

La cultura como concepción y manifestación religiosa

Culture as a Religious Conception and Religious Manifestation

Patricia Robles *

¿Los otros todos que nosotros somos?, soy otro cuando soy,
los actos míos son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros, la vida es otra, siempre allá,
más lejos, fuera de ti, de mí, siempre horizonte, vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta.

Octavio Paz

RESUMEN

La cultura vista como una formación humana genera estructuras de interacción social donde se manifiesta la individualidad en sus diversas y múltiples formas.

Pensar en lo humano como una estructura geográfica social abre el camino a pensar en lo religioso como carácter constituyente de creencias y formas simbólicas llamadas *ritos*, que se reflejan en lo que llamaremos *cultura*.

ABSTRACT

The culture view as human formation generate social interaction structures, where the individuality can be seen as a manifestation a diverse and multiply forms.

Think in the concept of human as a geographic and social structures open a door to think on religiosity as a constituent form of believes and symbols called *rituals*, those can be reflected in what we are gone to call *culture*.

PALABRAS CLAVE

Cultura, social, hombre, estructura, manifestación, realidad, lenguaje

KEYWORDS

Culture, social, man, structure, manifestation, reality, language

Cuando Octavio Paz habla de los otros que todos somos, se pinta un reconocimiento que va en dos sentidos; esos otros que todos somos es lo que nos reconoce como humanos, nos hace históricos y nos evidencia como seres que vivimos en la cultura y, al mismo tiempo, valida nuestro ser individual inmerso en un mundo codificado. Entonces, en cierto sentido, la cultura nos da individualidad y sentido de pertenencia a un grupo social.

Se puede hablar de culturas particulares a raíz de las vivencias y lo heterogéneo del hombre o sólo existe como tal una cultura humana, que se acepta ya sea como algo discursivo occidental o como algo múltiple de la experiencia de lo humano. Esta múltiple experiencia nos permite pensar en lo religioso como una forma constituyente de lo humano social, especialmente en Latinoamérica, gracias al sincretismo cultural existente en las manifestaciones que dan identidad a las comunidades.

Ahora bien, una de las definiciones de la palabra *cultura* tiene que ver con la formación del hombre, que se refiere a su mejoramiento o perfeccionamiento, mientras que en una segunda definición tenemos el producto de esta formación. Es decir, el conjunto de modos de vivir y pensar cultivados, que dan origen al lenguaje y, en consecuencia, a la civilización humana.

Así tenemos que la cultura organiza la vida social del hombre y el individuo da sentido común a un grupo. De reconocerse este doble sentido de la cultura, se produce una autonomía y nos da la posibilidad de evolucionar, reconociendo lo múltiple dentro de las prácticas religiosas minoritarias, frente a las hegemonías llamadas *occidentales*. “Gracias a esa capacidad de aprendizaje puede adaptarse a todos los medios, y puede adaptar los medios a sí mismo, lo cual significa que las modalidades del cumplimiento de su ciclo vital son también ilimitadas”.¹

Gracias a su capacidad de aprender y cultivarse, el hombre puede adaptarse al medio donde vive y ser parte de la historia como algo evolutivo, mientras que las funciones de los diferentes individuos cumplen y constituyen a la sociedad como un grupo (ponen al individuo en un contexto significativo de símbolos).

LA CULTURA COMO CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Según Jacinto Choza, en su libro *Filosofía de la cultura*, las formas de estudiar a la cultura se dividen en tres grandes temas:

- a) Aquel que consiste en una clasificación natural. Esta característica pone al hombre como un ser biológico, que cumple un ciclo y que está determinado por los cambios del lugar que habita. Dichas variaciones abren la posibilidad de adaptación por medio del aprendizaje.
- b) Otro más, que tiene que ver con la cultura como un método funcionalista que hace posible la supervivencia del grupo y la definición del individuo. El hombre ya está en un contexto significativo de símbolos y signos que le proporcionan lo necesario para su desarrollo individual y existencial. “Las funciones que los diferentes tipos de individuos (mujeres, jóvenes, ancianos, etcétera) cumplen en la sociedad, en

- todas las sociedades, constituyen el procedimiento para satisfacer las necesidades de cada individuo”.²
- c) El último trata del estudio de la filosofía de la cultura y del pensamiento antropológico y filosófico de la palabra. Históricamente, aparece la cultura como algo que estudian los humanistas o filósofos en tres fases. La primera explica la dominación del fuego como algo configurativo de lo humano que da pie a la creación de herramientas, a la construcción de casas y a la arquitectura de las ciudades. Esto tiene que ver con la *poiesis* griega, es decir, con la creación o producción de algo. La segunda tiene que ver con el orden de la organización política, moral y de costumbres, con la *praxis*, la acción o práctica. La tercera va con el orden de las ideas, los mitos y los relatos del hombre, del pueblo y del cosmos. La *theoria*, observar, contemplar o estudiar —pensamiento especulativo—. Según los griegos, la cultura tiene tres estatutos: la creación, la práctica y el estudio o conocimiento que se cumplen en el interactuar humano diario. Para los romanos, esta teoría se mantiene, con una diferencia entre trabajo y ocio. El trabajo se refiere a todas las actividades humanas que se realizan con el cuerpo (de servicio), mientras que el ocio son todas las actividades que tienen una actitud contemplativa que abre la puerta a la ciencia y a las bellas artes. Mientras que en la Ilustración el saber y la cultura tienen que ver con una reflexión crítica que busca fundamentar la ciencia tanto en la vida (actuar-moral), como en un pensar crítico; aquí lo último se entiende como todo lo que es reflexivo.

Para el siglo xx, con Hobbes y Montesquieu se formula el concepto de *sociología* como algo que estudia al hombre y sus formas de conocer y actuar en el mundo que lo rodea. Por su parte, Nietzsche y Dilthey basan el análisis de la cultura en la filología y la poesía, es decir, en la interpretación humana

de la palabra y de sus símbolos. Ahora, las palabras son lo que representa al hombre en el cosmos donde vive y lo sitúa en el pensamiento histórico e interpretativo. Por ello, la hermenéutica surge como un puente para entender a lo humano como algo diverso, lleno de signos y de representaciones históricas y culturales, en términos de manifestación. Las palabras se convierten en lo que dicen y manifiestan un pensamiento individual que se expresa de maneras distintas. Existe siempre un contexto que sitúa al pensamiento individual dentro de un marco social históricamente aprendido.

LA CULTURA COMO TEMA FILOSÓFICO

Adorno afirma que, respecto de la filosofía y su estudio es necesario pensar e interiorizar cada vez que se piensa. Es decir, se le debe considerar actual y dinámico en la historia, donde el hombre se reconoce a sí mismo como ser individual capaz de conocer y como sujeto del pensamiento crítico que busca libertad. No puede haber pensamiento sin crítica, pues éste es una búsqueda de espacios de posibilidad histórica y de libertad.

Por su parte, Cassirer considera al hombre como un *animal simbólico*, como el que interpreta y genera la esfera de la cultura a partir de la imaginación y la creación. Cuando la filosofía estudia a la cultura junto con el lenguaje y la hermenéutica, se considera a la cultura como un medio necesario para pensar y resignificar al hombre dentro de una esfera humana.

Cada época requiere una nueva redacción, por lo tanto, una nueva interpretación. “Todas las épocas históricas implican una situación nueva y una posición inédita y por eso requieren una reedición completa de la autoconciencia humana. La novedad actual respecto a las épocas anteriores es, conviene insistir, que abarca la especie en toda su amplitud”.³

PENSAR EN LA CULTURA

Cuando me cuestiono *pensar en la cultura*, me viene a la mente la cultura como algo específico y heterogéneo que no se llama de una forma particular; por ejemplo, cultura occidental, mexicana o africana. Pero es posible que el hombre se considere como algo independiente a un sistema con maneras diversas de pensamiento y de estructura. Consideramos al hombre un ser finito capaz de captar o entender conceptos generales o *universales*, como se nombran en filosofía. Esta capacidad nos da aprendizaje significativo y real, es decir, un aprendizaje que se basa en una construcción reflexiva y plural de la experiencia que es capaz de comunicar (hacer símbolos).

En ese sentido, hay varios teóricos que hablan de una teoría de la liberación, para encontrar identidad dentro de toda esa pluralidad humana y la historia que se identifica desde occidente. La identidad se relaciona con un grupo humano que se expresa, vive, habla y entiende al mundo de una manera determinada y, al mismo tiempo, es capaz de comunicarse con el exterior entendiendo sus fronteras. “Me gustaría decir algo acerca de la identidad de las culturas, porque si bien me parece que es obvio que existen las culturas y que las que existen en México son distintas de las que se encuentran en otros lados, me parece que la cultura mexicana —así, en singular— no existe”.⁴

Entonces, la identidad se encuentra en una práctica cotidiana de cuestionamiento constante y no en una identificación “particular” geográfica, como explica Bonfil:

No cuenta con un patrimonio cultural exclusivo. La propuesta yace en compartir la riqueza de los significados a través de un diálogo, compartir las distintas visiones del mundo aceptando la diversidad de patrimonios culturales y, desde nuestro punto de vista, la clave con la que se pretende dejar abierto no tanto el debate, sino el reto de iniciar ese proyecto es atender a la necesidad de actualización de los distintos rasgos culturales para liberar las potencialidades creativas de la persona humana.⁵

Por lo tanto, es necesario dejar de pensar lo humano o al lenguaje como una “mancha” homogénea que se va comiendo todo lo diferente para hacerlo propio y entenderlo desde ese punto de vista. Hay que aprender a buscar el silencio del otro, para volver a la comunidad como un conjunto de formas constituido por lo humano y distinto. Es decir, todos los hombres tenemos las mismas cualidades de aprendizaje y de crítica, pero todas esas formas de crítica y de aprendizaje se hacen distintas en la práctica social y particular.

Como lo explica Xavier Zubiri con el concepto de *inteligencia sentiente*, además de necesitar a los sentidos para conocer y sentir al mundo en el que vivo, es necesario que lo ligue con la inteligencia para darle una interpretación.

El pensamiento cultiva; es un proceso de búsqueda constante de conocimientos e interpretaciones del saber práctico y la posibilidad de hacerlo crítico a partir de las realidades que se nos presentan. Es ahí donde se manifiesta y vive la cultura.

Desde este punto de vista, el término *cultura* resulta útil, al tratar de englobar una realidad social total que cada uno de sus componentes no da por sí mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisolublemente unidas en el ámbito de la realidad humana, cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término *cultura* trata de expresar en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano.⁶

La idea de la infinita vastedad y plenitud del cosmos es el resultado de la mezcla, llevada al extremo, de la laboriosa creación y libre autorreflexión.

Franz Kafka

Definiremos la religión como la formación humana de creencias de un dogma, en relación con algo divino o sobrenatural que aclara y da carácter a la vida humana en el mundo. Ésta se basa en prácticas rituales de veneración y manifestaciones morales, como normas que guían al hombre en la vida diaria en cuanto conducta y lo ponen en contacto con la divinidad y con una estructura social y política compleja que se reinterpreta y reformula de manera constante.

Ahora bien, las manifestaciones religiosas son tanto un símbolo de la cultura, donde el hombre se conecta con un vínculo divino e intenta encontrar respuestas a cualquier cuestionamiento acerca del mundo y de la realidad en la que vive, mediante un ritual (acción repetitiva y significativa), como el sentimiento que se tiene acerca del entorno y sus ciclos. Dichas manifestaciones se acompañan de las vivencias sociales, normativas y políticas de la época, como algo múltiple y diverso, donde, además de realizarse un encuentro con Dios, hacemos reconocimiento de una vivencia, cultural, plural y distinta. Dentro de la religiosidad, también encontramos la diferenciación entre lo propio y lo ajeno. Es decir, se lleva a cabo una selección de símbolos o significados pasados con los presentes, que dan como resultado un cuerpo de representación social específico y creativo. En esta representación creativa, se

hace evidente la estructura humana. “La religiosidad de los pueblos, es decir, que la fe y la religión no se dan en estado puro, sino que también ellas participan de la ambigüedad de todo lo humano. Por lo tanto, requiere la Iglesia una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia, ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos.”⁷

Cuando hablamos de rituales, nos referimos a las formas en las que se manifiesta ese comportamiento social o espiritual que da lenguaje o sentido a la figura de lo trascendente y lo conductual. Un rito es una manifestación de culto o veneración religiosa. El culto tiene que ver, al igual que la cultura, con el cultivo, es decir, son los actos sociales que se realizan constantemente dentro de la religión de manera repetitiva y de celebración en grupos. En dichos actos, existe la posibilidad de unir la vida material, económica y estructural con las prácticas religiosas que, a su vez, representan la vida y sus ciclos.

En este sentido, la espiritualidad y la religión humana ayudan al hombre en tanto individuo a reconocerse como perteneciente a una comunidad, donde se deben seguir ciertas actividades legítimas para estar en contacto con la divinidad y encontrar una razón de ser respecto de la vida y la muerte. Cuando se encuentra el sentido que se busca gracias a los ritos o lenguajes de la comunión de lo humano con lo divino, es posible entender a la mística como algo contemplativo que se manifiesta en el lenguaje de la vivencia religiosa y sagrada, permitiendo ver al hombre como un ser místico.

Todo intento de entender el fenómeno religioso y de manifestación espiritual tiene que ver con un entendimiento de lo histórico junto con la modernidad y el contexto geográfico social y político de lo humano simbólico. Dicha comprensión dinámica y estructurada analiza las variantes de los individuos y cómo es que éstos actúan ante una búsqueda constante del sen-

tido y entendimiento del mundo. Estas formas de entendimiento mezclan elementos históricos y religiosos para dar sentido y existencia a lo humano.

La forma de clasificar los nuevos movimientos religiosos ha sido objeto de un vivo debate en el ámbito de la sociología de las religiones. Consideramos que el sistema de clasificación más esclarecedor y pedagógicamente más válido es el que proponen el sociólogo italiano Massimo Introvigne y el sociólogo estadounidense Rodney Stark [Introvigne, 2003; Stark, 2015]. Para estos autores, la multiplicación de los nuevos movimientos religiosos se puede entender a partir de las diversas matrices que los constituyen. Algunos de ellos toman elementos de las tradiciones religiosas históricas y los transforman añadiendo elementos nuevos, a veces en contradicción con las doctrinas de las religiones históricas.⁸

La mezcla de las diferentes formas de religión y entendimiento de lo divino busca encontrar una unión armónica y creativa donde se mantengan elementos esenciales dentro de la tradición y las “nuevas” enseñanzas occidentales. Esto abre paso entre una religiosidad subjetiva o colectiva, alejada de las instituciones y del conflicto existencial, a fin de confirmar una necesidad humana inherente de creer, conformada por especificaciones geográficas, espirituales y globales. “A partir de estos conceptos, podemos delinear el fenómeno del sincretismo. En la Colonia tiene lugar una reinterpretación simbólica [Bartolomé y Barabás, 1990] y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles. Por lo tanto, un aspecto fundamental son las propiedades retentivas de las ideologías religiosas.”⁹

El nivel cultural de lo simbólico se construye a partir de la dimensión social que abarca las costumbres, los ritos, la conducta colectiva y el reconocimiento de lo técnico dentro del discurso. El comportamiento colectivo y de representación del mundo contiene una dimensión verbal y del aparato

simbólico, lo cual es parte de la cultura en tanto comportamiento colectivo y de reflexión de los símbolos que encontramos en los mitos, los ritos y sus manifestaciones.

Los mitos, ritos y cultos están involucrados con el presente y se intenta resignificar dentro del contexto en el que se vive, pero al mismo tiempo se recuerda su origen apelando a la historia. A ello le podemos llamar *religiosidad popular*, es decir, del pueblo en tanto cultura, en sentido de lo cotidiano y vivencial.

CONCLUSIONES

El destino que llamamos *común* es particular, vivencial y geográfico y tiene múltiples manifestaciones que se dan de manera dinámica dentro de la historia y su cultura. Lo que nos permite llamarlo *común* es lo humano y vivencial. Retomando a Gómez Arzapalo, “una “distinción de los ámbitos humano y divino no opera; de hecho, no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común”.¹⁰

NOTAS

- ¹ Jacinto Choza, *Filosofía de la cultura*, Sevilla, Thémata, 2014, p. 28.
- ² *Ibidem*, p. 29.
- ³ *Ibidem*, p. 39.
- ⁴ Guillermo Hurtado, “Dos mitos de la mexicanidad”, *Revista de Filosofía Diánoia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 40, 40, 1994, p. 284.

- ⁵ Manuel López Forjas, “¿Pensar nuestra cultura mexicana? Breve reflexión sobre una historia de la filosofía de la cultura en México”, *Revista Historia Autónoma*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2015, p. 170.
- ⁶ Ramiro Gómez Arzapalo, “Santo señor don Diablo... ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano”, *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, núm. 25, 1, 2009, pp. 3-10.
- ⁷ Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano, 1978, *Documento de consulta para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, p. 687.
- ⁸ Joan-Andreu Rocha, “Panorama de la diversidad religiosa en el mundo en el contexto de una sociedad cambiante”, *Educació Social. Revista d’Intervenció Socioeducativa*, Universitat Ramon Llull, Barcelona, núm. 69, 2018, pp. 43 y 44.
- ⁹ Johanna Broda, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* [en línea], núm. 2, 2003, p. 17, <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>
- ¹⁰ R. Gómez Arzapalo, “De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana”, *Gazeta de Antropología*, Granada, Universidad de Granada, núm. 27, 2, 2011, pp. 14-17.