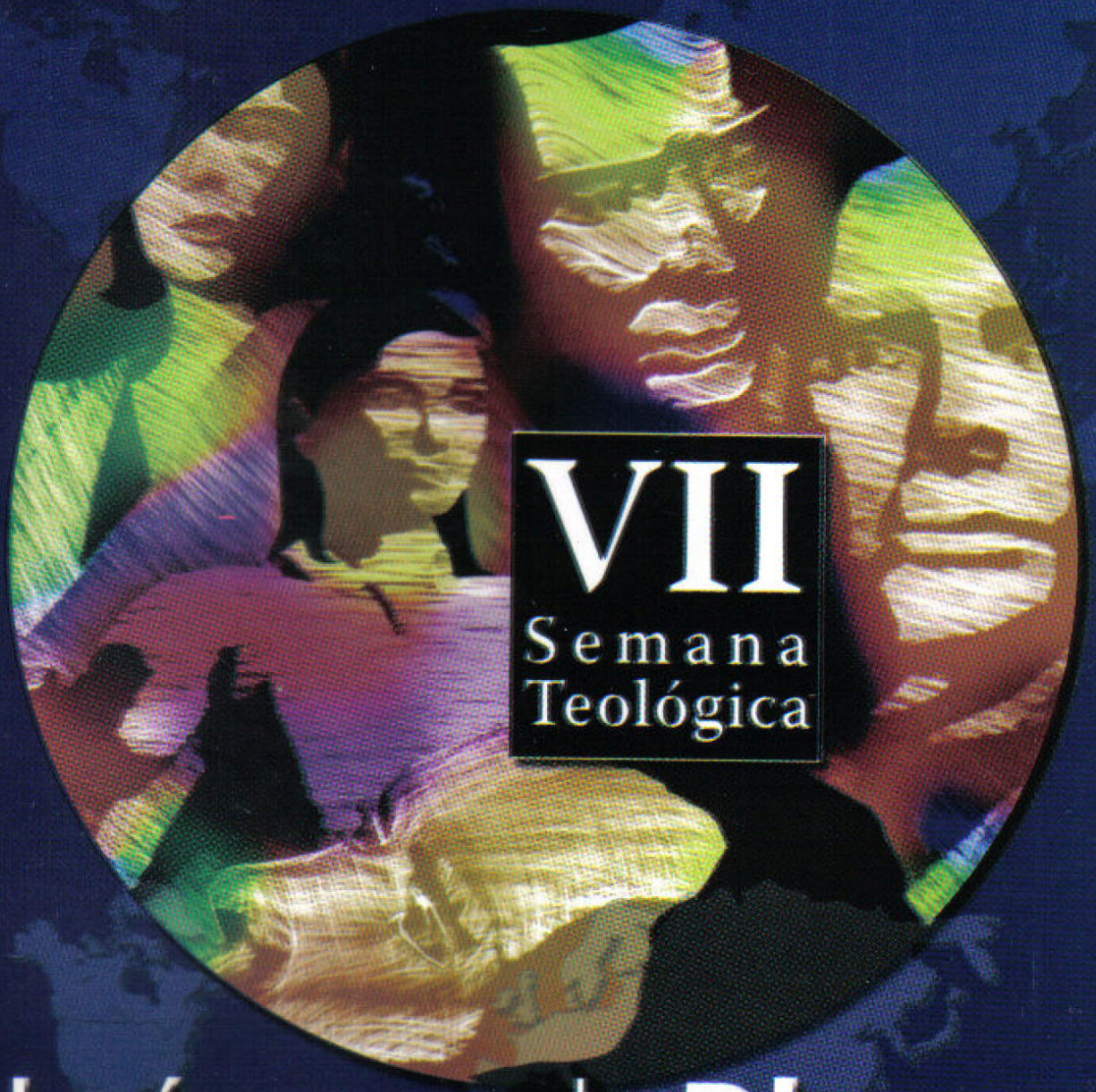

VII Semana Teológica

Imágenes de **Dios** en el **mundo** contemporáneo

CET-CIRM, EDTOP, IFFT, IFTIM, ISEE, UIA-CMXR, UIC, ULSA y UPM

Todos los derechos de esta obra están protegidos. Se prohibe su producción o transmisión total o parcial, incluido el diseño tipográfico y de portada, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, incluido fotocopiado, grabación o cualquier otro medio de almacenaje o base de datos, sin el previo permiso por escrito de UITCAM: "Unión de Instituciones Teológicas Católicas en México", que incluye a: CET-CIRM,EDTOP, IFFT, IFTIM, ISEE, UIA-CMXR, UIC, ULSA, UPM.

VII Semana Teológica de la UITCAM:

Imágenes de Dios en el Mundo Contemporáneo

Índice general

Introducción a las 'Memorias' de la VII Semana Teológica: "Imágenes de Dios en el Mundo Contemporáneo" 5
Jorge Heredia Zubieta

VII semana Teológica de la UITCAM: "Imágenes de Dios en el Mundo Contemporáneo" 17 octubre de 2006

Dios es inútil 15
Carlos Mendoza Álvarez

Imágenes de Dios en la Liturgia 53
Georgina Zubiría Maqueo, rscj

Imágenes de Dios en el Antiguo Testamento 65
Javier Quezada del Río

Las imágenes de Dios en el Nuevo Testamento 91
Armando Noguez A., crs

La imagen del Dios de Jesucristo 105
Barbara Andrade

Imágenes de Dios en la Cultura 125
Mtro. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

La imagen de Dios en la Economía 137
Mathias Nebel

Falsas imágenes de Dios en la moral cristiana 157
Mtro. Luis Javier Rubio, op

Curricula 169

davía otro correctivo contra la omnipresente e ineliminable distorsión. La historia de la tradición cristiana ha mostrado que también a nivel *comunitario-eclesial* son posibles las distorsiones. El criterio ulterior consiste en el testimonio creíble, visible y palpable de que el Dios trino que hemos visto en Jesús (Jn 1,14) y que él ha narrado (Jn 1,18) crea entre nosotros, *tal cual* de hecho somos, una comunión en la «misericordia sin medida», es decir, en el «nombre» del Padre de Jesús (Ex 34,6-7).

Imágenes de Dios en la cultura

Mtro. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Al tratar acerca de este tema, nos desbordan los términos incluidos desde el mismo título de esta ponencia. Las discusiones teóricas acerca del concepto mismo de "cultura", sobrepasan con mucho el espacio disponible en este foro, y ni qué decir acerca de la integración -en ese ya de por sí vasto universo- de la cuestión de las imágenes de Dios.

Sin embargo, algunas pistas para la reflexión pueden ser aportadas con la seriedad y el decoro que este tema merece.

Me parece necesario referirme un poco al término "cultura", del cual se ha dicho tanto, que conviene explicitar lo que en este trabajo se entenderá por dicho concepto. Gilberto Giménez, señala lo siguiente:

> La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valo-

> res, etc., inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante. [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica –es decir, de una identidad–, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor. [1]

Tenemos entonces que la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un

[1] Gilberto Giménez, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en: *Globalización y regiones en México*, Pp. 19-50, UNAM/ Porrúa, México, 2000. pp. 27-28; 44-45).

grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas.

Edward B. Taylor, sentó las bases del entendimiento de la cultura, en una definición tanto más rica, por lo sencillo de su expresión: "cultura es aquel todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, leyes, moral, costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad"[2]. Retomando esta definición, en un contexto más cercano a Latinoamérica, Eric Wolf afina diciendo que:

Tales actividades pueden separarse analíticamente; pero, al actuar en la vida real, la gente introduce y activa cuerpos y mentes desde su posición como persona completa. Si queremos entender cómo los humanos buscan la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que nos permita captar el flujo social, modelado de acuerdo con ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas dirige estos flujos a lo largo del tiempo. Semejante concepto es la "cultura".[3]

Por su parte Pérez Tapias, nos recuerda que:

> La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo *específicamente* humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social:

[2] Citado por: Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Alianza Universidad, Madrid 1994, p. 17.

[3] Eric Wolf, *Figurar el poder*, CIESAS, México 2001, pp. 368-369.

> cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Esta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas.[4]

Me he extendido un poco en este previo de la cultura, pero es necesario reconocer que la imagen de Dios que se tenga, depende de la cultura en la que se esté.

El mundo actual es complicado, lo cual no quiere decir que los de otros tiempos hayan sido simples, pero quiero llamar la atención acerca de los niveles de interacción que tenemos hoy en día en el ámbito de las culturas, donde los espacios físicos existentes entre las mismas se reducen cada vez más debido a la conjunción de elementos como la explosión demográfica, los movimientos migratorios propiciados por problemas no sólo económicos, sino también de tipo racial, y una tendencia homogenizante globalizadora promovida por intereses económicos mundiales.

En este complicado horizonte me parece definitivamente imposible pretender una generalización acerca de las imágenes de Dios en la cultura, por lo que he optado para esta presentación reflexionar desde la particularidad de los contextos indígenas mexicanos. Esta particularidad, no es tan particular, pues es ya un vasto horizonte donde no quiero incurrir en

[4] José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995. p. 20.

el pecado original fraguado desde los inicios mismos de la Colonia, donde todos son indios, y entre indios, todos iguales, desde Alaska hasta Patagonia. Sin embargo, a pesar de la diversidad cultural de estos grupos, podemos observar ciertas similitudes que han posibilitado –desde la antropología– hablar de una herencia Mesoamericana, en la cual hay ciertos rasgos culturales comunes a todas las culturas que entran en interacción dentro de este territorio.

No me referiré a épocas prehispánicas, sino contemporáneas, lo cual implica haber pasado por el elaborado proceso del sincretismo, donde la imposición no tiene la última palabra, pues la cultura sometida selecciona elementos, los resignifica e incorpora a su propia tradición.

La misma forma indígena de entender a los seres sobrenaturales y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio– inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de coerción a lo divino, o de obligación de éste para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, entre los indígenas es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la

ofrenda– y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas se "castigue" a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y "parándolos" en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad indígena y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Luis Millones registra con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, lo siguiente:

> Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos.[5]

Más adelante en este mismo texto, el autor se pregunta, después de describir la fiesta de San Sebastián: "¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso".[6]

Estas referencias de Millones de su experiencia en Perú, se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco en el Valle de Toluca:

> Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados "mayordomías".[7]

[5] Renata y Luis Millones, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima 2003. pp, 12-13.
[6] *Ibidem.*, p. 25.
[7] Gilberto Giménez, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México 1978, p. 66.

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población. Esta diferencia en la interpretación del papel de los santos, responde a que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida.

La cuestión de las imágenes en la religiosidad popular de las comunidades campesinas indígenas en México es de suma importancia debido a que la imagen es la personificación de la divinidad, a ella se le brida el culto, con ella se pacta o se negocia, entre algo que se da y algo que se espera. La imagen –en este contexto–es una persona con inteligencia y voluntad propias, de tal manera que tiene capacidad de decisión, y por eso puede indicar, sin lugar a dudas, dónde quiere morar, cómo quiere que la vistan, a quién quiere ir a visitar. Obviamente, tiene sus afinidades con otras imágenes de santos, y quiere visitarlos, comer con ellos, oír misa con ellos, escuchar las ofrendas de banda y mariachi juntos, pero... ¿quién le cae bien y se lleva bien con todos? También tiene sus diferencias con algunos, así que es totalmente indiferente frente a ellos, o francamente hostil con otros santos, porque así como tiene gustos, también tiene su mal carácter, y a veces se enoja.

Considerar de esta manera las imágenes de santos, es parte de una lógica interna que subyace en la religiosidad de estas comunidades. El santo es parte del pueblo, se le reconoce y respeta como tal, y se le amonesta cuando no cumple con sus obligaciones. El santo es una especie de embajador frente a entidades con las que sería más difícil entrar en contacto directo, como Dios Padre, la lluvia, la Virgen o el buen aire. Esto no tiene absolutamente nada que ver con la idea dada desde la reflexión católica, del papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, un papel de intermediación que estaría más bien enfocado a la construcción de un *ethos* específico, donde lo que se espera del santo es primordialmente espiritual y no material, recibiendo –en ocasiones– una dádiva de orden temporal, como una curación, un bien material, librarse de una desgracia real y concreta, lo cual es meramente accidental, un *plus* que puede o no darse. Me parece que la radical diferencia en las concepciones de los santos y sus imágenes, entre la oficialidad católica y la religiosidad popular en el contexto que estamos planteando, puede expresarse en tres puntos esenciales que se han develado desde la labor etnográfica:

a.) La imagen del santo en la religiosidad popular no representa a un ausente, sino que es él.
b.) En la oficialidad católica el santo es un ejemplo de alguien que ya llegó a Dios, por lo tanto, el santo en sí no importa, más bien se valora en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios. Evidentemente en la

religiosidad popular en contextos campesinos, lo que importa es el santo en sí, por lo que mientras desde el catolicismo, quien actúa es Dios, desde el papel reconocido a los santos en la religiosidad popular indígena, ellos son quienes actúan por propia voluntad.

c.) Lo que se espera del santo en el contexto católico oficial es en el orden estrictamente espiritual, como excepción cabe la posibilidad del "milagro", una intervención divina –a través de la intermediación del santo– en el orden material. En el contexto de la religiosidad popular, lo que se espera del santo es su apoyo en la realidad material, su activa participación en el buen desarrollo del temporal, o cualquier otra actividad productiva que tendrá incidencia directa en la economía de la población. Mientras desde el catolicismo se esperan del santo abstracciones que redundarán en una mejoría ética, en la religiosidad popular es evidente que se esperan beneficios concretos para el desarrollo material del pueblo que redundarán en lo necesario para sobrevivir, lo cual se traduce en estabilidad en el *modus vivendi* que estas poblaciones tienen.

Ahora bien, después de presentar estos datos, es necesario preguntarnos ¿de dónde vienen estas diferencias?, es decir, cuando el cristianismo llegó a estas tierras, por un lado ¿quién y cómo lo enseñó? y por el otro ¿cómo lo interpretaron aquéllos a quienes se los enseñó? Estas preguntas pueden –y deben– referirse al momento mismo del contacto en el s.XVI, pero en realidad son preguntas perennes, porque durante la Colonia, y después de la independencia, entre los intentos de echar a andar modelos de nación, conflictos,

reacomodos territoriales, revolución, etc. la presencia oficial del clero católico ha estado allí en contacto con las comunidades indígenas campesinas, imponiendo parámetros de homologación –desde lo religioso– al lado de un poder político que también les ha impuesto sus parámetros de homologación cultural. Lo que antropológicamente nos interesa destacar aquí no es el registro y cronometraje de esos intentos de imposición, sino las estrategias endógenas seguidas por las comunidades indígenas que permitieron la incorporación de elementos exógenos, una incorporación inteligente a través de reinterpretaciones y procesos de selección, que les posibilitaron adquirir formas de lo impuesto incorporadas en su repertorio cultural mesoamericano. Desde este punto de vista, la imposición no es simplemente imposición y ya, sino que hay empeñadas estrategias sociales ingeniosamente aplicadas para dar al que impone datos medibles para que piense en el éxito de su imposición, mientras que en la intimidad de los rituales y su organización social implícita, las reformulaciones de los elementos provenientes del exterior se engarzan coherentemente con lo que se heredó de los ancestros, dando lugar a nuevas formas de religiosidad, donde –para entenderlas– es imprescindible reconocer el origen tanto de unas como de otras.