



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE PSICOLOGIA

**"MOTIVACION PSICOLOGICA DE LA CONDUCTA
RELIGIOSA".**

T E S I S

Que para obtener el Título de:

LICENCIADO EN PSICOLOGIA

Presentan:

**GERARDO ALBERTO AYALA CASTILLO
FERNANDO OCTAVIO VALENTI HINOJOS.**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

INTRODUCCION		Pág.
CAPITULO I	EL HOMERE Y LO DIVINO	2
CAPITULO II	RELIGIOSIDAD POPULAR	15
CAPITULO III	LA VIRGEN DE GUADALUPE	43
CAPITULO IV	PSICOLOGIA DE LAS MASAS	78
CONCLUSIONES GENERALES		111
APENDICE		120
CONCLUSIONES DEL APENDICE		129
BIBLICGRAFIA		141

INTRODUCCION

"La religión, como la poesía
y la mayoría de las cosas -
vivas, no puede definirse".

(G. Murray)

Desde los inicios de la historia de la humanidad el hombre siempre ha tenido un cierto sentido de lo sagrado. La religión cae dentro de la categoría de lo sagrado. En términos filosóficos, lo sagrado puede definirse como aquello a que se atribuye un valor infinito o que implica una obligación incondicional. El salvaje puede conceder un valor infinito a sus fetiches que no son en realidad más que unos cuantos objetos, - es capaz de dar su vida con tal de no quebrantar su ley ni su ritual, ley que, por sí misma, carece de significación racional, es decir, para emplear el término psicológico, proyecta su sentimiento de lo sagrado sobre algo que en sí carece de valor, pero su reverencia ante el tosco ídolo, no menor que la veneración de Platón por la idea, ilustra el sentido innato que el hombre tiene de lo sagrado. Se puede medir el avance espiritual del hombre por la altura de aquello que él -- considera valioso -- que le merece reverencia--, de aquello que le parece que tiene en verdad un valor infinito o que implica una obligación absoluta.

El concepto de lo sagrado es más amplio que el de la religión. La búsqueda desinteresada de la --

verdad, la ética, el arte y la religión, tienen su origen por igual en este sentido de lo sagrado, el marxista que da su vida en aras del ideal altruista de una sociedad sin clases, el hombre de ciencia que prefiere sufrir persecución o martirio antes que profanar la verdad, el artista que prefiere morir de hambre antes que faltar a su sentido de la belleza, no son en un estricto sentido hombres religiosos, pero son ejemplos de ese sentido humano, de lo sagrado, que es también el distintivo de la religión. En los niveles más primitivos de la vida humana, la religión, el arte y la ética, pueden distinguirse y la ciencia es rudimentaria. Aunque la religión nunca se delimitará completamente de la ética, la estética, la política y la búsqueda de la verdad en general, la distinción entre éstas esferas o aspectos de la vida tiende a ser más clara con el avance de la cultura.

La religión pertenece al aspecto racional de la naturaleza humana, porque ofrece -o lo intenta-, una respuesta a las eternas cuestiones de la vida que se plantean a todo ser humano, salvaje o civilizado. En primer lugar, el hombre vislumbra aunque nebulosamente, que no puede dar razón de su ser ni se basta a sí mismo, tiene un sentimiento de ser creación o de dependencia, del misterio del todo, de su propia insignificancia. En segundo lugar, el hombre se percató de la vida sensorial y de la naturaleza que lo en-

vuelve con sus inmensos y tremendos poderes, con su orden dinámico y sus desastres imprevistos y abrumadores. En tercer lugar, sabe que la muerte le espera tarde o temprano. Correspondiendo a estas tres certidumbres humanas, encontramos constantemente en el hombre, primero, cierta idea de Dios por vaga que sea; segundo, cultos a la naturaleza, tales como el de la primavera o la cosecha, cultos de la pubertad o del matrimonio y finalmente el culto a los muertos. Puede considerarse que éstas son las respuestas vagas a menudo inconexas, que el hombre da a las inevitables preguntas que le hace la vida. Toda religión que aspira a una finalidad, debe dar alguna respuesta satisfactoria y armoniosa a las preguntas que se originan en el hombre por su sentimiento de dependencia, por la vida de los sentidos y por lo inevitable de la muerte.

Pero aunque la religión tiene su aspecto racional, éste no es solo ni siquiera primordialmente materia del intelecto, es respuesta al medio antes que teoría. La historia de las religiones según Omann (1968), es "el relato de los largos afanes del hombre por encontrar un mundo superior al mundo de los sentidos, aprendiendo a vivir rectamente en él" (51).

El estudio científico o comparado de las religiones, se ha hecho más difícil por la reciente acumulación de una inmensa masa de información relativa a las ideas, ritos y costumbres religiosas, prevaletentes

ahora y en el pasado, éste estudio sugiere que gran parte de aquello que llamamos religión, es una mezcla de ideas confusas y prácticas de una variedad casi infinita, en su mayoría irracionales y con frecuencia repelentes. Casi todo lo que comprende la religión de los salvajes, es ciertamente la unión de lo lastimoso y arbitrario, matizado ocasionalmente por lo sublime; aún las religiones desarrolladas, tales como el cristianismo, judaísmo, brahmanismo, budismo, islamismo, consideradas en forma empírica, ofrecen en cada caso un cúmulo de creencias y prácticas diversas y a menudo contradictorias. Pero la confusión es, sin embargo, menor de lo que parece. En la religión hay ciertos momentos o elementos bien definidos o recurrentes: la estructura básica de todas las religiones es relativamente simple. En efecto, dado que la naturaleza humana es en todas partes fundamentalmente la misma, comprendiéndonos a nosotros mismos, podríamos estar en situación de comprender todas las religiones. De aquí desprendemos la necesidad de iniciar un intento de explicarnos el por qué del hombre religioso, de analizar cuáles podrían ser las motivaciones que el hombre tiene para acercarse o crear objetos, momentos y lugares sagrados. Hablamos anteriormente de lo que tradicionalmente se considera la triada motivacional de lo divino, pero el intento de la presente investigación no será solamente el tratar de exponer lo que la religión significa para el hombre, en

tendido como ser, sino cómo esta tendencia hacia lo divino va a tomar matices diferentes de acuerdo al momento histórico y a la cultura a la que pertenece nuestro objeto de estudio, es decir, el hombre, ya que éste nos llevará no solamente a la comprensión del fenómeno religioso, sino también a las formas que cada cultura adopta para acercarse a lo sagrado, ya que una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino hay tomado frente al hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de todo lo que permite se haga en su nombre, y aún más, de la contienda posible entre el nombre, su adorador y esa realidad, de la exigencia y de la virtud que el alma humana a través de la imagen divina se otorga a sí misma.

Se conserva entre nosotros un sentido del sacrificio y de la ofrenda, incluso aquellos que carecen de la confiada esperanza que da el cristianismo, llevan a menudo flores, año tras año a las tumbas de los seres amados; ritos e ideas primitivas sobreviven en las tradicionales costumbres y supersticiones populares. En otros tiempos vivos y llenos de significado, ahora nos parecen pálidos y oscuros, sin embargo, si logramos comprender a qué responden en nosotros, comprenderemos innumerables ritos y ceremonias paralelas que nos ofrece la historia de las religiones, inmensamente variados en la forma, pero casi idénticos en la sustancia.

Esto es en cuanto al aspecto psicológico de

las religiones. De su verdad o falsedad no juzgaremos, estamos muy lejos de rechazar o aceptar cualquier manifestación religiosa, ya que lo realmente importante es atender a la explicación de tales fenómenos, tal y como nos lo muestra el hombre de hoy, tal y como se manifiesta en nuestra cultura particular, ya que nos hemos inclinado a encasillar al hombre en una cierta religiosidad particular, diciendo que los salvajes creen en ésto, que los hindúes en aquello que se diferencia de lo que creen los budistas, consideramos que ésto puede ser verda en el papel, pero no para la comprensión del problema, si un hombre nos dice que es cristiano o confusiano, quedaremos sin saber co certeza qué es lo que él cree efectiva y verdaderamente acerca de Dios, del hombre y del mundo que le rodea.

El cristianismo, considerado empíricamente, es sin duda una de tantas religiones y así hay que verla al comparar sus doctrinas con las de otras filosofías; la religión misma es, sin embargo, como el arte o la ética, un interés humano manifestado en una variedad de formas casi infinitas. El verdadero significado de la religión, no ha de buscarse solamente en los tratados teóricos, sino que es necesario captar la experiencia que el hombre conoce de lo sagrado a través de lo que él nos dice de ello por medio de sistemas de expresión teóricos, conceptuales, rituales o simbólicos; len guajes todos ellos, por naturaleza, humanos.

El propósito de este estudio es precisamente ese, el de presentar e intentar explicar cuál es la actitud del hombre hacia la religión, tal y como se muestra en nuestra realidad concreta y con su lenguaje tan característico.

En el primer capítulo nos referimos al hecho de que el hombre desde que tuvo conciencia de sí, ha creído en algo, algunos le llaman Dios otros de otra forma pero en la esencia del ser humano está la capacidad de creer. En el segundo capítulo analizamos una de las infinitas maneras cómo esta capacidad de fe es vivenciada ya concretamente dentro de una religión organizada y plagada de normas y ritos, destacamos precisamente que esta experiencia va a tener diferencias fundamentales de acuerdo a la tradición y también a la circunstancia personal y social de cada individuo. En el tercer capítulo y como consecuencia del anterior en el que se revisó la religiosidad popular, nos avocamos a un evento más particular para nosotros, es decir, que dentro de la inmensa gama de creencias, ritos y costumbres del pueblo, hay algunas que definitivamente pusan a formar parte de la manera de ser de un sujeto o de un grupo humano, retroalimentándose ambos -sujeto y creencia- y fortaleciéndose mutuamente. Se trata de la fe a la Guadalupana en nuestro país, vista desde los orígenes de la aparición, su clima sociopolítico y las consecuencias de ello hasta nuestros días.

En nuestro afán por aportar algunas hipótesis interpretativas, descubrimos que el análisis de todo lo anterior en un solo sujeto aportaría datos interesantes pero no suficientes para generalizarlos, es por ello que preferimos estudiar todo este fenómeno desde la perspectiva de la psicología de las masas, ya que estamos ante una expresión compartida y facilitada de ideas, emociones y conductas comunes a todo un pueblo. Para apoyar estas hipótesis incluimos un conjunto de observaciones casuísticas o anecdócticas que permitan a estudiosos posteriores avocarse a particularidades de este tema tan delicado como fascinante.

Nuestro deseo es que estas conclusiones aporten datos novedosos a la psicología actual y que despierte el interés en otros a sumergirse en un tema que espera con paciencia ser tomado en cuenta por los estudiosos del hombre y su conducta: el fenómeno religioso.

CAPITULO I

EL HOMERE Y LO DIVINO

"La relación entre Dios y los hombres, se fundamenta en un pacto que prepara el camino al concepto de la libertad completa del hombre, libertad respecto del mismo Dios".

(E.Fromm en "Y seréis como dioses")

Si intentásemos encontrar una constante en la motivación que ha tenido el hombre a través de su historia para la conformación de la idea de los dioses, tendríamos sin duda que concluir que en el fondo subsiste un sentimiento compartido por todo ser humano, es decir, que la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida, que encubre la realidad y que no nos es visible, esa sensación de sentirse mirado, sin poder ver a quien nos mira, produce el miedo, que viene a convertirse en un elemento inseparable de la conciencia religiosa.

Donde quiera que volvamos la vista descubrimos dioses, No todos han cumplido las funciones de los dioses griegos, ni han sido revelados de la misma manera, pero todo atestigüa que la vida humana ha sentido siempre estar ante algo, bajo algo, más bien. En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses, anida la persecución. Se está perseguido sin tregua por ellos y y quien no sienta esta persecución implacable sobre y al

rededor de sí, enredada en sus pasos, mezclada en los más sencillos acontecimientos, decidiendo o aún dictando los sucesos que cambian su vida y de la realidad toda, ha dejado en verdad de creer en ellos. Los dioses persiguen al hombre con su omnipotente bondad y su implacable rencor, que se manifestaba para los primeros grupos humanos en forma de fenómenos naturales que escapaban a su comprensión, como la lluvia, el trueno, la explosión volcánica e incluso la muerte, y que para la tradición judeo-cristiana se traduciría en la expulsión del Paraíso por el pecado original, son concepciones que han llevado al ser humano a buscar maneras de aplacar la ira divina, de establecer alianzas, ya que la conciencia del pecado, hace nacer "la necesidad de la redención, y la redención engendra la necesidad del redentor" (53), del mediador que pacte una tregua, llámese este intermediario mesías o sacrificio, pero que cumpla con la misma función, la de restaurar las relaciones del creador con su criatura.

Es preciso recordar como en las antiguas culturas cuyos rastros se conservan en las mentes de algunos pueblos al margen de la civilización, todo color, todo ser viviente, animal o planta, las piedras, lo que nosotros -civilizados- llamamos cualidades, pertenecían a un dios. Saber para estas gentes, era conocer a qué dios pertenecer las diferentes clases de seres, de cosas y de cualidades. Y es preciso imaginar que tal cre

encia no se ha formado posteriormente al descubrimiento de los dioses, sino que la ha precedido. Se ha debido sentir detrás de cada especie de cosas que aludían a alguien, a un dueño, a un señor. También el hombre, lejos de sentirse libre, se sentía poseído, esclavo sin saber de quien. Porque se sentía mirado y perseguido. De-
trás de lo sagrado, se prefigura un alguien, dueño y poseedor.

La aparición de un dios representa el final de un largo periodo de oscuridad y padecimientos. Y es el suceso más tranquilizador de todos los que pueden ocurrir en una cultura, señal de que el pacto, la alianza, está concluida. Ha cesado el delirio de persecu-
ción, al menos en su fase inicial, en adelante, el perseguido lo será por un dios a quien podrá demandarse una explicación. El hombre se atreverá a formular preguntas, pues ya tiene a quien dirigirse. La actitud
que engendra preguntas sólo puede surgir frente a al-
guien que haya aparecido, frente a una fuerza que tenga un nombre y haya dado la cara. Mas no son ciertamente las cosas inanimadas las que sugieren las preguntas. A lo que sabemos, nunca se han presentado ante ningún dios cuestiones de conocimiento. El ansia de saber no se ha dirigido nunca en demanda de los dioses, "dime dios qué son las cosas". La pregunta dirigida a la di-
vinidad ha sido la angustia sobre la propia vida. La actitud de preguntar supone la aparición de la concien-

cia; la pérdida de la inocencia en que surge la actitud conciente no es sino la formulación, la concreción de una larga angustia de este delirio persecutorio.

Esta experiencia divino-humana la recogerá después la filosofía, cuando lanzó al hombre a preguntarse a sí mismo qué es lo que le rodea, en lugar de ir a buscar razones ante una divinidad que, a duras penas, condescendió con que fueran entregadas a la desvalida criatura los medios más elementales de subsistencia.

La aparición de los dioses, su sedimentación, marcará un período de oscuras luchas entre ellos o entre los dioses y algunos elementos vencidos. Significa pues un pacto, o una victoria habida en el interior mismo del misterio último de la realidad; son la expresión de una ley que ya nunca más se verá transgredida, son el signo y la garantía de que el mundo está formado, se ha salido ya del caos.

Mas antes de que pueda surgir pregunta alguna dirigida a los dioses hay una forma de trato universal, habida siempre ante cualquier forma y función divina: el sacrificio. Mediante el sacrificio el hombre entra a formar parte de la naturaleza, del orden del universo y se reconcilia con los dioses. Pero entender así el sacrificio ¿no significa abordarlo desde nuestra situación actual? Como la situación del hombre moderno es la de la soledad, el aislamiento, consecuencia del vivir según la conciencia, nos figuramos que el sacrificio,

es una entrada en el orden de la realidad. Pero el hom
bre que descubrió el ritual de cualquier sacrificio, no
necesitaba entrar en la realidad, sino salir; era sole
dad, libertad, lo que necesitaba ganar. El sentido
práctico del sacrificio debió dar lugar a una especie
de espacio vital para el hombre; por medio de un inter-
cambio, entregar algo para que se le dejara el resto.
Entregar algo o alguien es para que el resto de la tri-
bu o del pueblo quedase libre; aplacar el hambre de los
dioses para poder poseer alguna cosa por algún tiempo.
Pues todo pertenecía a los dioses y al hombre nada; al
darles algo, se les rogaba conformidad, aceptación, li
mitación en su demanda. Sin el sacrificio el hombre hu
biera permanecido encadenado por siempre a la realidad
habitante en las entidades divinas.

La función del sacrificio es múltiple, pero
tiene principalmente un fin: suscitar una manifestación.
Los dioses están siempre presentes, pero no se les ve,
no se dejan ver. El sacrificio es el acto o la serie
de actos que hacen surgir este instante en que lo divi
no se hace presente, es la llamada, diríamos la coac-
ción dirigida sobre esa realidad escondida para que apa
rezca. No es una palabra, sino ante todo, una acción,
en la cual la palabra juega su papel. La palabra fun-
ciona no con el carácter que ha adquirido en estos tiem
pors, de ser la enunciación de algo, el decir de su su-
jeto. Es una mezcla que diríamos de súplica y combina-

ción, tiene un carácter ejecutivo difícil de concebir, cuando ya las palabras con función ejecutiva proceden tan sólo del imperio de unos hombres sobre otros. Y sin embargo, esta voz de mando guarda sin duda alguna, algún rastro de la palabra eficaz del sacrificio y se hace sensible si recordamos que esa voz de mando es la que conmina a una acción, que realizada en su hora oportuna, será un sacrificio.

Que los dioses aparezcan estuvo ligado siempre a la acción del sacrificio. Y que haya hombre, que se manifieste como tal, que se revele a sí mismo y gane una cierta libertad y un espacio donde desenvolverse, ha dependido inicialmente de esta aparición de los dioses. Sin la manifestación de lo divino en cualquier forma que se haya verificado, el hombre no hubiera podido, por extraño que parezca, lograr esa su visible independencia. A la vez que logra su independencia, se da cuenta de que solamente tiene una manera de convivir con la deidad y a la vez compartir con ella, que es a través del sacrificio, pero por otra parte, también es una manera de disminuir su terror ante ese dios que teme y ama, desea y rechaza. Son tantas las gracias que el individuo debe de obtener de los dioses, que el solicitante para obligarse a que se las concedan, no imagina nada mejor que anticiparse y hacerles un don, es decir, consagrando, introduciendo a expensas propias en el dominio de lo sagrado algo que le pertenece y que abandona o algo de que

disponía libremente renunciando a sus derechos sobre ello. Así, lo sagrado, que no puede rechazar ese obsequio usurario, se convierte en deudor del donante, queda comprometido por lo que recibe y para no quedarse atrás debe conceder lo que se le pide, sea ventaja material, virtud o indulto del castigo. Entonces el orden del mundo se restablece. Mediante el sacrificio el fiel se ha hecho acreedor, espera que las potencias que venera le paguen, colmando su votos, la deuda que han contraído con él y que de este modo, con la contrapartida que exige todo gesto unilateral, restablezcan el equilibrio que su generosidad interesada ha comprometido en provecho de ellos.

¿Cómo puede el adorador estar cierto de que su ofrenda es aceptada y su plegaria oída? En el caso de sacrificios especiales e individuales puede no haber respuesta a esta pregunta, pero la mayor parte de los sacrificios están debidamente determinados por la costumbre religiosa, y frecuentemente se supone que su institución proviene de autoridad divina. En este caso si el sacrificio se ejecutó debidamente, el sacrificador está seguro de que su ofrenda es aceptada, y él a su vez. Pero el sacrificio a menudo va seguido de una fiesta sagrada, en la que según se cree, los dioses y los hombres festejan juntos, o bien los adoradores participan en la vida y la energía divina simbolizadas y representadas en la víctima ofrecida. El fin del sacri-

ficio es la comunión. Si revisamos los rituales más comúnmente usados por los pueblos, desde la antigüedad hasta nuestros días, encontraremos estos dos elementos como constantes: la ofrenda de la víctima, para así hacernos merecedores en segundo término de participar de la vida divina a través de la comunión con ella, así podemos ver a las tribus de Semoyedas quienes después de ofrecer como víctima al macho cabrío, lo descuartizan y lo reparten para ser consumido por todos los participantes en la ceremonia (27); o el culto cristiano, quienes en la celebración de la misa, hay un momento de comunión con el cuerpo de Jesucristo después de haberlo ofrecido como víctima.

¿Cuál sería pues en último término la función de estos ritos? Reglamentar severamente las relaciones entre lo profano y lo sagrado, significar esos momentos de comunicación entre dios y los hombres. Existen ritos de carácter positivo, que sirven para transmutar la naturaleza de lo profano o de lo sagrado según la necesidad de la sociedad; otros, de carácter negativo, que tienen por objeto mantener al uno y al otro dentro de su ser respectivo, por miedo de que provoquen recíprocamente su ruina entrando en contacto. Los primeros comprenden los ritos de consagración que introducen a un ser o a una cosa en el mundo de lo sagrado, y los ritos de expiación que, a la inversa, devuelven a un objeto o a una persona pura o impura al mundo profano. Institu-

yen y aseguran la comunicación indispensable entre ambos dominios. Las prohibiciones, por el contrario, alzan entre ellos la no menos indispensable barrera que aislándolos, los preserva de la catástrofe. Estas prohibiciones se designan generalmente con el nombre polinesio de tabú. Para Freud tenía dos significaciones opuestas: "la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido e impuro, se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones" (29). Pero existe otra definición aún más descriptiva: "Es un conjunto de prohibiciones rituales que tienen por objeto prevenir las peligrosas consecuencias de un contagio mágico, impidiendo todo contacto entre una cosa o una categoría de cosas donde se supone que reside un principio sobrenatural, y otras que no poseen ese mismo carácter o que no lo poseen en igual grado" (26).

El tabú se presenta como un imperativo categórico negativo. Consiste siempre en una prohibición, nunca una prescripción. No está justificado por ninguna consideración de carácter moral. No debe infringirse por la única razón de que es la ley y que define de manera absoluta lo que está permitido y lo que no lo está. Se halla destinado a mantener la integridad del mundo organizado y al mismo tiempo la buena salud física y moral del ser que lo observa. Luego entonces al igual que el rito, el tabú tiene como misión equilibrar las relaciones entre los dioses y los que no lo son;

los primeros como una forma parcial de acercamiento, mientras que los segundos como una forma total de alejamiento.

El ritual va normalmente acompañado por un mito. El ritual mismo puede permanecer relativamente inalterable, aunque se hayan olvidado sus supuestos implícitos originales y nuevas ideas, procedentes de otras fuentes que se les hayan asociado. En realidad los ritos preceden a los mitos; el hecho divino nunca tuvo lugar, es la fe misma la que imagina el hecho y lo crea para explicar los ritos. El mito se debe diferenciar de la leyenda en que el primero trata de actos de seres divinos, mientras que la segunda es una historia de hombres. El mito despierta dificultades para la filosofía de la religión en lo que se refiere a la verdad. No cabe duda de que la mayoría de los mitos refleja el proceso del orden de la naturaleza: el crecimiento de las flores en la primavera y la muerte de la vegetación en invierno, el trueno y la tempestad, los movimientos de las estrellas y otras cosas análogas. Tal pudiera ser una explicación del mito, pero para el adorador, ello es asunto de revelación tradicional. Si dios se revelara al hombre como el dios vivo, parece que no existe lenguaje concebible con el cual pudiera expresarse esa revelación, excepto el lenguaje de los mitos o narraciones, en las cuales dios es el actor; la acción divina no debe ser descrita más que por analogía, la narra-

ción no será ella misma la verdad, sino imagen de la misma. Muchos mitos parecen ser infantiles y frívolos, pero pueden ser vehículos de verdad o de revelación.

Cada término merecería por sí mismo un estudio especial, debemos tomar en cuenta que ningún rito, mito o tabú regresaran a su estado natural al hombre, al estado de inocencia en que se encontraba antes de concretizar su miedo en la idea de los dioses, lo que nos corresponde ahora es observar detenidamente los fenómenos de lo religioso y darles dinamismo, es decir, sustraer de ellos mismos el peligro de la inevitable vez que les conduciría a la ruina si no se tomara la precaución de rejuvenecerlos, de recrearlos periódicamente.

Esta nueva obligación abre un nuevo capítulo en el estudio de lo sagrado, no bastará exponer el funcionamiento del orden del mundo, sino que habrá además que indicar de qué manera trabaja el hombre para mantenerlo y los esfuerzos que hace para renovarlo cuando ve que se desmorona o que está a punto de derrumbarse. Pero antes de investigar cómo realiza la sociedad esta doble tarea, quizá haya que intentar despejar algunas constantes en la actitud que el hombre adopte frente a ello, en la representación que se hace de las fuerzas desconocidas ante las cuales inclina la cabeza, de las que se guarda y que intenta apropiarse; quizá convenga partir de la experiencia antes de construir la interpre

tación que da cuenta de ella y la sitúa en su lugar.

Por eso, sin querer analizar solamente los sentimientos que suscita este fenómeno, está indicado empeñar por describirlo, descifrar las apariencias bajo las cuales se presenta en una sociedad determinada, tomando en consideración que a fin de cuentas la religión representa no las especulaciones del hombre sobre lo invisible, no toda su gama de ritos y ceremonias como intento de acercarse a ello, sino el proyecto de vivir rectamente en un mundo que él comprende obscuramente como informado de valores absolutos y de demandas sobrenaturales.

CAPITULO II

RELIGIOSIDAD POPULAR

"... están nuestros pecados de por medio. Ninguno de los que todavía vivimos está en gracia de Dios. Nadie podrá alzar sus ojos al cielo sin sentirlos sucios de vergüenza".

(Rulfo, en "Pedro Páramo")

La religión, cualquiera que sea la forma peculiar que revista, explica a la vez al hombre y al mundo y al hombre en el mundo. Le permite realizar cierto número de acciones y mantener la cohesión social y justificar todo lo que regula la existencia colectiva. Pero las acciones rituales se concentran en las etapas esenciales de la vida del individuo: en ocasión del nacimiento, de la pubertad, del paso de una edad a otra, del matrimonio, de la muerte. Factor de coherencia en idéntica medida que de cohesión, la religión inducirá al hombre un sentimiento de seguridad, de un mundo natural que puede parecerle peligroso en la medida en que no es su señor absoluto, y en una sociedad donde intenta regular las relaciones entre los hombres. Responde pues, tanto a ansias individuales como a las angustias colectivas. Sabemos que la organización religiosa del tiempo pretende tranquilizar al hombre respecto al paso irremediable de un tiempo que lo conduce a la muerte.

Según esta concepción, toda religión, y no sólo la arcaica, pueda definirse por las funciones que

ejerce en una sociedad humana, y por las respuestas que proporciona a las preguntas que se hace el hombre, relativas al mundo, a la vida, a la muerte y a las potencias que rigen su curso. Fundamento de las instituciones, la religión se introduce en toda vida colectiva y se revela como indispensable para el mantenimiento de la organización social.

Fenómeno humano, la religión aparece pues, como respuesta al hombre a las exigencias mismas de su propia condición, que lo impulsan a asegurar la coherencia de su ser identificándose con una realidad más amplia y más duradera que él mismo. Todos sus esfuerzos tienden no sólo a hacer soportable su condición en el mundo, sino sobre todo a darle un sentido. En esta medida, una religión será considerada tanto más verdadera cuanto mejor consiga ayudar al hombre a realizar la unidad de su existencia. Pero si definimos la religión como el conjunto de reglas que ligan al hombre con lo sagrado, dejamos sin explicación el segundo término de la relación. En cuanto tales, las ciencias del hombre no pueden comprender lo sobrenatural. Debemos afirmar sin cesar que sólo accedemos a lo sagrado a través del hombre, pero también debemos aceptar que la religión es absolutamente inseparable de la cultura, y que es falso separar lo sagrado de lo que no lo es. Es en las profundidades mismas de la cultura humana donde moran las raíces del fenómeno religioso. "Los símbolos religiosos

no son piedras caídas del cielo. Están enraizadas en la totalidad de la experiencia humana. Sólo podemos comprenderlos teniendo en cuenta el contexto social y cultural en que se han desarrollado, y contra el que a veces han reaccionado" (64).

El estudio de la presencia de los fenómenos religiosos a través de las distintas culturas del hombre, lo mismo que en su propio interior, sólo puede conducir a un mejor conocimiento del ser humano. Al afirmar que lo sagrado aparece como un elemento de la estructura misma del hombre, y no como una etapa de su historia mental, no implicamos ningún juicio de valor sobre la verdad o falsedad de la religión. Comprobamos simplemente que incluso en los casos en que resultan más discutidos los modos de expresión de lo sagrado, éste continúa sin embargo siendo una exigencia fundamental del hombre. Cada vez que un ser humano comprende que constituye un problema planteado tanto a sí mismo como a los otros, que no es inmanente a sí mismo y que no posee la respuesta completa de su propio ser, se topa de alguna manera con lo sagrado. Es verdad, por otra parte, que el dominio paulatinamente mayor del hombre sobre el mundo, unido al auge de las ciencias humanas, hace que el fenómeno religioso se modifique sin cesar. Pero lo sagrado no ha desaparecido, sin embargo, completamente de la existencia humana. Puede en determinados momentos de crisis, mostrarse a la conciencia

en formas más o menos degradadas, incluso adulteradas, y por consiguiente alienantes. Pero la desacralización nunca parece definitiva. Toda sociedad engendra por su propio dinamismo, un nuevo sagrado que sostiene y justifica sus acciones, en la exacta medida en que ese sagrado es el propio mundo del hombre elevado por encima de la práctica cotidiana. Sin esta sublimación, las sociedades caen en una especie de desaparición ontológica que arrastra, en un plazo más o menos breve, a su desaparición.

Y lo mismo sucede con el individuo, angustiado y temeroso, cuando se da cuenta que está en el mundo abocado a encontrar sólo la nada, al término de un tiempo que se le escapa. Conocemos muy bien los diferentes tipos de angustias, la del destino y la de la muerte, del vacío y del absurdo, de la culpabilidad y de la condenación. Nosotros podemos oponer a cada uno de ellos una actitud de valentía, de afirmación del hombre en cuanto tal, de todo su ser. Pero la fuente última de esas formas existenciales de la realización del yo es, evidentemente, la adhesión del hombre a una realidad trascendente mediante la cual descubre el Ser. Este valor de ser, quizá lo verifica el hombre a través de sus semejantes, o enfrentándose con una persona cuya palabra lo interpela, o en la fidelidad cotidiana y anónima a la institución de una iglesia. En el fondo poco importa, pues siempre queda el hecho de que más allá de

estas múltiples formas de la vivencia sagrada que nos esforzamos en comprender, lo que entrevemos en sus relaciones con esa realidad misteriosa que acepta o rechaza como guía y referencia de su propia vida es la esencia misma del ser humano.

La historia de la humanidad nos revela la infnidad de formas en que se ha concretizado el sentido dinámico de lo sagrado, y como en las cosiedades, a la par de las instituciones que la avalen, surge otra, con leyes propias y que tienen éstas como objetivo el garantizar la manera más adecuada de vivenciar la religiosidad de los miembros del grupo, buscando siempre la identidad y sentido de pertenencia. Aceptamos la trascendencia que tienen en nuestras sociedades a través de una historia particular el brahmanismo, el budismo, el cristianismo, las sectas protestantes, o la serie de rituales casi mágicos de los grupos indígenas del África o de América. Reconocemos todo esto como resultado de una cultura, de un momento histórico determinado, respondiendo quizá a interrogantes de los hombres de ese tiempo y a maneras muy particulares de concebir la idea del universo y su relación con lo desconocido. Pero a la vez, no podemos ser ciegos a una realidad que se constata una y otra vez. Nos referimos a ese tipo de lenguaje a través del cual el hombre común, o mejor, de aquel que no toma parte directamente de la organización o conservación de las instituciones religiosas,

posee para expresar su propio sentido de lo sagrado, la manera particular que tiene para comunicar su propio sentido del ser, como parte del cosmos, y de cómo traduce en acciones concretas, para él religiosas, sus dudas, carencias y temores. Uno de los puntos característicos en este tipo de vivencias, es que la experiencia religiosa debe ser fundamentalmente sensorial, porque el hombre conocerá como suyo aquello que pueda percibir con sus cinco sentidos, no se conformará con explicaciones abstractas, interioristas o espiritualistas acerca del universo y de la naturaleza de las cosas. Es decir, que una filosofía de la religión que se dirija sólo al oído, para pasar rápidamente a través de él a la cabeza o a la interioridad, olvidando los otros cuatro sentidos o descuidando su cultivo, nunca podrá ser popular, sino propia de élites más o menos intelectualistas, cultas o cultoides, más o menos deformadas por el racionalismo. No hasta hace mucho, significaba un tabú para la gran masa de la sociedad el conocimiento de los libros sagrados, de las revelaciones divinas conocidas como dogmas, ya que para eso existían seres humanos especiales, consagrados, elegidos por los mismos dioses, para comunicar a los demás, los no elegidos, lo que se les quería o convenía revelar. Esto no es suficiente, el hombre por propia naturaleza desea tener una experiencia de dios, quiere relacionarse con él, desea verle cara a cara. Junto a las formas litúrgicas institu-

cionales de toda religión, encontraremos siempre una "cultura" que le va de la mano, que es difícil delimitar como anterior o posterior a lo establecido, que simplemente surge, y que a pesar de todos los esfuerzos permanece. Es lo que la antropología religiosa o la ciencia de las religiones ha dado en llamar la religión de las masas, o religiosidad popular.

Numerosos han sido los estudios socioantropológicos sobre el tema (27), encontrando en todos ellos una serie de datos que nos permiten una aproximación a la explicación de algunas interrogantes expuestas por los estudiosos. Existen diversidad de afinidades en las manifestaciones sagradas estudiadas en la historia de las culturas, pero a pesar de ellas, también se ha constatado un hecho que no puede pasar desapercibido, y es esa disimilitud que hay en las conductas de los hombres ante estas manifestaciones. No puede dudarse que estas diferencias vienen a ser resultado de su contexto particular, es decir, que toda manifestación sagrado-humana forma parte de la organización política, social y económica de un grupo, y todo esto lo conocemos gracias a los avances en el estudio de la Ciencia de las religiones. Esta historia de los pueblos y de las iglesias, en sus distintos períodos, responde a una concepción positiva y cronológica e intenta establecer de nuevo la evolución, el encadenamiento de creencias y ritos, de dogmas e instituciones. Cualesquiera que sean sus méri

tos, dicha historia está muy lejos de abarcar todo el ámbito del comportamiento del hombre religioso, en cuanto que no puede ir más allá de la mera descripción fenomenológica de los acontecimientos, englobándolos en el contexto social que a cada grupo en particular le pertenece.

La ciencia de las religiones no puede conformarse con describir las diversas experiencias religiosas de la humanidad, ni siquiera con compararlas entre sí en el mero plano de la evolución histórica. Porque esos hechos religiosos inventariados, clasificados, comparados, dispuestos en el tiempo y en el espacio, son inseparables del hombre que se sirve de sus propias estructuras psíquicas y mentales para expresar lo que a veces concibe como indecible. Como ya se ha dicho, toda expresión de lo sagrado es sólo su interpretación humana. El análisis que puede hacerse por ejemplo, de las expresiones simbólicas, pone claramente de manifiesto esta relación fundamental: toda manifestación de lo sagrado, toda sacralidad, es histórica, porque desde el momento en que el hombre verifica a través de ella la experiencia de lo sagrado, la revelación más o menos completa que logra de la misma se torna historia, integrándose en su haber mediante una toma de conciencia más o menos clara. Cualquiera que sea la fuerza de obligatoriedad de las tradiciones que transmiten un experiencia religiosa, el contenido de ésta se condensa a

padecer el paso del tiempo. Se plantea pues, el problema de saber si ésto, que debilita las distintas modalidades de expresión de lo sagrado, no acabo modificando más o menos profundamente la visión objetiva que los hombres pueden tener de ello. Y entonces resulta evidente la importancia de las investigaciones de orden psicológico, tanto para explicar esos modos de expresión de lo sagrado, como para comprender sus múltiples variaciones. Ahora bien, la psicología sólo puede abordar el análisis de los hechos religiosos en el terreno donde acontece su encuentro con los mismos, o sea, en lo existencial. Sólo puede captarlos en su interferencia con los comportamientos humanos. Pero puede en cambio, desentrañar su expresión simbólica. La psicología nos revela en efecto, la incesante manifestación consciente o no, individual o colectiva, de imágenes, de símbolos, de modos de representación que son como los sueños del hombre histórico. Y ¿cómo podría no influir la realidad de ese inconsciente en el comportamiento del hombre religioso?.

Pero no podemos reducir el análisis de los fenómenos religiosos al de unos comportamientos individuales, por mucha que sea la luz aportada sobre éste punto por la psicología, ya que lograríamos un estudio de la fenomenología religiosa de un individuo, lo que no conducirá a ninguna parte, ni aportaría gran cosa a la psicología de la religión como fenómeno social. Tampoco

podremos encerrar los fenómenos religiosos en una especie de ghetto, aislándolos de las demás actividades humanas. En efecto, los hechos religiosos se manifiestan en los grupos humanos según cierta proporción colectiva que hay que incorporar a nuestra investigación. No se trata de que los fenómenos religiosos sean fenómenos sociales por simple multiplicación de individualidades. Su existencia no se fundamenta sólo en lo cuantitativo. Es fácil encontrar ejemplos que demuestran que los fenómenos religiosos, al desarrollarse más o menos masivamente, forman una conciencia colectiva que hace referencia a generalidades y enseguida se vuelve obligatoria. La segregación, la persecución de los inconformistas, de los heréticos, reviste múltiples formas. Es pues evidente en los sistemas religiosos donde el acceso a lo sagrado sigue siendo atributo de un pequeño número de elegidos, de funcionarios escogidos y dotados de poderes y de una autoridad particular.

Así pues, habrá que seguir el movimiento que va del estudio de los diversos sistemas religiosos conocidos, al de sus estructuras fundamentales—ritos, mitos, dogmas, símbolos, para por último llegar al análisis de los contenidos subjetivamente vividos por el hombre religioso, es decir, lo que en estas estructuras y estos sistemas religiosos constituye lo que es o lo que fue su parte más viva. A estas estructuras fundamentales a que hacíamos referencia anteriormente es a donde dirigi

remos ahora muestra atención, pero no desde el punto de vista de las estructuras de lo religioso, sino desde el aspecto fenomenológico de los sucesos sagrados, lejos de los pequeños grupos dominantes de las teorías y racionalizaciones, de las instituciones que han intentado reglamentar desde el principio de la historia la manera de cómo los hombres han de tener contacto con el dios a quien se dirigen. Nos referimos a la religiosidad popular, que es la "religión de las mayorías, que se contrapone a la de las minorías tanto oficiales como no oficiales, considerándola como una desviación con respecto a las normas oficiales de la religión, prescrita por el polo institucional" (42).

Para hacer este análisis de la religiosidad popular algo más cercano a nosotros, tomaremos en cuenta y por ser uno de los ejemplos más relevantes y característicos, la religiosidad de los mexicanos, que como sabemos tiene en común con los pueblos de Latinoamérica, el que florece en grupos humanos caracterizados por el subdesarrollo, la marginalidad, la dependencia y la alienación. Esto parece como el momento histórico de todas las manifestaciones populares de la religión, que como se mencionaba antes, será el producto de la cultura de que están empapados.

De aquí en adelante vamos a tomar el ejemplo concreto de cómo se vive la fe popular en la religión católica, por dos razones fundamentales: la primera, por

que fue la que tuvo el primer contacto con la religión indígena, y desde los inicios de la Conquista, fue matizándola hasta casi hacerla desaparecer. El segundo motivo en que este grupo religioso llamado católico aparece más clara la dicotomía entre Iglesia institucional e Iglesia popular, pero ésto no quiere decir que en las demás confesiones religiosas no haya posibilidad de diferenciación. Además de que si estamos intentando hacer una investigación fundamentada en nuestra realidad social e histórica, tendremos que toparnos con un cristianismo compartido por la casi totalidad de la población mexicana.

Así pues, una de las características generales de esta religiosidad popular, y por eso conveníamos en que significaba uno de los ejemplos más relevantes, es que aparece, en una primera aproximación, como una forma de expresión religiosa propia de las capas populares marginadas y resultante, históricamente hablando, de la confluencia entre el catolicismo popular español y las religiones indígenas precolombinas, sobre todo del mundo incaico y azteca-maya. No daremos ahora una descripción minuciosa de la religiosidad de los mexicanos, ni de cómo los conquistadores espirituales sometieron -o al menos lo intentaron- la ideología predominante en aquel tiempo. Es de todos conocidos, que los métodos utilizados para "convertir" a los indígenas fueron básicamente la violencia, y que en el trabajo de evangeliza

ción, los misioneros se encontraron con la secreta resistencia de la vieja religión que, o se refugiaba en la clandestinidad, o lograba mimetizarse bajo los nuevos ritos católicos, por lo que además de agredir personalmente a los indios, recurrieron al método de la "sustitución", fabricando milagros para suplantar a los idolos por imágenes cristianas y fundando santuarios católicos en el mismo lugar en el que se hallaban los adoratorios prehispánicos. Para el pensamiento religioso español en ningún momento cupo la posibilidad de un conciliación, por eso a su llegada barrió con todas las manifestaciones externas del anhelo y espíritu religioso indígena. Claro está que la supervivencia de la religión indígena en formas de culto cristiano, sigue siendo un hecho hasta nuestros días. Quede perfectamente claro que este aspecto histórico es parte primordial en la configuración de la ideosincracia religiosa de nuestro pueblo, y como tal será tomado en cuenta, en tanto que su influencia es palpable aún hasta nuestros días, ya que resulta exacto decir que el campo religioso en México, es un ámbito discontinuo y contradictorio, en la medida en que se halla constituido por configuraciones cualitativamente diferentes de creencias y de prácticas, que se relacionan a su vez, con diferentes subculturas de clase.

El catolicismo popular de México y del resto de América Latina ha sido muy descrito, pero poco inter

pretado. Dicha interpretación es necesaria para responder a una serie de preguntas, tales como ¿qué es la religión popular? ¿cómo se forma? ¿cuáles son sus características generales? ¿cuál es su función fundamental? ¿porqué está tan vinculada con el rito? ¿cómo influye en el comportamiento de las personas? ¿cómo influye en un cambio social? ¿va a desaparecer con el proceso de secularización del mundo moderno? y ¿hasta dónde puede ser expresión de una verdadera fe?

Consideramos que al responder estas preguntas estaremos en condiciones de hacer un balance honesto acerca de las manifestaciones religiosas, ya que si bien es cierto que tiene aspectos positivos, pueden ser expresión de un grupo alienado, es decir, de un grupo que vive masificado y despersonalizado, que a veces parece conformista e incapaz de crítica, y que no se compromete en el cambio del sistema social. Si esto fuese cierto, ¿es total la responsabilidad de esta masa? Parece que no. Este tipo de religión de hecho, es conservada y hasta en parte facilitada por las supraestructuras dominantes de las cuales forma parte la actual organización eclesial, con sus limitadas excepciones, ejemplos de ello puede ser la implantación de nuevas formas de religión, la comercialización de las mismas en los santuarios, la explotación turística del folclore religioso y una mínima preocupación por re-educar a estos grupos.

Pero vayamos ahora al análisis del fenómeno de la religiosidad popular para formular al menos hipótesis como tentativa de explicación. Anteriormente ya establecimos lo que era la definición de la religiosidad popular, que es la forma en que se expresa religiosamente el pueblo o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, ya sea por falta de una mayor atención de la iglesia institucional o porque dichas masas no buscan un cultivo mayor. Dejaremos asentado que dicha religiosidad es una verdadera cultura, en el sentido antropológico del término, y así se transmite sobre todo por el proceso de socialización; y que como todo sistema religioso, se expresa por un conjunto de creencias, de rituales y de formas de organización peculiares. Se cree en un Dios providente y cercano, objeto de promesas y que premia y castiga ya en esta vida, y en santos e imágenes religiosas, que manifiestan su poder sagrado y que están íntimamente ligados a la vida social de los pueblos. Los rituales más característicos son los rituales de transición (bautismo, matrimonio y muerte) y los rituales festivos, ligados a ciertos tiempos y lugares sagrados (las fiestas patronales y las peregrinaciones). Las formas de organización más típicas son las cofradías, que son conformadas por un grupo de personas encargadas de rendir culto a una imagen religiosa. Y las mayordomías, que la constituye una persona o personas encargadas de organizar la fiesta patronal, aunque

tomen distintos nombres y modalidades a lo largo y ancho del país. Finalmente el cristianismo popular se divide en distintas subculturas, según el marco socioeconómico del grupo que lo vive, que pueden ser minorías indígenas, campesinado, grupos proletarios sub-urbanos, clase media y aún burguesía.

La formación del catolicismo popular supone un doble proceso de selección de formas religiosas particulares y un proceso de reinterpretación de las formas religiosas oficiales de la Iglesia católica. La selección de formas religiosas peculiares ha estado condicionada, como toda selección cultural, por una serie de factores: el medio ambiente físico, el nivel tecnológico, las formas de organización social, la estructura del poder y los mecanismos de dominación, así como las diversas tradiciones religiosas. Por lo tanto, la religiosidad popular debe por una parte, respetarse, como deben respetarse todas las experiencias culturales del pueblo, sin imponerle cambios radicales, que responden quizá a otros mundos culturales, y por otra parte, debe cuestionarse, como todas las mediaciones culturales y religiosas, para ayudarlo a evolucionar.

En cuanto al segundo proceso, la religión del pueblo frecuentemente reinterpreta las formas religiosas oficiales de la Iglesia católica, añadiéndole o cambiando los significados: al añadir significados, hace que la mayoría de sus expresiones, sean creencias, ri-

tos y formas de organización, cumplan otras funciones, que pueden ser sociológicas, económicas o psicológicas, además de las específicamente religiosas. Un caso típico son las fiestas patronales, el rito religioso comparado por mayor número de mexicanos. En la sociedad campesina tradicional, sobre todo en el mundo indígena, la fiesta, celebrada por el sistema de "cargos", además de cumplir su finalidad referida al culto, es un mecanismo de promoción de la persona dentro de un sistema de prestigio social, un mecanismo de desahogo colectivo y de retorno al "tiempo inicial", un mecanismo de identificación e integración del grupo y, en algunos casos, hasta un mecanismo de distribución y nivelación del poder y la riqueza. Al cambiar los significados, el pueblo es con frecuencia sincrético. Este sincretismo nace de cambiar la significación de ciertos ritos católicos actuales por el de viejas creencias, pero sobre todo de cierta mezcla de la magia del comportamiento religioso. Este es un riesgo muy serio de muchas formas religiosas del catolicismo popular, y es el de que se conviertan en una especie de magia o superstición.

Aunque las ciencias sociales no han encontrado un criterio definitivo para distinguir la religión de la magia, han señalado indicadores que expresan al menos la orientación de un fenómeno dentro del continuo religioso-mágico, y así pueden ser útiles en un proceso de distinción entre magia y religiosidad popular. Se--

gún tales indicadores, los fenómenos que entrañan manipulación de lo sagrado, que se realizan sólo con fines utilitarios, por un especialista al margen del grupo o para controlar ciertas fuerzas morales o cósmicas sin ninguna referencia al comportamiento personal, puede decirse que tienen una orientación mágica. En cambio, los fenómenos que significan una súplica a los poderes sagrados, que son celebratorios más que utilitarios y un fin en sí mismos, que se realizan por una comunidad de creyentes y que tiene una clara implicación en el comportamiento de la persona, puede decirse que tienen una orientación religiosa. Esto es válido sólo teóricamente, puesto que al momento de intentar una delimitación de ambos fenómenos, es muy complicado el hecho de jerarquizar la influencia de uno sobre otro, sobre todo que en el momento de analizar el significado de un determinado fenómeno, no hay que olvidar que frecuentemente tiene naturaleza simbólica.

Señalaremos ahora algunas características generales del fenómeno que nos ocupa. Aunque las creencias, los rituales y la forma de organización son tan diversas en las distintas sub-culturas que lo viven, parece que es posible señalar algunos factores constantes, que sirven para explicar y predecir el comportamiento religioso. Así pues, la religiosidad popular, además de calificarse como sociológica y sincrética, se le puede señalar de sagrada, porque está estructurada no so-

bre una visión secular, como la de la civilización técnica moderna, sino sobre una visión sagrada de la realidad, según la cual, Dios y los demás seres sobrenaturales, se manifiestan de un modo inmediato en el mundo y en la historia humana, y ante ésta visión el hombre adopta una actitud religiosa, y parece más interesado en colaborar en la conservación del cosmos que en construir la historia. Otra de las características que podríamos mencionar es el contenido emocional de esta conducta, porque el hombre aunque conozca poco o aún parece ignorar las formulaciones racionales de lo sagrado, tiene una vivencia muy profunda de los aspectos no racionales de lo sagrado, como "misterio tremendo y fascinante" (56). Además, el cristianismo es, para quien lo vive, más un sedante de sus problemas diarios, que una problematización de sus actitudes, este hecho, lo podemos comprobar por el tipo de religiosidad. Por un lado el escaso o casi nulo contenido litúrgico y sacramental de sus prácticas en comparación con los parámetros de la religiosidad oficial, y por otra parte, por el primado de la constelación devocional y protectora, que implica el énfasis en ciertas prácticas propiciatorias, con miras a obtener beneficios de carácter empírico y utilitario, nos estamos refiriendo a necesidades y angustias inmediatas, y por lo mismo, muy sentidas: la salud de los hijos, de la mujer, la salud propia, apuros económicos, falta de trabajo, necesidades para la satis

facciones de las cuales han hecho un voto o manda a la Virgen, o a cualquier santo se enlistan en peregrinaciones que generalmente son ritos de agradecimiento por el favor obtenido o el gesto de la súplica en el momento de la angustia. La actitud básica es la de búsqueda de seguridad y protección, expresando así a la vez, el sentimiento o experiencia religiosa de la dependencia y la dependencia económica y social de estas masas.

Otra de las características de estas manifestaciones, es lo mítico, porque la religiosidad del pueblo se expresa a través de mitos, sobre el origen y el fin del hombre, y sobre las distintas manifestaciones divinas, especialmente la aparición de los santos titulares de los grandes santuarios (por ejemplo la Virgen de Guadalupe y su Basílica, hecho al que nos referiremos en el capítulo siguiente con mayor detenimiento), e incluso sobre ciertos sucesos políticos, que son racionalizados religiosamente, etc., y porque el cristianismo popular se base en un conocimiento de tipo mítico y así no le interesa tanto lo real e histórico, cuanto lo significativo en relación a su propio contexto socio-cultural. Este aspecto mítico puede "mitologizarse", es decir, revestirse de una falsa dimensión histórica o científica, si llega a perderse el sentido genuino del mito; en tal caso, es necesario someter esta religiosidad a un proceso de des-mitologización. Por otro lado tenemos que esta religiosidad puede considerarse como un

sistema cultural, porque imprime en la persona que la vive un conjunto de disposiciones o fuerzas psicológicas características, a saber, estados de ánimo peculiares, que acompañan a la persona, y una serie de motivaciones que le orientan a la práctica. Tales disposiciones son profundas y verdaderas, prestan un carácter estable a la experiencia popular y forman lo que se ha llamado el "sentimiento religioso del pueblo". Proporciona además una cosmovisión adecuada al creyente. El catolicismo popular parece tener poco valor, por dar tanto a aspectos que, para el catolicismo oficial, son marginales; por ejemplo, a los sacramentos, y aún por conservar restos poco coherentes de diversas tradiciones religiosas, como ocurre por ejemplo, entre las minoría indígenas. Sin embargo, no hay que valorarlo por sus ritos, sino por el papel que desempeña en la solución del problema del sentido de la vida. Por medio de su cosmovisión católico-popular, el creyente convierte en cosmos el caos existencial que le amenaza cada día, es decir, las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal. Así es posible que el pueblo tenga una personalidad social básica más segura que la de otros pueblos más desarrollados, pero que han perdido el sentido religioso de la existencia. Esta conversión la va a lograr a través de los ritos, que son gestos y palabras, y que tanto valor van a tener en su religiosidad, porque el rito "no es sólo un modelo de lo que se

ores, sino también un modelo para creerlo" (45).

La socialización en el catolicismo popular se hace preferentemente por medio de actitudes específicas, de posiciones físicas que van a diferir de acuerdo al rito en que participen, y es por eso que la formación religiosa del pueblo es tan rica en emoción y contenido básico como pobre en elaboraciones teológicas, tan rica en contenido mítico, como pobre en contenido histórico. Pero hay que tomar en cuenta, que si bien es indispensable el proceso de desmagización de los rituales, para evitar que el rito deje de ser un medio y se convierta en un fin, no se puede caer en la desritualización, porque no puede existir ninguna religión sin alguna clase de ritos.

El ser humano maneja distintas formas de ver la realidad; como la del sentido común, la científica, la religiosa, la estética, que no son necesariamente contradictorias sino complementarias y así pueden utilizarse alternativamente para enfocar un determinado suceso. Pero cuando una determinada perspectiva se emplea con mucha frecuencia, es difícil que no se filtre de algún modo siempre. Por eso, la perspectiva religiosa del catolicismo popular colorea todo el comportamiento humano del hombre que la vive, porque la religión, como el poder político o el medio ambiente geográfico, es una fuerza modeladora de la vida psicosocial, es por eso que el estudioso de este tema debe desempeñar una

doble función crítica. Primero, una crítica de las diferentes perspectivas, para que no se apliquen inadecuadamente, y así tienda a darse a los problemas de la sociedad, soluciones o justificaciones religiosas, es decir, que no todo puede ser explicado a partir de la religión, pues se caería en una actitud determinista; y por otro lado, la crítica al mismo sistema religioso asimilado por el pueblo (creencias, como la imagen de un Dios sancionador y objeto de promesas o el peculiar concepto del pecado; rituales, como las fiestas patronales; formas de organización, como las mayordomías), pues tal crítica va a repercutir a la larga en otros aspectos del comportamiento humano y va a contribuir así a la humanización de hombre religioso, en tanto que le permitirá superar los aspectos negativos de su actual forma de interpretar su sentido de lo religioso.

Aunque las ciencias sociales han establecido muchas correlaciones entre la conducta religiosa y la conducta socio-económica y hasta han formulado algunas macroteorías sobre el influjo de la religión en el cambio social las más conocidas son las de Marx y Max Weber, para quienes la religión es un obstáculo, es un punto insuficientemente estudiado y desde luego faltan teorías bien elaboradas sobre la acción simbólica, es decir, de qué manera la religión y los demás sistemas simbólicos frenan o aceleran el cambio. En cuanto al catolicismo popular, parece que mantiene cierta ambigüedad

política. Porque por una parte, parece ser apolítico, por su espiritualismo descarnado y además para mantener y/o justificar el status quo, por medio de ciertas creencias o ritos, en cuya interiorización influyeron sin duda los grupos dominantes. Pero por otra parte, la religiosidad popular tiene una cierta dimensión política, ya que ayuda al pueblo a mantener su identidad y a conservar formas de organización propias, que tienen incluso no raras veces y cada vez más frecuentemente un cierto sentido contestatorio frente a la iglesia oficial y a las demás instituciones dominantes. Es preciso que ante esta realidad, los grupos responsables de educar a las masas, tomen en cuenta un fenómeno que se observa en las ya de por sí tan deterioradas tradiciones religiosas, y es la gradual pérdida del sentido de lo sagrado o secularización, que puede tomar dos vertientes. Una, que puede calificarse de sociológica y que se caracteriza por una manera más científica de ver el mundo y al hombre, a consecuencia de los avances de la civilización técnica, y que deja menos lugar a explicaciones de tipo religioso; y otra, que puede calificarse de teológica y que se caracterizaría por una mejor comprensión de la revelación cristiana y que ha de ejercer así una función crítica sobre muchas mediaciones religiosas, al compararlas con la genuina filosofía de la religión. Con respecto a la secularización sociológica, que es la única sobre la que pueden decir algo las ciencias socia

les, parece cierto que las formas religiosas del catolicismo popular están evolucionando, como consecuencia de la misma modernización del mundo que le rodea, sin embargo es discutible que vayan a desaparecer tan radicalmente como en algunos países desarrollados, porque el cambio social no sigue una línea evolutiva recta y única, y porque las formas religiosas responden a necesidades humanas; por eso, cuando desaparecen ciertas formas religiosas no tardan en aparecer otras distintas, como está ocurriendo ahora en muchos de los países más secularizados.

Terminaremos por apuntar que por parte de la Iglesia Oficial o Institucional ha tenido que esforzarse a un diálogo con nuevas formas tanto teológicas como organizacionales, a una revalorización de todas las manifestaciones populares de la religiosidad, re-enfocarlas y redirigirlas, ya que todas las tradiciones y creencias parecen estar en proceso de desgaste, el debilitamiento del poder de esta área social es evidente, está en decadencia, es necesario recrear el sentido de todo fenómeno religioso, es la época de un sacudimiento de las estructuras, de un enfrentamiento que venga a remover la sociedad hasta sus entrañas, un nuevo tipo de formulaciones filosóficas con respecto al sentido de la vida, el miedo a la naturaleza y a la muerte, formas nuevas de enfrentarse a ellas, más concientes, más adultas, no alienantes.

¿Qué es lo que permitirá a este reajuste tomar forma sin volver a retomar y dejarse influir por antiguas tradiciones o mitos?, Según Marx será "su facultad de ejercer una actitud crítica hacia todo lo que emprenderá, interrumpiendo a cada instante su propio curso, volviendo constantemente sobre lo que parece estar cumplido ya, recomenzando de nuevo"¹.

El afirmar que se requiere de un replanteamiento total y no solo del aspecto religioso, sino de todos aquéllos que conforman las sociedades, no queremos afirmar que tengan que desaparecer todas las tradiciones y creencias, no abogamos por un ateísmo generalizado, pues ésto sería atentar contra la propia naturaleza humana según veíamos en el primer capítulo de este trabajo, por lo que nos proclamamos es por otra forma de enfocar este aspecto de la vida del hombre. En este apartado hemos hablado de toda una serie de realidades que reconocemos como históricas, tradicionales, costumbristas, y a veces dan la impresión que hasta estáticas, pero si, indudablemente sostenidas sobre una base de ignorancia y repetición irracional como podemos comprobar en el Apéndice de esta investigación.

¿Por qué no desear que estas manifestaciones a veces más folclóricas y artesanales que religiosas den un giro y se transformen en algo más adaptado al desarrollo de las sociedades?. Estaremos de acuerdo en que el concepto del hombre con respecto a sí mismo ha

1. Citado en (57).

cambiado, es diferente, es más universal, menos limitado, por lo tanto creemos que es posible. ¿O será precisamente porque la gran mayoría de la población de nuestro país continúa compartiendo algunas características con aquellos que vivieron el momento de la Conquista, de la aparición de la Guadalupana y del establecimiento del Cristianismo?. Si éste es el caso, el asunto ha rebasado por si mismo las pretensiones del presente estudio.

CAPITULO III

LA VIRGEN DE GUADALUPE

"...en su forma estática y activa a la vez, la Virgen de Guadalupe no es un tema de reflexión en México, por cuanto que es elemento de respiración. No se piensa en ella objetivamente, como no se piensa en la sangre que circula por nuestro cuerpo, sencillamente se sabe que está allí."

(Usigli en "Corona de luz")

En los capítulos anteriores hacíamos referencia someramente a lo que el sentimiento religioso ha significado para el hombre a lo largo de la historia; intentamos posteriormente describir sólo una de las múltiples maneras como el ser humano vivencia su religiosidad y distinguíamos que dependiendo del contexto sociocultural iba a ser el estilo de manifestar ésta. Pues bien, ahora ahondaremos más detenidamente en un fenómeno que atañe directa y dramáticamente al mexicano, en algo que desde hace ya cuatro siglos y medio ha despertado -- y lo sigue haciendo --, un sinfín de polémicas. Existe una gran cantidad de volúmenes que nos refieren unas veces a favor, otras en contra, de algo que se ha convertido en uno de los símbolos nacionales, ya que ha sido capaz de configurar una identidad muy particular y un estilo característico dentro de la conducta de los habitantes de este país, nos referimos a la Virgen de Guadalupe.

Sabedores de que entraremos al análisis de un tema de por sí pantanoso, nuestro empeño se dirigirá básicamente a esclarecer las posibles razones por las cuales este fenómeno ha tenido el arraigo que hasta nuestros días ha adquirido, no solamente en un sector de la población, sino que nos atrevemos a decir que en la inmensa mayoría de los que habitamos este país, ya lo afirmaba Jorge Ibargüengoitia (1977), tal vez con un poco de su sarcástico sentido del humor cuando dice que el ochenta por ciento del pueblo mexicano es cristiano, el veinte por ciento es ateo, pero que el cien por ciento es guadalupano. No vamos a tratar de reponder a todas las interrogantes, ni vamos a dar por agotado el tema, el esfuerzo se encamina por hacer un breve recorrido histórico -- con el fin de darnos cuenta de las condiciones en que se encontraba la sociedad de aquel tiempo en el que se da el origen del mito guadalupano, y cuáles fueron los factores determinantes para que este hecho arraigara casi -- de inmediato entre la gente del pueblo, pues creemos que ningún mito nace por sí mismo, sino que es engendrado -- por un conjunto de elementos en ocasiones opuestos entre sí (58), de ahí que nos aventuremos a decir que el mito guadalupano apareció como el resultado más puro de la -- confluencia de los conflictos del mundo de ese tiempo, -- reconcentrados en la contienda entre México y España en el siglo XVI, haciéndose necesario un milagro que fuese capaz de provocar la fe que debía mantenerse y manifes--

tarse, no sólo para salvar de la destrucción a los artesanos y demás pueblos, sino para poner un eslabón, una continuidad mística entre el viejo y nuevo mundo, y qué mejor que un símbolo religioso, que además de llenar carencias diera coherencia a un mundo caótico y explicara fenómenos de otra manera inexplicables, estableciendo así una verdadera y particular cosmovisión, fuertemente influida por las vivencias históricas tanto colectivas como individuales (40).

Desde hace mucho tiempo, con muy diferentes criterios, con diversos enfoques y desde ángulos variados, el mexicano y su manera de ser se ha transformado en una preocupación substancial para el propio mexicano. Sin embargo, llama la atención que, salvo excepciones, los psicólogos han contribuido con muy escasas observaciones a la comprensión del tema religioso, ya que cabría pensar que éste sería el más indicado para sondear acerca de las motivaciones profundas, explicativas de la conducta religiosa y de la manera de manifestar nuestra idiosincracia. Son conocidas las teorías de los pensadores mexicanos más reconocidos, que nos han conducido a una estereotipación de lo mexicano, que si bien no es inexacta, tampoco es merecedora de una generalización. Quién no conoce las palabras de Octavio Paz (1950), en donde destaca que la historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen, que reconociéndose: "sucesivamente afrancesado, hispanista, indigenista, ---

cruza la historia como un cometa de jade que de vez en cuando relampaguea" (53), y se pregunta: "...en su excéntrica carrera, ¿ qué persigue ? Van tras su catástrofe, - quiere volver al sol, volver al centro de vida de donde - un día - ¿ en la Conquista o en la Independencia ? - fué desprendido" (idem); afirma además que nuestra soledad - tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso, so tiene que es una orfandad, una oscura conciencia de que - hemos sido arrancados del todo y una ardiente búsqueda, - una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación.

Otros teóricos expresan ante todo una actitud - psicológica de reacción ante algo que se nos impone, me recedor de ser mencionado es Santiago Ramírez (1977), quien postula que el mexicano es el mito de sí mismo: "es el eg tandarte feróz de una agresión que escenifica su endebléz, su inexorable desamparo. Por eso el mexicano es, por - dramatismo puro, guadalupano y apocalíptico". (55). También los hay que en sus aseveraciones dejan entrever un - franco pesimismo, como Días Guerrero (1982), quien asegura que: "el mexicano vive constantemente devaluado, sin tiéndose en lo individual poco e insignificante, imponi dose características de insuficiencia, escaséz y reducción, a fin de destacar mejor la grandeza e intensidad de los - símbolos en los que cree: Dios, la Virgen y personas e - instituciones que lo son casi todo para él". (24).

Sin duda que también hay autores que descubren

ciertas raíces psicoanalíticas en el culto a la Virgen, - en quien reconocen el resurgimiento de la figura materna que protege frente a condiciones de carencia y de amenaza apareciendo como una síntesis simbólica de la fuerza y -- del amparo que devuelve la seguridad perdida. En fin, se ría interminable ofrecer una panorámica aproximada de la infinidad de aportaciones interpretativas que ha motivado el fenómeno religioso, y particularmente el culto a la -- Virgen de Guadalupe. Reconociendo el valor de estas apor taciones, nos avocaremos al estudio de este hecho en cuan to fenómeno social, ya que sin desmerecer el interés que tendría el análisis individual, para este caso considera mos más oportuno el asomarnos a la influencia que ha teni do en la psicología de las masas el más grande aconteci miento religioso en nuestro país: el mito guadalupano. Iniciaremos pues un corto recorrido retrospectivo en nues tra historia, para localizar las posibles razones y momen tos que hicieron posible que este fenómeno fincara raíces tan profundas como indestructibles.

El año de 1531, fecha en que se ha establecido la posible aparición de la Virgen de Guadalupe, es un año que nos obliga a referirnos al pasado inmediato, ya que -- se trata de un hecho que marcaría indefectiblemente el -- presente y el futuro de México, habremos de dar un vista zo a los factores que influyeron, o mejor dicho, prepara ron tal acontecimiento, pues como mencionábamos anterior mente, un mito es el resultado de la confluencia de un -- sinnúmero de factores, los que intentaremos analizar glo

balmente, ya que cada uno de ellos merecería un estudio especializado.

Iniciemos destacando que desde el tiempo de la Conquista hasta la época o año de la aparición de la Guadalupeana, había una constante que influía en el ambiente social de la Nueva España, que era la discriminación racial, pero que no se dirigía solamente a un sector de la población, sino que cada una de las "razas" tenía a quien discriminar y a la vez, quien los discriminara. Había odio de los españoles hacia los españoles americanos y viceversa, los españoles americanos o criollos ricos hacían menos a los no tan ricos; los mestizos eran rechazados por criollos ricos y pobres, pero a la vez los mestizos también aborrecían a los indios, despreciados lógicamente por los españoles y criollos; los indios hacían la guerra a los "castas", que eran los mulatos y negros traídos del Africa como esclavos, quienes no merecían la atención de españoles, criollos o mestizos.

Esta lucha de clases se iba a extender a todos los sectores de la vida social, incluyendo también la religión y encontramos que solamente los españoles o criollos ricos podían aspirar a ser nombrados obispos, igual acontecía al momento de nombrar a los superiores de los conventos de las diferentes Ordenes Religiosas, y llegaba a tal extremo esta situación que hasta los frailes que habían tomado los hábitos en España eran

favorecidos con especiales privilegios, no así los que se hubiesen hecho frailes en la nueva tierra. Hemos de tomar en cuenta que cada uno de estos grupos o razas, - poseían su propio esquema de valores y creencias, conformando la fisonomía de la nueva nación como una sociedad ficticia, flotante y caótica. Pero centrémonos solamente en uno de estos grupos humanos: los indígenas, quienes eran finalmente los dueños de estas tierras tan disputadas. A estas alturas ya se encontraban muy desunidos, pues una gran cantidad de ellos había sido bautizado, adquiriendo el privilegio de poder servir en la ciudad como peones, pero los que aún seguían ofreciendo resistencia al cambio, es decir, a la colonización y a la evangelización, eran condenados a vivir en los ambientes rurales, especialmente en la zona norte del país y en toda la región huasteca (8). Como no se conseguía la masificación inmediata de los naturales del país, ni tampoco su concentración en un solo lugar para su mejor dominio, se pensó en un cambio de estrategia, y se decidió respetar la sociedad comunitaria practicada por ellos hasta entonces, pero eso sí, con una variante, que en cada comunidad se iba a imponer a la cabeza a un regidor o gobernador, obviamente español o criollo, para que consiguiera el dominio político y económico del grupo, y un cura para asegurar el dominio espiritual: "la parroquia y la cofradía religiosa consagrada al culto - de un santo protector, por una parte, y por otra la caja

de la comunidad, manejada por el gobernador, fueron la expresión socioeconómica y espiritual de la realidad indígena en Nueva España" (40). Al dividirse en sectores el territorio, surge el fenómeno del hacendado en las comunidades, los corregidores inventan infinidad de impuestos, y los diezmos eclesiásticos exorbitantes, además de la violencia física y ultrajes morales de que eran víctima los indios, fueron la suerte cotidiana de los antiguos habitantes del Anáhuac (16). Pero bajo la influencia de algunos sectores eclesiásticos se empezaron a dar ciertos privilegios a los indios (dada su alarmante mayoría y algunos levantamientos aislados), y se empezaron a crear colegios y conventos para ellos, con un espíritu de asimilación más que de respeto a los valores autóctonos. Se redobló el esfuerzo por parte de la monarquía para enseñar el castellano, esfuerzo que nunca dió frutos extraordinarios (37). Pero definitivamente fueron mayores los esfuerzos que se hicieron para someter a la corona española a los naturales, quienes en lugar de enriquecerse material o espiritualmente, fueron testigos de la progresiva pérdida de su identidad como pueblo.

En las circunstancias históricas ya conocidas, conquista, epidemias, trabajos forzados, entre otras, ninguna de las herencias espirituales pudo ser transmitida a las generaciones siguientes sin alteraciones importantes. El cristianismo ibérico introducido metódi-

camente en las poblaciones indígenas por las Ordenes - franciscanas, agustinas, dominicas, etc., protegido en cuanto a su ortodoxia por un tribunal de la Inquisición y por todo el aparato represivo del cual disponían los virreyes, no podía ser la excepción (16). Del mismo modo que se ha vuelto imposible desentrañar la complicada madeja del mestizaje biológico, suele ser arduo establecer el origen de un rito o de una superstición en medio del abundante sincretismo de las creencias. Se distingue en todo ello una tendencia constante a la heterodoxia.

Con respecto a esta heterodoxia y a la reacción de la jerarquía eclesiástica, se ha establecido como fecha oficial del establecimiento de la Inquisición en la Nueva España el año de 1570, o sea, medio siglo - después de la conquista (16). Pero antes de esa fecha, la actividad inquisidora no había sido descuidada, incluso podemos adelantar que había sido el reverso de la medalla cuya otra cara fué la "conquista espiritual". La lucha contra las sobrevivencias idolátricas y su rebrote ofensivo se asemejó por sus fines y métodos, al combate librado por los inquisidores de la península -- contra la herejía (59). El primer obispo de México, el franciscano Fray Juan de Zumárraga, parece haber dado - prioridad a esa tarea de inquisidor, fué a sus ojos el complemento indispensable de su obra indigenista. Al mismo tiempo que creaba colegios para instruir en la --

doctrina católica a los hijos de los caciques indios, perseguía a los caciques apóstatas, vultos después - del bautismo a su idolatría nativa (59). Hay testim nios documentarios de que el primer tribunal de la Inquisición empezó a funcionar en 1536, es decir, treinta y cuatro años antes de su oficial establecimiento. Este periodo de actividad de la inquisición parece haber coincidido con un momento tan decisivo para la his toria espiritual como para la historia general de la - sociedad colonial, así, la suerte de los indios se decidió a mediados del siglo XVI (21).

Los cargos de acusación de los inquisidores contra los indios son a menudo múltiples y se refieren en especial a las infracciones contra los mandatos de la Iglesia y la fidelidad a las divinidades ancestrales combinada con propaganda anticristiana. Para comprender este estado de cosas hay que recordar las circun stancias de la conquista y el espíritu de la evangeliza ción. El primer gesto de Cortés, había sido el de vol car los ídolos, después de la victoria militar de los españoles, los sacerdotes del politeísmo mexicano fueron aniquilados en tanto cuerpo constituido, los ídolos fueron incinerados por orden de Zumárraga, los templos sirvieron de cimientos para edificar conventos, santua rios e iglesias de la Nueva España (6). Los indios fue ron bautizados a toda prisa y adoctrinados superficialmente por el puñado de religiosos franciscanos. No de

be sorprendernos pues, que una decena de años más tarde se haya presenciado el resurgimiento del politeísmo ancestral. El vacío generado por la desaparición del cuerpo sacerdotal indígena, permitió que las formas de gradadas de la religión politeísta, combinadas con las supersticiones populares, se manifestaran más, apareciendo como herencia espiritual del pasado. Lo que no fué nada extraño, ya que al igual que los nuevos templos católicos, la fe cristiana del indígena se elevó sobre los cimientos de la antigua fe a los ídolos. Esta circunstancia, consecuencia directa de la conquista y la evangelización, es esencial para comprender la formación del sentimiento religioso mexicano. La mezcla de las creencias ancestrales con la nueva religión, es un esfuerzo de conciliación, aparecen pues a menos de veinte años de la conquista de México por los españoles, y diez años después de la evangelización de los indios del Valle de México.

Existe una constante en la forma de concebir a los dioses antes y después de la conquista, es decir, los indígenas tenían la necesidad imperiosa de hacer sacrificios y ofrendas para calmar la ira de los dioses y conseguir sus favores, y luego aparece el cristianismo con una filosofía llamada escolástica, en donde priva el sentido del pecado original, en donde también hay que sacrificarse para conseguir el perdón de Dios, perdón de una falta que quizá nunca llegaron a comprender.

Esto explica, por lo menos en parte, la adhesión entusiasta de los indios al culto de la Virgen de Guadalupe, protectora y garantía de salvación. La política de represión que imperaba en ese entonces no impidió a las antiguas creencias ni a los ritos tradicionales subsistir y mezclarse con la religión cristiana, sobre todo porque el adoctrinamiento había sido demasiado rápido y el número de sacerdotes seguía siendo insuficiente para asegurar el control de la ortodoxia de los indios, y la gran mayoría de los que evangelizaban fueron ampliamente asimilados por el medio que los rodeaba. Entre ellos, algunos cerraban los ojos sobre las prácticas idolátricas a cambio de un tributo suplementario a los diezmos, otros, no pudiéndose oponer, hubieron de contentarse con rociar agua bendita sobre las ofrendas presentadas por sus feligreses a las divinidades locales (16). Si tal ocurría con el clero, no cuesta mucho trabajo imaginar lo que ocurrió con la sociedad indígena testarudamente fiel a sus costumbres y a sus creencias ancestrales.

Es importante hacer notar otro hecho significativo que sucedió en esta época. Una vez abiertos los conventos en donde podía ingresar "quien lo desearse", o quien tuviese con qué pagar la dote exigida, empezaron a ser éstos refugio de toda clase de gente, sobrecargándose y acelerándose la distensión de la disciplina, dando lugar a hechos referidos en las actas de-

la inquisición y que nos informan sobre el estilo de vida de los conventos mexicanos a comienzos del siglo XVII. Eran cotidianos los casos de seducción a las mujeres y regulares los frailes y las monjas que experimentaban "revelaciones" sobrenaturales, juzgándoseles por herejes y hechizeros (44). Sin duda que en los conventos también se encontraban santos varones y santas mujeres, pero al menos podemos afirmar que las tendencias iluministas eran tan vivas en ellos como en la España del siglo precedente. Esto último es importante tenerlo en cuenta, no por el morbo que pudiese despertar, sino porque vista la influencia preponderante de los religiosos sobre la aparición y el desarrollo de las tradiciones piadosas en Nueva España, y considerando que la convergencia de éstas fué el centro de la conciencia nacional, vale la pena comentarlo y quizá hasta dedicarle un estudio especial, ya que en Nueva España los conventos fueron el lugar de mayor actividad espiritual en el cuadro de la ortodoxia católica. Ahora bien, si los frailes y monjas elaboraron leyendas piadosas más o menos compatibles con la ortodoxia, fué el pueblo mestizo e indio el que les dió vida o las dejó debilitarse. La minoría criolla dominante necesitaba, para liberarse de la tutela española, del apoyo decisivo de la población; tuvo que elaborar una ideología religiosa capaz de integrar los grupos étnicos dominados, utilizados primero como fuerza de traba

jo, y después como apoyo en el combate ideológico. El estado de opresión en que vivía la mayoría nacional, - ha sido terreno propicio a la aparición de movimientos mesiánicos de liberación espiritual o política, y también de emancipación social. Como respuesta mítica destinada a colmar estas aspiraciones aparece y se desarrolla la creencia en la aparición prodigiosa de la Virgen de Guadalupe en el monte del Tepeyac, antiguo santuario de la Tonatzin, la diosa madre de los aztecas. Junto a este fenómeno, históricamente podemos comprobar la influencia determinante de un grupo religioso extraordinariamente poderoso: los jesuitas. Es importante recalcar el hecho que a diferencia de la llegada de la Orden de los franciscanos (1524) y la llegada de los jesuitas (1572), tenían éstos últimos una idea diferente con respecto al nuevo mundo y a su gente. Para los franciscanos lo importante del hecho o del descubrimiento, no era la exploración de las nuevas tierras, sino la del sentido de revelación o manifestación de una nueva parte de la humanidad, prometedora de una rica cosecha al cielo de los evangelizadores. Resultan sorprendentes los extensísimos privilegios concedidos a los misioneros franciscanos por los Papas, especialmente León X y Adriano VI, que verdaderamente ponían el destino de la Iglesia en América en sus manos. Prevalecía pues, el sentimiento tanto en la sede de Roma, como en América, de que la Iglesia se encontraba en un momento crítico

y también de que su gran posibilidad estaba constituida por la reserva de almas del nuevo mundo, pronto para la conversión. El "nuevo mundo" era imaginado como un mundo libre de las taras del antiguo, en donde podría construirse la "iglesia indiana" cuyos fieles serían en primer lugar los frailes españoles, y que equivaldría al primer modelo ideal de una posible sociedad criolla (16). Don Vasco de Quiroga se puso a la cabeza de este proyecto alcanzando mediano éxito. Obviamente Cortés era considerado el "nuevo Moisés", porque les había abierto el camino para su obra. Las creencias indígenas que se esforzaban en extirpar, eran para ellos idolatrías, las divinidades indígenas, según la tradición judaica, eran demonios, calificados de "diables" por Fran Bernardino de Sahagún (59). Esta convicción de los evangelizadores tendrían como consecuencia el rechazo de todo compromiso con las antiguas creencias. Por esto, se desataron una serie de luchas internas dentro de la Iglesia, porque según la mentalidad medieval, ¿cómo explicar que esta parte del mundo estuviese olvidada por Dios y viviese ofendiéndole constantemente con sus idolatrías? Algunos adujeron a que en realidad no eran pecadores los naturales de estos lugares, pues ni seres humanos se les debía considerar, otros más sostenían que en la eterna sabiduría divina, estos territorios y estas gentes estaban destinadas a ser propicias para manifestar el poder de Dios al ser

tan fácilmente convertidos a la fe católica, especialmente reservada esa labor para la Orden franciscana, - quienes no tardan en adoptar esta idea, pues ellos se ven como misteriosamente designados para llevar a cabo una tarea tan mística como lo era ésta (40).

En este gran debate, nutrido de grandilocuentes argumentos proféticos y evangélicos, los jesuitas se oponen a los franciscanos en un punto esencial. Si mientras que para los franciscanos los indios habían sido privados del conocimiento de la religión verdadera, y mantenidos en tinieblas, pecando durante siglos, para ser al fin iluminados "el día elegido por el Señor", (16), los teólogos jesuitas tenían una concepción diferente. A sus ojos, la ignorancia divina era imposible y sostenían que las creencias idolátricas eran ya esbozos aunque mal interpretados, de lo que significaba la verdadera fe, es decir, la católica. Es muy interesante observar, que los jesuitas llegaron más tarde a las misiones, y que su aparición significaba cambiar los fundamentos de la doctrina misionera que se estaba inculcando, ya que según sus ideas, era inútil recurrir a la evangelización, puesto que la gracia divina ya se había manifestado, era pues innata, por lo tanto, afirmaban que había sido un error imperdonable el que se hubiera destruido todo vestigio de religiosidad entre los indígenas, al menos como ellos la expresaban, e inclusive intentaron el rescate inmediato de todo el -

acervo espiritual de los aztecas. A través de esta -- querrela intraeclesial vislumbramos la gravedad de la inseguridad causada en el plano religioso, y por ende también en lo político y social, por vía de consecuencia, entre los indios en el imperio español de América. Empezaron a sucederse opiniones diversas y los púlpitos eran utilizados como tribunas para la defensa o ataque apasionado de unos contra otros, dando eso como resultado la desconfianza de los nuevos bautizados y la renuncia a bautizarse de los que aún no eran "salvados", ya que los indios sólo intervenían en este debate como un objeto, un signo de contradicción, un importuno que no había sido previsto en los planes de redención de Dios (16). Todo esto preocupaba a la corona española, pues sabían lo que estaba en juego, que era antes que nada el destino de la "cristiandad", y más inmediatamente el establecimiento de la iglesia romana en América y el poderío de la monarquía española, reunida en una sola cabeza en el sacro imperio.

Embarazoso en el plano de las dificultades intelectuales que había provocado, el indio era sin embargo, una presa infinitamente preciosa para los pescadores de almas, que rivalizarían con el cielo apostólico disputando su salvación eterna. En el orden temporal, los evangelizadores debieron luchar y con poco éxito, contra los cazadores de esclavos, los colonizadores y algunas veces hasta contra algunos sacerdotes, -

para proteger a los "neófitos" indios. Finalmente y para superar las dificultades teológicas, la jerarquía eclesiástica de esa época, confirió al indio, en algún caso también a su origen, a su pasado y a sus creencias, una dignidad espiritual que a pesar de todo garantizaría su salvación dentro de la sociedad colonial de las Indias durante tres siglos. Y es que lo que encontraron colonizadores y evangelizadores en estas tierras, superaron con mucho, las expectativas que se tenían con respecto al nuevo mundo, y ante lo maravillosamente desconocido y obedeciendo al narcisismo español de aquel tiempo, se dieron a la tarea de destrucción para intentar hacer una copia de lo que el viejo mundo significaba. Fue pues con la llegada de los jesuitas que se empezó con el intento de revaloración de todo lo que había en México, se fué tomando en serio la estructura social, política, cultural y religiosa del imperio azteca, pero recordemos que ésto se inició en 1572, es decir, después de muchos años en donde reinaron la destrucción y la falta de respeto por todo aquello que perteneciera a los indios, pero dado que las Ordenes de los franciscanos, agustinos y dominicos, no pudieron llevar a cabo su programa de "tabla rasa" con la idolatría, después de medio siglo se asistió a una serie de sustituciones de ídolos indígenas por imágenes cristianas en los lugares de peregrinación (6). En relación con estas sustituciones materiales, se desarro-

llaron las creencias sincréticas y leyendas piadosas. El historiador criollo Jiménez Moreno, señala el surgimiento de nuevos centros de peregrinación y la adhesión a éstos de la población mestiza e indígena y de algunos criollos. Las devociones renovadas, entre otras la de la Virgen del Tepeyac, van pues a realizarse en un impulso de esperanza unánime, la amalgama de criollos, de los indios y de los "castas". El carácter nacional y muy a menudo regional de las imágenes consideradas como prodigiosas, apresuró la toma de conciencia de la "pequeña patria" americana. Sobre la base de una amplia adhesión popular, los clérigos iban a elaborar una ideología nueva que rompería no sólo con las antiguas creencias indígenas, sino también con las de los colonizadores. Uno de los hombres que jugó uno de los primeros papeles en esa transformación espiritual, con apariencia tranquilizadora para la doble ortodoxia política y religiosa, la española y la indígena, fué sin duda el jesuita Sigüenza y Góngora.

No debemos olvidar que paralelamente a esto, la distancia entre los españoles y los criollos se hacía cada vez más grande y tomaba ya tintes alarmantes para la corona, era importante pues, el buscar algo -- que permitiese darle a la nueva tierra una fisonomía especial, una identidad propia, autóctona, en donde no tuviera lugar la bota española, pero tampoco era posible el desenterrar a los ídolos indígenas, porque en--

tonces la supremacía y el poder recaería en los indios; era necesario crear algo nuevo, y ésto tendría que ser indudablemente de orden espiritual, ya que la experiencia previa había dictado que lo más arraigado y lo que más trabajo había costado desterrar, era precisamente el sentimiento religioso, mejor aún, había sido imposibles, y por otra parte, si era de ésta índole ese nuevo hecho, la católica corona española daría su apoyo. Así pues toda reivindicación de dignidad nacional de parte de los criollos de Nueva España, debía implicar la revisión de su estatuto de dependencia espiritual. Hasta entonces la idolatría de los indios se había opuesto a la misión evangelizadora de los españoles; — había que empezar por lavar a los indios del más grave de los pecados, la idolatría. La cultura criolla naciente era ante todo, en sus valores como en sus medios de expresión, el resultado de lo que hoy se llamaría: "transculturación". Las formas de vida, la administración, la Iglesia y la fe misma, eran producto de importación, el mundo americano sobre el cual acababan de abrirse los ojos de los criollos maravillados, era negado. Semejante inautenticidad cultural no podía ser viable por mucho tiempo, menos aún en un país cuya fascinante bellaza hacía en pocos años, de un buen castellano, un criollo en espíritu. El proceso de re-mexicanización de Nueva España, gracias al censo de voto que se desarrollaba en un clima maravillosamente sin-

crético, había ya ganado todas las capas de la población. Con las condiciones sociales, políticas y espirituales en este estado, tiene lugar un hecho en diciembre de 1531, la "espera" sería colmada con la aparición de la Virgen María en el Tepeyac. Milagro o no, no nos compete en este trabajo decirlo, lo cierto es que este hecho obligó a dar un viraje violentísimo en la vida -- interna de la nueva nación, obligando a España a transformar su actitud hacia México. El vigor de los franciscanos evangelizadores, se renovó y a decir verdad, -- el caos existente estaba pidiendo la venida del milagro, y entre los muchos que hubo, el de la Virgen de Guadalupe vino a sellar la autenticidad del nuevo pueblo, de la nueva raza, del nuevo México. La imagen de la Virgen María de Guadalupe se convirtió de inmediato en el centro de la devoción popular, pero no fué así para la jerarquía eclesiástica al menos en un principio.

De nueva cuenta fué hasta que los jesuitas -- tomaron en sus manos la defensa de la aparición de la -- guadalupana, que se empezó a tomar en serio esa devoción tan difundida ya en el pueblo. Guadalupe, antiguamente combatida por los franciscanos, era el objeto de una creciente fe popular, y lograba poco a poco la unanimidad de las Ordenes religiosas, por lo demás divididas. En especial el fervor guadalupano de los jesuitas, que dispusieron en el momento oportuno de la imprentas, contribuirían de modo apreciable a la difusión de la --

tradicción guadalupanista. Existen actas de los historiadores de aquel tiempo (16) en que se relatan los hechos aseguran que fue alrededor de 1658 cuando empezó a tomar auge el culto a la Virgen de Guadalupe entre los criollos, y fue cuando empezó a llamar la atención el gran impulso que tomó ésta devoción entre los indios y mestizos desde el mismo momento de la aparición, a pesar incluso de las prohibiciones del Arzobispo de México de que se extendiera ese culto hasta no conocer el juicio de la Santa Sede de Roma al respecto. Este juicio llegó hasta 1754, en que por gestiones de dicho Arzobispo y la verdadera campaña llevada adelante por los jesuitas ante el Papa Benedicto XIV, se logró el reconocimiento pontificio del patrocinio de Guadalupe sobre la Nueva España, proporcionando así al guadalupanismo mexicano, un renuevo de fuerza y de audacia. Podemos preguntarnos si la consideración de las limosnas y de los legados no influyó en la actitud de la Santa Sede romana, de la jerarquía eclesiástica mexicana y de las Ordenes religiosas radicadas en el país, que en decenios anteriores se habían mostrado intratables sobre el tema de la tradición guadalupanista, lo cierto fué que en 1757, la Iglesia católica aprueba el patronato "universal" de la Virgen de Guadalupe (40).

Valgan o no estas hipótesis, comprobamos que la devoción a la guadalupana, que en 1731 ya contaba con dos siglos, tuvo que esperar aún veintitrés años,

antes de ser reconocida oficialmente por la Iglesia, y - eso, no sin reservas, como lo prueba la expresión "fer-tur" (se dice que) que encabeza la Bula pontificia a -- propósito de la milagrosa aparición.

Que haya sido tardía y minuciosamente ortodoxa la aceptación de la Guadalupe en la naciente patria por parte de las autoridades religiosas, es casi obvia, ya que en tiempos de la hegemonía monárquica era difícil que algo nuevo surgiera, se creía tener el dominio en todo y nada podría ser novedoso, al menos no sin pasar por los cerebros que sostenían la corona. Pero que el pueblo indígena, que se había mostrado hasta ahora -- tan reacio a abandonar sus creencias idolátricas, haya aceptado como propia y auténtica la aparición de la Virgen María en su representación de la Guadalupeana, sí -- que es un fenómeno digno de analizarse. Sin duda que -- en esto tuvieron que ver de nueva cuenta los jesuitas, quienes se encargarían de consolidar fuertemente entre el pueblo la devoción a la Virgen, prueba de esto, es -- que en el año de 1767 a 1770, fecha de su expulsión -- del país por orden de la corona, tuvieron lugar una serie de hechos, tales como manifestaciones públicas, levantamientos armados en algunos poblados, abandono masivo de los colegios si no eran regidos por los citados -- religiosos, etc., como prueba de la simpatía y casi idolatría que los jesuitas gozaban por parte de los indios y mestizos, pues se les reconocía como los únicos defensores

sores de la devoción mariana. Lo que no hay que perder de vista es la situación que prevalecía en el ambiente eclesidástico y político en ese entonces, pues los jesuitas al adivinar que ganándose el apoyo del pueblo, gozarían de mayor influencia en la conformación de la fisonomía de la nueva tierra, no dudaron en ganarse su confianza a través de su apasionado apoyo al asunto de las milagrosas apariciones; según los historiadores (21) para asegurarse el poder espiritual y posteriormente político del nuevo territorio, lo cual es muy factible, ya que si aceptamos el hecho de que la devoción popular guadalupana nace inmediatamente después de la aparición, éste es pues un fenómeno ya dado y que es fácilmente utilizable por lo religiosos como medio de asegurarse la continuidad en el poder en un pueblo ya de por sí dividido, espolcado y con muchos conflictos.

Anteriormente ya hemos expuesto lo que significó para el sector criollo la aparición de la Virgen, y de cómo el ambiente social y político estaba en un momento idóneo para éste o cualquier otro milagro, lo que ahora intentaremos discernir es lo que esta mismo hecho significó para mestizos, indios y castas. Por un lado creemos que el suceso en debido a la similitud física entre Guadalupe y la Tonantzin, madre de los dioses aztecas y todo lo que para el imperio destruido significaba; y por otro lado veremos que puede referirse también a un fenómeno social, que puede explicarse fácil-

mente si vemos que el pueblo indígena llevaba sufriendo treinta y nueve años de vejaciones, violencias y una serie interminable de hechos que habían destruido moralmente a la población, y de pronto aparece una diosa que si bien no era como las que ellos adoraban, sí tenía características más localistas que las demás imágenes importadas de España, lo que despertó su pronta identificación, pues no les era totalmente ajena; pero pronto tendrían que enfrentarse a la negativa eclesidística de reconocerla como auténtica, y en vez de ver facilitado el culto, se levantan una serie de prohibiciones, discursos varios, generalmente contradictorios, que lo que lo graban era confundir a los ya de por sí azorados habitantes de este nuevo pueblo y despertar su desconfianza, trayendo esto como consecuencia, que la gente se unificara por primera vez desde la conquista ante algo que se les quería arrebatar, querían intentar sentirse vivos como pueblo, pues les significaba realmente algo propio, que no les fue impuesto por españoles o por criollos, sino que era una gracia que les venía directamente del cielo, era una muestra del amor que sentía por los indios la niña Tequatlxopeuh (40). Ahondemos un poco más en estos dos factores.

En lo que se refiere a la Tonantzin, también llamada Cihuacóatl, se dice que era la madre de los dioses y que otorgaba al pueblo cosas adversas, como pobreza, abatimientos, trabajos, etc., y que los anti-

guos mexicanos tenían por costumbre el celebrar solemnes sacrificios en tres o cuatro lugares, pero principalmente en un cerro llamado Tepeacac y venían a él desde muy lejanas tierras. Existe confusión histórica en cuanto a la identidad de esta diosa, pues para algunos la madre de los dioses era Centéotl, y Tonantzin era solamente hermana de Huitzilopochtli, pero lo que aquí tiene importancia era que la Tonantzin era una deidad muy respetada por los indios y que también sufrió la misma suerte de los demás dioses, cumpliéndose con el mandato de: "que todos los ídolos y adoratorios que hubiese en pueblos donde hay indios cristianos, sean quemados y derrocados, y si fuera lugar decente para ello, se edifique ahí iglesia o a lo menos se ponga una cruz".²

La intención de los evangelizadores no dejaba lugar a dudas, se trataba de encaminar a los peregrinos de una deidad pagana hacia la Virgen, de sustituir a la diosa madre de los antiguos mexicanos por la madre de Jesucristo. Pero, ¿qué significaba la nueva madre para los indios? Parece ser que por un lado la esperanza de un resurgimiento de los dioses aztecas, quienes vendrían a tomar venganza por los ultrajes a su pueblo, y la Tonantzin como la madre de ellos iba a ser la iniciadora de esta nueva casta divina más poderosa que la anterior. Para los indígenas convertidos al cristianismo, re-encontraban en la nueva religión a la diosa madre que habían tenido en la antigua, y que viene además

2.- Citado en (18).

a rescatar el pisoteado honor de los indios ya que no es a un español o a un criollo a quien se le aparece, sino precisamente a un indio, y no una, sino cinco veces, en un intento de pedir a los poderosos que tuvieran misericordia de sus hijos, quienes desde ahora contarían con su especial protección.

Con respecto al segundo argumento, una vez acaecido el fenómeno de la aparición, trajo consigo una revolución interna entre los representantes eclesiásticos; empezaron a surgir una serie de escritos y discursos contradictorios entre sí, algunos apoyando el maravilloso acontecimiento y otros denunciando el carácter sospechoso de la devoción a Tequatlaxopeuh o la Guadalupe como la llamaban en español. Sería imposible reproducir la totalidad de tales escritos, pues fué aproximadamente un siglo que tuvo que pasar para que se hicieran las primeras declaraciones oficiales con carácter definitivo (21). Parece ser que uno de los argumentos a que se echaba mano más frecuentemente era que los indios devotos de la Guadalupe, disfrazaban de esta forma su retorno al culto idolátrico en la figura de Tonantzin; otro de los argumentos era que una de las cosas más perniciosas para la buena cristiandad de los naturales, era la devoción a la guadalupana, porque desde su conversión se les había predicado que no creyesen en imágenes y que ahora decirles que una imagen pintada por un indio hacía milagros, sería una gran confusión y se

desharía lo bueno que hasta ahora se había sembrado. Es de notarse que en este último argumento se deja ver que la aparición no es considerada como milagrosa, sino que era una indigena pintada y que ésta hacía milagros. Testigos aseguran que los evangelizadores amenazaban con volver a España si no cesaban de rezar a la Guadalupe, inclusive hubo un franciscano que predicó iracundo: "en consecuencia, que fuera bien que al primero que lo invento le dieran ciento o doscientos azotes" (44). El impulso repentino de la devoción del Tepeyac fué sentido por los pioneros franciscanos como un golpe para toda su obra evangelizadora, deshaciendo sus planes de construir un México piadoso, de ahí que el favor que jesuitas y algunas otras Ordenes concedieron a la nueva devoción, cuyo éxito equivaldría a desautorizar a los pioneros de la evangelización, empeñando su influencia sobre indios y criollos.

Lo que ciertamente es importante volver a señalar, es que mientras los religiosos intentaban ponerse de acuerdo en si convenía o no para la fe de los indigenas la aceptación de la aparición de la guadalupana como un hecho milagroso, el pueblo, ya se había encargado de enraizar y muy profundamente su devoción por la madre del Tepeyac, y a la Iglesia no le quedaría más remedio que elevar su mano y bendecir la milagrosa aparición, porque el pueblo ya no estaba dispuesto a dejarse despojar de algo que les era tan íntimamente propio y querido y que si se discutía en los pulpitos sobre la con-

veniencia de creer o no, ésta era sin duda una oportunidad de demostrar la voluntad de un pueblo, la fuerza que era capaz de unirles, de hacerles sentir algo que habían perdido, su sentido de lo religioso y solidaridad, y que si bien no pudieron vencer en el campo de batalla a los españoles, ésta era la ocasión de enfrentarse nuevamente, de por primera vez exaltar y defender algo que les querían pisotear, de santificar aquella imagen que se pretendía satanizar, en una palabra de oponerse al sistema.

Indudablemente que esta oportunidad fué aprovechada por los criollos, y aunque años más tarde también adoptaron la imagen de la Guadalupe como suya, sabedores que ésto iba a posibilitar la unificación del pueblo, les iba a dar una identidad como nación independiente de la corona española, al menos en el terreno espiritual. Se reconoce con ésto la rivalidad de los criollos frente a los españoles de la península; los gachupines que desembarcaban en la Nueva España ignorándolo todo acerca del país y de sus habitantes (que consideraban de antemano como bárbaros), pero provistos por el Rey y por el Consejo de las Indias de provisiones -- selladas, poderes legales a los que no les faltaba ningún sello, de modo que usaban de ellas como de un arma que les abría todas las puertas y les cedían todos los poderes. Llevando la competencia a nivel sobrenatural, los criollos e indios mexicanos serán de alguna manera

de ahora en adelante como "los otros", provistos también de cartas y poderes, pero ya que el rey no había querido dárselos, Dios mismo les había dado la gracia a ellos. La guadalupana sería por siglos la carta ejecutoria que ennoblece al pueblo mexicano y a ella acudirían en caso de inundaciones, de epidemias e incluso en las guerras, pero también podrían hacerlo en caso de necesidad personal, ya que la madre buena se había dignado "posar sus ojos en este pueblo tan lastimado" (21).

La acumulación de poder sagrado representada por la imagen de Guadalupe tuvo como primer efecto el lograr grandes peregrinaciones y expresiones multitudinarias de la devoción colectiva (6). Las peregrinaciones de los fieles del siglo XX al Tepeyac dan una idea aproximada de lo que fueron los vastos campamentos de los siglos pasados en los accesos al santuario, migraciones periódicas con la llegada del mes de diciembre. Las manifestaciones colectivas de la fe indígena, los grupos de indios adornados de plumas que danzaban con cascabeles de madera en los tobillos y en los puños, los autos sacramentales en lengua náhuatl imitados del teatro introducido por los misioneros y que recordaban las apariciones de la Virgen a Juan Diego, componen el cuadro en el que se prolongaban las danzas sagradas al antiguo politeísmo y los misterios cristianos de la edad media hispánica. La expresión de la fe individual del indio permanece estrechamente aprisionada en el --

ritual azteca; el devoto quema el copal en una copa de barro, ofrece flores a la imagen y a éstos gestos inmemorables vienen a sumarse los signos de la cruz y las inclinaciones del ritual católico. La plegaria, aunque se trate de una letanía mariana es sentida por el devoto como un conjuro, normalmente acompañada de una súplica de abundancia. El creyente a cambio de su sacrificio y ofrenda pretende obligar a Dios a intervenir en su favor y el eventual fracaso de la plegaria conjurada arrastra por parte del penitente, resignación y paciencia. Podemos ponernos a pensar: después de cuatro siglos, ¿ ha variado de alguna forma el estilo de acercarse a la divinidad o a la Virgen ? ¿ cuál es la clave del éxito de esta imagen ?

Es necesario buscar alguna forma de descubrirlo entre la gente misma, que sean ellos y no los libros, — los que nos develen el secreto del por qué es natural — su veneración a la guadalupana, en un mundo místico — cristiano en donde habitan tantos santos, vírgenes y de más, ¿ por qué ésta es aceptada sin ninguna discusión ?

Cabría la respuesta tal vez en el hecho de — que es mujer, y por lo tanto más sensible, más comprensiva y con todas las demás cualidades que se atribuyen a la mujer mexicana "ideal", entre las que es importante que se destaque el que no juzga, capacidad privativa de Dios, del varón, y como toda mujer estereotipada a — lo mexicano (reforzado incesantemente por la literatura popular y el cine mexicano), se le atribuye la abnaga--

ción por los hijos y la capacidad de intercesión necesaria para evitar la furia y el castigo de Dios, aún a costa de la propia vida.

¿ Residirá su éxito en el hecho de que es ce cana a la mayoría de la gente del pueblo, especialmente de las clases más desposeídas económicamente, por el pa recido en los rasgos físicos, lo que la hace propia, -- parte de, algo que le pertenece al pueblo y no a la jerarquía o a los ciudadanos de un status más alto ? No se puede negar que sea netamente popular, de ahí que a lo largo de la historia haya sido testigo del pueblo me xicano, especialmente durante su aparición, pues al ver se violentado y desposeído de todo su bagaje cultural y místico, se le deja algo que es suyo, y la Tonantzín-Guadalupe es recuperada de nuevo como algo que se logró rescatar de la destrucción española-franciscana. Será pues un recuerdo perenne de lo que el pueblo mexicano -- fué y será esta imagen la que dará identidad a todos -- los hijos de la destrucción, pues mientras todo ya ha -- sido fracaso, mientras todos le han dado la espalda, -- solamente ella se ha uedado para cuidarlos, a devol-- verles un poco de la dignidad pisoteada, y no por des-- cuidado del blanco, sino por opción de ella misma. Esta clac ción es la que le garantiza la aceptación natural -- en la vida de cada uno le aquellos que pertenecen a la escala social más baja y son ignorados hasta hoy por a-- aquellos que conforman la población de los ricos, los -- intelectuales y eclesiásticos.

De aquí también garantizado el éxito de cualquier campaña social o política que sea bendecida por la guadalupana en algunos momentos importantes en la historia de la nación, por ejemplo, en 1810 al grito y a la vista de la Virgen el pueblo se "decidió" a sacudirse del yugo del opresor liderados por un sacerdote. En 1988 igualmente al grito y a la vista de la guadalupana el pueblo se "decidió" a defender la conservación de las buenas costumbres y principios de una moral burguesa, liderados por "Pro-vida" y la jerarquía eclesiástica.

Creemos que esto es importante en el estudio sobre la devoción guadalupana, pues el problema no consiste en saber si la imagen de la Guadalupeana en el monte Teneyac, es resultado de un prodigio o es la obra de un artista indígena, lo básico es darnos cuenta de que el verdadero milagro es la fe que ha provocado en el pueblo, una fe que lucha por conservarse joven, vigorosa y renuente al cambio a pesar de que los siglos pasen, y que en la época actual en que la tecnología parece reinar sobre todos los ámbitos de la vertiginosa modernidad, el mito ha sufrido cambios casi insensibles, que las manifestaciones han variado, pero que aún se habla de mayorías, de casi la totalidad de una nación que aún inclina su rodilla y eleva sus ojos ante una imagen que ha acompañado a nuestro pueblo a lo largo de gran parte de su historia, desde la conquista hasta nues

tros tiempos. Cada momento histórico es capaz de dotar a la imagen de la guadelupana de un poder nuevo adaptado a nuevas aspiraciones, inquietudes y necesidades.

En el final de este trabajo (Apéndice), encontraremos un estudio de campo realizado en la Basílica de Guadalupe los días 11 y 12 de diciembre de 1988, en donde se intentó un acercamiento a algunos aspectos de lo que forma parte de la inmensa gama de manifestaciones religiosas que ahí tienen lugar.

CAPITULO IV

PSICOLOGIA DE LAS MASAS

" La tradición de todas la generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos".

(G. Marx en "El 18 Brumario de Luis Bonaparte")

Ya se había mencionado con anterioridad que aproximarnos al estudio del fenómeno religioso desde una dimensión individual, nos daría la posibilidad de tener algunas certezas sobre el comportamiento de un individuo específico ante lo sagrado, conclusiones que no sería posible de generalizar, debido a que estamos frente a un fenómeno de masas, no como una sumación de individualidades, sino como expresión compartida y facilitada de ideas, emociones y conductas compartidas por todo un pueblo.

En el presente capítulo y tras del análisis de lo que es la psicología de masas y su metodología, enfocaremos desde esta dimensión todo lo anteriormente analizado en los capítulos precedentes para poder llegar a algunas conclusiones concretas, lo que era el objetivo principal de la presente investigación.

Diversos autores convergen en la idea de que el interés por las multitudes aparece en el momento en que éstas se multiplican y toman mayor amplitud. Se transforman en un fenómeno general hacia fines del si—

glo pasado, especialmente en Francia cuando se sucedían revoluciones y prevalecía el desorden social; en este momento histórico las multitudes antes latentes se expresan libremente y se conceptualiza al individuo como una pequeña partícula de existencia anónima.

Entre los primeros en tratar de explicar el comportamiento de las masas figura Lombroso³ con su teoría del criminal nato; según él, las multitudes se componen por personas con tendencia delincuente. Sighele⁴ continúa sobre esta línea y propone por primera vez un sentido técnico al término de "multitudes criminales". Así, las multitudes hacen su entrada en la ciencia por la vía indirecta de la criminalidad. Con el surgimiento de nuevas concepciones se define a las multitudes no como "anormales" o "criminales"; sino una nueva especie de psicología normal, surgiendo la Psicología de las masas.

Para Serge Moscovici (1985), la Psicología de las multitudes no ha alcanzado un mayor desarrollo debido principalmente a que aún persiste la imagen tradicional del hombre como un individuo que debe conducirse de acuerdo a su razón y con pleno conocimiento de causa; rasgos que se oponen a los postulados básicos de esta nueva disciplina.

Autores como: Tarde, Freud y Gustave Le Bon se han enfocado hacia el estudio de las multitudes, tratando de descubrir sus fenómenos y proponiendo princi-

3. citado en (50)

4. Idem

pios que expliquen los mismos.

Para Gustave Le Bon (1973) El más singular de los fenómenos presentados por una masa psicológica es el siguiente: "cualesquieran que sean los individuos que l componen y por diversos o semejantes que puedan ser su género de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia el sólo hecho de hallarse transformados en una multitud les dota de una especie de alma colectiva. Esta alma les hace sentir, pensar y obrar de una manera por completo distinta de como sentiría, pensaría y obraría cada uno de ellos aisladamente".

Pero ¿Qué es una muchedumbre?, ¿Cómo puede influir la masa en el individuo?, ¿En qué consiste la transformación que el individuo sufre?

La palabra muchedumbre representa la reunión de individuos independientemente de su objetivo. Desde el punto de vista psicológico se requiere que la personalidad consciente e individual se desvanezca relajándose el dominio social. Las personas se fusionan en sentimientos e ideas comunes que se orientan hacia una misma dirección dando lugar al alma colectiva que de manera concreta se constituye por impulsos elementales, residuos ancestrales organizados por creencias fuertes que a la vez son poco sensibles a la experiencia y a la razón obedeciendo sin embargo a la sugestión.

Entre los aspectos que caracterizan a una masa se encuentran principalmente:

a) Conflicto entre los deseos de enamoramiento y miméticos. En esta instancia, el amor, por medio del enamoramiento trata de desviar al individuo de sí mismo para unirlo a los demás; se asocia con personas que quisiéramos "tener". Mientras, la identificación a través de los deseos miméticos representan una propensión de identidad y se vincula con personas con quien quisiéramos "ser".

Para Freud (29), el amor más o menos desexualizado (que no tenga como fin último la relación sexual) representa una fuerza capaz de arrancar al individuo de su egoísmo porque al no satisfacerse el deseo, los lazos afectivos se vuelven más fuertes y duraderos, argumenta el autor que la sociedad, al no permitir poseer erótica mente a una persona, el individuo se identifica con ella ya que en tanto lo imita lo "domina"; se revela la identificación como una adhesión afectiva.

Es mediante esta dualidad entre el Eros y la Mimesis que la masa en ocasiones presenta el rostro de la pasión amorosa al mezclarse y unirse los individuos; mientras que otras veces se muestran como imitadores y repetidores. Es decir, se les impone reunirse u oponer se según se conforman o no a un modelo.

En general, los deseos miméticos predominan ya que la progresión de éstos tiene como contraparte la regresión de los deseos de enamoramiento... "lo que comienza el eros, la mimesis lo termina". (50)

Es importante señalar que la masa, gracias al eros (relaciones de afecto) mantiene su cohesión, de manera que cuando el individuo es "englobado" en la masa, se deja sugestionar por otros dando la impresión de que lo hace por necesidad de sentirse de acuerdo con ellos.

b) Igualdad, el individuo al verse obligado a compartir el objeto de su amor con otros, no puede dar libre curso a sus celos y hostilidad sin poner en peligro sus propias relaciones de amor y entonces "retrocede" su hostilidad y triunfa el apego a sus "rivales". Por consiguiente la desconfianza y el odio se reducen dando lugar a que todos los integrantes de la masa se identifiquen y respeten (50). Dice Canetti (1977) (7) "... únicamente todos juntos pueden librarse de sus cargas de distancia. Es lo que se produce en la masa. Es la descarga, rechazan lo que los separa y todos se sienten iguales". Es mediante esta igualdad que los individuos tienen la sensación de encontrarse entre gente conocida, aceptados y amados en igual medida por el conductor, experimentan sentimientos de hermandad y camaradería; sintiéndose libres, es decir, tienen la ilusión de actuar de manera espontánea y sin ataduras. Así, los individuos se pueden identificar entre sí por el amor igual que profesan al mismo objeto. Todo lo anterior es posible debido al enlace libidinoso que existe hacia otras personas.

Para Elias Canetti (1977) lo expuesto es el

acontecimiento más importante que se desarrolla en el interior de la masa.

c) Ante la falta del conductor suele aparecer en la masa temor y desilusión al percibir los individuos no ser amados por él. Se provoca una desidentificación o ruptura con la identidad, las personas que formaron la masa se sienten ahora extrañas; propagándose sentimientos de desamparo, sospecha y desconfianza entre cada uno de ellos. Ante esta disgregación colectiva el individuo se repliega hacia sí mismo, por su cuerpo y su bienestar, ensordeciéndose ante las necesidades de los demás.

En una multitud religiosa, se identifican sus miembros tanto con una creencia que, seguros del amor de su conductor (Cristo por ejemplo) responden ante una amenaza de pérdida de identidad con una renovación y fortalecimiento de identidad. En lugar de miedo, se observa una exaltación de los elementos comunes y una expulsión de los que no lo son (infieles, por ejemplo).

d) La masa presenta movimientos cíclicos. Los individuos embriagados en una multitud llegan hasta a violar las prohibiciones, a estallar en todos sentidos como una persona en estado de manía; pero el vigor comienza a decaer, a sumergirse en la repetición, disminuyen el placer y surgen las depresiones. Así, se dice que la masa es cíclica porque "...a la exaltación sucede pronto una depresión tanto más acentuada cuanto más violenta

ha sido la fiebre colectiva y que trae fatalmente consigo el despertar de los instintos individuales de defensa y conservación" (50).

Aunadas a las características anteriores, la masa se manifiesta como conservadora porque el pasado es más importante que el presente, es decir, la masa tiene un respeto casi fetichista a las tradiciones y un temor inconsciente a las novedades susceptibles de modificar sus condiciones de existencia; crédula, al no aprovechar sus experiencias y admitir todo sin someterlo a juicio o crítica (las ideas más opuestas pueden coexistir sin que surja conflicto); dogmática porque no acepta dudas; se deja guiar casi exclusivamente por el inconsciente, predominando la vida imaginativa y de ilusiones, sustentada por deseos insatisfechos; nada es premeditado, no tolera aplazamiento: entre el deseo y la realización de los mismos; es muy sensible al poder de la palabra e influenciabile ante los mandatos de un conductor. A este respecto Le Bon (1973) argumenta que la masa siempre desea ser dominada ya que posee una inagotable sed de sometimiento; presenta además variaciones bruscas de la emotividad de manera que puede pasar de la tristeza a la alegría según los estímulos recibidos del mundo exterior; existe así mismo exaltación de la emotividad que se ve favorecida porque la masa da al individuo la impresión de un poder ilimitado y de un peligro invencible; ello da lugar a que sucumba la rea-

lidad ante la energía de los deseos. Por su parte Moscovici (1985) al tratar de explicar el predominio de la emoción en la masa concluye que "en la vida social estamos persuadidos, las capas menos nobles del psiquismo no reemplazan las capas más nobles, los instintos cálidos suplementan la fría razón. Esta convicción coincide con la creencia muy difundida de que en la lucha de la razón contra la pasión, la pasión gana siempre... precisamente porque somos seres sociales". Para Canetti (1977) existe también un sentimiento de persecución haciendo referencia a la presencia de enemigos externos e internos, el ataque de los primeros provoca un fortalecimiento que incrementa la cohesión entre sus integrantes; por el contrario, en el segundo caso al apelar a características individuales es más peligroso. Finalmente, propone la tendencia a el crecimiento, la búsqueda de igualdad, la presencia de densidad y la necesidad de una dirección como las propiedades esenciales de la masa; afirma que la dirección es la misma para todos los integrantes, lo que permite que se intensifique el sentido de igualdad y así contrarrestar la desintegración que siempre está presente.

A manera de conclusión puede decirse que en la explicación de las masas Le Bon (1973) habla de residuos ancestrales de la raza y argumenta que el individuo no posee (aislado) el conjunto de rasgos que manifiesta en multitud, sino que los adquiere al "fusionar-

se". Por su parte Freud (1921) habla del inconsciente y el surgimiento de éste cuando el individuo se encuentra en una muchedumbre debido a que la represión disminuye, dice que una vez reunido en un grupo, cada individuo siente sustraérsele el control de su conciencia una parte creciente de imágenes, de pensamientos y de actos. Para Moscovici (1985) ello ya no es una fuerza oculta invisible ni una especie de inconsciente colectivo compuesto de arquetipos o de símbolos fuertes; afirma que las variaciones que se observan en toda masa duradera son demasiado grandes para que se admita la persistencia de arquetipos. Dice que la única opción es resumir este fenómeno en la frase "las masas son el inconsciente". Para este autor en la masa no existe un fondo inconsciente (como en el individuo) sino residuos psíquicos de épocas remotas más bien de índole mimética, refiriéndose específicamente a las identificaciones con nuestros antepasados. Propone como relevantes los deseos de enamoramiento y mimesis en torno del conductor; concluye que las multitudes espontáneas, naturales aparecen siempre estériles, pero en cambio, las masas que poseen un alto grado de organización (masas artificiales) se revelan fecundas y productoras de cultura; argumenta que reunidos en multitud los individuos sienten, razonan y se conducen en un plano mental distinto a como lo hacen aisladamente.

Ahora, nuestra exposición versará sobre la manera en que la masa influye sobre el individuo, la forma en que lo transforma y los factores de que se vale para lograr tal modificación.

En primer lugar, se hace necesario profundizar acerca de la manera en que surgen los lazos afectivos y de cohesión entre los individuos que constituyen una multitud.

Freud (1921) propone a la libido como un principio explicativo y dice que es bajo el impulso del amor que los lazos se forman y se asegura la cohesión entre las personas y de éstas con el conductor. En base a ello puede decirse que la composición psíquica en una multitud es: verticalmente, el impulso amoroso se dirige a cada individuo hacia el conductor y, horizontalmente, en tanto que las personas tienen un mismo objeto como el ideal del yo, se identifican los unos con los otros. En general, propone que es mediante la libido que se establece el vínculo social. Para este autor los lazos afectivos duraderos tienen lugar cuando no se satisface completamente el instinto sexual; a este respecto dice que la sociedad impone reglas que los evitan; por ejemplo en el caso del padre o de la madre, al no poder poseerlos eroticamente, el individuo se identifica ante la figura que corresponda, de manera que en una multitud los instintos eróticos sin perder su energía aparecen desviados en sus fines primitivos. Es decir,

su fin último no es la relación sexual. Es importante señalar que la identificación es una forma primitiva de enlace afectivo que revela adhesión hacia una persona y evita tensiones ya que en la medida que se repita un gesto o se imite un sentimiento u objeto, el reconocer rasgos comunes habituales con otro da lugar al surgimiento de sensaciones placenteras. Así, la identificación se convierte en la atadura más importante con que un individuo se liga con su existencia ya que lo impulsa a incorporar la figura que le ha sido impuesta como prototipo, por ello "aprende" a asimilar y "obedece" a todos los que hagan las veces de padre (o madre) a quienes encuentra en el transcurso de su vida. En este sentido, la identificación lucha contra todo cambio que perturbe la uniformidad colectiva (7). Para Moscovici (1955), el "nervio psicológico" de la masa se encuentra en el placer que se obtiene del deseo mimético de identificarse con su prójimo en la ausencia imaginada de toda diferencia...".

Retomando a Freud (1921), afirma que la tendencia de la libido erótica obliga al individuo a salirse de sí mismo (a diferencia de la libido narcísica); es ella la que forma el primer átomo de sociabilidad. Concluye que "cuando el individuo ... en una multitud renuncia lo que es personal y particular y se deja sugerir por los demás... lo hace porque siente necesidad de estar de acuerdo con los demás, por lo tanto, lo hace

quizá por amor a los demás". Se dice que en las multitudes las personas han vencido sus tendencias antisociales o sacrificado el amor propio, esto es, que es más fuerte la libido erótica que la narcisica; uniendo ambos aspectos se diría que la libido sería lo que une a los individuos (libido erótica) y la sumisión al conductor por la renuncia del amor así mismo (libido narcisica). Este autor propone que el enlace recíproco de los individuos de una masa es de naturaleza de las identificaciones y que los numerosos lazos afectivos dados en una masa pueden explicar la falta de independencia e iniciativa del individuo, disminución de la actividad intelectual, afectividad exenta de freno y derivación de ideas a actos.

Al tratar de explicar los fenómenos que intervienen para que un individuo integrado en una multitud presente rasgos diferentes a los que lo caracterizaban estando aislado se hace necesario retomar la idea de Serge Moscovici (1985), quien propone la existencia de una materia y una forma en la multitud; la primera se constituye por individuos sugestionables; mientras que la segunda se forma por creencias fuertes, dogmáticas y utópicas.

Pero ¿mediante que mecanismos o procesos la forma impresiona a la materia?. Para Moscovici (1985) es el líder o conductor quien une ambos aspectos, une a los individuos por la fe que sería la fuerza más consi-

derable que el hombre pueda tener; el conductor organiza las creencias y conduce a los individuos hacia un fin. En otras palabras; propone a la multitud una respuesta a sus interrogantes dando un nombre a su anonimato. El poder del conductor lo obtiene al poseer una idea común que comparte con la multitud; se asocia a una creencia que condiciona los sentimientos, pensamientos, actos y proyecta la sensación de pertenecer a un grupo particular que tiene una misión y un modo de vida diferente.

Para Gustave Le Bon (41) además de poseer una intensa fe, el conductor debe poseer una gran confianza en sí mismo, una voluntad potente e imperiosa, carisma y un poder misterioso e irresistible llamado prestigio, definido por este autor como: "un poder misterioso, una especie de embrujamiento lleno de admiración y respeto que paraliza las facultades críticas". El prestigio se obtiene al realizar algún acto extraordinario u original que fascina a los demás. El prestigio funciona si sabe mantener cierta distancia con los demás, envolviéndose de un manto de misterio que conserve las ilusiones; la distancia despierta un sentimiento de respeto y eleva al líder a un pedestal impidiendo el exámen o juicio, siendo los líderes muertos los únicos que conservan su prestigio intacto al profesárseles un culto sin límites. En el caso de un conductor asesinado que creía en algo, testimoniaba en favor de él y su grandeza. Así, se revela más poderoso puesto que su final violento

y lleno de sufrimientos se ve como testimonio del valor de su creencia; este hecho tiene la virtud de superar las resistencias afectivas de las personas.

En esencia, entre el prestigio y el carisma no existen diferencias significativas excepto que el primero tiene más aspectos afectivos y el segundo más mesiánicos ya que éste último denota un don, una cualidad de relación entre los creyentes y el conductor con quien tienen fe y que están definidas por creencias o una visión común. El carisma reposa más sobre las creencias de la masa que sobre los talentos de la persona; es a la vez una gracia y un estigma que supone una superioridad mágica; así, todos estos signos tenían en común ser simultáneamente atractivos y amenazadores, protegen e infunden miedo, desencadenan sentimientos de amor-odio; aparece la sumisión que parte de las creencias comunes llegando la persona a entregarse renunciando a su voluntad en favor del otro y evoca al pasado despertando sentimientos e imágenes que explican la obediencia inmediata y las reacciones exageradas de la multitud.

El conductor, a través de las características anteriores tiene la facultad de sugestionar a la multitud, la sugestión es "...una especie de dominio sobre la conciencia: una orden o una comunicación, conducen a hacer que se aceptan con la fuerza de una convicción, una idea, emoción acción por una persona que lógicamente no tiene ninguna razón para hacerlo" (50). A través

de este fenómeno el individuo incorpora sin pretenderlo los gestos y sentimientos que se le inspiran, lo cual se logra debido a que los individuos sufren una regresión psíquica. Para la Bon (1973) es la sugestión el fenómeno que determina la fusión del individuo a las masas y añade que la sugestión es contagiosa en toda aglomeración. Por su parte Moscovici (1985) comenta que la sugestión es una predisposición mental que todos poseemos, de ello deriva la propensión a dejarse influir y copiar a otros; en tal estado la mayoría de los individuos siguen al conductor aturugados como el niño ante su padre, esta tendencia a imitar puede considerarse como una cualidad humana, cualidad que surge de querer ser como "papá" o "mamá".

autores como Trotter⁵ tratan de explicar la sugestión recíproca (individuo-individuo) en base al instinto gregario y dicen que este último es innato y que se refiere a una manifestación libidinosa de todos los seres humanos que se reúnen en comunidades cada vez más amplias, argumenta, que el individuo se siente "incompleto" cuando está solo. La sugestión se intensifica al ser recíproca e igual para todos los que forman la multitud lo cual induce al efecto y reafirma la imitación. Así, el individuo experimenta la sensación de fundirse en la masa perdiendo el sentimiento individual que se ve favorecido por el contagio que consiste en que al percatarse de los signos de un estado afectivo

5. Citado en (29)

se provoca automáticamente el mismo afecto en el observador, ello se intensifica al incrementarse el número de personas en las que se percibe simultáneamente el mismo afecto; el individuo tiende a imitar a los demás y mantenerse a "tono" con ellos como una manera de garantizar la propia seguridad. Esto explica el porqué una vez que la multitud ha comenzado a desplegarse hacia un extremo, la aprobación general dada a una opinión aumenta la fuerza de excluir todas las demás. Espolarización corresponde a la necesidad del individuo a evitar dudas e incertidumbres ya que le permite recuperar la unidad o uniformidad mental adhiriéndose a un juicio estable. En este estado, las reacciones de la multitud se exageran, creándose una realidad colectiva inmersa de creencias con predominio de la imaginación. Es de vital importancia señalar la función de las representaciones propias de una creencia (en el caso del catolicismo: imágenes y cánticos) que como símbolos de las mismas, y al ser comunes a todos los integrantes de la multitud fomentan sentimientos de pertenencia, seguridad y omnipotencia, rasgos que los llevan a dejarse conducir por su emoción.

A lo largo de la exposición se ha tratado de proporcionar una definición de multitud, sus características y aspectos que influyen en la transformación del individuo integrado en una masa. A continuación se enumerarán los rasgos más sobresalientes que manifiesta el

individuo, así como sus posibles causas.

Tomando en cuenta que la parte consciente del individuo es propia, aprendida y diferente para cada uno; y que su parte inconsciente es común, heredada y constituida por instintos, deseos y creencias se propone que en un estado de sugestión, las personas tienden a acentuar lo que les acerca, lo que comparten, disminuyendo lo personal; ésto se logra a través de los intercambios con otros en la multitud; se despierta en ellos una parte de su herencia arcaica que se manifiesta en la actitud respecto de los padres como una personalidad todopoderosa y peligrosa ante la cual se actuaba de manera pasiva, renunciando a la propia voluntad.

Hay que tomar en cuenta que las multitudes de sean un retorno al fondo arcaico, ésto es, que los recuerdos se hagan vívidos despertando deseos y emociones originales. A este respecto Nietzsche⁶ dice que: "... la tendencia gregaria está orientada hacia el inmovilismo y el conservadurismo...". El mecanismo por el cual los seres y personas del pasado revisten en el psiquismo es la imagen (representaciones figuradas de personas o situaciones con las que nos hemos identificado y que se asocian a emociones fuertes); esta emoción que matiza la memoria es más irresistible cuando se trata de pe riodos más lejanos puesto que evocan un recuerdo parcial que representa una época de felicidad inalterada.

Ante la sugestión y por medio de una serie de

6. Citado en (50)

transformaciones aparecen en el individuo imágenes que a la vez suscitan y excitan una serie de sensaciones elementales. Se observa, el paso de un pensamiento por conceptos a un pensamiento automático el cual está dominado por asociaciones y se sirve de imágenes completas, de signos, de recuerdos y de personajes. Este tipo de pensamiento no distingue entre la apariencia y la realidad, entre vida interior y exterior, por lo que la verdad se sustrae irremediamente. En esta instancia, la realidad se sustituye por la imagen, el presente por el pasado y atiende más a las creencias, deseos y sentimientos. Una idea concepto se transforma en una idea imagen (pasa de lo abstracto a lo concreto) por medio de la repetición que tiene como función levantar una barra imperativa contra toda creencia opuesta, provocando que se acepten en bloque de la primera a la última como si se tratara de un lógica al término, permitiendo la coherencia del pensamiento al asociar fuertemente ideas dispersas creando la apariencia de un encadenamiento lógico; en este estado la idea adquiere una realidad autónoma permaneciendo en el inconsciente y convirtiéndose en una creencia colectiva. El pensamiento automático surge por la superposición de ideas imágenes que como ya se mencionó, se asocian unas con otras y una vez yuxtapuestas adoptan la apariencia de un razonamiento que "salta" de la premisa a la conclusión sin pasar por etapas intermedias. Debido a la confusión en-

tre el mundo interior y exterior se proyectan al exterior las ideas-imágenes internas y de esta manera se pasa directamente de la idea al acto; existe indiferencia por la contradicción, lo que matiza a las ideas de una especie de misterio, existe vivacidad, brillantez o interés extremo por despertar recuerdos familiares que se evocan inmediatamente (se asocia el presente al pasado revistiéndolo de la emoción de ese tiempo), se pone en conmoción y se les da una virtud mágica a los recuerdos, creencias y sentimientos conservados a lo largo de los años; es este último aspecto el que le proporciona a la "idea" el matiz afectivo.

En resumen, el individuo integrado en una masa presenta un desvanecimiento de la personalidad consciente con predominio del inconsciente; escisión entre lo racional-irracional; entre la vida interna-externa; adquiere un sentimiento de potencia o poder invencible, merced del cual se permite ceder a instintos antes reprimidos; se abandona a la multitud anónima. Así mismo, el individuo renuncia a su ideal del yo sustituyéndolo por el ideal de la masa, encarnado en el conductor; sus sentimientos e ideas se orientan en igual sentido por sugestión y contagio hasta el punto que puede sacrificarse fácilmente sus intereses personales a los colectivos; presenta una fuerte tendencia a adoptar actitudes de sometimiento, manifestando la necesidad de una figura de autoridad que lo conduzca.

Para Tarde⁷ el conformismo es la primera cualidad social y la base de la sugestión, dice que la naturaleza y organización de la sociedad lo favorecen reuniendo a las personas en un mundo oscuro y fundiéndolos en una gran marea humana. Para este autor la multitud vive en un estado de sueño e ilusiones, constantemente nerviosa e incapaz de establecer un contacto prolongado con la realidad. Autores como: De Gaulle, Si-ghele, Le Bon, Kant y Reich⁸ comparten la idea de que los seres humanos no pueden prescindir de ser dirigidos. Para la psicología de las masas este fenómeno se produce por la represión que sufre el individuo por factores externos que provocan miedo y suprimen la libertad de pensamiento y acción. Ello se ve favorecido por la admiración y prestigio que presupone algo interno del individuo, una tendencia o necesidad psíquica a imitar y obedecer del que se espera dirección y protección. Este componente de autoridad se supone tiene su origen en el padre cuyo prototipo de dominio se inicia en la familia (míclø en el que se prepara al ser humano para la sumisión). Afirma Tarde⁹ que en la mayoría de los hombres hay un placer irresistible inherente a la obediencia, a la credulidad, a la complacencia casi amorosa, respecto de un ser admirado.

Esta tendencia al conformismo y buscar ser se mejantes a un modelo colectivo es consecuencia en gran medida del surgimiento de sentimientos de soledad, de

7. Citado en (50)

8. Idem

9. Idem

extrañeza y pérdida del sentimiento de sí mismo que caracteriza al individuo, sobre todo ante situaciones como la gran movilidad social, la rapidez de comunicaciones, los constantes cambios; en general del ritmo tan acelerado de la vida. Ello lleva al individuo a buscar un ideal o una creencia que le permita tener un modelo y así restaurar la integridad a que aspira y sentirse parte de algo y se llega a mezclar con un grupo como una manera de aminorar su angustia. Una vez reunido, se siente invadido por emociones análogas; comulga con una misma fe y se identifica con una persona (conductor) quien lo saca de su soledad agrupándolo en torno a una idea o doctrina. Es necesario señalar que el conductor surge ante una crisis, ya que las masas buscan a una persona capaz de forzar el curso de las cosas, de unir lo ideal y lo real; en suma, de modificar el orden existente percibido como desorden y de fomentar que vuelva una sociedad entera a su objetivo auténtico. Para Moscovici (1985) la humanidad ha creído y sigue creyendo en la existencia de un "gran hombre", en un ser excepcional capaz de rectificar el curso de las cosas, hecho que ha tenido y sigue teniendo grandes repercusiones sobre la vida social.

Es importante enfatizar que las multitudes tienen una constante necesidad de coherencia mental y certidumbre afectiva, de tratar de alcanzar una causa única y visible de la realidad movедiza. A partir de

los deseos se cree en una sociedad plena, exenta de toda injusticia y corrupción. La creencia entonces, tiende a crear una realidad más satisfactoria (50). Es característico de las creencias su intolerancia a quienes no las aceptan, como una forma de acabar con la amenaza a su marco de referencia; de esta intransigencia radical se extrae la exaltación y omnipotencia que alimenta la convicción de pertenecer a un grupo que "tiene razón" los saca de su apatía asegurando el triunfo de la pasión. Así, el poder del fanatismo se debe a la convicción de seguir un ideal auténtico; tal ideal crea valores fijos y lo previene de peligros futuros.

Sobre el tópico de las creencias y opiniones Le Bon (1973) enumera los factores que las determinan en dos grandes grupos: los lejanos a los inmediatos. Los primeros son aquellos que permiten a la muchedumbre adoptar ciertas convicciones inhibiendo la influencia de otras; mientras que las segundas, sobreponiéndose a este dilatado trabajo (sin el cual no hubieran tenido efecto) provocan la peruación activa de la masa; es decir, hacen tomar forma a la idea y la desarrollan con todas sus consecuencias.

Entre los factores lejanos existen los generales que se encuentran en el fondo de todas las creencias y opiniones de la muchedumbre como:

1. La raza. La multitud posee por leyes de herencia tal poder que sus creencias, instituciones, artes y

en general todos los elementos de la civilización, son la expresión exterior del alma. El poder de la raza es tal que ningún elemento puede pasar de uno a otro pueblo sin sufrir transformaciones. Las circunstancias, los acontecimientos, el medio, representan las sugerencias sociales del momento; pueden tener influencia pero serán siempre momentáneas cuando es contrario a las sugerencias de la raza.

2. Las tradiciones, que son la síntesis de los grupos étnicos, se representan por medio de ideas, necesidades y sentimientos del pasado. Tomando en cuenta que un pueblo es un organismo creado por el pasado y como tal no puede modificarse sino a través de lentas acumulaciones hereditarias es posible entender el porqué las muchedumbres en general tienden a poseer el carácter conservador con respecto a las tradiciones. A este respecto cabe mencionar que lo que inspira al hombre (especialmente cuando forma muchedumbre) son las tradiciones, en ellas lo que cambia es: los nombres y las formas exteriores pero nunca la esencia. Desde este punto de vista las dos grandes ocupaciones del hombre han sido: primero, crear tradiciones y después, una vez utilizadas tratar de destruirlas. La dificultad estriba en encontrar el equilibrio entre la estabilidad y la variabilidad; cuando un pueblo ha dejado que las costumbres se fijan solidamente en él a través de muchas generaciones

es difícil cambiarlos y por ende incapaces de todo perfeccionamiento. Es importante señalar que sin tradiciones no existe civilización y sin la destrucción de las mismas no es posible el progreso.

3. Las instituciones políticas y sociales, que son producto de la raza no son creadoras de un época sino las creaciones de ella. Los pueblos son gobernados por su carácter de que surgen las instituciones, que, al no tener ya una función imperiosa son destruidas por el mismo pueblo.
4. El tiempo, que proporciona el terreno propicio para el surgimiento de las opiniones y creencias. Es por ello que algunas ideas son irrealizables en una época y no en otra. Es el tiempo el que acumula las creencias y pensamientos de los que nacen posteriormente las ideas de una época.
5. La instrucción y la educación de las multitudes, por si solas no ofrecen bases suficientes para demostrar que sean capaces de transformar las creencias puesto que la instrucción tradicional solamente informa pero no logra un cambio radical en la manera de pensar del individuo; así que por ejemplo una persona graduada de una escuela superior conserva sus creencias e instintos primarios sin modificarlos. Mediante la enseñanza dada a la juventud de un país es posible saber lo que éste llegará a ser con el tiempo; a través de la instrucción y educación se mejora o altera el alma de las multitudes.

Por todo ello, se observa que a través de su historia el hombre no ha cesado de creer que su condición puede cambiar, esta esperanza suministra la energía necesaria que lo lleva a realizar lo mejor o lo peor. Escribe Le Bon (41) "... los pueblos de todas las razas adoraron con diversos nombres a una sola divinidad: la esperanza..."

La multitud logra su coherencia y certidumbre a partir de las creencias que en tanto están determinadas por las condiciones sociales de la época varían hasta el infinito, unas son universales, otras locales, algunas presuponen un Dios o una divinidad. Es a través de ellas que se forma el "conecte" entre una persona y otra constituyendo la base permanente de la vida social. Estas creencias eran en un primer momento ideas que adquirieron el aspecto de una tradición al pasar de la conciencia del individuo al inconsciente de la multitud con predominio de los sentimientos. Una idea actúa sobre la muchedumbre cuando ha penetrado en el inconsciente convirtiéndose en sentimiento. Dadas tales circunstancias Le Bon (1973) explica que los grandes acontecimientos se manifiestan raramente puesto que los más estable de una raza es su fondo histórico o hereditario de pensamiento; de manera que las transformaciones importantes en las que se operan realmente cambios en la civilización son aquellas que se realizan en base a ideas, concepciones y creencias. Debido a que las ide-

as, para establecerse en el alma de las multitudes requieren de mucho tiempo, lo mismo para poder "salir" porque éstas siempre van retrasadas en ideas de muchas generaciones.

El mismo autor afirma que todas las creencias poseen una forma religiosa ya que según él no es religioso únicamente cuando se adora a una divinidad sino cuando se ponen todos los recursos del individuo al servicio de una causa o de un ser que se convierte en límite y guía de los pensamientos y acciones.

Se reafirma el sentimiento religioso si las convicciones de la multitud se encuentran revestidas de las características esenciales de todo sentimiento religioso que son:

- la adoración de un ser que se supone superior, el individuo encuentra su dicha en la adoración y obediencia, es capaz de dar su vida por él.
- temor al poder mágico que se le supone.
- sumisión ciega a sus mandatos.
- incapacidad de discutir sus dogmas.
- deseos generalizados.
- tendencia a considerar como enemigos a todos aquellos que no los admitan.
- necesidad de propaganda violenta.

Lo milagroso y sobrenatural se encuentra también en los sentimientos religiosos en igual grado.

Las etapas por las que atraviesan las creen--

cias religiosas son: la fase de revelación y la de incubación. En la primera, la doctrina es apartada del exterior a un conglomerado de individuos a quienes afecta sólo en su intelecto y se impone sin lograr un convencimiento total: las ideas pueden ser rechazadas bajo la presión de afectos y creencias que se le oponen. En la segunda, la idea se difunde en la vida mental y permanece inscrita en el "archivo del pueblo" o memoria colectiva, se combina con otras nociones e imágenes que le son más familiares adquiriendo el matiz psíquico y afectivo, transformándose en creencias y tradiciones que son más poderosas cuanto más tiempo ha tenido de mezclarse con otras ideas.

Las principales funciones de la religión se pueden ubicar en tres aspectos:

1. Proporcionar una visión total del mundo que transforma el carácter fragmentario y dividido del conocimiento. Por naturaleza, el hombre tiene necesidad de armonizar lo que a la experiencia parece inexplicable; cuando no se poseen principios simples o no explicar lo que pasa en nosotros y en torno a uno mismo nos sentimos amenazados e impotentes. Es evidente que los seres humanos buscamos certidumbres sólidas, verdades inmutables que permitan dominar las fuerzas del presente y hacer proyectos para el futuro.
2. Armonizar las relaciones entre el individuo y la

sociedad ya que los hombres al ser llevados a aceptar lo que la colectividad exige de ellos les proporciona una escala de valores entre lo permitido y lo vedado que respetándose se pueden evitar sufrimientos mentales y morales.

3. Disimular el misterio y complicidad del asesinato del padre primitivo; el individuo tiende a ignorarlo y evita renovar el secreto común debido a que ello le provoca una gran inquietud. A este respecto Freud (1921) dice "la sociedad se funda ahora sobre los sentimientos de culpabilidad y recordamiento relacionados con aquél, en tanto que la moral se funda en parte sobre las exigencias de esta sociedad y en parte sobre la penitencia reclamada por el sentimiento de culpabilidad". Esta necesidad de disimular la complicidad constituye la forma de las creencias, mientras que su contenido se condiciona por la divinización del padre que se alcanza elevando al individuo por encima de lo común, eludiendo todo juicio; una vez desmaterializado se vuelve inmortal, personaje de leyenda perfecto e infalible. "El padre arcaico de la horda no era todavía inmortal como llegó a serlo más tarde por divinización".

En el caso de la iglesia católica existe una fuerte cohesión debido a que el individuo se encuentra doblemente asociado por lazos libidinosos; en primer lugar al conductor (Cristo) y además a las personas res--

tantes de la colectividad. Es decir, cada cristiano ama a Cristo como a su unidad y se encuentra ligado por identificaciones a los demás cristianos.

La iglesia, al imponer reglas y límites de pertenencia es considerada como una masa cerrada (para transformarse luego en institución); cuyos participantes suelen caer en un peculiar estado percibido como natural. Sus creencias y reglas características buscan en el fondo interceptar a la masa "más vale una iglesia segura, rebozante que el incierto mundo en su totalidad" (7)., garantizando su vivencia en la regularidad de visitas y en la familiar y exacta repetición de ritos.

Las religiones con pretensiones universales, en un principio tratan de alcanzar y conquistar el mayor número de personas cuya "alma" les pertenezca, pero al advertir lo difícil que es mantenerse toman como importantes aquellas instituciones que les aseguren solidaridad y permanencia.

Las iglesias se forman a través de la atracción cada vez mayor de fieles quienes son reunidos en unidades separadas, como una manera de controlar la tendencia a la desintegración; por ello suelen ampliarse con reserva y cautela. En tal condición se conceptualiza a los fieles como corderos, alabándoles su obediencia, quienes se conforman con una pasajera ficción de igualdad.

En la iglesia existe una fuerte dirección cu-

ya meta se encuentra a gran distancia (un más allá) que se alcanzará a través de esfuerzos y sumisiones. Tal dirección se convierte paulatinamente en lo más importante y cuanto más lejana es la meta, mayor es su posibilidad de permanencia. Los fieles en momentos y espacios determinados se reúnen y adquieren mediante acciones siempre iguales, un estado parecido al de la masa que los impresiona; hechos que incorporan como costumbres. Tal sentimiento de unidad les es administrado de manera que, una vez que los individuos se hayan acostumbrado a la vivencia repetida en sus templos se vuelven dependientes y por ende incapaces de prescindir de ello. Dicho en palabras de Canetti(1977) "de la corrección de esta dosificación depende la subsistencia de la iglesia".

Con respecto a la lejanía de la meta que se refiere al más allá, inalcanzable e invisible en esta vida, se puntualiza que a la vez es una propiedad exclusiva de los creyentes quienes la perciben clara y precisa; la vida de los mismos se concibe como un camino que aunque no se señala con claridad se dirige hacia la meta interfiriéndose solamente con la muerte, muchos se extravían en el camino pero la esperanza en el más allá sigue matizando su vida (50).

En las masas lentas (metas lejanas) es característico que la descarga se presente contenida y no en un estado final dado que se desplaza a una gran distancia, precisamente en donde la descarga y la meta coinci

den. En las grandes religiones se retarda la descarga por el afán de ganar y conservar adeptos, fundamentándose en que sus metas no serán terrenales toda vez que se pueden alcanzar y son de corta duración, mientras que las metas del más allá son permanentes en tanto que viven en la fe y sólo a través de ella se pueden alcanzar. Desde este punto de vista, la desintegración del cristianismo tuvo lugar en el momento en que la fe en el más allá se decrementa.

Haciendo referencia al estado afectivo de la masa religiosa; se habla de un contenido afectivo de inversión que consiste en la esperanza que tienen las personas dominadas, hecho que puede representar la promesa del más allá "...cuíen fue el más pobre y nada hizo de malo, tanto más valdrá en el otro mundo" (Canetti, 1977). El creyente cree en la liberación de sus problemas, sin embargo, desconoce las circunstancias precisas de esta liberación y, aunque posteriormente estén reunidos en el más allá, no se hace hincapié a la masa como subtrato de una conversión.

A manera de conclusión podemos decir, que el hombre, a través de su historia se ha enfrentado a situaciones poco controlables que le ocasionan un sin número de interrogantes, sentimientos de impotencia, y amenaza que le genera una necesidad de buscar sus explicaciones a tales fenómenos que pueden ser coherentes a él o referentes a su mundo circundante. En ello se ob-

serva la constancia del individuo a creer en algo y a tener esperanza. Así, al contar con un marco de referencia (creencia) que le proporcione posibles respuestas a sus cuestionamientos tendrá la sensación de contar con certidumbres más sólidas acerca del mundo que percibe fragmentado y que le devuelve su integridad, ya que las creencias constituyen el vínculo entre uno y otro individuo, se explica de esta manera la formación de grandes multitudes que al seguir una ruta común y poner en práctica todos sus esfuerzos para el logro de la misma, se considera una religión, que en el caso del catolicismo es lejana, y exclusiva de los fieles quienes la perciben clara y precisa. Es importante señalar que la meta al ubicarse en el "más allá" es permanente pues los creyentes viven en su fe.

Los fieles católicos al percibir que pertenecen a un grupo particular con las mismas creencias adquieren sentimientos de: unidad, pertenencia y seguridad, por lo que tienden a conservar conductas que les garanticen la vivencia de las mismas, para lo cual se valen de la repetición de ritos, como las peregrinaciones, ceremonias; que en su mayoría se efectúan en momentos y espacios determinados (templos). Aunado a los elementos anteriores se encuentran los símbolos como son: las banderas, imágenes y sus cánticos. Todos estos factores dan lugar a que se presenten cambios en el individuo prevaleciendo lo emocional.

CONCLUSIONES

GENERALES.

A través de los temas expuestos podemos afirmar que la motivación general del hombre para buscar de alguna u otra manera la religión es para encontrar la respuesta a tres inquietudes básicas: el significado de la vida, su impotencia ante la naturaleza y su miedo a la muerte. El sentimiento original que da origen a toda conciencia de lo sagrado y a cualquier práctica religiosa, es el miedo, el sentido de persecución por parte de Dios, el sentirse mirado. Este miedo que sólo puede sentir el culpable podrá ser aplacado restaurando las relaciones del Creador con su creatura, a través de un lenguaje específico, que puede ser el sacrificio o un mediador, de aquí la importancia vital del mediador en nuestra cultura (en este caso la Guadalupeana) ya que éste es el primer paso para calmar este miedo, es decir, dar forma, dar personalidad propia a esa deidad, pues dándosela es como se le puede "conocer", para después intentar el "pacto".

El sacrificio tendrá una doble dimensión, por una parte se obliga a Dios a convivir con el hombre, y por la otra, el hombre mismo convive de alguna manera con el cosmos. El sacrificio sin comunión no produce el rito completo, el rito y el tabú relacionan al hombre con Dios. El rito será respuesta al mito que se refiere a la fuerza de Dios, que será siempre imagen de la verdad. La experiencia religiosa de lo sagrado será pues algo permanentemente presente a lo largo de la his

toria de cada hombre, si ésta desapareciese, caería en un vacío ontológico que sólo le conduciría a la nada, a empantanarse en su propia angustia vital; a veces visto desde una dimensión particular o estereotipo de práctica religiosa, pareciera como si el proceso de sacralización de las sociedades actuales estuviese muy adelantado, pero no es así, lo que sucede es que todo individuo y grupo humano engendran un dinamismo nuevo, es renovado desde el interior y adquiere diferentes formas externas dando significado al ser del hombre y justificando sus acciones, por lo que afirmamos que aún cuando la idea de lo sagrado sea siempre la misma, ésta va siendo adaptada al momento particular de la historia de las sociedades, de tal manera que le sea también significativo a cada hombre dentro de su propia historia.

Además de reconocer que todo hombre tiene un tipo de relación con Dios o lo divino, también depende mucho de la posición que ocupa ese hombre en el grupo social al que pertenece, por ejemplo, vemos la diferencia entre la religiosidad de un hombre de clase alta que será un tanto más a nivel abstracto o racional, mientras que una experiencia de la religión en las clases bajas deberá ser sensorial y emotiva, pues una explicación abstracta de sí mismo no le bastará, no la reconocerá como suya. Estos grupos de nivel socioeconómico bajo y de una religiosidad popular comparten características tales como el subdesarrollo, la marginación,

la dependencia y la alienación. Aparece pues como la expresión religiosa propia de y sólo de ellos, que será confluencia del catolicismo popular español y las religiones indígenas precolombinas, que además tendrá aparentemente un nulo interés o compromiso con la transformación de la misma sociedad, no por opción propia y libre, sino por falta de una mínima preocupación por reeducar a la clase popular por parte de los grupos que detentan el poder, de ahí que no tengan otra alternativa más que entrar a un proceso de asimilación que incluye el seleccionar formas religiosas particulares y reinterpretar las formas religiosas oficiales. Dentro de las formas religiosas particulares encontramos como principal exponente las fiestas "patronales" cuyos fines serán de culto, promoción de la persona dentro de un sistema de prestigio social, será un mecanismo de desahogo colectivo, forma de identificación e integración del grupo y un mecanismo de distribución y nivelación del poder y la riqueza. Esto en cuanto a los fines, con respecto a sus características mencionaremos que serán sociológicas en cuanto que son fenómeno social; sincrética por retomar y mezclar magia y religión; sagrada por estar estructurada por una visión sacralizada de la realidad; de contenido emocional, que no siempre irá ligado con un conocimiento puro del hecho religioso; sedante de los problemas ya que más que problematizar las actitudes o las situaciones actuales, los evade; tendrá tam-

bién una constelación devocional y protectora que se ha ce en miras de actos propiciatorio y utilitarios, cuya búsqueda es seguridad y protección ante la inseguridad y dependencia económica y social; y finalmente míticas pues se refieren al origen y fin del hombre y a las distintas manifestaciones divinas "apariciones, milagros, etc.", en donde no importarán aspectos históricos y reales.

Mencionamos anteriormente el papel tan esencial de los "mediadores" dentro del fenómeno religioso. En uno de los capítulos de este estudio hicimos mención a una de estas figuras, que en el caso concreto de nuestro país ha logrado conformar una identidad asimilada por la gran mayoría de sus habitantes, nos referimos a la Guadalupeana. Con respecto a ella, fundamentalmente intentamos responder a una inquietud del por qué del éxito de esta imagen y no de cualquier otra. Para respondernos este cuestionamiento proponemos la conjunción de dos factores: el primero de ellos se refiere al hecho de que es mujer y por lo tanto más sensible, más comprensiva, etc., en fin con todas las cualidades que se atribuyen al "ideal" de mujer, entre las que es importante que destaque el que no juzga, capacidad privativa de Dios, de el varón, y como a toda mujer típica mexicana (idea reforzada por la literatura y el cine nacional popular) se le atribuye la abnegación por los hijos y de la capacidad de intercesión necesaria para evitar la

furia de Dios o del hombre. Por otra parte tenemos su cercanía a la mayoría de la gente, especialmente de la clase media para abajo por el parecido en los rasgos físicos lo que la hace "propia", "parte de", algo que le pertenece al pueblo y no a la jerarquía eclesiástica o a las personas de un status más alto, es pues netamente popular, de ahí que a lo largo de su historia haya sido testigo de la historia del pueblo mexicano, pues al ver se privado de todo su bagaje cultural y místico se le deja algo que es suyo y la Tonantzin-Guadalupe es recuperada de nuevo como algo que se logro rescatar de la destrucción hispano-franciscana, será pues un recuerdo perenne de lo que el pueblo mexicano era y es, será esta imagen la que dará identidad a todos los hijos de la destrucción, mientras que todo a su alrededor ha sido un fracaso. En una revisión rápida de los factores sociales, políticos y económicos de nuestro pueblo en la actualidad reconoceremos que muchas de las condiciones que privaban a la realidad nacional de aquel tiempo, son compartidas en la actualidad, especialmente por las clases bajas que han sido siempre las más espoliadas y saqueadas, de ahí que la imagen Guadalupeana no haya perdido ni un mínimo de su significado.

Aproximarnos al estudio de este fenómeno desde una dimensión individual nos daría la posibilidad de algunas certezas sobre el comportamiento de un individuo específico sobre lo sagrado, conclusiones que no se

ría posible generalizar, debido a que estamos ante un fenómeno de masas, no como una suma de individualidades, sino como expresión compartida y facilitada de ideas, e mociones y conductas por todo un pueblo que identifican a sus miembros tanto con una creencia que seguros del amor de su conductor (en este caso la Guadalupana), que responden ante una amenaza de su identidad con una renovación y fortalecimiento de ésta, de ahí que las masas tiendan a ser conservadoras, pues el pasado será más importante que el presente; crédulas, ya que no aprovechan la experiencia, no critican; dogmáticas, no se permiten dudas; y manipulables con respecto al conductor o a sus representantes; posee pues residuos ancestrales de raza, pues observamos que el individuo aislado no posee el conjunto de rasgos que manifiesta en una multitud. Por identificación al grupo el individuo adquiere seguridad al compartir características comunes, esto le produce sensaciones placenteras y tiende al mimetismo.

La multitud religiosa cumple con los dos requisitos de la masa que son tener materia y forma, la primera la formarían los creyentes sugestionables y la segunda las creencias fuertes, dogmáticas y utópicas. En este caso la fe en la Guadalupana, que hará las veces de conductora de la fuerza más considerable que el hombre pueda tener, ya a la vez viene a mitigar la angustia del anonimato, dándole seguridad en el sentido de la pertenencia, siendo una de sus primeras condiciones

el de la pérdida del sentido de la crítica (ejemplo: cánticos e imágenes, que como símbolos comunes a los integrantes de la multitud, fomentan sentimientos de pertenencia, seguridad y omnipotencia). De ahí pues que el fenómeno que determine la fusión del individuo a la masa será la sugestión cuya principal característica es ser contagiosa en toda aglomeración.

Las principales funciones de la religión en las masas serán presentar una cosmovisión que armoniza lo que a la experiencia parece inexplicable, especialmente cuando da certidumbres sólidas acerca de uno mismo y de lo que nos rodea; y por otra parte armonizará al hombre con la sociedad proporcionándole una escala de valores entre lo permitido y lo vedado (en forma de tabú).

La pertenencia a esta masa (guadalupanos) o creyentes, con las características particulares anteriormente mencionadas, el individuo adquiere sentimientos de unidad, pertenencia y seguridad, por lo que tienden a repetir patrones de conducta que les den garantía acerca de la permanencia de las mismas, es por ésto que será vital la repetición de ritos (peregrinaciones, ceremonias, mandas, etc.) que en su mayoría se realizarán en lugares y momentos sagrados. Es particularmente importante señalar que así como es de irracional su práctica, también lo será su forma de transmisión.

Finalizaremos con una frase que parece abarcar todos los aspectos que aquí nos han interesado re-

calcar: " Los pueblos de todas las razas adoraron con
diversos nombres a una sola divinidad: la esperanza ".
(Le Bon).

APENDICE

En el presente Apéndice y en base al recorrido histórico expuesto anteriormente, acordamos incluir un conjunto de observaciones casuísticas, anecdóticas, que nos permitieran sondear el camino de una posible metodología, pasar de un plano abstracto a un plano concreto, empírico. Aunque cabe aclarar que el presente apéndice no se propone contrastar, afirmar, negar hipótesis, ni la posible validez teórica de esta tesis, ya que ésto implica un estudio de otra naturaleza.

Creemos que este Apéndice podría arrojar elementos y/o algunas propuestas plausibles en la investigación del fenómeno que nos ocupa.

Nos pareció que el sumergirnos en la Basílica de Guadalupe en día de su fiesta (12 de diciembre) podría ayudarnos a este objetivo, pues nuestro interés fundamental iba primeramente a levantar una serie de observaciones de todo lo que ahí tuviera lugar; posteriormente pasaríamos a la aplicación de una pequeña guía de entrevista, surgida de las observaciones casuísticas o aisladas y dirigido a las personas que venían en peregrinación, después a los danzantes y público que les observaba y finalmente entrar a la Basílica y preguntar a los asistentes que nos lo permitieran.

A través de las observaciones, nuestra estrategia hubo de transformarse, ya que nos dimos cuenta que el día 12 de diciembre la población que venía en peregrinación era mínima, ya que éstas tienen lugar en lo que

se conoce como el "Novenario", es decir, que desde 9 días antes a la fiesta, vienen desde diversos lugares de provincia y de la capital, por lo que no nos sería posible detectar ningún dato relevante. Posteriormente observamos que dentro de la Basílica ocurría un fenómeno que no habíamos contemplado, y es que no toda la gente que entra al templo participa en los actos litúrgicos que ahí tienen lugar, y por otra parte, que no toda la gente se aproxima hasta donde es posible para ver la imagen de cerca, lo que nos obligó a dividir las observaciones y la guía de preguntas en dos categorías, una para la gente que estaba dentro de la Basílica, y otra, para la gente que su interés parecía estar centrado en acercarse a la imagen, al margen de lo que suceda a su alrededor.

Vayan pues estas observaciones que incluimos, como una búsqueda potencial de una relación más allá de lo teórico.

PORCENTAJES DE RESPUESTAS EN LA ENCUESTA REALIZADA A
LOS DANZANTES.

1. ¿ Por qué está usted en este grupo de danza ?

- | | |
|--|------|
| a) Por posibilidad de diversión, paseo. | 5 % |
| b) Por pertenecer al grupo . por tradición familiar. | 60 % |
| c) Manifiestan un compromiso de agradecimiento o demanda. | 20 % |
| d) Manifiestan el gusto por la danza. | 5 % |
| e) Posibilidad que les da la danza de pertenecer a un grupo. | 10 % |

2. ¿ Qué significa para usted danzar ?

- | | |
|--|------|
| a) Agradecimiento a los favores y protección de la Virgen. | 10 % |
| b) Demostración de afecto y devoción a la Virgen. | 10 % |
| c) Por distracción a la rutina diaria. | 70 % |
| d) Práctica de una actividad artística. | 10 % |

3. ¿ Cree que la danza sea un ofrecimiento a la Virgen ?

- | | |
|--------------------------|-------|
| a) Respuesta afirmativa. | 100 % |
|--------------------------|-------|

4. ¿ Qué se le ofrece ?

- | | |
|---|------|
| a) Acción de gracias a partir de la propia danza. | 30 % |
|---|------|

- b) Ofrecimiento del sacrificio físico. 70 %
5. ¿ Cree que la gente entiende las danzas ?
- a) Desconocen el significado, atribuyen su práctica al fanatismo o percepción de sueldos. 90 %
- b) Si conocen algo de su significado. 10 %
6. ¿ Las conoce usted ?
- a) Conocimiento real de su significado. 25 %
- b) No hay conocimiento, sólo por tradición. 55 %
- c) No hay conocimiento, es por agradecimiento. 10 %
- d) No se conoce, ya que es un secreto propio de los líderes. 10 %

PORCENTAJES DE RESPUESTAS EN LA ENCUESTA REALIZADA AL PUBLICO QUE VEIA LAS DANZAS.

1. ¿ Le gustan las danzas ? ¿ Por qué ?
- a) Porque son una tradición. 70 %
- b) Por considerarlos un atractivo o espectáculo. 20 %
- c) Por curiosidad y desahogo de tensión. 10 %
2. ¿ Cree usted que son un ofrecimiento a la Virgen ?

- a) Se ofrecen en agradecimiento o en demanda de favores. 100 %
3. ¿ Qué significa para usted esta danza ?
- a) Tradición popular. 55 %
- b) Es un cuento festivo. 5 %
- c) Nulo entendimiento. 40 %
4. ¿ Sabe el significado real de esta danza ?
- a) La conquista, guerra entre moros y cristianos. 5 %
- b) Representación de agradecimiento a los antepasados divinos. 95 %

PORCENTAJES DE RESPUESTAS EN LA ENCUESTA REALIZADA
DENTRO DE LA BASILICA.

1. ¿ Por qué cree que venga tanta gente a la Villa en este día ?
- a) Porque es el día de la Virgen. 70 %
- b) Para traer ofrendas a la Virgen. 10 %
- c) Como muestra de afecto y agradecimiento. 20 %
2. ¿ Qué piensa que pide la gente al venir ?
- a) Bienestar en general o algún favor especial. 60 %

- b) Como una manda o pago. 20 %
- c) Protección en general. 20 %
3. ¿ Es más importante venir en este día a la Villa que cualquier otro día ?
- a) Es igual cualquier día. 10 %
- b) Es mejor este día porque es su - fiesta. 90 %
4. ¿ Por qué cree que le traigan ofrendas a la Virgen ?
- a) Como un regalo en su cumpleaños. 10 %
- b) Para pedir protección. 70 %
- c) Agradecen favores recibidos. 20 %
5. ¿ Por qué cree que la gente entra de rodillas al templo ?
- a) Como manda ante un milagro. 90 %
- b) Por arrepentimiento de algo. 10 %
6. ¿ Con qué frecuencia viene usted a la Villa ?
- a) Cada año. 95 %
- b) Con cierta regularidad. 5 %
7. ¿ Con quién viene a la Villa ?
- a) Con la familia. 85 %
- b) Con amigos. 15 %

8. ¿ Qué va a hacer después de salir de aquí ?
- | | |
|---------------------|-------|
| a) Regresar a casa. | 100 % |
|---------------------|-------|
9. ¿ Qué significa para usted la Virgen ?
- | | |
|--------------------------|------|
| a) Es como mi madre. | 15 % |
| b) La madre de México. | 20 % |
| c) Lo máximo. | 50 % |
| d) La patrona de México. | 15 % |

OBSERVACIONES DENTRO DE LA
BASILICA.

La población era un 10 % niños con edades de de meses a 12 años; 45 % mujeres con edad de 17 años en adelante y 45 % de hombres con 30 años o más. Su vestimenta corresponde a la clase media, media baja y baja, destacándose el vestido indígena en mujeres en un 60 %. 85 % de las personas entrevistadas eran de provincia. En cuanto al calzado se observó que el 70 % de la población usaba zapatos y el 30 % huaraches. Es importante señalar que el 80 % de la población conservaban los brazos y/o manos unidos; pero que conforme se alejaban del altar, tendían a soltar los brazos.

En su mayoría la gente mantenía la vista fija hacia el altar o hacia arriba, existiendo contacto físico y uso de la fuerza para avanzar. No se observó comunicación verbal. Había poca gente de rodillas, tal

vez debido al poco espacio y constante movimiento. Por taban comida, arreglos florales, imágenes de la Virgen y veladoras con las que se hacían "limpias". Aproximadamente el 20 % de la gente entraba rezando a la iglesia y no se presentaron personas en estado de ebriedad.

**PORCENTAJES DE RESPUESTAS EN LA ENCUESTA REALIZADA
BAJO LA IMAGEN.**

1. Motivación para acercarse a la imagen.
 - a) Ese es el objetivo de la visita a la Villa. 60 %
 - b) Gusto por verla de cerca. 35 %
 - c) De cerca ella también nos ve. 5 %

2. Diferencia entre estar cerca o lejos.
 - a) Cerca uno se siente mejor. 54 %
 - b) No se le puede ver de lejos. 36 %
 - c) Nos escucha mejor de cerca. 10 %

3. Tipo de demanda.
 - a) Agradecimiento. 50 %
 - b) Pago de alguna manda. 25 %
 - c) Petición de protección. 25 %

4. Manifestación de emoción y comunicación.

a) Rasgos característicos.

100 %

(Tales como llanto, elevación de las manos, de la cabeza, rezos, cantos, aventar flores, dinero...).

OBSERVACIONES.

La población en este espacio era de 53 % hombres, 43 % mujeres y 4 % de niños, con edades de 23 a 50 años, de 16 a 50 y de 3 a 12 años respectivamente. En cuanto a su vestimenta era sencilla, la mayoría de los hombres usaban sombreros y huaraches, y entre un 10 % y 15 % estaban descalzos. Gente humilde, de ropa precaria pero limpia, 2 ó 3 % de clase media. En cuanto a actitudes eran: brazos caídos, cruzados, la vista fija dirigida a la imagen, rostro afligido como suplicando. Llanto, no hay comunicación verbal de unos con otros. Se observan manierismos, ademanes que representarían devoción, como persignarse, levantamiento de flores, "limpias" con veladoras, elevación de niños lactantes como ofreciéndolos. Tienden a pasar reiteradamente para ver la imagen, aunque rápidamente ya que no les queda otra opción porque el piso cuenta con pasarela automática.

CONCLUSIONES:

Danzantes:

La cantidad de grupos participantes en total entre el 11 y 12 de diciembre fue de 23; 2 del Distrito Federal y 21 de provincia, el número de miembros fluctúa entre el 8 el menor y 53 el mayor. Todos ellos son grupos "profesionales" es decir, que se dedican a ésto y previo pago, danzan en todas las fiestas de su lugares de origen, donde se les paga el transporte y comida, y un sueldo que nadie conoce con exactitud, pues éste es entregado al líder del grupo, que se supone lo comparte con los demás.

Con respecto al líder es necesario mencionar que es siempre un hombre, generalmente, es el fundador del grupo, por tradición o directamente, pero que en general le viene dado el poder de abuelos a padres y de éstos a los hijos. Se encontró una excepción el día 12 de diciembre, pues el que desea venir a danzar debe costear sus propios gastos de transportación, comida, y sin goce de sueldo. El número de miembros varía en cada fiesta puesto que existen tres tipos de integrantes:

- a). los que tienen nexos sanguíneos con el líder y gozan de cierto prestigio sobre los demás.
- b). los que pertenecen al grupo en forma permanente generalmente estimulados por el gusto por el baile, por el ejercicio físico, por conocer lugares fuera de su pueblo, pero no por motivación religiosa.
- c). los que sólo bailan una ocasión, en tal o cual

fiesta por cumplimiento específico de una manda a un favor recibido. Una vez cumplida la fiesta se retiran del grupo.

Los integrantes son en un 80% hombres, las mujeres pueden participar pero no gozan de ningún prestigio dentro del grupo, excepto los hijos o familiares del líder que hacen papeles protagónicos. El prestigio entre los danzantes es fácil localizar, debido a que se limitan al uso de trajes más llamativos y ricos en colores o adornos, los penachos tienen plumas más vistosas y finas, y son más grandes; y al ejecutar la danza siempre tienen papeles protagónicos o se les encarga alguna actividad específica, como portar el incienso o los estandartes, entre otras.

La motivación para la pertenencia a este tipo de grupo, es fundamentalmente el obedecer a una tradición de la que nadie conoce el origen o su contenido fundamental, es por lo tanto una motivación irracional. Es una costumbre que viene de antepasados familiares y que tal vez dé un cierto prestigio entre las demás familias. Es pues un patrón aprendido de conducta, ya que les ha sido posible continuarlo, liberándolo de casi todo contenido religioso. De ahí que más que una manifestación religiosa, el atractivo que estos grupos ejercen entre la gente, especialmente los jóvenes, sea el sentido de pertenencia, como a cualquier agrupación social, por las ventajas que éstas dan de convivir con

los compañeros, conocer gentes y lugares fuera de su lugar de origen o simplemente ejercitar un cierto gusto por lo artístico de la danza. Solamente el miembro que baila por primera y única vez, sí da a todo ésto un matiz de agradecimiento a la Virgen por el favor recibido. Una constante entre este tipo de danzantes, es que nunca bailan antes de recibir el favor, nunca es una demanda, será siempre un agradecimiento, pues la gracia pedida ya ha sido concedida con anterioridad, y todo forma parte del pago, el esfuerzo físico del baile, el gasto del vestuario, el exhibirse ante los demás etc..

El bailar para el danzante no es producto de un proceso dentro de una pedagogía religiosa, ya que su conducta religiosa se ve casi totalmente limitada a la danza, pero no hay un seguimiento o participación en los demás ritos religiosos como los demás; él viene a danzar y danzando cumple su cometido, desconociendo que al danzar originalmente era una forma de diálogo con la divinidad a través de la cual estaba encaminada a manifestar con su lenguaje rítmico dos cosas:

Primero; el reconocimiento de la supremacía divina,
Segundo; de acuerdo a la rutina del baile se pedía tal o cual gracia para la comunidad, nunca sería algo aislado, pues se bailaba en grupo y para el grupo.

Bailar era casi la única forma de adorar a los dioses, en donde todo el cuerpo, todo el ser parti-

cipaba de la oración, y paulatinamente a través de la historia fue derivando hasta hacerse un ejercicio mental e individual, en donde no participa ni todo el cuerpo ni todo el grupo.

También hay un desconocimiento total de los contenidos históricos de tal o cual danza, a excepción de los líderes, que aunque no bailan dirigen al grupo. El grupo pasa a su poder junto con todo el bagaje de conocimientos del significado de todos los bailes, cuyo secreto no puede ser compartido por los miembros del grupo, de ahí su prestigio, pues es "el que sabe todo", durante la encuesta siempre fuimos enviados a los líderes, pero ninguno de ellos quiso platicar a fondo sobre el tema. Parece que esos "secretos" y lo que cada movimiento quiere significar, sólo es revelado al sucesor en el liderazgo, generalmente un hijo varón u otro joven de su confianza.

Público que observa Las Danzas:

Hay una situación generalizada entre la totalidad de las personas entrevistadas que estaban de espectadores, ninguna de ellas conoce el significado de lo que están viendo, transformándose en un mero espectáculo de colores y movimiento. Aunque tienen la idea de un cierto contenido religioso en ello, nadie les ha informado sobre lo que se quiere manifestar a través de

este tipo de lenguaje, de tal forma que todo contenido histórico, doctrinal o pedagógico, se encuentra negado al que se acerca a ver danzar. La opinión de que es una "Representación" de lo que hacían nuestros antepasados, niega toda significancia para el hombre de hoy, ha perdido su fuerza de renovación-asimilación-participación.

Dentro de la Basílica:

En la inmensa mayoría de los entrevistados se encontró una razón incuestionable para venir el día 12 a la Basílica y la razón es que es el cumpleaños de la Virgen, por lo que hay que venir a su casa a felicitarla (tiempo y espacio sagrado), aunque haya muchos de ellos que vengan sólo ese día (porque vienen de provincia o porque los demás días "no es lo mismo"). Se atribuyen a la Virgen reacciones propias de los humanos cuando aseguran que por su fiesta está más contenta y concede más fácilmente lo que se le pide.

Para la gente que entra en la Basílica, es fácil reconocer dos espacios diferentes: uno de ellos es el simplemente entrar y quedarse lejos de la imagen, a distancia, es desde aquí desde donde se le va a pedir el favor especial, es desde aquí desde donde se establecen las condiciones del intercambio ("si me concedes ésto y haré ésto". No se le lleva nada a la Virgen, sólo se le promete, siempre y cuando ella cumpla su parte;

hay aquí un diferencia con los ritos indígenas, de don de tienen su origen, ya que entre ellos hay tanto ofrendas de petición como de agradecimiento, pero siempre la ofrenda será el vínculo de comunicación con la divinidad. El tipo de petición que se hace hoy, redunda casi siempre en beneficio de la salud, la habitación, el alimento, el vestido, es decir, aquellas necesidades primarias que cada día es más difícil ver satisfechas.

Ninguno pone en duda el poder ilimitado de la Virgen para solucionar sus problemas, no es que se le quiera probar al contraer el contrato, es simplemente la manera de participar en la acción divina, de comulgar con ella, de sentirse particularmente visto o favorecido por ella. Cuando otras instancias le quodan cerradas para solucionar sus problemas, le queda la posibilidad de que Dios sí lo haga, al menos queda la tranquilidad de una catarsis, de un poder ser escuchado y tomado en cuenta.

De acuerdo a la opinión de los vendedores permanentes en la Basílica que día a día están ahí, cuando la crisis económica se hace más fuerte y las oportunidades son más escasas, el número de peregrinos aumenta sensiblemente. Un ejemplo de ello lo refieren a la época en que la Ciudad de México sufrió el terremoto en septiembre de 1985.

Esa tradición de venir a ver a la Virgen en su día, no fue aconsejada por nadie en especial, ade--

más de que no se discute, sencillamente se vive, es una de las pocas ocasiones en que toda la familia participa de una actividad en común, pues no es igual venir solo que venir en familia o en grupo, pues mientras el agradecimiento es personal, el saludo informal o la petición se dará en grupo. Es posible ver a las familias en que vienen incluidos los abuelos, padres e hijos, hasta los más pequeños, asegurándose así la continuidad de la tradición que encuentra en la familia misma la fuerza de la renovación.

La respuesta encontrada no puede ser más explícita especialmente entre los jóvenes: ¿Por qué viene a la Villa el día de Hoy? "pues porque es el día de la Virgen, además mis papás me traían desde chiquito...".

El concepto que se tiene de la Virgen es muy variado, para algunos será la madre de Dios, la madre de la Patria, la propia, pero en todos los entrevistados hay un rasgo característico de familiaridad, de intimidad, de pertenencia, de algo que nadie sabe qué es, pero que no se discute; algo muy similar a la imagen que se posee de la madre biológica para cuya comprensión referimos al análisis de las teorías especializadas sobre el tema.

Bajo la Imagen:

Es muy importante la notoriedad del hecho de

que no toda la población que asiste ese día a la Basílica se acerca a la imagen por los accesos dispuestos para ello, la población que se acerca es principalmente del sector indígena, provinciano y capitalino de clase baja. Casi ninguna de estas personas participa de alguna forma, ni como espectador de las ceremonias oficiales que tienen lugar en el altar, por parte de la jerarquía eclesiástica, pareciéndose como si lo importante fuera solo ver la imagen de cerca y no lo demás, ni siquiera hay un acercamiento físico al altar o a las bancas, el recorrido es por las orillas del templo desde la puerta de entrada hasta la imagen. La Virgen es vista como algo único y separado del proceso pedagógico predicado por la Iglesia Institucional.

A diferencia de la gente que no se acerca a la imagen y que desde la distancia establece el "intercambio" en este caso el acercamiento significa antes que petición, un agradecimiento por el favor ya concedido, el "milagro" ya ha tenido lugar. Es ahora cuando ya tiene sentido el ofrecimiento de flores, velas, medallas, limosnas, caminar de rodillas, amarrarse pencas de nopal en la espalda y en el pecho, etc., pues se paga lo que se prometió y es necesario verla de cerca por que el diálogo fue con ella directamente. Aquí es importante hacer énfasis en el tipo de ofrenda que se prometió, puesto que es el contenido del sacrificio lo que causa sorpresa hasta nuestros días, ya que para la gen-

te que hace mandas o "establece diálogo" con la divinidad, en este caso la Virgen, es fundamental que éste va ya adornado por una fuerte dosis de sufrimiento para que realmente valga el sacrificio. Ya en el capítulo primero se desarrolló más ampliamente la concepción del sacrificio en el concepto de lo religioso, solamente re marcaremos que este aspecto del sufrimiento en el sacrificio, es la forma más pura y libre que el hombre posee de convivir con la deidad, y le ofrece lo más íntimo, lo único propio y gratuito, que es su dolor, ya que comprar flores o velas puede resultar sencillo, pero ofrecer el dolor físico, la sangre en ocasiones, es decir, la vida misma, es ofrecer la totalidad del ser, no dejar nada para sí, y entregar todo; el hombre pues se re conoce como creatura, dependiente de su creador, dueño y soberano de su vida y de su muerte, pues finalmente el sacrificio es un anticipo de la muerte.

Hay algunas características muy peculiares comunes entre las gentes que hacen este tipo desacrificios: una de ellas es que el sacrificio prometido ante tal o cual demanda, será siempre proporcional a la magnitud del milagro que se pida, es decir, que si la gracia que se necesita es pequeña, se podría pagar con una ofrenda sencilla, pero si el milagro que se pide es algo muy grande y preciado por el creyente, éste deberá pagarse con un sacrificio muy grande, generalmente físico y doloroso.

Otra de las características se refiere a lo que motiva desde un principio el "pacto" o la petición por parte del interesado. Cuando una persona pide por la salud propia o de algún familiar, o alguna otra cosa, es vista siempre desde una dimensión culpígena, hay una cierta conciencia de "pecado" o transgresión de las relaciones entre el hombre y Dios, la que es necesario equilibrar o restablecer a través de un sacrificio; por eso, cuando algún familiar o la persona misma se enferma, es primero visto como un castigo divino por la mala conducta, es decir, Dios le ve y le elige primero, y a través de una desgracia se hace presente, y obliga al hombre a voltear hacia él, y la única forma de calmar el castigo o el "enojo" de Dios será mediante un sacrificio, por eso es muy remota la posibilidad de encontrar algún vestigio de rebeldía ante una desgracia, porque el castigo no es gratuito, es fruto de las faltas cometidas, Dios exige que el hombre reconsidere su posición y se haga humilde ante El.

Y finalmente, el sacrificio nunca podrá ser gratuito, pues una vez que se establezca la demanda---promesa, ésta será cumplida siempre y cuando el milagro o gracia haya sido concedida, de esta manera se cree comprometer a Dios. Hemos considerado anteriormente que Dios es el que elige al hombre a través de la desgracia, que éste niega toda rebeldía, por lo que volteará hacia El y prometerá verbalmente expiar el castigo

referido, siempre y cuando Dios o la Virgen, en este caso, dé alguna señal de su poder sobrenatural, será entonces cuando el hombre cumpliendo el sacrificio cierre el círculo de este diálogo. Pero demanda no cumplida por parte de Dios, no merecerá sacrificio, la manda no será satisfecha; mientras que si la gracia es otorgada y la persona no cumple su promesa, el "pacto" queda in concluso, lo que deja abierta la posibilidad de un castigo más fuerte por la rebeldía del que transgrede el compromiso.

BIBLIOGRAFIA

- I. Allport, G.; Ross, J. "Personal religious orientation and prejudice". Journal of personality and social psychology, V, 1967.
2. Alvarez de Toledo, Manuel M. "Religión y superstición - en el mundo es ancho y ajeno". Tesis profesional. Universidad Iberoamericana, 1976.
3. Berger, Peter L. "Para una teoría sociológica de la - religión". Ed. Kairós. Barcelona, 1981.
4. Biro, Carlos E.; Cueli, José. "Los 10 mandamientos y - el psicoanálisis". Ed. Diógenes. México, 1985.
5. Caillóis, R. "El hombre y lo sagrado". F.C.E., México, 1942.
6. Cámara Barbachano, Fernando; Reyes Cortourier, Teófilo. "Los santuarios y las peregrinaciones". Anales, México. INAH. Tomo IV. No. 52. 1972-73.
7. Canetti, E. "Masa y poder". Muchnik editores. Barcelona, 1977.
8. Capistrán Garza, René. "La virgen que forjó una patria; el Tepesyac, cimiento espiritual de América". Tesis profesional. 1957. UIA.
9. Caravias, José Luis. "Religiosidad campesina y liberación". Colección experiencias. Bogotá, 1978.
10. Cardoso, Joaquín. "La Santísima Virgen de Guadalupe - ante los protestantes que hay en México". - Tesis profesional. UIA, 1960.
- II. Carvalho, Neto Paulo de. "Folklore y psicoanálisis". - Tesis Profesional. UIA, 1968.

12. Garrión, Jorge. "Mito y magia del mexicano y un ensayo de autocrítica". Tesis profesional. UIA, 1978.
13. Cassirer, Ernest. "Filosofía de las formas simbólicas" FCE., México, 1971.
14. Cazeneuve, Jean. "Sociología del rito". Amorrortu editores. Buenos Aires, 1972.
15. Cox, Harvey. "La fiesta de los locos". Ed. Taurus. Madrid, 1969.
16. Cuevas, Mariano, S.J. "Historia de la Iglesia en México". Tomo IV. El Paso, Texas. Edit. Revista - Católica, 1928.
17. Chalus, Paul. "El hombre y la religión; investigación sobre las fuentes psicológicas de las creencias". Tesis profesional. UIA, 1970.
18. Chauvet de Jesús, Fr. Fidel. O.F.M. "Album del 450 - - aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe". Ed. Buena Nueva. México, 1981.
19. De la Maza, Francisco. "El Guadalupanismo mexicano". - FCE. México, 1981.
20. De la Rosa, Martín; Reilly, Charles A. "Religión y política en México". Siglo XXI. México, 1985.
21. De la Torre Villar, Ernesto; Navarro de Anda, Ramiro. "Testimonios históricos Guadalupanos". FCE. México, 1982.
22. De Santa Ana, Julio. "El desafío de los pobres a la Iglesia". Tesis profesional. UIA, 1983.

23. Dewart, L. "Los fundamentos de la fe: La fe en la perspectiva crítica de la antropología teológica". Ed. Laia, Barcelona, 1977.
24. Díaz Guerrero, R. "Psicología del mexicano". Ed. Trillas, México, 1982.
25. Diel, Paul. "Psicoanálisis de la divinidad". FCR. México, 1974.
26. Durkheim, E. "Formas elementales de la vida religiosa". París, 1912.
27. Eliade, Mircea. "Tratado de historia de las religiones". Ed. Biblioteca Era. México, 1984.
28. Fingermann, G. "Conducción de grupos y de masas. Estrategia y táctica". Ed. El Ateneo. Buenos Aires, 1969.
29. Freud, Sigmund. "Obras Completas". Ed. Biblioteca nueva 4ta. edición. Madrid, 1981.
30. Fromm, Erich. "El dogma de Cristo". Ed. Paidós, México 1984.
31. Fromm, Erich. "Psicoanálisis y religión". Ed. Psique. Buenos Aires, 1985.
32. Fromm, Erich. "Y seréis como dioses". Paidós, México, 1984.
33. González Ramírez, Manuel R. "Sociología de la religión". Tesis profesional. UIA, 1979.
34. Hill, M. "Sociología de la religión". Ed. Cristiandad. Madrid, 1976.
35. Ichón, Alain. "La religión de los totonacas de la sie-

36. Izarrazával, Diego. "Religión del pobre y liberación". CEP. Lima, 1978.
37. Jiménez, Gilberto. "Cultura popular y religión en el Anáhuac". Centro de Estudios Ecueménicos. - México, 1955.
38. Jung, Carl Gustav. "Psicología y religión". Ed. Paidós Buenos Aires, 1967.
39. Kudó, Tokihiro. "Práctica religiosa y proyecto histórico". CEP. Lima, 1980.
40. Lafaye, Jaques. "Quetzalcóatl y Guadalupe; la formación de la conciencia nacional en México". FCE. México, 1977.
41. Le Bon, Gustavo. "Psicología de las multitudes". Ed. Divulgación. Madrid, 1973.
42. Leeuw, G. Van der. "El hombre primitivo y la religión". Paris, 1940.
43. Maldonado, Luis. "Religiosidad Popular". Ediciones - Cristiandad. Madrid, 1975.
44. Mantufar, Fray A. de. "Investigación histórica y documental". México, 1952.
45. Marzal, M. "Religiosidad popular". Ed. Sigüeme. Salamanca, 1976.
46. Mateos, F., S.J. "Constitución para indios del primer Concilio Limense". Misionaria hispanica. - 1552.
47. Menski, Gerhard Emanuel. "El factor religioso; una encuesta sociológica". Ed. Labor, Barcelona, 1967.

48. Meslin, Michel. "Aproximación a una ciencia de las religiones". Ed. Cristiandad. Madrid, 1978.
49. Micklem, N. "La religión". FCE. México, 1950.
50. Moscovici, Serge. "La era de las multitudes". FCE. México, 1985.
51. Osann, J. "Lo natural y lo sobrenatural". RCP. México, 1968.
52. O'farril Avila, Hilda Gloria. "Actitudes religiosas en la generación joven dentro de un continuo; anomia-secularización-tradicionalismo". - Tesis profesional. UIA, 1975.
53. Paz, Octavio. "El laberinto de la soledad". Cuadernos americanos. México, 1950.
54. Portelli, Hugues. "Gramsci y la cuestión religiosa". Ed. Laia. Barcelona, 1974.
55. Ramirez, Santiago. "El mexicano. Psicología de sus motivaciones". Ed. Grijalvo. México, 1977.
56. Rank, Otto. "Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios". Alianza Ed. Madrid, 1980.
57. Reszler, André. "Mitos políticos modernos". FCE. México, 1984.
58. Sagrera, Martín. "Mitos y sociedad". Ed. Labor. Barcelona, 1967.
59. Séjourné, L. "Supervivencias de un mundo mágico". FCE. México, 1953.
60. SELADOC, Equipo. "Religiosidad popular". Ed. Sigueme. Salamanca, 1976.

61. Sheril y Mazufer. "Psicología social". Ed. Ardila. -- México, 1975.
62. Singer Solar, Silvia. "Psicología del folklore. Estudios acerca de la Virgen de Guadalupe". Tesis profesional. UNAM, 1983.
63. Sociedad Teológica Mexicana. "La religiosidad popular en México". Ed. Paulinas. México, 1975.
64. Sujov, A. "Las raíces de la religión". Tesis profesional. UIA, 1956.
65. Tillich, P. "Teología sistemática". Vol. III. Barcelona, 1973.
66. Usigli, Rodolfo. "Corona de luz". FCE. México, 1955.
67. Varios. "Investigación folklórica en México". SEP e - INBA. Vol. I. México, 1962.
68. Vega, Carlos. "El origen de las danzas folklóricas". - Ricordi americana. Buenos Aires, 1954.
69. Velázquez, Primo Feliciano. "La aparición de Santa - María de Guadalupe". Ed. Jus. México, 1931.
70. Zambrano, M. "El hombre y lo divino". FCE. México, - 1955.