sistematizado en forma debida para que se pueda avanzar en dicha construcción.

Bibliografía

MisCELÁNEA

- Ángel G, David. *El santo patrón y el Ts'uulli k'áak: etnografía de dos entidades sagradas en una comunidad maya de Campeche*. Memoria de doctorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2013.
- Bacon, Francis. *Advancement of Learning. Novum Organum. New Atlantis*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1980.
- Bal, Mieke. *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- Barabas, Alicia M. “La Ética del Don en Oaxaca”. En *La comunidad sin límites*, Saúl Millán y Julieta Valle, 39–64. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2003.

⁵⁹ Cfr. R. Cervera, *Nuevos paradigmas en la teología: el tema de la colonialidad y la descolonialización* (México: Academia Mexicana de Teología–Universidad Pontificia de México, 2019).

- _____. “Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca”. *Cuiculco*, 13/36 (ene-abr): 224-258, 2006.
- Beristáin, Elena. 1984. *Análisis estructural del relato literario. Teoría y práctica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cervera M., Raúl. “Ahorita está moribundo; ahorita se para”, (mimeo), relato no. 35.
- _____. “Función significante, función simbolizante y dinamismo simbólico”. *Revista Realidad*, no. 149: 51-90, 2017.
1977. *Historia general de México. Vol. 3*. México: El Colegio de México. 1977.
- Chaplin, James P., y Krawiek, T. S. *Systems and Theories of Psychology*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, c1968.
- Corcoran, John. “Laws of Thought”. En *The Cambridge Dictionary of Philosophy (2^a edición)*. Editado por R. Audi. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era, 1981.
- Espinet, Alfredo. *Principios básicos de la formación de asociaciones en la memoria*: Escritos de Psicología no. 2: 75-80, 1998.
- Espinosa, Gabriel. “El espacio en Mesoamérica: una entidad viva”. *Revisita Cuiculco*, no. 21: 41-68, 2001.
- Falla, Ricardo. *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1984.
- Fourier, Charles. *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. París: Librairie de l'école sociétaire, 1841.
- Frazer, James George. *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Gabarrot, Mariana. “Algunas contradicciones en la Política Social mexicana”. *Trace*, no. 62: 36-49, 2012. http://cemca.org.mx/trace/T62/Gabarrot_T62.pdf.
- Gálvez, Isidro Manuel Javier. “La función utópica en Ernst Bloch”. *Ponencia para coloquio de doctorados*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Acceso el 16 de abril de 2008. <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/wp-content/uploads/2018/09/04galv.pdf>.

- Gimbernat, José A. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Giménez, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Educativos, 1978.
- Gómez-Heras, José María. *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Greimas, Algirdas Julius. *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Traducido por Alfredo de la Fuente. Madrid: Gredos, 1987.
- Fiore, Joachim. *Psalterium Decem Chordarum*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2009.
- Kosellek, Reinhart. “Historia de los conceptos y concepto de historia”. *Ayer*, No. 53: 27-45, 2004.
- More, Thomas. *Utopía*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Owen, Robert. *Book of the New Moral World*. Londres: Wilson, 1836.
- Pastor, Rodolfo. “Rebeliones campesinas en México 1520-1900: ensayo de interpretación”. *La Palabra y el Hombre*, no. 52: 103-120, 1984. Acceso el 10 de enero de 2017. <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/2510>.
- Ramírez Z., Ana Luz. “Indio/Indígena”. *Historia Mexicana*, no. 3: 1643-1681, 2011.
- Rosado, Georgina y Landy Santana. “María Uicab: reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875)”. *Mesoamérica*, no. 50: 112-139, 2008.
- Turner, Victor. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI, 1980.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1998.

Teología

- Aguilan, Víctor. *Theology of Struggle: a Postcolonial Critique of Philippine Christianity & Society*. Silliman University Divinity School, 2017. Acceso el 18 de febrero de 2018. doi: 10.13140/RG.2.2.25762.02246.

- Alegre, Xavier, Josep Vives, Josep M. Rambla, José I. González Faus, Javier Vitoria y Aloysius Pieris. *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*: Santander: Sal Terrae, 1995.
- Backhaus, Knut y Karl-Heinz Menke. “Mittler”: *Lexikon für Theologie und Kirche*, no. 7: 342-346, 1998.
- Bravo, Carlos. *Jesús, hombre en conflicto*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1986.
- Brueggemann, Walter. 2007. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Cervera, Raúl. *Nuevos paradigmas en la teología: el tema de la colonialidad y la descolonialización*. México: Academia Mexicana de Teología-Universidad Pontificia de México., 2019.
- Congar, J.Y. “La Iglesia como Pueblo de Dios”. *Concilium*, no. 1: 9-33, 1965.
- Cosby, Chip. *Paul Tillich and Inter-Religious Dialogue: A Buddhist-Christian Encounter*. California Institute of Integral Studies, 2011. https://www.academia.edu/780185/Paul_Tillich_and_Inter-Religious_Dialogue_A_Buddhist-Christian_Encounter.
- Creach, Jerome F. D. *Violence in the Old Testament*. Oxford: Oxford Research Encyclopedias, 2016. <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-154>.
- Dyk, Peet Van. “Violence in the Old Testament”. *Old Testament Essays*, no. 1: 96-112, 2003.
- Fernandez, Eleazar S. *Toward a Theology of Struggle*. Eugene (OR): Orbis Books, 2008.
- Frevel, Christian, Wolfgang Kraus, Siegfried Wiedenhofer y Medard Kehl. 2001. “Volk Gottes”. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Tomo 10: 843-849.
- Haight, Roger. *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta, 2007.
- Martin Karrer, Wolfgang Kraus y Otto Merk (Hg.). *Kirche und Volk Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, 2002.
- Link, Hans-Georg. “Reconciliación”. Salamanca: Diccionario Teológico del Nuevo Testamento IV, 1984.

- Longman, Tremper. "The Divine Warrior. The New Testamente Use of an old Testament Motif". *Westminster Theological Journal*, no. 44: 290-307.
- Lugo, Raúl. *Dios, defensor de los derechos humanos en la Biblia*. México: San Pablo, 2014.
- McDonald, H. D. "The Symbolic Christology of Paul Tillich". *Vox Evangelica*, no. 18: 75-88, 1988.
- Miller, Patrick Jr. *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge: Society of Biblical Literature, 1973.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Nueva York: Orbis Books, 1988.
- Nadeau, Kathleen M. *Liberation Theology in the Philippines. Faith in a Revolution*. Westport (CT): Praeger, 2002.
- Panikkar, Raimon. "The Meaning of Christ's Name in the Universal Economy of Salvation". En *Service and Salvation*, editado por Joseph Pathrapankal, 195-218. Bangalore: Theological Publications in India, 1973.
- _____. *The Unknown Christ of Hinduism*. Londres: Darton, Longmann & Todd, 1964
- _____. *Eiosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.
- _____. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998.
- _____. *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Maliaño-Madrid: Sal Terrae, 1994.
- _____. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 1998.
- _____. *Christophany: The Fullness of Mann*. Traducido por Alfred DiLascia. Nueva York: Orbis Books, 2004.
- Segundo, Juan Luis. "Conversión y reconciliación en la teología de la liberación". *Perspectiva Teológica* no. 7: 164-178, 1975.
- Semmelroth, Otto. "La Iglesia, Nuevo Pueblo de Dios". En *La Iglesia del Vaticano II*, Tomo I, dirigido por Guillermo Baraúna, 452-456, Barcelona: Juan Flors, 1996.
- Tamayo, Juan José. *El Dios cristiano y las otras religiones*. <http://2001.atrio.org/PRIVADO/FRONTERA/26/26-12-TAMAYO.pdf>.

- Tillich, Paul. *Systematic Theology. Vol. II*, Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Vigil, José María. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*. Quito: Abya Yala, 2005.
- Volf, Miroslav. “The Final Reconciliation: Reflections on a Social Dimension of the Escatological Transition”. *Modern Theology*, no. 1: 91-113, 2002.
- Vu Chi Hy SSS, Paul. “Towards a Constructive Retrieval of the Escatological Dimension of the Eucharist”. *Australian eJournal of Theology* 3: 1-22, 2004. Acceso el 17 de marzo de 2017. http://aejt.com.au/_data/assets/pdf_file/0010/395659/AEJT_3.16_Vu_Chi_Hy.pdf.
- Witherington III, Ben. *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove: IVP Academic, 1997.
- Yankech, Justin M. “Jesus, Symbol of Christ. The Christology of Raimon Panikkar”. Maestría en estudios teológicos. Tesis. Universidad de Dayton, 2012.