

Un acercamiento sociológico a las devociones religiosas desde una Teología Negativa

Debate o discusión en teoría social

GT 21: Sociología de la religión

Guillermo López Varela

Resumen:

Nuestro objeto de estudio, a saber las devociones religiosas en dos barrios de la ciudad de Puebla, México, se dibujan en constante tensión entre las lógicas imperantes, condicionantes y determinantes del *momento aurático* de las devociones actuales y las *leves fuerzas mesiánicas* que encarnan el tiempo pleno, repleto de potencial utópico y de transformación social; aquellas partículas negativas que constituyen la historia de los éxtasis materiales en la historia del presente. Siendo como es nuestra vivencia en un mundo antagónico, contradictoria y negada, procederemos episte-metodológicamente con el afán de pensar al sujeto en el movimiento social, histórico y simbólico, en que su experiencia vital es subsumida a las representaciones de la forma valor en sociedades capitalistas.

Palabras clave: Teología, negatividades, cosificación

“La historia toda estriba en anhelos que se mantienen, se pierden, se renuevan. Y con las nuevas esperanzas llegan nuevas teorías. Pero para los hacinados, para aquéllos que tienen muy poco, o nada, excepto algunas veces el arrojo y el amor, la esperanza funciona de manera distinta. Es entonces algo que morder, algo que poner entre los dientes. No olvides esto. Sé realista. Con la esperanza entre los dientes, llega la fuerza para seguir aún cuando la fatiga acose, llega la fuerza, cuando es necesaria, para elegir no gritar en el momento equivocado, llega la fuerza, sobre todo, para no aullar. Una persona, con la esperanza entre los dientes, es un hermano o hermana que exige respeto”.

John Berger (2006: 25).

¿A partir de la palabra dios, cómo podríamos entender la configuración conceptual del sujeto histórico en la acción colectiva de ruptura en una sociedad de la dominación, la violencia y la usura; y, en ese sentido, repleto de conciencia utópica de un proyecto de transformación de la sociedad? ¿Por qué acercarnos sociológicamente al ámbito de las devociones populares religiosas, pero desde una perspectiva teológica negativa? En nuestro trabajo concebimos que aquello es posible cuando somos capaces de romper con la lógica racional, violenta y que tiende a la categorización del llamado *tercero excluyente*. Con Theodor Adorno (2008: 17) sabemos que:

todo lo que no se adecúe a éste (el tercero excluyente), todo lo cualitativamente distinto, recibe el marchamo de la contradicción. La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad.

Lo que pensamos deja afuera lo diferenciado de la experiencia humana, volviéndolo disonante, divergente y negativo, en tanto la pretensión de la consciencia de la contradicción es el reforzamiento de la unidad, en la medida en que mide la densidad histórica de lo no-idéntico con sus pretensiones de totalidad. En ese sentido, también parafraseamos lo que Gunn (2005: 139) conoce como *abstracción determinada*. Si la teoría general se aleja de su objeto y reflexiona sobre él, la teoría crítica de lo social, por el contrario, ejerce una práctica reflexiva que se sitúa al interior de su “objeto” (reflexividad

práctica); y se construye a sí misma con-y-más allá del objeto que habita al enunciarlo. La diversidad cualitativa de la experiencia humana, social e histórica se diluye cuando la empobrece la dialéctica que cierra discursivamente la realidad, que vuelve las cualidades en funciones, al pensar la dialéctica sólo como una danza alternada de contrarios, aporías, antípodas que responden al pensamiento de fragmentación de la sociedad administrada, uniforme y abstracta.

Creemos, que la búsqueda de los momentos no conceptuales en el concepto, como los enuncia Adorno, nos permitirá hacer estallar la autorreflexión que comporta la apariencia identitaria del concepto como una unidad aislada, en sí, inmanente, óptica. En palabras de Adorno:

El concepto es un momento como otro cualquiera en la lógica dialéctica. Su ser mediado por lo no-conceptual sobrevive en él gracias a su significado, que por su parte fundamenta su ser concepto (...), toda definición de conceptos ha menester de momentos no-conceptuales, deícticos (...). La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta. Su autorreflexión sobre el propio sentido aparta de la apariencia de ser en sí del concepto en cuanto una unidad de sentido (Adorno, 2008: 23).

En ese sentido, para nuestro objeto de estudio sociológico de representaciones sacras novohispanas, sabemos que aquello que constituye al concepto son los momentos que representan la causa de lo que el concepto suplantó, por ejemplo Quetzalcóatl y la Virgen de Guadalupe (Lafaye, 1985: 17), la *mímesis* en palabras adornianas. Lo anterior pretendemos urdirlo, estudiando particularmente algunas representaciones iconográficas surgidas en las primeras décadas inmediatas a la Conquista del altiplano mexicano. No solamente como imágenes sin contenido social, sino, justamente, como ecos y huellas de sujetos en procesos socio-históricos, pasados dinámicos, complejos y polivalentes, repletos de material de ruptura por correspondencia al material constitutivo del tiempo y el espacio en el presente.

En este sentido, pensamos que estudiar la significación de la *forma alienada* es una búsqueda a través del lenguaje de los instrumentos de cosificación. Una manera particular de relación del hombre con el mundo. Como bien lo señalan Alain Blanc y Jean-Marie Vincent en *La recepción de la escuela de Frankfurt*, el hilo conductor de la reflexión es la teoría crítica (cf., 2004:11-12). Pues, el lenguaje cosificado va a establecer una manera de representar las cosas a los hombres y el uso que ellos le dan, no lo que las cosas son. Así, sometidas a la repetición, a través del lenguaje, las cosas dejan de ser un en-sí y pasan a ser un para-él. Para nuestro trabajo sobre representaciones religiosas en Puebla, la *mímesis* es un modo de acercamiento *pre-racional* a la cosa por el cual el hombre experimenta, en su imitación, las potencias de lo otro, pudiendo finalmente diferenciarlas de las propias; como posibilidades de salvación de la miseria de la pobreza y muerte sin sentido. Así, la *mímesis* expone al hombre, que apenas está adquiriendo conciencia de sí en la repetición, la posibilidad de perderse en la indiferenciación de la naturaleza. A éste respecto, Adorno y Horkheimer (1997: 215) explican que el origen del lenguaje y de lo religioso como constelación de colectividad y salvación ética y política es un pasaje del grito de terror con que el primitivo experimenta la complejidad del mundo, al momento en que se logra ver la repetición de los ciclos vitales, entre lo vivo y lo muerto, lo estable y cambiante, lo putrefacto y lo impoluto, eliminando cierta complejidad al adjudicar a un tercero: al *mana*, a la divinidad. De lo que se colige que la posibilidad de la construcción de la divinidad anuncia la separación de sujeto y objeto; y la preeminencia del sujeto en el movimiento de la contradicción que significa los binomios: apariencia y esencia. En este orden de argumentos, sabemos que la lengua expresa la contradicción: que una cosa sea ella misma y a la vez otra cosa, idéntica y no idéntica, ya

que la divinidad representa el momento histórico en que el lenguaje se convierte de tautología en movimiento de la contradicción.

De la misma forma, es ineludible referir el hecho que el concepto, que suele ser definido como unidad característica de aquello que bajo él se halla subsumido, ha sido, en cambio, un producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es sólo en la medida en que se convierte en lo que no es. De esta manera, será nuestra labor metodológica referir los momentos en que nuestro objeto empírico (representaciones y socialidad), las devociones populares, han respondido a aquella forma originaria de determinación objetivante, por la que el concepto y cosa se han separado recíprocamente. Entonces, si bien el lenguaje es, en su origen, expresión dialéctica, cuando se estructura como tal, como sistema, se separa de la cosa. El valor en el lenguaje implica que algo no es por lo que es, su referencia a la cosa, sino por lo que no es, adquiriendo su significado en relación con los otros elementos del tejido social de significación. Por ello, para nosotros, pensar desde la negatividad (Adorno, 2008) los contenidos sociales de la teología es vislumbrar la relación de dominación sujeto/objeto en su constelación, haciendo irrumpir las relaciones que han hecho posible una configuración del presente/ausente (la divinidad, el deseo, la salvación), éste, el de los muertos del pasado en el presente de la memoria. En ese sentido pensar la teología desde la negatividad no tendría que ver con la simple contemplación del “ser divino” en su representación dolorosa (el Señor de las Maravillas y el Beato de San Francisco en Puebla), sino como una acción comunitaria, para pensar más allá de las aldabas científicas de la física. Aquellas aldabas que representan el recorrido de una racionalidad instrumental en los orígenes de la Moral en Occidente y su afán acumulador y violento.

No nos estamos refiriendo al remanente que dentro de la Teología se enuncia como *teología apofática* (Zubiri, 1933: 42)¹, y que se sitúa ajena a todo conocimiento positivo de la naturaleza del ser divino. Para aquella teología negativa, el intelecto humano sólo es capaz de aprender lo que Dios no es. Para esta vía teológica, Dios sería incognoscible, pues lo que conocemos nunca es lo divino, sino una entidad finita. De aquí se colige que Dios no es un género, ni una especie, y que está más allá de todo lo que podemos concebir, percibir y realizar. En correspondencia, en el artículo “Sobre sujeto y objeto” de *Consignas* (2009), Adorno explica que la separación de sujeto y objeto es a la vez real e ilusión. Verdadera, porque el dominio del conocimiento de la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligadamente ha devenido falsa, porque no es lícito hipostasiar la separación devenida ni transformarla en invariante. Esta contradicción de la separación de sujeto y objeto se comunica a la teoría del conocimiento. En efecto, no se les puede dejar de pensar como separados; pero la distinción se manifiesta en que ambos se encuentran mediados recíprocamente: el objeto mediante el sujeto; y, más aún de otro modo, el sujeto mediante el objeto (*cf.*, Adorno, 2009: 147). Así, Adorno nos explica como el sujeto es objeto en la medida en que es lo conocido por la propia conciencia. Que es *un algo ahí*. O sea, que no existe más que abstractamente la idea de subjetividad. A su vez el objeto es sujeto en la medida en que sólo puede ser conocido mediante la *subjetividad*. Pero, a su vez, siempre es lo opuesto, porque nunca es conocido completamente. De esta forma encontramos en ésta dimensión dialéctica sujeto-objeto una fortaleza inexorable para construir nuestra perspectiva del espacio-tiempo empírico que nos proponemos estudiar, pues consideramos de suma importancia ver -como lo hace Adorno- la perspectiva histórica que constituye el pasado, desde el presente, como crítica de nuestro aquí y ahora representado en nuestra conciencia y representación del mundo. Con él podemos decir que la teoría tradicional se podría traducir como un horizonte histórico que tiende a la especialización, el reconocimiento de lo hipotético, la eliminación de las contradicciones o la necesidad de confrontar los “hechos” a través de un recorte de la realidad.

En este sentido, basándonos en el materialismo histórico, habríamos de revelar que nuestro objeto de estudio es el movimiento de la contradicción (Gunn, 2005: 139). Por ende, intentaremos

¹ Del griego ἀποφάναι que significa "decir no", "negar".

subrayar la idea de que la forma valor ha sido una de las formas que en la historia han generado un movimiento de homogenización (Holloway, 1994). De esta forma, uno de nuestros cometidos será revelar los modos de existencia que han irrumpido como tendencias históricas desfeticizantes. En nuestro texto concreto con respecto a la configuración de un tiempo utópico, inscrito en las representaciones de los cultos populares del Señor de las Maravillas, entendemos que lo abstracto, inscrito en las representaciones, puede ser el modo de existencia de lo concreto y viceversa.

Para nosotros las religiones no expresan dogmas de fe sino, reflexionando con los aportes epistemológicos de Horkheimer, las creencias en otro mundo son como afirma Matamoros (2009b), un irrefrenable anhelo de justicia, un impulso de búsqueda de lo *radicalmente otro*, la ansia de *apertura* (Nancy: 2010), la posibilidad del momento comunitario en un mundo regido por la desesperación o el corazón de un mundo sin corazón (Marx, 2009). Así, con lo escrito en nuestra tesis, podemos decir que es posible vislumbrar en las devociones populares ese irrefrenable anhelo de justicia en las genealogías de la religión, entendida como impulso de ruptura frente a las lógicas de cosificación. Por ende, sabemos que los acercamientos epistemológicos permiten pensar al sujeto desmembrado, fragmentado frente a la sociedad objetivada con la que se confronta día a día. Sabemos que, si el sujeto se muestra, por tanto, dislocado, el mundo social objetivo se desplegará como producto de la actividad vedada del sujeto. Una trayectoria histórica que la forma mercancía se ha encargado de esparcir. Ha sido nuestro esfuerzo ir más allá de la lógica mercantil/fragmentaria que permea los análisis sociales y hace de los sujetos, la copia fiel, la copia conforme.

Nuestra investigación ha tenido como brújula meditativa la fuerza de recuperar los hilos históricos, imágenes esparcidas del sujeto social; aspectos considerados por la academia *bien pensant*, como sistema autorregulado, de cabo a rabo, eminentemente lógico e indiferente a los proyectos internos (el *Eros* de Marcuse contra la civilización) para la transformación. Por ello, a lo largo de nuestra investigación hemos argumentado que el momento de la devoción religiosa popular no sólo encarna un momento de dominación lineal y atemporal de la tecnología, sino, por el contrario, instantes potentes que abren remanentes hacia un cambio social radical.

De esta manera, nos rehusamos a considerar a la religión como un campo autorregulado por las instituciones manipuladoras o un artefacto autónomo del pensamiento humano sin relaciones con el mundo social. Por el contrario, en nuestra tesis, revelamos los contenidos humanos inscritos en sus genealogías históricas. Sabemos que admitir lo contrario, ineludiblemente, nos conduciría a adquirir la forma de aquel artefacto autónomo, la forma mercancía, como una segunda naturaleza. En nuestra óptica, el entendimiento de que las sociedades y sus expresiones culturales (entre ellos la religión) son sistemas autorregulados dialécticamente, invisibilizan las prácticas humanas que no anidan en la recreación perpetua de la esfera de la mercancía. Por ello con Walter Benjamin (1967, 1971, 1972, 1990), sobre todo en sus *Tesis sobre el concepto de Historia*, mediante un vigoroso viraje dialéctico, tejimos aquellos instantes del movimiento barroco, que nos permitieron ubicar signos de emancipación social latentes en los trazos de las devociones populares poblanas. Aquellas devociones testimonian la fragmentación social que se vive en sociedades capitalistas con respecto a la esperanza teleológica, o aquella supuesta regeneración de la vida histórica *al final de los tiempos*. Con Benjamin, hemos aprendido que cuanto mayor es el aspecto mortificado o devaluado de la historia, como en el mundo del *Trauerspiel* alemán o en los cristos dolientes barrocos y cuerpos momificados de iconos devocionales, más la concreción simbólica de un momento histórico deviene índice negativo. Negatividad de una trascendencia teológica y mesiánica en *espera* tras los bastidores de la Historia. Una historia aquí y ahora que no discurre en las conmemoraciones de los relojes, los calendarios y los monumentos, sino en las necesidades del trabajo y su liberación.

En nuestros análisis sociales, en particular en lo referido a la *urbanización* del barrio de San Francisco, de aquellos que construyeron la Ciudad de los Ángeles, hemos podido atestiguar cómo el tiempo se repliega hacia la construcción del espacio, reduciéndose a una repetición agónicamente

vacía, pues, es la mercancía la que inunda las voluntades de vida encapsulada. Allí, donde el momento comunitario parece palidecer, creemos, es posible mirar en los bordes una epifanía salvífica temblando y no como proyecto futuro que emergerá finalmente el día del juicio final, sino como negatividades aquí y ahora. Negatividades que expresaría el Carnaval de los barrios del Alto, Analco y la Luz, que, por otra parte, también batallan con sus contradicciones en y contra las lógicas turísticas y museísticas. Con el rabino marxista, -como llamara Terry Eagleton a Benjamin (*cf.*, Eagleton, 2006: 404), entendemos que las fantasmales huellas del paraíso pueden ser detectadas en aquella infinita serie de catástrofes que constituye la temporalidad secular, esa tormenta caída del cielo a la que algunos dan el nombre de *Progreso*. Ese progreso que en los barrios caminados y cuestionados se dibuja a manera de proyectos de “rescate”, “restauración”, “teleféricos”, “segundos y terceros pisos”, “estacionamientos subterráneos” o “ferias turísticas”.

De esta forma, podemos considerar que lo que hemos escudriñado de la religión en los barrios del Alto y Santa Mónica ocupan un lugar privilegiado en la voluntad de vida de las subjetividades. Son como una conciencia anticipadora de deseos y aspiraciones de constelaciones de mundos desaparecidos, pero actualizados en los espacios de las devociones populares. Una religión, utilizando una de las paradojas favoritas de Bloch (1979, III tomo), atea, un Reino de Dios sin Dios, que derroca al *Señor del Mundo* instalado en su trono celeste y los sustituye por una *democracia mística*, donde el ateísmo no es el enemigo de la utopía, sino su presupuesto. Sin ateísmo el mesianismo no tiene razón de ser. Así, con Michael Löwy (1997) podemos decir que, lo que nuestro análisis marxista aporta de nuevo es la *docta spes*, (esperanza sabia), el saber activo del pasado, orientado hacia la praxis transformadora del mundo redimido en un presente denso de subjetividades creyentes. Una *docta spes* que navega a contracorriente de las utopías abstractas del pasado (milenario franciscano), -que se limitaban a oponer su imagen-deseo al mundo existente-, sin acentuar las posibilidades objetivas presentes en la realidad misma, donde pudiera advenir la utopía concreta.

En ese tenor, nuestra pregunta introductoria acerca de la posibilidad de un proceder metodológico, desde una *Teología Negativa* en las representaciones religiosas, estribó en revelar el carácter de dislocación entre significante y significado que sufren los objetos inertes y petrificados de las representaciones del *Trauerspiel*, o en nuestro Barroco americano la pérdida de significado que sufren las alegorías dialécticas, inscritas en las imágenes representativas del mundo de las creencias. Fractura que atestigua la trayectoria histórica de la mercancía que sólo conoce un tiempo autorreferente, homogéneo, lineal, vacío y repetitivo. Pues, como lo vimos con Bolívar Echeverría (2000), cuando reflexionamos sobre la emergencia de una subjetividad *negativa barroca*, el signo alegórico barroco sufrió una especie de reificación que menguó el sentido inherente en la alegoría. El significante del objeto alegórico, en nuestro caso, el Cristo de las tres caídas o Señor de las Maravillas, está siempre en otro lugar, invisibilizado, excéntrico, respecto a su ser material o al trabajo concreto dispuesto en él; generando una red de afinidades entre las *imágenes dialécticas* y significaciones en el marco fetichizado de su proceso de significación histórica. Imágenes que, en nuestro análisis, condensan el tiempo en una mónada compacta, donde el presente político puede redimir el peligro del pasado fetichizado en su correspondencia iluminadora con éste mismo representado en las creencias y devociones populares carnavalescas de las risas y el folclor mercantilizado.

Al tiempo, la restauración de tales relatos simbólicos en las devociones populares, nos permitió mirar estas alegorías subsumidas en una sociedad regida por la forma mercancía como procesos de dislocación o polivalencia con respecto a la Totalidad. Un desafío que no podríamos remontar sin considerar epistemológicamente un método crítico como aquel de *constelación*. Benjamin nos plantea en su *El origen del drama barroco alemán*:

Las ideas no se manifiestan en sí mismas, sino sólo y únicamente en virtud de una ordenación, en el concepto, de elementos concretos: como la configuración

de estos elementos (...). *Las ideas son a los objetos lo que las constelaciones son a las estrellas*. Esto significa, en primer lugar, que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de los objetos (...). La función de los conceptos es recolectar los fenómenos; y la división que en ellos tiene lugar gracias a la facultad discriminatoria del intelecto es tanto más significativa en cuanto de un sólo golpe consigue un doble objetivo: la salvación de los fenómenos y la manifestación de las ideas (Benjamin, 1990: 34).

La estrategia comprensiva de *constelación* nos permitió entender que las ideas no subyacen a los fenómenos a modos de esencias, que dan forma o permiten hacer aprehensibles las problemáticas. Es, por el contrario, la manera en que un objeto se configura conceptualmente con las esencias (deseos y aspiraciones de la historia, diría Siegfried Kracauer- 2010), dentro de las esencialidades materiales del éxtasis creyente, en todos sus elementos diversos; polifacéticos y contradictorios, lo que nos permite desmantelarlo, para liberar su valor sin dejarlo al margen de él como si fuera una cualidad de la cosa misma (cosificada), sino como una trayectoria que antes se revelaba sólo en su forma de ser negada. Entonces, ¿Cuál fue una manera de hacer justicia epistemológica a la materialidad suprimida, invisibilizada en el objeto de nuestro estudio? A partir de la idea de constelación, con Adorno (2004: 151-152), pudimos mirar “los productos de desecho y puntos ciegos que han escapado a la dialéctica”. Ya que la *constelación* rechaza cualquier esencia metafísica de la división kantiana, entre lo empírico y lo inteligible, nuestro acercamiento miró la reconciliación entre lo perceptual y lo conceptual, tratando de resaltar aquellos procesos contenidos en las conceptualizaciones de lo religioso. Con ello, intentamos avanzar hacia aquella dimensión aurática, mimética o edénica donde la palabra, el objeto en la representación concordaban, como en aquella relación mimética entre Naturaleza y humanidad que la caída en la razón cognitiva vino a quebrantar.

Por tanto, para nosotros, no se trata de mirar el objeto como algo dado intuitivamente, tanto como avanzar en su desarticulación y reconstrucción a través del trabajo del concepto. Nosotros nos rehusamos a ser seducidos por las lógicas identitarias y optamos por permitir a las partes subjetivas constituyentes arrojar luz recíprocamente en todo su carácter contradictorio.

En nuestro trabajo, las devociones religiosas nos muestran cómo los sujetos sociales se hacen conscientes de su ser finito en la tierra, de la inexorabilidad de su sufrimiento y muerte; pero también, - y este sería el anhelo profundo de nuestra escritura-, por encima del sufrimiento y calvario, pervive en ellos y ellas, el anhelo de que la existencia terrena no es absoluta, que no es la última.

Finalmente, podemos decir que el movimiento de *afinidades electivas*, revelado entre un *ethos negativo barroco* y otro *ethos capitalista*, nos permitió vislumbrar en el horizonte argumentativo cuál es el papel de la acción humana en los esquemas de creencias religiosas en la mitigación, superación y cuestionamiento del sistema social vigente subsumido bajo la forma mercancía. El pensamiento en torno a los horizontes de esperanza dentro de las devociones populares nos permitió aprehender elementos del sistema social vigente; cómo persiste, se fractura o se profundiza en las contradicciones de las religiosidades de dos barrios pauperizados de la ciudad de Puebla.

En nuestro trabajo sociológico existe la certeza que en la idea de Dios, que se preservó en las devociones barriales estudiadas, se guardó la convicción de que existen otras medidas que las que manifiestan empíricamente en su actividad en la explotación, la naturaleza y la sociedad. El reconocimiento de un ser trascendente en las devociones religiosas estudiadas recibe su potencia más sólida del *descontento* sobre el destino terrenal. Hay como un remanente crítico en sus creencias manifestadas en sus peticiones y rituales. En las devociones se han depositado los deseos, anhelos, y quejas de innumerables generaciones. Por ello habríamos de añadir que, para nosotros, las religiones no sólo expresarían un anhelo de justicia abstracta sino un anhelo de justicia consumada. Queda a futuros trabajos indagar las posibilidades en una sociedad secular para alcanzar estadios de bienestar ulterior,

no sólo de la injusticia presente que pudiera ser saldada, sino aquella miseria pasada restaurada en la redención de los muertos. Nosotros creemos que aquel anhelo nunca podría superar el sufrimiento en la naturaleza circundante, acumulada en siglos y siglos de opresión y olvido. Sin embargo, la redención pondría en primer lugar las constelaciones del aura manifestada en los grandes acontecimientos de la historia del *encuentro* entre dos mundos, tan distintos y tan cercanos, de las luchas de Independencia y de la Revolución Mexicana de 1910.

De la misma forma, podemos decir que fue nuestro cometido el avizoramiento, redención de una teoría crítica que tuviera por objeto al conjunto social, no su fragmentación. Un teoría crítica que no acepta las categorías sociales como realidades en sí, que sospecha de categorías como “mejor, útil, adecuado, productivo” (Adorno, 2008) y que sabe extraer de la experiencia histórica, la necesidad de plantear una mirada crítica al interior de la sociología misma, pues, no pretende monumentalizar sus concepciones o entendimientos. Por ello, en modo alguno, en nuestra tesis la palabra *Teología* correspondió a la ciencia de lo divino como un tratado teológico, y mucho menos a la ciencia de Dios. Teología significó en nuestra tesis la consciencia de que este mundo es un fenómeno, la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no tenga la última palabra, el anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente. En otras palabras, quisimos subrayar que la teología existe porque existen los hombres y mujeres, que Dios (representado en el Señor de las Maravillas o las mismas maravillas del Beato de San Francisco) existe porque existen Adán y Eva y sus relaciones con la enraciación de los judíos; también Jesús y/o los dioses mesoamericanos (Quetzalcóatl, por ejemplo) existen porque existen las materialidades de deseos y aspiraciones de los hombres luchando por la liberación con la justicia.

A ese anhelo correspondió la categorización de Teología Negativa, pues, fue nuestro cometido revelar los modos de vida negados por la forma mercancía; y, por ende, como negatividades en la consolidación del sujeto devoto. Un sujeto dialéctico, antagónico y contradictorio. Allí encontrará el lector las sensibilidades materiales de nuestro caminar preguntado, pues, nosotros nunca quisimos probar la existencia de Dios; ya que ello nos remitiría a la razón instrumental que tanto hemos querido combatir, sino revelar la consciencia de nuestra finitud negativa y contradictoria como sujetos sociales.

Así, en la perspectiva del sufrimiento del mundo, a la vista de la injusticia, creemos que es imposible creer en la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno, sin remanentes históricos de la contradicción. Lo que quisimos revelar con el estudio de las devociones populares en Puebla es, en primer lugar, que las ideas de la resurrección de los muertos, del juicio final y de la vida eterna son negadas como afirmaciones dogmáticas. Sin embargo, al ser negadas, podemos observar, en segundo lugar, que en su negación se manifiesta el ansía de felicidad, que entrará en contradicción con las negativas condiciones terrenales. Aquello representa el momento dialéctico que relampaguea en las miradas y acciones de nuestros entrevistados y que enunciamos como anhelo de justicia consumada. Un momento que ya no representa la legitimación del estado de cosas, sino la fragmentación del ¿por qué nuestro malestar cotidiano? ¿Dónde encontramos las posibilidades de enfrentar la cosificación de nuestra reproducción técnica cosificada en el arte sacro? O, también, finalmente preguntarnos ¿cómo enfrentamos el destino y la muerte anunciada por la totalidad (concreta, represiva, subjetivada en nuestros cuerpos), que nos aplasta en nuestras soledades angustiadas y enervadas cuando nos pensamos en el mundo del presente?

De esta manera, con Matamoros (2009a), quisimos resaltar en las devociones populares las dinámicas sociales, procesos representados en la religiosidad de la palabra y la constelación de las devociones populares. En concreto, nos atrevimos a concretizar las materialidades de lo divino, plasmadas en las utopías sociales de los trabajos de sociología; dejados de lado, aplastados o negados por lo empírico del dolor y el sufrimiento de la naturaleza subyugada en las esperanzas del más allá del mundo real del olvido. Aquellas fuerzas subterráneas de los/nuestros muertos en el presente, renovando constelaciones del pasado.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (2004). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.

_____ (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal.

_____ (2005). *Escritos sociológicos I*. Tomo 8. Madrid: Akal.

_____ (2006). *Introducción a la Sociología*. Barcelona: Gedisa.

_____ (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

_____ (2009). *Consignas*. Madrid: Amorrortu.

_____ & Horkheimer, Max (1997). *Dialéctica del iluminismo*. Trad. H.A. Murena. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Benjamin, Walter (1967). “Para una crítica de la violencia” en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires: Editorial Sur.

_____ (1971). “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Angelus Novus*, Barcelona: Editorial Sur.

_____ (1972). *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II*. Prólogo y traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.

_____ (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

Berger, John (2006). *Con la esperanza entre los dientes*. La Jornada Ediciones/Editorial Ítaca.

Biblia de Jerusalén (1996). México: Ediciones Paulinas.

Blake, William (2003). *Las puertas del Paraíso*. Barcelona: Hiperión.

Blanc, Alain y Jean-Marie Vincent (Dir.) (2004). *La recepción de la escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bloch, Ernst (1979). *El principio esperanza* (3vol.). Madrid: Aguilar.

_____ (2002). *Thomas Müntzer. Teólogo de la Revolución*. Madrid: A. Machado Libros.

Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz.

_____ (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. París: Plon.

_____ (1987). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

- _____ (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- _____ (2002). *Capital cultural escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- _____, Jean-Claude Chamboredon & Jean-Claude Passeron (2003). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Eagleton, Terry (2006). *La Estética como Ideología*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- _____ (comp.) (1994). *Modernidad mestizaje cultural y ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista.
- Ellacuría, Ignacio (1990). “Historicidad de la salvación cristiana”/ “Utopía y profetismo”, en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*. Tomo I (I. Ellacuría & J.Sobrino coeditores). Madrid: UCA/ Trotta.
- Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- González Antonio (1993). *El significado filosófico de la Teología de la Liberación*, en Comblin, José, González Faus, José I, Sobrino, Jon, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta.
- Greimas, Algirdas Julien, (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Gunn, Richard (2005). “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”, en Bonnet, Alberto, Holloway, John et Tischler, Sergio (comp.), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Gutiérrez, Gustavo (1982). *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme.
- Hervieu-Léger, Danièle (1996). “Nuevas formas de religiosidad”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México: Instituto de Investigaciones Sociales - UNAM.
- _____ (2000). “La transmisión religiosa en la modernidad: elementos para la construcción de un objeto de investigación”, en *Sociedad*, No. 16, pp. 187-201.
- _____ (coord.). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales -UNAM.
- Hipona, Agustín de (1966). *La ciudad de Dios*. Introducción de Francisco Montes de Oca. México: Porrúa.

- _____ (1966). *Confesiones*. México: Editora Latino Americana.
- Holloway, J. & Picciotto, S. (1994). “Capital Crisis y Estado”, en *Marxismo, Estado y Capital. La crisis como expresión del trabajo*, Buenos Aires: Editorial Tierra del Fuego.
- Horkheimer, Max (2000). *Anhelos de Justicia. Teoría Crítica y Religión*. Madrid: Trotta.
- Lacan, Jacques (1981). *Aún*. El seminario: libro 20. Buenos Aires: Paidós.
- Lafaye, Jacques (1985). *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México: FCE.
- Löwy, Michael (1997). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- _____ (2002). *Walter Benjamin: Aviso de Incendio, una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. Buenos Aires: FCE.
- Marx, Karl (1974). *Obras Escogidas*. Tomo II. Moscú: Editorial Progreso.
- _____ (2009). *Introducción a la filosofía del Derecho de Hegel*. Chile: Editorial Clinamen.
- Matamoros Ponce, Fernando (2005). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en el génesis del neozapatismo*. México: Universidad Veracruzana/BUAP.
- _____ (2007). *La pensée coloniale. Découverte, conquête et guerre des dieux au Mexique*. Paris: Syllepse/ BUAP.
- _____ (2009, en prensa). *Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas. Historia, memoria y creencia en las resistencias de Chiapas (México)*.
- _____ (2009a). “Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo de la historia y lo religioso”, en Holloway, John, Fernando Matamoros y Sergio Tischler, *Pensar a Contrapelo: Movimientos Sociales y Reflexión Crítica*. Puebla: Sísifo, BUAP-ICSyH y Ediciones Bajo Tierra. pp. 43-66.
- _____ (2009b). “Movimientos sociales y religiosidad. La palabra y la constelación de lo divino en las utopías sociales”, en Martínez Martínez, Ricardo, *Los Movimientos Sociales del Siglo XXI. Diálogos sobre el Poder*. Venezuela: El Perro y la Rana. pp. 271-293.
- Montemayor, Carlos (coord.) (2007). *Diccionario del náhuatl en el español de México*. México: UNAM/Gobierno del Distrito Federal.
- Mosès, Stéphane (2006). *L’Ange de l’Histoire*. Paris: Gallimard.
- Muñoz, Francesc (2008). *Urbanización: paisajes comunes, lugares globales*. Barcelona: Gustavo Gili.

Nancy, Jean Luc (2010). *En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre "Dios a los niños"*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra.

Zubiri, Xavier (1933). *Sobre el problema de la filosofía*, parte I: Revista de Occidente 115, pp. 51-80.

_____ (1982). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.

_____ (1983). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.