

Imágenes de Dios para nuestro tiempo. Religiosidad popular, religiosidad indígena e imágenes de Dios en la Sierra Negra de Puebla

Van Doren, María

2015-03-04

<http://hdl.handle.net/20.500.11777/275>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

IMÁGENES DE DIOS PARA NUESTRO TIEMPO

RELIGIOSIDAD POPULAR, RELIGIOSIDAD INDÍGENA
E IMÁGENES DE DIOS EN LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA

IMÁGENES DE DIOS PARA NUESTRO TIEMPO

RELIGIOSIDAD POPULAR, RELIGIOSIDAD INDÍGENA
E IMÁGENES DE DIOS EN LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA

MARIA VAN DOREN

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA
CENTRO DE DERECHOS HUMANOS RAFAEL AYALA Y AYALA, A.C.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA PADRE PEDRO ARRUPE, SJ

Van Doren, Maria

Imágenes de Dios para nuestro tiempo: religiosidad popular, religiosidad indígena e imágenes de Dios en la Sierra Negra de Puebla.

1. Imagen de Dios - Historia - México. 2. Nombre de Dios (Sierra Negra, Puebla) - Historia - Fuentes. 3. Aztecas - Religión. 4. Indios de México - Cristianismo. I.t.

BL 60 V342.2013

Ricardo Escárcega Méndez

Responsable de edición

Diana Espinoza

Cuidado de edición y formación tipográfica

Carlos Palleiro

Diseño de portada

Primera edición, 2009

Reimpresión, 2013

DR © Universidad Iberoamericana Puebla

Bldv. Niño Poblano 2901, U. Territorial Atlixcáyotl

Puebla, Pue., México CP 72430

libros@iberopuebla.net

DR © Centro de Derechos Humanos

Rafael Ayala y Ayala, A.C.

cdhrayala@yahoo.com.mx

ISBN: 978-970-9720-52-5

Impreso y encuadernado en México

Printed and bound in Mexico

Dedico este trabajo al pueblo mexicano, especialmente a los indígenas de la Sierra Negra del estado de Puebla, y en particular a las mujeres indígenas, que fueron mis compañeras durante todo este tiempo. Quiero mencionar en particular a Maximina, mujer joven pero fuerte, con poca escolaridad pero con gran sabiduría, quien siempre me acompañó y muchas veces me ayudó a tomar decisiones; y a Nerea, mujer sencilla y noble, que no me abandonó, ni aun en los momentos difíciles. Entre la mucha gente que anduvo conmigo esta vía, sobresalen dos hombres: el doctor Rodolfo Montaña Hernández, actualmente religioso-misionero, y el sacerdote Tacho Hidalgo Miramón; ellos han sido compañeros fieles hasta ahora.

Este libro expresa mi lucha por una vida humana justa y equitativa: un reto para todas las mujeres que sufren todavía tanto estas carencias.

CONTENIDO

Prefacio	
<i>Clodomiro Siller</i>	9
Prólogo	
<i>Anastacio Hidalgo Miramón</i>	13
Agradecimientos	15
Palabras preliminares de la autora	17
Introducción	19
LA RELIGIÓN EN MÉXICO, IMPORTANTE PERO COMPLEJA	27
Una condición múltiple	27
Una situación secular pero fundamentalista	28
Sectas y diferentes grupos religiosos	31
Comunicación y lenguaje	32
Imágenes de Dios	34
Importancia de las imágenes de la madre y del padre	36
Antropocentrismo e imágenes de Dios	38
La iglesia oficial y sus imágenes de Dios	40
RELIGIOSIDAD POPULAR, MODELO ECLESIAL E IMÁGENES DE DIOS	45
Religiosidad popular: expresión religiosa del pueblo	46
Religiosidad popular como lugar eclesial	52
El concepto de Dios en la Religiosidad Popular	60
La imagen de Jesús en la Religiosidad Popular	66
Las imágenes de María en la Religiosidad Popular	72
Imágenes de los santos santas e imágenes de Dios	77
EL MUNDO INDÍGENA, SÍMBOLOS E IMÁGENES DE DIOS	87
Cosmogonía y cosmovisión	87
Cosmogonía	88
Cosmovisión	90

La religión azteca: ¿una religión militar?	94
La religión azteca: ¿un sistema político o una religión estatal?	95
Sentido de la vida y de la persona	98
Sentido de los sacrificios	98
Valor de la persona	101
Ánima, corazón y espíritu	104
Espíritu y espíritus con los indígenas	106
Tiempo y espacio	109
Importancia de vida/muerte	110
El/La Dios/a de los aztecas y sus representaciones	111
El/La Dios/a dúo/a	112
El Dios uno	115
María de Guadalupe, ¿Diosa para los indígenas?	119
El/La dúo Dios/a	120
María de Guadalupe	122
Símbolos de la religión azteca e imágenes de Dios	128
Sentido e importancia de “sacrificios”	128
Sacrificios humanos en las religiones	130
Cristianismo, sacrificios y liberación	132
Penitencias y ayunos	133
La comunión y los sacrificios	135
Sacerdotes	137
 IMÁGENES DE DIOS PARA UN MUNDO FUTURO	 141
Magia e ídolos mexicanos de Dios	142
La imagen de un “Dios providencial” <i>versus</i> “la magia moderna”	147
Muchas caras pero “un” Dios	153
Lo santo en el mundo secularizado	157
El Dios cristiano: pobre y débil	162
El Dios de la vida y de la esperanza (muerte y liberación)	167
 Conclusiones	 173
Bibliografía	179

PREFACIO

En su libro *Imágenes de Dios para nuestro tiempo*, Maria Van Doren, acomoda y ordena numerosas fuentes, y con ellas va tejiendo una especie de petate para alcanzar su objetivo.

Esto es normal en toda investigación, pero en ésta las fuentes son respetadas en su propia naturaleza, de modo que el tejido que resulta es colorido y variado, siguiendo cada fuente una determinada línea, muy clara, que marcará un itinerario propio hasta el final.

Imágenes de Dios para nuestro tiempo no se va armando exclusivamente a partir de un trabajo de investigación de campo, sino que se va asentando desde la recuperación de una experiencia personal compartida que, paso a paso, va aportando la consistencia que asegurará el valor que tienen las imágenes de Dios en la experiencia de la religión del pueblo indígena en la Sierra Negra de Puebla.

Maria Van Doren se arriesga aún más. No se refiere solamente a las imágenes de Dios como las viven actualmente los indígenas en esa parte de la sierra sino que, ante los interrogantes que esa religión indígena actualmente propone, incursiona en fuentes anteriores al siglo XVI, antes de que irrumpiera en este continente el sistema económico, social, cultural y religioso del occidente de Europa, principalmente el español. Y no sólo respecto de las imágenes de Dios va a esas fuentes, sino que recobra elementos del sistema social, cultural y religioso de los habitantes originarios, intrínsecamente estructurados en un solo conjunto que perduró durante siglos y siglos, conjunto que ve como un marco explicativo más amplio.

Así, nos va mostrando varias cosas. Una de las más impactantes es que no obstante la diversidad de imágenes de Dios que tuvieron aquellos pueblos, en el periodo final, ya monoteísta, conservaron todas las representaciones anteriores de la divinidad, lo cual hicieron para mantener en el pueblo la vivencia de un Dios cercano, vital, presente en la naturaleza y en el drama cotidiano de un contexto social muy conflictivo, y en el sentido de vida que les proporcionaba su cultura.

Y continúa emergiendo y bajando la fibra de las fuentes de los libros y artículos consultados, de modo que posiciones que en el fondo pueden incluso contradecir su tesis, como lo es la realidad siempre discutida de los sacrificios humanos, su frecuencia y finalidad, Van Doren mantiene esa fibra como un condimento que retiene interesada a la persona que lee, debido a la aceptación o rechazo que le causan dichas discusiones.

Uno de los aportes más valiosos de este libro es la certeza de que el monoteísmo mesoamericano se expresa necesariamente con dos conceptos, con dos imágenes, con dos símbolos, con dos principios que, aunque completamente diferentes, no se oponen, sino que se integran en una sola realidad profundamente dinámica, fecunda y vital, especialmente con componentes femeninos y masculinos. Así, necesariamente, la imagen de Dios que conservan los indígenas de la Sierra Negra es femenina y masculina, Dios es Madre y Padre; y cada percepción está, al final, integrada por dos aspectos sumamente abstractos: Señor2, *Óme-Tecuhtli*, y Señora2, *Óme-Cihuatl*, quienes trascienden todo en aquel lugar o percepción más trascendente que todo y que es el Lugar2, el *Óme-Yócan*.

Otra fibra, persistente, fuerte, dura, discutible incluso, es la del sacrificio humano: la función del autosacrificio, también sacrificio comunitario, social, cultural y religioso, necesario en una dinámica radicalmente vital, por medio de la que la humanidad indígena de estas partes se esforzó y se esfuerza por colaborar con Aquél que primeramente se sacrificó para que existiera el tiempo, el espacio, el mundo, la humanidad y la historia, preñada siempre de la presencia y acción de Dios.

Por lo tanto, va concluyendo Maria Van Doren, la imagen de Dios que tienen los indígenas es la de Madre y Padre. Y en esa imagen inculturaron esos pueblos la predicación primera del Evangelio, que recibieron por primera vez en el siglo XVI, en medio de circunstancias tremendamente dramáticas y trágicas, que requirieron o quizá les exigieron, más que nunca, por coherencia y vivencia, la representación vital, amorosa, fecunda, consoladora y cercana no sólo de Dios, sino de una divinidad Diosa-Dios.

Dice nuestra autora que los habitantes de la Sierra Negra, no sólo los indígenas sino también los mestizos, en general todos los mexicanos, proyectaron esta imagen de Dios, vitalmente integradora, en las imágenes de las santas y santos, porque estos pueblos no poseen la abstracción y distinción filosófica y aislante con la que los misioneros occidentales les mostraron los diferentes niveles de culto que propone el cristianismo, sino que optaron por la urgencia presionante de vivir en esas circunstancias

con la representación de un Dios que es integral, que continuamente se manifiesta como el Dador de la Vida, *In Ipalnemoúani*.

Todo esto lo aborda Maria Van Doren saltando ágilmente por la sierra, enmarcando su reflexión con el acompañamiento pastoral a las comunidades. Dice que se tendrá que investigar aún más para que el aporte de esta vivencia que los indígenas hacen de Dios y de sus imágenes enriquezca a toda la humanidad y a toda la Iglesia: “El tema de las imágenes de Dios está abierto e invita, ¡ojalá!, a más investigación”.

Clodomiro L. Siller A.

PRÓLOGO

María Van Doren, religiosa de la congregación Misioneras del Inmaculado Corazón de María, desde su llegada a México en 1979, hace casi 30 años, tomó una decisiva opción pastoral: acompañar a los pueblos indígenas.

Esta experiencia pastoral la inició en la comunidad náhuatl de San Antonio Cañada, Puebla. Una parroquia pequeña y pobre de apenas ocho comunidades de la Sierra Negra. El inicio no fue nada fácil, hubo resistencia y rechazo hacia la madrecita güera y europea, principalmente por parte de las mujeres porque era una *Xinola*, que en náhuatl significa 'señora' o 'mujer ajena', extraña a la cultura, una extranjera. Pero ella con su fe inquebrantable en el Dios de la Vida inició su proceso de inculturación; es decir, entrar en la cultura del otro(a).

María Van Doren igual que Moisés en el desierto del Éxodo tuvo que descalzarse. "Cuando Yahveh vio que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza: '¡Moisés, Moisés!' Él respondió: 'Heme aquí'; le dijo: 'No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es suelo sagrado'" (Ex.3, 4-5). El pueblo es un lugar teológico, no es cualquier espacio, y para acercarse a él hay que hacerlo con humildad, no pisando sus terrenos, sino despojándose de toda actitud protagónica.

Iniciado este proceso de inserción e impulsada por su espíritu misionero, María dejó la cañada y se dirigió a la montaña, y fue a insertarse en dos comunidades mucho más pequeñas: Cuixtlaxtepec y Lobera, a tres horas de camino a pie de la cabecera parroquial donde realizó a plenitud esta encarnación.

Allí ella se convirtió en oyente y acompañante de la comunidad, y ya inmersa en la cultura conoció su cosmovisión (*tlen tehua toaxca*); pero sobre todo compartió la fe sencilla de la gente, se metió en el corazón del pueblo, que es su religiosidad. Vivió esta fe profunda en el Dios de la Vida. Porque para nosotros indígenas Dios Padre-Madre es todo, ocupa

toda nuestra vida. Desde que nacemos hasta que morimos nuestra vida es una continua búsqueda y encuentro con Dios.

Diez años después, María tuvo que salirse de la parroquia para recuperar y proponer esta experiencia de fe con el pueblo en una reflexión teológica en la Universidad de Berkeley, California, en mayo de 1991 con la tesis *Inculturation of Sacrament of Initiation*, obteniendo el grado de maestría.

Finalmente, María entreteje esta experiencia de inculturación, su tiempo dedicado al magisterio y a la investigación teológica, y así, desde dentro y desde abajo, recoge lo antiguo y lo nuevo del pueblo náhuatl y lo plasma en esta bella tesis doctoral: *Imágenes de Dios para nuestro tiempo. Religiosidad Popular, religiosidad indígena e imágenes de Dios en la Sierra Negra de Puebla* que nos motiva a seguir creyendo en el verdadero Dios, *nelli teotl Dios*.

Nosotros/as nos alegramos profundamente y agradecemos la valentía y profetismo de María Van Doren al llevar nuestra palabra, nuestra experiencia de fe, nuestra reflexión, nuestra teología india a la más alta ágora de las ciencias teológicas: la Universidad Gregoriana de Roma.

Pedimos a *Tonantzin Guadalupe* que con esta obra siga posibilitando el florecimiento de la fe en un jardín de flores, *xochitlalpan*.

Anastasio S. Hidalgo Miramón

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mi familia: a mi papá, Theo, que tanto a sus hijas como a sus hijos nos dio las mismas oportunidades en la educación, por lo cual recibí una buena formación académica de joven, en un tiempo en el que las mujeres en general no tenían mucho acceso a estudios universitarios; a mi mamá, Mathilde, a quien debo los firmes fundamentos para mi vida cristiana y misionera, al exigirnos que tomáramos siempre en cuenta a los demás; a mi hermana, Anna Maria, que siempre se preocupó por la gente débil y necesitada, y a quien tanto extraño todavía; a mis hermanos: Ivo, Jos y Vic, por lo que cada uno aportó y sigue aportando a lo que he realizado aquí. A Ivo, el mayor, por su firmeza y rectitud; a Jos por su amistad y bondad; y a Vic, el menor, por su calidez y por animarme tanto para seguir estudiando y mejorándome intelectualmente; los tres son indispensables y muy queridos.

Agradezco a mi congregación, las Misioneras del Inmaculado Corazón de María, que me haya permitido realizar mi vocación misionera; a tantas buenas compañeras que comparten conmigo el camino misionero (especialmente Ivonne Verley); a la autoridad de mi congregación por darme la oportunidad de resumir en esta investigación, mis experiencias y aprendizajes de más de veinte años de trabajo con la gente campesina e indígena de México.

Agradezco a mis buenas amistades en México que siempre me acogieron, especialmente en momentos difíciles de soledad e incompreensión. A Suzy Deferme, Lupe Sofía Negrete Flore, Isela Castañón, Josefina (Cuca) Aldecoa y su familia, al doctor Rodolfo Montaña Hernández y familia, y tantas otras que me han acompañado en mi lucha por la verdad teológica y la justicia. Agradezco a mis alumnas y alumnos de las clases de teología y a tanta gente que ha seguido mis talleres en los últimos años (especialmente las mujeres), por lo mucho que me han ayudado a profundizar mis conocimientos teológicos. A mis amigas y amigos teólogos/os en España que me escucharon siempre como persona

y teóloga, especialmente a Trini León (amiga íntima), Mercedes Navarro y Xavier Pikaza.

Agradezco a la Universidad Gregoriana, en especial al profesor Arij Roest Crollius, que –a mi edad– me aceptó y me brindó su tiempo para hacer esta tesis, y al profesor Michael Fuss, que con sus clases y consejos me ayudó a esclarecer mejor mis conocimientos. A la hermana Josefa Puchades por corregir mi tesis con tanta paciencia, porque el español no es mi lengua materna. Agradezco a cuantas personas, amistades y conocidas/os han andado este camino conmigo en diferentes lugares del mundo, pues cada uno aportó algo, tal vez indirectamente, a esta obra, y todas/os, de alguna manera, me ayudaron a realizar este trabajo. No quiero olvidar agradecer a Jan van de Pol, jesuita, que siempre ha creído en mí y quien me motivó como nadie para realizar estos estudios, me acompañó espiritualmente y me sigue animando en mi camino, muchas veces difícil, como misionera y teóloga.

Es justo reconocer que muchas de las reflexiones teológicas que dan sustento a este libro fueron producto de las clases teológicas impartidas en la Universidad Intercontinental de México (UIC).

Una mención especial merece en estos agradecimientos el sacerdote Tacho Hidalgo Miramón, compañero de trabajo y amigo desde hace tiempo, por ayudarme a adaptar mi tesis y promover su publicación; sin su ayuda y entusiasmo este libro no habría sido posible. Naturalmente, mi agradecimiento va también a la Universidad Iberoamericana Puebla, por darme la oportunidad de publicar este texto, y al área de Publicaciones que brindó su tiempo para corregir y hacer de éste una obra más adaptada para el pueblo cristiano de México.

Pero principalmente agradezco “a Dios” por su bondad inmensa conmigo, siempre y en todas las experiencias de mi vida.

PALABRAS PRELIMINARES DE LA AUTORA

La primera edición de este libro fue hecha en 2009, y en menos de tres años se agotó el tiraje de 1 000 ejemplares. Sin embargo, la demanda de él sigue existiendo. Tengo la oportunidad de seguir difundirlo, ahora en Europa, pues me parece muy importante divulgar la riqueza del mundo indígena por aquel continente. Por eso, hemos decidido reimprimir la obra.

Aprovecho para hacer algunos comentarios. Quiero defender el título original de mi tesis sobre la que se basa este libro: “Imágenes de Dios en el siglo XXI desde la realidad ‘religión’ de México”, que ha sido cuestionado por contener la palabra *religión*. Antes de defender mi tesis doctoral en la Gregoriana en Roma, hubo personas que lo cuestionaron desde la lengua española, y también cuando estuvimos en el proceso de publicar el documento en la Ibero Puebla (México), donde optaron por otro título del que aparece en la tesis. Hay una diferencia grande entre: “la realidad ‘religión’ de México”, y “la realidad ‘religiosa’ de México”. En el primer caso se habla de una expresión ideológica sobre el sentido de la vida y todas sus implicaciones, que un pueblo, una cultura, se han formado “desde” su cosmovisión pero en relación con un Supremo (un dios); mientras que la ‘realidad religiosa’ está refiriéndose a la expresión religiosa que tiene un pueblo en sus prácticas. Mis investigaciones y mi desarrollo en mi tesis doctoral habla de lo primero.

Quiero también poner la atención sobre el hecho que el concepto de la religiosidad popular como lo entendemos en México es bastante diferente de como lo ven en Europa. Aquí lo concebimos como la expresión religiosa de un pueblo practicando su religión, mientras que en Europa, por lo más que puedo saber, es visto en parte como prácticas religiosas que se quedan en un ambiente creyente, pero muchas veces como folclor, con muy poco de profundidad y creencias religiosas. Es importante observar la diferencia para entender la exposición del tema en esta obra.

La realidad en la Sierra Negra, en la región de Tehuacán (Puebla, México), naturalmente ha cambiado en algo después de más de 10 años, pero conociendo bien la realidad de México, los conceptos y la realidad religiosa –más en el ámbito rural y en la Sierra– no han cambiado mucho. El mundo sagrado de los indígenas sigue siendo igual, sigue siendo el sentido de su vida. Lo oigo también, cuando hablo con mi amigo, el padre Tacho Hidalgo, indígena de la región de Tehuacán, quien trabaja allá desde hace varios años. Él y su pueblo se identifican casi completamente con Dios y su mundo sagrado, y las comunidades indígenas están, a su vez, identificadas con Dios y lo sagrado. Por eso, la religiosidad popular es la expresión por excelencia de sus prácticas religiosas, y aunque Tacho, como sacerdote, es parte de la estructura eclesial y cumple con los requisitos de este sistema, él y sus comunidades tienen en el fondo otros conceptos sobre ‘Iglesia’, como construcción piramidal. La comunidad indígena vive ‘comunidad’ continuamente y no como un sistema piramidal, rasgo general de nuestra Iglesia como institución.

Yo he cambiado mucho en los últimos años, todavía más radical y comprometida con una comunidad cristiana de la base (no como estructura piramidal), donde brota la nueva vida, donde viven más auténticamente los valores del Evangelio y el proyecto de Jesús: una comunidad alternativa de paz con justicia, de igualdad entre todas y todos, de verdadera misericordia y aceptación en relación con la otra y el otro, y para una vida en abundancia para todas y todos.

En cuanto al libro, pienso que es necesario añadir en la página 22, hablando del método de este trabajo, la palabra *hermenéutica*, porque la he usado mucho en toda mi obra.

Es también más correcto decir en el subtítulo de la página 28: “secular y/o fundamentalista”, y no “secular pero fundamentalista”, porque lo secular es un valor correctamente entendido (el seglar que logra conocer sus deberes y cumple con su responsabilidad, y no dejar a un dios o a una u otra autoridad tomar la responsabilidad de nuestros actos). Mientras, ‘ser fundamentalista’ es siempre peligroso, por el absolutismo que implica.

Sigo creyendo que el contenido de este libro concebido desde la realidad mexicana, tiene valor para las/os mexicanas/os. Con gusto lo he hecho. Con gusto lo dejo al pueblo mexicano.

Dra. María Van Doren, ICM.
Junio 2013.

INTRODUCCIÓN

El contenido de esta obra se desarrolló con base en los muchos años de trabajo como misionera entre los campesinos e indígenas de México. Gradualmente creció el deseo de usar todas estas ideas y experiencias en un trabajo escrito para ofrecerlo al pueblo mexicano. Las clases de Sociología y después de Teología impartidas a varios grupos de universitarios, formadores pastorales y comunidades de base me ayudaron mucho a esclarecer mis ideas. Además, el estudio de Teología en el postgrado me obligó a dilucidar, ordenar y expresar mejor mis conocimientos. Para hacer esta tesis he hecho investigaciones en diversas universidades y centros especializados en México, Roma, Lovaina, Madrid y Sevilla.

Una actividad dio paso a la otra, pero la base de este escrito está en la realidad de mi vida con el pueblo sencillo: años de trabajo en la Sierra Negra de Puebla, viviendo entre los campesinos/as indígenas yo sola. En este tiempo traté también de cumplir con otra necesidad en la misma región: enseñar Sociología en el Seminario Regional del Sureste. Para brindar una mayor ayuda, estudié unos años más, lo que me llevó a enseñar Teología en diferentes institutos de la capital de México.

La fe de la gente sencilla fue un verdadero testimonio y un incentivo continuo para mi fe. De esta realidad surgió cada vez más el interés por el Dios de estas mujeres y hombres, y por las imágenes de Dios que expresan en su religiosidad y su vida cristiana. Algunas imágenes con características positivas, que les enriquecen, y otras con características negativas, pero todas con un papel muy importante en su vida. Año tras año se fue acrecentando el material recopilado, y lo discutimos en diferentes grupos, en los seminarios y en las parroquias. Pasaron más de diez años de trabajo con este tema, y un día me pareció necesario tomarme el tiempo para escribir. Y aquí estoy.

Esta investigación tiene sus limitaciones: es una obra de teología sistemática y de misiología; la parte de exégesis y de psicología es muy limitada, mientras que la sociología y, en cierto sentido, la antropología marcan

definitivamente el texto. Me limito también a un sector del pueblo: los campesinos y, más específicamente, a los indígenas campesinos. También me concentro en un lugar específico: la Sierra Negra de Puebla (rumbo a Tehuacán), aunque en las ideas globales tomo en cuenta la vivencia y la experiencia que he tenido con tanta gente diversa y de muchos lugares de México. Aunque mi lengua materna no es el español, me parece normal escribir en este idioma porque esta obra es sobre y para los/as mexicanos/as; no obstante, esto me ha limitado para expresarme con soltura.

El material no es exhaustivo; es más, lo pienso como un material para seguir trabajando, y espero que otros y otras retomem este interesante tópico.

Comenzaré por presentar el método utilizado en este trabajo, pues tal vez no sea tan usual en una obra académica y es importante esclarecerlo para evitar preguntas innecesarias y discusiones inútiles. Uso un método que no he aprendido como tal, ni adquirido directamente; es un método que yo he integrado a partir de una variedad de estudios y experiencias que he tenido en mi larga vida. Así, durante muchos años he impartido teología sistemática a alumnos/as, a la gente de parroquias y a hombres y mujeres de la base. Este método lejos de causar dificultades a los/as alumnos/as académicos/as, en general ha mostrado buenos resultados: aprendieron mucho, aprendieron a *hacer teología*, aprendieron a *aplicar la teología* en su propia vida y en la del pueblo.

Resulta en vano buscar esquemas complicados o una lógica lineal que se desarrolle punto por punto hasta sus conclusiones y consecuencias, como estamos acostumbrados/as a encontrar por lo general en los textos y enseñanzas clásicas y tradicionales de una teología europea. El método seguido fue más bien de tipo narrativo, una manera de presentar el material todo el tiempo *desde* la totalidad (*wholeness*) y *hacia* la totalidad (*wholeness*) del tema, usando todo el tiempo diferentes ejemplos, ampliaciones y explicaciones para definir mejor el objetivo.

Por lo general, el hombre desarrolla un asunto de manera “lineal”, quiero decir, tomando la hipótesis o la propuesta y desarrollándola paso por paso; mientras que las mujeres hablan en torno al asunto, explicándolo todo el tiempo con un montón de ejemplos y supuestas desviaciones, pero lo hacen sin perder el hilo, sin perder el objetivo del relato, enriqueciendo el tema con variada y abundante información. Ahora bien, un método no excluye al otro; es más, el uno necesita del otro: el método lineal es necesario para lograr la profundización; el narrativo es necesario para aprovechar tanta información que de otra manera se perdería. Algunos/

as pueden pensar (y decir) que se está desviando del tema de su argumentación, mientras que, en realidad, están esclareciendo el asunto. El peligro es que se privilegie uno de los dos métodos, y se desprecie el otro.

El método narrativo es también típico en el mundo popular e indígena (y tal vez el contacto tan cercano y prolongado que he tenido con la gente de la base y con los indígenas me ha influenciado más de lo que pensé). Es también la manera en que las mujeres, en general, hacen su propia teología, desde el *estar* en la vida. Es el método más usado en el feminismo.¹

Este método tiene sus características específicas y definidas. Me atrevo a decir, incluso, que ha promovido también a la hermenéutica, una disciplina actualmente bien aceptada en diferentes sectores de la teología (y de otras ciencias), y surgida principalmente (y más todavía difundida) por las biblistas, las mujeres que empezaron a releer la Biblia desde la presencia (o ausencia) de la propia mujer en el libro sagrado, y por las teólogas que empezaron a hacer teología desde su concreta, práctica y vivencial realidad y de las otras personas de su entorno. Es necesario ubicar la teología dentro de su contexto real y concreto: las experiencias de las personas son sumamente importantes para hacer teología, al igual que la reflexión crítica sobre la vida y sus circunstancias. Esta reflexión teológica se hace, muchas veces, desde una realidad de opresión, de discriminación, de desigualdad. Es la realidad de la mujer: sabemos que ella está siempre doble o triplemente oprimida, discriminada y en una posición de desigualdad: siempre del lado menos favorecido.

¹ El feminismo no es necesariamente extremismo. Al contrario, es una postura válida y necesaria para poner al ser humano en medio del interés científico, usando el antropocentrismo (*anthropos*: ser humano) en lugar del androcentrismo (*andros*: hombre, varón); es, entonces, recuperar para el hombre y para la mujer su identidad sin centrarse en los estereotipos que obligan a cada uno/a a comportarse como siglos de cultura lo han dictado. Por prejuicios surgidos de una mentalidad patriarcal tradicional, de poder y de control masculino, la teología en general, y más en concreto el magisterio de la institución eclesial, muchas veces no ha tenido el valor para investigar e informarse correctamente sobre esta nueva conducta que ha recuperado e incorporado tantos elementos de ciencia y de práctica de vida, que han sido negados durante siglos. David Tracy dice en su artículo “El desafío de la teología feminista a la teología fundamental” (*Concilium* 263, febrero 1996): “[la teología feminista] ha sido un desafío para la teología fundamental (clásica, androcéntrica)” y “ha planteado un reto a propósito de tres fallas capitales (en esta teología fundamental) [...] de tres desconexiones fatales: la desvinculación del pensamiento con la experiencia y el sentimiento; la separación del contenido con la forma; y la división de la teoría con la práctica”. Lo anterior ha llevado a este teólogo muy conocido en los Estados Unidos a promover, o por lo menos usar, el feminismo en su quehacer teológico.

Esta teología feminista no maneja principios y conceptos abstractos y absolutos, sino principios y conceptos directamente conectados con las personas, porque cada persona tiene y recibe su valor, sea mujer u hombre, rico o pobre, negro o amarillo, blanco o moreno. Finalmente, y esta característica es tal vez la más importante, esta teología es “*whole*” (completo): hay unidad, todo está apuntando a una sola meta, todo se relaciona entre sí... y esta actitud no lleva a condenar, sino a curar, a sanar... Quise hacer este trabajo en esta línea: aceptar todo el material interesante de diferentes (verdaderamente diferentes) fuentes y experiencias, y hacer un conjunto total (“*whole*”) de éste, para usarlo en función del tema mismo.

Se trata de un estudio interdisciplinario. Este método se está usando cada vez más en la investigación teológica. Se incluyen otras disciplinas, como nos mostró una investigación en la Universidad de Princeton, Estados Unidos:² “Un grupo altamente disciplinario (incluyendo cosmología, física, química, biología, estudios del ambiente, filosofía, estudios religiosos y teología) ha trabajado con ‘un nuevo modo de diálogo entre Teología y Ciencia’ desde un intercambio de diferentes disciplinas y acercamientos individuales al diálogo entre ciencia y teología, hasta la discusión de temas religiosos de interés común y, finalmente, hasta una explicación progresiva de los fundamentos teológicos y epistemológicos comunes en discurso”, para promover un diálogo global entre personas de diferente preparación pero con una misma preocupación de entender a Dios en el mundo actual.

Esta interdisciplinariedad es utilizada cada vez más por un buen número de teólogos, es parte de su manera de hacer teología, y es parte del método feminista.

Con este método narrativo, feminista e interdisciplinario he elaborado mi tesis, que indaga la importancia y la necesidad de las “imágenes de Dios” en la religión católica en México, desde la complejidad de expresiones religiosas que se presentan en este país, especialmente a la luz de los ambientes muy concretos en los que he compartido la práctica docente y la experiencia pastoral. He trabajado este tema durante unos seis años, tanto en clases tipo seminario, en su mayor parte con seminaristas diocesanos y de otras congregaciones –con participación de uno por ciento de mujeres–, como por la experiencia pastoral y vivencial de más de diez años de presencia en ambientes populares y más todavía en una región indígena. La vivencia religiosa náhuatl me ha inspirado mucho; la cercanía

² Welker, “God’s Eternity, God’s Temporality, and Trinitarian Theology”, *Theology Today*, no. 3, oktober, 1998, pp. 317-328.

que dicho pueblo vive con Dios me ha hecho captar la importancia de una creencia religiosa. Las expresiones y proyecciones de este Dios juegan un lugar importantísimo en la fe y en la práctica de su religión. De ahí brotó esta investigación, esa es la base de este trabajo.

Se puede enfocar la cuestión de la religión de diferentes maneras y elaborar la teología desde diferentes ángulos. Si pensamos la religión como una realidad espiritual que promete a la gente una vida mejor *después* de la muerte, donde recibirá una recompensa por todos sus sufrimientos en “este valle de lágrimas”, tenemos entonces una religión que es opio para el pueblo, que paralizó no sólo su crecimiento espiritual sino también su compromiso cristiano para transformar este mundo.

También se puede enfocar la religión desde su análisis marxista, en que mayormente lo socioeconómico pueda hacer superar la situación opresiva del pueblo. Pero *religión*, en realidad es la fuerza creativa y el dinamismo para un cambio verdadero, vehículo que conduce a los seres humanos a la dimensión trascendente que une lo humano con lo divino, que está en la naturaleza del ser humano y es una parte esencial de su *ser*. Entonces, como dice Cox, la religión no sólo es un proyecto para los/las cristianos/as sino, muchas veces, “el único medio que le resta a una cultura oprimida para preservar su historia y sus esperanzas en tiempos difíciles”.³ Por eso defiende Boff⁴ el hecho de que en América Latina la religión es “como una exigencia de la fe”, que se ha convertido en “praxis [...] para liberarse de las ataduras opresoras de orden económico, político y cultural, y no en droga para pábulo de los descontentos”.

Esto implica el intento de esclarecer el complejo contexto religioso de México: el sentido y el valor de las imágenes de Dios en la vida de los cristianos dentro de su cultura, su realidad “religión”; su ambiente familiar y la identidad del pueblo, dando atención al factor “inculturación”, a la herencia judía dentro del cristianismo, a la práctica cultural (ambiente por excelencia de imágenes), a la situación actual de la vivencia religiosa en la Iglesia oficial y en el pueblo, y dando mayor importancia al mundo religioso campesino e indígena que en México permea muchos de los ambientes culturales.

Creo que la interacción de estas realidades religiosas tiene una influencia importante en la vida cristiana en México en este siglo XXI, y tal

³ Pinedo menciona el artículo “La seducción del espíritu” de Cox, en su libro *Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1977, p. 184.

⁴ Boff, “Salvación en Jesucristo y proceso de liberación”, *Concilium* 96, Madrid, 1974 (citado en Pinedo, *Ibid.*)

vez pueda tener un valor testimonial en cuanto a la comunicación de los aspectos esenciales de la existencia humana, *la trascendencia y lo sagrado*, para las personas que viven en países que están perdiendo el sentido y la importancia de estos valores. El lenguaje simbólico utilizado en México para expresar esta dimensión existencial es, entonces, un instrumento importante para comunicar estas realidades, dado que la presencia de Dios se manifiesta por medio de imágenes típicas de este tiempo.

Los conceptos “Dios” y “Diosa” tienen un sentido y contenido diferente de lo que estamos acostumbrados a escuchar, como lo explicaré en diversos momentos: no tengo la intención de crear un malentendido, ni quiero caer en el mismo error que comúnmente se comete: identificar a Dios con un “género” u otro. De la misma forma que se presenta a Dios como varón y padre, lo podemos identificar con lo femenino y lo materno, pero en los dos casos debemos saber que Dios es más grande que esto y sobrepasa estas categorías. Por eso, no tengo la intención de sustituir ‘Diosa’ por ‘Dios’, pero la manera como los indígenas lo entienden exige una explicación, la cual expondré en este libro.

Para entender bien estas páginas se presupone fe, creencia y conocimiento en el Dios de los/as cristianos/as, porque no vamos a hacer aquí una defensa de Dios. Ésta no es una obra apologética. Es un tratado teológico, que implica, sí, ciencia, pero con y desde la creencia en el Dios cristiano.

Proclamar a Dios es una cosa, escribir sobre Dios es otra, pero vivir esta creencia en la vida diaria es un asunto todavía más distinto. Tomar a Dios en serio quiere decir creer en Él/Ella de verdad, incluso en circunstancias difíciles o situaciones incomprensibles. Esto ocurre en el terreno existencial de los seres humanos. Debido a los cambios que actualmente ocurren en el mundo sociocultural, pero también en el mundo religioso, muchos/as cristianos/as parecen haber perdido la confianza y el entendimiento en este Dios, y entonces lo buscan en la seguridad del pasado, el Dios de su infancia o de una teología del pasado. Me parece que regresar al pasado, dudar de que sea el mismo Dios presente, es una falta de fe. Ni el modernismo (que es diferente de modernidad), ni el postmodernismo, ni el neoliberalismo, ni la televisión, ni toda la ciencia y tecnología que tenemos son capaces de aniquilar a Dios en la vida de las personas y de la sociedad, excepto si el ser humano mismo lo elimina de su presencia.

Si verdaderamente existe un Dios, éste debe estar presente en los eventos actuales, aunque aún no detectemos sus huellas, aunque tal vez no entendamos su voz, aunque todavía no reconozcamos su cara: *Dios es o*

está muerto; Dios está ahora o es un Dios del pasado, un Dios pasado. Entonces debemos buscarlo/la con toda nuestra fuerza, buscar su presencia en la vida de hoy, en los acontecimientos actuales, en los signos de los tiempos; buscarlo en la forma en la cual Él/Ella puede manifestarse, incluidas las imágenes que tienen sentido para las personas de hoy.

En la actualidad muchos han eliminado al Dios personal y concreto, en parte porque no entienden ni encuentran al Dios que han recibido en la tradición cristiana, y en parte porque el lenguaje y el sentido no se han adaptado a la vida concreta de este siglo. Desde hace mucho tiempo he tenido el deseo y la inquietud -y hacia allá he dirigido mucho de mi trabajo intelectual y pastoral- de dar testimonio de mi creencia en este Dios de la vida; tratar de mostrar que Dios no está muerto sino que vive también en esta época, y se expresa con características de este tiempo. En una época donde reina la desesperación, todavía vale la pena ser testigo de *un Dios de vida en abundancia* y de *una esperanza firme en el futuro*, y las imágenes de Dios tienen que reflejar su presencia actual y real.

LA RELIGIÓN EN MÉXICO, IMPORTANTE PERO COMPLEJA

Hablar del universo religioso de México es sumergirse en una realidad muy compleja, no solo por la variedad de regiones que existen, sino porque conviven al mismo tiempo diferentes épocas de la historia de este país. Esta complejidad se refleja en un escenario religioso múltiple. En una interrelación entre religión oficial, religión popular y religión indígena. La diversidad e interacción continua de las diferentes realidades religiosas han creado un tipo especial de religión en México, diferente, en mi opinión, de lo que se encuentra en Europa o en el norte de América. Esta situación religiosa ha provocado el surgimiento de otras proyecciones y otras imágenes de Dios, adaptadas a su propio contexto. Nos interesa ver qué imágenes de Dios va a necesitar y emplear México en el siglo XXI.⁵

UNA CONDICIÓN MÚLTIPLE

México, con su inmensa diversidad de riquezas naturales y culturales, su gran capacidad profesional y cultural en muchos terrenos y sus grandes posibilidades por tan diversos tipos de gente, ha entrado demasiado fácil en el mundo de la modernidad y del neoliberalismo. Su cercanía geográfica con Estados Unidos y su conflictivo deseo de entrar en este esquema económico no han ayudado a superar su posición de dependencia de los países poderosos, aunque podría ser una potencia importante por toda la riqueza que hemos mencionado. Por esta razón, hay en la capital de México -y cada vez más en las ciudades importantes del país-, una mentalidad secularizada al lado de creencias tradicionales, una visión atea al lado de prácticas de religión popular, una ausencia de religión y de Dios

⁵ Gómez Hinojosa, *La crisis de los sistemas. Un diálogo desde la fe cristiana*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 94ss.

al lado de un pietismo y una expresión supersticiosa de la fe, y no es raro encontrar esta mezcla en una misma persona.

México se mueve entre los poderosos, comparte las mismas ideas de este mundo global, respira su aire y difunde su mentalidad, pero por debajo subsiste otro mundo basado en una cosmovisión diferente, con una lógica diferente, con prácticas y actitudes morales diferentes, lo que provoca dificultades continuas en la convivencia y la interrelación con otras naciones. Este comportamiento incluye su actitud religiosa. Aquí se encuentran las grandes diferencias: en las creencias del pueblo mexicano y en sus expresiones religiosas, en su vivencia cotidiana y en las prácticas concretas, en su visión del mundo y en su lógica. Estas diferencias, en gran parte, llevan y son la base de otro tipo de “religión”, de “Dios”, que provocan diferentes expresiones, modelos e imágenes de Dios, distintos de los modelos e imágenes del primer mundo.

La religión oficial ha intervenido mucho en este sentido, pero está fuertemente mezclada con la religiosidad popular, que tiene una fuerza y una importancia tan grande que no es posible descartarla o minimizarla, porque es esta fuerza, más que la de la religión oficial, la que ha hecho del pueblo mexicano “un pueblo cristiano”. Esta realidad cristiana es tan profunda que emana hasta en la realidad mexicana secularizada: todo el tiempo tiene influencia, al menos sutilmente, sobre las expresiones cotidianas e intelectuales del pueblo (lo vemos claramente en la política actual del panismo).

Lo mismo pasa con la influencia religiosa del mundo indígena. Aunque los/as indígenas viven en general en las áreas periféricas de las ciudades y en los rincones de las provincias de toda la república mexicana, aislados y relegados geográficamente, sociopolítica, económica y no menos psicológicamente, este grupo sigue impregnando toda la sociedad con su cosmovisión y su espíritu, mucho más de lo que los poderosos del país saben o quieren admitir.

Esta es la realidad que encontramos, la realidad religiosa en la cual se manifiesta Dios, se expresa Dios, en la cual siguen buscando a Dios y su presencia en la vida cotidiana.

UNA SITUACIÓN SECULAR PERO FUNDAMENTALISTA

Actualmente existen influencias importantes que están marcando esta realidad religiosa, y al menos tres nos interesan en este libro: la seculari-

zación, el fundamentalismo y la tendencia sectarista o la diversidad de expresiones religiosas a las cuales se inclinan las personas.

La secularización⁶ surge en la modernidad, en parte como reacción a la omnipresencia del instituto eclesial⁷ y de un Dios opresivo, y en parte por la creciente importancia de la racionalidad y del conocimiento científico que han ofrecido respuestas reales y físicas, y no mágicas ni religiosas, y han puesto la responsabilidad de sus actos en manos humanas, aparentemente quitando poder y responsabilidad a Dios. Pero suprimir el-todo-saber y la-toda-presencia de la institución eclesial como punto de referencia para explicar todo, como una instancia absoluta identificada con Dios, no significa que se quite a Dios mismo, ni que el punto de referencia no sea Dios. Más que despojar del poder a Dios, se restó poder a instituciones (como la eclesial) que no debían tener este poder. Lo que pertenece al Estado debe estar en manos del Estado: la responsabilidad, por ejemplo, de la educación y de la salud en un país, debe ser dirigido por el Estado para todas y todos por igual, y no por instituciones particulares (aunque religiosas) que se inclinan siempre a favorecer sólo a su grupo. Ahora, si piensan que están atacando valores primordiales, es su derecho y su deber protestar, naturalmente. Este derecho no se borra en la secularización.

La secularización moderna (y esta es la que entendemos como secularización primera) designa, en primer lugar, el paso de contenidos teórico-prácticos e instituciones de carácter eclesiástico-religioso a otros de carácter laico-civil. Este paso puede significar emancipación (rechazo, negación o simplemente independencia) y transposición (traslado-traducción consciente o inconsciente). Así secularización designa aquel proceso ‘por el

⁶ Hay una diferencia entre *secularización* y *secularismo*, dos conceptos fácilmente confundidos. La secularización, característica importante de la modernidad, ha puesto la responsabilidad de los hechos humanos en manos de las personas, quitando la sublimación y la evasión de una religión malentendida, supuestamente quitando al Supremo, a Dios (con el peligro que esto significa), y quitando poder a la religión como institución, al cristianismo, un poder que muchas veces debían tener estas instituciones religiosas. Los seres humanos y las instituciones civiles deben tomar la responsabilidad que les corresponde, siendo así co-creadores con Dios. El secularismo es el exceso o la desviación de la secularización, que lleva muchas veces a un rechazo completo de todo lo sagrado, y también al ataque abierto a toda religión.

⁷ Hago conscientemente la diferencia entre la Iglesia como presencia de Jesús en el mundo y la Iglesia como institución de poder humano, que se ha desviado muchas veces en la historia, olvidando a Jesús, su fundamento único e inspiración absoluta.

cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos'.⁸

La secularización bien entendida es, entonces, un progreso importante y no un mal, como se explica muchas veces en círculos conservadores. (No es perfecto, tiene sus errores y limitantes, pero esto no quiere decir que no vale, porque la crítica a la secularización está más en el perder poder que en las fallas del sistema.) Tiene influencia y trae consecuencias para las imágenes que un pueblo, una cultura, las personas mismas, mantienen de su Supremo, de su Dios.

Dios en este nuevo contexto no puede ser más un Dios mago que arregla todo, un Dios castigador que disciplina al pueblo, para dar sólo dos ejemplos. En un ambiente no-secularizado, la imagen de Dios puede ser la de un Ser de bondad que está presente en cada momento, que está disponible para cada necesidad, que se preocupa por todas sus criaturas en cada momento, pero puede ser también un Dios-verdugo, que castiga y juzga, del cual uno debe cuidarse o tener miedo. Lleva muchas veces a un inmovilismo y una paralización social, una actitud exclusivamente espiritual, desprendida de la realidad humana, en la cual debemos realizar el proyecto de Jesús.

Existe el peligro de que se pierda lo sagrado en la vida cotidiana y del ambiente, lo sagrado en (de) la vida humana, lo sagrado en la historia del pueblo. Hay riesgo de que se pierda el "respeto" a Dios, contrario a un "miedo" de Dios, y el respeto hacia sí mismo/a y hacia los/as otros/as, y con esto el tomar en cuenta a los/as demás. Creer en un Supremo, en un Dios, como norma de comportamiento y de vida, es también importante para arreglar las relaciones humanas en la vida cotidiana, en el bienestar de la comunidad.

Igualmente, el fundamentalismo es la reacción a la secularización, pero también una fuerte tendencia actual para defender las tradiciones y el patrimonio de la fe como tal; y por inseguridad o absolutismo, tiene una influencia importante sobre las representaciones de Dios.

El fundamentalismo es una disposición cultural agresiva de personas o grupos, provocado y efectuado en tiempos de crisis de identidad religiosa por la ética moderna, en la cual quieren sostener su identidad, sometida a principios, valores y textos supuestamente ortodoxos.⁹

⁸ Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996, p. 62.

⁹ Hoedemaker, *Dressuur van de religie. Fundamentalismo en secularisatie*, Tijdschrift loor Theologie, januari-maart 1993, p. 11.

Mientras en la secularización se suprimen las representaciones tradicionales, el fundamentalismo proclama o defiende las imágenes de siempre, a la usanza de las famosas predicaciones parroquiales de las misiones, en las cuales las imágenes del Dios “fuerte”, “omnipotente”, “juez” y “castigador” intimidaban a la gente, junto con la imagen del diablo real que anda entre nosotras/os (como todavía mucha gente piensa). También es una tendencia muy moralista, en la cual las personas deben cumplir las reglas morales de su religión más por imposición y miedo que por convicción y compromiso auténtico. “Dios nos ama si cumplimos”, lo que se opone al Dios de Jesús, que nos ama aunque fallamos.

SECTAS Y DIFERENTES GRUPOS RELIGIOSOS

Debemos mencionar, igualmente, los nuevos movimientos religiosos o sectas, como son llamados en general. “Las sectas siempre han existido en toda la historia de las religiones. Refieren siempre el rechazo de una parte de las creencias de una comunidad religiosa o a la autoridad de sus líderes... Lo que es nuevo es el carácter global del movimiento y la variedad de sus formas. Esta dimensión de los nuevos movimientos religiosos apuntan a un desarrollo en la situación cultural de la comunidad global [...]”¹⁰ El movimiento sectario es un fenómeno de este tiempo; la variedad de ofertas y posibilidades en todos los terrenos humanos incluye el religioso. La presencia de las sectas en México ha sido un golpe para la Iglesia católica y para los/as católicos/as, por su creciente presencia, su fuerte activismo y el aumento de católicos/as que se “convierten” a estas sectas.¹¹ En mi opinión, es más un problema social que doctrinal, porque la mayoría de los creyentes ni saben, menos entienden, las diferencias doctrinales que se pueden presentar. La institución eclesial, creo yo, no ha tomado suficientemente en serio el problema social.

Mucha gente se adhiere a las sectas porque se siente insatisfecha con su propia religión, pues las definiciones y, en general, el lenguaje no corresponden al tiempo actual, lo que impide la suficiente o correcta com-

¹⁰ Roest Crolius, “New Religious Movements as a Challenge for the Church in a Pluralistic World”, in *Rethinking New Religious Movements*, Fuss (ed.), Rome, 1998, pp. 733-735.

¹¹ “En América Latina, los nuevos movimientos religiosos son principalmente de origen cristiano y, en general, son agresivos y negativos en relación con la Iglesia católica...”, Arinze, “The challenge of the Sects or New Religious Movements”, in *Rethinking New Religious Movements*, *Ibid.*, p. 775.

prensión al pueblo; por una institución eclesial prepotente y todopoderosa que no acepta para ella misma las reglas del movimiento democrático, y por sus respuestas absolutas sin tomar en cuenta la realidad actual y las necesidades de las personas; por falta de “acogida” y solidaridad en muchas comunidades cristianas, demasiado grandes y numerosas; por la pérdida de la identidad cristiana, a causa de muchas razones; por falta de respuestas contundentes a las preguntas esenciales de la vida, que la institución oficial trata fácilmente de resolver con soluciones tradicionales, muchas veces deshumanizadas.

No olvidemos mencionar la falta de una catequesis adaptada y competente, especialmente en un tiempo en el cual la escolaridad ha aumentado en todos los estratos de la sociedad. Para la gente sencilla no hay mucha diferencia entre el Dios de su religión tradicional y el de una de las sectas en la cual se siente más reconocida como persona, en la práctica y en la vivencia de su fe.

Para otro grupo, la religión parece demasiado intelectual y lejos de su realidad, es entonces que se unen a grupos religiosos que les parecen más adecuados con su entorno. Muchas personas también necesitan un escape para sus frustraciones en una sociedad demasiado compleja, ajena y sin identidad personal para la mayoría, y lo buscan en las sectas donde pueden expresar con emoción sus sentimientos, y donde pueden encontrar la magia y lo sagrado (aunque tal vez falso) que necesitan para sobrevivir a tan desconcertantes tiempos.

COMUNICACIÓN Y LENGUAJE

Las imágenes son parte de un lenguaje, un vehículo necesario para comunicar, una expresión de lo que vemos y creemos, siempre desde un contexto sociocultural. Si no hay relación entre los signos/símbolos de un lado y el contenido/entendimiento de otro no hay comunicación; se queda como pura información no comprendida, ni asimilada. Sin interrelación entre las diferentes partes en un proceso comunicativo, no hay comunicación.¹² Todos/as nosotros/as tenemos suficientes ejemplos de entendimientos erróneos, tanto en el mundo civil como en el mundo religioso, por no captar correctamente el mensaje comunicado; no pode-

¹² Diferentes sociólogos han desarrollado distintos sistemas para explicar la comunicación entre las personas (y las instituciones...); entre otros, Berlo, Schramm, Rogers. Como elementos constantes tenemos: el mensaje, el codificar, el medio para comunicarse, el descodificar y el que recibe los mensajes.

mos hablar de mensaje compartido, porque sólo se comparte cuando se establece relación entre las dos partes.

El lenguaje lingüístico implica una determinada captación y ordenación de la realidad. El lenguaje comunica la experiencia que tenemos de la realidad [...], en la medida en que nos es común con los demás usuarios de una lengua. Además el lenguaje es instrumento a través del cual, en cierta manera, el hombre [la persona] da forma a su pensamiento, a sus sentimientos o sus estados de ánimo, sus aspiraciones, su querer y su actuar, y mediante el cual recibe influencias del exterior.¹³

Podemos entender las confusiones y dudas que se produjeron muchas veces en el culto cristiano al usar solamente la lengua latina, lengua reservada casi exclusivamente para la gente destinada al poder dogmático, jurídico o institucional. Por eso es tan triste que la autoridad eclesial esté otra vez tratando de introducir esta lengua en la liturgia que el pueblo creyente unido, como “asamblea” (no sólo oyente), debe celebrar para su Dios. Bajo estas condiciones la religión se queda muchas veces en lo mágico. Los ejemplos de este tipo se duplican si lo aplicamos a un lenguaje antiguo, de símbolos e imágenes, que la juventud, por ejemplo, no entienden más. Se puede aplicar igualmente al problema con el lenguaje patriarcal (y machista) que hoy en día muchas mujeres ya no aceptan, ni deben aceptar.

La comunicación se presenta de diferentes maneras, pero siempre tomando en cuenta elementos esenciales y reglas fijas, por ejemplo, leyes sociológicas, que hacen funcionar la vida social, como fórmulas para despedirse o saludarse, colores aplicados con diferente sentido... Al no conocer las reglas, funciona mal la comunicación.¹⁴ No sólo es importante dar mensajes interesantes, tal vez más importante sea presentarlos de manera entendible y atractiva para no quedarse incomunicado, porque faltó la interrelación. Una gran parte de textos teológicos y doctrinales

¹³ Garza Cuarón, *El lenguaje, el pensamiento y la acción*, México, 1997, p. 9.

¹⁴ En Bélgica el color azul es para celebrar el nacimiento de una niña, y el rosado para un niño; lo contrario sucede en la región de México donde trabajé. Esta contradicción tuvo consecuencias cuando me equivoqué. Allí también el saludo común para despedirse es: “hasta mañana”, aunque sepamos bien que no nos vamos a ver el siguiente día... lo que me hizo al principio perder mucho tiempo, esperando gente o dirigiéndome a uno u otro lugar. Lo mismo puede pasar con las traducciones. En el libro *Religion Across Cultures* (1968), los autores Nida y Reyburn muestran la dificultad de traducir correctamente la Biblia en otras lenguas, no tanto por las palabras como tales, sino por el contenido y el entendimiento de éstas.

y de informaciones prácticas eclesiales (morales y pastorales), hechos por la élite académica y jerárquica de la Iglesia está lejos de la realidad y el entendimiento, y lo mismo pasa con muchas imágenes y símbolos que usamos en la liturgia.

Es probablemente ésta la principal razón por la que la fe cristiana de los indígenas es muy sincrética. Entendieron las verdades cristianas desde su cosmovisión y su contexto socio-religioso. Pensamos en el signo de la cruz, un signo y símbolo principal para los/as cristianos/as, de su liberación y salvación en Jesucristo; y para los indígenas es muy importante en su cosmovisión como los cuatro elementos fundamentales del cosmos: agua, fuego, viento y sol, o como las cuatro direcciones del cosmos, unidas por un punto central. ¡Qué diferencia de sentido! Mismo que los primeros evangelizadores nunca vieron ni entendieron. Veremos otros ejemplos más adelante.

IMÁGENES DE DIOS

Hay, entonces, un problema serio en el lenguaje religioso, que es mayormente simbólico, necesario para explicar a Dios y al mundo trascendental. Las imágenes de Dios son parte de un lenguaje religioso y una necesidad humana, muy conectadas con una cosmovisión y un contexto del pueblo. Las imágenes son proyecciones para acercar una idea, un objeto o una persona; son representaciones de algo ausente, de lo invisible, pero siempre teniendo una orientación simbólica. Son necesarias cuando falta la realidad directa. Las imágenes son muy vulnerables al tiempo y al espacio y al desarrollo de la historia en la cual se hizo y funcionó. Quiere decir que se debe estar consciente de posibles cambios en la presentación.

Damos un ejemplo:

La palabra ‘padre’ aplicada a Dios ha sido cuestionada desde la teología feminista y desde la psicología y la sociología actual. No hay que olvidar que para muchos niños la experiencia del padre es traumática o inexistente en no pocos casos. [...] Según el teólogo Schillebeeckx, en una época de crisis del lenguaje teológico hay que experimentar y arriesgarse dentro de la fidelidad a lo que el Espíritu Santo dice a la Iglesia en cada momento histórico.¹⁵

¹⁵Vide, *Hablar de Dios en tiempos de increencia*, Bilbao, 1997, p. 12.

Para expresar el sentido profundo de las realidades y del mundo trascendental, necesitamos de los símbolos e imágenes. Lo necesitamos para expresar al Dios en el cual creemos. Necesitamos hacernos imágenes de Dios, por ser humanas/os. Nuestro estado corporal exige estas representaciones, representaciones definidas o formadas desde una realidad de tiempo, espacio e historia, desde una cultura específica que nos define y forma continuamente. Porque vivimos continuamente diversos momentos en el tiempo, espacio e historia, nos creamos diversas imágenes de este Dios. Otras situaciones de la vida nos exigen otras reflexiones de este Dios. Por eso decimos que las imágenes de Dios son coyunturales y sintomáticas, porque nos dicen lo que está pasando en un grupo y en las personas en el área de la religiosidad. Pero las imágenes de Dios son hechas por los seres humanos/as que las necesitan para tener a Dios real, para hacerlo/a presente, para acercarse a Él/Ella.¹⁶

Hay una discusión interminable en el mundo teológico sobre el hecho de si podemos (y/o necesitamos) hacernos imágenes de Dios. Es siempre posible defender cualquiera postura, pero creo que no solamente las necesitamos, sino que es un hecho. Hay cosas que la realidad misma nos enseña aunque tal vez nos desagrade. La práctica pastoral y la de la vida muestran la presencia abundante de imágenes de Dios en todos los sectores de la religión.

Si el Dios de las/os cristianas/os se metió en la historia humana, si se identificó con los/as humanos/as, si este Dios es un Dios personal y está cerca de su pueblo, entonces no es sólo una entidad especulativa, sino una realidad accesible. Los seres humanos de sangre, huesos y carne, no pueden imaginarse a Dios sólo trascendental.

Christian Duquoc, teólogo francés, dice en su libro *Dios diferente*:¹⁷ “Los cristianos confiesan a su Dios por medio de imágenes. Estas imágenes tienen su raíz en la afectividad y lo imaginario. [...] Las imágenes siguen siendo sin embargo elementos de nuestra relación concreta con Dios. Por eso es necesario integrar en la reflexión teológica el complejo de imágenes que impone al creyente la actitud que debe tomar.” Las imágenes de Dios son una necesidad para nosotras/os, aunque tienen sus deficiencias, sus limitaciones y sus errores. Labuschagne, un teólogo laico del África del Sur, profesor en una universidad estatal en Holanda, dice: “La única manera de hablar concretamente de Dios es con el uso de metáforas, de

¹⁶ El texto cursivo es adaptado de una conferencia, “Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo”, que presenté en la Semana de Teología en la Universidad Intercontinental de la Ciudad de México en 1998.

¹⁷ Duquoc, *Dios diferente*, Salamanca, Sigüeme, 1982, p. 78.

imágenes y de antropomorfismos; es la lengua de la teología y de la fe, pero también por analogía con la Biblia. Aunque los judíos no podrían hacerse imágenes de Dios, los textos de la Escritura están llenos de imágenes: Dios actúa, ve, anda, habla..., tiene ojos, pies, cara, corazón..., es Luz, Roca, Justicia..."¹⁸ Y un teólogo holandés, añade: "Las imágenes que tenemos de Dios dependen de las imágenes que tenemos de los seres humanos."¹⁹, lo que nos ayuda a entender la relación entre las imágenes que tenemos de nuestra madre y padre, y de Dios.

IMPORTANCIA DE LAS IMÁGENES DE LA MADRE Y DEL PADRE

Tenemos que preguntarnos de dónde surgen las imágenes de Dios. En mi opinión, hay cuatro causas fundamentales que las originan: la imagen que las/os niñas/niños tienen de su mamá y papá cuando son pequeñas/os, la imagen de un Dios que se tiene de su cultura, las imágenes de Dios que la religión oficial ha inculcado y la propia personalidad que da forma a sus imágenes.

En general, la mamá y el papá son personajes fundamentales en la vida de los/as hijos/as, y dejan una influencia para siempre, por lo bueno y por lo malo. Los padres nos dejan diferentes imágenes de acuerdo con las actitudes que tomaron en el trato con sus hijos/as y en su formación, y por tantos roles que jugaron en la vida de su familia. Son también, en especial en los primeros años, un modelo que define muy fuerte las opciones de la vida. Son estas imágenes y estos modelos que se reflejan en el tipo de Dios que van a manejar en parte en su vida.

La familia latina se mueve en un contexto sociocultural de patriarcado, lo que define en gran medida el comportamiento del hombre y de la mujer. El hombre (el padre, el marido) es la figura dominante en la casa, y ésta se proyecta muchas veces sobre la relación que van a desarrollar con su Dios: un Dios dominante, impositivo, absoluto, castigador, a quien deben obedecer y complacer, pero muchas veces ausente en la formación y educación de sus hijos/as, y ausente en su vida cotidiana. Así, el padre es una figura absoluta pero lejana, y así es muchas veces la imagen de su Dios.

El patriarcalismo resulta un fenómeno complejo donde pueden distinguirse diversas perspectivas [...] En todas ellas se asume la superioridad sagrada del

¹⁸ Labuschagne, *Zin en onzin over God*, Nederland, 1994, pp. 25-37.

¹⁹ Fry, *Zeg mij hoe uw God is*, Nederland, 1991, p. 7.

varón como un hecho evidente de la naturaleza y como algo que refleja el orden de Dios y de la historia [...] el varón representa los aspectos positivos de la vida (luz, actividad, inteligencia); la mujer, por el contrario, encarna los aspectos negativos (oscuridad, pasividad, sentimiento). De esta forma, la polaridad sexual se entiende ya en clave jerárquica: hay un elemento superior y positivo, que está representado en el varón [...]; y hay un polo inferior y negativo, que está representado en la mujer (que es la materia) [...] En clave de religiosidad mística viene a justificarse la misma actitud de (pretendida) superioridad del varón a partir de su (¿aparente?, ¿real?) mayor capacidad en el campo de la introspección.²⁰

La madre es la persona que resuelve todo, a quien siempre pueden acudir, aunque la maltraten o no la apoyen. Este es su papel en la familia, para el que la han educado desde muy chica, y el cual va a cumplir hasta la muerte; y se siente feliz con este rol, por duro que sea. Ella resuelve todos los problemas de sus hijos/as, quitándoles el peso de su responsabilidad sobre lo que hacen.

La madre es la primera diferencia, el signo más antiguo que emerge del uróboro [la serpiente del eterno retorno] o espacio de sacralidad indiferenciada. Ella aparece de algún modo como clave de sentido de la humanidad, por lo menos en un plano religioso... En esa fase matriarcal... la madre sería la gran diosa: el signo del poder originario visto como donación de vida... La tierra es la más antigua madre, vista como fuente de fecundidad y vida, ella sería el símbolo primero, al arquetipo de toda realidad. A su lado, al varón vendría a mostrarse como un ser derivado. Evidentemente, la divinidad estaría simbolizado por la madre.²¹

La mayoría de la gente así ha aprendido a culpar al otro/a, o a Dios, de todo lo que pasa; pero entonces no pueden enfrentar su responsabilidad en la vida, lo bueno o lo malo que hacen o que les sucede. Y entonces se limitan a decir que Dios lo permite, que Dios lo quiere así por su bien, que Dios está purificándolos/as.

²⁰ Pikaza, *Para comprender: Hombre y Mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella, 1996, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 15. También los siguientes textos son muy significativos: Bernabé Ubieta, "Las esposas divinas en la cultura mediterránea", *Ephemerides Mariologicae*, abril-septiembre, pp. 223-256; De Miguel, "Esponsalidad-Virginidad", *Ephemerides Mariologicae*, abril-septiembre, pp. 319-334.

Más que imagen de Dios, la madre es la imagen de su Diosa –de lo materno de su Dios²² que no es sólo Padre para ellos/as–, lo que han aplicado a “María”, y por excelencia a María de Guadalupe. Ella es “la Virgen” pura, sin mancha; ella es la “Madre” que acepta todo, hasta el pecado de los narcotraficantes (que llevan su imagen en la bolsa); ella es la “Diosa” que puede resolver todo...

En muchas familias el padre es el gran ausente por razones de trabajo o por falta de responsabilidad, y la madre es quien tiene que criar y educar a los hijos/as. Pero, estas dos figuras clave en la vida del/la mexicano/a son los modelos de su Dios, y van a definir las representaciones por excelencia que tienen de Dios. Las experiencias negativas del padre (y así es para una gran parte de la población) afectan las imágenes de Dios, debilitando la verdadera presencia de Dios en su vida; y la experiencia de la madre fuerte, que carga el peso de la familia, que se gana la vida diariamente para sostener a sus hijos/as, que los/as educa, que está siempre presente en todos los momentos clave, proyecta a un Dios fuertemente femenino, aunque no lo quieran aceptar así, aunque no lo expresan como un Dios materno, femenino. El Dios de los mexicanos/as tiene fuertes características de un Dios macho, pero al mismo tiempo tiene una cara materna y femenina, bien definida, proyectada en María de Guadalupe. María, desde su primera entrada en la historia mexicana, ha sido la representación de la presencia de Dios, de un Dios de vida abundante, de un Dios vivo presente entre su pueblo, de un Dios preocupado por los/as más pobres y deshechos/as, recuperando la identidad del indígena y el valor de toda esta raza pisoteada por los conquistadores.²³ Es la actitud verdadera de una madre mexicana. Es verdaderamente la imagen de un Dios Madre.

ANTROPOCENTRISMO E IMÁGENES DE DIOS

El Dios del cristianismo está representado por un Dios masculino, en parte por la herencia hebrea, que eligió como su Dios supremo a *Jahweh*, el Dios guerrero bajo el Dios *Él*, el Dios Supremo en la cultura semita; en parte por el sistema patriarcal (sistema social) que practicaron; y en parte

²² No queremos discutir aquí puntos dogmáticos sobre la esencia de Dios, su presencia y existencia (si hay fe o no); ni discutir la revelación de Dios por Jesucristo, la más completa imagen de Dios.

²³ Elizondo, *Mestizaje: The Dialectic of Cultural Birth and the Gospel*, San Antonio (Texas), 1978; y los escritos de CENAMI, en especial los textos de Siller sobre María de Guadalupe.

porque el pensamiento religioso cristiano se plantea, en gran medida, desde un androcentrismo (lo masculino como punto de referencia). En la teología se dice que Dios es neutral –ni femenino, ni masculino–, que no hay género en Dios (lo que en esencia tal vez pueda ser), pero entonces quiere decir que aplicamos a Dios un lenguaje especulativo.²⁴ Hablamos continuamente de “Dios Padre”, pero ésta es sólo una parte del Dios total y completo, entonces debemos también hablar de este Dios con todas las características de la madre que este Dios completo debe reflejar.

Por eso, cuando en la religión cristiana y en la Iglesia católica llaman a Dios, tan frecuentemente y con tanta seguridad, “Padre”, quiere decir que su Dios es un Dios con características y con apariencia masculina.²⁵ Este uso ha traído consecuencias negativas para las mujeres, aunque la mayoría no tiene conciencia sobre este fenómeno, por la fuerte indoctrinación masculina y el fuerte androcentrismo del mundo cristiano y eclesial (en la vida de Jesús encontramos una actitud completamente diferente: Jesús defendió a la mujer, Jesús valorizó a la mujer como persona humana, Jesús aceptó también a la mujer como discípula).

Por eso, con esta nueva perspectiva sobre las posibilidades de ver a Dios también desde la mujer, debemos revisar algunas cualidades e imágenes de Dios. Pensemos, para dar un ejemplo, en el Dios “Creador”, terminología masculina que provoca imágenes masculinas de poder y omnipotencia. Aunque, en el ámbito humano, formar un nuevo/a ser humano/a está más en el poder de las mujeres que de los hombres, porque en su vientre, de su carne y de su sangre, la nueva persona toma forma. Entonces, crear una nueva vida, aun de parte de Dios, es más un acto materno que paterno. La importancia del padre se debe también a la antigua creencia de que la madre sólo era el recipiente para captar el semen del hombre; ahora, en cambio, tenemos diferentes teorías científicas sobre este proceso de gestación humana.

Dios no tiene “cara” femenina, sino que, así como Dios es padre igualmente Dios es madre; así como se representa a Dios con formas masculinas, también debe ser representado con formas femeninas. Todo eso debe

²⁴ Para mí no es tan sencillo decir que Dios es neutral. Si hay un Dios para nosotros/as, entonces este Dios es un Dios con representaciones humanas, explicado en lenguaje humano. Si podemos decir Dios-Padre, también debemos decir Dios-Madre. Entonces, encontrar a un Dios-Padre-Madre tiene sentido, porque las dos expresiones humanas hablan de la totalidad esencial de Dios.

²⁵ Navarro Puerto, “Religión del Padre y mariología: desafíos a la teología feminista”, Conferencia pronunciada en el Congreso Mariológico, Marianum, Roma, octubre de 1999, pp. 1-2.

llevar a otro tipo de imágenes de Dios e igualmente a otro lenguaje en nuestra liturgia (en nuestra celebración eucarística y en los sacramentos, dos terrenos importantes en la vida de los/as cristianos/as). Es urgente que haya cambios en este ámbito de nuestra religión.

LA IGLESIA OFICIAL Y SUS IMÁGENES DE DIOS

El cristianismo entró en México con violencia, afirma León-Portilla en su libro *La visión de los vencidos*. Tristemente tiene razón. Así llegaron los europeos a América y así los evangelizadores: al lado del ejército, identificando la Cruz y a María con el interés (al oro) y el poder de la Corona europea.²⁶ Junto con la doctrina y con el tipo de prácticas cristianas del pueblo español, dejaron muchas imágenes de Dios que el pueblo mexicano hasta ahora favorece. Las matanzas, las violaciones de las mujeres indefensas, el trabajo esclavizante, el maltrato, el empobrecimiento, la deshumanización... no son resultado de la evangelización sino de la conquista. Pero, por todo este sufrimiento, cuando el pueblo indígena aceptó a Jesús, se concentró en el Jesús sufriente, el Jesús del Calvario, el Jesús con su cruz, el Jesús del viernes santo. Con este Jesús se identificó más que con el Jesús de la Resurrección, y hasta ahora sigue siendo así. La Iglesia oficial también presentó este Jesús al pueblo, porque vio cómo sufría, y en parte porque estas imágenes eran igualmente importantes en España en este tiempo, y porque así manipulaban mejor al pueblo sencillo, sufriendo y aceptando, no protestando y no pensando (y esta situación persiste en muchos casos).

Igualmente importante es la imagen del Dios omnipotente, creador de todo, jefe absoluto que, sentado sobre las nubes –con o sin su Hijo, Jesucristo, a su lado–, domina poderosamente toda su Iglesia, representado, se atreven a decir, por la autoridad humana. Mucha gente todavía lo identifica con un Dios ya grande de edad, varón, naturalmente, rubio como todos los angelitos y la mayoría de los/as santos/os (y obispos), como las imágenes que por mucho tiempo tuvieron en Europa. Es el Dios emperador desde el tiempo de Constantino, el Jesús Rey aunque Jesús lo protestó en su vida (una vez lo acepta en frente de Herodes y con diferente contenido), el Dios que viene a juzgar a la gente, que exige sumisión, humildad y abnegación. Es un Dios que se ha dejado manipular por el poder y la riqueza, y que

²⁶ González Dorado, *De la María conquistadora a la María libertadora*, Bogotá, CELAM, 1986, pp. 38-39.

ha permitido la pobreza, la ignorancia, la explotación y la sumisión del pueblo mexicano. Pero no fueron las únicas imágenes de Dios, porque aprendieron también a conocer la gran misericordia del Dios de Jesús, un Dios que ama y que quiere justicia e igualdad, practicada también por un gran número de evangelizadores comprometidos con el pueblo oprimido y pobre (como Bartolomé de las Casas, Pedro de Gante...).

Muchas de estas imágenes siguen hasta ahora, y son convenientes cuando la institución eclesial prefiere tener el poder y el control para que la gente acepte ciegamente las doctrinas sin hacer cuestionamiento alguno. Para las mujeres y los hombres que creen en el mensaje que Jesús les dejó, las falsas imágenes de Dios, los ídolos, son imágenes que practican un Dios de poder, de injusticia, de desigualdad, un Dios que niega la existencia y la identidad de las personas, en especial de los/as sin-poder, y aquí se encuentran primeramente las mujeres, que no tienen, hasta ahora, igualdad en esta Iglesia de Jesús, específicamente en la liturgia (en la celebración misma donde tienen siempre un papel secundario u olvidado, y en su lenguaje, donde simplemente no existen).

El poder de las instituciones ha acaparado a Dios y sus imágenes, igual que los que han acaparado este poder, y por eso se manifiesta más un Dios poderoso y masculino. Dice Arias en su libro *Un Dios para el 2000*:²⁷

Puede parecer una cosa banal decir que Dios es de todos. No lo es, porque desde siempre los dioses fueron sólo patrimonio de algunos, de los que ostentaban el poder. Todas las religiones se arrojan el derecho de acuñar su propio Dios, que es mejor que el de los otros. Y que no puede ser de todos, porque entonces no sirve para defender el poder que tiene que ser sólo de algunos.

Esta cita es cierta en la relación de la institución eclesial con los laicos/as, los grupos sin poder, las minorías y en especial con las mujeres.

Cuando tocamos el tema del Dios poderoso y masculino (machista) en la liturgia oficial (en sus conceptos y lenguaje), encontramos, en general, bastante oposición de muchas personas, hombres y no menos mujeres, que piensan que estas demandas son exageraciones de algunas mujeres sensibles o acomplejadas (el grupo crece constantemente, también cada vez más de hombres conscientes). Pero, el lenguaje tiene un papel esencial en las comunicaciones humanas, y tiene una importancia existencial porque expresa toda una cosmovisión: normas y valores, actitudes y senti-

²⁷ Arias, *Un Dios para el 2000*, Bilbao, 1999, p. 135.

mientos. Esto lo tenemos que entender bien en relación con las imágenes de Dios.

Martínez Ocaña afirma en su artículo “Padre-Madre, nuestro/a que está en la tierra”:²⁸

Necesitamos palabras para entendernos, imágenes y símbolos para poder expresar las experiencias, y cuando más hondas y densas son éstas, más torpes son nuestras palabras para expresarlas. [...] Es decir que siempre que hablamos de Dios lo hacemos analógica o metafóricamente, pero no siempre somos conscientes de ello... Por ejemplo [cuando usamos] la palabra ‘Padre’ [para Dios]. Si decimos Dios es Madre tenemos enseguida que decir que es un metáfora pero, ¿por qué no sentimos esa misma necesidad cuando lo llamamos Padre?

Las imágenes poderosas y masculinas de Dios en el culto cristiano abundan. Dice la teóloga Elizabeth Johnson en su libro *Ella que es*:²⁹

Hemos olvidado lo que era muy claro para los primeros pensadores cristianos, que las palabras “padre” e “hijo” son nombres que quieren decir más ‘relación’ que ‘esencia en sí misma’, y aplicados a Dios, como todo nombre humano finito, son sujetos a la negación de la ley de analogía. Cuando se usan palabras como padre, rey, jefe, novio, marido, y Dios mismo, en general no tienen un sentido inadecuado. La implicación incidental de lo masculino se hizo esencial. [...] ¿Si no quieren decir que Dios es masculino cuando usan imágenes masculinas, por qué les molesta cuando se introducen imágenes de mujer? Pero en realidad, tienen la intención, aunque implícita, de hacer la conexión intrínseca y literal entre Dios y lo masculino.

Estas imágenes pueden ser un aporte, un testimonio del Dios vivo para un mundo secularizado.

Si dominan las imágenes masculinas (de poder) de Dios se corre el peligro de que “se haga una imagen definida de Dios. Si en el tiempo Dios como padre, señor, rey, ha estado relacionado con la obediencia y la autoridad, y con el concepto de una relación jerárquica entre Dios y los seres humanos, entonces puede ser que en una comunidad se tome esta experiencia como la única verdadera y que así deben relacionarse con Dios.”³⁰ Este texto, entre tantos otros, nos muestra las consecuencias de

²⁸ Ocaña, *Revista Todos Uno*, enero-marzo de 2000, pp. 15-17.

²⁹ Johnson, *Ella que es*, Trotta, Madrid, 2000.

³⁰ De Boer, *Vrouw, taal en Liturgia*, Holanda, 1991, pp. 28-30.

este tipo de imágenes de Dios, porque no es sólo cuestión de los títulos que damos a Dios, sino de toda una filosofía, una organización, una expresión global y una manera de comportarse que surge del androcentrismo aún presente en nuestro culto.

Pero al lado de eso se ha desarrollado, en parte por la teología de la liberación, otro tipo de imágenes. Estas imágenes muestran un Dios liberador, de esperanza, de la historia; un Dios de los pobres y no tanto de los vencedores y poderosos... Jesús se identificó con la gente que no tenía valor en su sociedad –los/as pobres y los/as marginados– y les dio la dignidad humana que merecían, para liberarlos/as de toda esclavitud, para dar dignidad a cada persona por su ser persona humana. Por eso cantamos en la misa nicaragüense:

Tú eres el Dios de los pobres,
 el Dios humano y sencillo,
 el Dios que suda en la calle,
 el Dios de rostro curtido...

Las imágenes que surgen de este Jesús identificado con los que sufren, no son las de un Jesús sumiso y sufrido, sino imágenes de dignidad, porque Dios, en Jesús, se identificó con el pueblo que sufre para liberarlo, para salvarlo, para quitar toda esclavitud. Se deshumanizó el sufrimiento, porque se sacralizó en Jesús; no más sufrimiento como meta o como parte del proyecto de Dios, sino como una consecuencia inevitable de la humanidad, que, sin embargo, se puede sobrepasar en Jesús y con Jesús.

Desde la tendencia de la teología de la liberación, muchos/as fieles en América Latina viven ahora con otras imágenes de su Dios: un Dios de “comunidad”; un Dios solidario, fraterno y amigo; un Dios de su historia y de su vida cotidiana; un Dios identificado con los/as sin-voz, sin cara, sin-nombre... Al final del libro, ampliamos esta búsqueda de nuevas imágenes, también desde una Iglesia oficial.

RELIGIOSIDAD POPULAR, MODELO ECLESIAL E IMÁGENES DE DIOS

La Religiosidad Popular³¹ en América Latina tiene un lugar muy especial y muy importante en la vida cristiana, un lugar más grande, en general, que la Iglesia oficial. A menudo, esta Iglesia ha mirado con suspicacia y desdén toda expresión de la religiosidad popular y fácilmente la interpreta como una desviación de la verdad y de la fe verdadera; mientras que las prácticas religiosas del pueblo han alimentado siempre esta fe de la gente, han enriquecido sus creencias y han animado sus vivencias religiosas. Me atrevo a decir que hay amplias pruebas de que en diferentes lugares del mundo, en tiempos de persecución, la religión popular ayudó a la sobrevivencia de la fe y de la religión cristiana. (Hay definitivamente una diferencia entre *la religión popular* y *la religiosidad popular*, lo que explicamos más adelante en este capítulo.)

La religión es cuestión de todos/as, es un hecho colectivo, y está ubicada en una realidad cultural que determina fuertemente la manera como ésta se expresa. Así es con la Iglesia, comunidad en torno a Jesús desde y dentro de la religión cristiana, que igualmente es asunto de todos y todas los/as fieles de esta comunidad: “la congregación de todos los creyentes (que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz), esta es la Iglesia, sacramento visible de esta unión con Jesús, para la salvación de todos/as y de cada uno/a.” (*Lumen Gentium* 9) Así, la Iglesia de Jesús es una cuestión colectiva, asunto de todo el pueblo, ubicada en una realidad cultural que le da forma y cara y que, en su turno, recibe mucha influencia de la Iglesia.

Es entonces que “todo el pueblo” define su religión (como todo el pueblo, igual, debe definir a la Iglesia), y no “la institución religión”, ni “la autoridad de la institución”, aunque estas dos organizan y manejan los asuntos de la religión (y de la Iglesia).

³¹ Escribo ambas palabras con mayúscula para dar la importancia debida a la *religiosidad* y a lo *popular*.

La importancia de esta expresión de la fe y la religión cristiana (la institución) y las consecuencias que ocasiona al pueblo mismo hacen que la presencia de la Religiosidad Popular sea *como un modelo de Iglesia del Pueblo*.

RELIGIOSIDAD POPULAR: EXPRESIÓN RELIGIOSA DEL PUEBLO

Primeramente, debo iniciar por esclarecer qué entiendo por religiosidad popular en general y en México, porque hay diferentes opiniones sobre esta expresión como tal, sobre su contenido, y también sobre la influencia que podría tener la situación socioeconómica en la religiosidad popular en un sistema clasista. La Religiosidad Popular es muy importante para las imágenes de Dios.

Hubo un tiempo en el que toda expresión popular de la fe era considerada casi una herejía. Sólo la doctrina oficial y sus prácticas, declaradas dogmáticamente por la autoridad eclesial, eran aceptadas. La verdad³² estaba en lo que era proclamado por una minoría privilegiada, formada teológicamente durante años; una verdad reservada, hasta recientemente, al conocimiento de los varones preparados para el sacerdocio. Todas las otras prácticas religiosas culturales (del pueblo no preparado y no educado teológicamente) pertenecían, en esta posición teológica, a la categoría de herejías o, por lo menos, eran la expresión de una fe de segunda clase, una fe de menor valor e importancia, tolerada pero muchas otras veces atacada. Juzgaron la piedad del pueblo (en el cual el pueblo trató de expresar sus verdaderas creencias) como opuesta a la religión verdadera y al cristianismo normativo. La tacharon de infantil, inmadura, irracional. La llamaron “pietismo”, “devoción popular” o “folclore”, pero no la aceptaron como una expresión verdadera de la fe cristiana del pueblo.³³

³² En la filosofía reciente, la *verdad* como concepto filosófico no tiene el sentido absoluto que tenía, porque hoy resulta muy claro, al menos así parece, que “la verdad absoluta” depende continuamente de diversos factores ambientales, temporales y personales que dan un carácter no menos seguro pero sí ubicado en un contexto real. Por mucho tiempo nadie se percató de que esta definición y práctica del concepto *verdad* deshizo la esencia misma de la verdad, que no puede ser monopolio de unos cuantos.

³³ Parker expone claramente estos factores. Véase: *Otra lógica en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 58ss. Por supuesto, hay otros libros y numerosos artículos que tratan de mostrar la amplitud de sentidos y explicaciones de la “Religiosidad Popular”.

Algunas personas (teólogos o gente de la pastoral) vieron un valor en la religiosidad del pueblo y por eso trataron de *incorporar* algunas de sus prácticas en la vida cultural de la Iglesia oficial; por ejemplo, el culto en torno a los muertos, tan importante en el mundo indígena de México.³⁴ En otro momento trataron de *entrar* oficialmente en estas prácticas populares, lo que sigue pasando hasta nuestros días cuando surgen santuarios después de eventos religiosos populares (como milagros, apariciones...).³⁵

Pero todavía un buen número de la “teología especulativa”, que supuestamente no necesita estas expresiones religiosas tan humanas, permite esta religiosidad como un favor que dan los papás a los/as hijos/as pequeños/as para aplacarlos/as: ¡esta pobre gente no es capaz, ni está preparada para ver al Dios trascendental!³⁶ Hay todavía muchos sentimientos de superioridad intelectual y racional, y, consecuentemente, de prepotencia en el mundo teológico y jerárquico.³⁷ Tristemente, esta actitud no ha sido superada y queda sólo una minoría, aunque importante, que entiende de verdad la importancia, el valor, las posibilidades y el reto de la Religiosidad Popular en América Latina.

³⁴ En México hay muchas prácticas populares en torno a las celebraciones de los muertos (28 de octubre-2 de noviembre) y en torno al entierro, con diferentes expresiones según la zona. Las fiestas de los santos difuntos aportan una riqueza importante a la vida religiosa del pueblo. La pastoral mexicana ha integrado en su culto cristiano diferentes elementos de las prácticas populares.

³⁵ Especialmente el pueblo mexicano rural, principal practicante de la Religiosidad Popular, ha creado sus intermediarios y sus mecanismos para hacer contacto con el Supremo, el trascendente, con su Dios; y “milagros”, “apariciones”, y “santuarios” –experiencias y expresiones trascendentales– tienen un lugar importante en este asunto.

³⁶ Aquí entra, a mi parecer, la controversia que sigue preocupando a mucha gente en la Iglesia; me refiero al asunto del Jesús histórico, que expresa muchas veces una ansiedad por perder al Dios trascendental, si se promueve a un Dios real en la historia... En torno de este dilema han surgido en la historia de la Iglesia muchas desviaciones y teorías erróneas (como lo expone Repschinski, en su artículo “Some trends in Life of Jesus research”, *Theology Digest*, 48:1, Spring 2001, pp. 11-19). Pienso, sin embargo, que esto es inevitable en toda investigación académica y, en el fondo, no va a dañar la verdad sobre Jesucristo, Dios y humano, que se ha definido mejor, probablemente, por estas controversias.

³⁷ El mundo patriarcal de la institución eclesial está tan fuertemente inductado de la superioridad de lo racional en vez de la totalidad del ser humano (que incluye lo sentimental y corporal), que manifiesta continuamente dificultad para suprimir el dualismo filosófico en la práctica de la teología, aunque con su razón aceptan la importancia fundamental del ser humano, cuerpo-mente, razón-sentimientos (como se le presenta en la filosofía moderna).

Riebe-Estrella, teólogo en Chicago, admite que los teólogos de descendencia latina se inclinan todavía fácilmente a ver la Religiosidad Popular como algo inferior y falto de educación, pero añade que esta religiosidad del pueblo es *verdadera expresión de la fe cristiana*:

También nosotros, teólogos latinos aquí en los Estados Unidos, tenemos la tendencia de llamar a nuestra herencia y prácticas religiosas “religión popular”. Frecuentemente se da al término “popular” un sentido de inferioridad o de falta de educación. Al contrario, lo que tenemos en la religiosidad latina es una forma válida del catolicismo, una alternativa a lo que se desarrolló en la parte norte del continente, con la importancia en los/as laicos/as y no en la eucaristía.³⁸

“Gracias a Dios”,³⁹ como se dice en México, ha surgido recientemente un gran interés por la Religiosidad Popular en todo sentido, desde la investigación hasta la práctica pastoral; y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas (especialmente en Puebla), juntas con diferentes Cartas Pastorales y Proclamaciones Episcopales⁴⁰ en favor de esta expresión del pueblo, han promovido la importancia de esta religiosidad en diferentes países de América Latina.

Como he dicho ya, la expresión “religiosidad popular” tiene y ha tenido un sentido diferente dependiendo del punto de vista de las personas, pero también de la coyuntura y las circunstancias en las cuales viven. Primeramente, *religiosidad popular* y *religión popular* no pueden intercambiarse nada más, no son sinónimas, aunque están relacionadas, y en cualquiera investigación de este tema se debe hablar inevitablemente de las dos realidades, simultáneamente.

³⁸ Riebe-Estrella, “Latino religiosity or Latino Catholicism?”, *Theology Today*, no. 4, January 1998, p. 514.

³⁹ Tal vez esta expresión no es lenguaje para una tesis, pero la uso a propósito porque nos ubica directamente en la mentalidad religiosa popular de muchos mexicanos. Por ello, en este capítulo me permitiré este tipo de lenguaje.

⁴⁰ En los años ochenta y parte de los noventa, un grupo de obispos hizo enfáticas declaraciones pastorales en favor de la religión del pueblo. Pienso en algunas Cartas Pastorales en tiempo de Navidad de los obispos del Sur, en especial de Méndez Arceo (obispo de Cuernavaca, hoy difunto), Carrasco (obispo de Oaxaca, apenas fallecido), Ruiz (obispo en ese tiempo de San Cristóbal de las Casas), Lona (de Tehantepec, por jubilarse). Y vale la pena mencionar el CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas), creado por los obispos en este periodo para proteger los intereses de los indígenas, en particular para defender sus expresiones religiosas en el culto y en su vida cotidiana.

Parker⁴¹ en su libro *Otra lógica en América Latina* prefiere usar la expresión “religión popular” en vez de “religiosidad popular”; a mi parecer, no es permisible intercambiar las dos expresiones. El sentido de “religión popular” (del pueblo) es más amplio, habla sobre lo que un pueblo cree y practica en el ámbito religioso en un tiempo y lugar definidos. Es una mezcla de elementos tradicionales con datos recientes de otras creencias religiosas y tendencias filosóficas e ideológicas (como las características que surgen de la (post)modernidad, del “New Age”, de la influencia del Nuevo Movimiento Religioso en América Latina, etc.). “La ‘religión popular’ es [...] manifestación de mentalidad colectiva sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales.”⁴² Me atrevo a decir que la *religión* popular es cuna de la *religiosidad* popular, que es la *expresión religiosa* de un pueblo creyente (¡que es México!) y de *sus diversas prácticas religiosas* por la manera de ver, decir y vivir su realidad de Dios. Por eso usaré los dos conceptos, pero con un sentido distinto y con acento en la *religiosidad* popular porque ésta es para mí el vehículo, la expresión, el medio para ubicar *las imágenes de Dios* que el pueblo usa en su vida común; tal es el tema de este trabajo.

La Religiosidad Popular es la religión *común* de un pueblo. Borobio, teólogo español, aunque no hablando directamente de América Latina, la ha recuperado igualmente así desde situaciones semejantes en España: “Religiosidad popular es la forma como el pueblo expresa su visión de la vida y su relación con lo sagrado, a través de unos ritos, unos símbolos [imágenes] y unos comportamientos.”⁴³ Y más adelante en el mismo artículo dice: “Esta religiosidad de que hablamos será “popular” fundamentalmente cuando nace, se configura y expresa el sentir religioso de un pueblo, una comunidad o un grupo. [...] Lo popular nace del pueblo, es del pueblo y para el pueblo.”⁴⁴

Es en este sentido que usamos dicho concepto para entender las imágenes de Dios, enriquecido con el contenido que ha añadido Estrada, otro teólogo español: “La religiosidad popular es un condensado de la tradición e historia, el elemento aglutinante de la evolución del pueblo,

⁴¹ Parker, *op. cit.*, p. 45.

⁴² *Idem.*

⁴³ Borobio, “Religiosidad popular en la renovación litúrgica: criterios para una valoración”, en *Phase*, núm. 89, 1975, p. 346.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 347.

condicionado y determinado por sus circunstancias institucionales, sociopolíticas y económicas.”⁴⁵

Recientes estudios sociológicos han mostrado la interrelación entre la religiosidad del pueblo y su situación estructural/coyuntural. En la medida que un pueblo está sufriendo, puede refugiarse en una religiosidad que no coincide directamente con la religión oficial a la cual pertenece, o simplemente puede empezar a practicar una religión que corresponde con su situación. Estudios sociológicos han mostrado que no hay ningún santuario ni hay apariciones fuera de una realidad concreta de enfermedades, guerras, miseria económica o política, etcétera.⁴⁶

El filósofo e historiador Enrique Dussel y el sociólogo Antonio Gramsci, mediante su método analítico marxista, presentan este hecho desde la lucha de clases, desde la cultura dominante y la(s) subcultura(s) oprimida(s), desde la oposición y la dialéctica de dos bloques de gente: los del poder y las víctimas de este poder, quiere decir aquí: la Iglesia oficial, que tiene y ejerce el poder, y el pueblo, que queda excluido de autoridad, poder y responsabilidad global. Este último grupo –la *subcultura* en el lenguaje de Gramsci–, el pueblo en América Latina, va a tratar de evadir el poder opresivo, va a buscar su propio camino religioso, va a desarrollar su sistema simbólico religioso y, luego entonces, su religión, lo que llamamos “religión del pueblo”, expresada en su “religiosidad popular”. Los dos sistemas, el oficial y el popular, se oponen; se mueven paralelamente, sin intercambio.

La experiencia me ha enseñado una situación menos rígida, y veo diferente estas experiencias y vivencias del pueblo. Estoy de acuerdo en que la Iglesia oficial es un poder que actúa en general por su propia cuenta, que muchas veces no incluye ni considera al “pueblo de Dios” (el lugar que siguen teniendo los/as laicos/as en la Iglesia y la situación de las mujeres en esta Iglesia, son ejemplos claros y deplorables para ilustrar el asunto). Veo también que el lenguaje usado en la Iglesia oficial no coincide mucho con el lenguaje del pueblo, que no es entendible para el pueblo, que la autoridad no quiere compartir la responsabilidad y el deber, aunque proclama a la Iglesia como *eclesia*, es decir, ‘asamblea de la gente’.

⁴⁵ Estrada, *La transformación de la religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme, 1986, p. 37.

⁴⁶ Estudios recomendados sobre el tema de las apariciones, los santuarios y los peregrinaciones: de Maldonado: *Religiosidad Popular*, Santander, 1975; *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, 1985; de Turner: *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Actions in Human Society*, Ithaca, 1975; y de Turner and Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, 1978.

En mi experiencia, la Religiosidad Popular del pueblo mexicano es más amplia y más rica que la polaridad que Dussel y Gramsci proponen. El último, me parece, no entiende el lugar esencial de la religión como tal en la vida del pueblo. Gramsci opone, por ejemplo, la religiosidad de la Iglesia oficial al “folclore” del pueblo (el uso de la palabra “folclore” en él es incorrecto), mostrando que no cree en la esencia y la riqueza de una religiosidad del pueblo, porque para él toda religión es opio para el pueblo. Es verdad que una autoridad religiosa es capaz de manipular la fe como opio para sus fieles, pero la religión en sí misma no es opio, y al lado de lo negativo que puede provocar, es una fuerza y una necesidad en una cultura, en un pueblo.

La religiosidad del pueblo está en el corazón de una cultura, brota de la plenitud de esta cultura, tiene su riqueza y su fuerza de y en esta cultura, si aceptamos que religión es un factor inherente de la cultura... En una palabra, la identidad de esta cultura es la identidad de su religiosidad popular, y viceversa. Aquí nacen las imágenes de Dios; desde esta realidad brotan.

La religión como elemento esencial de una cultura, como lo vimos anteriormente, necesita su expresión en un pueblo creyente –y los mexicanos son un pueblo esencialmente creyente– que manifieste esta fe y estas creencias de una manera íntimamente ligada a su ser mismo/a, a su ser mexicano/a. El problema es, como lo hemos dicho previamente, que una religión también tiene una identidad por sí misma, definida por sus tradiciones y experiencias colectivas en el pasado, lo que tal vez no coincide más claramente con la realidad actual del pueblo. Estas rupturas pueden llevar a una carencia de identidad religiosa (lo que las personas aceptan como creencias y lo que practican), a una doble vivencia de su religión (viven a un tiempo lo oficial, y a otro lo popular, en general, cuando les conviene), a un ritualismo o culturalismo estéril o a una pérdida de (prácticas de) religión, como está sucediendo en diferentes países de Europa.

Veremos continuamente en nuestra religión cristiana (católica) la práctica de un sistema binario que se revela en la enorme distancia entre la jerarquía y el pueblo (¡aunque se manifiesta igual en los diferentes niveles de los diversos grupos de la autoridad!); en la distancia entre los académicos y la gente en general; entre el clero y los/as laicos/as, entre los hombres y las mujeres, en una palabra, *entre los que están en el poder y los que deben obedecer*.

Para Dussel, no sólo las autoridades de una religión usan frecuentemente su poder para manipular y dominar al pueblo, sino que éste es el

cuadro en el cual se mueve en general la religiosidad popular. Por un lado debo admitir, desde la vivencia entrañable que he tenido con la gente, que en cierta medida la religión puede ser –y en muchos casos– una forma de esclavitud espiritual para el pueblo, ya que la manera éste practica su religión no necesariamente es libre ni lleva a más libertad.⁴⁷ Por otro lado, sin embargo, afirmo, por las mismas experiencias que he tenido, que la religiosidad es la manera de expresar la afiliación y relación que tiene un pueblo (y cada una de las personas que conforman este pueblo) con su Dios, un Dios vivo y real; que esta religiosidad es una fuerza para vivir con bienestar para comprometerse con los proyectos del pueblo, para hacer comunidad de verdad. La manera de vivir su religión es expresión de su identidad como grupo, pero, también, de su identidad nacional (ser mexicanos/as) o cultural (ser indígenas).

Como en la religión oficial, la religión popular tiende a adherirse a lo tradicional y a los esquemas sociales heredados, con la consecuencia de que prácticas que podrían ser libertadoras en un momento, no necesariamente lo son. Un sistema libertador puede así cambiarse en un sistema de esclavitud, en la religión oficial como en la religión popular. Es importante identificar esto para entender el tipo de imágenes de Dios que siguen teniendo fuerza en el pueblo aunque en un mundo muy cambiado; y la actitud que debemos tomar al aceptar o refutar tantas imágenes de Dios que el pueblo practica.

RELIGIOSIDAD POPULAR COMO LUGAR ECLESIAL

La identificación de la Religiosidad Popular con el *pueblo pobre*⁴⁸ es característico de América Latina, pero no quiere decir “el pueblo pobre opuesto

⁴⁷ Hay mucha controversia en todo eso: en qué grado actúa una persona libremente cuando vive las prácticas de su tradición, y en qué grado estas prácticas hacen a esta persona verdaderamente libre. Es un problema en la vida social, pero lo mismo pasa en la religión. Todo es parte, en mi opinión, de un paquete de tradiciones que recibimos dentro la comunidad sociológica que nos acoge. Lo aceptamos para tener identidad dentro de esta comunidad, con lo bueno y lo malo. El asunto es que debemos vigilar en qué grado este paquete vuelve ser un medio de esclavitud o de libertad para la(s) persona(s).

⁴⁸ Diferentes autores sostienen este punto de vista, entre otros: Dussel, “Religiosidad popular latinoamericana”, en *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*, Quito, DAMEN, 1992; Sánchez Sánchez, *Religiosidad popular y opción por los pobres*, México, 1988; la revista *Christus* (México, D.F.) ha trabajado mucho la religiosidad popular conectada con los pobres del continente.

a la Iglesia oficial”, porque, me parece, que la identificación surgió, más bien, como consecuencia de estructuras sociales en las cuales la institución está tan atrapada como el pueblo. La religiosidad popular, entonces, puede ser un escape a las obligaciones que la autoridad impone al pueblo, una autoridad que no ve (más) que el pueblo no puede siempre cumplir con muchas de sus imposiciones (por varias razones humanas o estructurales), o que las obligaciones no se aplican (más) al pueblo por estar fundadas sobre normas y propuestas demasiado generales o desfasadas.⁴⁹

Esta religiosidad puede presentar no tanto una oposición a la autoridad oficial, sino ser nada más una expresión de sus creencias religiosas, una expresión profunda de su fe cristiana. Estas expresiones de la religiosidad del pueblo mexicano reflejan su amor y su dependencia de Dios, de quien todo se espera. Este Dios, entonces, no tiene tanto las características de un Dios omnipotente, sino más bien de *una madre mexicana*, que *ES omnipotente para los/as mexicanos/as*. Buscar un Dios-Madre, entonces, no debe sorprendernos.

Los estudios han brindado diversas interpretaciones a la Religiosidad Popular, pero en este libro trataré de exponer mis experiencias y vivencias concretas de muchos años en medio del pueblo mexicano. La Religiosidad Popular que presento aquí tiene las características de la región donde he trabajado, al igual que las imágenes de Dios que discutimos. No obstante, mucho de este material lo podemos aplicar a otras regiones de México; incluso encontramos semejanzas en Europa, por la herencia que dejaron diferentes grupos europeos en la historia del pueblo mexicano. (Sabemos que la herencia cristiana española es la base del cristianismo en México. Específicamente en la región de la sierra poblana en donde trabajé muchos años, hay todavía descendientes del grupo de franceses que se quedó allí refugiado después de que los mexicanos los vencieron en batalla durante la intervención.) Sin embargo, los/as mexicanos/as han creado una religiosidad desde su identidad y desde la herencia indígena tan arraigada en su idiosincracia.

Desde esta realidad mexicana –Latinoamericana– quiero proponer *la Religiosidad Popular como un modelo de Iglesia*.⁵⁰ Me atrevo a decir que la

⁴⁹ Por eso me parece tan inoportuno e incomprensible que todavía en 1994 se haya impuesto un catecismo extensivo y general para todo el mundo cristiano, en vez de estar de acuerdo con un texto esencial propuesto a todas las Conferencias Episcopales para que la pudieran adaptar, de acuerdo con sus obispos, cada una a su región. Hubiera sido, seguramente, más inculturado y más adaptado a las necesidades del pueblo.

⁵⁰ “Modelos” (de la Iglesia) son instrumentos del lenguaje para explicar el tipo de funcionamiento de una Iglesia en particular, y también para mostrar que no hay una sola

Religiosidad Popular es *un lugar* donde se realiza comunidad eclesial; es un modelo de Iglesia muy identificado con lo típico de la fe y la expresión del pueblo mexicano. Esta religiosidad es la manera como este pueblo vive la “Iglesia de Dios” entre ellos/as. Los documentos de las Conferencias Episcopales de América Latina, especialmente de Medellín y de Puebla (con menos importancia, me parece, los textos de Santo Domingo y de Aparecida), van a ayudarnos a entender qué es “Iglesia” para los pueblos de América Latina, para los mexicanos; qué es “Religiosidad Popular” para ellos/as y cómo la viven a pesar de oposiciones de parte de la Iglesia oficial; esto nos presenta el tipo de imágenes de Dios que queremos analizar.

En la historia de la Iglesia han surgido continuamente diferentes modelos o tipos de Iglesia, determinados por la coyuntura de tiempo y lugar. Pero parece que las autoridades y la mayoría de los/as cristianos/as siguen olvidando la influencia de la coyuntura histórica; y entonces surge el peligro de imponer un modelo absoluto como paradigma para todos/as.

La Iglesia está inmersa de lleno en la humanidad, es humanidad. Forma parte de ella y camina junto con el resto de la humanidad. Por eso, se ve afectada y debe dejarse afectar por todos los vaivenes de la historia humana. Cada nuevo paradigma sociocultural supone un desafío para la Iglesia, quizás un nuevo paradigma de la Iglesia. Es un signo de los tiempos, capaz de revelar la voluntad de Dios y los caminos para actualizar el Evangelio. Obliga a la comunidad cristiana a repensar y reorientar su identidad y su misión.⁵¹

Los mexicanos como pueblo de Dios viven la religiosidad popular dentro de su realidad, expresándola a su manera. El paradigma de Iglesia que están viviendo es una Iglesia de modelo “Religiosidad Popular”, verdadera “asamblea cristiana”, “comunidad cristiana”, “pueblo de Dios”...

Si aprobamos el nuevo sentido que Vaticano II ha dado a la Iglesia, “Pueblo de Dios” (*Lumen Gentium* 9), aceptamos que *todo el Pueblo de Dios es Iglesia*, esto quiere decir que esta Iglesia, como se presenta en el mundo, es

manera para explicar la Iglesia, que hay muchas formas de verla y que ningún modelo es absoluto sino dependiente de la coyuntura de tiempo y espacio. El libro de Duquoc, *Des Eglises provisoires* (1985), es uno de los primeros textos sobre este tema, y me parece todavía uno de los más importantes. Boff ha escrito *Iglesia: carisma y poder* (Santander, 1982) para y desde América Latina, presentando diferentes modelos de Iglesia en su historia, aplicándolos a América Latina, con el debido comentario. No son los únicos libros sobre el tema, pero bastan para tener un claro panorama.

⁵¹ Martínez, “Nuevo paradigma socio-cultural y Eclesiología”, *Iter*, mayo-agosto, 2000, p. 86.

cosa de todos y todas. Necesita, entonces, ser expresión de toda la riqueza del pueblo para que la presencia de Jesús en, para y por el mundo, sea real y esté representada en *su* pueblo, en el pueblo que pertenece a Dios. La expresión de la fe de esta gente, organizada en un sistema social (o sea, la Religiosidad Popular), es *modelo de Iglesia*. La Religiosidad Popular en México y, me parece, en la mayor parte de América Latina, es verdaderamente un sistema con una organización social; es una institución social, tal como lo vemos en la institución eclesial oficial.

El pueblo concentra y expresa sus vivencias religiosas y culturales en un conjunto simbólico coherente. Este sistema simbólico implica, por cierto, una visión y representación intelectual de la realidad en que ese pueblo se siente inmerso, pero no es un mero conjunto de conceptualizaciones objetivas de esta realidad, sino la expresión de una conciencia y deseo de participar en el misterio del ser y de la vida. A través de sus símbolos, que no son simplemente representados sino, además, puestos en acción (traducidos en ritos, fiestas, costumbres); un pueblo encuentra su puesto espiritual en el ámbito de un mundo y de lo divino.⁵²

Es un texto extraordinario, y su contenido es más rico de lo que se puede observar a primera vista. La Iglesia es Jesús, pero Jesús presente en su pueblo. La Iglesia es también realidad humana, asamblea, el “lugar” donde se realiza, donde se vive, donde está “esta Iglesia”, “esta *eclesia*”, una “comunidad” de comprometidos e iguales en torno de Jesús. En la medida que la Religiosidad Popular no se ha hecho folclore, o magia, o superstición, no se ha desviado de su esencia (lo que es igual o posible en la Iglesia oficial, y se da en bastantes casos): la Religiosidad Popular es *lugar eclesial*.

En las comunidades donde he trabajado he notado la enorme diferencia entre las fiestas religiosas oficiales y las fiestas religiosas populares. Cuando el pueblo celebra las fiestas del calendario litúrgico, organizado por las autoridades eclesiásticas –sea el sacerdote o agentes pastorales que actúan en nombre del párroco–, cumple con un deber que ha recibido desde la autoridad eclesial del lugar, pero el pueblo en general más bien se queda algo pasivo. En cambio, cuando celebran sus fiestas populares o cuando el pueblo ha adquirido autoridad en las fiestas oficiales, se siente verdaderamente un movimiento de fiesta, un movimiento global de todo el pueblo. Cada uno/a sabe lo que debe hacer, como individuos y como

⁵² CELAM, *La Iglesia y la Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, 1977, p. 403.

comunidad. Con suficiente antelación inician los preparativos en la familia y la comunidad, y cada persona sabe lo que debe hacer como individuo, y, en especial, como comunidad: celebrar.

Lo interesante es cuando el sacerdote puede incorporar las fiestas oficiales dentro la religiosidad popular de la comunidad, y dejar que la misma gente haga los preparativos y celebraciones de las fiestas litúrgicas como parte de su Religiosidad Popular, lo que sucede con frecuencia en la Semana Santa.

Las fiestas de Pascua, por ejemplo, se pueden preparar desde el libro litúrgico, enseñando las reglas oficiales, apuntando gente responsable para conmemorar la fiesta como se dicta desde la iglesia oficial. Pero si el sacerdote o el/la agente pastoral del lugar es capaz de dar la conmemoración al pueblo como pueblo, con sus responsables elegidos/as entre y por ellos/as mismos/as, entonces automáticamente se van a introducir características típicas del lugar. La celebración será del pueblo; el pueblo estará dentro, no como espectador sino festejando *como pueblo*. Toda la comunidad se comporta *como Iglesia, la fiesta es Iglesia, la fiesta es lugar eclesial*. Lo oficial está (más o menos) incorporado en lo popular. La imagen de su Dios es *comunidad*.

Pero, cuando se trata de una fiesta popular de verdad, como las celebraciones de los muertos (del 28 de octubre al 2 de noviembre), todos/as y cada uno/a celebran. Creo que esta es la fiesta más grande del pueblo mexicano y una de las más antiguas. En esta fiesta el pueblo no necesita a los sacerdotes o los agentes pastorales. Si uno/a quiere incorporarse en estas celebraciones como agente pastoral (sacerdote, religiosa/o, cristiana/o comprometido/a), lo permiten, pero son los hombres y las mujeres del pueblo quienes planean, organizan y presiden. Hay fiesta en cada casa del pueblo, y en el lugar de los muertos, el panteón. El sacerdote o los/as agentes pastorales pueden celebrar algo en la iglesia, y el pueblo lo acepta, pero esta celebración es paralela a la que celebran desde su propia religiosidad.

La religiosidad popular se manifiesta en prácticas que no son promovidas tanto por la Iglesia como por el mismo pueblo. Por ejemplo, las “ofrendas” levantadas el “día de muertos”, no es algo instituido, recomendado, o exigido por la Iglesia, ella dedica ese día a recordar a los difuntos únicamente. Es el pueblo el que retoma esa disposición de la Iglesia, la remodela y le da un significado y una expresión distinta, que responde a la concepción del mundo y de la vida que ellos tienen. La misma expresión de la práctica oficial, llegará a formar parte del pueblo en tanto ésta sea adaptada a la visión y la concepción del mundo popular. La gente sólo la demanda cuando va a desempeñar alguna función: recordar a algún difunto, para

quedar bien casados. Esto nos remite a la *dimensión socio-religiosa* de las relaciones entre religiosidad popular y religiosidad institucional.⁵³

La celebración del pueblo durante las fiestas de muertos es *un movimiento sociológico* que involucra a todos y todas, una *fiesta en evolución* que se *desarrolla gradualmente* desde la planificación y las primeras actividades, hacia un final que conocen, porque lo han celebrado muchas veces antes. Es la *comunidad en acción, es eclesial*: asamblea del pueblo para expresar sus creencias y conmemorar a Jesús vivo entre ellos/as. Su Dios está cerca de sus muertos; el Espíritu de Dios está reflejado en y por los espíritus de sus muertos, que el pueblo indígena tiene siempre muy presente.

Igualmente encontramos esta “Iglesia” -Religiosidad Popular- muy presente en sus fiestas patronales. El santo patrón o la santa patrona es la representación de Dios en medio del pueblo. Si Dios es tan omnipotente, poderoso y magnificente, entonces uno no puede acercarse mucho a este Dios, ni encontrarse de cerca con Él, mientras que los santos patrones, junto con tantos/as otros/as, son parte del pueblo. Tienen sus imágenes y estatuas en las iglesias o capillas, pero también en sus casas. Los deben cuidar muy bien y por eso, en algunos pueblos, dan un baño al/a santo/a en la noche de la fiesta, con puertas cerradas y solamente con la presencia de los/as responsables. Deben colocarles un nuevo vestido para la fiesta, y ésta es la obligación de la madrina o del padrino (pero en general son mujeres), que se han propuesto para esta responsabilidad, o alguien que ha pedido este cargo por algún compromiso. Pero la gente tiene también un derecho sobre los/as santos/as, para que estos/as escuchen sus invocaciones. Si el/la santo/a no cumple, el pueblo puede castigarlo/a; por ejemplo, colocándolo/a cabeza abajo o de espaldas al pueblo, y esta actitud no se entiende como una falta de respeto.

Aunque el sacerdote no fuera a la fiesta (para preparar o para celebrar), el pueblo celebraría. El ánimo de celebrar a sus santos es tan poderoso que un día después de terminada la fiesta ya están organizando la del año siguiente: apuntan a los responsables, y estos/as muchas veces cumplen más ese compromiso que cuando la autoridad oficial los ha nombrado. Desde su deber cultural religioso, no pueden fallar, ni pueden faltar. La comunidad les obliga y la comunidad cumple. El pueblo, la comunidad religiosa, se está realizando eclesialmente. En comunidades donde la unidad

⁵³ Martínez, Luengo, García Orso, “Una aproximación. Religiosidad Popular urbana.” *Christus*, núm. 522, México, mayo, 1979, p. 37.

popular está deteriorada, no hay mucha gente que tome o quiera tomar las responsabilidades religiosas del pueblo, ni para sus fiestas patronales.

En el Concilio Vaticano II (1962-1965) no encontramos la expresión “religiosidad popular”, sino que llaman a la religiosidad del pueblo “devoción”, “piedad”, que se entiende como *un valor* magno para la religión del pueblo pero aún *no* aceptado como *una expresión esencial* de la fe del pueblo de Dios.

En la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (Colombia), en 1968, retomaron los puntos de apertura del Vaticano II respecto al valor que dieron a las Iglesias autóctonas y a la identidad y autenticidad de cada pueblo cristiano en el quehacer de la Iglesia. Empezaron a reconocer la importancia de la religiosidad del pueblo latinoamericano, no solamente como piedad y devoción, sino como elemento esencial de la religión de un pueblo, y más todavía se enfatizó su valor en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (México) en 1979. En los aportes preliminares a la Conferencia, leemos una preocupación por dar justo valor a la religiosidad del pueblo:

La religiosidad popular que en América Latina más bien llamaríamos catolicismo popular, es la expresión privilegiada honda del proyecto cultural latinoamericano. Es la expresión de los valores más profundos que dirigen la vida del pueblo. De algunas élites tal vez no. [...] Si se quiere evangelizar a Latinoamérica desde lo hondo de su cultura y no proceder con parches efímeros, es desde su catolicismo popular desde donde se ha de proceder. Puebla deberá tener esto muy en cuenta, ya que vale para toda América Latina.⁵⁴

También Juan Pablo II en su primera visita a México (1979) pone el acento sobre el valor de esta religiosidad del pueblo:

La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. Con deficiencias y, a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina (Juan Pablo II, Zapopan, 2), marcando

⁵⁴ Alliende y Lozano, *Religiosidad Popular en Puebla: la madurez de una reflexión. Cultura y religiosidad popular. Perspectivas desde Puebla*, CELAM, Bogotá 1979, pp. 13-14. Los textos dan un análisis de los escritos anteriores a la Conferencia de Puebla, escritos hechos en los diferentes países y diócesis, y de diferentes reflexiones teológicas. El texto de Puebla está escrito con mucho cuidado, tratando de conciliar las diferentes tendencias, y perdiendo así mucha fuerza (esta actitud la encontramos todavía más en el documento de Santo Domingo, 1992).

su identidad histórica esencial, constituyéndose en la matriz cultural del continente de la cual nacieron los nuevos pueblos (N. 317 s).⁵⁵

Sin embargo, estos textos citados muestran que todavía no entienden *la esencia* de esta forma vivencial de la fe cristiana en México (en América Latina), aunque dan elementos de verdadera apertura hacia la religiosidad del pueblo. Al llamarlo “catolicismo popular”, aceptan –pienso yo– la relación directa entre *religión del pueblo* y *religiosidad del pueblo*, admitiendo una religión típica *para* y *desde* el pueblo que necesita entonces una comunidad típica del pueblo.

En la primera cita no sólo acepta la importancia de la Religiosidad Popular, sino que la considera el mejor camino para evangelizar, como la esencia de la comunidad cristiana, es decir, de la *eclesia*. En el texto de Juan Pablo II encontramos un sentido semejante: aceptar la expresión religiosa del pueblo es aceptar el catolicismo popular, expresión muy auténtica de una cultura. La consecuencia de esta postura exige automáticamente una Iglesia desde esta coyuntura, una Iglesia auténtica.

Scannone menciona los textos más importantes del documento de Puebla para valorizar de verdad la Religiosidad Popular del pueblo: “Es uno de los signos del tiempo de la Iglesia de hoy” y “La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es una expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.” (D.P. 317). El documento de Puebla afirma que la religiosidad popular es “la forma, o la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado” (D.P. 317). “La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responden con una sabiduría a los grandes interrogantes de la existencia.” (D.P. 321). La expresión vivaz de la cultura religiosa, dice el autor, es así un signo de la existencia de los pobres.⁵⁶

La gran importancia que el documento de Puebla da a la Religiosidad Popular está bien definida en el número 317 del documento:

Por religión del pueblo, o religiosidad popular (*cfr. Evangelii Nunciandi* 48), entendemos el conjunto de las hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁶ Scannone, “Religiosita popolare, sapienza del popolo e teologia popolare”, *Communio* (Italia) 95, settembre-ottobre 1987, pp. 32-36. He tomado los textos del Documento de Puebla, Madrid, PPC, 1979.

en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.⁵⁷

Los textos que menciono no son exhaustivos, pero han sido elegidos para fundamentar la importancia de la Religiosidad Popular.

La Iglesia se hace donde hay comunidad, especialmente comunidad en consenso (no obstante, en diversidad), y el pueblo mexicano está en comunidad y celebra como comunidad antes, durante y todavía después de la fiesta. “Cuentan las historias del amor y de la preocupación de Dios para su pueblo, y expresan visiblemente su relación como comunidad.”⁵⁸

EL CONCEPTO DE DIOS EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Aunque un pueblo reciba suficiente enseñanza catequética y doctrinal en la fe oficial, la manera de expresar y vivir estas doctrinas siempre toma un carácter explícito desde un pueblo específico, y las imágenes de Dios que construyen reflejan su propia cultura. En este libro no hablamos de la imagen de Dios por excelencia, sea Jesucristo nuestro salvador, ni el ser humano como tal (imagen y semejanza de Dios, dice la Biblia, y más explícita por la Encarnación), sino sobre las *proyecciones* de Dios que hace el pueblo mexicano que yo conozco. Para hacer esto, es necesario ver qué visión tiene de su Dios este pueblo. Un ejemplo nos ayuda a entender mejor: “Si no llueve en nuestra región, es porque Dios está molesto con nosotros. [...] Nada pasa sin razón; todo lo que vive, igual la materia inerte está interconectado y controlado directamente por Dios: todo salió de su mano y está vigilado por Dios.”⁵⁹

Así también lo es para muchos/as mexicanos/as. Para el pueblo sencillo en México, Dios está todavía muy presente, no con palabras académicas sino en la práctica; tanto, que su lenguaje diario refiere continuamente la presencia de Dios.

Las expresiones lingüísticas y la referencia continua a Dios revelan una visión del mundo que se refleja en sus ideas y actitudes. Esta visión del mundo está fundada en un sistema filosófico y sociológico. Con sus categorías filosóficas tratan de explicar el sentido de vida-y-muerte y todos

⁵⁷ Este fragmento del documento de Puebla ha sido tomado del artículo de Valencia, “Puebla y la Religiosidad Popular”, en *Christus*, núm. 522, México, mayo, 1979, p. 40.

⁵⁸ Riebe-Estrella, “Latino Religiosity o Latino Catholicism?”, *Theology Today*, no. 4, January, 1998, p. 514.

⁵⁹ Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York, 1985, p. 128.

los dilemas conectados con estas preguntas existenciales; se refieren todas a una existencia trascendental, a la existencia de un Ser Supremo, que dirige todo, que está presente siempre, pero también un Ser Supremo que fácilmente castiga o bendice. Quiere decir que esta visión está dentro de las categorías humanas, hechas por los/as humanos/as. Aunque el mundo sagrado gobierna completamente sus vidas, el pueblo mexicano tiene necesidad, como tantos otros pueblos, de dar forma a Dios, forma humana porque es lo que conocen y entienden.

Dios es inefable e inescrutable. El hombre no tiene experiencia directa de su naturaleza y existencia. De ahí que para hablar de Dios necesite emplear un lenguaje, imágenes y símbolos simplemente humanos. Esto es lo que se llama “antropomorfismo”. [...] Esta forma de hablar de Dios la encontramos en todas las religiones tanto primitivas como históricas. Y hay un lenguaje y forma adecuados para hablar de Dios. Las palabras sólo tienen un valor analógico por vía de negación y de eminencia: Dios no es... Dios es más...⁶⁰

Así, encontramos diferentes formas de su Dios, y la manera de tratar estas imágenes puede, en un primer momento, escandalizarnos (cuando besan, tocan, castigan... a los/as santos/as, por ejemplo), aunque no son sino un esfuerzo por acercar a Dios a ellos/as. El ser humano necesita formarse imágenes, representaciones, proyecciones de Dios, porque es el cuerpo humano que da la posibilidad de hacer real a Dios.⁶¹ Es un método, una vía o un medio para dar expresión a su Dios, que es muy real en la vida diaria del/a mexicano/a. “Es una manera de hablar acerca de Dios atribuyéndole modos de ser o cualidades propias del hombre (ser humano). Así, se le atribuyen memoria, ira, arrepentimiento, rostro, manos, etc.”⁶² Los atributos de Dios personificados en Jesús-María-o-los/as-santos/as son los diferentes aspectos de Dios, un Dios que la gente no puede alcanzar en un solo movimiento: todas las imágenes son partes, piezas, para presentar al Dios entero, completo.

También el *sistema sociológico*, establecido a su vez sobre esta visión filosófica-teológica, está estructurado desde este enfoque: las instituciones con sus normas, leyes, funciones, exhortaciones, costumbres, están pensadas desde el reconocimiento de la presencia de Dios. Entonces, las personas van a comportarse desde esta conciencia, haciendo el bien o el

⁶⁰ Santidrián, *Diccionario básico de las religiones*, Estella, 1993, p. 35.

⁶¹ Labuschagne, *Zin en onzin over God*, Zoetermeer (Nederland) 1994, pp. 22ss.

⁶² De Pedro, *Diccionario de términos religiosos y afines*, Estella, 1990, p. 18.

mal, y aceptando las consecuencias de esta presencia en su vida. Su vida privada y grupal se estructura con esta conciencia.

Mujeres y hombres tienen la responsabilidad de cumplir con las funciones que la comunidad les pide. En el pueblo indígena las personas no eligen cumplir con los deberes de la comunidad, sino que se les anota y el sentido de ser *comunidad*, “*iglesia*”, es tan fuerte que no hay problema cuando se les otorga un cargo. Estas actitudes caben en la visión que tienen de la fuerza que dirige sus acciones: un Supremo, un Dios, que está en medio de su comunidad y de su mundo, en medio de todo lo que les pasa y que debe pasar. En esta visión cada uno/a tiene su lugar y cumple una función en la totalidad de la comunidad, porque nada puede existir fuera de Dios.

Pero, al creer que todas las calamidades que les suceden (muertes en la familia, enfermedades, mala suerte, accidentes...), como también las felicidades que les toca vivir (el éxito en su vida, la unión del matrimonio, la llegada de hijos/as...), vienen de las manos de Dios, se presenta un peligro real, porque está el otro lado de la moneda: con este sistema la misma gente no es capaz de tomar la responsabilidad de sus actos concretos, porque es Dios (u otra persona) quien les envía todo. Dios está castigándolos/as, como dijeron después del terremoto de 1985, o un enemigo les mandó la calamidad (enfermedad, accidente, muerte...).

Esta actitud ante Dios muestra, por un lado, una fe colosal en un Dios que se preocupa por los/as seres humanos/as, pero también muestra una actitud de fatalismo que les hace ser objeto en la vida y de la vida. El suyo es un Dios omnipotente y, además, impredecible en su buen o mal humor. Muchas veces es un Dios con cara dura, un Dios al que le falta misericordia y constancia, irracional.

Estas imágenes de Dios son contrarias al Dios misericordioso, cercano, hecho-ser-humano para y con nosotros; en pocas palabras, del Dios que Jesús nos enseñó y mostró. No somos *objetos* que Dios pueda mover a placer o capricho; somos sus hijas e hijos, es decir, que somos *sujetos* de Dios y de nuestra historia, sujetos en el mundo, especialmente por el hecho de la Encarnación: *Dios se hizo ser humano/a*. Surge entonces una imagen diferente de Dios.

Esta visión que el pueblo tiene de Dios se debe, en parte, a la catequesis de su religión y al ambiente cristiano en donde viven, pero también refleja la cultura de sus antepasados, como vamos a exponer más adelante. El pueblo sencillo expresa esta simbiosis en imágenes de Dios muy definidas.

La cosmovisión del pueblo campesino está centrada todavía en un Ser Supremo, un Dios que amanece con ellos/as y se queda presente hasta la noche. No es que estén teologizando sobre la presencia de Dios entre ellos/as, sino que hay (tal vez inconscientemente) un contacto con Dios las veinticuatro horas del día, porque creen que todo lo que les pasa (aunque ellos/as mismos/as u otra gente lo haya provocado) es directamente planeado y deseado por Dios. Un Dios que los/as cuida y se acuerda de su gente es un elemento fundamental en la Religiosidad Popular. Entre otros autores, Parker dice al respecto: “Dios entendido como Padre y como Creador,⁶³ poderoso y benevolente que cuida y se acuerda de sus hijos [/as], los hombres [/mujeres], ‘es la realidad más fundamental de la religiosidad popular”.

Esa imagen de Dios tiene consecuencias no sólo para sus actos, quitándoles responsabilidad y sentimientos de culpabilidad (esto, por lo bueno o lo malo⁶⁴), sino que encaja directamente con las imágenes que tienen de Dios. Estas proyecciones de Dios, en parte reflexión desde los actos y conocimientos humanos (un Dios celoso, juez, castigador...), están, sin embargo, dentro de *lo sagrado, cuando ontológicamente han cambiado de lo profano a lo sagrado*.⁶⁵ la convicción de su fe ha quitado el sentido y el valor común de las cosas (de los atributos designados a Dios) para elevarlos a un

⁶³ Mi experiencia con el pueblo indígena con el que trabajé en México, me enseñó que no es tanto un concepto de Dios Padre y Creador, poderoso y benevolente, aunque aceptan los dos últimos términos en su práctica religiosa. Tengo la impresión de que el libro de Parker pone énfasis en la situación popular en Chile. Los/as indígenas que yo encontré en México se refieren más comúnmente a un(a) Dios(a) Madre que Padre, y toda la creación de vida está más ligada con la mujer que con el hombre. Las imágenes de Dios Padre y de Dios Padre Creador vienen de la catequesis oficial, de la institución oficial.

⁶⁴ Los sentimientos de culpabilidad son muy ambiguos: debemos ser capaces de ver y aceptar lo que hemos hecho mal (cualquier sea la razón) por el hecho de ser personas responsables de nuestros actos, sin quedarnos con el peso de la culpabilidad, que es negación en sí del perdón y de la misericordia cristiana.

⁶⁵ El mundo sagrado, con su simbolismo y sus imágenes sagradas, es el mundo del pueblo sencillo, el mundo normal, que viven diariamente. Para el pueblo, la mayor parte de las cosas que usan, de lo que dicen, de lo que creen, se queda en el ámbito sagrado. Lo que tal vez sea difícil de entender para personas secularizadas en algunas partes del mundo europeo, es común para el pueblo sencillo de México. No se ha hecho todavía la división entre lo profano y lo sagrado en su vida, sino que casi toda la realidad (como anteriormente en el Europa medieval) es sagrada, en parte porque las estructuras sociales están dentro y funcionan con las estructuras religiosas (México pretende ser un estado civil anticristiano y antirreligioso, aunque los últimos presidentes tal vez están tratando de cambiar algo esta imagen).

nivel trascendente (una copa se vuelve un cáliz; un muchacho del pueblo se transmuta en persona (con)sagrada...).

Así también los conceptos *tiempo* y *espacio*, al ser pensados y vividos desde un mundo sagrado, tienen otro sentido en la vida del pueblo, desconocido para muchos/as europeos/as. Tiempo y espacio son conceptos de Dios, están en sus manos y a Él/Ella pertenecen. Más todavía, veremos en el siguiente capítulo que tiempo y espacio han sido conceptos muy importantes para los aztecas y son entendidos de modo muy diferentemente por los/as indígenas de hoy (me refiero al pueblo campesino en la Sierra Negra de Puebla, más en concreto en la región de Tehuacán, aunque encuentro muchas semejanzas con otros grupos indígenas de diferentes lugares de América Latina).

Tiempo y espacio⁶⁶ pertenecen a Dios. El ser humano los usa en su relación con el Supremo y en servicio con los/as demás. Tiempo y espacio no son los maestros del universo, que hacen esclavos y pobres a los seres humanos en el servicio al poder del dinero y de la tecnología, sino son instrumentos para que el mundo de Dios funcione y sea bueno.

Estos conceptos, en esencia, están conectados con lo trascendental, aunque en el mundo industrializado y tecnologizado, como el que vivimos hoy, estos conceptos son objetos e instrumentos de un sistema de producción, de tecnología, de dinero y ganancia. El tiempo y el espacio definen la posibilidad de mejorar la vida, pero al mismo tiempo están en servicio de este sistema de ganancia y productividad material. Pero para los indígenas estos son conceptos dentro del mundo sagrado, perteneciendo a Dios, y al servicio de Él/Ella.

En el mundo rural el tiempo y el espacio se sacralizan, es decir, el tiempo no se valora metafísicamente sino más bien en relación a un “antes y después” del acto sacro; el tiempo se detiene interrumpidamente para dar paso y sin límites al culto, de aquí que los espacios de celebración sean mucho más largos para que den oportunidad a ambientar, a celebrar plenamente y a descender paulatinamente del momento fuerte de celebración. Aquí lo fundamental es entrar en comunión con la divinidad [...]⁶⁷

En mi opinión, no es tanto que el tiempo y el espacio se sacralicen en y por el culto, sino que estos conceptos mismos son sagrados, pertenecen a Dios, definen a Dios en sus representaciones, son de Dios; están sólo al

⁶⁶ Veremos más adelante el espacio sagrado en los lugares de culto, pero aquí vemos espacio como tal.

⁶⁷ Sánchez Sánchez, *op. cit.*, p. 108.

servicio del pueblo. El tiempo, especialmente, tiene un sentido eterno, no calculado, no medido... definido pero sin fin, exacto pero sin límites. Tiempo y eternidad han sido siempre un dilema en la teología, y sólo en tiempos recientes parecen llegar a una respuesta adecuada, haciendo una relación entre la eternidad de Dios y el tiempo en el cual este Dios actúa: está limitado por el mismo tiempo, sin perderse el aspecto de eternidad.

Para las personas, las imágenes de un Dios eterno y al mismo omnipresente en su vida diaria no es un problema.

El *espacio* también está relacionado con Dios. La teología clásica nos enseña que Dios que sobrepasa esta categoría pues no está definido por el espacio, pero en la práctica nuestro Dios sí está ligado al espacio, y especialmente en nuestra religión cristiana, donde Dios se introdujo en el espacio y el tiempo humanos.⁶⁸

La teología de la liberación recuperó la importancia del espacio y de la historia en la religión cristiana y en la teología católica: si tenemos a un Dios personal que está preocupándose por su pueblo, el lugar de cada pueblo empieza a tener mucha importancia. Dios entonces se manifiesta en un lugar concreto (con gente concreta), se revela en esta situación, y su obra de salvación, por medio de Jesucristo, se debe realizar en un contexto concreto. El espacio se sacraliza, es sagrado, es de Dios.

Igualmente en el mundo de los indígenas el espacio ha tenido siempre mucha importancia: un pueblo pertenece a una tierra, y esta tierra es parte de su vida porque da y sostiene la vida.⁶⁹ La tierra es sagrada para el pueblo no sólo porque es fértil y es el terreno que les permite vivir, sino especialmente es el lugar donde están enterrados sus antepasados/as, mejor dicho allá *están*, *habitan*. Estar continuamente conectado con ellos/as garantiza la continuación del pueblo. Por eso, las imágenes de Dios conectadas con la tierra tienen una importancia primordial. Así, Dios es también la madre-tierra para muchos/as de ellos/as, y la tierra y lo materno consiguen dimensiones sagradas, son de Dios. Aunque el aspecto indígena lo trataré en el siguiente capítulo, es muy difícil en la Religiosidad Popular separar este punto completamente del tema global, porque la gente sobre la cual estoy escribiendo está en los dos mundos.

⁶⁸ Hay un dilema más en la teología cristiana, junto con el dilema de “tres personas en Un Dios”, y éste es “Dios eternidad y dependiente (manejado por) del tiempo” (como ya vimos) desde que se metió en el tiempo, y ahora “Dios no perteneciendo al espacio y haciéndose real en el espacio” por medio de su mismo Hijo, Jesús.

⁶⁹ Si el gobierno en México, y en otros lugares con casos semejantes, tratara de conocer y entender la importancia de la tierra para los indígenas, comprendería su lucha por la tierra y habría podido evitar mucha miseria.

LA IMAGEN DE JESÚS EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

¿Qué función tiene Jesús en todo eso? Veremos que los/as mexicanos/as veneran muchas imágenes de Jesús, y son para ellos/as, en efecto, diferentes Jesuses. Las imágenes de Jesús no son como las de los/as santos/as. No identifican a Jesús con los humanos, pero tampoco con Dios mismo. Dios es supremo a todos, tiene soberanía sobre todo(s); se concibe de un lado relacionado y conectado con todos/as los/as humanos/as, con todo lo que pasa en el mundo, pero a la vez es bastante inaccesible. La gente puede platicar con este Dios –y lo hace–, pero es más común que busquen intermediarios/as más cercanos y accesibles a ellos/as. Mientras que es difícil tener contacto con Dios, a Jesús, en sus múltiples formas, sí se pueden acercar, y cada una de estas formas de Jesús tiene una función especial en su vida. Cuando se acercan a una imagen, no necesariamente recuerdan las otras imágenes, ni conectan este Jesús con el de la enseñanza catequética, el Jesús de Nazaret, que les salva por la fe cristiana.

Las imágenes más comunes de Jesús que presento están directamente conectadas con el sufrimiento. Las he tomado de una lista de representaciones de Jesús en libros de arte, para afirmar lo que encontré por todos lados en México y que se ha expresado ampliamente en el arte religioso del país. Es impresionante lo que se encuentra en los templos y santuarios, o en las imágenes de sus casas mexicanas. Tomo las más importantes: el Cristo atado a la columna, el Señor de las tres caídas, el Cristo rey de burlas, el Cristo pensativo (con corona de espinas y mirando tristemente al frente), la Piedad, el *Ecce Homo*, el Cristo en el camino al calvario, la primera-segunda-o-tercera caída, el santo entierro de Jesús, el Cristo clavado en la cruz, (la cabeza de) Cristo muerto, la crucifixión. Hay otras imágenes no directamente proyectando el sufrimiento de Jesús, que son muy comunes: el Buen Pastor, el Cristo de la misericordia, el Cristo del perdón, el Cristo de la paciencia, el Cristo peregrino y el Cristo negro (en la cruz).⁷⁰ Esta última imagen puede estar conectada con la leyenda en la cual se narra que un hombre colocó veneno en los pies de Cristo para asesinar a un enemigo que tenía la costumbre de venerar a Jesús besándole los pies cada día (en este caso se llama también: Nuestro Señor del Veneno); y el Cristo piadoso absorbió el veneno para evitar cualquier daño. Otras fuentes señalan que era el Jesús de los/as esclavos/as y de toda la gente de color.⁷¹

⁷⁰ INAH, *Angustia de sus Cristos*, México, 1967, al final del libro (sin paginación).

⁷¹ *Ibid.*, p. XXI.

Otras imágenes muy comunes son las del *Niño Jesús*. Esta imagen tierna abunda en los templos⁷² y en sus casas. Los adultos pueden acercarse fácilmente a un niño, tocarlo, besarlo, consentirlo, pero, al mismo tiempo, sienten que tienen algún poder sobre él, al ser un símbolo de dependencia y debilidad. Cuando la gente se acerca a él con sus peticiones, lo hace (en general) o con la exigencia de que Dios debe cumplir lo que piden (como lo pueden hacer con un niño), o con la misma actitud de dependencia que el niño tiene con sus papás y con los otros adultos; actitudes que no se podrían permitir con Dios Padre y Creador, Omnipotente y Benevolente.

Las imágenes del Niño Jesús, como todas las imágenes de los/as santos/as, toman formas muy humanas,⁷³ expresadas dentro de las costumbres y tratos del pueblo. Platican con la imagen en voz alta, discuten, van a pasearlo, lo arrullan, lo bañan, lo ponen a dormir... lo tocan y lo besan, pero no he visto, como sí lo hacen con los/as santos/as, que se enojen con el Niño Jesús (tampoco con María). Tienen, igualmente, diferentes vestidos para el Niño, dependiendo de las diversas fiestas litúrgicas o de ocasiones temporales, religiosas o civiles: un vestido de Navidad o de un rey, del santo patrón (si el Niño Jesús es el santo patrón del lugar, sea de la parroquia), o de un niño escolar... No necesariamente la imagen debe aparecer como niño, se le puede identificar aún con el Jesús adulto, pero siempre siendo el Niño Jesús. Al mismo tiempo puede ser “el Niño Padre o el dueño del pueblo”,⁷⁴ como lo celebran, por ejemplo, en el pueblo de Xochimilco (Estado de México) en la fiesta patronal de la parroquia.

El Niño Jesús, entonces, parece más un símbolo de algo que el pueblo busca, siendo el símbolo el sentido más profundo de lo que representa: la creencia en un Dios Supremo, Padre, Jefe y, como tal, poco accesible, y por lo tanto proyectado en el Niño Jesús que es accesible. Los hombres y las mujeres, entonces, van a consentir a este niño, van a expresarle su cariño con un montón de regalitos, como lo hacen con sus hijos/as cuando los celebran, aunque sea endeudándose. Puedes encontrar en los templos, dentro de las cajas de cristal, junto con la imagen del Niño Jesús, una verdadera exposición de todo tipo de juguetes: para consentirlo o para

⁷² Voy a usar la palabra “templo” en lugar de “iglesia”, porque en el lenguaje del pueblo esta es la palabra que usan comúnmente.

⁷³ Hay algo muy curioso, en mi opinión: mientras los judíos no podían tener imágenes de su Dios, lo trataron como humano: andaba al frente de su ejército... se enojaba con ellos... se encelaba... pero lo reconocieron también como real entre ellos aunque afirmaron un Dios muy trascendental también.

⁷⁴ Sánchez Sánchez, *op. cit.*, p. 200 (pie de página).

aplacarlo, o tal vez estos regalos sean un tipo de ofrenda para agradecer por favores recibidos (curaciones, éxito en estudios, salvación...).

En el altar de sus casas⁷⁵ esta imagen tiene un lugar privilegiado. En general ha sido arrullado⁷⁶ en la noche de Navidad después de la misa de medianoche. Está al lado de Jesuses sufridos (diferentes crucifijos, Jesús con la corona o ligado a la columna), y de diversos/as santitos/as debido a sus devociones. Los vestidos que trae pueden reflejar la coyuntura del tiempo⁷⁷ o la devoción típica que esta familia tiene al Niño. Pero cada imagen posee su identidad típica e única, y no conectan la una con la otra: no hay *un* Jesús (una María o un/a santo/a) sino una multitud de personas (del mismo Jesús, de la misma María, de los/as mismos/as santos/as), porque no es sólo el atributo que ven sino una persona específica, una persona auténtica con estos atributos especiales.

En el fondo, estas creencias y prácticas de la religión popular brindan el verdadero sentido teológico a Dios: Dios de verdad, no tiene sólo atributos, pero es cada una de estas cualidades. Los/as humanos/as atribuyen a otras personas cualidades (y vicios) de acuerdo con su comportamiento hacia ellos/as, y lo mismo hacen con sus santos y con su Dios: transponen lo humano en el Supremo. Pero Dios no es (tiene) *una* cualidad, *un* atributo, sino Él/Ella es todo eso: el pueblo sencillo lo ha captado muy bien en su acercamiento a Dios por las proyecciones que hacen en Jesús, María y los/as santos/as. Es una expresión de su religiosidad.

Mientras México tiene a su Niño Jesús, al mismo tiempo está lleno de crucifijos⁷⁸ por todos lados, desde que los primeros evangelizadores pusie-

⁷⁵ En México, todas las casas, las más pequeñas, las de la gente sencilla -no lo sé con la gente rica-, tienen un lugar especial donde está su altar con sus santos/as privilegiados/as, sea los diferentes Jesuses y Marías juntos con diferentes santos/as. Es el lugar central de cada casa, donde no faltan velas y veladores, flores y frutas, y aun comida en tiempos de fiesta.

⁷⁶ Es una costumbre en muchas partes de México, que después de la misa de medianoche, en Navidad, la gente toma al Niño Jesús de la cuna, lo colocan en un *rebozo* (estola de las señoras, típicas de cada lugar), y arrullan al Niño con cantos muy adaptados; igual lo hacen con las imágenes del Niño Jesús que han traído de sus casas, y de preferencia llevan cada año una nueva imagen. En algunos lugares van arrullando sus Niños Jesuses por las calles principales del pueblo durante esta noche.

⁷⁷ En la fiesta nacional, por ejemplo, pueden vestir al Niño con un traje de indio: pantalón y blusa blanca, sandalias, sombrero...

⁷⁸ Damen, *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*, Quito, 1992, pp. 63-65; INAH, *op. cit.*, pp. VII-XXI; Toussaint también ha encontrado los mismos datos. Sabemos ahora, que en la madera de los crucifijos, como en otras imágenes queridas de santos/as, los indígenas han escondido imágenes de sus Dioses/as, lo que facilitó a los indígenas

ron, en su predicación (y en el proceso de las conversiones), el acento en el *misterio de la pasión de Jesús*. Al Niño Jesús dan *diferentes caras*, mientras que la imagen del *Jesús Sufriente* representa a *diferentes personas* en los diversos episodios del sufrimiento de Jesús. Así es que encontramos tantas representaciones de Jesús, todas proyectando a un Jesús doloroso, pero *no como un sólo* Jesús sino como diferentes personas en él mismo.

Quizá nada le extrañe tanto como el encontrarse en cada templo visitado, con un conjunto considerable de imágenes relacionadas con el tema de la Pasión y Muerte de Jesucristo. La sorpresa aumenta cuando se advierte con absoluta claridad, que en todas las imágenes existe una nota invariante: la crueldad y la sangre. Muchas de las representaciones escultóricas de Jesús, lo muestran terriblemente torturado, la sangre corre por su cuerpo al brotar de profundas heridas que en ocasiones dejan al descubierto los huesos de brazos y piernas y aún las costillas mismas. En estas imágenes la piedad y la bondad quedaron excluidas, son imágenes rígidas por una estética de lo tremendo, una estética del horror y del espanto cósmico de los dioses.⁷⁹

Al principio de la evangelización, dice Moyssen, los misioneros no permitieron el “culto vivo de la Pasión de Jesús” (p. IX), entonces produjeron cruces sin el cuerpo de Jesús, para evitar “toda idea equívoca entre lo que venía a ser el cuerpo de Jesucristo, sangrientamente sacrificado en la cruz, en relación con el culto que los indígenas daban a sus deidades mediante las prácticas propiciatorias del sacrificio humano.” (p. X) Estas imágenes de Jesús, hasta hoy en día, son las imágenes que apelan más que otras a la gente, casi con sentimientos sádicos (p. XVI), dice el mismo autor. Me atrevo a añadir que tal vez sean más sentimientos masoquistas: no tanto que Jesús sufra sino que ellos se hacen sufrir al ver estas imágenes sangrientas de Jesús.

Inexplicables sentimientos de culpabilidad les obligan a aceptar sufrir juntos con su Dios, y esta actitud es todavía más fuerte en las mujeres. Aquí hay otro ejemplo de identificación de Dios, en la imagen de Jesús, con su condición humana. El pueblo sencillo, y más el indígena,⁸⁰ posee

seguir venerando a ellos/as por medio de las imágenes que la Iglesia oficial les presentó, imágenes impuestas por los “conquistadores”.

⁷⁹ INAH, *Angustia de sus Cristos*, *op. cit.*, pp. VII-VIII.

⁸⁰ Mezclo aquí la religiosidad popular del pueblo campesino con la religiosidad del indígena, porque es muy difícil separarlas en su práctica como en su historia. Desde la Conquista, gracias a la herencia española que dejaron los primeros misioneros, encontramos arraigada la imagen del Jesús sufriente, pero también es evidente la influencia

profundos sentimientos de culpabilidad, que la historia misma y los poderosos, que actúan sobre su historia, les han proveído directamente para controlarlos/las mejor, o indirectamente les han sugerido que Dios los hizo de segunda categoría. Entonces, el pueblo cree que debe tomar su cruz (de humillaciones-explotación-discriminación-y-pobreza), supuestamente por el mal que han hecho (como, por ejemplo, adorar a sus supuestos ídolos).

Así proyectan en Jesús crucificado estos sufrimientos. Estas imágenes no solamente hablan a su imaginación sino que les alivia el dolor por la identificación: es entonces mucho más una proyección de masoquismo que de sadismo: habla de ellos/as más que del Dios que sufre en la cruz, aunque hay también cierto sadismo presente.

Pero a este Jesús pueden acercarse (y mediante Él a Dios), porque el pueblo se siente muy identificado con la representación del Jesús sufriente, que es una protección para ellos/as, les da poder para afrontar sus sufrimientos y enfrentar a los que les humillan.⁸¹ Este Jesús es la imagen de ellos/as, es un Dios que está a su lado.

Jesucristo en la cruz: sin duda en ningún lugar como aquí, donde pena y soledad estaban presentes, fueron comprendidos tan profundamente los sufrimientos del Hijo de Dios. [...] El sacrificio de la propia vida de Jesús en la cruz no era para ellos un “*scandalum crucis*” como lo fue para los hombres de la antigüedad, sino algo familiar: la salvación y la redención del hombre se logra mediante el sacrificio. Cruces, crucifijos y representaciones del sacrificio de Cristo de los misioneros y los artistas españoles dieron a los mexicanos las primeras ataduras emocionales a la nueva religión. Nadie puede discutir que la interpretación trágica de la agonía de Jesús ha encontrado una expresión patética en la religión y el arte popular mexicanas. Los adornos de oro y plata, los exvotos y ofrendas, que cubren las estatuas de Cristo en las iglesias, son signos de una profunda veneración y entrega al Cristo sacrificado.⁸²

de la cultura indígena, que tenía también el sufrimiento como una práctica religiosa importante (lo retomaremos en el siguiente capítulo).

⁸¹ Reconociendo esta protección y poder por el Jesús sufriente, el pueblo va a usarlo en las dificultades de su vida cotidiana, creando sus diferentes imágenes, sus ritos especiales y sus devociones fuera de la Iglesia oficial, y al lado de la catequesis y de los sacramentos cristianos. La Religiosidad Popular vuelve a ser un instrumento típico que el pueblo usa para su salvación.

⁸² Damen, *op. cit.*, p. 68.

Desde que los primeros misioneros pusieron mucho énfasis en el sufrimiento de Jesús, los mexicanos/as no han tenido dificultad de identificarse con este Dios Sufriente en Jesucristo que les presentaron: por el sufrimiento real de la opresión (y su aniquilación), por la persecución y la condición de esclavitud..., por una situación de sin-esperanza para su cultura, su religión y su identidad indígena... Más todavía, en la historia de la religión azteca encontramos también Dioses que se sacrificaron en la evolución cosmogénica para salvar a su mundo, como vamos a ver en el siguiente capítulo.

El rostro mexicano de Cristo es el rostro del hombre sufriente y sacrificado. Parece que el Jesús atormentado sufre una muerte, que no desemboca en la resurrección, mientras que la fe cristiana está afincada profundamente en el suceso de la victoria Pascual.⁸³

Vemos la importancia de las imágenes del Jesús Sufriente para los/as mexicanos/as, pero faltan seguramente las imágenes de un *Jesús Resucitado*, que es capaz de quitarlos/as del fatalismo, del sufrimiento como tal. Esta imagen (retomándola en el último capítulo) se debe desarrollar en un mundo donde el aspecto de la esperanza en un futuro mejor es tan ausente y tan necesario.

Las prácticas en torno a la cruz misma también abundan, y en la Semana Santa no hay dificultades para celebrar el vía crucis por todo el pueblo, cargando una cruz de madera. Le gusta al pueblo imitar a Jesús y hacer lo más real posible la historia del sufrimiento de Jesús, actuando en vivo estos relatos, si es posible. En un gran número de lugares eligen a una persona para cargar sola la cruz y sufrir todo el camino hacia una crucifixión real.⁸⁴

Esta imagen que identifica a Jesús con el cargar la totalidad de las miserias y maldades humanas ha sido una desviación en el desarrollo teológico, porque se pierde así el sentido teológico verdadero del sufrimiento y de la muerte de Jesús: su compromiso radical. Igualmente se pierde el sentido de identificarse con este Jesús en una solidaridad con los/as demás, como persona y con la comunidad.

⁸³ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁴ Una de las representaciones del vía crucis más famosas en México es la que se realiza en Iztapalapa, Estado de México, cada año ante cientos de personas del mismo pueblo y de visitantes y turistas. El relato de Nebel, de su participación en la fiesta, el 28 de marzo de 1975, es muy interesante. Véase su artículo "El rostro mexicano de Cristo", en Damen, *ibid.*, p. 78.

Es muy importante que en la actividad pastoral ayuden a la gente a ver el sentido de *cargar la cruz como comunidad*; no como algo individual, sino cargar juntos/as la cruz en el camino del vía crucis, como un compartir en el sufrimiento de todo el pueblo y de toda la comunidad, juntos cargándose del dolor de cada uno/a. La cruz debe ser una imagen de compasión... no de prestigio; y *ni* una persona debe (ni puede) *identificarse* en este grado con el Jesús Sufriente, *ni* es cuestión de *imitar* a Jesús. Es Dios que se encarnó en su historia, una historia de mucho dolor y miseria:

El Cristo sufriente, que camina con la cruz a cuestas, se transforma en un símbolo teológico donde el pueblo percibe a Dios que se le acerca, que se encarna en su propia historia, que cura, que perdona, que acompaña en el sufrimiento, la pobreza y la injusticia.⁸⁵

Es una imagen de un Dios muy compasivo, muy real, muy de cerca, imagen que Jesús nos enseñó y mostró en su vida personal.

LAS IMÁGENES DE MARÍA EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Pero mientras las imágenes de Dios en la figura de Jesús abundan, María puede “competir” con su Hijo “en este sentido”.

Únicamente la devoción inspirada por la Virgen María, pudo competir en este sentido: Un cuadro estadístico de los santuarios, iglesias y capillas dedicadas tanto a María como a Jesús y las imágenes que de ellos se encuentran, sería revelador sobre este aspecto de la religiosidad del pueblo mexicano.⁸⁶

María tiene un lugar privilegiado en todo eso, especialmente María como *Madre* de los/as mexicanos/as y *Diosa* para los mexicanos/as; pero una María con una multitud de caras e imágenes, cada una con su propio valor y significado. Estos conceptos son tal vez un poco difíciles al entendimiento de otras culturas, porque los esquemas filosóficos que dominan el pensamiento y las acciones del pueblo latinoamericano son otros. Riebe-Estrella, teólogo latino en Estados Unidos, dice que debemos mirar las imágenes del Cristo sufriente y de la María de Guadalupe con

⁸⁵ Zarazaga, “La religiosidad popular latinoamericana como lugar teológico”, *Stromata* 55 (1999), p. 15.

⁸⁶ INAH, *op. cit.*, p. XVIII.

ojos mexicanos para entenderlos correctamente. Si tratamos de entender dichas imágenes desde dentro de la cultura mexicana, esto nos puede ayudar a aplicarlas a otras realidades: “Comparando las funciones de las diferentes imágenes de Dios (de María, de los/as santos/os), nos revela más completa la cara multi-faceta de Dios.”⁸⁷

María es muy importante en la religiosidad del pueblo mexicano, tan importante que en diversas ocasiones de conversión al protestantismo o a los nuevos movimientos religiosos los convertidos regresan con la comunidad católica porque les faltó la imagen de María, de su Madre divina.⁸⁸ Junto con Jesús, María disfruta de la mediación más ponderosa. Hay más santuarios a María que a Jesús. Ella es la Madre que entiende todo y que sabe acercarse a Dios a favor de sus hijos/as.⁸⁹

Como humanos/as nos cuesta quedarnos en lo abstracto, porque somos cuerpo y el cuerpo entonces reclama su lugar.⁹⁰ Amar a Dios, dirigirse a Dios puede ser muy complicado y difícil por los conceptos abstractos que tenemos de Él. Por eso, las religiones que tienen a un Dios personal tienden a dar formas humanas a su Dios y acercarse en una manera humana. Así es que los/as cristianos/as más fácilmente se dirigen a las imágenes de Jesús para llegar a Dios. Pero María, como mujer, como madre... es todavía más accesible. A ella siempre la tratan con dignidad en todo su acercamiento, algo que no siempre hacen con los/as santos/as, que pueden ser tratados con demasiada familiaridad.

La centralidad de la figura de la Virgen María es otro rasgo característico de la religión popular latinoamericana. [...] La fe popular parece clasificar a los seres sagrados no por su carácter ontológico, sino por su poder sagrado: esto es, por su capacidad de intervenir “milagrosamente” en el mundo de los vivos. [...] es el poder lo que importa y, por lo tanto, la eficacia simbólica, la capacidad de actuar en forma sobrenatural y de producir realidades

⁸⁷ Riebe-Estrella, “Building Images of God in Latino Cultures”, Paper presented at the NOCERCC, New Orleans, Louisiana, February 22, 1995, pp. 22-23.

⁸⁸ Es un dato de mi experiencia personal durante mi trabajo en la sierra y con los pueblos campesinos.

⁸⁹ Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York, 1985, p. 128.

⁹⁰ El tiempo moderno ha recuperado dentro la cultura cristiana occidental el sentido y el valor del cuerpo: no es sólo fuente de pecado, como la espiritualidad, la moral y la teología dogmática enseñaron durante mucho tiempo, en especial al hablar del cuerpo de la mujer. Vivimos en este mundo por medio del cuerpo (un espíritu, o un alma como los/as cristianos/as acostumbran decir, flota en el aire), y Dios mismo se metió en un cuerpo, en Jesús. Tristemente, en nuestros tiempos hay muchos abusos con la libertad que se permiten con el cuerpo, lo que daña al sentido positivo de éste.

misteriosas que fascinan al mismo tiempo que asustan. La Virgen María, para el fiel devoto popular, es uno de estos “poderosos” mediadores. No sólo es Madre de Dios, sino que además es Madre de todos los hombres [y mujeres] y vela por ellos[as].⁹¹

María, *como madre*, es venerada y muy querida en todo el mundo cristiano. La unión entre madre-hija/o es tan fuerte y llamativa en la psicología de las personas, que María como Madre de Jesús y, por consiguiente, Madre de todos/as y de cada uno/a, invita y anima a las personas; por eso la gente acude a María, Madre de Dios y Madre del pueblo. María representa el prototipo de toda maternidad...

La mera relación materna de la Virgen con Dios fácilmente podría derivar en una concepción mítica y utópica de dicha maternidad. Pero al establecer la relación materna entre y ella y nosotros, automáticamente la maternidad queda incorporada a la vivencia de la madre tenida por el “nosotros” concreto, real e histórico. [...] Cuando el pueblo dice “mi madre”, o “nuestra madre” está haciendo una referencia concreta a esta original maternidad que, a su vez, constituye una pieza privilegiada de la estructura cultural a la que pertenece. No se refiere, por tanto, a una maternidad abstracta, sino a una maternidad en situación y subrayadamente personal de “nosotros hijos” [hijas] a “nuestra madre”.⁹²

Para *los/as mexicanos/as*, la figura de la madre tiene un impacto muy grande. Para ellos/as *la madre* es casi una figura *omnipotente y perfecta*. Ella existe sólo para sus hijos/as; ella tiene sólo sentido en función de los/as hijos/as y consigue su identidad solamente por ellos/as. Como madre, nunca puede faltar, ni ser causa de decepción por una o otra postura; no puede fallarles ni desilusionarlos/as. Todo eso transponen en la Madre de Dios, porque su propia madre puede decepcionarlos/as, entonces necesitan un prototipo perfecto: “[...] en la mariología popular la Virgen [María] queda situada y exaltada como ‘Nuestra Madre’, constituyéndose como la Mujer-Ideal y como el ideal de la mujer”.⁹³ Esta es una imagen muy importante para el hombre mexicano, pero también para la mujer.

⁹¹ Parker, *op. cit.*, pp. 175-176.

⁹² González Dorado, *De la María Conquistadora a la María Libertadora*, Colombia, 1986, pp. 59, 68.

⁹³ *Ibid.*, pp. 95-96. Esta imagen trae consecuencias graves y negativas para las mujeres. No sólo es una imagen de María desde una realidad sociocultural mexicana sino que refuerza una imagen “idealizada” que exige más todavía a la mujer, pues debe ser fecunda,

Esta es María, Madre de Dios, y por la misma razón la llaman todavía más obstinadamente “la Virgen” –el título por excelencia en México–. Es la Virgen de Guadalupe, la Virgen del Rosario, la Virgen del Carmen... Siempre, su título de honor es “Virgen”. Ella es primeramente “Virgen”, después “Madre de Dios”. Así, María se ha quedado fuera de todo lo humano, de todo lo que se conecta con la carne humana, con el cuerpo que falla todo el tiempo y que no es limpio... La virginidad parece ser una obsesión en el pueblo de México (en el pueblo latino en general, dice González Dorado), y por consiguiente la sensualidad y la sexualidad. Es por eso que están continuamente buscando lo puro, lo sin mancha, lo trascendental. Lo no-virgen impide, en su opinión, la dimensión trascendental, lo sagrado.⁹⁴ Y María es para ellos/as el prototipo de todo lo puro, sin mancha, conectado directamente con lo trascendental.

Directamente conectado con *la Madre que es Virgen* está la *María-Diosa*. Parker se pregunta si en México ven a María, de verdad, como “*una divinidad femenina*” o si es solamente “*una santa muy especial*”. Este punto nos lleva otra vez al mundo indígena, por eso prefiero tratarlo en el siguiente capítulo. Una cosa, sin embargo, debe quedar clara: aunque María podría parecer en su tratamiento del pueblo como una Diosa, los mexicanos la tratan en el fondo como un paso, un medio, una vía, una *mediadora* hacia Dios, aunque con valor ‘divino’ como tal.

Es difícil aplicar categorías de una cultura a otra, como he dicho en este capítulo ya, pero es también verdad que ‘dios’ y ‘diosa’ tienen otro sentido para los mexicanos, especialmente para los indígenas.⁹⁵ *En la Diosa está el Dios*. Tal vez, este entendimiento sea exclusivo para el pueblo indígena. Y aunque me parece que yo lo entiendo (algo), me tomó años de convivencia

hogareña, dedicada al marido y a los/as hijos/as, siempre paciente; sólo así puede ser reflejo de la imagen de María, el ideal del hombre (¡y de la mujer!) en México.

⁹⁴ Me parece que la gran diferencia entre la mentalidad de la gente en México y la de la modernidad no está en la obsesión que ambos manifiestan por el sexo, sino en el hecho de que en México está presente, al mismo tiempo, una conciencia de la trascendencia que, tal vez, sí permite hacer una obsesión de lo sexual pero no un ídolo: para los mexicanos hay algo más todavía, mientras para mucha gente en el mundo occidental es el cuerpo y nada más. Los mexicanos saben de su obsesión y anhelan al mismo tiempo algo más.

⁹⁵ Por todas mis experiencias con el pueblo mexicano de la provincia (diferente de la capital, donde se tiene otra mentalidad), pienso que en general la catequesis recibida no permite que piensen en María como tal, aunque estos pueblos en la montaña sin duda ven a María casi como Diosa, porque tienen todavía muchos aspectos de su religión antigua, donde la Diosa era una representación verdadera de Dios.

entre ellos/as. Viviendo entre esta gente, uno/a empieza a sentirse “dentro”, uno/a se vuelve en alguna forma como y de ellos/as.

Esta María, Madre, Virgen y, en un sentido, Diosa, es la imagen preferida de Dios en la Religiosidad Popular. Esta María está en medio del pueblo, con una multitud de caras, como decimos, y así el pueblo la conoce, la promueve y la usa (como usa o abusa de su madre). Hay una larga lista de diferentes Marías, que no son exactamente la María de los Evangelios, y no necesariamente deben referirse la una a la otra.

Las diferencias, como dijimos anteriormente, con las imágenes de Jesús, dependen de la coyuntura del tiempo y del lugar, de las necesidades personales y grupales, y de la devoción de la persona misma. Quiero dar también una lista de las más importantes Marías en la devoción mexicana que yo he encontrado. Primeramente tenemos a María de Guadalupe, y es una figura tan importante que la mayoría de los mexicanos, aunque no sean creyentes o practicantes católicos, tienen una imagen de ella en su bolsa, en su carro, en su casa, en su taxi o autobús... Ella ha dado identidad al pueblo mexicano, y es *la imagen de Dios* por excelencia, como veremos en el siguiente capítulo.

Al lado de María de Guadalupe, la *Virgencita*, como el pueblo quiere llamarla, aparece la *Madre Dolorosa*, con la misma función, diría yo, del Jesús Sufriente. Su nombre popular es la Madre o la Virgen de la Soledad o La Piedad (Divina). Las obras escultóricas y las pinturas abundan con estas imágenes que tienen una doble función: identificación con lo humano e interpelación de lo divino.

Una imagen de la Virgen asociada con la Pasión es la de *La Soledad*. Su culto revistió enorme importancia, se la encuentra en altares propios dentro de las iglesias e incluso se le edificó (un) grande(s) santuario(s). [...] *La Piedad* es otro de los conjuntos escultóricos de interés en la iconografía pasionaria. El tema fue interpretado en dos versiones: la primera está relacionada directamente con lo humano, con el mundo terrestre, en tanto que la segunda lo está con la divinidad misma, en el mundo celeste. Las obras de la primera versión nos muestran a María vestida de negro riguroso, con el cuerpo yerto de Jesús entre sus brazos, tan pronto como le han bajado de la cruz. [...] Las imágenes de la Piedad Divina están estrechamente relacionadas con el dogma de La Trinidad. En estas composiciones aparece siempre el Padre en compañía del Hijo y del Espíritu Santo; [...] el Padre en la figura tradicional de un hombre anciano coronado con la tiara; sobre su regazo descansa el desnudo cuerpo de su Hijo, exánime y cubierto de llagas [...]

o, clavado en la cruz, la cual es sostenida por Dios Padre; [...] y la paloma, símbolo del Espíritu Santo, hábilmente colocado en su vuelo...⁹⁶

Mientras la imagen de Dios Padre, imagen tradicional, domina todo el cuadro, el interés de la gente está con la figura de María, pero una María Sufrida, *como ellos/as y con ellos/as*. Especialmente las mujeres se identifican con esta imagen, en parte porque su psicología todavía pide ser víctima, sufrir, en especial por su familia.

Al lado de estas imágenes encontramos toda una exposición de imágenes de María, en los templos y en sus casas, pero también en las devociones y oraciones de los fieles. A veces, simplemente representadas por una estampita, que la gente guarda en su bolsa. Hablamos de Nuestra Señora del Carmen, de los Ángeles, de las Mercedes, de la Candelaria, del Rosario, de los Remedios, de las Nieves, de la Inmaculada Concepción... Casi todos estos nombres reflejan la necesidad del pueblo para acercarse a María, y en ella a Dios, en busca de ayuda, alivio, compasión, perdón... En un pueblito en Huautla de Jiménez (Oaxaca) encontré una situación muy curiosa: arriba del altar de la iglesia está la imagen de una mujer a la que celebran el 15 de agosto. Supuestamente es una imagen de María, pero vinculada, dice la gente, con una diosa muy antigua de este lugar (de la cual, por desgracia, no tengo el nombre). Más arriba de esta imagen se encuentra una figura como de un ángel, que tiene más fuerza todavía que la imagen de la mujer, pero, por lo que pude indagar, no tiene día de fiesta; no obstante, la gente se dirige más a esta imagen y la lleva en procesión cuando es, supuestamente, la fiesta de María Asunción. Ante cualquier explicación que se pueda dar a las dos imágenes, el sentido último parece ser *el poder divino* que se encuentra en éstas y, por lo tanto, en María, que lleva a la gente hacia Dios.

IMÁGENES DE LOS/AS SANTOS/AS E IMAGEN DE DIOS

Pero el casi inaccesible Dios tiene todavía más intermediarios: imágenes de los/as santos/as que llevan al pueblo ante Él, y que, en cierto sentido, representan sus atributos, y hacen posible a mujeres y hombres del pueblo sentir su presencia entre ellos/as. Las figuras que hacen de los/as santos/as son reales: los pueden tocar, besar o hablar con ellos/as, pasearlos/as,

⁹⁶ INAH, *op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

visitarlos/as y llevarlo/as a sus casas, discutir con ellos/as, exigirles y, si no actúan como esperan, hasta castigarlos/as.

He presentado también en el capítulo anterior las imágenes de los/as santos/as en la Iglesia oficial y acaso puedan preguntarse si no es ésta una repetición. Al contrario, aunque las imágenes de las dos instituciones se sobreponen, también veremos que hay bastantes diferencias entre las dos, como el texto va a mostrar, y una de las grandes diferencias seguramente es el aspecto de la mujer. En la Iglesia oficial lo patriarcal domina en *la presentación* de las imágenes, y aún en *la significación*: antes de todo, está el *padre Dios*, patriarcal y muy hombre. La representación que la gente hace de Dios, como varios ejemplos nos mostraron, es de un Dios mayor (en el sentido de viejo), barbado, rubio y muy varonil, jefe y omnipotente; las expresiones culturales invariablemente presentan un Dios muy masculino.

Esta presentación domina las otras representaciones del mundo de los santos, y aunque con la presencia de santas, todo permanece en lo masculino. La mayoría son hombres, y se refieren a este Dios masculino, que es padre, salvador, señor, creador... que es el jefe del pueblo, el jefe de la casa, el jefe de la mujer (así lo dicen las mismas mujeres).

Las mismas imágenes refuerzan esta opinión. Y la opinión de la autoridad (eclesial y teológica), en general, como la de la mayoría de los/as cristianos/as, confirman estos tipos de imágenes de Dios, y estas imágenes consolidan la posición de un Dios masculino.

Lo mismo pasa en *la Iglesia oficial* con María. Tantas imágenes de María, tantas “santas” Marías como imágenes hay de ella. En y por todas estas representaciones ella *parece ser* debidamente honrada y puesta, de verdad, en el lugar privilegiado y excelente entre todas las santas e incluso los santos. Pero dentro de todo eso, se esconde una imagen de María –y de toda mujer en la figura de María– que también afirma el estereotipo de la mujer (y de la madre) tan característico en una sociedad e Iglesia patriarcales: se presenta a la(s) María(s), tal vez simbólicamente, como la sumisa, la humilde, la grande por su pequeñez al lado del varón (Dios, Jesús, el Papa, los cardenales, los sacerdotes, el papá, el marido...). María, “la mujer ideal”, “Virgen”, primeramente, y “Madre” en el sentido literal y simbólico de lo que implica ‘ser madre’, esencia de toda mujer. Para mantener una sociedad estable y el poder en manos de los que lo tienen, para conservar el sistema tradicional, es importante que la mujer se quede en esta posición de subordinación, y eso pasa también en el sistema de

Iglesia que tenemos. Es también la posición de María, y es el modelo para todas las mujeres.

Mientras que las imágenes de mujeres santas en la Iglesia oficial son muy pocas y representan siempre las mismas virtudes que exigen en María, en *la religión del pueblo* la mujer tiene un lugar mucho más importante y un lugar único. Casi siempre son mujeres ligadas a la función de sanar, las *curanderas*, como ya dijimos, identificadas con las parteras del pueblo, relacionadas con la vida misma: *imagen de vida*. Como el incensar,⁹⁷ una función tan importante en todas las celebraciones de los indígenas desde la bendición de sus casas, sobre las personas... los objetos... hasta el ritual en los templos y con sus imágenes sagradas, es casi siempre hecho por mujeres (y en mi experiencia eran sólo mujeres las que lo hicieron): *imagen de bendecir, de ser sagrada, elegida, consagrada*.

María, la santa por excelencia, es tal vez en la opinión ortodoxa demasiado Diosa para los indígenas. Ocupa una posición única en la devoción y la búsqueda de Dios de tanta gente, en su manera de ayudar al pueblo, escuchar todos los días las filas de personas que se acercan a Ella, y no al sagrario con la Eucaristía. En la opinión tradicionalista y conservadora, esta devoción y veneración a María parece demasiado ligada a la divinidad, parece apuntar a una Diosa. María de Guadalupe es un ejemplo por excelencia, como vamos a ver en las siguientes páginas.

Aunque con el descontento de los protestantes, la devoción a María ha puesto en dificultad muchas veces la unión entre las Iglesias. Los católicos siempre han venerado a hombres y mujeres, *los/as santos/as*, y la Iglesia misma ha puesto a lo largo de su historia estas figuras para edificar a la gente, animarla a seguir su ejemplo. Tantas hagiografías llenan las bibliotecas, especialmente en los conventos de las religiosas, pero aquí en México abundan las hagiografías de todo tipo, y son muy buscadas por el pueblo cristiano todavía. Hay un sistema de distribución de historietas baratas sobre los/as santos/as (empresa católica) que subrayan las virtudes de estas personas y les atribuyen poderes sobrenaturales..., presentando imágenes irreales, milagros muchas veces inventados, virtudes extraordinarias e imposibles (tal vez se dirigen al gusto del público sencillo, pero dan una imagen falsa de la verdadera santidad). Estos libritos son de verdad una desgracia por sus mentiras, por la manera como presentan la religión cristiana y por el método de manipulación que usan. Parece que hay un verdadero anhelo de estas figuras por la necesidad religiosa,

⁹⁷ El incensar es un ritual muy de los mexicanos/as, dentro los templos y dentro de sus casas, cuyo origen se puede hallar en sus antepasados indígenas.

espiritual y emocional que tiene el pueblo, y por el tipo de catequesis que han recibido, pero, sobretodo, por el sistema social que viven y del cual quieren huir o quieren olvidar por un momento.⁹⁸

Así ven a su Dios, un Dios del cual dependen en todo, y con quien están totalmente en deuda. Es un Dios con fuerza y poder, pero del cual tienen que cuidarse continuamente. Entonces, es mejor que Él no sepa demasiado de lo que hacen. Es un Dios que deben aplacar y que van a tratar de favorecer. No se atreven a decir la verdad, ni a oponerse a Él abiertamente, ni a liberarse de Él. Lo respetan más de lo que lo aman, pero saben que finalmente todo está con Dios.

Por eso, el pueblo necesita y busca a los/as intermediarios/as, a quienes pueden acercarse siempre que les conviene; a quienes pueden manipular (algo), pero que también, de cualquier modo, buscan, veneran y aman.

El Dios Padre eterno, creador y todopoderoso, se hace cercano, pequeño y amigo de los pobres a través de mediaciones encarnadas regionales, histórica y culturalmente. Los santos son celebrados no sólo en cuanto ideal moral y religioso sino en función de su especial ligazón a la comunidad y a la tierra o región, o por su especial rol mediador en una situación determinada. Hay santos para buscar trabajo, para buscar marido, para recuperar la salud, para reencontrar objetos perdidos.⁹⁹

La religiosidad del pueblo usó desde el principio a estas figuras para buscar alivio en sus miserias, colocando diferentes santos/as en un lugar específico, dándoles/as una función muy definida: así tenemos a santa Rita para los casos-sin-esperanza, a san Antonio para recuperar cosas

⁹⁸ En México se ha creado un curioso sistema social de sobrevivencia, al que quiero llamar “un sistema de interdependencias”: cada persona está rodeada por un gran número de personas que la sostiene, les llaman compadres y comadres. Padrinos y madrinas son personas que prestan algo de dinero en cualquiera necesidad (o hacen un favor o dan un regalo en diferentes circunstancias), mientras los deudores están de su lado apoyando a otros/as, igualmente con el mismo compromiso, probablemente con el dinero prestado de unos/as de sus benefactores. Hay padrinos para cada cosa que pasa con sus hijos/as, no sólo los sacramentos, también la escuela o el deporte. Por ejemplo, si celebran el matrimonio, tienen padrinos para la misa, la organización, el pastel, el misal, los carros... sin hablar de los padrinos del sacramento mismo, y de los símbolos de este sacramento (como el lazo, los anillos, la cruz y la Biblia...). Este sistema permite celebrar de verdad, pero al mismo tiempo los hace completamente dependientes de tanta gente por tanto tiempo, y les quita su libertad. Es por un lado un sistema de solidaridad y al mismo tiempo de esclavitud.

⁹⁹ Zarazaga, *op. cit.*, p. 14.

perdidas, a san José para encontrar un buen marido... La gente no se ha preocupado mucho por imitar a estos/as santos/as (¡a no ser las monjas!), no los ven como un ejemplo a seguir sino como medio para conseguir favores por su poder extraordinario.

La Iglesia oficial está centrada en torno a la Eucaristía, que tiene también su historia de devociones, y la veneración de los santos se queda en un segundo plano. Después del Vaticano II muchos sacerdotes (y obispos) trataron de eliminar la abundancia de imágenes de sus iglesias, y en más de un caso, entonces, el pueblo empezó sus devociones a sus santitos en otros lugares. Muchas veces, los/as santos/as estaban “tristes” y bajo polvo mirando el creciente número de velas y veladoras puestos en el piso en frente de la reja. Los fieles no entraron más en el templo para hacer sus oraciones, se quedaron donde se hallaban sus intermediarios/as.

Restar imágenes de los muros de los templos funcionó, tal vez, en países europeos para recuperar la esencia de la fe; es decir, a Dios Padre, a Jesucristo, especialmente en la Eucaristía, y al Espíritu Santo, pero en México no funcionó, pues nunca perdieron su fe y prácticas religiosas. Paulatinamente, recuperaron sus imágenes dentro de los templos y crearon un espacio paralelo al oficial para la devoción a sus santos/as. Éstos recobraron su lugar en los santuarios, las visitas normales de los fieles, la importancia en las oraciones y, así, su poder con Dios.

Los santos verdaderamente tienen una parte esencial en la vida del pueblo. Su devoción no se limita a visitar a su santo/a preferido/a, ni encender una veladora delante de la imagen, tampoco a la ceremonia de su fiesta. El pueblo ha colocado estas imágenes de hombres y mujeres santas en el primer plano, porque representan a Dios por medio de personas humanas a quienes pueden dirigirse. Entrando en los templos de los pueblos, la gente se queda con los diferentes santos/as dispersos por todo el lugar, con sus veladoras y velas puestas enfrente de su santo/a privilegiado/a. Igualmente son venerados en casa. Son el medio de comunicarse con Dios, a tal grado que en la vida práctica, me atrevo a decir, los/as santos/as toman el lugar de Dios, sin hacerse Dios.

Los tienen como los seres de los cuales dependen para sobrevivir: los que les pueden dar ayuda económica, política, favores espirituales... Los identifican, entonces, con familiares y amigos/as adinerados, con sacerdotes influyentes, con políticos con poderosos... La diferencia entre sus bienhechores sociales y los santos es que con éstos últimos permanece sólido el aspecto espiritual, necesario para el pueblo mexicano. Los/as santos/as bienhechores participan del ámbito trascendental: alcanzan el

infinito, lo que está más allá de su vida humana; alcanzan el ámbito de Dios. “Se trata siempre de una imagen determinada [...] a convocar allí al pueblo, a convertir este espacio en un lugar sagrado, [...] en el lugar de encuentro del pueblo consigo mismo y con Dios. Pero es Dios a quien todos se refieren, última instancia. Es Dios que está presente.”¹⁰⁰

Si dejas a la gente celebrar las fiestas de sus santos/as sin la presencia del sacerdote, la ceremonia es considerablemente distinta; más todavía, siempre celebran rituales con las imágenes (en general la noche anterior) sin la presencia del sacerdote, y sí con la asistencia de sus líderes religiosos populares, como el rezandero, el curandero, el chamán o, por excelencia, el mayordomo. (Si el sacerdote está bien integrado en el pueblo, es posible que le permitan estar presente en estos ritos.)

La imagen del santo/a en el culto popular vive *por sí misma*; tiene *poder* y *peso como tal*; tiene más existencia real que todas las figuras importantes de la Iglesia oficial.

A diferencia de la teología oficial, para la cual el concepto de intermediario entre Dios y los hombres [y mujeres] está ontológicamente definido como ser no divino, para la religión del pueblo las categorías no están nítidamente diferenciadas. En realidad, la fe popular parece clasificar a los seres sagrados no por su carácter ontológico, sino por su poder sagrado: esto es, por su capacidad de intervenir “milagrosamente” en el mundo de los vivos. Es sabido el lugar central que ocupan los “santos” en el panteón popular. En la figura del santo (entre quienes se incluye a la Virgen María en sus diversas advocaciones, Jesucristo y a las imágenes de los santos canonizados) tiene mucha más importancia la dimensión de intercesor ante Dios que la de modelo de vida. [...] Es el poder que importa y, por tanto, la eficacia simbólica, la capacidad de actuar en forma sobrenatural y de producir realidades misteriosas que fascinan al mismo tiempo que asustan.¹⁰¹

Pienso que es verdad, que el poder de los/as intermediarios/as es muy importante, aunque, en mi experiencia, lo sentimental, lo humano como tal, la vida común individual y la comunitaria tienen mucho peso a la hora de definir las devociones del pueblo, y en la importancia que ponen en una u otra imagen particular de su mundo religioso. Estas imágenes ponen a su Dios en medio de la comunidad cristiana y de su vida cotidiana, la vida que deben sacralizar, que deben llevar. En estas imágenes

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰¹ Parker, *op. cit.*, p. 175.

lo humano y lo divino se encuentran y se unen, (*inconfuse et indivise*) claro y no dividido, en la vida real y cotidiana. Dios (y éste es un aspecto central) no es en esta piedad un ser que desea en primer lugar revelar su esencia y su existencia, sus exigencias morales, o determinados contenidos teológicos y doctrinales. Dios es más bien aquí, el Dios Padre, o tal vez más el Dios Madre, que salva, que libera, y que se hace presente, es decir, el Dios que siempre *está*.¹⁰² [Especialmente es *la presencia* de Dios lo que es importante.]

Estas imágenes son tan importantes que tienen sus *santuarios* particulares o sus *templitos* específicos, lugares sagrados donde el pueblo busca a Dios para platicarle, para interpelarlo, para pedirle perdón por medio de el santo, con quien se sienten a gusto. Es el santo que está para escucharlos y conectarlos con Dios. Muchos de estos santuarios están dentro de la montaña, entre las rocas, entre los elementos cósmicos, elementos importantes en la tradición indígena. Así, este es un lugar ideal para hacer sus peregrinaciones, sus caminatas de conversión y su búsqueda de Dios. Entran aquí el espacio trascendental, que permite al ser humano conectar lo humano con lo divino, lo profano con lo sagrado, lo de aquí con lo de allá: santificando de esta manera sus acciones humanas. Esto permite al ser humano unir lo profano con lo sagrado, lo que es el deseo existencial de cada persona religiosa en este mundo: así se levantan a Dios, así acceden lo divino, así también se hace más real la encarnación, la entrada de Dios en la historia humana.

Es claro que el santuario nos remite al “lugar sagrado” o “lugar santo”, es decir, a aquellos lugares, sitios, espacios que con intensidad especial manifiestan lo sagrado. “Santuario” dice, en su raíz latina, casi lo mismo que “hierofanía” con su etimología griega. Por tanto, la experiencia, vivencia y actualidad del santuario tienen que ver con la experiencia, vivencia y actualidad de la hierofanía.¹⁰³

La Religiosidad Popular tiene sus rituales típicos, y *la manda*, como la llaman, es uno de estos rituales. Es un reflejo de la fuerza de las imágenes, mejor dicho, de la fuerza de Dios mismo que está en las imágenes. Frente a la imagen del santo que eligen, y en presencia de sus familiares y padrinos, hacen una promesa que deben cumplir; por ejemplo, prometen (¡Y funcional!) no emborracharse más. Romper esta promesa es casi perder su

¹⁰² Zarazaga, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰³ Maldonado, *op. cit.*, p. 149.

salvación. Muchas veces no necesitan entrar en la organización de los AA (alcohólicos anónimos), ni ir a sesiones de terapia, porque su fe en esta imagen del santo particular es casi absoluta; y para ellos ésta les hace el milagro, los cura. Dios está dentro de este encuentro, en Él creen, y con Él son capaces de cambiar su vida. He encontrado más de una persona que se curó así perfectamente.¹⁰⁴

Muchas veces los santuarios están conectados con algún milagro o, mejor dicho, con una u otra aparición en el pasado, preservada de algún modo por la tradición oral. Aquí la imagen se ha hecho *real, viva, permanente*. Es como Dios tocó al pueblo, a este lugar específico, a alguna gente del pueblo. Y aunque veneran un santo en este lugar (en general es alguna advocación de María), para ellos/as sin duda significa que Dios vino a vivir entre su pueblo, que lo divino se hizo parte del lugar. Respetan estos lugares, los visitan, celebran en torno del acontecimiento, y tratan la imagen (si han conseguida una) con una reverencia profunda, porque es a Dios al que tratan.

La Religiosidad Popular tiene *sus* fiestas específicas, fiestas de la comunidad misma, que en muchos casos tienen más importancia que las fiestas litúrgicas del año (como Navidad, Pascua –el Viernes Santo es diferente, porque lo celebran como separado de la Semana Santa misma, por el Jesús sufriente tan importante para el pueblo–, Pentecostés...). Las fiestas de su religiosidad están dentro del *tiempo del pueblo, es el tiempo del pueblo, es el ritual popular*, con las fiestas de los Muertos, del viernes santo y con la fiesta de su santo patrón. Así Dios tiene su presencia todo el año, porque el pueblo anda de una preparación y fiesta a la otra. La vida del pueblo se desarrolla en torno a estas fiestas religiosas, al tema sagrado. Así tienen su año litúrgico en torno a sus fiestas religiosas. Todo se refiere todavía a Dios en el pueblo sencillo de México; el pueblo mexicano en general es muy religioso todavía.

La atención de la gente está todo el año sobre la celebración del santo patrono del pueblo:¹⁰⁵ es un hecho comunitario, *es la comunidad* que celebra su año litúrgico. Es continuidad e historia. La experiencia que el

¹⁰⁴ Es frecuente también que, después de perder el fervor inicial, o por reunirse otra vez con los mismos amigos, recaen y no quieren oír más de “mandas”.

¹⁰⁵ No todo es positivo en estas fiestas: encontramos abusos de todo tipo; muchas veces las familias se empobrecen duramente y se esclavizan por tener demasiadas deudas. También se puede tener un modo de clericalismo laical desde los laicos/as que tienen mucho en manos en estas fiestas, por medio de mayordomos y mayordomías, y por las famosas cofradías. Pero, en esta obra, nos centramos en la imagen de Dios que surge desde el pueblo y que el pueblo fomenta. No es del todo positiva tampoco, porque

pueblo mexicano tiene de Dios es comunitaria, lo que se encuentra en la explicación teológica de la Trinidad, que es comunidad y relación, aunque el pueblo cristiano probablemente no tiene conciencia de esa teología.

La fiesta patronal es típica del poblado rural [...] La celebración colectiva del santo patrono del lugar es expresión del localismo y el particularismo que caracteriza a la vida rural. La fiesta es también un acontecimiento comunitario. Ella refuerza la estructura tradicional de la comunidad [...] En la fiesta patronal, los miembros de cada unidad comunitaria sociocultural refuerzan sus lazos identificatorios por medio del derroche exuberante y de la efusión de canto, comida, bebida y baile. La fiesta patronal cumple una función integradora de primer orden [...]¹⁰⁶

Es un día de fiesta, de celebración, de alegría, de abundancia. “[...] el baile, la música y la fiesta indican una manera muy peculiar, más concreta y cercana de comprender y festejar la presencia de Dios en lo cotidiano.”¹⁰⁷

Los mexicanos saben cómo celebrar, cómo tener fiestas, cómo expresar su alegría en medio de la dureza de la vida. Los mexicanos aprecian fundamentalmente la vida, y saben vivir. Si tal vez se quedan demasiado con los Jesuses Sufrientes, no quiere decir que no entiendan nada de la gloria de Dios, de la resurrección, de la alegría religiosa. Es como si hubiera dos Méxicos: el del sufrimiento que se identifica, por supuesto, con el sufrimiento, como vimos anteriormente; otro, que celebra, festeja, vive completamente. Éste último es el que encontramos en las celebraciones religiosas. Este acontecimiento es una imagen de Dios vivo, de gozo, de alegría; un Dios que es resurrección, liberación y futuro. Las fiestas religiosas nos dan esta imagen importante de Dios. México es un pueblo de vida, y da testimonio de vida. El Dios de los cristianos/as se hizo humano, santificando la vida humana, aquí.

puede impedir el crecimiento religioso al estar demasiado ligada a lo tradicional que domina en sus fiestas populares.

¹⁰⁶ Parker, *op. cit.*, p. 189.

¹⁰⁷ Zarazaga, *op. cit.*, p. 15.

EL MUNDO INDÍGENA, SÍMBOLOS E IMÁGENES DE DIOS

Primeramente veremos la filosofía que inspiró a los indígenas antes de la conquista para entender el mundo y las fuerzas trascendentales que orientaron su manera de pensar, vivir y actuar, para hacer después las aplicaciones para el mundo mexicano actual. He encontrado mucho material y muy diverso sobre este tema, pero tomaré sólo lo que se aplica a “las imágenes de Dios”. Entonces presentaré aquí los siguientes temas: *la cosmogénesis y la cosmovisión* de los indígenas tal como nos llegaron por medio de historiadores del tiempo, del encuentro inicial entre los indígenas y los europeos, o sea, los conquistadores y los misioneros. Conectado con estos conceptos veremos *la razón de la vida de los individuos y de la comunidad* (la colectividad), *el sentido del sacrificio para los indígenas* y el peso sobre ellos por estos sacrificios rituales. *Tiempo y espacio* son categorías sumamente importantes en la religión azteca. También aparecerán los conceptos de *Dios, Diosa, Dioses, Espíritu y Espíritus*. La importancia de *María de Guadalupe* y su lugar en la vida de los/as mexicanos/as se explicará mejor desde el sentido de la Diosa. Aunque brevemente, también investigo sobre *algunas creencias, símbolos y rituales* de los indígenas que tienen una analogía en la religión cristiana. Todos esos datos han dejado su impresión sobre las imágenes de Dios que se cultivan en México.

Hay puntos aquí que tal vez se retomen, porque la religiosidad del pueblo mexicano es como una obra tejida con diferentes hilos, de diferentes colores, que han dejado una composición única.

COSMOGONÍA Y COSMOVISIÓN

Muchas veces me dije a mí misma, cuando vivía con los indígenas en la sierra, que no entendía su lógica, que no era lógico el motor que dirigía sus acciones... Poco a poco aprendí que ellos/as y yo, tenemos una lógica diferente, una filosofía diferente, formada desde una historia diferente,

pero más todavía desde un mecanismo filosófico diferente, una cosmovisión diferente. Pensamos y nos movemos desde categorías bastante distintas, porque las ideas de fondo lo son; y como el mundo de Dios y el mundo de los seres humanos o, dicho de otro modo, el mundo sagrado y el mundo profano están tan unidos para los indígenas, esta lógica, esta ideología, esta filosofía determina no sólo su vida diaria sino también su visión sobre Dios y sus expresiones religiosas. Por eso me ha parecido siempre tan importante tratar de ver y saber de dónde provienen estas ideas...

He tratado de regresar en el tiempo para buscar la razón: ¿Dónde y cómo se iniciaron estas ideas? ¿Qué ideas están en el origen de sus pensamientos y de su mundo? ¿Cuál es la cosmogonía de estos pueblos? ¿Cuál es su cosmovisión?¹⁰⁸ ¿Cuál es la filosofía detrás de ésta?¹⁰⁹ Las respuestas a estas preguntas pueden explicarnos mucho, y trataré de hacerlo en este capítulo, ilustrando continuamente con ejemplos y reflexiones, desde mis propias experiencias sobre la vida y la praxis de los indígenas de hoy, y desde la teoría que encontré en mis investigaciones sobre el mundo de sus antepasados, del tiempo de los aztecas.

Cosmogonía

¿Qué quiere decir ‘cosmogonía’?¹¹⁰ y ¿qué aplicaciones tiene en las imágenes de Dios del México de hoy? El origen de una cultura está conectado

¹⁰⁸ No es asunto fácil reproducir el esquema del mundo que los indígenas tenían: “Lo primero que habría que decir a propósito de la manera de concebir el mundo entre los pueblos mesoamericanos antes del contacto o durante el contacto [con los europeos], es que las informaciones documentales son escasas y confusas, lo que aumenta las contradicciones, que si son muchas para otros aspectos del pensamiento religioso, lo son quizás más para este aspecto de la cosmovisión.” Alcina Franch, “La cosmovisión mexicana en el contexto de Mesoamérica”, en Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556). *Actas (Ponencias y comunicación)*, tomo I, Madrid, 1992. Me adhiero a esta opinión porque es casi imposible reconstruir sistemáticamente una presentación azteca del cielo o de la tierra, y por eso es tan difícil entender estos relatos mitológicos, esta manera de explicar su cosmos y su estancia dentro de éste, desde la cultura occidental, lo que reafirma mi posición sobre la gran diferencia de pensamiento y de lógica entre el mundo indígena y el occidental.

¹⁰⁹ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1979 (primera edición, 1956).

¹¹⁰ Recomendamos, entre otros, a: De la Garza, *El hombre y el pensamiento religioso náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990; Porro Gutiérrez, *El simbolismo de los aztecas: su visión cosmogónica y pensamiento religioso*, Valladolid, 1996; Quezada, *Amor y magia amorosa*

íntimamente con una ideología cosmogónica, es decir, una ideología que explica desde la profundidad de la cultura misma, la manera en la cual los pueblos se ubican dentro de la totalidad del mundo que conocen, aplicando mecanismos propios de vivencia y sobrevivencia. Mientras que el mundo del siglo XXI, para explicar su existencia, usa símbolos de una tecnología avanzada (como, por ejemplo, los símbolos diferenciados de la computación, de los satélites...), en tiempos anteriores y en culturas con menos tecnología que en el día de hoy, la gente explicaba su existencia por medio de *relatos*, *mitos*, y de símbolos conectados con estos relatos.

Estos relatos, orales o escritos, son parte de una herencia cultural de un pueblo, generalmente llamados “mitología”. Por mucho tiempo los antropólogos y sociólogos se refirieron a la religión de los pueblos no-cristianos como *mitología* en oposición a la *religión* de los cristianos. Últimamente la palabra “religión” es usada para “el conjunto de creencias y prácticas religiosas” de cada cultura, igual que la palabra “mitología” se refiere a los relatos de la historia religiosa, encontrados en cada cultura, en cada pueblo: *cada religión tiene sus relatos* para explicar sus ideas religiosas y su existencia en el mundo, entonces cada religión tiene su mitología. En este sentido lo cosmogónico de un pueblo es sumamente importante para explicar y entender a el(los) Dios(es) de un pueblo, igual que las imágenes de esto(s) Dios(es) que proclaman.

Cuando leemos en las Sagradas Escrituras de los judíos que su Dios hizo el mundo en siete días, cada día añadiendo algo más a su creación para culminar en la creación del ser humano, sabemos que no podemos tomar este relato literalmente, pero el pueblo quiso afirmar a un Dios que está firme atrás de toda su creación, y que este es un Dios que tiene todo en sus manos, en cualquier momento..., un Dios que hizo el mundo muy consciente y planeado..., que hizo todo; un Dios supremo y omnipotente. Este tipo de Dios no lo encontramos necesariamente en otras religiones.

El relato de los aztecas es diferente. Hay diversos relatos, pero todos cuentan más o menos la misma historia.¹¹¹ No me interesan tanto los relatos por los relatos –que son una manera de proyectar su mundo–, sino el sentido que la filosofía de estos relatos da a su vida diaria. En sus pueblos, entre ellos cuentan (en las noches alrededor del fuego, en sus casas de madera) sus diversas versiones, desde su entendimiento y su sentir,

entre los aztecas, México, UNAM, 1996; y el artículo de Alcina Franch, “La cosmovisión mexica en el contexto de Mesoamérica”, *op. cit.*

¹¹¹ De la Garza, *ibid.*, pp. 28-30; Porro Gutiérrez, *ibid.*, cap. II; León-Portilla, *ibid.*, cap. II.

sobre su mundo y el origen de éste, y nadie les protesta, porque son los narradores del pueblo, y tienen el derecho.

Pero para los aztecas el mundo se hizo (y se hace) en un continuo conflicto entre los seres supremos; el mundo se hace desde “morir y nacer”, en una continua génesis:

La creación del mundo, según dichos mitos, no es un acto que ocurrió en un tiempo remoto, como en el Génesis bíblico, sino un proceso regido por las leyes de una temporalidad cíclica y una alternancia de fuerzas contrarias: el universo se está construyendo y destruyendo constantemente por la acción de energías sagradas o deidades, que simbolizan los grandes contrarios cósmicos: vida y muerte, oscuridad y luz, bien y mal, masculino y femenino, de tal modo que este universo constituye una cadena de ciclos o eras cósmicas, sin principio ni fin, en las cuales han existido distintos seres.¹¹²

En el tiempo que los europeos llegaron a Mesoamérica, los aztecas vivían bajo la Edad del Quinto Sol; dicho en otras palabras, ellos creían que el mundo había desaparecido cinco veces, pero también que había resurgido las mismas ocasiones. Más todavía, este mundo se quedó sosteniendo su existencia desde y a pesar de un proceso continuo de muerte y vida, vida y muerte: destrucción y resurrección, aniquilación y reaparición. Cuando la Edad del Quinto Sol inicia, con la muerte en la hoguera de dos de sus más importantes Dioses, dando libremente su vida para que el mundo y los seres humanos puedan existir, los aztecas creen que ellos mismos deben repetir continuamente estos actos para que el Sol pueda elevarse cada día, y así pueda seguir subsistiendo el mundo. Por eso el Dios, como el mundo mismo, necesitan continuamente sacrificios, incluso sacrificios humanos, pues así como el corazón y la sangre son los elementos más vitales para el hombre, también lo son para la vida de los Dioses y principalmente para el Dios del Sol.

Cosmovisión

Así es que sus ideas filosóficas sobre muerte, sacrificios, sentido de vida de los seres humanos están íntimamente conectadas con la historia de sus Dioses y del origen del mundo. Desde lo cosmogónico de su cultura

¹¹² De la Garza, “Ideas religiosas fundamentales de los nahuas y mayas antiguos” (pp. 37-54), en Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, p. 40.

brotaron las ideas de su cosmovisión: ver todo en función de la vida (y de la muerte) en el mundo, de la vida humana. Esto puede explicar su supuesto desprecio por el sufrimiento de las víctimas en los sacrificios. Sus prácticas muestran no sólo dureza, sino también una actitud resignada de cara al sufrimiento. Contradicción inexplicable para nosotros: “la misma vida no valía para conseguir la vida”. Sacrificaron a sus mismos hijos y sus mismas hijas a los Dioses, y las lágrimas de ellos y ellas frente a la muerte era un signo positivo para hacer que cayera la deseada lluvia sobre sus terrenos: “Y cuando ya llevaron los niños a los lugares a donde los habían de matar, si iban llorando y echaban muchas lágrimas, se alegraran los que los vieron llorar, porque decían que era señal que lluevía pronto.”¹¹³

Pero, en general, el llanto de las víctimas era mal signo porque estaban identificadas con un Dios o una Diosa, por eso los ocupaban todo el tiempo durante su preparación para el día del sacrificio, y probablemente los drogaban: “[...] y les dieron a beber la qual bebida dicen que hacía tal operación en el que se quedaron sin ninguna memoria de lo que le habían dicho y casi insensibles [...]”.¹¹⁴

Los aztecas no fueron el único pueblo que practicó los sacrificios humanos.¹¹⁵ La mayoría de los pueblos tuvieron, en uno u otro momento en su historia, estas prácticas, porque el ser humano, por su esencia misma, era el máximo sacrificio posible para dar a Dios.

Encontramos también rastros de estas prácticas en la historia de los judíos. Por ejemplo, el sacrificio que Dios pidió a Abraham de su hijo (pero lo canceló después), y el sacrificio de la hija de Jefté, cuando su padre regresa triunfante de una batalla contra los Amonitas (y lo sacrifica). Quiere decir que se tuvo por costumbre hacer este tipo de sacrificios. Igualmente, tenemos que cuidar cómo explicamos *la muerte de Jesús* para no caer en la misma filosofía que fomenta la misma cosmovisión. Es fácil poner el acento sobre Dios-Padre que sacrifica a su Hijo para el bienestar de sus criaturas... “porque nos ama tanto que sacrifica a su mismo Hijo para que podamos tener vida, y la vida eterna”. Siempre me ha costado aceptar la imagen de Dios Padre sacrificando voluntaria y calculadamente a su propio Hijo.

¹¹³ De Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Tomo I, DASTIN, Madrid, 2001, p. 146.

¹¹⁴ Durán, *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*, México, Editorial Innovación, 1980, p. 121.

¹¹⁵ Meuleman, *De goden reisden mee*, Amsterdam, 1997, p. 254.

¡Los aztecas sacrificaron a sus hijos/as para dar vida a Dios y al mundo!, y entonces aceptaron fácilmente la explicación de los cristianos sobre su Dios que hizo lo mismo con su propio hijo, en vez de proclamar que “Jesús nos amó tanto que tomó todas las consecuencias de su radical comportamiento, lo que lo llevó a la muerte, y a la muerte más despreciable en estos tiempos: la muerte en la cruz”. Es cuestión de cosmovisión, de ver las ideas que mueven a la gente y que la dejan actuar: “quitar la vida y sacrificar la vida para salvar la vida”. Hay suficientes ejemplos con los que justificamos esta actitud desde el evangelio, pero dudo sinceramente que éste sea el mensaje del evangelio y de Jesús.¹¹⁶

Tener imágenes de un Dios “que da y quita la vida” a su antojo o para probar y purificar a sus fieles puede crear una mentalidad fatalista, que acepta los acontecimientos adversos de la vida sin hacer una reflexión crítica que tal vez ayudaría a cambiar situaciones duras e injustas de su existencia. Lo vemos, por ejemplo, cuando se accidenta una persona (muchas veces por estado de ebriedad); o cuando se muere un hijo/a por vivir en situaciones inhumanas; o simplemente cuando no hay suficiente dinero para cuidar a las personas de casa... La filosofía detrás de las imágenes del Dios no les permite ver las injusticias y menos luchar para cambiar estas situaciones.

Como dijimos, hay diferentes versiones de los aztecas sobre el origen del mundo, pero todos los relatos mitológicos presentan la muerte de Dioses para salvar al mundo y a los seres humanos. Los Dioses están dentro de “un proceso generador”, dirigiendo todo en un sentido, pero también son vulnerables dentro del mundo y entre los seres humanos.

El mito cosmogónico de los Soles [...] es uno de los más elaborados y de los más profundos y ricos en contenido entre los mitos de este tipo. [...] Nos habla de un proceso generador determinado por un principio vital cósmico, encarnado en el Sol [...] no se trata de un mito que hable de la existencia de diversos mundos, sino de la génesis del mundo, entendida como la progresiva aparición de sus componentes y la transformación

¹¹⁶ Con el argumento “Dios” justificamos las guerras, cuando nos conviene: y hay más de una guerra en el pasado que hemos justificado así, y todavía lo seguimos haciendo. Igualmente defendieron los israelitas todas las guerras que llevaron a cabo para conseguir su tierra; fue esta la manera en que la inquisición justificó la exterminación de tanta gente por el simple hecho de proclamar otra “verdad” (palabra muy discutible) sobre Dios; y también justificaron de este modo la conquista que llevó el cristianismo (la verdadera religión, dijeron), mediante armas y destrucción, a tierra “pagana” (otra palabra muy discutible), etcétera.

del hombre [...] Las distintas Edades [...] son etapas de *un mismo proceso generador* [...] el mito expresa un concepto de evolución excepcional en el pensamiento antiguo.¹¹⁷

En estas cosmogonías siempre sobrevive una pareja humana, salvándose de las destrucciones del cosmos, y dando vida a la generación humana en la siguiente Edad. Pero el ser humano tiene como ley en su existencia estar siempre preparado para dar su vida. Es como una obligación fundamental y su vida entonces está determinada por la necesidad de perpetuar el mundo, el sol, los Dioses y los seres humanos mismos, y eso se hace con el sacrificio de personas, el sacrificio esperado de todos y todas;¹¹⁸ aunque incorporaron un mecanismo dentro de su sistema sociológico que les permitía tener sacrificios humanos fuera de su ámbito personal: las víctimas de la guerra llegaron a ser los sacrificios preferidos y por excelencia en sus rituales religiosos.

La existencia del Dios Sol era la motivación de la mayoría de sus actos religiosos, pero pienso que no era tanto la existencia del Sol sino “la vida por la vida”, “la existencia por la existencia”, “el existir por el existir”. Otra vez hago la reflexión: ¿es por eso, tal vez, que encontramos en México un deseo tan fuerte de vivir? Los/as mexicanos/as aman la vida, viven y quieren vivir, y quieren “celebrar la vida”; con tristeza algunas veces, tal vez, pero también con alegría. La esencia de su historia religiosa, como los relatos en su historia mitológica lo muestran, es la lucha por la vida, la lucha interna de los dioses, las figuras clave de la existencia: una lucha para vivir, para sobrevivir, para continuar la vida. El impulso para vivir es fundamental a cada persona, es la esencia de *lo humano*, pero para los indígenas es también la esencia *del mundo*. El Dios de los mexicanos es un Dios de vida, de la vida, que da vida: saborean la vida y la festejan:

¹¹⁷ De la Garza, *El hombre y el pensamiento religioso náhuatl y maya*, *op. cit.*, p. 29.

¹¹⁸ Aunque “exageraron mucho el número de sacrificios humanos”, según expresa fray Bartolomé de las Casas, sacrificaron, sin hacer diferencia, a hombres, mujeres y niños/as, también a principales y sacerdotes (Durán, *op. cit.*, 1980, p. 114), gente libre y esclavos/as. Pero el sacrificio no se limitó al sacrificio humano, incluyó también penitencias duras (como sacarse sangre de diferentes partes de su cuerpo, con las espigas del maguey). En este sentido, también trataron duramente a sus propios hijos e hijas. Por más que los sacrificios y penitencias tenían un profundo sentido espiritual y místico, pienso que estas prácticas no muestran todavía la grandeza y la bondad del Dios verdadero, que no exige sacrificios humanos para su gloria sino que quiere sólo la abundancia de vida para todos y todas, en cualquier cultura o religión. En un sentido u otro, todas las religiones han “pecado” contra este Dios, matando por defenderlo, supuestamente; dañando la verdadera cara e imagen del Dios de Vida y Amor.

paradoja infeliz ya que, junto al Dios Sufriente, conocen y aman al Dios que celebra la vida.

La religión azteca: ¿una religión militar?

Hay diferentes categorías para clasificar la religión de los aztecas y cada una tiene su sentido y su valor, y también sus aplicaciones sobre el comportamiento de los indígenas de hoy. ¿Fue una religión militar?, es una de las preguntas constantes. Los aztecas eran un pueblo militar, es claro porque así hicieron su camino desde el norte de las Américas (probablemente desde Utah y Arizona) hacia el valle de México; se quedaron en este lugar después que los habitantes les permitieron asentarse en un pantano, un lugar inhabitable y lleno de serpientes, que hicieron muy pronto habitable y próspero: Tenochtitlan (el lugar donde se encuentra ahora la capital de México). Después conquistaron poco a poco los terrenos de las otras tribus, subyugando a los toltecas y mayas, y reinaron, antes de la conquista, por todo México y parte de América Central.¹¹⁹

Sus conquistas les dieron víctimas que necesitaban para los rituales a sus dioses. Pero concluir de esto que tenían una religión militar, es otra cosa. Usaron lo militar al servicio de las necesidades de su sistema social; se organizaron frente a esta necesidad también militarmente, pero me parece que era más al servicio de su religión que por su tendencia militar. No obstante estos hechos, aunque sólo planeado por la élite y los poderosos de la sociedad, condicionaron su actitud hacia Dios y sus representaciones. Se crearon Dioses de la guerra, como Huitzilopochtli,¹²⁰ un Dios de vida pero igual de destrucción, y el Dios de la guerra por excelencia. Hay diferentes versiones de este Dios, pero todas conectadas con “la vida y la guerra”. Parece que Huitzilopochtli, poco después de nacer, mató a muchos familiares que planearon matar a su madre (por salvar su honor, porque concibió milagrosamente este hijo, Huitzilopochtli, “por recoger una bola de plumas caída del cielo”, representando un alma sacrificada, que así puede resucitar). Así se hizo “el Sol triunfante”, “disipando las

¹¹⁹ Meuleman, *op. cit.*, pp. 253-255.

¹²⁰ Igual, como lo hicieron los hebreos, que se eligieron a Jahweh, como su Dios supremo, el Dios de la guerra con los Senitas, que tenían como el Dios Supremo a ‘El’ (no es partícula sino nombre propio).

tinieblas de la noche”. Algunos explican su nombre como: “el sacrificado resucitado”, y lo identifican con el Sol del medio día.¹²¹

Huitzilopochtli es el Sol victorioso de mediodía, reencarnado y, paradójicamente [...] es él quien fabrica continuamente la vida con la muerte; por ello, el Sol y el sacrificio humano estaban tan estrechamente asociados en el pensamiento mexica: la salida del astro simbolizaba al Sol como guerrero sacrificante y como sacrificado.¹²²

Guerra, violencia, el matar por cualquier razón –sea por motivos religiosos, por venganza, por una cierta retribución o cualquier otro argumento– deshumaniza, y a largo plazo daña al pueblo mismo. También viene un momento en que el ser humano empieza a reaccionar contra esa esclavitud, tal como pasó en la sociedad azteca en el tiempo de la conquista: muchas tribus vecinas se aliaron con los españoles contra los aztecas por estas razones, pero desgraciadamente no consiguieron una vida mejor, porque los europeos aniquilaron su tradición y esclavizaron a todos/as.

Las imágenes de su Dios tomaron características de este tipo de “jefes”, de gobernantes, con cara y mentalidad feroz y distante, representando a un Dios exigente con su pueblo, a veces duro e irracional, que esperaba obediencia y seguimiento sin cuestionar. Tenían que aceptar las demandas y exigencias de este Dios que, naturalmente, respetaban, pero también temían.

*La religión azteca: ¿un sistema político o una religión estatal?*¹²³

Seguramente la política se desarrolló en torno a su religión o, en otras palabras, la clase en el poder, los sacerdotes y los militares, se organizaron políticamente, quedándose con la autoridad como poder en el pueblo más que los principales, organizando la sociedad al servicio de las necesidades religiosas. En mi opinión, su cosmovisión determinó sus actitudes,

¹²¹ Porro Gutiérrez, *op. cit.*, p. 116.

¹²² *Ibid.*, p. 117.

¹²³ Porro Gutiérrez expone en el capítulo III (*Ibid.*) la religión estatal, analizando la religión de los aztecas, como tantos autores, sólo científicamente, no tomando en cuenta el espíritu y la visión que están por detrás. Estoy de acuerdo que “la influencia de la religión y la clase sacerdotal [...] se dejaron sentir fuertemente” y “la religión azteca, al igual que la sociedad que reflejaba, adolecía de una serie de contradicciones y tensiones, que la alejaban de la armonía y el equilibrio [...]” (pp. 43-44), pero me parece que trata a la religión sólo como una de los diferentes elementos de la existencia del mundo azteca, mientras que yo prefiero ver la religión como el centro de la cultura azteca.

aunque –como en todos los sistemas e instituciones sociales que crecen demasiado y donde la autoridad empieza a olvidar el sentido mismo de su existencia que es “el de servir” al su pueblo–, “el poder por el poder” se apoderó de su visión religiosa (gran peligro para cualquier sociedad que se aferra al poder, que se organiza demasiado). Después el poder deshumanizó también sus rituales religiosos, los hizo vulnerables, hasta perderlos con su mismo pueblo.

En tales sociedades el pueblo se vuelve apático, pasivo y demasiado sumiso; se deja manipular y no toma un lugar activo dentro de su sistema político-social-económico. Prefiere el olvido a la participación: deja el actuar a sus dirigentes, que lo hace sufrir más que disfrutar.

Las imágenes de Dios muestran un Ser absoluto que no permite reacciones, menos protestas,¹²⁴ pero también un Dios que resuelve todo y de quien esperan todo. Por eso podemos encontrar lugares donde el pueblo es apático, pasivo y sumiso. Si las condiciones de vida son viables, eligen quedarse dentro de su mismo grupo: sin protestar, sin mezclarse con la comunidad global, sin interesarse por los asuntos del país, sin hablar de lo que sucede en el entorno mundial, sin buscar otros horizontes; prefieren que les dejen en paz (para evitar más miserias). Afortunadamente vemos un cambio en estas actitudes sumisas y pasivas, y por eso cambian las imágenes que tienen de su Dios.

Me parece que la sociedad indígena y su vida individual y colectiva se construyó tan firmemente en torno de su *mundo religioso*, anclado en la génesis de su cosmos, que no hubo diferencia entre lo profano y lo sagrado. Y esto todavía se ve en el mundo indígena actual. Lo profano se resolvió en lo sagrado y lo sagrado dio forma a todo lo que pensaron e hicieron, hasta los abusos y desviaciones de su sistema. Vivieron lo profano como sagrado.

Hay autores que dicen que lo sagrado irrumpe solamente en momentos y tiempos especiales, pero mi experiencia entre estos pueblos me inclina a decir que, todavía hoy, todo su mundo –su visión, sus pensamientos y sus actos, incluido sus actos limitados y malos– *está* en el ámbito sagrado. Especialmente en el ámbito del culto y de los ritos, lo profano cambia ontológicamente en lo sagrado, y porque los aztecas vivieron su dependen-

¹²⁴ Meuleman (*op. cit.*, pp. 256-57) comenta este aspecto desde los libros de fray Diego Durán, uno de los historiadores de la conquista: “Pero su dios grito con cólera: ¿Esta gente tiene más poder que yo? Dígales que voy a vengarme de ellos de una manera que nunca jamás se atreverán a dar su opinión. Una vez para siempre deben saber que sólo viven para obedecerme.” (Traducción de M. Van Doren. El autor de este libro no da la cita en los escritos de Diego Durán, por eso me quedo con su texto y no acudo al original).

cia a Dios como *un culto permanente* y su relación personal con este Dios como un ritual continuo, el mundo sagrado se extendió completamente en su mundo profano. Leemos con Pikaza:

El rito sitúa a los humanos de manera consciente (celebrativa) en el conjunto de la vida sagrada de este cosmos: no les hace espectadores que miran las cosas desde fuera, ni escépticos curiosos que nunca participan de la fiesta de la muerte y nacimiento; su misma vida es rito, experiencia originaria, activa, intensa, de unidad del humano con el cosmos sagrado. El rito hecho palabra (mito) ofrece a los creyentes el sentido original del cosmos, que ellos asumen y celebran [...] Los ritos recuerdan y reconstruyen el carácter sagrado del mundo (para el humano) [...] Lo sagrado no se deja al llegar a lo profano. Al contrario: lo profano es una especie de expansión de lo sagrado.¹²⁵

Es exactamente lo que encontré con los indígenas que conocí: lo profano en su vida diaria es una expansión de lo sagrado, y lo sagrado no entra sólo en momentos especiales. Los momentos de experiencias intensas del encuentro con el Supremo, en general vividos durante los actos rituales, caracterizan la religiosidad de una cultura, caracterizan su religión.

Para ilustrar esto con datos actuales, refiero el hecho de la *organización religiosa* de estos pueblos, que *es la organización civil*: las funciones religiosas que cumplen son funciones de su vida ordinaria, y su vida ordinaria es parte inherente de su mundo sagrado. En muchos pueblos, el gobierno con su sistema de partidos ha hecho daño a la organización de la comunidad indígena, llevando división y descomposición. Los indígenas piden sencillamente la confirmación del sacerdote (si es, de verdad, uno de ellos) para los nombramientos de ciertas funciones civiles, simplemente hablándolo con él, o en un salón (instalación) oficial durante una celebración religiosa, o en su templo. Porque todo lo que pasa en su vida, pasa todavía sólo por la intervención del Poder o los Poderes Supremos, esos que no se pueden explicar y a los que no se deben oponer.

Entonces, ¿hablamos de “un sistema religioso político”, “una religión estatal”? No me parece correcto, porque su mundo profano era el mundo sagrado, la política estaba en función de su religión, y la religión definió su política. Así es hasta ahora en los pueblos indígenas (por lo menos los pueblos que conozco).

¹²⁵ Pikaza, *El fenómeno religioso*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 274-275.

SENTIDO DE LA VIDA Y DE LA PERSONA

Expondremos ahora el lugar y la identidad de *la persona* en la sociedad azteca y en la comunidad indígena de hoy; es decir, su importancia en la comunidad y lo colectivo.

Para los aztecas la vida de cada uno/a estaba en función de la existencia del mundo, y en función del (de los) Dios(es) que dio (dieron) su vida para la existencia del mundo y del pueblo. “La existencia de cada individuo estaba determinada por el destino que le había sido asignado en su nacimiento por los dioses creadores [...]”¹²⁶

Para los nahuas [...], la relación del hombre con el mundo es relación con los dioses, porque el mundo, como un todo espacio-temporal, es divino [...] Dentro de este mundo divinizado, el hombre vive en la condición de dependencia que le da no sólo el hecho de estar sujeto a las múltiples influencias del espacio-tiempo divino, sino, fundamentalmente, el hecho de ser creatura de los dioses. [...] Pero además, el hombre vive en una constante obligación ritual, que está presente en todos los aspectos de la vida humana [...] lo que expresa su idea de haber sido creado para venerar y sustentar a los dioses. En la manera de vivir el ritual se manifiesta, como algo esencial, el pacto con los dioses, que consiste en que ellos dan la vida al hombre y la propician, con la finalidad de que éste los sustente. [...] Así, esa existencia que el hombre está recibiendo de los dioses depende de su propia acción de veneración, depende de la entrega de su misma existencia, pues lo que el hombre da a los dioses es su vida [...] el autosacrificio y el sacrificio humano constituyen los ritos fundamentales. [...] el sentido del sacrificio está en la idea de la interdependencia vital de los hombres y los dioses [...]

¹²⁷
Sentido de los sacrificios

Por eso la importancia de los sacrificios en la vida de la persona, en la vida humana. Hoy todavía vemos la importancia que los indígenas dan a los sacrificios personales y comunitarios. En mi opinión esta actitud indígena está impregnada de un fatalismo, una abnegación de sí mismo/a y una entrega casi absoluta a Dios y a las cosas de la religión, elementos que caracterizan a las personas que creen en un Dios que sostiene la vida

¹²⁶ Porro Gutiérrez, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁷ De la Garza, *op. cit.*, pp. 60-62.

de una manera absoluta y exclusiva. Es una proyección de un Dios al que le “falta humanidad”, como dicen cuando han excluido sentimientos y actitudes de perdón y de bondad.¹²⁸ Es la imagen de un Dios que hace sufrir a sus súbditos/as, un Dios insensible que no da atención a consecuencias dolorosas de acontecimientos y actos humanos o, por supuesto, dando valor a los actos de las personas en la medida que sufren.¹²⁹

Sufrir es parte de la vida, inevitablemente, pero para los indígenas es parte de la existencia mundial: así se hizo el mundo, así era aún para los Dioses que tenían que someterse a esta “Ley” de la creación; así pasa en los seres humanos, sin discusión, sin preguntas. Pienso que ésta es una de las razones principales por las que los/as indios/as han aceptado tan fácilmente la opresión y explotación que caracteriza tanto la historia de este pueblo. Solamente muriendo se hace el mundo. Solamente muriendo les espera un lugar privilegiado al otro lado de la muerte. Hay siempre “un peso pesado sobre los hombros de las mujeres y de los hombres”: casi se puede sentir ese peso, físicamente, en el contacto personal con los indígenas en tiempo de mucho sufrimiento, personal o colectivo.

Al referirnos aquí al sufrimiento de Jesús, al sufrimiento en la religión cristiana, veremos semejanzas profundas pero también diferencias fundamentales. La vida humana tiene sus limitaciones, fallas y también conoce la maldad. Todo eso es “sufrimiento”. La naturaleza misma está sujeta a sufrir por las mismas razones básicas. Las relaciones interhumanas, tan llenas de riquezas, están sujetas al dolor.

En todo eso intervino Dios a través de Jesús. Dios se metió en la historia de los pueblos, haciéndose humano, de una manera personal y directa (con género, en un tiempo y un lugar específicos), y como consecuencia de esta situación se hundió en el padecimiento (sufrimiento) humano. Este Dios en Jesús nos invita a los/as cristianos/as a tomar nuestras dolencias

¹²⁸ Con esto queremos decir que se creó un Dios tan absoluto que no sólo es el Dador de la vida sino que da y toma la vida de sus creaturas según su disposición, buena o mala; un Dios que no espera la cooperación y la responsabilidad de las personas; un Dios que no se ha metido con su creación sino que mira de arriba, sin benevolencia, esta creación.

¹²⁹ Es algo así con ciertas tendencias en la práctica y en la espiritualidad cristiana: parece que el “buen” Dios nos hace sufrir para purificar de este modo a sus predilectos/as, y olvidamos lo bueno de verdad que es este Dios de la historia de Jesús. Igualmente aceptamos muchas veces enfermedades, calamidades, muerte..., supuestamente enviadas por Dios, para justificar nuestras fallas y maldades, y las de los/as demás. Aunque sea más difícil vivir la fe, pienso que debemos seguir proclamando a un Dios de amor y de bondad, y que no es necesario hacer sufrir a las personas para que se salven.

juntos/as con Él y en el mismo espíritu, soportando el sufrimiento de los/as otros/as: Jesús santificó el dolor y la muerte (no el dolor por el dolor o la muerte por la muerte) estando en medio del dolor, al lado de la gente, dándole sentido en la totalidad del mundo, que sufre en su limitación existencial, en su camino hacia su realización. En Cristo Jesús vencemos el sufrimiento y la muerte. Las imágenes de un Dios sufriente, mejor dicho, de *Jesús Sufriente*, atraen a los indígenas, que tienen el sufrimiento en su historia y en su vida actual.

Para los aztecas el sufrimiento mismo tiene valor, porque solamente de este dolor y esta muerte puede nacer el nuevo mundo, puede (re)hacerse el mundo, porque el mundo resurge del sufrimiento y por gracia de los sacrificios (humanos), por eso sufrir es esencial para mantener la vida... Los escritos de Sahagún¹³⁰ están llenos de ejemplos de este tipo de sacrificios. En su segundo libro, cada capítulo habla de un distinto Dios o Diosa y de las celebraciones que hacían en su honor, las cuales eran acompañadas con sacrificios humanos. Para dar algunos ejemplos:

[Capítulo 1] *El primer mes del año se llamava entre los mexicanos atlcaoa [..] En el primer día de este mes celebraron una fiesta a honra, según algunos, de los dioses tlaloques, que los tenían por dioses de la lluvia [..] En este mes mataron muchos niños; los sacrificaran en muchos lugares...* [pp. 112-113] [Capítulo 2] *Al segundo mes [..] se hizo una fiesta a honra del dios llamado Tótec, [..] donde mataron y desollaron muchos esclavos y captivos.* [p. 114-115] [Capítulo 5] *El primero día de este mes hicieron gran fiesta a honra del dios Titlacaoa [..]; a éste tenían por dios de los dioses; a su honra mataron en esta fiesta un mancebo escogido que ninguna tacha tuviese en su cuerpo, criado en todos deleites por espacio de un año, instruido en tañer y en cantar y en hablar.* [pp. 118-119] *En el primer día del séptimo mes hicieron fiesta a la diosa de la sal [..] La vigilia de esta fiesta cantaban y bailaron todas las mugeres, viejas y mocas y muchachas [..] en medio de ellas iba la mujer que era la imagen de esta diosa, y que había de morir aderezada con ricos ornamentos.* [pp. 120-121]

Leyendo estos textos uno/a se queda con la impresión de que el gozo del sacrificio está con los/as acompañantes y no tanto con la persona-víctima. El texto enfatiza lo que *los otros* hacen con la víctima y lo que ellos esperan de este sacrificio, y no tanto el rol de la víctima misma.

Todavía encontramos esta actitud relacionada con el sufrimiento, y he tenido experiencia de esto en mi vida misionera. La catequesis de los conquistadores dejó una religión del sufrimiento, un Dios –un Jesús– su-

¹³⁰ De Sahagún, *op. cit.*

frente, y los acentos de la praxis cristiana se centraron en el dolor del vía crucis de Jesús, en parte, tal vez, por la coincidencia con la religión azteca y sus expresiones que encontraron los españoles en el Nuevo Mundo, parte porque esta tendencia se encontraba también en la religiosidad popular de España; además porque querían “penitencia” y “arrepentimiento” para los indígenas, por pertenecer supuestamente a una “religión diabólica”, antes de entrar finalmente ¡en la religión verdadera!¹³¹ Así juzgaron en este tiempo a las otras religiones y esperamos que sea una práctica del pasado.

Toda esta mentalidad pesa todavía sobre la gente del campo y el pueblo indígena, porque la cultura indígena se identificó demasiado con estos aspectos de la fe cristiana, o mejor dicho con lo que les presentaron de la fe cristiana. Los indígenas en México, por lo menos los/as que conozco (y puedo añadir también la gente del campo), sufren sin decir nada y nunca reclaman ni protestan en las adversidades. Aceptan la vida como se presenta, no murmuran... En general, buscan a un Dios para aliviarse, para tener respuestas a tantas necesidades, para sentirse protegidos. Es una imagen de un Dios “buen Jefe”, “buen gobernante”, pero “jefe” y “gobernante” todavía.

Como consecuencia de su historia, de su situación sociopolítica y económica, de la tradición de los indígenas cuya filosofía incorpora el elemento del “sufrimiento”, es que se encuentran tantas imágenes del Jesús Sufriente, como una tentación global en todo México. Dios está para escuchar las dolencias del pueblo, para ayudarlo en sus necesidades, para tenerlo cerca en sus sufrimientos. Tienen una confianza infinita en su Dios y más en sus representaciones –sean los “Jesuses”, las “Marías” o los/as santos/as–, pero no he visto muchos que se acerquen a Dios para alabarlo, para contarle su gozo por la vida y por ser hijos e hijas de Dios. Se acercan a Él especialmente para pedir favores desde una actitud de dependencia total.

Valor de la persona

Pero hay otro aspecto importante en relación con la persona y la vida, entre los aztecas como en los ambientes indígenas de la sierra hoy en día.

¹³¹ Al poner tanto el acento sobre el sufrimiento, valor importante pero limitado, los indígenas, y aún la mayoría de la gente en México, de la Semana Santa sólo logran quedarse con el Viernes Santo; ni entienden bien ni disfrutan mucho la fiesta de la Resurrección. El sufrimiento es lo importante en la fe cristiana para ellos.

Es importante e interesante entender los conceptos filosóficos que tienen sobre *el valor de la persona y la esencia de la vida*. Los aztecas identificaron en cada persona tres centros importantes: el alma, el corazón y el espíritu, las partes esenciales que hacen funcionar al ser humano.

El hombre desde su nacimiento está marcado por el destino, porque el día de su nacimiento está unido a una fecha que le es definitiva para la felicidad o infelicidad; ciertamente no se aniquila con ello toda la libertad del hombre para hacer el bien o el mal y con esto hacer cambiar la buenaventura o la desdicha, pero siempre la acción del hombre y lo que le justifica en su actuar es la marca del día de su nacimiento.¹³²

Cuando nacía un/a niño/a los sacerdotes analizaban todos los signos que caracterizaban este día –en parte desde el calendario azteca, y en parte por la combinación de otros elementos cósmicos: como los astros, el sol, la luna, el año; todos estos datos calculados desde el mundo de sus dioses que controlan la existencia de las personas–. Lo hicieron para ver si la vida de este nuevo ser humano sería propicia o de mala suerte, aunque todos/as recibieron una “vida particular” para “cumplir” con “la misión común”. “Las influencias divinas de cada día podían conocerse y establecerse gracias a un calendario [...] El signo del día, al determinar el modo de vida del hombre que en él nacía, le daba consistencia y forma a su ser, le daba la identidad; es decir, lo definía, lo cual se expresaba en el hecho de que el individuo recibía el nombre del día en el que nacía.”¹³³ Este conocimiento y estos rituales estaban bajo un destino predestinado, así lo escuchamos en las palabras que el sacerdote dirigía a los familiares:

Bueno es el signo del día en que nació: Él gobernará, será un señor, un gobernante. O diría: “Él será valiente, un guerrero águila, un guerrero jaguar, un guerrero valiente; él proporcionará victimas para el sacrificio; él estará en el mando militar; él proveerá bebida, él proporcionará ofrendas al Sol, al Tlaltecuhтли.” O bien les diría: “El niño ha llegado en mal tiempo, en el tiempo de un signo malo... No hay para él mejoramiento, porque éste es un tiempo de los más peligrosos, miseria será su merecimiento... Vanamente luchará, fracasará en todo lo que haga...”¹³⁴

¹³² Sánchez Sánchez, *op. cit.*, p. 101; Sahagún, *op. cit.*, tomo I, cap. XXVI, pp. 297-418.

¹³³ De la Garza, *op. cit.*, pp. 64-65.

¹³⁴ Florentine Codex, Libro VI, p. 198 (en *Ibid.*, p. 67).

El día de nacimiento se quedó como una fecha muy importante para las personas, pues ésta determina, para bien o para mal (sin tener la posibilidad de intervenir mucho), su destino; el nuevo ser humano queda marcado y debe aceptar su suerte. Pero, por el hecho de existir, tenía sentido en relación con su Dios: su dependencia y su entrega incuestionable a Él tenía un valor religioso existencial. (Debemos tomar conciencia de que el texto mencionado iba dirigido solamente a los niños varones.)

Todavía hoy es muy importante para los indígenas la fecha del nacimiento. Investigan la constelación celestial bajo el cual nacieron, y puede tener peso en momentos importantes de la vida como el matrimonio. La fecha es el indicador del nombre que deben dar al recién nacido; en su calendario¹³⁵ buscan el santo del día, quien va a ser el santo patrón para esta nueva criatura, el santo que dé cara e identidad a este nuevo individuo, dándole su nombre; y va a ser el protector, especialmente durante las dificultades de la vida de esta persona.

El famoso poeta Nezahualcóyotl, rey de Texcoco, expresa en “una imagen” *una impresión de la presencia de su Dios* en su vida, porque, dice: “el hombre mismo es una obra de Dios”:

Dentro de ti vive,
 Dentro de ti está pintando,
 Inventó, el Dador de la vida
 ¡Príncipe chichimeca, Nezahualcóyotl!¹³⁶
 [...]

 Solamente él,
 el Dador de la Vida.
 [...]

 Oh tú con flores
 pintas las cosas,
 dador de la vida:
 con cantos tú
 las metes en tinta,

¹³⁵ Es muy importante el tipo de calendario que usan en sus casas. En general son los calendarios que han recibido en Año Nuevo de algún negocio de la ciudad de Tehuacán. Lo digo por experiencias concretas: una mamá joven en la Sierra dio el nombre “Abraham” a su hijo y no “Lincoln”, aunque creía que ambos eran nombres de “santos”. Gracias a Dios, ella estaba segura de que “la madre” (yo) preferiría el nombre de Abraham.

¹³⁶ León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1981, p. 40; De la Garza, *op. cit.*, p. 126.

las matizas de colores:
 a todo lo que ha de vivir en la tierra!
 [...]

 En esta forma tachas e invalidas
 la sociedad [...], la hermandad,
 la confederación de príncipes.
 (Metes en tinta)
 matizas de colores
 a todo lo que ha de vivir en la tierra.¹³⁷

Los aztecas expresaron la esencia de la persona con diferentes conceptos que circunscriben las fuerzas esenciales y existenciales del ser humano, y que constituyen el funcionamiento de la vida de cada individuo, es decir: el alma (o ánima, preferible), el corazón y el espíritu. No hay un consenso absoluto entre los diversos antropólogos para explicar estos conceptos, quizá porque los textos de aquellos tiempos que tienen a la mano no son muy claros y no coinciden en todo. Para mí no es un inconveniente porque, como en toda esta obra, me interesa sólo entender qué quieren decir con estos datos, para aplicarlos, ahora sí, a lo que encontré entre los indígenas.

Ánima, corazón y espíritu

León-Portilla, en su famoso libro *La filosofía náhuatl*, habla especialmente de la esencia e importancia del *corazón*, el *yóllotl* (“Los nahuas consideraban al corazón, al yóllotl, como el aspecto dinámico, vital del ser humano.”¹³⁸), pero no menciona el *tonalli* (pronunciamos: tonali), el *espíritu* que se mueve en la persona y que mueve al individuo. Esta postura de dar tal relevancia al “corazón” puede ser por el lugar que los aztecas le dieron en su culto sagrado a los Dioses. En mi entender (pero el asunto no queda muy claro), los aztecas usaron tres (no uno) elementos básicos en la filosofía sobre la persona: 1) *yola*, *yoliliztli*, ‘ánima’ o ‘alma’ (prefiero la palabra “ánima” por el abuso que han hecho de la palabra “alma” en el lenguaje cristiano);

¹³⁷ Garibay, *Poesía náhuatl*, vol. II, México, UNAM, 1978, p. 85; De la Garza, *Ibid.*, p. 127.

¹³⁸ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, *op. cit.*, pp. 191, 396.

2) *yolitia*, ‘corazón’; y 3) *tonalli*, ‘espíritu’.¹³⁹ Yo llamaría *yoliliztli* al *ánima*, la vida de los seres humanos, y *tonalli* al *espíritu*. “El espíritu es el poder que excita el aliento, pero el *ánima* es eterno”, dice McKeever Furst,¹⁴⁰ y me parece una buena comparación. Ésta nos muestra la importancia de la identidad de la persona, pues como persona tenían su lugar en la economía divina, y no sólo su lugar sino también su responsabilidad de la cual dependía el bienestar del mundo, de la comunidad y de los Dioses.

Los tres conceptos hablan de la vida y de la cualidad de vida de las personas. La esencia de la vida, el alma, el *ánima*, es la primera necesidad para vivir, para ser un ente en esta constelación del cosmos (y Dios es primeramente un Dios de Vida). El *corazón*, podemos decir, da sabor a esta vida, es el calor y el sentimiento, el afecto y el sentir, pero es también esencia de la vida: por eso, ¡da “corazones”, da “tu corazón” a los Dioses! El *espíritu* es el aliento de la esencia que está presente, el movimiento que mueve la esencia del ser.

De este último, del *tonalli*, quiero hablar más porque es el elemento del que los indígenas me platicaron, y me explicaron la importancia (y la existencia) de éste en su persona, en las otras personas, en los/as que no estaban ya visibles en este mundo. Los muertos que siguen viviendo por medio de la presencia de los espíritus de los/as antepasados/as, los espíritus que siguen presente entre ellos/as y en el pueblo, se manifiestan en los momentos clave de su vida (individual, familiar y comunitaria), como especialmente en las fiestas de los muertos del 28 de octubre al 2 de noviembre, sin olvidar la novena de la preparación. En los altares de sus casas (ver capítulo anterior) ponen cada día al lado de sus santitos adornados con la flor amarilla de los muertos, el “*cempoalxóchitl*”,¹⁴¹ una porción de comida, de la poca que tienen, para los espíritus de sus antepasados, convencidos de que éstos vienen a comer y a beber, pues esos espíritus son reales para ellos/as. Pienso que la comida, valor existencial, es uno de los elementos más importantes de estas celebraciones; la comida que

¹³⁹ Algunas personas no estarán de acuerdo conmigo por proponerlo así, pero lo hago desde mis experiencias con la gente y en función de mi tesis. Las obras que uso especialmente son: *La filosofía náhuatl* de León-Portilla, (UNAM, México, 1979); *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico* de McKeever Furst (Yale University Press, New Haven and London, 1995); *El hombre y el pensamiento religioso náhuatl y maya*, De la Garza (UNAM, México, 1990); *Time and Sacrifice and the Aztec Cosmos* de Almere Read (Indiana University Press, Bloomington, 1998).

¹⁴⁰ McKeever Furst, *op. cit.*, p. 138.

¹⁴¹ Estas flores se usaron también en el tiempo de los aztecas.

une a la gente en la vida, y aun más allá de las fronteras de la muerte con sus antepasados.

Una de las más importantes celebraciones en México [...] es el Día de los Muertos [...] Esta elaborada celebración [...] junta rituales y creencias prehispánicas con prácticas y símbolos católicos. [...] La idea central es que, en este tiempo de rituales públicos y privados (en familia), los familiares y amistades vivos/as y muertos/as se unan en un ambiente de comunión y regeneración espiritual. Profesionales han dicho que elementos importantes de las festividades del Día de los Muertos que se practicaron con los aztecas, han sido integrados en las tradiciones católicas en México.¹⁴²

Espíritu y espíritus con los indígenas

Cuando en la catequesis los agentes de pastoral no saben muy bien cómo hablar del Espíritu Santo con los indígenas, esto no es un problema. Los indígenas entienden la esencia de cada persona, también de los muertos, la que les mueve, el elemento que les da la vida, su espíritu, entienden el Espíritu de Dios que les da vida, que es movimiento, que es vida: “el Espíritu de Dios sobre las aguas en el Génesis”; “el Espíritu que vivificas a los huesos, en el profeta Ezequiel”, “el Espíritu de Dios con María en la visita del Ángel, anunciándole su predilección y la venida del Mesías”. No usan el símbolo de la paloma, ni tienen que esforzarse para entender esta persona en el Dios Trinitario que nos puede parecer irreal... Los indígenas conocen la esencia “espíritu”, y no tienen ningún problema para aplicarlo a Dios. A mí me han ayudado para ubicar mejor la tercera persona de la Trinidad.

Pero la importancia de los espíritus se amplifica todavía con la creencia de su presencia en “la materia”, inerte para nosotros, pero con vida en la forma de “espíritu” para los indígenas. Hasta hoy en día, por lo menos la generación de los padres de los/as jóvenes de hoy, creen todavía en la

¹⁴² Carrasco, *Daily Life of the Aztecs*, Connecticut, 1998, pp. 238-239. Quiero reproducir aquí el texto que el autor menciona de Sahagún, pues me parece necesario para entender la importancia de estas celebraciones, y ver cómo combinaron la presencia de los Dioses con la de sus muertos: “[...] En la mañana pusieron las imágenes [de los difuntos] en sus relicarios sobre cania, macis, o juncia [...] Después les ofrecían alimento, tamales, y avenate, o un guisado de pollo o carne de perro. Después ofrecían incienso a las imágenes [...] Los ricos cantaron y tomaron pulque (el jugo fermentado del agave) en honor de estos dioses y muertos, mientras que los pobres les ofrecieron solo comida [...]”

presencia de espíritus en las montañas. No es sólo *el sentir* de una presencia de un poder sobrenatural desde y dentro de los cerros, sino el creer en una personificación de este poder sobrenatural, de *un espíritu* que se puede manifestar en tiempos clave, hasta mostrarse en la forma de una serpiente enorme.

Naturalmente, estos espíritus dan miedo porque no son siempre benevolentes. Así, el pueblo cree que donde ha agredido la tierra, por ejemplo excavando caminos o minerales (como el ónix), “el espíritu del cerro” puede vengarse y exigir sacrificios, que pueden ser los accidentes mortales en caminos o en esta cantera (de ónix). Después de un accidente en una camioneta, que dejó tres muertos de una misma familia, me dijeron literalmente que ésta era la cuota que tenían que pagar por excavar estos cerros para hacer caminos. Otros me dijeron que la cuota se hubiera pagado si al iniciar los trabajos se hubieran sacrificado niños (puede ser una referencia a los sacrificios de niños/as a diferentes dioses en los tiempos de los aztecas,¹⁴³ aunque sin tener consciencia probablemente de estas costumbres de sus antepasados).

No he podido verificar estos datos, pero por propia experiencia sé que cuando entra gente desconocida al pueblo (no sólo personas extranjeras, sino también mexicanos) esconden a sus niños/as, por el temor de que puedan ser robados para el ritual de los sacrificios en otros lugares (como no aceptan ya sacrificar a sus propios/as hijos/as, entonces, me dijeron, tratarían de tener niños/as de otro lugar). Me he preguntado más de una vez si esta creencia puede tener algo de verdad, pero cierto o no muestra, por lo menos, que hay cierta consciencia sobre la realidad de estas prácticas. Aunque creo más bien que el pueblo aislado en la sierra tiene mucho miedo de ese tipo de “fantasmas”, relatos que cuentan en regiones aisladas.

McKeever Furst habla del *tonalli* que sale de las personas durante el sueño para pasar al “Otro Mundo” porque “el tonalli” es una “esencia reflexiva” (racional) que no puede quedarse semimuerta en las personas. Al salir, no deja a las personas muertas, sino se regresa al cuerpo cuando la persona despierta.

En Atla, en la Sierra Norte de Puebla [yo vivía en la parte sureste], un ser humano está compuesto de cuerpo y espíritu, o tonalli. Cuando se duerme, el tonalli deja el cuerpo y viaja al Otro Mundo. Si no es el momento para que la persona muera, el tonalli regresa y entra otra vez en el cuerpo, y el

¹⁴³ Sahagún tiene datos en abundancia sobre estas prácticas.

hombre o la mujer recobran su conciencia. [...] Esta ausencia del tonalli puede suceder también cuando una persona pierde conciencia o coherencia. [...] Se puede también perder el tonalli en circunstancias extraordinarias, en general en caso de sorpresa o susto. [...] el espíritu o el tonalli huye del cuerpo cuando se espanta. Si no regresa en una o dos semanas, la persona se siente cansada, quiere dormir todo el tiempo y se siente algo acalorada porque se rompe el equilibrio de su temperatura corporal.¹⁴⁴

He tenido esta experiencia mientras vivía en la sierra. Una persona se accidentó con su carro una noche en un camino muy solitario dentro de la sierra. Lo encontraron inconsciente fuera de su carro unos metros por abajo, pero, gracias a Dios, vivo y sin heridas graves. Recuperó pronto la consciencia (volvió pronto en sí), pero no su salud. El texto explica que se quedó cansado, tenía ganas de dormir todo el tiempo, con algo de calentura y, especialmente, sin “espíritu”, sin “tonalli”. Solamente después de que la gente recogió otra vez “tonalli” en el lugar donde lo hallaron tras el accidente (es decir, tierra de este lugar), y se lo dieron a beber mezclado con hierbas en un té, él recuperó su salud y en especial su “espíritu”. El “tonalli” regresó a la persona.

Igualmente, un *susto* que pueda sufrir un individuo provoca una debilidad grande, hasta puede llevar a la muerte, si no logran restaurar otra vez la integridad del *tonalli* a la persona que lo perdió, espantándose por una u otra razón. Me costó mucho tiempo entender la importancia que siempre se dio a las personas espantadas; igual cuando me pasó a mí, y no pude entender la gravedad del caso.

Investigando este tema, he encontrado, pienso, la razón de la seriedad del “susto” o “espanto” en estos pueblos, y me parece muy valiosa. En el susto el espíritu puede huir, dejando a la persona inconsciente, lo que quiere decir que no tiene su “espíritu”; así un individuo con malas intenciones puede tratar de robar el espíritu de alguien, *espantando* a la persona. Todo se refiere a la importancia que tiene la presencia del *espíritu* en la persona, del “tonal”, como dicen en la región donde trabajé, es decir, *la esencia de la vida*. Y, porque Dios es la imagen por excelencia de la Vida, el “Espíritu” es también la imagen de la Vida y la imagen de Dios.

¹⁴⁴ Mckeever Furst, *op. cit.*, pp. 111-112.

TIEMPO Y ESPACIO

Esto me obliga a referir otra vez, como lo hicimos en el capítulo anterior, la importancia del “tiempo” y del “espacio”, primero desde el mundo azteca, y después el sentido de hoy para los indígenas. El famoso calendario azteca juega un lugar importante en este tema. No voy a explicar ni analizar este calendario, aunque es muy interesante y significativo, sino ver cuáles son sus implicaciones en las imágenes de Dios.

Este calendario era como el mapa de los acontecimientos del pueblo pero también de las personas individuales. Tiempo y espacio definían su cosmos y también la existencia de los Dioses dentro de la constelación del mundo, por la interacción de las deidades con el tiempo y las personas: “Lo dinámico del universo.”¹⁴⁵ Igualmente definieron la vida de los individuos que debían mantener existente todo con su entrega y sacrificio(s), incluso con el sacrificio de su propia vida. Entonces el tiempo y el espacio son coordenadas que los humanos han obtenido de los Dioses, y en este sentido son entidades sagradas que tienen una doble función sobre las personas: la obligación de conservar el mundo y la de cumplir con la dimensión sagrada, la dimensión de las demandas de sus exigentes dioses.

Dentro de su tiempo y de su espacio están su Dios(es), y allí pueden encontrar a su Dios y el sentido de su vida. Desde esta perspectiva los dos andan de la mano: no hay tiempo sin espacio, y con estos está relacionado el espíritu. Tiempo y espacio son entidades sagradas, pues el pueblo se mueve dentro de esta realidad, dentro de lo sagrado, igual que “el Espíritu”.

Llegar a concebir un espacio como realidad sagrada presupone una profunda experiencia religiosa. Implica ésta el sentido del misterio, de lo tremendo y portentoso, que causa temor y a la vez atrae. [...] Es allí donde los dioses han mostrado su benevolencia o donde deben ser invocados, adorados, propiciados por medio de los ritos, sacrificios y aun, en ocasiones, por prácticas de sentido mágico. [...] Espacio sagrado es el ámbito que, por disposición de los dioses, constituye el lugar elegido para morada de un pueblo [...] El tiempo, a su vez, puede también adquirir el carácter de sagrado.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Carrasco, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁶ León-Portilla, *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados*, México, INAH, 1978, p. 11.

Importancia de la vida/muerte

No sólo la vida estaba dentro de estas categorías sino también la muerte, que era parte de la vida: los muertos siguieron cumpliendo con su tarea: mantener la existencia de los dioses, del cosmos, de los demás. “La muerte era una parte de la vida porque 1) acompañaba los seres humanos todos los días de su existencia terrestre (en una manera parcial); 2) era una de las fases de la existencia del espíritu humano; y 3) la condición de muerte y vida eran parte del ciclo de la regeneración.”¹⁴⁷ Por estas razones los aztecas tenían tantos rituales con y para los muertos, y los indígenas siguen con estas prácticas múltiples y elaboradas.

El color blanco, color preferido en el bautismo, es el que usan para preparar a sus muertos en su camino al más allá: ponen el/a difunto/a todo de blanco. Estuve muchas veces en sus casas en la Sierra, junto con ellos/as, al lado de sus muertos queridos, participando en sus ritos y tratando de hablarles un poco de la resurrección hasta que entendí que su explicación era diferente. Tampoco los/as mejores catequistas hablaban en estos momentos de todo lo que hubieron aprendido sobre los muertos en la fe cristiana; hablaban sólo del camino que tenía que andar la persona que se murió, un camino largo, hacia “allá”, “más adelante”.

Por eso preparan a sus muertos con los utensilios de su vida diaria, con un poco de comida y un poco de agua, y un bastón para el viaje. Es una despedida pero no completa, porque saben que sus muertos se quedan cerca, y en los momentos clave, como en las fiestas de los muertos, regresan para estar con su familia. Entre muertos y vivos no existe la separación que nosotros sentimos, porque de la muerte sigue simplemente la vida en el más allá, en Dios. El suyo es un Dios de vida, la imagen por excelencia. El texto que encontré sobre este tema, un texto de los indígenas del estado de Puebla, podría ser, creo, un texto de la gente que he conocido:

Vivimos en la tierra
Somos todos/as fruto de la tierra
La tierra nos sostiene
Crecemos en la tierra y abajo de la tierra
Y cuando morimos, nos marchitamos en la tierra
Somos todos/as fruto de esta tierra
Comemos de la tierra porque la tierra nos come a nosotros/as.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Carrasco, *op. cit.*, p. 122.

¹⁴⁸ *Idem.*

La vida y la muerte mutuamente se confirman: la tierra da vida desde la muerte de las semillas; vivimos comiendo las plantas y los animales, y de estos muertos conseguimos la vida, pero también damos vida con nuestra muerte. Dependemos de la tierra y de la muerte para vivir, por eso no se puede separar una de otra. Vida y muerte están siempre en una interrelación íntima, y siguen en el mismo movimiento: mantener el equilibrio en el cosmos, entre los Dioses y los seres humanos.¹⁴⁹ Estas experiencias con los indígenas, el contacto con sus muertos y su filosofía (práctica) sobre la continuación de la vida en la muerte, me han dejado con una impresión tan fuerte que han influido mi actitud hacia mi gente querida que ha dejado esta vida.

Hemos visto cómo los primeros evangelizadores trataron de entrar en los esquemas religiosos del pueblo y ofrecieron otro ámbito sagrado, pero otra vez un Dios que exigía de su pueblo... y los indígenas lo aceptaron. Ahora, en un tiempo moderno de tecnología avanzada y ciencia dentro de lo cotidiano, deben seguir teniendo estas experiencias de Dios, del Dios que se queda en medio de su pueblo, un Dios de tiempo y espacio, un Dios de Vida que vence la muerte, un Dios que pueden encontrar... Tienen imágenes de Dios muy diferentes de las de sus antepasados, porque encontraron el Dios de Jesús, un Dios sin pretensión de poder por poder, pero un Dios de misericordia, que siempre sigue amando a todas y todos, y que se manifiesta débil y sufriente, unido con el pueblo. Sus propios sufrimientos y sus experiencias de discriminación y humillación probablemente fueron las piedras angulares para encontrar el Dios de los cristianos, y aceptar a Jesús. Y ahora, ¿qué entendieron por la Diosa?

ÉL/LA DIOS/A DE LOS AZTECAS Y SUS REPRESENTACIONES

Los dioses buenos y malos determinan al hombre, porque este depende de la voluntad impenetrable de los dioses, y es aquí donde está “el hilo rojo del ser del indio mexicano”. Estos dioses son los creadores del hombre y los que lo envían a la tierra, nacen con el nuevo día y luchan en la noche para dar nuevamente vida a los hombres.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Estas ideas y prácticas he encontrado en mis experiencias personales, pero se puede leer en este sentido a Carrasco, *ibid.*, pp. 122-126.

¹⁵⁰ Sánchez Sánchez, *op. cit.*, pp. 100-101.

Esta visión de Dios influyó en la vida de los aztecas. Déjenos explicar algo más para entender mejor la influencia que tiene todavía sobre las creencias de los indígenas de hoy, y sobre las imágenes de Dios que se mantienen entre ellos/as, y que están expresadas en la sociedad mexicana.

La mayoría de los autores que abordan la “mitología” azteca presenta una multitud de dioses desde el punto de vista de la filosofía occidental. Afortunadamente hay más de un autor hoy en día que está analizando estos datos con ojos indígenas, tratando de entrar en su visión y su mentalidad, entender y explicar a sus Dioses de otro modo.

Los aztecas tenían un Dios supremo,¹⁵¹ centro de todas sus referencias. En torno a esta figura crearon tantas expresiones de Dios como necesitaban para situar su ideología sobre el origen del mundo y su propia existencia en el cosmos. Para explicar y extender esta cosmovisión en su vida diaria necesitaron diferentes representaciones de su idea de Dios, y esto se tradujo en las figuras de Dios que encontramos en su mundo. El Dios Supremo estaba al inicio de los tiempos, antes de que se crearan los mundos –las diferentes Edades–, en un tiempo sagrado donde los dioses jugaron un rol directo.

El/la Dios/a dúo/a

El Dios originario constituyó una doble persona, mujer y hombre, pareja: Omecihuatl (la 2-mujer o 2-señora) e Ometecuhtli (el 2-hombre o 2-señor), y los dos en una persona: Ometéotl (literalmente: el 2-Dios).¹⁵²

Propongo que hagamos referencia, mejor, al *Dios de doble aspecto, de doble consistencia, de doble ser*, o tal vez del *uno Dios con 2 caras*, el *uno 2-Dios*,¹⁵³ pues pienso que es un error usar la palabra “dual”, palabra demasiado

¹⁵¹ Quiero poner en claro que no voy a intentar retomar los datos mitológicos de la creación, de los dioses, de la génesis del mundo, aunque sean interesantes (estos datos pueden hallarse en una abundante bibliografía antropológica), sino que presentaré el sentido de este material para explicar el Dios de los indígenas de hoy.

¹⁵² Quiero aquí citar textualmente a Meuleman en *De goden reisden mee*, en neerlandés, porque me parece muy original y de lo más correcto que he encontrado: “Dit opperpaar werd [...] ook Ometecutli en Omecihuatl genoemd, ofwel “de Heer en de Vrouwe van de tweeënheid” (p. 259-260); traducción: “esta pareja suprema se llamó también Ometecutli y Omecihuatl, o ‘el Señor y la Señora de la dúo-unidad’”.

¹⁵³ Porro Gutiérrez, en el capítulo II de *El simbolismo de los aztecas...* (op. cit.), habla del Señor-2 y de la Señora-2.

cargada por el sentido de la dualidad occidental,¹⁵⁴ que se usa también en la teología cristiana. Como ya he dicho anteriormente, este es otro ejemplo de la diferencia entre la lógica y la filosofía de los indígenas y las nuestras. Tal vez se parece algo a la “lógica-ilógica” en la teología cristiana, con “las dos naturalezas, la divina y la humana, en una persona”, en Jesucristo, y todavía más con “las tres personas en un Dios” en la Trinidad, conceptos difíciles de explicar racionalmente.

Pienso que no tenemos una palabra correcta para circunscribir la *unidad del 2-Dios* de los aztecas: lo femenino y lo masculino, lo materno y paterno, los dos aspectos fundamentales de los seres humanos que se interrelacionan para constituir “un ser”, “un solo Dios”. Igualdad entre los dos.¹⁵⁵ En el Códice Florentino leemos: “El que es madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo, el que está en el ombligo de la tierra, Xiuhtecuhtli”.¹⁵⁶ Y en otro texto dicen:

EL Señor y Señora de la Dualidad.
 Es Señor y Señora de nuestro sustento.
 Es madre y padre de los dioses, el dios viejo.
 Es al mismo tiempo el dios del fuego, ya que mora en su ombligo.
 Es el espejo del día y de la noche.
 Es astro que hace lucir las cosas y faldellín luminoso de estrellas.
 Es señor de las aguas, el de brillo solar de jade y la de falda de jade.

Es nuestra madre, nuestro padre.
 Es, en una palabra, *Ometéotl* que vive en el lugar de la dualidad,
Omeyocan.¹⁵⁷

¹⁵⁴ En el mundo azteca no se habla de “opuestos”, sino de partes (tal vez, diferentes) de una totalidad, de la Totalidad.

¹⁵⁵ Por mi experiencia, me atrevo a decir que, mientras en el terreno religioso los indígenas no tenían problemas para aceptar el Dios-Madre, el Dios Femenino, la Diosa, su sistema social era un sistema patriarcal, y en la vida social y familiar encontré un machismo acentuado, incluso abuso y maltrato de la mujer (de la esposa, de la filia-hija, también de la madre).

¹⁵⁶ Alcina Franch, “La cosmovisión mexicana en el contexto de Mesoamérica”, *op. cit.*, p. 265 [Tonalamatl de los Pochtecas (Códice mesoamericano “Féjervary-Mayer”), edición, estudio, introducción y comentarios de León-Portilla, Celanese Mexicana, S.A., México, 1985, p. 30].

¹⁵⁷ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, *op.cit.*, p. 163.

Estos dos textos, junto con el de Meuleman, tratan de explicar el Dios “dual”, con un significado diferente de la idea de dualidad que la filosofía griega expone.

Esta herencia cultural-religiosa permanece en los/as indígenas, y hay una diferencia entre lo que viene de su cultura y lo que han incorporado y aceptado, y los hace distintos/as de los/as otros/as mexicanos/as. Dejo explicar este punto por Riebe-Estrella, que hace una comparación entre la religión nahua y la religión española que dejó a “cristianos hispano-americanos” con una cosmovisión distinta:

Para los católicos hispanos, a diferencia de los nahuas, lo divino intervino en este mundo, pero tenía su residencia en otro. El poder divino se caracterizó menos penetrando la realidad que interrumpiendo en la realidad. [...] Aceptaron fácilmente lo divino en los dos mundos, pero para los Mesoamericanos era por *interpenetración*, y para los españoles por *intervención*. Ambos aceptaron una sola fuente de poder, pero en múltiples manifestaciones o por medio de intermediarios. El acceso se hizo por medio de rituales cuando se hace un intercambio entre lo humano y lo divino (los nahuas lo entendieron como reciprocidad, debido a la iniciativa divina; los católicos hispanos lo vieron como ganar un favor).¹⁵⁸

Los españoles dominaron e impusieron su visión religiosa, pero el fundamento, la materia prima, es indígena, y ellos/as, sin duda, tienen una parte importante en la formación de estas nuevas ideas religiosas en México, aunque tienen diferentes reacciones e interpretaciones en su práctica religiosa. Así, por ejemplo, en los pueblos donde trabajé, no les costó trabajo decir *Dios-Madre* y aceptar sin problemas las explicaciones de este tema; al mismo tiempo captaron fácilmente el Dios-Padre de la liturgia y la catequesis. Su formación catequética y la práctica litúrgica han tenido naturalmente una influencia importante sobre su visión de Dios y de las imágenes de Dios que usan. El Dios de la Iglesia es principalmente, en su lenguaje, un Dios-hombre, patriarcal y masculino, en tanto que los indígenas, espontáneamente, pueden llamarlo “Madre”, y así lo expresan principalmente en su devoción a los/as santos/as y en su acercamiento a María, su Diosa, como veremos en un siguiente punto. Estas son experiencias con el pueblo indígena o con la gente del campo, la gente sencilla. Las personas con más formación, y más todavía con los/as alumnos/as-no-indígenas que tengo en el seminario o en programas

¹⁵⁸ Riebe-Estrella, “La Virgen: A Mexican Perspective”, *New Theology Review* 2, May 1999, p. 42.

semi-universitarios de teología, se puede encontrar mucha resistencia a llamar a *Dios: Madre*. Su “cosmo-realidad” es diferente.

Del 2-Dios Inicial de los aztecas surgieron los seres humanos que, en cada catástrofe cósmica (cuando se terminó una Edad, y con los sacrificios de deidades se hizo una Nueva Edad, manteniéndola en existencia con los continuos sacrificios humanos), dejaron una pareja viva para asegurar la continuidad de la raza humana. Para la función de la organización del cosmos entraron más “Dioses” o más representaciones del Dios Supremo, elemento necesario para su sistema del mundo. En la antropología han clasificado entonces la religión de los aztecas como politeísta. Pero, como la mayoría de las religiones, también la religión azteca es, en esencia, una religión monoteísta. Creo que aquí se presenta, otra vez, una cuestión de diferente filosofía, de diferente expresión del pensar. He encontrado un autor mexicano, Siller, teólogo y defensor ferviente de los indígenas, de sus asuntos y su cultura, que piensa en la misma línea:

[...] Cuando se habla de las religiones indígenas nunca toman en cuenta la verdadera experiencia y pensamiento teológico propios de los indígenas [...] Basados en las fuentes y las experiencias indígenas, hemos mencionado que en gran parte de lo que hoy es América [referencia del autor al área de la macrocultural mesoamericana], muchos pueblos con toda seguridad eran monoteístas.¹⁵⁹

El Dios uno

Pienso también que es un problema grave que al clasificar las religiones como monoteístas, politeístas, ideologías, etc., generalmente tomemos la nuestra como “la norma” absoluta y el punto único de referencia (criterio), para ver, entender y clasificar a estas religiones, sin intentar entrar en el esquema filosófico de esas otras culturas. Leyendo diversos escritos sobre la cultura azteca (sin tratar de justificar todo –como no lo podemos hacer con ninguna religión–), me he ido convenciendo cada vez más de que su religión, como otras, es en esencia una religión monoteísta, seguramente con expresiones específicas y tendencias propias como toda religión,, pero

¹⁵⁹ Siller, A., “El monoteísmo indígena”, en CENAMI, *Teología India*, Tomo II, Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano, Panamá, Quito-Ecuador 1994, p. 80.

con *un solo Dios*. Tomo los argumentos del mismo Siller para mostrar el monoteísmo de los aztecas, porque me parece el núcleo del tema.

Las sociedades mesoamericanas [...] ampliaron los ejes de valores cósmicos y humanos. Llegaron a percibir la divinidad ya no únicamente como fuente de las realidades que llamamos fuerzas naturales, sino también como principio de todos los valores y del ser mismo. Así, de los mitos estrictamente relacionados con la fertilidad física se pasó a otros mitos que penetran más la verdadera esencia del proceso creativo con preciosas valoraciones de intemporalidad, conexión con la adoración y la necesidad de sacrificio. Aparece así una nueva conceptualización de Dios: *Téotl* [...] con la que los náhuas quieren decir *todo lo que hace que Dios sea Dios*.¹⁶⁰

Como la mayor parte de las culturas llamadas primitivas, también los pueblos mesoamericanos en su estado inicial, al observar el poder de la naturaleza y su importancia en la vida humana, personificaron y dieron valor divino a los más importantes elementos de la naturaleza, como el agua, el viento, los árboles, las cuevas o rocas, el sol y la luna, y, por encima de todos, la tierra, *la madre-Tierra*, conectando también estas identificaciones con *el o un supremo en el cielo*. “Hablaban de la divinidad dirigiéndose a ella como la Señora del Agua, el Señor o el Dueño del Trueno; La Tierra, Nuestra Madre-Tonántzin. [...] Ellos ‘divinizaron’ las fuerzas de la naturaleza.”¹⁶¹ Hasta el final de la civilización de los aztecas, tales elementos de la naturaleza van a funcionar, en una u otra manera, como representaciones de su Dios Supremo. Es cuando la grandeza del Dios verdadero se hace cada vez más única y real, se personifica dentro de la comunidad o la familia, y en la vida de las personas crece el Dios monoteísta. Así, pues, los aztecas tuvieron un Dios, pero con diversas imágenes. En el mismo sentido, los indígenas no tienen problema en creer en el “espíritu” de los cerros, al mismo tiempo que aceptan toda una gama de santos y santas en la religión cristiana, dando un lugar especial a María, la Madre de Dios, sin perder la creencia en el Dios Supremo, porque es, finalmente, a Él a quien buscan.

[...] Téotl está presente y muy cercano en la naturaleza y en los eventos. Pero trascendente. Espiritual. En el Cielo. [...] El Sol es símbolo de Dios, a través de este símbolo se dirigen a Dios. [...] Hicieron la experiencia de Dios personal, presente, y actuante en la historia humana [...] Una de sus

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 82.

características es la de pasar del cielo a la tierra, estar en la historia. Dios es Quetzalcóatl. Quetzalcóatl es al mismo tiempo una persona que nació en una fecha determinada, en un lugar determinado... [...] Abarca todos los niveles de la existencia. Es el creador del cosmos y de la humanidad [...] Lo mejor que puede realizar una persona es ser Quetzalcóatl, es decir, un hijo [una hija] de Quetzalcóatl fue servidor por toda la humanidad.¹⁶²

Dice Siller en el mismo artículo que “todos estos ‘elementos’ proporcionaron a esos pueblos la posibilidad de trascender el momento que vivían”, y que el Sol no era su Dios sino un *símbolo* y una *imagen* de este Dios, un *vehículo para acercarse a su Dios* y, de parte de Dios, *una manera de hacerse presente*. Las dos caras del Dios Supremo (que nosotros preferimos llamar el “2-Dios”, evitando así la palabra “dual”, tan controvertida), es “una sola realidad, pero dual, complementaria, integradora e integrante”, uniendo esencialmente las dos partes (muchas veces opuestas) del Dios dual y del mundo dual: lo terrestre y lo celeste, el cielo y la tierra, lo femenino y lo masculino, la entidad padre y la entidad madre, la muerte y la vida... En este movimiento de unir las controversias, su Dios tenía que incorporarse como persona en la tierra: ser “Dios” para ellos/as, pero también verdaderamente *humano*, “Quetzalcóatl”, “*él Quetzalcóatl*”.

En el último periodo, ya en pleno monoteísmo, cuando se vivía el quetzalcoatismo, en cualquiera de sus denominaciones, a Quetzalcóatl se le representaba también de otras muchas maneras, se le daban muchos nombres [...] Se conservaban a Huehuetéotl, y a Tláloc... pero todos eran Téotl, todos eran Quetzalcóatl que se manifiesta de distintas maneras [...] ¹⁶³

Hasta ahora los indígenas no tienen esta dificultad de hacer sagrado lo profano, de unir en un mismo movimiento de fe y creencias lo de esta tierra con lo del cielo, lo de ellos con lo de Dios. Siller da un ejemplo de cómo se manifiesta este vínculo entre lo material y lo divino. Dice que un grupo de indígenas durante una sequía sacó imágenes antiguas de un guardamuebles y, junto con unas piedras antiguas y sagradas para ellos, las colocaron en la fuente seca. Su explicación era la siguiente: “Estas piedras antiguas y estas imágenes *representan* a Jesucristo [...] Queremos que *él vea de cerca* cómo se ha secado el manantial. *Él dará de nuevo la vida* al agua y al pueblo.”¹⁶⁴

¹⁶² *Ibid.*, pp. 84, 85, 86.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 93-94.

Un magnífico testimonio, en mi opinión, no sólo de su fe (que lo es), sino de la unión que viven entre las cosas humanas y las de Dios. Manifiesta la ausencia de la dualidad en torno a Dios que caracteriza tanto el mundo cristiano, la importancia que tiene Jesucristo para ellos/as, y la fe en Dios. Ni las antiguas imágenes, ni las piedras sagradas eran “Jesús” para ellos, sino “imágenes” que lo representan. Aquí está el valor de su herencia religiosa, que efectúa estas prácticas y actitudes. Es un ejemplo que muestra *la necesidad de tener “imágenes”* para expresar la creencia en Dios, pero que sólo son “imágenes” *para hacer presente a Dios*. Tanto el indígena de hoy, el mexicano, como nosotros/as de carne y hueso, necesitamos “imágenes” para expresar a nuestro Dios, y para hacerlo/a presente.

En general los mexicanos viven su religión como “relación”, su práctica religiosa no se basa en especulaciones sobre el Ser Supremo, ni en sistemas teológicos complicados, tampoco en una vida espiritual, sino en un sistema de relaciones e interrelaciones con Dios. Esta categoría de lo relacional toca también a lo(s) que está(n) en función de este Dios –sean personas vivas (los/as agentes pastorales por ejemplo) y/o los/as santos/as–; y esta actitud se origina en gran parte por la herencia de la religión de los náhuas. Lo relacional está en su vida religiosa tanto como en su vida social. Estos pueblos viven en comunidad y *son* comunidad.

El mundo inicial de los mexicanos es ampliado por la inclusión de los demás, no solo en relacionalidad, sino como miembros del grupo. [...] El Nuevo Mundo religioso de la cultura mexicana va a imaginar lo divino como parte del paisaje [humano]. [...] Es imposible dividir la vida o el mundo en lo sagrado y lo profano... Esta relación fundamental con el divino implica [...] una responsabilidad mutua, fundada en confianza.¹⁶⁵

Estas imágenes de Dios reflejan su realidad Dios, vivo y presente entre ellos/as, porque viven muy real la comunión en su familia extensa y en el sistema social de la comunidad, reflejando la totalidad de Dios, que llamamos Trinidad en la fe cristiana.

En 1993, en el encuentro de indígenas latinoamericanos celebrado en Panamá, estos hablaron mucho del Dios de su cosmovisión y de su tendencia a expresarlo con diferentes “imágenes”, con el acento sobre el Dios que gobierna sus vidas, el mundo y todos sus asuntos, y mostrando una confianza ilimitada en este Dios. También se muestra el “2-Dios-Unidad”, evidentemente como continuación de una herencia de sus antepasados.

¹⁶⁵ Riebe-Estrella, “La Virgen: A mexican perspective”, *op. cit.*, pp. 43-44.

Elegí algunas afirmaciones realizadas en este encuentro: “Dios es lo más importante, por Él existe todo”; “Dios hace que las cosas se muevan” (el movimiento en Dios, típico de la religión azteca); “Dios hace todas las cosas. [...] Lo llamamos, le pedimos el fruto, la lluvia... Dios ha puesto un tiempo para que llueva: Dios es gran poder”; “Nuestro Salvador (Totemaquixticatzin)”; “Sobre quien vivimos (Ipalnemohuani)”; “Señor de la Tierra y Señora de la Tierra (Tlalocan Tata-Tlalocan Nana)”; “El mandatario (Inevian): este nombre lo usamos para decir que es el principal, el que manda, el único”; “Su excelencia (Yehautzi): este nombre lo usamos para referirnos a Dios de forma respetuosa sin pronunciar su nombre”; “Señores de los cuatro rumbos (Navhca Tetahme)”; “El que está en el cielo, el que está en la tierra (In Ilhuicatl In Tlalticpac)”; “El que todo lo puede (Cenhuelitini)”; “Nuestro padre (Totahtzi) es el grande, nos da todo, nos da de comer, nos da lo que necesitamos”; “Nuestra Madre (Tonantzi), a la Tierra llamamos madre, porque nos da de mamar. Está más cerca de la comunidad, está más con nosotros, ella nos junta, nos une”; “Nuestro Dios es masculino y femenino, Nuestro Padre y Nuestra Madre”.¹⁶⁶

Sin embargo, leyendo los textos de esta reunión, pienso que la presentación de las respuestas de los indígenas es tal vez un poco parcial. En este tipo de reuniones tratan siempre de sacar lo mejor y lo más interesante que un pueblo puede compartir, pero con el peligro de que se olvide mencionar también los puntos negativos que trae cada experiencia humana. *En la práctica cristiana* de estos pueblos se muestran las imágenes representativas de su *cosmovisión como indígenas* pero también se muestran imágenes de un Dios que vale la pena repensar y cambiar, como “el Dios castigador”, “el Dios que les exige retribuciones”, “el Dios juez”, “el Dios que toma venganza”..., además de imágenes que expresan miedo a su Dios en lugar de confianza: no creen que Dios de verdad perdona todo sin volver sobre el asunto...

Pero ¿qué nos dicen las imágenes de María, y en especial de María de Guadalupe, sobre Dios, sobre su tradición y sobre ellos mismos?

MARÍA DE GUADALUPE ¿DIOSA PARA LOS INDÍGENAS?

María de Guadalupe y todas las otras representaciones de María en sus altares, ¿es una Diosa?, ¿es Diosa? Tales preguntas preocupan mucho a las

¹⁶⁶ CENAMI, *Teología India*, tomo II, Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano en Panamá, Quito-Ecuador 1994, pp. 203-205.

autoridades de la Iglesia mexicana, pero de ninguna manera a los indígenas. Esta María es su Madre, su Virgen y su Diosa, pero en el sentido que la cultura mexicana da al concepto “Diosa”. Debemos entender, entonces, de dónde surge esta María (desde su herencia indígena) que coincide con la María de la Iglesia; sobre qué base es aceptada y reconocida por los indígenas, y qué función tiene ahora en su vida social (incluso política), familiar y personal.

El/La dúo-dios/a

Hemos visto el 2-Dios, el Dios de doble cara o el Dios del *dúo-unidad* (el ‘dúo-uno’), y esta visión implica igual la categoría del género, sea “mujer/hombre” (con aplicación a la categoría ‘madre/padre’). No estoy tratando que no haya diferencias entre los/as dos en la filosofía indígena, pero no son diferencias que dividan, opriman o discriminen, sino que están unidas, aseguran la totalidad, hacen lo completo.¹⁶⁷ Muchos autores quieren explicar la relación entre las dos categorías, lo femenino y lo masculino, con la terminología “complementario” entre los géneros, pero con este recurso obligan a la mujer a quedarse en el rol que el mundo patriarcal le asignó: ser *el complemento del hombre*, el varón siendo *la norma* o *el principio* para definir la “complementariedad”. Por el contrario, nunca he oído defender que la mujer sea *el punto de referencia*. Por eso, la palabra “relacional” me parece mejor usada hoy en día cuando explican la Trinidad: *Dios es relacional* entre sí mismo (lo relacional entre las tres personas, tres movimientos en Dios) y con nosotros/as; así se manifiesta la totalidad, lo completo, el “whole” en Dios. Es este Dios Trino en el cual se debe ubicar tanto lo masculino como lo femenino, no como “complemento”

¹⁶⁷ No es que queramos atacar o eliminar el sentido de la Trinidad, pero cuestionamos el modo como la definen en la teología: no es un Dios completo, ni total, ni “whole”, porque la presentación es únicamente patriarcal y masculina (falta entonces el elemento materno, la mujer, en la explicación y presentación). “[...] en la teología cristiana, la imagen de Dios que surgió del judaísmo es de un Dios solamente hombre. Igualmente en su forma trinitaria (Padre, Hijo y Espíritu Santo); por lo menos en el cristianismo latino, tenemos un Dios exclusivamente masculino, porque el Espíritu Santo es Él: la palabra “espíritu” en latín es un sustantivo masculino. En griego es neutral (*pneuma*) y en hebreo es femenino (*ruah*)”. Las feministas actualmente han traído la atención sobre el problema: Benko, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden, 1993, p. 6. La razón del cuestionamiento está en la forma en la cual lo presentan, y tal vez sea necesario revisar la filosofía y la epistemología cristianas para explicar estos términos con el entendimiento y el lenguaje de nuestros tiempos.

uno del otro, sino cada uno/a como una entidad *completo/a* presente en los “tres-uno” (tres-unidad), *total* en el *Dios-total*.

Como lo tratamos de exponer en el punto anterior, así interpretaron los aztecas a su Dios. Así entendieron a su “Dios” e igualmente a su “Diosa”, y así, pienso, entienden todavía los indígenas a María, “*la Virgencita*”, “*mi Madrecita*”, personificada en tantas imágenes de María pero en especial en *María de Guadalupe*, desde su función de “representar” a Dios, de ser la “imagen de Dios” por excelencia. Y es esta María la que personifica a los indígenas, que es “la María, Madre de Dios” y de ellos/as, que es una creación del propio mundo indígena y de la historia indígena misma.

No es así con las otras Marías heredadas de la cultura española e interpretadas por los evangelizadores, pero no obstante aceptadas en su religiosidad popular, integradas en su vida religiosa y, más todavía, hechas (constituidas) suyas. Pero Guadalupe surgió de un contexto específico e irreplicable, por eso, no sólo la imagen es tan especial, sino el relato mismo es singular. Sus principios teológicos les permitieron pensar y actuar así, pero igual su lenguaje les ayudó también a expresar a Dios de esta forma.

El náhuatl es una lengua poética que expresa las ideas con metáforas, símbolos (lo vemos en su escritura pictográfico); un lenguaje repetitivo que se inclina hacia una forma narrativa para exponer sus ideas, aun su filosofía. También debemos saber que “las culturas de esta [...] zona [son] difrásicas, usan dos palabras para expresar lo esencial de una cosa, de una persona o de un evento”.¹⁶⁸ Por ejemplo: lo bello se dice *in chalcíhuitle in quetzállí* [la esmeralda y la pluma brillante], la persona se expresa como *in íxtli in yóllot* [el rostro y el corazón, la presencia y el dinamismo], hablan de la ciudad como *in átl in tépetl* [el agua y el monte]. Además, cada uno de estos términos es un símbolo que condensa varios significados.¹⁶⁹

Como vemos, durante su historia estos pueblos han sobrellevado este dualismo, primero en la figura del Dios del viento, Ehécatl, que podía moverse entre el cielo y la tierra, combinando así algo de Dios y de lo humano. Después, como lo vimos en puntos anteriores, desarrollaron un concepto de Dios, filosóficamente y en su práctica religiosa, de *Dúo-unidad*, un Dios que tenía el doble aspecto pero combinado en el uno y único Dios: el “*in nélli Téotl*”. Dice Siller que esta combinación la articularon en “una proyección. [...] Hicieron la experiencia de Dios personal, presente, y actuante en la historia humana. Dios no está de por sí ni en el cielo ni en la tierra, una de sus características es la de pasar del cielo a la tierra,

¹⁶⁸ Siller A., *op. cit.*, p. 85.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

estar en la historia. Dios es Quetzalcóatl”.¹⁷⁰ Así la Tonantzin, la Madre Diosa, llega a tener sentido y presencia en la tierra y en el cielo, siendo una *entidad divina personal* y siendo *parte de la dió-unidad*. Todas las representaciones de Dios del mundo azteca eran de verdad *imágenes de su Dios*, que absorbió esta dualidad en su unidad.

En este contexto tenemos que situar a María y sus imágenes. Hemos visto en el capítulo anterior cómo las diversas imágenes de María tienen una función particular que sirve a las necesidades y los anhelos del pueblo y de las personas, y que cada imagen representa a Dios a quien buscan, con quien están relacionados. María de Guadalupe es esta representación por excelencia, la imagen que no está limitada a una sola expresión: ella es “virgen” para la gente, es “madre” y es la compañera de Dios, la Diosa. Pero la pregunta es: de dónde viene ella. Lo interesante es explicar su origen y su lugar actual en la sociedad mexicana y en la vida de los/as mexicanos/as.

María de Guadalupe

La historia trágica del pueblo indígena condujo al origen de María de Guadalupe.¹⁷¹ Los invasores no sólo robaron el oro y su tierra a este pueblo, sino que también trataron de suprimir su cultura y su religión. Los hombres y las mujeres de este gran pueblo se quedaron como esclavos/as y sirvientes en su propio país (si es que no perdieron la vida en las batallas, o por las enfermedades importadas por los conquistadores). Es en este momento que María entra en la vida de los mexicanos, cuando se aparece a una persona del pueblo, a una persona de nombre Juan Diego. La “imagen” de su Diosa, que seguramente quedó en la memoria de las personas aunque ya habían pasado por la enseñanza cristiana, les dejó un respeto a estos cerros sagrados, donde su Diosa recibió honor

¹⁷⁰ Entre otros textos he usado en especial el artículo de Siller A., *Ibid.* La nota 43 de Siller me parece muy importante para no mencionarla: “In nélli Téotl viene de nélli, fundamento, raíz; y Téotl, lo que hace que Dios sea Dios”. Así combinan en Dios “su fundamento y la consistencia de su ser”.

¹⁷¹ Sé que hay mucha controversia sobre la historia de María de Guadalupe; que un grupo no acepta la aparición y proclama que es una imagen más que los españoles trajeron de su tierra; otro grupo duda de que Juan Diego de verdad sea una figura histórica. No voy a discutir ninguno de estos puntos, porque a mí sólo me interesa el sentido y la importancia de este acontecimiento en la historia y en la vida de los indígenas y de los mexicanos hasta ahora. Este es para mí el verdadero milagro, y el dato importante para ilustrar aquí.

y veneración. Es una imagen de Dios, del Ser Supremo que *atiende* las súplicas de los que invocan por medio de una mujer, una Diosa. Es una imagen de Dios por medio de la Diosa, Madre por cercana e *incansable* en su preocupación por el pueblo; una puerta abierta, un Dios accesible hasta para el más humilde. Eso es María de Guadalupe para ellos/as.

María de Guadalupe representó la imagen del Dios bondadoso, real, presente en la Vida para dar y ser vida para los demás. Los indígenas necesitaban la experiencia de la cercanía de su Diosa, la más Grande, para ser “personas” otra vez, reconocidas por la Diosa, recuperando así (algo de) su identidad: y se le combinó en “esta Diosa de la fe católica, en esta Madre de Dios con su Niño”, que es “la María”. ¡Los indígenas no tenían dificultades en aceptar la imagen de la Madre de Dios!, pero necesitaban también una María con características, fisonomía y símbolos que les fueran propios.

Sabemos por investigaciones que las apariciones surgen en tiempos conflictivos y de sufrimiento, y que las más receptivas son casi siempre las personas sencillas, que no hacen demasiadas complicaciones racionales. María que se mostró como mensajera de Dios, lo hizo con los signos del pueblo: el colibrí, ave que es un símbolo de la conexión entre la tierra y el cielo; los colores¹⁷² que tenían tanta importancia en la cosmovisión azteca... El blanco, color del Oriente (para los aztecas), símbolo de la vida y de la luz: el Dios que da vida todo el tiempo e ilumina día tras día a los/as humanos/as... La Señora, vestida con la luna y las estrellas... y el sol que envuelve toda la figura de la aparición: mensajera del Sol, símbolo por excelencia del Dios Supremo. María de Guadalupe es una mujer de los indígenas, de color moreno, de ojos ligeramente inclinados. Habla el náhuatl porque Juan Diego no hablaba otra lengua, y ella habla el lenguaje de él, con los diminutivos tan típicos del lenguaje de México: “Madrecita”, “hijito”, “florecitas”...

[Juan Diego] oyó cantar en la cumbre del cerrito: como si distintos pájaros preciosos cantaran, y se alternaron en sus cantos, como que el cerro le respondía. Su canto era muy placentero y muy deleitoso, mejor que el del coyoltotl o del tsinizcan o el de otros pájaros preciosos que cantan. [...] oyó que de allá lo llamaban de la cumbre del cerrito. Y le decían: “Digno Juan, digno Juan Diego”. [...] No se alteró para nada su corazón ni tuvo algún temor, antes bien se sintió muy contento, muy alegre. Fue al subir al cerrito y vio a una señora que estaba allí de pie y que lo llamó para que

¹⁷² León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, op. cit., p. 124.

se acercara a su lado. Cuando llegó a su presencia, se admiró mucho de su perfecta hermosura. Su ropa parecía sol y echaba rayos. Y la piedra y los peñascos donde ella estaba en pie, al recibir como flechas los rayos y la claridad, parecían de esmeraldas preciosas, joyas parecían; la tierra relumbraba como los resplandores del arco iris, los mezquites, nopales y las hierbas que por allí se dan parecían como de pluma de quetzal y sus tallos de turquesa; las ramas, el follaje y hasta las espinas brillaban como de oro. (*Nican Mopohua*)

Esta Señora de la aparición se mostró en medio de símbolos indígenas, o, mejor dicho, símbolos que el indígena reconoció: el sol, la luna, la luz, los pájaros, las joyas del mundo azteca..., símbolos que apuntaron a la Diosa, al Dios mismo. Ella se dirigió a uno del pueblo, y no en el templo –símbolo del poder clerical–, no con los teólogos –símbolo del poder intelectual–, no con un obispo –símbolo de la autoridad institucional–, ni a un sacerdote –símbolo del poder religioso–. Se manifestó en la periferia de la capital donde viven los pobres y marginados, afuera del ámbito de cualquier tipo de poder (religioso, sociocultural...), donde está el pueblo, la gente humilde, mostrando otra imagen de Dios, no de poder ni de prestigio.¹⁷³ María no dio su mensaje a uno de los principales sino que lo envió por medio de un mensajero pobre, sin importancia en el mundo social y religioso, pero su mensaje tuvo consecuencias pastorales y de evangelización. Por medio de Juan Diego, María se introdujo en los asuntos de gobierno eclesial.

Tú eres mi embajador, en ti pongo toda mi confianza. (v.87) [...] ve allá al palacio del obispo de México, y le dirás de qué modo yo te mando de mensajero, para que le descubras cómo yo deseo mucho que aquí me haga una casa, que levante mi templo en lo plano. Le contarás bien todo lo que has visto y admirado y lo que has oído [...] (*Nican Mopohua*).

Juan Diego, es decir, el mundo indígena, dio este comunicado de María a los que ostentaban el poder en “la institución religión”: ella, la imagen de un Dios identificado con la cultura indígena y con su propia herencia religiosa; María, la Diosa, la parte femenina del Dios dúo-unidad, confrontaba a la cultura española que los había conquistado, humillado y dominado.

¹⁷³ Entre otros, el artículo de Hoornaert, “Guadalupe: evangelización y dominación”, *Cuadernos de Teología y Cultura*, núm. 4, Morelia, CEMIF, habla en este sentido.

Sabe y ten seguro en tu corazón, hijo mío, el más desamparado, que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre de el Dios de Gran Verdad, Téotl, de Aquel por Quien Vivimos, de el Creador de las Personas, del Dueño de lo que está Cerca y Junto, del Señor del Cielo y de la Tierra [...] (*Nican Mopohua*).

En este texto leemos que para el indígena elegido por María para verla y ser su mensajero, no hubo diferencia entre María y su Téotl; que el Dios de los indígenas y de los cristianos es “Dios”, “la Gran Verdad”, “el Creador...”, “el Dueño...”, “el Señor del Cielo y de la Tierra”..., y que María es otra personificación de todo eso en Dios, el Téotl, el *Dúo-Uno*.

María vio el sufrimiento del pueblo indígena, escuchó el grito del dolor y de la injusticia de este pueblo y entonces entró en su historia, como Dios lo hizo con su pueblo en Egipto: vio el dolor, los escuchó y entonces los condujo a tierra nueva. María, la compasiva y la Madre misericordiosa, como imagen del Dios compasivo y misericordioso, condujo su pueblo a una nueva identidad, a su identidad de pueblo mexicano, y también de cristianos: “Porque Yo soy la Madre misericordiosa de ti y de todas las naciones que viven en esta tierra, que me amen, que me hablen, que me busquen y en mí confíen. Allí he de oír sus lamentos y remediar y curar todas sus miserias, penas y dolores.” (*Nican Mopohua*).

Aquí se acerca la esencia de la fe cristiana, se muestra *la imagen del Dios de Jesús*: un Dios vulnerable al hacerse humano, sufriente con el pueblo, débil y sin poder dentro las estructuras sociales y eclesiales; en fin, nos encontramos con una imagen diferente de Dios, del Dios de los cristianos, captada por los indígenas, en parte porque tenían Dioses de forma humana que se sacrificaron en la génesis del mundo; en parte porque con este Dios de los cristianos podían identificarse. El mundo indígena hizo esta combinación: la herencia indígena incorporada en el mensaje del evangelio.

Lo que se dice en el *Nican Mopohua* no es simplemente una traducción del anuncio evangélico al idioma y la idiosincrasia del indígena. Tampoco es la “versión india” de lo que los evangelizadores estaban haciendo. Éste es *la comprensión india* de su propia tradición religiosa vivida en las nuevas circunstancias de coloniaje y evangelización [...] es la interpretación de fe de la realidad y de las respuestas religiosas a esa realidad [...] Esta teología del *Nican Mopohua* sólo se puede entender en toda su profundidad cuando se la percibe desde el indio.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Siller A., “El método teológico guadalupano”, en CENAMI, *Teología India*. Tomo I, Primer Encuentro-Taller Latinoamericano en México, México, 1992, pp. 133, 134, 140.

Los indígenas de hoy aman a su Madre y Diosa de Guadalupe, la tratan de visitar lo más posible en el cerro del Tepeyac, muchas veces andando días entre las montañas que rodean la Ciudad de México, solos o en pequeños grupos de la misma comunidad o familia, o con la parroquia entera... celebrando especialmente en la Basílica del Tepeyac, pero también en *cada comunidad*, el 12 de diciembre, fiesta nacional por ser día de la Virgen de Guadalupe.

Vemos que muy pronto después de la conquista, esta imagen surgió con facciones indígenas, con símbolos de esta cultura, con el lenguaje del pueblo. María se manifiesta en medio de ellos/as: lejos del centro de poder civil y eclesial, del dinero y de la educación académica, en un cerro sagrado de sus antepasados, un cerro para su Tonantzin, la Madre de las Madres, la Diosa, la Privilegiada. María se dirige a uno de los indígenas, un hombre sencillo del pueblo, Juan Diego, y se revela con preocupación por esta gente indígena, oprimida y humillada, reclamando, como Diosa que es, los derechos del pueblo y su identidad, más que ninguno, como ser afiliado con el mundo sagrado. “La Virgen es una imagen de Dios [...] como la presencia activa de lo divino en un mundo desacralizado. Como una imagen femenina de lo divino, ella abre otra posibilidad a las mujeres para entenderse a sí mismas como *imago Dei* [...] La Virgen da fácilmente acceso a un sentido de lo divino en solidaridad con los sufrimientos y opresiones de este mundo.”¹⁷⁵

El autor usa la palabra “virgen”, pero éste es el simbolismo desde la influencia española y cristiana y no desde la herencia azteca. En México es casi imposible oír mencionar a María sin el “título”, digamos, de “virgencita”. Para los indígenas es “la Madre”, “su Madrecita”, y más todavía “su Tonantzin” (la “Madre de los Dioses”). Cuando tienes la oportunidad de estar presente en el atrio de la Basílica de Guadalupe de la Ciudad de México, cuando se acercan grupos indígenas, y entiendes un poco el náhuatl, se oye continuamente mencionar: “Tonantzin”, “Tonantzingo”, y nunca las palabras “María”, “Virgencita”; tal vez alguna/o la llama “Mi Madrecita”, en español, pero no es lo común. Antes de la venida de los españoles, los antiguos habitantes llegaron al mismo lugar para encontrar a su Diosa, la “Madre de los Dioses” que en este lugar mismo veneraron. Peregrinaban a los cerros sagrados donde pedían al Dios de las aguas mostrar a tiempo su benevolencia sobre sus terrenos necesitados de lluvias.¹⁷⁶

Carrasco dice en uno de sus textos: “El culto de Guadalupe, aunque muy católico en su significado, también expresa un sentido indígena del espacio

¹⁷⁵ Riebe-Estrella, *op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁷⁶ Carrasco, *Ibid.*, p. 245.

sagrado y de la veneración a la diosa y su culto.” Pero, en mi opinión, es muy diferente: ¡es un evento muy indígena con características católicas!

En estos casos la Iglesia Oficial ha tenido la tendencia de acaparar estos eventos, dándoles el sentido de la fe católica (como sucede con la fiesta de la Navidad). Parecen olvidar que por mucho tiempo este evento indígena se hizo desde su realidad e historia, con el sentido de la fe cristiana, tal vez, pero *desde su cosmovisión indígena*. Los indígenas nunca habrían aceptado tan fácilmente esta imagen si hubieran estado en otra situación, en otro contexto histórico y si no hubieran tenido a una Diosa Madre de los Dioses que coincidía plenamente con sus creencias.

La imagen de Guadalupe no sólo está en la basílica de la Ciudad de México, sino en todas las casas, en los morrales, en los autobuses... entre las cosas que cualquier mexicano trae en sus bolsas... Porque ella, la Madre y la Diosa, es verdaderamente la Madre de todos/as los/as mexicanos/as (incluso de los narcotraficantes, quienes la veneran), la figura que da identidad al pueblo mexicano. En México no hay un título más grande para María que el nombre simplemente de *María de Guadalupe*.

Aunque probablemente la mayoría de los indígenas que visitan la Basílica no tienen conocimiento de la historia de sus antepasados, es muy posible que la importancia del ritual y de la peregrinación, herencias de su anterior cultura, haya dejado en ellos la tendencia a expresarse religiosamente en esta manera. Por eso, seguramente, no tienen dificultad de ver a María de Guadalupe como la imagen de su Dios, como su Madre-Dios, como su Diosa, y no sienten el peso de la cultura extranjera donde no pueden combinar lo de Dios con lo de la Diosa. ¡Esta María es de ellos/as!

El escrito que narra las apariciones de María de Guadalupe se conoce entre los indígenas de México (últimamente entre toda la población) como “Nican Mopohua”, las dos primeras palabras de la narración original escrita en náhuatl que significan “aquí se narra”. Es una historia tierna y riquísima en su contenido porque recupera la herencia del pueblo original de este país y ha dado una identidad a México como país y a los mexicanos, incluso a aquellos que tal vez no practiquen la fe cristiana.

María de Guadalupe es la imagen de Dios para los mexicanos/as en general, y para los indígenas en especial. Es la representación de Dios a quien pueden acercarse, porque primeramente es su Madre, que les espera y atiende, y es su Diosa, lo cual quiere decir “Dios accesible para ellos/as”.

Como fue María quien liberó a los indígenas del olvido, del anonimato, dándoles seguridad e identidad después de la conquista, poniéndolos en

un lugar importante, la proclamaron *liberadora de los pobres, la Madre y la Diosa* que nunca deja a sus hijos y hijas.

SÍMBOLOS DE LA RELIGIÓN AZTECA E IMÁGENES DE DIOS

El mundo de los rituales y de los símbolos en la religión azteca es amplio, hay demasiado material para presentarlo y fácilmente se puede uno desviar del tema, por eso elegí sólo un punto de interés que ilumina directamente las imágenes de Dios, y los asuntos que siguen influyendo todavía en los indígenas como cristianos/as. Las aplicaciones directas que hago aquí se refieren, naturalmente, a los pueblos con quienes he trabajado, especialmente los habitantes de la Sierra Negra, como lo he dicho anteriormente en este libro.

Analizamos aquí sólo los temas de “los sacrificios” y “las penitencias”, como símbolos de la expresión religiosa del pueblo (entiendo *símbolo* como el sentido profundo de los conceptos, aquí de las creencias); y la posición de “los sacerdotes”, como imágenes de un sentido religioso, de poder y expresión de poder de su Dios.

Sentido e importancia de los “sacrificios”

Un punto muy importante, pienso, es el de *los sacrificios*, conectado con *las penitencias* que se imponían a sí mismos (una dimensión espiritual dentro de la categoría de *conversión* por el sentido de la *purificación* en los actos penitenciales), e igual las *prácticas sacrificantes* (como las comidas relacionadas con los sacrificios) que han apuntado al sacramento cristiano de la *comunión*. Estos elementos están relacionados con las proyecciones que las personas de una sociedad (comunidad) se hacen de Dios, con la imagen que tienen de su Dios, con el sentido que dan a Dios, dependiendo en parte de su formación. Hemos tratado los sacrificios en otra parte de este capítulo pero con otro enfoque.

Un Ser Supremo que dirige, vigila, inspira y que directamente mueve a los seres humano, pero que al mismo tiempo está fuera de su ámbito y de su alcance. Este Dios se ubica en la categoría de “lo absoluto” y “lo ideal”, y provoca otro tipo de “sacrificios” a su persona. Por eso los sacrificios en la religión de los aztecas toman un lugar prominente en su culto y ritos, inspirados desde una cosmovisión filosófica-teológica de “dependencia” y “subsistencia” de su Dios-creador, pero igual muestran que tienen un lugar

esencial y significativo en su vida social y privada. Cabe aquí también el Dios de los judíos y “cómo” representan al Dios cristiano, porque el Dios que presentó Jesús es diferente.

Anteriormente mostramos que el pueblo azteca era un pueblo militar (no una religión militar), no sólo en el origen mismo del país (el país de los mexicas que se formó en el Valle de México mediante las conquistas sobre otras tribus), sino en su historia como pueblo; porque esta característica militar se incorporó cada vez más en su sistema social y religioso por la necesidad que tenían, como vimos, de conseguir víctimas para su culto. Este culto no era sólo la expresión de sus creencias (como, en general, lo podemos decir de las otras religiones), sino un acto existencial para perpetuar su cultura: *el mundo, su mundo, sus dioses, el pueblo y a sí mismo/a*. Aunque consiguieron víctimas del mismo pueblo (entre otros: niños/as para Tláloc, el Dios de la Lluvia o del Agua; mujeres para la identificación con la Madre-Diosa; guerreros para seguir la lucha de vida y muerte en los cielos, y, ocasionalmente, un sacerdote o noble); no obstante necesitaron continuamente de las guerras para conseguir más víctimas. Con el suceder de la dinastía de los aztecas, las autoridades (en este caso los sacerdotes) exigieron cada vez más sacrificios, reforzando así “su clase y la de los guerreros”.

Tal vez la misma gente (menos los niños/as) se impregnaba de la misma visión cosmogónica del mundo en la cual los sacrificios eran una parte inherente de su propia vida. Entonces por su propia filosofía religiosa aceptaron el “hacer sacrificios” y el “sacrificarse” como parte de la esencia de su vida, como actos existenciales y necesarios para conservar el mundo mismo, la vida de todo el pueblo y de cada persona en especial, pero también para mantener a su(s) Dios(es) sin los cuales la vida humana no podía existir. Estas disposiciones existenciales evocaron imágenes de un Dios muy exigente que dirige las vidas de todos como un jefe absoluto al que hay que obedecer y temer.

Con los indígenas actuales podemos encontrar las mismas actitudes: obedecen fácilmente las reglas religiosas que se les exige y temen actuar contra estas órdenes. Por lo tanto, para escapar de la rigidez de Dios, como lo hicieron sus antepasados, se acercan más fácilmente a la Diosa-Madre que han transpuesto ahora en la figura de María, Madre de Dios, su “Madrecita Guadalupana”. La de ella es la *imagen de una Diosa* tierna, siempre disponible, paradigma de la “Madre Total”, protagonista de “Dios Presente entre su pueblo”. Imagen primordial de todos los tiempos de lo que significa el principio de lo Materno, el

“arquetipo” de la “maternidad”; imagen del “refugio existencial” del ser humano en busca de seguridad dentro del seno de la madre. Tal es el caso, actualmente, con los indígenas; a esta Diosa no deben temerle porque no exige sacrificios humanos.

La visión azteca del génesis del mundo y el papel que los Dioses han jugado en esta historia, no los vamos a repetir aquí, sino que profundizaremos en el significado de los sacrificios para los aztecas, un acontecimiento que todavía pesa sobre la mentalidad religiosa del pueblo indígena; por lo menos es así entre el pueblo con el que he trabajado y que conozco mejor.

Sacrificios humanos en las religiones

Para mucha gente los *sacrificios humanos* de los aztecas son algo incomprendible, igual que la *antropofagia*, evento social, también biológico,¹⁷⁷ y no menos religioso tal vez. Son hechos, a primera vista, difíciles de relacionar globalmente con esta gran cultura, a no ser que entendamos bien la filosofía y teología de este pueblo, y sobre todo un aspecto que hizo que todo un pueblo lo aceptara: la *identificación de la víctima con el Dios o la Diosa* y la identificación del pueblo (o de algunas personas específicas como el sacerdote) con el Dios o la Diosa por medio de la víctima era la clave de este tema.

Sin embargo, los sacrificios humanos (especialmente de los/as niños/as) son un acontecimiento difícil de aceptar, aunque estas prácticas se encuentran en otras religiones¹⁷⁸ (como apuntamos anteriormente, descubrieron raíces de este tipo de rituales en el origen del pueblo de Israel). En el mismo sentido son incomprensibles algunas matanzas en la historia

¹⁷⁷ La comida es siempre importante para sobrevivir, especialmente si un pueblo tiene necesidades, como era seguramente el caso con los aztecas durante su peregrinación años antes de encontrar el Valle de México, en su lucha para hacer habitable este pantano, y por la razón, como algunos antropólogos dicen, de que hubo un problema continuo con los aztecas de falta de proteína. En tales situaciones, como vemos en otros lugares (tal era el caso del pueblo de Israel), los rituales ponen énfasis extra en las “comidas”, dándoles muchas veces un sentido sagrado, por la intervención que piden de su Dios, y por la identificación con su Dios en el momento de compartir la comida. Es posible que esta situación haya influenciado estos rituales de comer las víctimas después del sacrificio, aunque tenía seguramente un sentido profundamente religioso: unirse con el Dios o la Diosa, participar de verdad con la esencia del Dios y de la Diosa, personificado/a en la víctima.

¹⁷⁸ No voy a mencionar libros específicos, porque podemos leer sobre el tema en muchas obras antropológicas.

del mundo occidental (cristiano) contra las cuales *el pueblo* no reaccionó, no protestó, no dijo nada, antes bien (por lo menos con su silencio) las toleró y hasta justificó, como en el consenso global de los cristianos en siglos anteriores con la esclavitud de tantos africanos robados de su tierra, deportados a otro continente y abusados o asesinados por la cultura dominante, y la implicación práctica de muchos cristianos teniendo esclavos, maltratándolos y justificando el hecho (y la Iglesia lo aceptó también). Lo mismo sucedió con el propio holocausto, aceptado durante años casi sin reacción de los civiles (mayormente cristianos), ni de la autoridad de las Iglesias, porque era muy difícil protestar bajo la dominación de los invasores, que fácilmente llevaron a los/as que protestaron a los campos de exterminación.

La razón de tales acciones es, me parece, por *una visión específica del mundo, indoctrinada* en un pueblo con una *mentalidad fundamentalista*, en la cual se justifican tales actos, aunque sean actos irracionales, crueles e inhumanos, por *un bien supremo*. Probablemente ésta es la razón, incomprendible, que hace actuar a los terroristas, como las matanzas de inocentes y pobres en Perú por Sendero Luminoso, o en Argelia por los fundamentalistas extremistas, y ahora en el uso de aviones comerciales para derribar las Torres Gemelas en Nueva York, por ser símbolo del poder enemigo.

Una respuesta sencilla es que cada una de estas sociedades se ha construido una visión del mundo, una visión de un sistema natural y divino del mundo, que justifica, legitima y persuade a la gente a hacer violencia extrema a los demás. Si logras que las personas internalicen una visión del mundo y que la crean como una verdad cósmica, puedes motivarlas para hacer cualquier cosa.¹⁷⁹

Todo eso para explicar cómo los aztecas aceptaron esta práctica de los sacrificios (hasta de los propios hijos/as) como parte de su visión del mundo, su relación con los Dioses y sus respuestas a las preguntas fundamentales de la vida, y así justificaron estos rituales. La vida tenía sentido *en relación con el mundo y más con la subsistencia de "su mundo"* (incluyendo a sus Dioses y al pueblo), y no tanto *con la persona misma* como la psicología occidental lo explica ahora.

Dios se aseguraba a sí mismo en sus representaciones –los/as Dioses/as como parte de la Dualidad-Unidad–, y la existencia de estos/as dependía

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 185.

de la esencia y la sustancia de los seres humanos, que entonces tenían que darse como comida a sus Dioses y a sus compañeros, preferiblemente por voluntad y con alegría. Las imágenes de estos Dioses o estas Diosas dominaban la vida de los aztecas, y con los indígenas de hoy se queda esta reverencia para los Dioses que tienen tanto poder sobre la vida y la muerte, pero también un sentido fuerte de la relación que existe entre ellos/as y sus Dioses/as.

(1) [...] en la filosofía azteca, el cuerpo humano era el más vital receptáculo de las fuerzas sagradas en el mundo. El corazón y la cabeza eran los receptáculos de las más poderosas fuentes del poder y de la renovación en la naturaleza. (2) La religión azteca y la vida diaria se fundamentaron en dos ideas: repetir la obra creativa/destructiva de los dioses y alimentarlos con dones de energía sagrada. (3) Los aztecas era un pueblo militar y agrícola. La nobleza azteca organizaba su sociedad y su sistema educativo para extender su dominio sobre varias comunidades mesoamericanas a fin de obtener tributo, riqueza y ofrendas para ellos mismos y para sus dioses [...] Su visión agrícola del mundo, acentuando el ciclo de vida y muerte, llevó a su nobleza, sus guerreros y muchos artistas a creer que dar a luz y tomar el poder de otras vidas humanas eran dos partes de un proceso íntimo de creatividad.¹⁸⁰

Todos los sacrificios, pero especialmente los sacrificios humanos en las religiones, tienen una dimensión profundamente mística: la materia está subordinada a lo espiritual, lo material se absorbe en lo trascendente, lo profano en lo sagrado, y el cuerpo humano entonces se integra en lo eterno. “[...] La clave para entender el sentido del sacrificio está en la idea de la interdependencia vital de los hombres y los dioses, manifiesta en el mito cosmogónico. Y más precisamente, podemos decir que el sacrificio humano entre los nahuas [...] tiene como fundamento la idea del hombre como el ser que tiene la misión de alimentar a los dioses, literalmente, en reciprocidad a la existencia que de ellos recibe.”¹⁸¹

Cristianismo, sacrificios y liberación

La religión cristiana se ha inclinado muchas veces también a una exagerada manifestación del sufrimiento y del sacrificio, y en el inicio de la

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ De la Garza, *op. cit.*, p. 62.

evangelización de México, la fe cristiana se presentó más con estas características que con el aspecto único de la Resurrección de y en Jesucristo. De alguna manera continuaron lo que encontraron con los aztecas (aunque ni entendieron el sentido profundo y verdadero de los sacrificios dentro los relatos cosmogónicos), en parte porque la práctica de los sacrificios ha sido muy fuerte también en el desarrollo del cristianismo en muchos lugares y durante mucho tiempo. En la religión cristiana se presentan muchos ejemplos de la subordinación del cuerpo humano al espíritu, de la negación del cuerpo en favor del espíritu. La imagen de Dios puede volverse una imagen poco apegada a la realidad humana, menos todavía a las necesidades humanas de cada día. La imagen de un Dios esencialmente espiritual y trascendental hace vivir a la gente fuera de su realidad, evadiendo las consecuencias de su realidad humana, huyendo en una ideología de la “felicidad en la otra vida”, negando la realidad de cada día con la que se debe confrontar.

Parece que muchos indígenas están más preocupados por la vida de los Dioses y su relación con Ellos, que por la dura realidad en la cual viven y deben sobrevivir, aceptando con una resignación total lo que se ofrece y lo que los poderosos les hacen, sin murmurar, refiriéndolo al proyecto de Dios en el mundo. La teología de la liberación en América Latina puso a Dios en medio de la historia y en medio del pueblo, preocupado por su pueblo, especialmente el pueblo sufriente, haciendo real la religión, haciendo al Dios en el cual cree muy real. Un Dios del pueblo, como en realidad el Dios de Jesús lo hizo en la historia, haciéndose *humano, en Jesús*. Lástima que en el principio esta teología no haya incorporado suficientemente al mundo indígena (como tampoco lo hizo con el mundo de los negros y las mujeres). Pero la conciencia que ha surgido por esta teología ha cambiado las imágenes de Dios no sólo con el pueblo global en América Latina, sino también con los indígenas. Ellos/as han recobrado la conciencia de su valor único como indígenas, viendo el Dios de su fe como un *Dios de los pobres, de los oprimidos, de los marginados...*, un *Dios indígena*, un Dios que quiere también su *liberación*.

Penitencias y ayunos

Los indígenas no huyen de ayunos y actos penitenciales, en parte por la herencia de la cultura azteca muy dada a estas prácticas, pero en parte tam-

bién por una catequesis del pecado, tan promovida en muchos lugares por los primeros evangelizadores, que subrayaron que los indígenas eran “pecadores” por “su adoración al diablo” (al tener otros dioses y otras creencias fuera de la fe cristiana, supuestamente la única fe verdadera), como cartas y otros textos de este tiempo, nos dicen.¹⁸² La idea de que era necesaria una profunda reconversión pesa todavía sobre muchos indígenas.

En América Latina la acción penitencial contiene raíces prehispánicas, revestidas del catolicismo en su aspecto oficial y popular. [...] visto desde fuera, parece algo extraordinario: peregrinaciones a lugares distantes y en condiciones lastimosas, las mandas continuas, los sacrificios, sobre todo en la Semana Santa, tales como: cargar cruces, llevar sobre las espaldas las imágenes peregrinas, entrar a los templos de rodillas, etcétera. Casi siempre estas manifestaciones se llevan a cabo con sentido de purificación y de pedir perdón por las faltas o culpas de las cuales se puede recibir, o se está recibiendo, algún castigo de Dios.¹⁸³

Como leemos en este texto, los indígenas se encontraron en la vida religiosa de sus antepasados tales prácticas penitenciales. Los aztecas tenían una praxis de este tipo en casi todas las preparaciones a sus fiestas, mencionadas en los escritos de fray Diego Durán:¹⁸⁴ *“Acabada la ceremonia, a media noche, luego se iban a un lugar (de una ancha pieza) donde había muchos assentaderos de palo y de juncia y allí se sentaron y tomaron cada uno su puya de maguey y se punzaron las pantorrillas junto a la espinilla y exprimían la sangre y untauan las sienes con ella.”*; “[...] el cuál año venían con mucho recogimiento y con mucha mortificación en ayunos y penitencia extraña.” Y de fray Bernardino de Sahagún:¹⁸⁵ *“Los dueños de los cautivos, con todos los de su casa, hacían penitencia veinte días, que ni se bañaron ni se lavaron las cabezas.”* (Libro segundo, cap. 3, v. 10-12)

Por el duro castigo que recibían de la autoridad religiosa por sus “pecados”, preferían morir, ya que no esperaban este tratamiento en la otra vida. Esta podría ser también una razón por la que los indígenas no aprecian mucho el hecho de confesarse: “[...] lo cual hoy en día les dura el temor de descubrir y manifestar sus pecados aun en las confesiones no dándonos crédito en la necesidad que hay tan estrecha y necesaria de la manifestación de sus pecados

¹⁸² Durán, *op. cit.* Mencionado en diferentes lugares en el libro, entre otros en p. 79.

¹⁸³ Sánchez Sánchez, *Ibid.*, p. 104.

¹⁸⁴ Durán, *op. cit.*, pp. 87, 113, y muchos otros textos en este libro.

¹⁸⁵ De Sahagún, *op. cit.*

en la confesión temiendo que si allí lo manifiestan que le tiene que venir algún mal corporal o pena no acordándose mas de la eterna que si no la hubiera [...]»¹⁸⁶

Un sacerdote indígena me dijo que en la “confesión” la gente en general no se culpa de pecados sino de “*un mal* (sea físico, psicológico, emocional, personal y/o familiar) que ha llegado *sobre ellos desde afuera*”. Esta actitud se refleja en la manera de representar a Dios: cuando relacionan a Dios demasiado con el pecado, las personas en general no se sienten dignas para acercarse a Él. Lo que puede explicar la búsqueda de figuras intermediarias, como los/as santos/as, a quienes pueden tratar como atienden a sus iguales. Como lo hemos explicado en el capítulo de Religiosidad Popular, los creyentes suelen castigar de diversas formas a las imágenes de los/as santos/as cuando no consiguen el favor pedido: poniéndolas cabeza abajo o de espaldas al público, dejándolas en un almacén... Esto no pueden hacerlo con su Dios, ni con María.

Pero, tomar la responsabilidad de sus actos parece difícil, y no sólo para los indígenas. Su fe depende de sistemas y estructuras que han fomentado dioses, jefes, padres absolutos y omnipotentes, quitando responsabilidad a las mismas personas. Un Dios en medio del pueblo da responsabilidad a cada uno/a en medio de su comunidad, de su mundo.

La comunión y los sacrificios

El acto del sacrificio está relacionado con el de la “comunión” en la vida sacramental de los cristianos. Los aztecas identificaron algunos elementos de su religión, de su ideología (que acepta los sacrificios) y de las prácticas rituales mismas con la práctica de la Comunión. A la par de los sacrificios humanos usaron la práctica de la antropofagia (*tlatcatlaolli*): en algunos sacrificios se usaba parte de la víctima como comida; ésta se compartía entre los diversos grupos sociales. Por cruel que pueda parecer, esta celebración tenía un carácter sagrado: la víctima misma era sagrada, porque representaba al Dios o a la Diosa...¹⁸⁷ Entonces, compartir esta comida era compartir lo sagrado.

La antropofagia ritual (*tlatcatlaolli*) constituía un acto cargado de profundo simbolismo [...] Si el banquete servía normalmente para afirmar los vín-

¹⁸⁶ Durán, *op. cit.*, p. 101.

¹⁸⁷ Por eso también se vistieron los sacerdotes con la piel de la persona sacrificada, tomando no la identidad de la víctima, sino del Dios o de la Diosa que representaban.

culos del grupo, cuando se trataba de carne humana adquiriría una mayor relevancia rayando en lo sagrado, pues se pensaba que [...] los comensales ingerían la carne del dios –a través de la víctima inmolada–, siendo partícipes de una verdadera comunión.¹⁸⁸

Por eso, cuando los primeros evangelizadores introdujeron a los indígenas en las prácticas de la comunión, “participar en *el cuerpo y la sangre de Jesús* como comida para la vida”, no se escandalizaron, sino que reconocieron el sentido espiritual y místico de este hecho. Tristemente he visto que los indígenas fácilmente se han alejado de la práctica de comulgar, por sentirse siempre indignos para participar en “esta comida divina”, en “este banquete celestial” (“No estamos preparados”, me dijeron; con ello querían decir que no se habían confesado, pero ¡cuando el sacerdote vino, no se acercaron tampoco a él para confesarse!). En parte puede ser porque no se sienten dentro de este ámbito sagrado, del ritual de la comunión; tal vez debido a su herencia religiosa, donde la separación entre los sacerdotes y el pueblo era enorme, o probablemente por una preparación catequética en este sentido. Otra consecuencia de esta actitud es que los indígenas no se acercan casi nunca al Sagrario en sus templos, porque no sienten cercana la presencia de Jesús en la hostia, que es poco real para ellos/as. Su cercanía es con los/as santos/as.¹⁸⁹

Las comidas tienen una gran importancia en todas las culturas, y están en el centro de muchas religiones. Los judíos hablan del banquete celestial en los libros de los profetas y celebran con comidas cuando Dios hace pactos con ellos; en la práctica de Jesús con sus discípulos/as, son las comidas el eje central de su mensaje y comen en igualdad, borrando el obstáculo de las reglas de la pureza. En las comunidades primitivas, los miembros celebraban juntos/as alrededor de la mesa, en las casas, en igualdad entre todos y todas, recordando a Jesús y la última cena, y dando gracias (eucaristía) por este Jesús.

Actualmente, las comidas siguen teniendo un rol medular en la vida social de los mexicanos, en su comunicación; y muchas comunidades cristianas han recuperado últimamente el sentido verdadero de la comunión entre ellos, expresando en la celebración eucarística, simbólicamente, el gozo de compartir en igualdad como un compromiso con los demás. Com-

¹⁸⁸ Porro Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁸⁹ Si la comunión es de verdad la comida para nuestra vida cristiana, entonces deben comulgar frecuentemente y deben saber que hay otras maneras en la práctica cristiana para recibir el perdón de sus pecados de todos los días. Pocas razones pueden mantener alejadas a las personas de la mesa de Jesús.

partir los alimentos, la poca o mucha comida que tienen y que han traído de sus casas, es la continuación del acto llevado a cabo en el templo. Así combinan el pasado con el presente, hacen real el pasado en el presente y lo proyectan al futuro, exigiendo una práctica real de los cristianos como comunidad en el mundo actual. Los indígenas saben *celebrar* sus fiestas religiosas como las celebraban los aztecas: haciendo presente a sus Dioses y Diosas. Hablando de *imágenes de Dios*, ¿no es esta la clave: hacer un *Dios presente entre nosotros/as*?

El ritual de los sacrificios entre los aztecas se hacía dentro de *una celebración ritual* muy elaborada, con días previos de preparación. Expone Sahagún:

Cinco días antes que muriese, haciendo fiestas y banquetes en lugares frescos y amenos; acompañándoles muchos principales. (Libro seg., cap. 5, p. 119) La vigilia de esta fiesta cantaban y bailaban todas las mujeres, viejas y mocas y muchachas; [...] Llevaban todas guirnaldas [...]; guiávanlas unos viejos, y regían al canto; en medio de ellas iba la mujer que era la imagen de esta diosa, y que había de morir aderezada con ricos ornamentos. La noche antes de la fiesta velaban las mujeres con la misma que había de morir, y cantaban y bailaban toda la noche; venida la mañana anderecávanse todos los sátrapas y hacían un areito muy solemne; y todos los que estaban presentes al areito tenían en la mano aquellas e flores que se llaman 'cempoalxóchitl'. (Libro seg., cap. 7, v. 1-15)

Sacerdotes

Vinculados con los sacrificios estaban los sacerdotes aztecas, un grupo autónomo y privilegiado, aunque no ligado exclusivamente con los grupos sociales de ricos y principales, que junto con los guerreros dirigieron al pueblo. Gozaron de mucho respeto entre el pueblo, pero también eran temidos, pues estaban conectados directamente con su Dios, representaban a ese Ser Sagrado. Eran portadores de los símbolos e imágenes referidos a su Dios.

La función sacerdotal era la más excelsa, pues el servicio a los dioses constituía una actividad continua, sin interrupción alguna [...] gozaban del respeto y la admiración incondicional de sus conciudadanos. La organización sacerdotal era de una gran complejidad entre los mexicas [...]

tenía una organización jerárquica y su papel era especialmente descollante en las grandes fiestas y ceremonias [...]¹⁹⁰

En un momento de la historia del pueblo, el grupo de los sacerdotes dirigía los asuntos de la vida pública porque de su tarea dependía la sobrevivencia del grupo (como lo vimos ya en este mismo capítulo) y por eso recibieron un profundo respeto. Esta característica permanece todavía entre los indígenas actuales. Los sacerdotes reciben bastante respeto de la gente y tienen, además, mucho poder sobre el pueblo. Cuando la gente acepta entre ellos a sus sacerdotes por su entrega y dedicado trabajo, estos consiguen tanto poder que vuelven a ser casi *representaciones* de Dios mismo. El peligro existe, obviamente, pues hay sacerdotes que abusan de esta posición superior.

Un simbolismo que vale la pena mencionar es *la cruz*, tan importante en el cristianismo, pero también para los aztecas, y ésta es la razón por la que la aceptaron tan fácilmente. Para los cristianos, la cruz es signo de liberación porque Jesús murió en la cruz, venciendo así la muerte para todos/as; por eso es un símbolo de salvación. Para los aztecas, en cambio, la cruz *significa* los cuatro puntos cardinales del cosmos con el punto central como signo de unión y centralidad, es decir, la presencia de Dios(es) en su mundo.

Los cuatro rumbos del mundo implican enjambres de símbolos. Los náhuas los describían colocándose frente al poniente y contemplando la marcha del sol: allá por donde éste se pone se halla su casa, es el país del color rojo; luego, a la izquierda del camino del sol, está el sur, el rumbo del color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizadas por el color blanco; finalmente, a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos.¹⁹¹

Aunque el sentido de las dos cruces era bastante diferente, los aztecas por lo menos reconocieron el punto de referencia para conectarse con la otra religión. Sus Dioses dominaron los cuatro puntos cardinales del cosmos, traduciéndolos en colores, símbolos aztecas que representaron las fuerzas de cuatro importantes aspectos del Dios Supremo, el Dios que tenía este cosmos en sus manos. De este modo dirigieron dicho símbolo para conseguir la salvación de sus habitantes, los seres humanos. El Dios de su

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹¹ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, *op. cit.*

nueva religión estaba también identificado con este signo, con una cruz, símbolo también de la salvación del mundo y de todas las personas.

Finalmente, quiero mencionar nuevamente, aunque ya lo desarrollamos en la parte de la Religiosidad Popular, las imágenes de *los/as santos/as*, que llenan las aras (las mesas de devoción) en sus casas, los altares en sus templos, y sus corazones, como una variedad de representaciones de su Dios. El mundo de los aztecas estaba lleno de imágenes de sus Dioses y Diosas, como *representaciones de su Dios*. Por eso los aztecas fácilmente aceptaron las imágenes de los/as santos/as, con los relatos de su vida y el poder espiritual que tenían sobre los fieles. En especial, el/la patrón/a de su iglesia parroquial y/o de su pueblo, es muy grande y poderoso. Los/as santos/as que consiguieron su santuario, por apariciones y/o milagros, pueden contar con visitas de peregrinos constantemente. Su fe en ellos/as es casi ilimitada, porque estas imágenes manifiestan más a Dios por su milagro o aparición. Los/as santos/a, representando a Dios, no solo tienen un lugar de cercanía entre el pueblo y Dios, sino, al mismo tiempo, una función concreta, por la cual el pueblo les busca, pero siempre consciente de que esta imagen sigue siendo la representación de su Dios, uno y único, en un ámbito sagrado.

En este capítulo he tratado de presentar algunas de las tradiciones religiosas de los indígenas que se extienden hasta la vida actual de ellos/as, mostrando el impacto que estas tradiciones tienen todavía en su visión del mundo, sobre su concepto de Dios y sus imágenes –aunque es, en parte, el Dios del cristianismo hoy–, pero también sobre todo el mundo religioso en México, aunque la mayoría no son muy conscientes de eso.

He usado diferentes obras y he investigado mucho, pero en todo este capítulo he usado más que ninguna otra fuente los ojos y la voz del pueblo mismo, que miran desde dentro, desde su pueblo y su cultura, que hablan su lenguaje, reflexionando sobre lo que pasó en su pueblo y con su pueblo, y que han dado explicaciones a eventos, ideas y prácticas que por mucho tiempo han sido mal entendidas y abusadas. Todo el tiempo he tratado de verificar el uno con el otro: lo de la cultura azteca con lo que proclaman hoy.

He tratado de presentar *desde sus imágenes de Dios y desde el sentido de Dios* que éstas proclaman, la importancia de valorizar esta cultura de los indígenas:

Jesucristo en la cruz: sin duda en ningún lugar como aquí, donde pena y soledad estaban presentes, fueron comprendidos tan profundamente los sufrimientos del Hijo de Dios. A causa de su larga tradición de penitencia

de autosacrificio y de lealtad a la inmutabilidad de sus antiguos dioses, los mexicanos estaban especialmente capacitados a compenetrarse con la pasión y muerte de Jesús: El sacrificio de su propia vida en la cruz no era para ellos un “scandalum crucis” como lo fue para los hombres de la antigüedad, sino algo familiar. [...] Nadie puede discutir que la interpretación trágica de la agonía de Jesús ha encontrado una experiencia patética en la religión y el arte popular mexicano.¹⁹²

Cierro, entonces, esta exposición sobre las diferentes contribuciones de la creencia y práctica religiosa en México: el aporte de la Iglesia Oficial en el proceso de la conversión de los indígenas al cristianismo; la riqueza de la Religiosidad Popular del pueblo mexicano que se manifiesta en el campo, en las colonias periféricas de las ciudades (especialmente de la capital del país) y en las prácticas de la mayoría de los mexicanos; y la riqueza de la presencia del mundo religioso indígena. Esta es, en mi opinión, la imagen y la riqueza de la situación religiosa en el México que yo conozco. Con todo esto quiero, en el siguiente capítulo, hacer una proyección para un posible futuro religioso en México, con las imágenes de Dios como clave, viendo cuales tienen o pueden tener un papel en la vida cristiana actual, porque las imágenes de Dios, como lo he desarrollado en esta obra, reflejan, por un lado, *lo que vive el pueblo* y, por el otro, *a lo que aspiran*. Con el siguiente texto de los aztecas, se termina este capítulo:

Dios es lo más importante; si no existiera, las plantas no crecerían, no existiría alegría en el campo. [...] Dios hace que las cosas se muevan. [...] Dios nos hace pensar, para que sepamos cómo debemos trabajar, para beneficiar a nuestra comunidad. Dios nos ama. Lo descubrimos en sus maravillas. Tenemos fe en la madre tierra. La tierra nos alimenta. Dios es la vida, por Él comemos, bebemos. [...] Está en nosotros. Lo invocamos. Nos da el trabajo a todos. Dios es como asesor, defensor. [...] Nos anima ante los problemas. (pp. 203-204) [...] Dios quiere que caminemos juntos, que valoricemos lo que tenemos, que conozcamos mejor lo nuestro, que no perdamos nuestra identidad.¹⁹³

¹⁹² Nebel, “El rostro mexicano de Cristo”, en Damen (ed.), *Cristo crucificado en el pueblo de América Latina*, op. cit., p. 68.

¹⁹³ Es la voz del grupo de Orizaba (estado de Veracruz, México), en lengua náhuatl, en el encuentro indígena en Panamá, citada en el libro de CENAMI, *Teología India*, Tomo II, Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano en Panamá, Quito-Ecuador 1994, pp. 203-207.

IMÁGENES DE DIOS PARA UN MUNDO FUTURO

Hasta ahora he presentado un panorama del contexto de la “religión” de México como la encontramos desde la Iglesia Oficial, la Religiosidad Popular (la religiosidad como lugar eclesial) y el aporte de y desde los indígenas. Dentro de esta presentación he tratado de ver y recuperar las imágenes de Dios de uso más frecuente, quiero decir: ver cómo cada grupo y la sociedad mexicana global está proyectando a su Dios (todo eso desde mis conocimientos de la situación, después de más de veinte años en México). Las imágenes o las representaciones de lo que Dios es para esta gente pueden reflejar una aberración del pasado o una errada interpretación de la religión cristiana, o también tener la potencialidad de ofrecer paradigmas significativos del Dios vigente, no sólo para la sociedad mexicana, sino también para el mundo cristiano actual, en muchos lugares tan secularizados. Por eso confrontaré estos dos mundos –el secularizado neoliberal¹⁹⁴ y el mundo religioso de México– y trataré de mostrar ciertas imágenes de Dios que se pueden ofrecer como testimonio y anuncio de *un Dios actual, vivo como nunca y no del pasado*.

Quiero dejar en claro que no estoy intentando hacer un tratado sobre la situación económica ni política, aunque debemos partir de ella y usar estos datos como el encuadre para mi propuesta. Me toca elaborar lo teológico y los valores espirituales y religiosos, y aspectos de la trascendencia en el mundo actual de México, especialmente el mundo campesino e indígena.

¹⁹⁴ *Secularizado* y *neoliberal* son dos conceptos. Al primero he dado suficiente explicación anteriormente. Del “neoliberalismo” dice León-Portilla: “[...] formas de pensar y actuar (que han sido descritas como neoliberalismo), dirigidas a suprimir cualquier barrera que detenga o impida el libre tránsito de capitales y de cualquier producto, estableciendo sistemas de libre comercio que pretenden universalizarse.” Conferencia dada en el Centro de Estudios Mexicanos, UFSIA (Universidad en Amberes, Bélgica), 11 de diciembre de 2000.

Aunque recurro a los temas expuestos en el primer capítulo, lo haré desde otro enfoque: el encuadrar (insertar) las imágenes (o las proyecciones) mismas de Dios.

Presentaré también las imágenes de Dios que he encontrado en el contexto mexicano, mostrando dónde necesitan una purificación y una búsqueda para cristalizar y concretizar mejor estas representaciones de Dios, a fin de que se eliminen las que no sirven de verdad al Dios cristiano en este mundo actual, y para que sean subrayadas y pronunciadas claramente las que pueden ayudar a encontrar la dimensión espiritual, que falta tanto en una época de tecnología y materialismo. Así veremos otra vez *la fuerza* de las imágenes de Dios, “expresiones de una cosmovisión en contacto con lo sagrado”, y *la necesidad* de las imágenes porque son *la expresión humana de los conocimientos trascendentales* que necesitan símbolos adecuados, lenguaje de lo intocable de la trascendencia en nuestro mundo humano.

Para desarrollar este enfoque, me he apoyado mucho el método teológico del feminismo que está más unido a la realidad en la cual vivimos, al encuentro con otras vivencias religiosas, al conocimiento de otros sistemas filosóficos y religiosos (sea la religión indígena), y al uso de lo interdisciplinario en la teología actual, para que estas imágenes (que tratamos de proponer), fruto de una cosmovisión enraizada todavía en lo sagrado y en lo trascendental (en Dios), puedan dar testimonio de ello y proclamar el valor de lo sagrado y de lo trascendental en situaciones tan complejas y nuevas –no conocidas ni probadas (como el terrorismo moderno, las investigaciones arriesgadas científicas, etc.)– como las que se presentan hoy en día.

MAGIA E ÍDOLOS MEXICANOS DE DIOS

Primeramente, quiero exponer qué es lo que entiendo por *magia* y por *ídolos*, dos conceptos que he usado aquí sólo en su contexto religioso. Castillo dice “[...] en la religión el hombre percibe su dependencia del poder superior o sobrenatural, mientras que en la magia el hombre piensa que él mismo es ese poder o que el al menos puede controlarlo”.¹⁹⁵ En México se pueden encontrar todavía muchas prácticas mágicas entre los campesinos pero surgen igualmente en las ciudades, especialmente en las comunidades de la periferia. Así tratan de resolver problemas humanos

¹⁹⁵ Castillo, *Símbolos de libertad*, Salamanca, 1981, p. 146.

que les limitan para vivir o funcionar bien en la comunidad (enfermedades, falta de trabajo, malas relaciones humanas...). Aunque la magia afecta mucho sus relaciones humanas y su *relación* con Dios, pienso que no se vincula tanto con las *imágenes* de Dios que usan. Y, por ser un tema bastante conflictivo y complicado, es mejor no incluir la magia aquí.

Los ídolos, al contrario, *son* imágenes que proyectan a un tipo de Dios, no al Dios verdadero; son imágenes que toman el lugar de Dios, imágenes que se convierten en meta y no en la representación de Dios mismo, el Dios que está por detrás de las imágenes. Un ídolo se hace cuando “se absolutiza un objeto (una cosa, una idea, una ideología)”. Es una “proyección de la búsqueda o deseo de ser, sentido y bien que cada hombre es”, y “también de su deseo de tener, poder y valer de forma inmediata”, “que se condensa y ‘coagula’ en instituciones, ritos, dogmas, etc., convirtiéndolos en ídolos”.¹⁹⁶

El mundo secularizado, que supuestamente se ha apartado de Dios y, por tanto, de sus imágenes, ha colocado un buen número de “sustitutos” en el lugar del Dios que han abandonado, como: el dinero, el éxito, la técnica, el cuerpo sexualizado, la inteligencia... Pero también los creyentes, los que todavía confían en el Dios de su religión heredada de su familia y de su cultura, pueden tener falsas imágenes de Dios, mezcladas con estas otras. Dioses-ídolos, en los cuales ponen su esperanza. Algunas vienen de una doctrina mal entendida o mal comunicada, o son muy fundamentalistas y absolutas. Otras se las han impuesto por conveniencia o beneficio. Estos ídolos los encontramos igual desde la Iglesia oficial o desde la Religiosidad Popular, aunque las imágenes de Dios de la Religiosidad Popular han tenido un papel especial, pronunciándose en reacción contra el poder oficial cuando oprime, y/o para ayudar a sobrevivir humanamente en situación de opresión y de sufrimiento (físicamente y espiritualmente).

Es precisamente en este contexto que la religión popular adquiere -por regla general- pleno sentido como forma paralela y complementaria de “estrategia de supervivencia” simbólica. [...] La situación endémica de inseguridad social y de dependencia crónica del hombre popular sería subsanada así por el recurso a esas instancias simbólicas al alcance de la mano que ofrecen las creencias en los poderes milagrosos de Dios, la Virgen, los santos y las “ánimas benditas”... La religiosidad en el medio popular tomaría el carácter de un poder sobrenatural que socorre al po-

¹⁹⁶ Scannone, “La religión del siglo XXI”, *Stromata* 55, 1999, p. 193.

blador, brindándole beneficios que la sociedad niega o bien consolándolo en su frustración.¹⁹⁷

Veremos brevemente algunas imágenes de Dios que suelen ser “ídolos” en México, sea por que acaparan el poder sagrado (divino), o sólo porque son fruto de expresiones culturales y religiosas de su historia y su cultura; tal vez vienen de una formación errónea, o son antivalores en el patrimonio cultural, o por cualquier influencia negativa. Los responsables religiosos y el pueblo mismo deben tener conciencia sobre esto y tratar de eliminar, o por lo menos disminuir, la influencia de este tipo de imágenes en su práctica y creencia de fe.

Una de las imágenes de Dios que no sólo está presente en el pueblo sino que tiene fuerza en la vida religiosa de los mexicanos es “El Dios que carga todo lo que anda mal”. ¿Qué quiero decir con eso?, que la gente fácilmente culpa a Dios de cualquier cosa que suceda a su alrededor: puede ser enfermedades o muerte, mala suerte en la vida o desastres naturales, fallas pequeñas y grandes.... No es por maldad, ni aplican a Dios un rol nefasto, sino que le dejan a Él toda la responsabilidad de lo que acontece: es así “por la voluntad de Dios” o “Él lo quiso así porque es por tu bien...”, justificando de tal manera las fallas de sí mismos o del grupo, sea la familia o el pueblo...

Por ejemplo: si alguien provoca un accidente en la calle y deja morir a una persona por no buscar a tiempo al doctor; o si existen estructuras erróneas y pecadoras que permiten injusticias como la explotación de los pobres..., de ello se culpa a Dios, directa o indirectamente, quitando la responsabilidad del hecho y la necesidad de actuar a la gente.

Es igual con el Dios que *nos manda calamidades* para ponernos a prueba, supuestamente, porque nos quiere. ¡Por eso mandó a su Hijo a morir para salvarnos a nosotros/as, sólo siendo hijos/as adoptivos/as! A este Dios podríamos llamarlo el *Dios sádico*.

Sin darnos cuenta, puede suceder que nos encontremos adorando a un *Dios sádico*, ya que el adorador está convencido de que, para que Dios le conceda lo que evidentemente necesita, se requiere hacer grandes sacrificios, costosos, difíciles y aun, tal vez, sangrientos. El lugar que ha tenido la sangre en la historia de las religiones [...] da de pensar, [...] cómo en el cristianismo, [...] como si Dios no pudiera aplacarse y perdonarnos más que con la sangre de su Hijo, cuando más bien todo el Nuevo Testamento

¹⁹⁷ Parker, *op. cit.*, p. 317.

es testimonio de que Dios nos perdona y nos ama de una manera absolutamente gratuita...¹⁹⁸

Unida a esta imagen, se presenta la de un *Dios que resuelve todo*: las soluciones están siempre y únicamente en Dios. Las personas esperan todo de Él. Esta actitud es capaz de paralizar a la gente, hasta dejarla en el total fatalismo: aceptar/dejar las cosas como están porque así Dios lo ha querido. Y algunos se pueden poner muy exigentes con Dios.

Tenemos a los adoradores del *Dios todopoderoso*. Parecería que éstos habrían de estar en buen camino, pues ¿quién, sino Dios, es verdaderamente todopoderoso? Pero estos adoradores fácilmente entienden que ese Dios que es todo poder debería emplear éste, sobre todo, en favorecerles a ellos, [...] o hacer el mundo como a ellos les gustaría [...] el Dios todopoderoso se les convierte en *Dios tapagujeros* o *Dios remendón* [...] ¹⁹⁹

A los que han tenido y tal vez sufrido de un padre o esposo muy dominante y muy “jefe” con su esposa y con sus hijos/as, todavía muy común en la familia mexicana, Dios puede presentarse también como “un *Señor feudal*, dominador aplastante [...] O el *Dios policía, juez y verdugo*, que nos acecha por todas partes, buscando hallarnos en descuido o en falta, para poder luego descargar sobre nosotros/as con toda justicia el peso implacable de su sacrosanta Ley.”²⁰⁰

Estas imágenes suelen desaparecer cuando se profundiza en el conocimiento de Dios, y cuando se ayuda a las personas a entender mejor las *experiencias* de Dios en su vida. Una catequesis adecuada y la pastoral debida pueden jugar un papel importante para que la gente entienda mejor a Dios y se forme otras imágenes de Él.

La imagen del *Dios masculino*, del *Dios-Padre* (imagen por excelencia en la teología y práctica pastoral cristiana) está muy presente en toda la Iglesia, pero en México más pronunciada por su cultura y historia; no obstante, en el mundo indígena no tienen ningún problema en aceptar y nombrar a *Dios-Madre*, en parte por la presencia de la Diosa en su religión original, y también por la importancia que dan a la Tierra, Dios-Madre, dadora de Vida para ellos/as.

La imagen del Dios masculino está en el núcleo de la religión misma de los cristianos (como vimos también en otro capítulo), tristemente re-

¹⁹⁸ Vives, “Dioses para no creer”, *Sal Terrae* (revista), mayo 1991, p. 386.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 385.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 388-389.

forzada por el lenguaje usado en la liturgia y en la teología, que maneja los símbolos y el lenguaje machista que entraron en el mundo cristiano por los relatos patriarcales del Antiguo Testamento, por la filosofía del dualismo, por un androcentrismo que ha invadido todas las disciplinas, por un pensamiento persistente de discriminación de la mujer por parte de ciertos responsables y teólogos en la institución eclesial.

A pesar de un testimonio amplio en la Sagrada Escritura y después en la Tradición, de que el misterio de Dios está más allá de la comprensión humana, el símbolo exclusivo de un Dios masculino es dado de manera literal, sin discusión. Tal lenguaje [...] quiere decir que lo masculino pertenece al carácter esencial de lo divino.²⁰¹

Un gran número de mujeres no está suficientemente concienciado sobre el tema, y se resiste a todo cambio en este terreno, porque ésta es la situación que viven en la sociedad, en su casa y en la Iglesia (también en los conventos); es la costumbre hablar de Dios como “Padre” y cuesta cambiar sus ideas y su modo de hacerlo. La proyección que hacen y tienen de Dios es claramente la de *un Dios masculino*. Y no hay un cuestionamiento al respecto. (El Dios-Madre y la Diosa, como valores positivos, los trataré en uno de los siguientes puntos.)

Estas imágenes negativas (entre otras) presentes en México, imágenes con bastante poder en el mundo religioso, se deben reflexionar para saber cómo combatirlas o eliminarlas. Pero, si hoy se lee todavía en la misa el relato del pecado original de Eva, se sigue reforzando la idea de la mujer como fuente del pecado y la tentación para el hombre, entre un público que seguramente no ha tenido información correcta sobre el asunto... ¿Qué cambios en el lenguaje religioso y en la teología podemos esperar para las “imágenes de Dios” si la Iglesia oficial no piensa suprimir textos y/o palabras en su liturgia que hieren a las mujeres? (Y ellas son siempre la mayoría en las iglesias.)

Otra imagen que quiero exponer es la del *Dios sufriente*, mejor dicho, el *Jesús sufriente*, ubicado aún en una ideología, una cosmovisión, una historia, un pasado cristiano indígena y campesino mexicano. Como vimos en el capítulo anterior, los aztecas tenían incorporado “el sufrimiento” en su mundo religioso, la historia del pueblo indígena es un largo evento de mucho sufrimiento, el mundo campesino está marcado, hasta ahora, por padecer mucho, y para la mayor parte de la población mexicana no

²⁰¹ Johnson, *She Who Is*, New York, 1992, pp. 33-34.

se ve mucho cambio en su situación de luchar día tras día para sobrevivir. Entonces, no debería sorprendernos demasiado que el pueblo necesite un Dios identificado con su duro destino, y una imagen de este Dios a su alcance. Su exagerada devoción al Jesús sufriente es una de las más grandes características de su fe, de su devoción y de la religiosidad popular en México.

En mi opinión, mejor no promover estas *imágenes de Dios* que puedan funcionar como *ídolos*, porque no reflejan al Dios verdadero, ni al Dios en el cual este pueblo cree.

Aunque el mundo religioso mexicano está también influenciado por todos los movimientos e ideologías de secularización, globalización, etc., por todo el desarrollo técnico, científico y económico global (factores que siguen cambiando las sociedades drásticamente), dudo que todo eso vaya a afectar igual a México como ha afectado y cambiado la fe y la religión de la gente en tantos otros lugares del mundo.

Hay vastas capas sociales en las que permanece la mentalidad tradicional y, en lo que se refiere a la religión, se presentan fuertes indicios de adhesión no cuestionada a creencias, ritos y prácticas religiosas, sin relación con las reinterpretaciones modernas del cristianismo.²⁰²

En mi opinión, la mayoría del pueblo mexicano va a seguir con su Religiosidad Popular, tal vez adaptándose a los nuevos tiempos, pero actuando desde una cosmovisión sagrada y una fe profunda (no supersticiosa, ni folclórica), que no va a permitir la pérdida de su fe y de su práctica religiosa como en tantos otros lugares. Por eso me atrevo a proponer las siguientes imágenes positivas de Dios, ofreciéndolas al mundo cristiano.

LA IMAGEN DE UN “DIOS PROVIDENCIAL” VERSUS “LA MAGIA MODERNA”

No quiero profundizar demasiado en el problema técnico de la globalización, sino concentrarme en los efectos que puede tener en el mundo ideológico y religioso, tratando de entender el lenguaje simbólico que surge desde dos cosmovisiones. La dialéctica entre lo profano y lo sagrado, lo natural y lo sobrenatural, lo inmanente y lo trascendente es fundamental en toda religión, y “lo trascendente sirve para dar a lo inmanente

²⁰² Poblete, “Secularización en América Latina”, *Panorama de la teología latinoamericana*, Equipo SELADOC, Salamanca, 1975.

su contexto significativo”.²⁰³ Es decir que el lenguaje religioso, como lo hemos dicho en otro capítulo, es principalmente simbólico:

La paradoja central de la religión se encuentra en el hecho de que lo trascendental se comunica solamente en términos inmanentes [...]: la comunicación como principio de significado es siempre inmanente, también si el sujeto de la comunicación es trascendente. Por eso, la religión se expresa con símbolos sagrados, que apuntan siempre radicalmente a algo más. Al mismo tiempo habla de lo inmanente y de lo trascendente. [...] La religión propone lo trascendental para dar sentido al mundo inmanente. [...] Entonces, lo trascendental se hace una solución potencial para los problemas de fondo del mundo inmanente.²⁰⁴

En este sentido, las imágenes en tanto símbolos son parte del lenguaje que la religión necesita para expresar la profundidad de la inmanencia, para clarificar la trascendencia de las cosas. Por eso, pienso, es tan importante ver y entender las imágenes que una cultura, en un tiempo exacto, está usando para expresar a su Dios, y para explicar su propia cosmovisión.

Es plausible el encuentro y la interacción entre países y continentes: conociéndose, apreciándose, juntándose en una misma meta (un mismo ‘telos’) de “ser” humanos, de “ser” pueblo. Hacer las cosas en común puede tener su ventaja y su fuerza: pensar juntos/as para buscar soluciones, organizarse mejor, unir las capacidades de las personas para producir mejores resultados (no se encuentra siempre suficiente gente capaz para cumplir con tareas específicas y necesarias).

Un mundo con cada vez menos fronteras también tiene su encanto: “[la] globalización como la intensificación de las relaciones sociales mundiales que unen lugares distintos; de esta manera, eventos sucedidos en lugares muy lejanos están influenciando lo que pasa localmente, y viceversa”;²⁰⁵ y: “...la globalización como tal, entendida como una mayor fluidez de las ideas, que trae como consecuencia una mayor uniformidad en los modos de pensar y comportarse de la población afectada. En sí no es buena ni mala. Todo depende de aquello que se desee transmitir.”²⁰⁶ Este mundo

²⁰³ Beyer, *Religion and Globalization*, London-Thousand Oaks-New Delhi 1994, p. 5.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 5-6.

²⁰⁵ Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London-Thousand Oaks-New Delhi 1992, p. 141.

²⁰⁶ Ortiz, “Balance de algunos paradigmas de la cultura contemporánea”, *Iter. Revista de Teología*, núm. 22, mayo-agosto, 2000, p. 21.

tiene una ventaja formidable de interrelaciones e intercomunicaciones, principalmente posible por el desarrollo tan rápido y casi sin límites de la tecnología.

[...] al nivel de las exigencias reales del diálogo de las culturas, transforma la filosofía desde esta experiencia de interfecundación recíproca, para responder mejor a los desafíos actuales y contribuir a planificar un mundo transformado interculturalmente. Tiene [...] en cuenta el marco histórico en el que se lleva a cabo, determinado por el proceso que suele llamarse de “globalización” [...] No es entendida sólo en su dimensión racional, lógica o filosófica, sino como una experiencia en el mundo cotidiano, en el que compartimos vida e historia con otros.²⁰⁷

Hay suficientes ejemplos que muestran que la globalización no es siempre nociva. Es un error verla sólo desde el punto de vista negativo. No es necesariamente una nueva colonización, ni un americanismo, ni un exceso del modernismo, sino fruto de una unión mayor en un mundo donde hay menos fronteras por la facilidad de la comunicación (transportes, teléfono, televisión, Internet, etc.). La mayoría de la gente usa gustosa estas herramientas porque le permite un contacto más rápido y eficiente con otras personas, por todo el mundo. Tristemente hay más posibilidad, también, de destrucción, como se ha mostrado recientemente.

Por supuesto que la globalización tiene su lado negativo, y las críticas y protestas no se han hecho esperar, especialmente cuando hablamos de globalización económica y cultural. Dice Scott: “[...] las fuerzas del Mercado están destruyendo la comunidad y la solidaridad social [...] la globalización es una fuerza histórica a no-parar, y la política es impotente [...]”²⁰⁸ Como solución, el autor propone que debemos re-pensar la sociedad: “[...] un repensar las más importantes categorías básicas: sociedad, comunidad (*Gemeinschaft*), nación, Estado, etcétera”.²⁰⁹

Seguramente es necesario *re-pensar* la “sociedad”, la “comunidad”, pero más urgente todavía es *re-hacerla*, diría yo, *crear otro proyecto de comunidad*, con base en *otra cosmovisión*. Porque si bien esta situación de globalización puede ser favorable para muchos países desarrollados y para un buen número de esquemas mundiales, no lo es para otros países y para otras personas. Vemos que el resultado del desarrollo económico actual hace

²⁰⁷ Picotti, “Interculturalidad y globalización”, *Stromata*, julio-diciembre 2000, núm. 3/4, pp. 323-325.

²⁰⁸ Scott (ed.), *The Limits of Globalization*, London and New York, 1997, pp. 2-3.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 4.

que los ricos, que son una gran minoría, se hacen cada vez más ricos, y que los pobres, que son todos los demás, la gran mayoría, se empobrecen cada día más (¡no es exageración!), y la brecha entre los dos grupos crece dramáticamente.²¹⁰

La globalización económica es capaz de aniquilar las sencillas maneras de sobrevivencia de la mayoría de la gente en las sociedades del “tercer mundo”. Por ejemplo, los indígenas de la Sierra en México muchas veces no entran en el sistema económico del país y, por tanto, no tienen trabajo dentro de la economía, ni sueldos fijos; no hay para ellos seguridades, sólo el número de sus hijos e hijas, y esto tampoco da ahora seguridad.²¹¹ No hay lugar para esta gente con sus artesanías particulares; los productos agrícolas sembrados y recolectados por ellos mismos en la sierra²¹² no tienen fuerza en una agricultura global, y sus tienditas casi son absorbidas por los grandes supermercados. Sus proyectos de vida están, en lo particular, hechos a la medida de sus pueblitos, porque su mundo se ciñe más a lo local que a lo mundial.

Si un país quiere participar del desarrollo mundial, debe entrar en una “visión global”, pero siempre tomando en cuenta a todos los grupos de su país, y no sólo a los del poder y del dinero. La globalización favorece principalmente “los intereses de la civilización dominante”,²¹³ pero los

²¹⁰ “El ingreso del 20% de los más ricos del mundo es 37 veces más grande que el del 20% de los más pobres. Esta diferencia se duplicó en los últimos 20 años. Esta injusticia no puede seguir”. Declaración del presidente J. Wolfensohn, del Banco Mundial, en septiembre de 2000.

²¹¹ Una de las razones del amplio número de hijos de la gente pobre es que estos representan mano barata para ayudar en el trabajo del campo, y cuando los padres no pueden trabajar, son los hijos (y ahora también sus hijas) quienes los sostienen en una u otra manera. El sistema sociológico de la familia está cambiando bastante: los/as hijos/as no regresan más a su “tierra” para ayudar con los deberes en el campo y en la casa; tampoco sostienen siempre a sus padres, porque viven demasiado lejos (aunque desde Estados Unidos, si allá trabajan, les manden mucho del dinero que ganan) o tienen para apenas ir sobreviviendo con su propia familia. Finalmente, la relación entre padres-hijos/as también está cambiando.

²¹² Muchos pueblos producen artesanías, en general, mal pagadas, pero con éstas se ayudan para su subsistencia: en unos pueblos bordan o tejen; en otros hacen diferentes objetos de paja, como sombreros o canastas; en otros todavía producen muebles... Las mujeres, en muchos lugares, recogen diferentes tipos de hierbas que van a vender en los mercados y en las calles de la ciudad. El maíz y el frijol, que son los productos básicos para subsistir, casi no se cultivan para vender, aunque hay regiones donde hay mucha papa y la venden con éxito cuando se han reunido en un buen proyecto de cooperativa.

²¹³ Picotti, “Interculturalidad y globalización”, *op .cit.*, p. 324.

pobres tienen el derecho para tener un lugar en su país y en el mundo. En este sentido la globalización está haciendo mucho daño a la cultura de los pueblos, porque nivela lo particular de cada una, imponiendo *centralización* y especialmente *uniformidad* en la vestimenta, la música, los divertimientos, y, peor aún, en el terreno del “pensar” y de los “valores”,²¹⁴ minando de esta forma la identidad del pueblo y las personas. Los medios masivos de comunicación juegan un papel primordial en este asunto, promoviendo productos y artículos sin tomar en cuenta las necesidades reales de las personas. Igualmente presentan valores humanos y éticos convenientes para el negocio, aunque no lo sean para las personas; todo en función de la producción, del comercio, del consumo ilimitado, bajo “poderes anónimos y dispersos”, pero dominantes y absolutos.

[...]”globalización”, resultante de una política que se expande como única opción civilizadora, único proyecto, que no tolera por lo tanto diferencias culturales con planes alternativos ni en Occidente ni en otras regiones del mundo, sino reduce a una única cultura del mercado y el consumo; una ideología totalitaria que sustrae el eje estructural básico para cualquier desarrollo propio [...], una hegemonía de poder [...] no ha considerado suficientemente la pluralidad de tradiciones, matrices culturales [...]”²¹⁵

Porque las dimensiones cultural y religiosa están íntimamente conectadas, es que no podemos hablar de una sin entrar en el terreno de la otra. Primero, quiero decir que la globalización, buscando fundamentos para unificar a la gente, ha fomentado el fundamentalismo religioso actual. Este “movimiento fundamentalista” provocó, a su vez, la tendencia centralista, absolutista y fanática que se manifiesta últimamente en varias religiones, y este acontecimiento es uno de los frutos de la ‘tendencia’ y del ‘movimiento’ de globalización.

El éxito del fundamentalismo islámico actual se debe también a la influencia de la globalización; quiero decir que la uniformidad que los extremistas están buscando, y su exagerada exigencia para una misma identidad y un mismo comportamiento (el uso de la barba larga; la prohibición del cine y la televisión; la discriminación de la mujer..., actitudes y proclamas que no están en su Sagrada Escritura, el Corán), quitan la libertad y la liberación de la religión misma, y la identidad de muchas personas. Aunque hay que decir que la Iglesia católica también tiene su

²¹⁴ Seibold, “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano”, *Stromata* 55 (1999), pp. 53-89.

²¹⁵ Picotti, *op. cit.*, pp. 323-4.

tendencia fundamentalista, como el Opus Dei, los Legionarios (por nombrar solamente los grupos más conocidos), con las mismas consecuencias negativas.

La Iglesia católica ha tenido siempre una tendencia a la “globalización”, aunque, bien visto, no la debemos llamar así, porque en el contexto actual estamos ante un fenómeno sociológicamente nuevo. “El término de ‘globalización’ se refiere claramente a desarrollos actuales.”²¹⁶ “Catolicismo es diversidad-en-unidad.”²¹⁷ Pero, a últimos años se están manifestando en la Iglesia características del movimiento globalizador:²¹⁸ la tensión y la ambigüedad que surge de la “globalización-fragmentación” (en la Iglesia), lo que veremos en el siguiente punto.

El esquema de la globalización tiene, esencialmente, gran fuerza de “unificación” y de “identificación”, y entiendo que estos son valores muy importantes en la actualidad, pero, al mismo tiempo, por la búsqueda exagerada de “globalizar”, de unificar, de centralizar, se puede eliminar la identidad de las Iglesias locales (en Europa o en otros continentes), limitar la autoridad local de los responsables legítimos –dentro la institución eclesial como tal– y suprimir las expresiones auténticas y creativas, tan importantes en la vida de los/as cristianos/as. “En la historia de la Iglesia hemos visto muchos catolicismos falsos: es promover una forma de universalidad, fácilmente escondiendo un sistema totalitario para cambiar los diferentes grupos: inocuos (inofensivos) e insignificantes, o significativo y entonces peligrosos.”²¹⁹

Entonces, ¿qué nos dice este panorama? ¿Qué proyecciones de Dios hace la gente en estas situaciones? Como hemos dicho en el título de este apartado, llamaremos al Dios proyectado por los indígenas: un “Dios providencial”, un Dios con identidad personal y con interés personal para su pueblo. Y me atrevo llamar al Dios de una globalización y neolibertación exagerada y absoluta, el “Dios de la magia moderna”.

En la magia, dice Castillo, los seres humanos buscan resolver los problemas, toman en sus manos la solución, acaparando “la finalidad” de las cosas. Se colocan en el lugar de Dios, usurpan su lugar. Quieren forzar los eventos con su propio poder. En cambio, en la religión, las personas

²¹⁶ Robertson, *op. cit.*, p. 8.

²¹⁷ Tracy, “Fragments and Forms: Universality and Particularity Today”, *Concilium* 1997/3, p. 122.

²¹⁸ León-Portilla, “Pueblos indígenas y globalización”, Conferencia ofrecida en Centro de Estudios Mexicanos, UFSIA, Bélgica, 11 de diciembre de 2000.

²¹⁹ Tracy, *op. cit.*, p. 122.

todavía aceptan su impotencia frente a los eventos de vida y muerte; creen aún en la fuerza del mundo sagrado, en la existencia de un Supremo y de la trascendencia, en las intervenciones no mágicas sino divinas.²²⁰

Sabemos que Dios tampoco arregla las cosas de golpe, que no actúa como un “mago” que anda por el mundo cambiando todo el tiempo los procesos de la naturaleza y de los convenios humanos. Las personas deben tomar el control de sus asuntos en sus manos para cambiarlos y adaptarlos a fin de que se eliminen los abusos y maldades contra la humanidad, contra las personas y contra el Reino de Dios-por-venir, lo que no implica que tengan el derecho sobre la vida y muerte.

Seguimos creyendo que el Dios cristiano es un *Dios personal*, que se preocupa continuamente de sus pueblos. El ser humano sigue siendo dependiente de un Dios, porque nunca tiene toda la seguridad, ni todo el conocimiento... Es así que nos creamos “ídolos” que toman el lugar del Dios verdadero (el dinero, el sexo, las posesiones materiales, nosotros mismos). Así surge la necesidad para crear “imágenes” verdaderas y adaptadas de Dios.

Crear en la presencia de un Dios que se preocupa, que provee a todas sus criaturas, brinda seguridad. Esta *providencia* de Dios es nuestra *esperanza*, que en los momentos y eventos más oscuros y desesperados sigue dando sentido a la vida. La esperanza es el elemento más dinámico de la fe cristiana; es el estímulo para seguir la propia vocación a la vida.

Mientras que la globalización tiene (y debe tener) un papel tan importante en el mundo actual, los/as cristianos/as de México, especialmente el mundo indígena, deben seguir proponiendo el valor de la *Providencia de Dios*, dando testimonio de este Dios, presentando esta imagen de “un Dios que se preocupa, de verdad, por el ser humano”. Este mundo tan lleno de sí mismo, y tan vacío al mismo tiempo, lo necesita.

MUCHAS CARAS PERO “UN” DIOS

Fragmentación, pluralidad, diversidad... conceptos que se usan en relación con *teología* e *Iglesia*, y que presento aquí como aspectos vinculados con las *imágenes de Dios*, consolidan la tendencia a afirmar la identidad perso-

²²⁰ Castillo, *Símbolos de libertad*, op. cit., p. 146: “[...] en la religión el hombre percibe su dependencia del poder superior o sobrenatural, mientras que en la magia el hombre piensa que él mismo es ese poder o que al menos puede controlarlo (Widengren, *Fenomenología de la religión*, 6-7; Lowie, *Primitive Religion*, London 1936, 147)”.

nal, local, nacional, cultural como reacción frente al peligro de perderse en la totalidad del movimiento de la globalización. La *globalización* se manifestó no sólo en y desde el mundo occidental, y ha provocado un fenómeno contrario a la tendencia global, es decir, el de la *fragmentación*. El resultado es visible en tantos países que reaparecieron en el panorama europeo (países que fueron en un tiempo parte de Rusia, etnias cansadas de tener un lugar subordinado y no valorizado, culturas que tienen miedo de perder su identidad, etc.). El movimiento de emancipación no sólo concientizó a las mujeres, sino a numerosos grupos, de tomar su futuro en sus manos, fragmentando al mismo tiempo naciones y unidades. Globalización y fragmentación: dos lados de la misma moneda.

Hay diferentes opiniones sobre estos movimientos, porque traen consigo, por un lado, la posibilidad de provocar un gran daño en su actuar al crear centros de poder (mundial, local...), pero al mismo tiempo brindan la posibilidad y la promesa de un bien, al acentuar la identidad de personas o grupos. Por eso es posible explicarlos de muchas maneras, o fijarse sólo en una u otra explicación. Para Tracy: “Los fragmentos son la nueva esperanza de cualquier movimiento, más allá de solo fragmentación, o literalmente una uniformidad sin esperanza: a decir, la esperanza para animar universalidad por medio de formas concretas; y la unidad en diversidad por medio de diferencias y de lo otro [...]”.²²¹ Hay seguramente otras opiniones sobre estos temas, pero considero que es importante ver las tendencias positivas que se mueven en nuestro mundo, sin olvidar ni negar el daño que puede surgir desde estos dos fenómenos.

Entonces, ni la “globalización” ni la “fragmentación” son soluciones absolutas a los problemas humanos, son sólo vías, medios, instrumentos que pueden ayudar u obstaculizar la convivencia y las relaciones entre las personas en este mundo. Las dos pueden ser o medios de destrucción de la *con-vivencia* (mundial, nacional) o vías de apoyo para construir un mundo global para “una humanidad unida (global)”. La fragmentación es inherente a la globalización, porque “el globalizar” se hace desde y con “diferentes entidades”; puede ser un anhelo para superar y sobrepasar las partes del sistema y las divisiones creadas entre personas e instituciones por diferentes razones; y puede ser también un esfuerzo para dominar a los/as demás, para asegurarse poder..., pero también puede tener el deseo de unir, consolidar o confirmar esta comunidad humana. La globalización evoca, sin duda, tendencias hacia la fragmentación, porque el ser humano no puede aceptar del todo la negación, menos la aniquilación, de su propia

²²¹ Tracy, *op. cit.*, p. 128.

identidad en el intento de absorber todas las partes en “lo uno”, lo cual es la intención de la globalización. Y donde hay demasiada fragmentación vamos a tener una búsqueda de unión, de globalización.

Desde su origen el *cristianismo* ha tendido a la globalización y a la fragmentación. Por un lado, el centralismo de la Iglesia en Roma (aunque a lo largo de la historia ha tenido grandes errores, la centralización no es del todo negativa), y, por otro lado, las reacciones de teólogos e iglesias locales, que causaron más que un cisma. ¡Movimientos de globalización y fragmentación!, cuyas secuelas se hacen sentir hasta ahora. “Otro proceso, también globalizante, lo desató el cristianismo. Postuló [...] que fuera de tal religión no había salvación [...] El que se autonombrara ‘religión católica’, es decir, universal, confirma su intención de querer abarcar a todos los seres humanos.”²²² El cristianismo, bajo la influencia de los movimientos actuales, tiene sus aspectos negativos pero también sus desarrollos positivos: “[...] con una oferta universal de sentidos, se encuentra en crisis en estos procesos sociales de fragmentación [...]”²²³

Así pues, en la *Iglesia* encontramos el mismo fenómeno paradójico: una globalización (cuya expresión es una centralización con tintes absolutistas), a la par de la tendencia de las diferentes localidades de afirmar su comunidad cristiana particular; o, en otras palabras, su Iglesia particular o su Iglesia autóctona.²²⁴ Muchas Iglesias locales toman conciencia de su identidad y, completamente ligadas y fieles a la Iglesia madre, tienen el deseo de hacerse Iglesia con su propia identidad, desde su historia (pasado, presente, y futura), con su lenguaje y expresiones culturales, luchando para entender y expresar sus propias ideas desde su cosmovisión y su realidad... Así surgieron teologías autóctonas (la teología de la liberación en América Latina, las de Asia, las africanas –de lengua francesa e inglesa, del África del Sur...–), como teologías particulares (la teología negra, indígena, feminista...);²²⁵ así se afirmaron las Iglesias autóctonas, sin negar la importancia de lo “global”: la unión entre las Iglesias, la organización global.

La actual apertura de varios teólogos y de diversas instituciones de la Iglesia católica para el encuentro y el diálogo entre las diferentes religiones, y la búsqueda en el terreno de la pluralidad de religiones y de la

²²² León-Portilla, *Pueblos indígenas y globalización*, op. cit., p. 1.

²²³ Reikerstorfer, “The God of Christians and the Fragmentation of the Postmodern World”, *Concilium* 1997/3, p. 19.

²²⁴ Schreiter, *Constructing Local Theology*, New York, 1985.

²²⁵ *Idem*.

pluriformidad de Iglesias, son también una consecuencia del fenómeno de la globalización/fragmentación. “[...] la nueva conciencia sobre diferencia y pluralidad muestra una oportunidad para un nuevo entendimiento de la universalidad y de la universalización. Universalidad no es una uniformidad irritante, ni una generalización para nivelar todo. Es el reconocer lo diferente, lo no-igual, lo otro”.²²⁶

Entre todas estas búsquedas de “unión” (globalización) y de “particularidad” (fragmentación) que tienen su influencia en México, encontramos, sin embargo, en el ámbito de la religión, grandes fuerzas de unidad, que apuntan directamente a Dios. Pienso en las comunidades de base, fuente de unidad y de solidaridad, tan contrarias al individualismo que los sistemas económicos de la globalización y producción ilimitada promueven. Nos muestran *un Dios que es comunión* en sí mismo, simbolizado en la Trinidad, un concepto muy querido de los/as cristianos/as, pues muestra cómo hacer comunidad y cómo vivir esa expresión del “Dios comunitario”.

En este mundo particionado, las imágenes de Dios se presentan muy fragmentadas: no hay un Dios Uno, seguro, sino que se busca a Dios con diferentes caras... Parece ser un “Dios de división” de una sociedad llena de ídolos, un Dios del dinero, del prestigio, del éxito, del continuo cambio, sin proyecto a largo plazo...

Este Dios contrasta con el “Dios total” (*whole*) de los indígenas: el Dios “Madre y Padre”, aceptado sin problemas, porque creen en “Dios Madre”, desde la tierra misma, fuente de la fecundidad y de vida, *expresión de todo lo creado* y de *toda la misericordia de Dios*. Es más un Dios Madre que Padre porque en este Dios no quieren proyectar las características del “Dios-jefe”, sino de un “Dios-Madre” que manifiesta todo de la vida y toda la preocupación de Dios por su creación y su pueblo. Tienen todavía a un Dios que da seguridad, apoyo, identidad. Por eso presentan a un Dios-Diosa, con la riqueza de la *mujer y de lo materno*, resultado de su cultura y religión, porque el Dios Madre/Padre, el Dios o la Diosa, no es problema para los indígenas (me refiero al género), porque **es** Dios para ellos/as. No tienen el conflicto que aparece continuamente en la teología clásica. La autora Johnson dice: “Si no quieren decir que Dios es masculino cuando usan imágenes masculinas, ¿por qué se oponen cuando se introducen imágenes femeninas?”²²⁷

²²⁶ Reikerstorfer, *op. cit.*, p. 21.

²²⁷ Johnson, *op. cit.*, p. 34.

Imágenes de Dios, tan diferentes caras del mismo Dios, del Dios “Uno” y “Único”, no son una contradicción, sino un testimonio de este Uno y Único Dios.

LO SANTO EN EL MUNDO SECULARIZADO

Al principio del libro he explicado brevemente el tema de la secularización en México, y lo retomo sólo para acentuar el *valor de las creencias mexicanas* para este mundo que sufre tanto por el secularismo.

Las imágenes de Dios se modificaron drásticamente por este cambio de ideología y de actitudes conectados con relación a Dios y, más todavía, por la independencia de la autoridad religiosa, independencia que resultó en más responsabilidad de los creyentes en relación con la doctrina y las prácticas religiosas. Anteriormente Dios era la causa directa de todas las cosas; ahora, la ciencia y la tecnología han dado la explicación de muchos eventos humanos, sin suprimir necesariamente la imagen de Dios, pero sí alterándola. Un *Dios omnipotente* puede presentarse ahora como un *Dios personal, presente en medio de su pueblo*.

El mismo proceso sociológico e ideológico se está desarrollando en México. Aunque la fe, las creencias y las prácticas religiosas del pueblo y de las personas mismas están influenciadas y dispuestas a cambios por la secularización, por lo menos hasta ahora, el resultado es diferente que en otras partes del mundo, principalmente por su herencia religiosa y por la importancia verdadera de la Religiosidad Popular.

La relación de la religión con la postmodernidad en América Latina es muy diferente [respecto a otras partes del mundo]. [...] En América Latina, la secularización se quedó bastante con grupos selectos. [...] La población en general en la mayoría de las sociedades de América Latina se quedó ‘inspirada’ [religiosamente]. [...] las características de la modernidad y de la postmodernidad han surgido en un tipo de *bricolage* [una mezcla de diferentes presentaciones religiosas].²²⁸

La influencia de la cultura africana, muy localizada en México, no ha tenido mucho impacto sobre la religión católica, y no es mi enfoque aquí. Por el contrario, la herencia y la vivencia religiosa de los pueblos

²²⁸ Martin, “Religion, Secularization, and Post-Modernity: Lessons from the Latin American case”, in Repstad (ed.), *Religion and Modernity. Modes of co-existence*, Boston, 1996, pp. 35-38.

precolombinos, especialmente la herencia azteca, sigue permeando la realidad indígena de hoy (resultado de años, de siglos de interrelaciones e interculturación), y sigue teniendo mucha influencia en la práctica religiosa en todo México. Esta influencia ha formado la cara religiosa de México, dando una base “espiritual” y una conciencia de lo trascendental y lo sagrado tan sólidas que siguen modelando el rostro de esta sociedad mexicana. Aunque, a decir verdad, la mayor parte de la gente no tiene conciencia de esto:

Es difícil discernir un cambio hacia la nacionalización o una disminución [...] en relación con la existencia de un mundo espiritual. Parece que la gente se mueve fácilmente entre los elementos de una avanzada cultura tecnológica y un mundo muy diferente, infiltrado por curaciones, exorcismos e intervenciones providenciales.²²⁹

El hecho es que la secularización se ha incorporado en una manera diferente en la realidad de América Latina, como lo expone Parker:

De hecho, los datos [de la investigación del autor] indican que, si bien hay cierto porcentaje de la población que es influida por corrientes secularizantes, en el sentido clásico, es decir, que determinan el declive del peso simbólico de lo religioso en la constitución de los modelos culturales, en la vida cotidiana y en la vida pública, ello se da más bien a contracorriente de la tendencia central que determina, por una parte, la permanencia, aunque erosionada, del catolicismo y, por otra, el incremento de nuevas expresiones religiosas de diverso tipo y, con mayor claridad, en las masas populares latinoamericanas. Lo religioso no se apaga sino que pareciera transformarse en el contexto de una sociedad latinoamericana sometida a una modernización periférica, heterogénea, desigual y con un estilo de desarrollo que se agota.²³⁰

Mientras que la población secularizada ha borrado, tal vez, el impacto de la religión tradicional que ha recibido de su familia y de su cultura, vemos, también, que se ha recuperado otro tipo de símbolos y rituales, en general con menos sentido existencial (porque se refiere más a lo material que al sentido de la vida) y con menos libertad personal (porque están ligados a moda, a sexo, a dinero, elementos exigentes en la sociedad actual).

²²⁹ *Ibid.*, p. 41.

²³⁰ Parker, *op. cit.*, p. 105.

En este tipo de sociedades se ha sustituido lo “sagrado”, lo “divino”, con un sagrado “material” que ha dejado a mucha gente en un vacío, sin valores ni normas sólidas que puedan dar sentido a su existencia. Esta oquedad existencial provoca que las personas busquen cualquier escape o hallen “soluciones” en un espiritualismo, muchas veces, fundamentalista para llenar su vida; y cuando no se encuentra el sentido de ésta, simplemente deciden dejar de existir.

El sentido de la trascendencia parece esencial en la vida, por eso los “nuevos movimientos religiosos” y diferentes grupos espiritualistas encuentran un mercado tan amplio, vendiendo sus teorías y devociones con gran facilidad y éxito a la misma gente que ha negado la oferta religiosa y el mundo simbólico de su religión tradicional. Han cambiado los símbolos y las imágenes tradicionales de Dios por símbolos e imágenes de un “Dios nuevo”, “substitutivo” y muchas veces “fugaz”.²³¹ El tiempo actual ofrece un amplio catálogo de expresiones religiosas que promueven cambios en este ámbito. Es un tiempo donde todo/a cambia demasiado rápido, situando como valores lo pasajero, momentáneo o transitorio en rechazo de lo duradero, constante, permanente. Y esto indudablemente tiene su impacto sobre las imágenes de Dios que un pueblo está buscando.

“Estamos viviendo ahora en América Latina un nuevo momento, un paso más hacia la secularización”, dice Poblete en su artículo.²³² Pienso, sin embargo, que tenemos que marcar una profunda diferencia entre una sociedad “secularizada” por quitarse su dependencia de la institución religiosa, y una sociedad “secularizada” por su alejamiento de Dios, que llamaremos mejor “secularismo”. Este secularismo, en mi opinión, tiene otro carácter y otro desarrollo en México, donde “la idea Dios”, “la presencia y experiencia de Dios”, y “las representaciones de este Dios” en la vida diaria son parte esencial del “ser mismo” del pueblo y de las personas. En general, puedo afirmar que la gente en México no está alejándose de Dios.

Por eso, repito, México, y especialmente el mundo indígena, tiene una misión en el mundo actual: *ver lo sagrado en los eventos profanos, y dar testimonio de su fe y creencias vivas en un Dios presente al mundo cristiano.*

²³¹ Lo llamo “substitutivo” porque la gente muestra tanto la necesidad de “algo” que pueda llenar el vacío espiritual y, de otro lado, toma de verdad “becerros de oro” para llenar el lugar sagrado de la vida y de la persona. Al igual lo llamo “fugaz” porque cambia tan fácilmente a otros símbolos e imágenes, por la superficialidad de éstos, que es imposible quedarse de pie en su vida.

²³² Poblete, “Secularización en América Latina”, en *Panorama de la Teología Latinoamericana*, del equipo SELADOC, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 49.

A primera vista, la religión del pueblo mexicano puede parecer una “fe de velas y veladoras”, de folclore y supersticiones, pero viviendo entre ellos y compartiendo su vida se adquiere muy pronto otro conocimiento de la situación. Su fe es verdadera y viene desde la profundidad de su ser, con raíces hondas en una visión del mundo donde lo sagrado y lo trascendente tienen su debido lugar, su lugar esencial. Ahora bien, esta fe, como lo vemos con la gente del campo, no está tan ligada a la misa dominical, ni a las devociones, ni al conocimiento teológico de la Eucaristía, sino que está anclada en una aceptación natural de Dios dentro de su mismo ser, y dentro de su cultura.²³³

Ser campesino mexicano es *creer en Dios*, ser indígena es *ser en Dios*, ser mexicano/a es *ser cristiano/a*. Su vida es la experiencia de Dios presente. Y esta “*experiencia de Dios*”, manifestada en múltiples maneras y en cualquier ocasión, ha causado tantas imágenes, tantas proyecciones y representaciones de Dios, que Dios mismo parece una realidad cotidiana entre y para el pueblo.

Últimamente, en la teología se ha puesto mucho énfasis en el aspecto de “tener experiencia de Dios” para ser capaz de conocerlo y transmitirlo. Este pueblo sencillo es testimonio continuo de la presencia y experiencia de Dios, y aunque seguramente los fieles no expresarían esta fe con términos teológicos complicados, quiero usar un texto de una teóloga para fundar su posición:

La presencia ineludible de Dios *en y para* el ser humano tiene como rasgo fundamental el ser *aliento*, el carácter propio del Espíritu, y también *alimento*, lo propio de la presencia histórica del Hijo [...] Tanto el *aliento* como el *alimento* son símbolos que van mucho más allá de la deconstrucción del lenguaje. De cualquier forma están indicando algo que los trasciende: la vida misma. Y de eso se trata, de entender a Dios como la única posibilidad de vida del ser humano.²³⁴

²³³ ¿Qué pasa con los mexicanos que salen a los Estados Unidos?, ¿pierden también su fe? Primeramente, la “secularización” en Estados Unidos tiene una cara muy diferente de la de Europa, que no explicamos aquí; segundo, se encuentra todavía mucha vida y conciencia “religiosa” entre los mexicanos que viven allá, tal vez más tipo Religiosidad Popular, pero una fe muy real en Dios. Y como la religión se ubica en una situación sociocultural, aceptamos que la coyuntura de eventos y las condiciones sociales pueden influenciar las prácticas y creencias del pueblo, por las cuales se puede manifestar y desarrollar una situación religiosa muy diferente de lo que sucede en México.

²³⁴ León Martín, “Dios, presencia ineludible”, *Proyección*, núm. 196, enero-marzo 2000, pp. 14-15.

Pienso que eso es Dios para esta gente, y es “su única posibilidad de vida. Es el “aliento” del Espíritu que da testimonio del Dios presente y que les inspira y mueve para ser testigos/as de Dios. De la misma manera, compartir la experiencia del Jesús histórico en el mundo de los pobres es como “el alimento” tan necesario en su mundo pobre, que es “el mundo pobre de Dios”:

La experiencia de lo santo o de lo sagrado cae fuera de conceptualizaciones. [...] Quien experimenta “lo santo” se halla delante de una realidad más llena de sentido y de existencia que los objetos de experiencia corriente. Frente a esta realidad superior, el hombre se siente vinculado por una dependencia total. De ahí que lo santo aparezca como la zona, personal o impersonal, de un misterio a la vez tremendo y fascinante, fuente de sentido frente a los “sin-sentidos” de la experiencia diaria (enfermedad, muerte, catástrofe, guerra), promesa de paz y signo de esperanza.²³⁵

La experiencia de la presencia de Dios es tan fuerte para la gente sencilla de México que no es posible creer que esa esencia religiosa se desvanezca por “las tempestades del secularismo moderno”, aunque las costumbres y pensamientos religiosos, tal vez puedan cambiar y modificarse con el tiempo. La realidad mexicana,²³⁶ con o sin la influencia de la secularización, se presenta siempre diferente, y no sólo con “velas y veladoras”. Estos son medios para expresar su devoción y hacer tangible el acercamiento a su Dios, ese Dios que se manifiesta al pueblo, como lo hemos visto en capítulos anteriores, en muchas formas. Las imágenes de los “Jesuses”, de las “Marías” y de tantos santos y santas son manifestaciones diversas del único Dios: “La fe cristiana, en toda la gama de sus manifestaciones en el pueblo latinoamericano, en toda su pluralidad de lenguajes y conocimientos sapienciales, en su *pathos* y estructura de mentalidad sincrética, ofrece alternativas de sentido en el marco de una coyuntura de transición cultural.”²³⁷

Entonces, podemos decir que la Religiosidad Popular juega un papel fundamental en esta riqueza de fe; decisiva, tal vez, en la construcción de un México religioso, que busca el equilibrio y el progreso en este movimiento de globalización y neoliberalismo mundial.

²³⁵ Poblete, “Secularización en América Latina”, *op. cit.*, p. 52.

²³⁶ No hablamos aquí del mundo “sofisticado” de las ciudades, en el cual tal vez se incluya un buen número de cristianos/as.

²³⁷ Parker, *op. cit.*, p. 402.

He aquí, en el seno de la religión cristiana de la inmensa mayoría de los latinoamericanos, en su sabiduría popular y comunitaria, un paradigma emergente, una nueva utopía autóctona, según la cual el encuentro con el otro –en esa solidaridad connatural al pueblo, en la práctica ritual-cotidiana del don y el contra don– es presagio de una *nueva cultura solidaria*. El cristianismo, así entendido, como factor cultural, bien puede ser el horizonte novedoso para construir una nueva civilización latinoamericana para el siglo XXI.²³⁸

Las imágenes de Dios –de Dios-Diosa desde la realidad mexicana– surgidas desde la rica vivencia de la religiosidad del pueblo, nos presenta la posibilidad de actualizar y hacer presente a Dios: real en los acontecimientos de la vida, real en un mundo secularizado que, no obstante, está en búsqueda de un sentido que valide su existencia, un sentido espiritual que trata de encontrar de diversas maneras.

EL DIOS CRISTIANO: POBRE Y DÉBIL

No es posible hablar de México –ni de América Latina– sin plantear el problema y el dilema de *los pobres*. Primero, porque es el tópico por excelencia desde y sobre el continente, y no hablar de éste sería como negar la realidad tangible; pero, además, porque *el tema de los pobres* es necesario para el desarrollo religioso y la postura actual cristiana de este continente. En la visita de Juan Pablo II a Lima, Perú, en 1979, gente de las comunidades cristianas, consciente de la injusticia en la cual vive y de la situación mundial por la que atraviesa la fe cristiana, explicaba teológicamente esta injusticia humana. Cito a Gutiérrez:

“Sufrimos miseria –continúan–, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto por el dolor, vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro.” La realidad de muerte injusta y prematura es descrita descarnadamente. A partir de ella surge con fuerza renovada la profesión de fe: “Pero, a pesar de todo esto, *creemos en el Dios de la vida*”. La carencia de lo necesario para vivir como seres humanos es contraria a la voluntad de Dios que nos revela Jesús. Afirmar la fe en él implica rechazar una situación inhumana, a su vez ésta da contenido y urgencia a la proclamación del Dios de la vida. La consecuencia se impone: “luchamos por esta vida contra la muerte”.²³⁹

²³⁸ *Ibid.*, p. 405.

²³⁹ Gutiérrez, *El Dios de la vida*, *op. cit.*, pp. 11-12.

La teología de la liberación –no obstante sus limitaciones, errores y fallas–, ha sido, sin duda, la que ha puesto *el tema de los pobres* no sólo en total vigencia sino en el centro de la religión cristiana y la ha hecho el eje de la teología latinoamericana, recuperando las vivencias del pueblo y su sabiduría religiosa.

En el siglo anterior, los teólogos tuvieron la visión para construir su doctrina desde *la reflexión sobre un Dios en medio del pueblo de Dios*, de su pueblo, borrando así la exclusividad especulativa de la teología, la exclusividad de los varones como únicas personas con acceso a esta ciencia, para hacer una teología con el pueblo mismo; quitando a un Dios de privilegios, de los ricos y de los poderosos (América Latina tiene suficientes ejemplos de este tipo de Dios); quitando la exclusividad de un Dios “irreal”, en el sentido de estar lejos de la realidad de su pueblo y demasiado cerca de lo incomprensible e inaccesible, demasiado “sólo Dios por Dios”, para proponer un Dios-en-relación, un Dios-Emmanuel, un Dios-con nosotros/as, con y en medio de su pueblo.

Muchas imágenes de Dios que el pueblo mexicano emplea actualmente, no vienen ni *de* ni *desde* la teología de la liberación, porque no hubo una atención directa en esta disciplina para el mundo indígena, ni para la realidad campesina, ni para los negros en América Latina, ni para las mujeres. Sin embargo, sí hay un cambio en este sentido, y se ha ampliado el campo de interés con la teología de la liberación.

Sin embargo, hay al menos dos imágenes muy significativas e importantes para el pueblo: *el Dios de la historia* y *el Dios de los pobres*. Esta última imagen es la que nos interesa aquí por su importancia, pero más por el sentido central en la espiritualidad cristiana y en la teología de nuestra época en general.

Con este esfuerzo teológico, América Latina no sólo ha aportado otra tendencia teológica al patrimonio eclesial, sino que por esta vía ha influenciado profundamente el pensamiento cristiano, incluso el de los teólogos, aunque muchos no están conscientes de esta influencia (positiva). Optar por los pobres no es sólo una posibilidad sino una obligación para los/as cristianos/as: es elegir a los pobres porque son la esencia espiritual de la religión cristiana. Optar por los pobres es optar por la vida, y la vida es Dios.

En estas condiciones, si Dios es un Dios de la vida, parece ser que él actúa ante todo en aquéllos que no pueden dar por supuesta la vida, en aquéllos cuya ocupación fundamental es tratar de mantenerse en vida (ellos y los suyos) y que esa vida mantenga su condición de humana en esas condi-

ciones tan adversas. [...] Dios no quiere tanta precariedad y menos aún, si, como sucede en esta figura histórica, es producto de la insolidaridad. [...] Así pues, en el siglo XXI, ellos, la inmensa mayoría de la humanidad, son los portadores de Dios por excelencia: de ellos es el Reino de Dios.²⁴⁰

En todos los sentidos los pobres son los predilectos de Jesús –como lo leemos en los evangelios–, pues son quienes tienen la debida apertura para aceptar su mensaje: donde hay necesidad hay posibilidad de aceptar. El mundo secularizado está, en general, tan lleno de cosas materiales que no hay lugar para la trascendencia (aunque lo anhelan indirectamente y lo buscan en diferentes modos). También es una obligación cristiana el tratar de eliminar este sufrimiento innecesario. Aquí otra vez nos enfrentamos a dilemas dualistas: pobres-ricos, pobreza-riqueza; dos entidades opuestas que andan siempre juntas, relacionadas y en continua lucha. Una para mantenerse, la otra para liberarse; una con un sentido positivo y otra, negativo. Dos partes de la misma realidad humana, dos posibilidades para cada uno/a y para todos/as, dos realidades con una fuerte influencia sobre la humanidad, y dos temas esenciales de la vida, por desgracia, demasiado usados como material propagandístico, el uno y el otro a su ventaja.

Ser pobre o ser rico no es sólo una cuestión económica. Hay toda una gama de riquezas humanas que tenemos para compartir; asimismo las manifestaciones de pobreza humana son múltiples, siempre creando dependencia, debilidad, humillaciones. Dios da la posibilidad a los que tienen, sea quien sea, de remediar lo pecaminoso de situaciones y actitudes humanas, estructurales, institucionales y personales; da posibilidad a los que necesitan de superarse (en lo material, pero también espiritualmente). Dios tiene que estar en medio de todo eso, y las imágenes de Dios que provocan son las de un Dios muy personal, de bondad, de justicia, de esperanza y de paz.

El Dios de la paz es un Dios que se indigna ante el dolor de los pobres, y suscita en sus adoradores esa misma “indignación ética” ante el sufrimiento, no acepta nunca que se vea como “natural” o insignificante el sufrimiento “de los de abajo”. Sus seguidores nunca dicen “así es la vida”, sino “esto no se puede tolerar”. La actitud entrañable de “misericordia” y el apasionamiento por la consecución de un ordenamiento (“paz justa”)

²⁴⁰ Trigo, “¿Qué haremos con Dios en el siglo XXI”, *Iter, Revista de Teología*, enero-junio, 1999, pp. 29-30.

que respete la dignidad de todas las personas –empezando con la de los pobres–, es la actitud básica fundamental.²⁴¹

En la opinión general, la palabra “rico” se refiere a las personas que tienen más riqueza material que las otras. Pero hay también un sentido filosófico y espiritual que no se refiere tanto al dinero sino a lo que hace lucir a la persona como “un ser humano/a” de verdad, lo que la *hace* más (perfectamente) “ser humano/a”: rica por sus talentos, sus investigaciones y descubrimientos, su apertura hacia otra gente; por su capacidad de relacionarse con los demás, de perdonar y amar, de solidarizarse y de promover una mejor situación humana. En estos aspectos tocamos ¡la grandeza de la humanidad de Jesús! ¡La imagen de Dios por excelencia!

En este sentido, “pobre” no significa no tener posesiones materiales, sino no ser capaz (por su actitud pecaminosa) de compartir con los/as demás, no poder relacionarse, olvidando que somos parte de una comunidad humana. Esta es la pobreza que tenemos que tratar de eliminar primero, porque hacerlo automáticamente ayudaría a tener la disposición positiva para eliminar la pobreza aguda de tantos “pobres” en el mundo. Así el pobre se hace rico. El rico se queda pobre en su abundancia si no aprende a poner sus riquezas a disposición de los demás, porque el pobre tiene el derecho de tener parte de las riquezas del mundo y de las personas. Esta es la economía de la gracia de Dios: una imagen de un Dios de amor gratuito y abundante. El pueblo todavía sabe compartir gratuitamente, sin esperar una retribución a sus sencillos dones.

Es evidente por qué Dios eligió a los pobres: dada la disposición del pobre, dada la obligación a eliminar el sufrimiento que puede acompañar la pobreza. Y Jesús mismo optó por los pobres, hasta optó por las debilidades de este pobre, *haciéndose ser humano, pobre y débil*, hasta el sufrimiento, el fracaso y la muerte. En la Religiosidad Popular, el pueblo, como hemos mostrado anteriormente, no se acerca mucho a Dios como tal, ni a la Eucaristía, sino a las representaciones de ese Dios que le son accesibles; esto es, las imágenes que muestran a un Dios débil y pobre, porque es un Dios asequible con el cual puede identificarse. Los templos están llenos de estas imágenes del ‘Dios-cerca-de-su-pueblo’, igual que los altares de sus casas.

Sin embargo, existe siempre el peligro de que se “beatifique” la pobreza por la pobreza y “los pobres por los pobres”, dos riesgos que debemos

²⁴¹ Vigil, “El Dios de la guerra y el Dios de la Paz Justa”, *Concilium* 290, abril de 2001, p. 287.

evitar, especialmente cuando tales ideas hacen sufrir a la gente sin razón alguna. En este sentido, más de una vez se ha desviado este tan tema importante para y en la teología, y para la religión cristiana y en la práctica cristiana: debemos combatir la pobreza, no ponerla como modelo, sino identificarnos con los pobres en nuestro compromiso, y optar por una vida sencilla. Los pobres mismos quieren tener algo mejor en esta vida terrenal.²⁴²

Optemos por la pobreza vista como un *desprendimiento* y una *forma de sobriedad* en el ámbito espiritual y trascendental del ser humano, como contrapeso a un mundo de abundancias materiales y deseos ilimitados, donde reina un afán de poseer cada vez más bienes materiales, olvidando y negando así lo espiritual del ser humano. Los indígenas pueden darnos un ejemplo excelente: su sistema como tal no permite la posesión excesiva de cosas materiales. Como vimos anteriormente, cuando uno tiene (mucho) más que los demás, la comunidad lo apunta como responsable para la fiesta siguiente del pueblo, y así quedan niveladas sus posesiones, porque las tiene que usar para organizar las festividades. Las personas no van a trabajar sólo para tener más, para enriquecerse sino que trabajan cuando hay necesidades personales (matrimonio, estudios...), para la familia (fiestas, enfermedades...) o en la comunidad (mejorar caminos, construir nuevos locales, fiesta patronal...).

En el *Dios pobre* reconocemos las imágenes del Jesús sufriente,²⁴³ y lo encontramos en tantos cantos que el pueblo usa en la liturgia (por ejemplo, en los cantos de la misa nicaragüense). El *Dios débil*, escándalo para los ricos y poderosos (para cada uno/a de nosotros/as en la medida que tenemos poder o riquezas materiales), es el símbolo del *Dios diferente* en la religión cristiana, el Dios que se atrevió a morir en una cruz: pequeño, abandonado, pobre, débil, fracasado: humano. Este Dios lo encontramos en el pueblo mismo, que toma su cruz diaria, pero la carga en *solidaridad* con los demás, y con *una fe* profunda en la seguridad de que Dios está con ellos/as.

²⁴² No hablamos aquí de la opción de pobreza en la vida religiosa; no es pobreza por pobreza tampoco, pero necesita más explicación de la que podemos dar aquí. Los pobres, al contrario, no se sienten infelices por una vida sencilla y de sobriedad, sin llegar a una situación de empobrecimiento o “sobrevivencia”, pero sí quieren disfrutar también de las comodidades de las que carecen ahora, como agua potable, caminos adecuados, comida suficiente, vestido caliente para el frío de la Sierra...

²⁴³ Bonhoeffer ha escrito mucho sobre este tema. ‘Sólo el Dios Sufriente puede ayudar al pueblo sufriente’, comentariado en un texto interesante por Lindijer, “De lijdende God”, en el libro *Beelden van God* (Delft, 1988, p. 28).

Tal vez, la gente sencilla acepta a este Dios débil y pobre sin buscar una explicación teológica, pero *desde su fe cristiana* (aunque la reflexión teológica es necesaria para entender este misterio del amor de Dios para con su pueblo). Son éstas las imágenes que el mundo actual necesita, cuando hay guerras (y hay tantas, continuamente, entre la “buena gente”) por no tolerarse los unos a los otros, por sentimientos heridos, por intereses particulares, por vicios escondidos... Necesitamos estas imágenes porque las personas no pueden ya vivir de los falsos valores presentados en los medios de comunicación masiva, en la sociedad global neoliberal. Necesitamos estas imágenes ahora que las personas se van quedando vacías y precisan recuperar las dimensiones profundas de la humanidad. Es ahora cuando las imágenes de este *Dios débil y pobre* pueden ayudar a recobrar la grandeza del ser humano.

Dios es un Dios vulnerable y tierno. Un Dios que quiere usar todo su amor y creatividad para hacer la tierra más habitable, pero debo entonces tener el espacio para hacerlo [...] A los que quieren ser ‘imagen’ de este Dios, se nos exige vulnerabilidad y compromiso [...] para inclinarnos a los/as demás con nuestro corazón y mente, con cuerpo y espíritu, con inteligencia y emocionalidad, todo incluido [...] Entonces vamos a ser las personas que se buscan, y seremos ‘imagen de Dios’ [...] ²⁴⁴

EL DIOS DE LA VIDA Y DE LA ESPERANZA (MUERTE Y LIBERACIÓN)

La mentalidad actual en nuestra sociedad gira en torno al “desarrollo ideal de la persona”, a la “salud absoluta” del ser humano, a “normas de belleza del cuerpo” que hacen sufrir a los individuos, al “no-sufrir” y, si fuera posible, “al no morir”. Está bien que los esfuerzos científicos traten de mejorar la calidad de la vida humana, porque esto es parte del plan de Dios con su creación, pero por mucho esfuerzo que hagan, por ejemplo, en aliviar dolor y frustraciones, no podrán eliminar todo el sufrimiento, ni la muerte. Se puede hacer mucho para quitar gran parte del sufrimiento físico con otra actitud hacia los demás y los problemas humanos (quitando guerras personales, nacionales y mundiales...; dividiendo justamente las riquezas de la tierra, etc.), pero la predisposición

²⁴⁴ Meijer, “God heeft mensen nodig”, in *Beelden van God*, (Red.) Lindijer, Delft 1988, p. 59.

del ser humano al sufrimiento también es originada por las limitaciones y debilidades del mismo humano.

Se pueden disminuir (y se debe) guerras, violencia, monopolios transnacionales y naciones prepotentes que oprimen a los/as demás y acaparan el poder, pero siempre va a quedar mucho dolor. Sin embargo, como seres humanos, nos resta una tarea primordial, especialmente para los/as que creen en un Dios y todavía más para los/as que creemos en un Dios personal, en el Dios de Jesús que se preocupa por el sufrimiento del mundo. La tarea es dar testimonio de que existe otra manera de vivir, una convivencia diferente. La tarea es brindar la esperanza de que los cambios son posibles.

Aunque se pudiera crear un mundo ideal con la buena voluntad de la gente, quedaría todavía mucho dolor y sufrimiento, por el hecho llano de que “ser” humano quiere decir ‘vulnerable’, ‘frágil’, ‘limitado’, ‘dispuesto a morir’. El mundo actual no acepta fácilmente esta condición del sufrir y morir, lo trata de negar, y evadir. Hablar sobre el sufrimiento, más todavía sobre la muerte, es “tabú”. Si creemos que todo termina en esta vida, entonces todo el esfuerzo y el interés humano debe estar en esta vida. Si no se puede sufrir, ni fracasar, ni tener fallas... entonces se debe negar todo lo que hace recordar la muerte.

Durante mucho tiempo, la teología y la mentalidad cristiana pusieron demasiada importancia en “la vida después de la muerte”, siempre refiriéndose al mundo terrenal como “un valle de lágrimas”. Así, decían, lo mejor era sufrir en silencio porque la recompensa vendría después; de igual modo, veían las miserias de los pobres como “la voluntad de Dios”, justificando así la maldad humana. Se enseñó a la gente una falsa aceptación de todas sus miserias, paralizando así sus justas protestas.

Actualmente, por fortuna, han recuperado el sentido de la vida misma –santificado por el *Dios hecho ser humano*–: hacer del ahora y del aquí una realidad a disfrutar y promover. Si entendemos el “cielo” como un lugar de felicidad, en la medida que sea posible, debemos hacer el cielo aquí. Repito, en la medida posible, *esta vida* debe ser gozo, alegría... y “lo que venga después”, una continuación. Esto los indígenas lo entienden muy bien: “la muerte es una parte integral de la vida”, que sigue después de que la persona deja aquí su cuerpo.

Ahora bien, esto puede llevarnos a creer que todo se espera en esta vida, que todo está aquí, en el presente, y basta: este otro extremo tampoco soluciona al problema del sufrimiento y de la muerte humana. Hay un miedo enorme a morir. Por eso tantas personas ancianas están solas,

porque, supuestamente, no son productivas en la sociedad, y recuerdan la debilidad humana y la muerte. No hay lugar para ellos y ellas en el ambiente normal de la familia, y no sólo es porque las casas son demasiado pequeñas o porque la mujer, como el hombre, está todo el día fuera de su casa por la necesidad de trabajar. Esta situación depende en gran parte de la cosmovisión y la ideología que domina la mente de las personas y las estructuras de las sociedades hoy en día.

Por fortuna, la cosmovisión del mexicano es diferente y trata todavía de manera distinta a la gente mayor y enferma. Más aún, el mundo campesino preserva un sistema familiar y social en donde la acogida de las personas se hace más fácil: casi no hay niños/as abandonados/as, aunque la mamá y el papá falten, porque hay una estructura familiar más grande que el mero núcleo familiar que tenemos en el ambiente urbano y en una sociedad industrializada. En las zonas campesinas, las personas mayores nunca se quedan solas. En la familia encontramos fácilmente –al lado de la mamá, el papá, las/os hijas/os– a las/os abuelas/os, las/os tías/os que se quedaron solas/os en la vida, y a uno u otro familiar o vecino/a que no saben a dónde ir... todos/as juntos/as conviven como una sola familia.

Su relación con el sufrimiento y con la muerte es diferente de lo que viven las sociedades neoliberales. Y esto no quiere decir que no sufran cuando alguien muere, pero para ellos/as no es el final. Aunque están, tal vez, demasiado unidos al Jesús Sufriente, reconocen todavía el valor que está en la aceptación del sufrir y del morir, y especialmente en el reconocer que el Dios de los cristianos se identificó con su pueblo también en su sufrimiento. Para los indígenas, “morir” es sólo una parte de vivir; dos aspectos de una totalidad en el ser humano.²⁴⁵

La vida *se celebra*, y celebrar es algo que los mexicanos conocen bien. Las *celebraciones* y *fiestas* son elementos fundamentales de la vida mexicana y de su religión. Podemos pensar, tal vez, en las celebraciones sofisticadas, exageradas y muy planeadas del mundo occidental, pero no son estas fiestas las que aquí se tratan. Las fiestas en México están directamente ligadas a la comunidad, a su vida existencial, a la esencia de su ser y del tiempo. La fiesta es un evento de toda la familia, es decir, de toda la comunidad. Fácilmente pueden empobrecerse más para que salga bien una fiesta, lo cual se critica duramente (pues no se entiende) en el primer mundo, por los gastos excesivos que implican estas celebraciones.

²⁴⁵ Lo he trabajado suficiente en el capítulo V.

Pero las ‘fiestas’ son parte de la sociología del pueblo, de su esencia como *comunidad*. Puede parecer una contradicción: “celebrar en abundancia” los que “no tienen”, pero es otra ambigüedad en su existencia. Explico: “celebrar en abundancia” y “no tener” son partes de la misma totalidad, porque la muerte es parte de su vida, y su vida está en medio de la muerte.

Es así con las fiestas sociales, pero más todavía con las fiestas religiosas: la vida, especialmente la vida como don de Dios, se debe celebrar.

La fiesta es, en primer lugar, *afirmación de la vida, celebración de esta vida y rebelión contra la muerte*. En ella se reconoce sentido y valor a la vida; por eso, se celebra y se apuesta por ella. [...] La celebración de la vida implica la *esperanza* de que se puede vencer la muerte, de que el final no está todavía decidido.²⁴⁶

Las fiestas, entonces, son una fuerza para solidarizarse, un espacio que necesitan para sobrevivir: en estos momentos pueden olvidar el sufrimiento de cada día, pueden disfrutar de los bienes de la tierra; porque todos y todas son bienvenidos/as, y hay “abundancia” de comida, por poca que sea: todos/as aportan algo y todos/as son bienvenidos/as para celebrar la fiesta. En estos momentos son “libres” de la miseria y la opresión de cada día, porque hay “fiesta”. Es un evento de ‘*liberación*’, de *libertad*, la plenitud de la vida dada por Dios. “A través de la fiesta el pueblo se libera de las normas y opresiones que se le imponen [...] La fiesta popular [...] es espacio de resistencia a la lógica racionalista e instrumental, ámbito simbólico profundamente libre, regenerador y liberador.”²⁴⁷

La fiesta también es un instrumento contra las discriminaciones y la opresión, porque en la fiesta hay otro orden de importancia: los que el pueblo eligió dirigen ahora; y en estos momentos se liberan de la opresión de todos los días, porque es día de fiesta.

La fiesta reconoce la existencia del mal y su potencia histórica, oculta o manifiesta. Pero se niega a concederle la última palabra. No se da por vencida ante él. La fiesta es una forma esperanzada de luchar contra el mal y de superarlo.²⁴⁸

²⁴⁶ Tamayo-Acosta, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Valladolid, Trotta, 1995, pp. 127-128.

²⁴⁷ Parker, *op. cit.*, pp. 190-191.

²⁴⁸ Tamayo-Acosta, *op. cit.*, p. 128.

La fiesta también es vida y *esperanza*, porque es símbolo de otra realidad, como el banquete celestial en la Biblia, como las comidas hechas después de las alianzas que hizo Dios con su pueblo, como las comidas que celebró Jesús con sus discípulos/as y con gente excluida, las “eucaristías” (jacciones de gracia!) de las primeras comunidades... La fiesta es signo de que hay posibilidades de otra vida para el pueblo que celebra; y signo de la preocupación de Dios por su pueblo, porque esta abundancia festiva se recibe como don de Dios. Es por la esperanza que pueden seguir con la vida, es por su fe en el *Dios de la vida* que pueden tener esperanza. Esta imagen de Dios, el *Dios de la esperanza* –que es el Dios de la Vida–, es una de las más importantes que el pueblo indígena debe proclamar y dar al mundo. Representa, en mi opinión, la labor más importante de nuestra fe cristiana: dar testimonio de esperanza en situaciones desesperadas, ser testigos de esperanza en medio de la muerte y de la maldad. Esta es la presencia de Jesús hoy.

[...] los indígenas tenemos razones muy sólidas para seguir soñando. Quinientos años consecutivos de negación, de abandono, de explotación y ahora de exclusión, son muchos años de guerra y de resistencia, que, si bien han golpeado y abollado nuestra capacidad de lucha, no la han acabado del todo. En los pocos reductos de vida que nos quedan seguimos conservando la riqueza y la fuerza espiritual heredada de los antepasados. Los indígenas somos pueblos de esperanza. [...] Nuestros pueblos hallan hoy, como siempre, en su experiencia histórica y espiritual, respuestas humanas que vale la pena cosechar y poner al alcance de otros pueblos.²⁴⁹

He tratado de presentar el Dios del mundo mexicano indígena, que puede ayudar, tal vez, al mundo entero a recuperar las dimensiones de lo sagrado y de la trascendencia, para encontrar otra vez estabilidad profunda en su vida, para crear un mundo más humano y, por tanto, más divino y, entonces, más humano.

No he agotado aquí todas las imágenes de Dios que el pueblo usa, ni quiero proclamar que con estas propuestas ya se tiene la solución, porque tal vez haya otras que iluminen mejor el tema. Yo he tomado las imágenes que el pueblo con el cual he trabajado maneja más en su vida diaria, y que, al mismo tiempo, hacen referencia a las características del mundo

²⁴⁹ López Hernández, “Los indios ante el tercer milenio”, *Christus*, México, nov-dic. 1998, pp. 39-41. El autor es indígena zapoteca, sacerdote, y miembro del Equipo Coordinador del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones indígenas, CENAMI.

actual, el mundo que nos interesa aquí. Ojalá que otras personas puedan elaborar nuevos estudios en este tema en el futuro.

Todas estas imágenes que he presentado son símbolos de la vida y de la esperanza del pueblo indígena, y espero que lo sean para el mundo actual.

CONCLUSIONES

Las imágenes de Dios, en el sentido que expuse aquí, son un *hecho* y una *necesidad* inherente al contexto del ser humano como tal, con una función bien definida dentro de la religión misma; y añaden, en general, una riqueza religiosa a la existencia humana y, en particular, a la práctica religiosa del pueblo en la concretización de su Dios. No he presentado esta propuesta tanto por el interés del asunto mismo, sino con la idea (y el deseo) de presentar esta realidad y riqueza a un mundo que sufre una deficiencia fundamental de las dimensiones de lo “trascendental” y de lo “sagrado”, dimensiones esenciales al ser humano. Y mientras este mundo está tratando de negarlas, las anhela y las busca al mismo tiempo por todos lados.

Para concluir, quiero retomar las propuestas sobresalientes (y la argumentación que me llevó a estas conclusiones) para hacer una proyección:

- *La realidad “religión” de México* es compleja y está intermezclada. La Religión Popular y la Religión del mundo indígena han influenciado mucho la apariencia de la Religión oficial que, por esa razón, no sufre tanto de la secularización como sucede en muchas otras sociedades, y me atrevo a pronosticar que no cambiará, por fuerte que sea la influencia de la modernidad y del neoliberalismo, en una sociedad secularizada.
- Hay una gran *diferencia* entre las *creencias religiosas* del pueblo mexicano: por un lado el pueblo campesino y por otro las prácticas religiosas de las clases influenciadas por el mundo tecnológico de la modernidad, aunque a primera vista estos dos grupos no parecen tener tantas diferencias en sus prácticas religiosas.
- No podemos negar, ni olvidar, la importancia de la “comunicación” y del “lenguaje” en la teología y en la religiosidad del pueblo en cuanto expresión como tal, pero también en cuanto que están ubicadas en una realidad muy concreta de tiempo y espacio. El lenguaje revela muchas posibilidades y tiene sus consecuencias directas en la formación de las *imágenes de Dios*.

- El contexto sociocultural mexicano, en cuanto al sistema de la familia y a su visión sobre los conceptos de *género*, de *maternidad* y de *virginidad*, tiene un impacto muy grande sobre la expresión de las imágenes de Dios.
- La Religiosidad Popular en México no es sólo un hecho y una realidad religiosa muy importante, sino que se presenta como una *realidad eclesial* que ha mostrado el valor, la fuerza y la significación de la fe cristiana misma en su existencia y sobrevivencia, especialmente en momentos de crisis y tensión. En este sentido la Religiosidad Popular está centrada en toda la creencia cristiana.
- La *cosmovisión de los indígenas*, con su herencia cultural y su vivencia actual, no es algo del pasado; al contrario, está modelando todavía su sociedad, sus creencias y prácticas religiosas, y no sólo en sus comunidades, sino en las de toda la nación, especialmente en cuanto a sus actitudes y pensamientos religiosos. Las imágenes de Dios que promueven pueden coincidir con las de la Religión Popular, pero tienen características muy auténticas de su cultura.

Tomando estas proposiciones, concluyo, primeramente, que *las imágenes de Dios son una necesidad* para una fe viva, por lo menos es así en el pueblo latinoamericano. El ser humano tiene necesidad de configurar a su Dios, especialmente si se tiene a un Dios personal, un Dios que entró directamente en la historia del pueblo, un Dios que está presente en la vida cotidiana y en todos sus asuntos. Esta necesidad de representar a su Dios se muestra en la fuerza de la fe y en la práctica religiosa del pueblo mexicano, con imágenes que son la expresión de esta fe y de esta religiosidad pero también con imágenes que son vehículos para compartirlas hacia afuera.

La *Religiosidad Popular* no se puede negar ni relegar, pues ésta es la razón fundamental de la existencia de la Iglesia oficial (¡no esencial!) en México. Los esquemas y las prácticas de esta religiosidad son más fuertes que los y las de la religión oficial, pero bien adaptadas e incorporadas, tienen mayor fuerza para dar forma y permanencia a esta Iglesia Oficial. La voz del pueblo y de los líderes religiosos (también obispos) del pueblo se debe tomar más en serio; y las autoridades eclesiales no siempre les escuchan.

México necesita producir en un futuro próximo más *teólogos* y *teólogas* que puedan expresar nuevamente la teología desde su realidad concreta y su misma lógica, desde una reflexión específica de su país y de sus vivencias. En especial los indígenas, desde su propia cosmovisión, deben tener la oportunidad para hacer su propia reflexión teológica; para dar la explicación correcta del entendimiento de Dios y de sus imágenes.

La *Iglesia autóctona* de México, proyección de una comunidad auténticamente cristiana, debe identificarse más con los valores, los aportes y las expresiones del pueblo sencillo y creyente, a fin de que esta Iglesia pueda hacerse cada vez más original y auténtica. Por eso, los indígenas necesitan un buen acompañamiento para seguir reflexionando sobre la riqueza de su práctica religiosa, expresándose teológicamente. Por eso necesitamos sacerdotes indígenas capaces y con amor verdadero por su pueblo, que aprendan mejores métodos e instrumentos académicos para hacer estas *reflexiones teológicas auténticas y autóctonas*; ellos mismos desde su realidad total. Es urgente oír la voz de los indígenas en la teología, para conocer su riqueza, su bendición para toda una iglesia.

En este sentido, pienso, que es muy necesario dar el *lugar a la mujer*, como teóloga y directora de espiritualidad, por el aporte único y especial que brinda en la sociedad mexicana, por su riqueza específica, y no sólo desde su vida y sus experiencias, sino también desde una preparación académica adecuada, para verla y oírla al lado del varón, y no como “complemento” u “ornamento”.

En toda esta nueva reflexión, me parece de primordial importancia que se elabore, dentro de la teología y también dentro de la actividad pastoral, *una visión del mundo como una totalidad*, en la cual se pueden encontrar diferentes partes, pero no opuestas sino como partes de esta totalidad. Como la muerte es una parte de la vida, una continuación de la vida misma en la totalidad humana, así la mujer es otra expresión del ser humano y no una categoría secundaria o inferior y así la Diosa es una expresión necesaria e igual del Dios total y único. Estos conceptos enriquecen el pensamiento cristiano si se elaboran académicamente, al lado del pensamiento occidental, de manera igualitaria, no inferior.

Recientemente, se ha escrito mucho sobre la necesidad de una visión antropocéntrica y no androcéntrica, como la que todavía domina casi todo el pensamiento académico y la práctica religiosa. El pensamiento indígena podría dar pistas para esta realización.

María de Guadalupe es el símbolo de la identificación del mexicano. En la medida que se trata de entender mejor su verdadera importancia y el sentido real dentro de la sociedad mexicana, esta imagen de María, representación de la presencia de Dios entre su pueblo, puede ser el mayor vehículo de evangelización y salvación.

El *Dios providencial* tan presente en el pueblo mexicano, no puede perderse en el movimiento de globalización y del neoliberalismo que está

invadiendo a México. La Iglesia mexicana debe estar muy consiente de este peligro y este reto.

El ambiente popular de México respira una “*trascendencia*” permanente, y una presencia de “*lo sagrado*”, valores y dimensiones esenciales en la vida humana y para la vida de la Iglesia cristiana. Por eso es tan importante apreciar y promover las prácticas de la religiosidad popular: sus peregrinaciones y santuarios, sus fiestas y sus santos/as, sus Marías y Jesuses, todo eso como expresión de “un” y “único” Dios.

El *Dios pobre y sufriente*, representado en tantos Jesuses, el más identificado con el pueblo mexicano, no puede ser la única y más significativa imagen para el pueblo. El “*Jesus resucitado*” debe recibir más atención y un lugar privilegiado en un pueblo que al mismo tiempo cree tanto en la importancia de la vida y tiene siempre tanta esperanza en un futuro mejor. En este sentido, la teología de la liberación sigue teniendo importancia en tanto que es la teología que brota desde y para la realidad del continente latinoamericano. Representa todavía una religión hecha desde una realidad concreta, una realidad de opresión, discriminación y violencia, y un Dios –y sus imágenes– conectado con esta realidad. Pero el Dios de la vida y de la esperanza debe ser primordial para un pueblo que entiende el sentido de la vida y vive la esperanza. No pueden ser temas manoseados, porque nos hablan de la esencia misma del ser humano y no menos de la esencia de Dios, quien es “la vida” y “la esperanza última” de las personas. Desear y esperar paz, justicia, perdón, solidaridad, misericordia... no es una actitud muy presente en el mundo y en las diferentes religiones no-cristianas, y esta esperanza solamente se puede tener si se tiene una certeza (cierto en la medida que es posible) sobre *la existencia y la presencia de un Dios misericordioso, que perdona y que es muy personal*.

Espero también que las propuestas del último capítulo se puedan realizar. Son señales y guías en este ambiente de ansiedad que estamos viviendo por toda la violencia, el odio y la intolerancia que nos rodea.

El mundo simbólico (las “imágenes” son una parte de este mundo) puede ayudar a realizar este proyecto, porque lo simbólico es la expresión de una realidad en la cual los individuos de la era de la tecnología anhelan respuestas reales y realizables, y ansían una trascendencia alcanzable que sobrepase la limitación material del ser humano.

Así, el simbolismo, aquí expresado en *las imágenes de Dios*, puede manifestarse dentro de otro contexto clásico, con imágenes e iconos diferentes de los habitualmente conocidos, para que nos ayuden a expresar la presencia de Dios en nuestro mundo de hoy. Dentro de esta realidad

debemos reconocer las huellas del Dios actual y presente, un Dios vivo, una Diosa viva, personal, con un mensaje siempre llamativo y una misión real y duradera.

Espero que este trabajo pueda ser útil en México para profundizar más en la investigación sobre esta realidad. Ojalá sea un inicio para abordar más el terreno de las “imágenes de Dios” para nuestro tiempo, imágenes que nos hablan de Dios presente y personal.

BIBLIOGRAFÍA

DICCIONARIOS:

- Bravo Pérez, B., *Diccionario de Religiosidad Popular*, México, s/e, 1992.
_____, *Diccionario de pastoral urbana*, México, 1994.
De Pedro, A., *Diccionario de términos religiosos y afines*, Navarra, Estella, 1990.
Lacoste, J.-I. (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, 1998.
Rahner, K., and Vorgrimler, H., *Dictionary of Theology*, New York, 1990.
Santidrián, P.R., *Diccionario básico de las religiones*, Navarra, Estella, 1993.

DOCUMENTOS:

- Códice Florentino*. Enciclopedia de la vida y la religión nahua, y de la historia de México (Historia de las Indias de la Nueva España), de Bernardino de Sahagún. Manuscritos originales en Madrid y Florencia.
Los once discursos sobre la realeza del libro sexto del *Códice Florentino* (introducción, índice, traducción, notas de Salvador Díaz C.), Pórtico de la Ciudad de México, México, 1992.
- Códice Borgia*. Manuscrito mexicano del Museo Etnográfico de la Congregación Propaganda Fide. Reproducido en fotocromografía, Biblioteca del Vaticano, Roma, 1898.
- Códice Mendoza*. Un inestimable manuscrito azteca, Serbal, Barcelona 1985. Manuscrit azteque, Seghers, Paris, 1978. Se encuentra en la biblioteca Bodleien en Oxford. Es un manuscrito azteca realizado por encargo de D. Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España.
- Códice Chimalpopoca*. Leyendas de los soles y Anales de Cuauhtitlán.
- Códice Telleriano Remensis*. De Pedro de los Ríos.
- Códice Vaticano B* (*pertenece al grupo Borgia*). Codex Vaticanus B (3773). Reproducido en fotocromografía para la Biblioteca del Vaticano, Roma, 1898.
- Códice Vaticano A 3738*, llamado el *Códice Ríos*. Reproducido en fotocromografía para la Biblioteca del Vaticano, Roma, 1900. [Copia del código de Pedro de los Ríos]. Sobre el espacio mexicano cosmológico.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, Sevilla, España.

Signatura: Indiferente, 420,L.10,F.190v-191r

Acerca de poner en libertad los indios.

Fecha: 01-12-1525.

Signatura: Patronato,174,R.12/1/1-12/1/26.

Acerca de crueldades de los españoles con los indios, según lo tiene dicho Fray Bartolomé de las Casas.

Fecha: 04-06-1519.

Inventario de la Sección de Patronato, Tomo II.

Signatura: Patronato,252,R.6/1/1-6/1/3

Acerca de entregar trabajo con los indios a fray Bartolomé de las Casas y otros frailes dominicos.

Fecha: 1540.

Signatura: Patronato,252,R.16/1/1-17/1/4

Dr. Sepúlveda critica el libro de fray Bartolomé de las Casas.

Fecha: 1554.

Signatura: Patronato,252,R.17/1/1-16/1/20

Carta de Ceynos a fray Bartolomé de las Casas, acerca de la libertad de los indios.

Fecha: 1555.

Documentos completos de [Concilio] Vaticano II, Bilbao, Mensajero, 1996.

CELAM, *Santo Domingo, Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Madrid, Paulinas, 1993.

CELAM, *La Iglesia y la Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, 1977. Secretariado de la Unidad Cristiana, *Sectas o nuevos movimientos religiosos*, Vaticano, Roma, mayo, 1986.

CELAM, *Sectas en América Latina*, Bogotá, 1982.

CELAM, *Documentos de Puebla* [II Conferencia Episcopal Latinoamericana, 1979, Col. Puebla, Madrid, PPC, 1979.

CELAM, *Medellín* [II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano] *Reflexiones en el CELAM*, Madrid, BAC, 1977. Conferencia Episcopal Latinoamericana, 1968.

LIBROS Y ARTÍCULOS

Aguirre, R., *La mesa compartida*, Santander, Sal Terrae, 1994.

Alberti Manzanares, P., *El concepto sobre la mujer azteca deducido a través de las diosas en México prehispánico*, Universidad Complutense, Madrid, 1993.

Alcina Franch, J., "La cosmovisión mexicana en el contexto de Mesoamérica", en *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)*. Actas (ponencias y comunicación), tomo I, Madrid, 1992.

- _____, *Códices mexicanos*, Col. Lenguas y Literaturas indígenas, Madrid, 1992.
- Alliende, J. y Lozano, J., *Religiosidad Popular en Puebla: La madurez de una reflexión. Cultura y Religiosidad Popular. Perspectivas desde Puebla*, Bogotá, CELAM, 1979.
- Almere Read, K., *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- Amengual, G., *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996.
- Arias, J., *Un Dios para el 2000*, Bilbao, Desclée, 1999.
- Arias Montes, M., *Y la palabra de Dios se hizo Indio. Teología y práctica de una catequesis inculturada y liberadora. Una propuesta desde Oaxaca-México*, Colección Iglesia, Pueblos y Culturas núm. 40-41, Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1996.
- Arinze, F., "The Challenge of the Sects or New Religious Movements. A Pastoral Approach", in *Rethinking New Religious Movements*, Fuss (ed.), Rome, PUG, 1998, pp. 769-775.
- Armanda Alegría, J., *Psicología de las mexicanas*, México, Samo, 1975.
- Azevedo, M., "Challenges to Inculturated Evangelization", in *Trends in Mission toward the 3th Millennium*, Jenkinson W. O' Sullivan H. (ed.), New York, Orbis Books, 1991.
- Barros Laraia, R. de, "El concepto antropológico de cultura", en *Culturas y Evangelización*, Suess, P. (ed.), Quito, 1992.
- Beauvoir, S. de, *La deuxième sexe*, Paris, Gallimard, Mayenne, [1949], 1965.
- Beaxcochea Z., A., *Transculturación y misión en Nueva España: estudio histórico-doctrinal del libro de los Coloquios de San Bernardino de Sahagún*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.
- Benko, S., *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden, 1993.
- Bernabé Ubieta, C., "Las esposas divinas en la cultura mediterránea", *Ephemerides Mariologicae* XLVI, abril-septiembre, s/a.
- _____, "La mujer en el judaísmo bíblico", *Ephemerides Mariologicae* XLIX, 1994, pp. 99-124.
- Berger, P.L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, Doubleday, 1967.
- Beyer, P., *Religion and Globalization*, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1994.
- Boff, L., *Iglesia: carisma y poder*, Santander, Sal Terrae, 1982.
- _____, *El rostro materno de Dios*, Madrid, Paulinas, 1979.
- _____, "Salvación en Jesucristo y proceso de liberación", *Concilium* 96, Madrid, 1974.
- Borobio, D., "La Liturgia como expresión simbólica", *Phase* 107 (1978), 405-422. [Cuaderno *Phase* 45, Barcelona, 1993]
- _____, "Religiosidad Popular en la renovación litúrgica: criterios para una valoración", *Phase* 89, 1975.

- Boyer, R., "La experiencia de lo sagrado", en Julien Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. 1, Madrid, Trotta, 1995.
- Briend, J., *Dios en la Escritura*, [traducción del francés], Bilbao, DDB, 1995.
- Bruce, S., *Religion and Modernization*, Oxford University Press, 1992.
- Burns-Smith, Ch., "Theology and Winnicott's Object Relations Theory. A Conversation", *Journal of Psychology and Theology*, Spring 1999.
- Camorlinga Alcaraz, J. M., *El choque de dos culturas: dos religiones*, México, Gustavo Gili, 1993.
- Caravias, J. L., *El Dios de Jesús*, Pastoral 14, México, CRT, 1992.
- _____, *Dios es bueno*, Colección Biblia y Pueblo 3, México, CRT, 1990.
- Carrasco, D. y Scott Sessions, *Daily Life of the Aztecs. People of the Sun and Earth*, Connecticut, 1998.
- _____, "El viaje sagrado", *Concilium* 266, agosto, 1996, pp. 1129-1142.
- Casas, Bartolomé de las, *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Historia de las Indias I y II*, Madrid, 1957-1961.
- Castillo, J. M., *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Salamanca, Sigueme, 1981.
- Castiñeira, A., *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, Madrid, PPC, 1992.
- Chethimattam, J. B., "New Religious Movements and Popular Religiosity", in *Rethinking New Religious Movements*, Fuss M. (ed.), Roma, PUG, 1998, pp. 631-644.
- Chavero, A., *El último Quetzalcóatl. Códice Jeroglífico Aubin*, México, Innovación, 1978.
- Churruga, A., "La posición de Bartolomé de las Casas ante la conquista", *Christus*, México, agosto, 1985, pp. 21-27.
- Clerc, D., "Une mondialisation au service de l'homme", *Spiritus* 146, mars, 1997.
- Codina, V., *Cristianos en fiesta*, Bogotá, Paulinas, 1991.
- Colaboraciones, "El sacramento de la Reconciliación en fray Bernardino de las Casas", *Christus* 461, México, abril, 1974, pp. 52-58.
- Coleman, J., "Global Fundamentalism. Sociological Perspectives", *Concilium* 241, junio, 1992.
- Corbi, M., *Religión sin religión*, Madrid, Promoción Popular Cristiana, 1996.
- Cottin, "L'Imago Dei: une réponse a l'enfermement de l'image", *Nouvelle Revue Théologique* 120, 1998.
- Damen, F., Judd Zanon, E., *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*, Abya Yala, Ecuador, 1992.
- De Boer, E., in Anderen, *Vrouw, Taal en Liturgie*, Narratio, Gorinchem, Nederland, 1991.

- _____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Departamento Ecuménico de la Teología, *El rostro femenino de la teología*, Costa Rica, 1985.
- Derrida, J.; Vattimo, G.; Trias, E., *La religión*, Madrid, PPC, 1996.
- Díaz-Guerrero, R., *Estudios de psicología del mexicano*, México, Trillas, 1976.
- Dohmen, CH., "Nicht sieht mich der Mensch und lebt (Ex 33, 20)", *Jahrbuch für Biblische theologie*, 13/1988. Die Macht der Bilder.
- Domínguez Morano, C., *Creer después de Freud*, Biblioteca de Teología, Madrid, Paulinas, 1992.
- Duch, LL., *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, PPC, 1995.
- Dulles, A.R., *Models of the Church*, New York, Doubleday, 1987.
- Duque, F. (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1993.
- Duquoc, CH., *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, [trad. francés 1977], *Verdad e Imagen* 56, Salamanca, Sígueme, 1982.
- _____, *Des Eglises provisoires*, Paris, Cerf, 1985.
- Durán, Diego de, *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*, México, Editorial Innovación, 1980.
- Dussel, E., "Religiosidad popular latinoamericana", en *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*, Quito, DAMEN, 1992.
- _____, "Las motivaciones reales de la conquista", *Concilium* 232, noviembre, 1990, pp. 403-415.
- Eilers, F. J., *Communicating between Cultures*, Rome, PUG, 1990.
- Eliade, M., *Imágenes y símbolos* (trad. francés 1955), Madrid, Taurus, 1992.
- _____, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972.
- _____, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.
- _____, *Aspect du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- Elizondo, F., "Las mujeres y la imagen de Dios", *Iglesia Viva*, núm. 191, Valencia, 1997.
- _____, "Lo femenino y el misterio trinitario", *Estudios Trinitarios*, vol. XXVI, núm. 3, Salamanca, 1992, pp. 441-459.
- _____, "Dios ante la mirada de la mujer", en José Manuel Sánchez Caro, *Algunas mujeres nos han sobresaltado. Vida consagrada: femenino y masculino plural*, Madrid.
- Elizondo, V., "La Nueva Humanidad en las Américas", *Concilium* 232, noviembre, 1990, pp. 523-530.
- _____, *Mestizaje: The Dialectic of Cultural Birth and the Gospel*, 3 vols., San Antonio Mexican American Cultural Center, San Antonio, 1978.
- Encuentro Taller Latinoamericana, *Teología India, Primer Encuentro*, México, 16-23 de septiembre de 1990, Quito-Ecuador, Abya-Yala, 1992.

- Encuentro Taller Latinoamericana, *Teología India, II, Segundo Encuentro, Panamá*, del 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993, Quito-Ecuador, Abya-Yala, 1994.
- Espin, O., *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism*, New York, Orbis Books, 1997.
- Espin, O.O.; Diaz, M. (ed.), *From the heart of our people: latino/a explorations in Catholic Systematic Theology*, New York, Orbis Books, 1999.
- Estrada, J.A., *La transformación de la religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme, 1986.
- Fernández de Pinedo, I., *Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota*, Bilbao, Mensajero, 1977.
- Ferrando, M.A., *Dios Padre en el Evangelio de san Juan*, Santiago, 1996.
- Floristán, C., *Sacramentos y liberación*, Madrid, Santa María, 1986.
- Frielingsdorf, K., *Der wahre Gott ist anders*, Mainz, 1997.
- Fry, A.J.; Schilder A., *Zeg mij hoe uw God is. Godsbeelden en mensbeelden*, Kok Agora, Kampen (Nederland), 1991.
- Fürstenberg, F., *Sociología de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- Fuss, M., *Rethinking New Religious Movements*, Rome, PUG, 1998.
- Galarza, J., *In amoxtlí, in tlacatl: el libro, el hombre: códigos y vivencias*, México, TAVA, 1992.
- García Callado, M. J., "Automarginación femenina", *Sal Terrae*, noviembre, 1988, pp. 757-763.
- García Roca, J., *El Dios de la fraternidad*, Aquí y Ahora 10, Santander, Sal Terrae, 1990.
- Garaudy, R., *¿Hacia una guerra de religión? El debate del siglo*, Madrid, PPC, 1995.
- Garibay, A. Ma., *Épica náhuatl. Divulgación literaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- _____, *Poesía náhuatl II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.
- Garza Cuarón, B., *El lenguaje, el pensamiento y la acción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Garza, M. de la, *El hombre y el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Gebara, I.; Bingemer, M.Cl., *María, mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, Madrid, Cristianismo y sociedad, 1988.
- Gebara, I., *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo, Doble Clic. Soluciones Editoriales, 1998.
- _____, *El Rostro Nuevo de Dios. Una reconstrucción de los significados trinitarios*, México, Dabar, 1994.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, London, 1975.

- Gómez-Acebo, I. (ed.), *En clave de mujer. María, mujer mediterránea*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1999.
- Gómez Caffarena, J., (dir.) *Religión*, Madrid, Trotta, 1993.
- _____, *Lenguaje sobre Dios*, Madrid, Fundación Santa María, 1985.
- Gómez Hinojosa, J.F., *La crisis de los sistemas. Un diálogo desde la fe cristiana*, Fe-Cultura 5, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- González-Carvajal, L., *Ideas y creencias del hombre actual*, Presencia Social 2, Santander, Sal Terrae, 1991.
- González Dorado, A., *De la María Conquistadora a la María Libertadora*, Bogotá, CELAM, 1986.
- González-Quintanilla Vázquez, F., *Los códices mexicanos en su contexto*, Cuadernos del Archivo núm. 60, Monterrey, 1991.
- Gore, "People like us", *National Geographic*, July, 2000.
- Gross, R. M., *Feminism and Religion. An Introduction*, Boston, Beacon Press, 1996.
- Graulich, M., *Mythes et rituels du Mexique ancien préhistorique*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1982.
- Grey, M., *Introducing Feminist Images of God*, Glasgow, Sheffield Academic Press, 2001.
- Guardini, R., *Herder Correspondence* 10 [número especial], 1964, pp. 24-26.
- Gutiérrez, G., *El Dios de la vida*, Pedal 214, Salamanca, Sigueme, 1992.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Häring, H., "La teoría de la evolución como megateoría del pensamiento occidental", *Concilium* 284, febrero, 2000.
- Heelas, P. (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.
- Hill, M., *Sociología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- Hoedenmaker, B., "Dressuur van de religie. Fundamentalisme en secularisatie", *Tijdschrift voor Theologie*, Januari-Maart, 1993.
- Hoornaert, E., "Guadalupe: evangelización y dominación", *Cuadernos de Teología y Cultura* 4, Morelia, CEMIF.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Angustia de sus Cristos*, México, INAH, 1967.
- Isasi, J.M., *Reflexiones sobre religión y modernidad*, Cuadernos de Teología Deusto 10, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.
- Jakobs, M., "Die Macht der Bilder", *Jahrbuch für Biblische Theologie* 13, Die Macht der Bilder, 1998.
- Jiménez Vicente, A. J., "El lenguaje simbólico desde la antropología filosófica", *Ephemerides Mariologicae* XLV, julio-septiembre, 1995.
- Johnson, E., *She who is*, New York, Crossroad, 1992.
- Jonte-Pace, D., "Object Relations Theory, Mothering, and Religion: Toward a Feminist Psychology of Religion", *Horizons* 14, 2, 1987, pp. 310-327.

- Kelly, J.J., "The Varieties of Symbolic Forms", in *Theological Exploration. Louvain-Studies*, Summer 1999, pp. 171-185.
- Kessler, H., "La satisfacción, ¿experimentada un instante y echada de menos-dolorosamente? Orientación de la vivencia y experiencia de la salvación", *Concilium* 282, septiembre, 1999.
- Knab, T.J., *Talocan. De magie van de Azteken*, vertaling uit het Engels (1995), Utrecht, 1997.
- Kovac, E., "Devoir de solidarité envers tous les exclus", *Perspectives Anthropologiques, Spiritus* 144, September, 1996.
- Kuitert, H.M., *Over religie*, Baarn, Nederland, 2000.
- Kunkel, Cook, Meshel, Daughtry, Hauenstein, "God Images: A Concept Map", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 38, no. 2, June, 1999, pp. 193-202.
- Labuschagne, C.J., *Zin en onzin over God. Een kritische beschouwing van gangbare godsbeelden*, Boekencentrum, Zoetermeer, Nederland, 1994.
- Lamberts, J. (Red.), *Volksreligie, Liturgie en Evangelizatie*, Acco, Leuven, 1998.
- Lastra Montalbán, M. de la, "Creo en Dios Padre-Madre", *Religión y Cultura*, núm. 208, enero-mayo, 1999, pp. 167-183.
- León Martín, T., "Dios, presencia ineludible", *Proyección*, núm. 196, enero-marzo, 2000.
- Léon-Portilla, M., "Pueblos indígenas y globalización", Conferencia leída en el Centro de Estudios Mexicanos, UFSIA (Universidad en Amberes, Bélgica), el 11 de diciembre de 2000.
- _____, *Visión de los vencidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- _____, *La filosofía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- _____, *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.
- _____, *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1974.
- _____, *La religión de los mexicas*, Cuadernos Mexicanos, año II, núm. 102, México, Secretaría de Educación Pública, s/a.
- Libao, J. B., *Dios y los hombres: sus caminos. Religión y cultura*, Colección Horizonte, Verbo Divino, Estella, 1992.
- Lienkamp, Ch., "New Religious Movements. A Theological Evaluation", in *Rethinking New Religious Movements*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1998, pp. 693-716.
- Lindijer, C. (Red.), *Beelden van God. Oriëntaties op het denken en spreken Over God in onze tijd*, Ter sprake 47, Meinema, Delft, Nederland, 1988.
- Linn, D., *Las buenas cabras. Cómo sanar nuestra imagen de Dios*, [traducción del inglés], México, Promexa, 1998.
- Lobo, J. A., "El cristianismo en el horizonte del siglo XXI", *Cuadernos Verapaz* 12, Salamanca, San Esteban, 1994.

- López Austin, A., *Historia antigua de México*, vol. III, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- López Hernández, E., “Los indios antes el tercer milenio”, *Christus*, México, noviembre-diciembre, 1998.
- López Quintás, A., *La cultura y el sentido de la vida*, Madrid, PPC, 1993.
- López-Portillo M.; Pacheco, J., *Quetzalcóatl*, México, Porrúa, 1980.
- Luckmann, Th., *La religión invisible*, [traducción del inglés], Salamanca, Ágora/Sígueme, 1973.
- Lunacharski, A.V., *Religión y socialismo*, Salamanca, Ágora/Sígueme, 1976.
- Liotard, J. F., *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Macazaga Ordoño, C., *El Templo Mayor*, México, Innovación, 1981.
- _____, *Los ritos de la fertilidad*, México, Innovación, 1981.
- McKeever Furst, J.L., *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven and London, Yale University Press, 1995.
- Maldonado, L., *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985.
- _____, *Religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1975.
- Malina Bruce, J. M., “Doncella y madre mediterránea”, *Ephemerides Mariologicae* XLV, enero-mayo, 1995, pp. 69-90.
- Mardones, J. M., *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Presencia Social 15, Santander, Sal Terrae, 1996.
- _____, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, PPC, 1995.
- _____, *Neoconservadurismo*, Santander, Sal Terrae, 1991.
- _____, *Capitalismo y religión*, Santander, Sal Terrae, 1991.
- _____, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- _____, *Sociedad moderna y cristianismo*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1985.
- Martin, D., “Religion, Secularization, and Post-Modernity: Lessons from the Latin American case”, in Repstad, P. (ed.), *Religion and Modernity. Modes of co-existence*, Boston, 1996.
- Martínez, E., Luengo, E., García Orso, L., “Religiosidad popular urbana”, *Christus* 522, mayo, 1979.
- Martínez, F., “Nuevo paradigma socio-cultural y Eclesiología”, *Iter*, mayo-agosto, 2000.
- Martínez del Sobral y Campa, M., *Los conventos franciscanos poblanos y el número de oro*, México, INAH/SEP, 1988.
- Martínez Ocaña, E., “Padre-Madre nuestro/a que estás en la tierra”, en *Todos Uno*, enero-marzo, 2000.
- Marty, M.E.; Appleby, R.S. (ed.), *Fundamentalism Comprehended*, Chicago, University of Chicago, 1995.

- Marzal, M., (dir.), *El rostro indio de Dios*, Colección Teología 9, México, Centro de Reflexión Teológica, 1994.
- Mcfague, S., *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, London, SCM Press LTD, 1987.
- Meijer, J.K., "God heeft mensen nodig", in *Beelden van God*, (Red.) Lindijer, C., Nederland, Delft, 1988, pp. 56-60.
- Meuleman, G., *De goden reisden mee*, Amsterdam, 1997.
- México Desconocido, *Rutas de las Misiones*, núm. 17, México, Jilguero, 1994.
- Mette, N., "¿Decadencia o transformación de la solidaridad?", en *Concilium* 282, septiembre, 1999.
- Miguel, M.P. de, "Esponsalidad-Virginidad", *Ephemerides Mariologicae* XLVI, abril-septiembre, s/a.
- Mitchell, N., "La creación de ritos en la cultura contemporánea", en *Concilium* 259, junio, 1995.
- Mondin, B., *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*, Madrid, Paulinas, 1979.
- Muck, O., *Doctrina filosófica de Dios*, Biblioteca de Teología 6, Barcelona, Herder, 1986.
- Muñoz, R., *Dios de los cristianos*, Colección Cristianismo y sociedad 4, Madrid, Paulinas, 1987.
- Navarro Puerto, M., "Rasgos de inculturación de la figura de María en el Nuevo Testamento", Conferencia presentada en el Congreso Mariológico, Marianum, Roma, octubre, 2000.
- _____, "Religión del Padre y mariología", Conferencia presentada en el Congreso Mariológico, Marianum, Roma, octubre, 1999.
- _____, "El símbolo de María en la perspectiva de la psicología de la religión", en *En clave de mujer... María, mujer mediterránea*, Gómez-Acebo, I. (ed.), Bilbao, DDB, 1998.
- _____, "La paradoja de María, Madre-Virgen", *Ephemerides Mariologicae* XLV, enero-mayo, 1995, pp. 93-123.
- _____, "María Madre, el paso de una a otra fe", *Ephemerides Mariologicae* XLIV, 1994, pp. 67-95.
- Nebel, R., "El rostro mexicano de Cristo", en *Cristo crucificado en el pueblo de América Latina*, Damen F. y Judd Zanon E., Quito, Abya-Yala, pp. 59-82.
- Neckebrouck, V., *Fe y Cultura. Voces del tercer mundo*, [traducción del francés], México, Universidad Intercontinental, 1996.
- Nida, E.A.; Reyburn, W.D., *Religión across Cultures*, New York, Orbis Books, 1968.
- Núñez de Castro, I., *El rostro de Dios en la era de la biología*, Cuadernos FyS 33, Maliaño (Calabria), Sal Terrae, 1996.

- Obeyesekere, G., "Buddhism, Nationhood, and Cultural Identity: A Question of Fundamentals", in *Fundamentals Comprehended*, Marty M. (ed.), Chicago 1995, pp. 231-256.
- Ortiz, E., "Balance de algunos paradigmas de la cultura contemporánea", *Iter*, Revista de Teología, núm. 22, mayo-agosto, 2000.
- Panikkar, R., *La experiencia de Dios*, Madrid, PPC, 1994.
- _____, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Cuadernos SyF 25, Maliaño (Cantabria), Sal Terrae, 1994.
- _____, *Le culte et l'homme séculier*, Paris, Seuil, 1976.
- Parker, Ch., *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Payne, R.J. (ed.), *Native Mesoamerican Spirituality. Ancient Myths, Discourses, Stories, Doctrines, Hymns, Poems from the Aztec, Yucatec, Quiche-Maya and other Sacred Traditions*, New York, Paulist Press, 1980.
- Pelletier, P., "Dimension socio-affective de l'adhésion aux nouvelles religions", in Fuss (ed.), *Rethinking New Religious Movements*, Rome, 1998, pp. 111-119.
- Peretto, E., (dir.), *L'Immagine Teologica di Maria, oggi. Fede e Cultura. Atti del 10e Simposio Internazionale Mariologico* (Roma, 4-7 octubre, 1994), "Marianum", Roma, 1996.
- Picotti, D., "Interculturalidad y globalización", *Stromata*, julio-diciembre, 2000.
- Pikaza, X., *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Madrid, Trotta, 1999.
- _____, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, Madrid, PPC, 1997.
- _____, *Dios Judío, Dios Cristiano*, Estella, Verbo Divino, 1996.
- _____, *Para comprender: Hombre y Mujer en las religiones*, Estella, Verbo Divino, 1996.
- _____, *La mujer en las grandes religiones*, Bilbao, DDB, 1991.
- _____, *Las dimensiones de Dios. La respuesta de la Biblia*, Nueva Alianza 57, Salamanca, Sígueme, 1973.
- Pinedo, I. F., *Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota*, Bilbao, Mensajero, 1977.
- Pinkus, L., *El mito de María. Aproximación simbólica*, Bilbao, DDB, 1987.
- Plaskow, J., *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminism Perspective*, San Francisco, Paperback, 1990.
- Poblete, R., "Secularización en América Latina", en *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Equipo SELADOC, Salamanca, Sígueme, 1975.
- Pohier, J.M., *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- Pons, G. (ed.), *Dios Padre en los escritos patrísticos*, Madrid, Ciudad Nueva, 1998.
- Porcile Santos, T., *La mujer, espacio de salvación*, México, Clavería, 1993.

- Porro Gutiérrez, J.M., *El simbolismo de los aztecas: su visión cosmogónica y pensamiento religioso*, Valladolid, Sever-Cuesta, 1996.
- Post, P., "Religieuze volkscultuur en liturgie", in van Lamberts, J. (ed.), *Volksreligie, Liturgie en Evangelisatie*, Leuven, 1998.
- Pouilly, J., *Dios, nuestro Padre. La revelación de Dios Padre y el "Padrenuestro"*, Cuadernos bíblicos 68, Navarra, Verbo Divino, 1990.
- Quezada, N., *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Radford Ruether, R., *Sexism and God-talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983.
- Rahner, K., Modehn, C., Gopfert M., *Volksreligion-Religion des Volkes*, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1979.
- Ramírez, S., *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*, México, Grijalbo, 1977.
- Ramshaw, G., *Liturgical Language*, Minnesota, Liturgical Press, 1996.
- _____, *God beyond Gender. Feminist Christian God-Language*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- Reikerstorfer, J., "The God of Christians and the Fragmentation of the Post-modern World", *Concilium* 3, 1997.
- Repschinski, B., "Some trends in Life of Jesus research", *Theology Digest* 48, 1, Spring 2001.
- Repstad, P., *Religion and Modernity. Modes of co-existence*, Oslo-Stockholm-Copenhagen-Oxford-Boston, Skandinavian University Press, 1996.
- Reyes, A., *México en una nuez*, Cuadernos Mexicanos, año II, núm. 66, México, Secretaría de Educación Pública, s/a.
- Riebe-Estrella, G., "La Virgen: A Mexican Perspective", *New Theology Review*, vol. 12, no. 2, May 1999.
- _____, "Latino religiosity or Latino Catholicism?", *Theology Today*, no. 4, January 1998.
- _____, "Building Images of God in Latino Cultures", paper presented at the *National Organization for the Continuing Education of Roman Catholic Clergy* (NOCERCC), New Orleans, Louisiana, February 22, 1995.
- Ries, J., (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado (I). Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, Trotta, 1995.
- _____, *Los ritos de iniciación*, Colección Teshuva, Bilbao, Ega, 1994.
- Río, E. del, *Modernidad, posmodernidad*, Madrid, Talasa Ediciones, 1997.
- Río, A. E. del, *Bases psicodinámicas de la cultura azteca*, México, Costa-Amic, 1984.
- Robertson, R., *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1992.
- Robles Robles, J.A., *La religión: de la Conquista a la modernidad*, Serie Religión y Sociedad I, Costa Rica, Lascasiana, 1992.
- Rodríguez-Shadow, M., *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.

- Roest Crolius, A., "New Religious Movements as a Challenge for the Church in a Pluralistic World", in Fuss, M. (ed.), *Rethinking New Religious Movements*, Rome, PUG, 1998, pp. 733-735.
- _____, "Interreligious Dialogue: Can it be Sincere?", in Roest Crolius (ed.), *Understanding and Discussion*, Rome, PUG, 1998.
- _____, "Inculturation: From Bible to Pentecost. An Introduction in Creative Inculturation and the Unity of Faith", *Working Papers on Living Faith and Cultures*, Rome, PUG, 1986.
- _____, "The Meaning of Culture in Theological Anthropology", *Gregorianum* 61, 1980, pp. 253-274.
- _____, "Inculturation: Newness and Ongoing Process", *Gregorianum* 59, 1978, pp. 721-738.
- Ruiz, S., *Popular Religiosity and Evangelization in Latin America*, in *Trends in Mission toward the 3th Millennium*, Jenkinson W.-O'Sullivan H., New York, Orbis Books, 1991.
- Ruiz de la Peña, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Presencia teológica 49, Santander, Sal Terrae, 1988.
- Ruiz Maldonado, E., "Proselitismo cristiano, libertad religiosa y justicia en la obra de Bartolomé de la Casas", *Christus* 469, México, diciembre, 1974, pp. 32-45.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España I*, Madrid, Editorial Dastin, 2001.
- _____, *Hablan los aztecas: historia general*, Barcelona, Tusquets Editores, 1985.
- _____, *Historia universal de los ritos, ceremonias e idolatrías que usaban los indios, escrito remitido al Consejo de Indias*, Madrid, 22 de junio de 1577.
- Sahagún Lucas, J. de, *Dios, horizonte del hombre*, Manuales de Teología 3, Madrid, BAC, 1994.
- _____, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Lux Mundi 54, Salamanca, Sígueme, 1990.
- Sánchez Sánchez, G., *Religiosidad popular y opción por los pobres*, México, 1988.
- Sanks, T.H.-O'Donovan, L.J., *Faithful Witness*, New York, 1989.
- Scannone, J.C., "Liberación", en Gómez Caffarena, J. (ed.), *Religión*, Madrid, 1993.
- _____, "Religiosita popolare, sapienza del popolo e teologia popolare", *Communio* 95, Italia, settembre-ottobre, 1987.
- _____, "La religión der siglo XXI", *Stromata* 55, Argentina, 1999.
- Schneiders, S. *Women and the Word*, New York, 1986.
- Schottroff, L.; Thiele, J. (Red.), *Met passie over God spreken. Leraressen van God*, (vert. uit het Duits), Ten Have/Baarn (Nederland), 1990.
- Schreiter, R., *Constructing Local Theologies*, New York, Orbis Books, 1985.
- Schultz, H.J. (dir.), *¿Es esto Dios?*, Barcelona, Herder, 1973.

- Schüngel-Straumann, H., "El rostro femenino de Dios", *Concilium* 258, abril, 1996.
- Schüssler Fiorenz, E., *Pero ella dijo*, Madrid, Trotta, 1996.
- _____, *In Memoria de Ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, [traducción del inglés], Bilbao, DDB, 1989.
- Scott, A. (ed.), *The Limits of Globalization*, London and New York, 1997.
- Seibold, J.R., "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización", *Stromata* LV, núm. 1-2, enero-junio, 1999, pp. 53-89.
- Séjourné, L., *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Shorter, A., *Toward a Theology of Inculturation*, New York, Orbis Books, 1992.
- _____, *La revelación y su interpretación. Teología y pastoral*, [traducción del inglés], Madrid, Paulinas, 1986.
- Siller A., C., "Hacia una evangelización inculturada", *Alternativas, Revista de análisis y reflexión teológica*, Lascasiana, Guatemala, año 2/3, núm. 4/5.
- _____, "El monoteísmo indígena", en CENAMI, *Teología India*, tomo II, Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano en Panamá, Quito-Ecuador 1994.
- _____, "El método teológico guadalupano", en CENAMI, *Teología India*, tomo I, Primer Encuentro-Taller Latinoamericano en México, México, 1992.
- Soisson, P., *La vie des azteques dans l'ancien Mexique*, Geneve, Minerva, 1978.
- Sölle, D., *Reflexiones sobre Dios*, Barcelona, Herder, 1996.
- _____, *God is meer dan een man. Feministisch theologische teksten*, (vertaling uit het Duits), Ten Have/Baarn (Nederland), 1988.
- _____, "Dios, madre de todos nosotros", *Selecciones de Teología* 87, 1986.
- Soustelle, J., *L'univers des azteques*, Paris, Hermann, 1986.
- Sperman, G., *Aspectos de lo femenino en la cultura y en la religión azteca*, Dissertation 50, "Marianum", Roma, 1989.
- Spranz, B., *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia: una investigación iconográfica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Stenn, M., *Codices of Mexico and their Extraordinary History*, México, Panorama Editorial, 1979.
- Suess, P. (dir.), "Latin America: Against de Threat to the Whole of Life", *Concilium*, marzo, 1997.
- _____, "América Latina. Contra la amenaza de la vida integral", *Concilium* 271, junio, 1997.
- _____, "La Mission á l'heure de la Globalisation", *Spiritus* 146, marzo, 1997.

- _____, *Culturas y evangelización. La unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de sus voces*, Quito-Ecuador, Abya-Yala, 1992.
- Taborda, F., *Sacramentos, praxis y fiesta*, Madrid, Paulinas, 1987.
- Tamayo-Acosta, J.J., *Hacia la comunidad. 3. Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, Trotta, 1995.
- Thiel, J., "Pluralismo en la verdad teológica", *Concilium* 256, diciembre, 1994, pp. 89-105.
- Tomka, M., "Individualismo, cambio de valores, sociedad de la vivencia. Tendencias convergentes en la sociología", *Concilium* 282, septiembre, 1999.
- _____, "The Fragmentation of Experience in the Modern World", *Concilium* 3, 1997.
- Torre Arranz, J. A. de la, *Evangelización inculturada y liberadora. La Praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del postconcilio*, Quito-Ecuador, Abya-Yala, 1993.
- Torres Queiruga, A., *El problema de Dios en la modernidad*, Burgos, Verbo Divino, 1998.
- _____, *Un Dios para hoy*, Aquí y Ahora 33, Maliaño (Calabria), Sal Terrae, 1997.
- _____, "¿Qué significa afirmar que Dios habla? Hacia un concepto actual de la Revelación", *Sal Terrae*, 1996.
- _____, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Presencia teológica 86, Santander, Sal Terrae, 1996.
- _____, *Repensar la Cristología*, Estella, Verbo Divino, 1996.
- _____, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Colección Presencia Teológica 79, Santander, Sal Terrae, 1995.
- _____, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Navarra, Verbo Divino, 1992.
- _____, *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*, Aquí y Ahora 13, Santander, Sal Terrae, 1991.
- _____, *Creo en Dios Padre*, Aquí y Ahora 13, Santander, Sal Terrae, 1986.
- Toussaint, M., *Pintura colonial*, México, s/e, 1982.
- _____, "Comentarios", en *Angustia de sus Cristos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967, pp. VII-XXI.
- Tracy, D., "Fragments and Forms: Universality and Particularity Today", *Concilium* 3, 1997, pp. 122-129.
- _____, *Pluralidad y ambigüedad*, Madrid, Trotta, 1997.
- _____, "El desafío de la teología feminista a la teología fundamental", *Concilium* 263, febrero, 1996.
- _____, *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*, New York, Orbis Books, 1994.

- _____, *The Analogical Imagination*, New York, Crossroad, 1981.
- _____, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York, The Seabury Press, 1975.
- Trigo, P., “¿Qué haremos con Dios en el siglo XXI”, *Iter*, Revista de Teología, enero-junio, 1999.
- Turner, B.S., *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, [traducción del inglés], México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Turner, V., *La selva de los símbolos*, Madrid, Taurus, 1980.
- _____, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- _____, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Turner, V. and Turner, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, Colombia University Press, 1978.
- Urbina, “Acercamiento al tema de la religiosidad popular”, *Phase* 89, 1975.
- Valencia, E., “Puebla y la Religiosidad Popular”, *Christus* 522, México, mayo, 1979, pp. 39-42.
- Van Gennep, A., *Les rites de passage*, Paris, 1981.
- Van Gennip, P.A., *Een open bestaan*, Arbor, Schoten, België, 1989.
- Van Gerven, H., *God is altijd voortvluchtig. Gesprekken over godsbeelden*, Nederland, Ten Have/Ikon, 1992.
- Van Harskamp, A., “Beelden maken en beelden breken”, in Fry, A.J. en Schilder, *Zeg mij hoe uw God is*, Kok Agora, Kampen, 1991, pp. 10-24.
- Van Olst, E., “Godsbeelden en mensbeelden in de liturgie”, in Fry, A.J.-Schilder A., *Zeg mij hoe uw God is*, Kampen, 1991, pp. 149-167.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Velasco, J.M.-Savater, F.-Gómez Caffarena J., *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el Hecho Religioso*, Cuadernos FyS 35/36, Maliaño, Calabria, Sal Terrae, 1996.
- Velasco, J.M., *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Aquí y Ahora 37, Maliaño, Cantabria, Sal Terrae, 1998.
- _____, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid, PPC, 1997.
- _____, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Biblioteca de Teología 30, Madrid, Paulinas, 1993.
- Vergés, S.; Dalmau J.M., *Dios revelado por Cristo. Historia Salutis*, Madrid, BAC, 1976.
- Vergote, A., *Religie, geloof en ongelooft*, Antwerpen, 1984.
- _____, *Psychologie Religieuse*, Bruxelles, 1966.
- _____, *Interprétation du langage religieux*, Bruxelles, 1966.
- Vergote, A., y Tamayo, J.J., *The Parental Figures and the Representation of God*, Leuven, 1980.
- Vide, V., *Hablar de Dios en tiempos de increencia*, Cuadernos de Teología 15, Bilbao, 1997.

- Vigil, J.M., "El Dios de la guerra y el Dios de la paz justa", *Concilium* 290, abril, 2001.
- Vives, J., "Dioses para no creer", *Sal Terrae*, mayo, 1991.
- Vorgrimler, H., *Teología de los Sacramentos*, Barcelona, Herder, 1989.
- _____, *Doctrina teológica de Dios*, Barcelona, Herder, 1987.
- Weber, A., *Historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, [1935] 1985.
- Welker, M., "God's Eternity, God's Temporality, and Trinitarian Theology", *Theology Today*, october 1998.
- Westermann, C., *Dios en el Antiguo Testamento*, Fronteras Bíblicas, Bilbao, Ega, 1993.
- Werbick, J., "Trugbilder oder Suchbilder?", *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 13, Die Macht der Bilder, 1998, pp. 3-27.
- Wilson, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, 1991.
- _____, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, 1990.
- _____, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1979.
- Wolanin, A., *Rites, ritual symbols and their interpretation in the writings of Victor W. Turner*, Rome, PUG, 1978.
- Zarazaga, G.J., "La religiosidad popular latinoamericana como lugar teológico", *Stromata* 55, 1999.

Imágenes de Dios para nuestro tiempo. Religiosidad Popular, religiosidad indígena e imágenes de Dios en la Sierra Negra de Puebla, reimpresión, de Maria Van Doren se terminó de imprimir en junio de 2013 en Formación Gráfica, SA de CV, con domicilio en Matamoros 112, colonia Raúl Romero de Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. En su composición tipográfica se utilizaron tipos de la familia Goudy Old Style de 9, 10, 11, 12 y 13 puntos. La edición consta de 1000 ejemplares.