



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE PSICOLOGIA

PSICOLOGIA DEL FOLKLORE.
ESTUDIOS ACERCA DE LA
VIRGEN DE GUADALUPE

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGIA

P R E S E N T A

SYLVIA SINGER SCLAR



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

INDICE

	Pág
JUSTIFICACION Y FUNDAMENTOS	4
ANTECEDENTES HISTORICOS	19
ORIGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE COMO IMAGEN-SIMBOLO.	28
PARTICIPACION DEL SIMBOLO CUADALUPANO EN LA IDIOSINCRACIA NACIONAL.	52
CONCLUSION	63
BIBLIOGRAFIA	67

11 de abril de 1982

Templo del Pocito.

Estoy en el Templo del Pocito, el sitio donde se dice que apareció la Virgen de Guadalupe. Me rodea la gente que aún cree realmente; llegaron subiendo penosas escaleras a pesar del calor.

En el interior de la capilla se encuentra un grupo muy selecto de gente, en su mayoría humilde, en su mayoría sufriendo, en su mayoría solicitando concesiones que seguramente no podrán obtener de otra manera. En los muros aparecen frescos que describen la historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe, de la curación del tío de Juan Diego; del bautizo de nuestros indígenas.

Al fondo se encuentra la imagen de la Virgen de Guadalupe, en el sitio mismo en donde se afirma que se apareció ante Juan Diego. Frente a ellas se ven arrodilladas en posición de solemne entrega muchas personas con sus hijos. Se levantan y prosiguen su camino hasta llegar a unas vitrinas cuyos gruesos cristales protegen la imagen de Cristo, de San Martín de Porres y de Cristo crucificado. Los niños son santiguados tras tocar el cristal.

Fuera de las capillas las parejas de enamorados pa-

sean festejando un domingo cualquiera como en un día de campo, y dentro y frente a la nueva Basílica está la gente de ahora, la que viene porque "es su obligación asistir a misa". Esta es la gente de altos recursos económicos. Hacia la entrada hay un grupo de madres enseñando a sus hijos a ir de rodillas "hacia la Virgen".

En términos generales, a pesar de ser domingo, no hay mucha concurrencia en el lugar; en las propias palabras de un vendedor ambulante: " Si no fuera por los vendedores, aquí no habría nadie. Esto es desde que está la nueva Basílica, desde que la gente no tiene dinero, desde que ya no se puede creer en nada."

" Qué terrible la imposición de la nueva Basílica : Nosotros qué pitos tocamos. Nadie nos preguntó. Fue algo forzoso. Además para construirla nos quitaron a nosotros. Todos los vendedores de aquí fuimos evacuados para beneficio personal de ellos. Nuestros ingresos bajaron por culpa de la nueva iglesia."

Hay de todo fuera de los límites de la Basílica: garnachas, comida, imágenes religiosas, profanas, merolicos, pajareros... simplemente estamos hablando de un centro básicamente social, no tanto religioso. Es un lugar a donde los jóvenes vienen a buscar o a formalizar pareja, los comerciantes a vender y las familias de día de campo.

Estoy pues en la Villa de Guadalupe observando a un

grupo de gente que constituye una muestra significativa de la población mexicana, parte de cientos de miles que se unen en la devoción a un símbolo, que comparten formas conductuales para llegar aquí a ser mexicanos, y surge en mí la inquietud de investigar a profundidad el significado del Símbolo que la Historia ha demostrado ha sido capaz de manipular y unificar a más mexicanos que ninguna otra causa común.

Esta tesis, no pretende ser una revisión histórica de la "influencia guadalupana" en la evolución del pueblo de México tanto social como individualmente (si bien se tratan dos períodos históricos, la colonia y la independencia, es debido a que en ellos se sufrieron en el país transformaciones psicológicas importantes), sino una revisión interpretativa de la descripción de nuestra idiosincracia por varios autores.

"El mexicano" y "lo mexicano" ha despertado el interés de escritores, antropólogos, sociólogos, lingüistas, psiquiatras, psicólogos, a los que me uno en la inquietud por conocer los orígenes y bases de nuestra cultura, conciente de que para entender el presente es fundamental conocer el pasado de las culturas, de los pueblos, de los hombres.

Al intentar rescatar y conocer algunos de los valores y motivaciones de los mexicanos, pretendo propiciar el entendimiento de un mundo desconocido para la mayoría, por lo mismo fascinante.

**JUSTIFICACION Y FUNDAMENTOS
TEORICOS.**

La psicología del folklóre se refiere al estudio de ideas, creencias y prácticas asociadas a situaciones conductuales y que se mantienen por tradición popular, independientemente o inclusive en contra de lo aceptado por la cultura dominante a la que pertenezca. (Seguín,1974). Dicha psicología incluye aspectos mágico-místicos para su sobrevivencia, de tal manera que se halla íntimamente relacionada a las religiones populares, ya que en la práctica de éstas siempre encontramos una muy interesante mezcla de prácticas católicas y mágicas.

El sostenimiento de todo un sistema religioso popular, en el que las fiestas locales tienen máxima importancia, se apoya en instituciones que tienen un doble fin: uno individual, como reafirmación de fé religiosa y otro social, mucho más complejo, como medio de control, índice de status, etc. (Warman,1972).

La religión no es únicamente una práctica íntima, sino también un fuerte fenómeno social. En todos los casos donde la religión va más allá de lo íntimo y marca pautas de comportamiento se convierte en un fenómeno social, según los escritos de Weber (1920-1921) al explicar los fenómenos religiosos los concibe siempre ligados a su influencia social; sobre estos efectos sociales y su repercusión en el individuo cae el tema de esta tesis.

El análisis del guadalupanismo como fenómeno particular cumple con ambas características arriba citadas, mismas que a su vez forman parte del Fenómeno Religioso

mismo. Por otro lado, al referirnos a la complejidad de éste, cuando cumple finalidades sociales, es inevitable vincularlo al desarrollo y formación del Estado, ya que la religión ha demostrado ser un eficaz medio de control ideológico que a su vez, modela los patrones conductuales de la sociedad.

El rol principal que la Iglesia como institución ha jugado en la formación de sociedades, ha sido el de intentar homogeneizar las diferencias sociales existentes. La religión católica en concreto, valiéndose de los controladores castigo-recompensa, y utilizando la fé en la Gran Utopía, por definición inalcanzable en este mundo, ha pretendido borrar las diferencias de clase y los conflictos inherentes a las mismas, interviniendo directamente en el control social-ideológico de las sociedades.

Algunos autores manejan los conceptos religión y so ci ed ad como dos fenómenos independientes que puedan correlacionarse en un momento dado, sin embargo, las nue vas corrientes están llegando a la conclusión de que las relaciones entre desarrollo religioso y desarrollo so cial influyen directamente la una sobre la otra, es decir, son interdependientes e inseparables (Fürstenberg & Morth, 1979).

Los fenómenos culturales en su conjunto, sin olvidar que el religioso es uno de los más importantes, no pueden ser analizados desde un punto de vista general, ya que el papel que desempeñan dentro de cada sociedad va-

ría considerablemente de acuerdo a innumerables factores, por lo tanto, el estudio en este respecto debe ser específico en cada caso particular sobre el que se desee profundizar; es decir, ya que los orígenes de cada formación social son específicos de la misma, es imposible comparar aquella de un país europeo con la de un país latinoamericano.

La diferenciación de clases en una determinada formación social es el producto de un largo proceso histórico de división social del trabajo. Este proceso de diferenciación repercute de manera obvia, sobre el conjunto de las representaciones sociales y se traduce en diferencias culturales dentro de una misma formación social dando lugar no sólo a una pluralidad de subculturas, sino también a relaciones de contraposición, de resistencia o de dominación.

Así pues, las clases sociales se definen de manera no exclusiva por su posición en las relaciones sociales de producción, sino también por sus respectivos sistemas de representación cultural (Gramsci, 1976). El "pueblo" (definido como el conjunto de clases subalternas e instrumentales) es portador y en ocasiones productor de comportamientos y concepciones culturales diversos y en ocasiones contrapuestos a los de las clases dominantes.

La cultura en este caso se definiría como una forma de concebir y de vivir el mundo en base a la práctica y el producto del hombre en sociedad.

De acuerdo a esta definición de cultura se desprende que el fenómeno religioso pertenece al orden de las representaciones sociales, generando un sistema de significados que se refieren simultáneamente a dos mundos: el de la vida cotidiana y a aquél que supuestamente lo trasciende. Por otra parte, el fenómeno religioso tiene toda una serie de representaciones eficaces, que se halla siempre regulado por instituciones simbólicas cuya función manifiesta es la producción y/o representación de sentidos. (Giménez, 1978).

La situación social y la realidad determinan la representación social como resultado de un sistema de presiones e imposiciones extra-simbólicas que limitan el ámbito de las representaciones posibles y de sus probables variaciones o transformaciones. Por lo que es necesario profundizar en el estudio de dicho sistema de presiones para lograr su entendimiento y facilitar la adaptación de éstos a la realidad, por lo tanto, mientras no se clasifique la relación entre el símbolo y el extrasímbolo no será posible generalizar sobre la "conciencia social", ya que ésta se manifiesta de múltiples formas, todas ellas compatibles entre sí y de las cuales aún se desconoce mucho.

Desde este punto de vista, resulta obvio el hecho de que las representaciones colectivas son consistentes y relativamente autónomas, ya que su eficiencia específica y su acción de retorno sobre la situación social misma son unánimemente reconocidas, por lo tanto se puede

afirmar que si bien una determinada situación social es capaz de suscitar representaciones, éstas a su vez son capaces de incidir sobre la configuración de las situaciones.

La cultura popular, (manifestaciones simbólicas del pueblo), tiene un carácter subalterno que remite a su subordinación política y económica; a la vez le confiere características que la tornan ambigua; entre estas características encontramos ambigüedad política, fragmentariedad, falta de coherencia y de sistematización, porque el pueblo, como lo postula Gramsci (1966) "no puede poseer, por definición, concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente centralizadas, salvo cuando deja de ser subalterno y se halla en vías de conquistar la hegemonía". Por lo tanto, la cultura popular y sus manifestaciones, no pueden constituir una realidad homogénea, ni sociológica ni culturalmente, aunque tengan un denominador común que es su situación subalterna y de dependencia de las clases dominantes. Es pues un imperativo reconocer la existencia de subgrupos y subculturas dentro del ámbito de lo popular.

Todo lo referido a la cultura popular se aplica por supuesto al sistema simbólico-religioso. Esto es que dentro del campo de la religiosidad popular, referida a una determinada formación social, ésta no constituye un campo ideológicamente homogéneo, sino estratificado, discontinuo y heterogéneo. De acuerdo a Gramsci (1966) toda religión, la católica muy especialmente debido a su

esfuerzo para mantenerse "superficialmente" unitaria, es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias. Las religiones por lo tanto se articulan en diferentes subconjuntos culturales ligados a los diferentes grupos sociales.

Así pues la religión popular existe como una religión muy diferente de aquella sistematizada por la jerarquía eclesiástica, que estaría desempeñando un papel de brazo ideológico de las clases dominantes. Y cuenta con las mismas características de la cultura popular en cuanto a su ambigüedad y se constituye como una de las manifestaciones específicas del grupo social subalterno y dominado dentro de la formación social específica.

Cada una de las diversas religiones que conforman el fenómeno religioso en su conjunto, nos muestran la muy particular concepción del mundo de cada grupo social, ya que la religión como ideología organizadora de la vida cultural sigue operando en tanto sigue siendo esencialmente la concepción del mundo de las clases subalternas y le da contenido ideológico al folklore y al sentido común.

Los estudiosos del fenómeno religioso coinciden al afirmar que en la religión pueden identificarse tres funciones básicas: 1) la de legitimar el orden social, 2) la de coadyuvar a la realización de reformas sociales y 3) la de servir como dispositivo inicial de una crítica radical. Aunque también coinciden en afirmar que de las

tres funciones ennumeradas, es la primera la que ocupa un lugar privilegiado y que por consiguiente define a la religión con una vocación naturalmente conservadora (Gramsci,1966).

Sin embargo, es importante no olvidar que la religión como cualquier otra ideología es un proceso dialéctico en el que se dan fuerzas contradictorias, pudiendo dar cabida a movimientos impugnadores y de liberación. De otra forma no se podría comprender el papel de la Guadalupeana como símbolo aglutinador de la lucha independentista de México.

La religión por su capacidad integradora forma un " sujeto colectivo" (situación en la que un grupo de personas unidas en torno a un determinado aglutinante funcionan como unidad), del cual se deriva, a través de procesos histórico-culturales el inconciente colectivo que a su vez propicia (idealmente) la conciencia del yo. (Jung,1967).

La seguridad de contar con una identidad compartida y el sentimiento de solidaridad que lo acompaña, permite que el sujeto colectivo reconozca y establezca las reglas de semejanza a su interior y de diferencia con los " otros ". A raíz de ello se propicia una hermandad que disimula las diferencias sociales y culturales del sujeto colectivo, basándose esta hermandad en una unidad en torno a un mismo origen. De ahí que el surgimiento de una imagen divina como la Virgen de Guadalupe en México,

aparezca como la síntesis simbólica de la religión popular que posibilita la unidad nacional en torno a la Madre.

La visión religiosa generalizada parte de las ideas de que el hombre ha llegado a un mundo previamente concebido para alojarlo, de tal manera que se siente protegido y estructurado gracias al marco que lo ha acogido. El creyente se vive dentro de un mundo estático cuya función es darle estructura y sentido de pertenencia a su vida (Gramsci, 1966).

Las imágenes religiosas, expresiones culturales simbólicas, tienen una función de protección frente a condiciones de carencia y/o amenaza y el símbolo protector se convierte en mecanismo de cohesión y unión. La imagen protectora de la madre da fuerza y amparo.

El hombre religioso es capaz de convertir en "cosmos", el "caos" existente que le amenaza cotidianamente, es decir, las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal. Modelando de esta forma (mediante el uso de su fuerza ideológica) al mundo y programando el comportamiento humano en función del modelo.

La leyenda creadora del símbolo puede haber sido creada en todas sus partes o, en el caso menos frecuente, haberse formado a sí misma, porque respondiendo a una necesidad colectiva ha sido mantenida por aquellos a quienes servía (Jauvy, 1962).

El análisis de los sistemas simbólicos presentes en la religiosidad popular, nos acerca al análisis textual propuesto por Greimas (1973), en donde se pueden reconocer varios "actantes" o actores. Cada actor desempeña uno o varios papeles simbólicos. Se distinguen en el modelo propuesto por Greimas tres pares de "actantes": El primero sería el del sujeto-objeto. Este par actancial se relaciona mediante la búsqueda de un objetivo o un deseo manifiesto por el sujeto. La segunda pareja actancial está formada por el binomio Destinador-Destinario, que se relacionan entre sí mediante la comunicación o la atribución de un objeto. Por último, la tercera pareja de actantes está conformada por los ayudantes y los oponentes, que juegan un papel circunstancial en favor o en contra de la consecución del objeto buscado.

Para comprender la operatividad del modelo exponemos un ejemplo: un sujeto realiza una "novena" o algún otro acto devocional, para lograr la conjuración de un mal, una gracia particular o la satisfacción de una carencia (objeto). En general es el ser sobrenatural o divino el que concede la gracia (destinador) ya sea al mismo sujeto que la pide, lo cual lo convierte en sujeto y destinatario, o bien el sujeto pide que la gracia se realice en otro destinatario diferente a él. Todo este juego actancial hace, según Greimas, que la acción del sujeto se halle encuadrada por dos segmentos contractuales: la instauración del contrato y su sanción, que remiten a una instancia actancial superior, diferente de la del sujeto. Diríase que existe aguas arriba, una instancia ideológica para informar la acción y río abajo

una nueva instancia para interpretarla y homologarla con el universo axiológico que dicha instancia representa. Parecería ser que la acción del hombre tiene sentido sólo si se inscribe dentro del universo de valores que la circunda.

Utilizando los elementos de análisis semiótico propuesto por Greimas (1973) y de acuerdo a los estudios empíricos realizados por varios autores, se ha propuesto que el hombre de nuestro pueblo se constituye en sujeto religioso en la medida en que se auto-interpretan como seres marcados por carencias constitutivas y específicas que ellos aspiran a colmar recurriendo a devociones particulares. Existe, por lo tanto, una estrecha correlación entre la situación de carencia que los define como sujetos religiosos y la naturaleza de los bienes o beneficios que esperan obtener mediante el juego de sus interacciones simbólicas con los "seres sagrados".

Diversos autores han descrito este mismo hecho con diferentes metodologías dependiendo de su línea de estudio, de tal manera que Prince (1952) describe al "ser sagrado" como un integrador cultural, Tait (1952) afirma que se trata de un agente estabilizador de la sociedad. Messing (1968) opina que el culto a Zar en Etiopía funciona como una especie de terapia de grupo. La idea general fortalece la teoría de que lo "sagrado" o "divino" actúa básicamente en factores grupales, delineando las relaciones familiares y sociales, determinando de esta manera los patrones conductuales de los individuos.

Obviamente las manifestaciones simbólicas sociales tienen una representación individual. Esto significa que cada individuo de acuerdo a sus experiencias previas, introyectar^á la situación de carencia o necesidad de manera diferente. De acuerdo a Agustín Palacios (1965) "las manifestaciones emocionales y los rasgos de conducta del mestizo mexicano son notoriamente semejantes y persistentes desde fines del siglo XVI hasta el presente, aunque lógicamente puedan también observarse cambios importantes". Esta afirmación de Palacios parece insistir en el hecho de que la conducta del mestizo actual, de cualquier edad y posición social, permanece aún en la adolescencia (situación de carencia), en búsqueda de identidad, de fuertes figuras dignas de ser imitadas, veneradas y para quien las imágenes primeras no han sido aún incorporadas, ni para superarlas, ni para ejercer el propio rol en el momento adecuado.

Los patrones conductuales se repiten al parecer, desde que el individuo vive en la convicción de que pronto será destruido (amenaza), con el sentimiento pesimista de que a la postre serán los "poderes del mal" los que triunfarán (desesperanza). Parece haber una estrecha relación entre esta conducta descrita por Palacios y la sumisión actual a la Guadalupeana, al gobierno, al patrón, etc., sumisión en general al sujeto poderoso que juega las veces de destinante o donador, siguiendo el patrón descrito por Greimas.

Por otro lado, Octavio Paz (1977) siguiendo la mis-

na línea de las reminiscencias históricas dice: " La expresión de la fé individual del indio permanece en estrecha relación con el ritual azteca; si quemamos el copal en una pequeña copa de barro, ofrece flores y espigas de maíz a la imagen santa, agregando los signos de la cruz y otros aspectos del ritual católico, la plegaria indígena va generalmente acompañada de una súplica de mejoramiento personal. Se pretende a cambio de la ofrenda obligar al venerado a intervenir en su favor, y el eventual fracaso de la plegaria conjuradora puede arrastrar por parte del devoto, cóleras e imprecaciones contra la imagen sagrada."

Las determinantes histórico-culturales del pueblo mexicano, hacen que el individuo se viva en situación de carencia permanente, como lo señala Palacios: Díaz Guerrero (1982), a su vez, al hacer referencia a los orígenes "arcaicos" de la estructura psicológica del pueblo mexicano y sus modelos de interrelación personal, remite éstos a la necesidad de establecer vínculos con símbolos sagrados, fundamentalmente femeninos (Tonantzin-Guadalupe), ante los que el sujeto, en su desesperanza y grave carencia se coloca en situación de humildad, para así congraciarse y exaltar la figura "sagrada". De acuerdo al mismo autor, el sujeto se vive constantemente autodevaluado, sintiéndose en lo individual " poco e insignificante ", imponiéndose características de insuficiencia, escasez 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. " Yo puedo estar en peligro constante, pero

tengo un padre y una madre que me sostienen y una familia que me apoya, y, si las cosas se ponen realmente difíciles, ahí está el Todopoderoso y la Virgen de Guadalupe para hacerme el milagro" (Díaz-Guerrero, 1982).

Me permito disentir del doctor Díaz Guerrero en su opinión de que la autodevaluación mencionada esté directamente asociada a sentimientos de humildad o modestia, ya que dichos sentimientos parten de una defectuosa autoimagen que ha sido transmitida de generación en generación desde la conquista, misma que hace pues necesaria la colocación del yo en objetos externos y valorados, generalmente simbólicos, que permiten, como se mencionó antes, evadir responsabilidades e involucrarse con genuino afecto con los demás.

El mismo Díaz Guerrero apoya lo anterior cuando concluye su disertación diciendo que "... el complejo de que no nos importe la aprobación de los demás y el considerarnos totalmente irresponsables de nuestras acciones, ya que la responsabilidad de las mismas recae en nuestros padres, nuestra familia y sobre todo en la divinidad, o bien en el destino, ya desde que los aztecas instituyeron el Tonolamatl con sus horóscopos, los mexicanos siguen pensando que son juguetes del destino, desde el momento del nacimiento."

Estos hallazgos de Díaz-Guerrero coinciden con las aportaciones de Rotter (1954-1960) sobre su modelo de teoría social del aprendizaje cuando describe dos formas

diferentes de control de comportamiento: en la primera engloba Rotter a aquellos individuos o grupos humanos que colocan la recompensa o el éxito de sus acciones en su propio comportamiento, y en la segunda a aquellos para quienes el "motor" de su comportamiento es controlado por fuerzas externas, particularmente la suerte y la fortuna.

Ramírez a su vez se une a la idea de la persistencia conductual sobre la base de que " el trauma que la conquista imprimió, fue de tal magnitud que sus posibilidades de lucha se anularon." (Ramírez,1959).

Si consideramos los innumerables factores involucrados en el estudio del fenómeno de la religiosidad popular, así como su carácter determinante en la formación de la cultura y de cada uno de los miembros y elementos que la componen, llegamos inevitablemente a la conclusión de que la psicología del folklore debe ser considerada y estudiada de manera independiente de la psicología académica y de la etnopsicología.

Con el objeto de facilitar la diferenciación de estas tres disciplinas, intrínsecamente unidas, pero diferentes en su metodología, definiremos brevemente el objeto de su respectivo estudio.

La psicología académica trata desde luego de aquello que aprendemos en las universidades y en la práctica

clínica cotidiana, y que se basa en los postulados de la ciencia occidental, sus sistemas están aprobados por metodologías aceptadas tras años de experimentación, lo más próximo posible a las ciencias naturales. En contraste con esto, la psicología del folklore representa la tradición popular, es decir, lo que ha sobrevivido de las culturas primarias a pesar de las nuevas imposiciones culturales.

La etnopsicología por su parte, estudia los conceptos y prácticas "primitivas" definidas por Kiev (1964) como "aquellas sociedades aisladas del grueso de las civilizaciones orientales u occidentales, organizadas en pequeños grupos, con tecnología y economía rudimentaria". La psicología del folklore, existe en un ambiente cultural que activamente niega los postulados y valores de su cultura dominante. (Seguin, 1974).

El objetivo de la presente tesis es el de demostrar mediante un hecho concreto, el símbolo guadalupano, la necesidad de incorporar elementos culturales e históricos específicos, en el estudio de la psicodinamia del individuo y de las sociedades que forma. Por lo tanto se pretende establecer la necesidad de la incorporación de los elementos que constituyen la psicología del folklore, dentro de la práctica psicoterapéutica.

ANTECEDENTES HISTORICOS.

Octavio Paz (1977) critica el hecho de que la mayoría de los historiadores nos presentan una imagen convencional de Nueva España: situada entre el México indio y el moderno, concebida como una etapa de formación y de gestación. Esta versión -continúa- adultera la realidad histórica: Nueva España fue algo más que una pausa o un período de transición entre el mundo azteca y el México independiente. La Historia oficial representa una negación aún más categórica: Nueva España es un interregno, una etapa de usurpación y opresión, un período de ilegitimidad histórica. La Independencia cierra este paréntesis y restablece la continuidad del discurso histórico. La Independencia es una restauración.

"Nueva España es el origen del México Moderno, pero entre ambos hay una ruptura. México no continúa a la sociedad de los siglos XVII y XVIII: la contradice, es otra sociedad. La sociedad virreynal no sólo fue una sociedad singular sino que muy pronto sintió la necesidad de afirmar su singularidad. No contenta con ser y sentirse diferente de España, se inventó un destino universal frente y contra el universalismo español. Nueva España quiso ser otra España: un Imperio, la Roma de América. Para consumir a la Vieja España, la Nueva se negaba y se hacía otra. El apóstol nace de la pira en que se incendia el dios indio y Nueva España brota de las cenizas de la vieja. Misterio insoluble, es otra y es la misma".

A la llegada de los españoles, los aztecas poblaban

una mesoamérica desorganizada, prisioneros en un mundo mágico terrorífico, puntos suspendidos en el natural devenir entre el principio y el fin; fatalistas, esperaban el cierre del ciclo cósmico que cada cincuenta y dos años amenazaba con su desaparición. Además, Moctezuma estaba influido por el anuncio hecho por los adivinos de Netzahualpilli, cacique de Texcoco, de que Anahuac sería gobernada por extranjeros. Los aztecas vivían aplacando perseguidores con sacrificios y ritos, sujetos bajo la jerarquía militar tiránica de los gobernantes, pero siempre con la esperanza de la vuelta de Quetzalcóatl. Por eso, cuando en el año 1519, desembarcaron en Veracruz los conquistadores, Moctezuma no dudó ni por un momento que se trataba de Quetzalcóatl que volvía a tomar posesión de su reino.

Además, la organización política de los estados mesoamericanos era inestable; gravados cada vez más por el yugo azteca, apenas contenían la hostilidad libertadora con la aceptación fatalista del destino. Particular agresión contenida existía, porque los hijos del pueblo del sol además de imponer onerosos tributos, realizaban sus "guerras floridas" para capturar prisioneros para ofrecer a sus dioses y de esta forma poder asegurar su supervivencia. (Palacios, 1965).

De esta manera los españoles al desembarcar en costas mexicanas, son vistos por el grupo dominante como una amenaza de pérdida de poder y riqueza; por otro lado, la clase sometida los recibe con la esperanza de ser

liberados de una dependencia demasiado pesada y fatigosa.

Cada grupo indígena del país era una realidad sui generis, tanto desde el punto de vista de su herencia cultural como de sus modalidades de integración al régimen colonial. Sin embargo, para cada una de ellas fue traumático el ver derrumbarse con la llegada de los españoles su organización social y la erradicación de las creencias religiosas que eran su fundamento. En medio de este panorama aparece la epidemia de viruela, con gran mortandad indígena, y el español, que ve mermado su tesoro por falta de mano de obra, centra su atención en la tierra, dejando a los conquistados sin elementos para defenderse. (Lafaye,1977).

Los religiosos entonces pretenden proteger al indígena, abriendo escuelas para la aristocracia, inculcando la nueva lengua para evangelizar, pero el hombre vencido, ya tan humillado, no podía confiar ni en el conquistador ni en sus jefes o dioses que lo habían abandonado.

A pesar de esta pérdida de confianza, y ante la evidencia de la supremacía española, podríamos afirmar que lo que conquistó al mundo indígena fue la imagen idealizada de fuerza, de inmortalidad y de leyenda que éste llevaba dentro y que colocó en el español.

Lafaye (1977) observa en el siglo XVI una voluntad de ruptura total con la civilización prehispánica. Jun

te a la conquista sucede el exterminio de la casta sacerdotal, depositaria del antiguo saber religioso, mágico y político; y ante la sumisión de los indígenas se reemplazan sus antiguas creencias por el nuevo evangelio.

Los primeros franciscanos se negaron a todo compromiso con las religiones y creencias prehispánicas. Ningún rite descrito por Sahagún (1956) fue visto como un "signo" que pudiese servir de puente entre la religión original y la cristiana. El sincretismo apareció únicamente en la base de la pirámide social: los indios se convierten al cristianismo y -simultáneamente- convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos. El sincretismo, como deliberada especulación con vistas a enraizar el cristianismo en el suelo de Anáhuac y desarraigar a los españoles, surge más tarde, en el siglo XVII y alcanza su apogeo en el XVIII.

Tras la victoria militar de los españoles, los sacerdotes del politeísmo mexicano fueron aniquilados en tanto que corporación constituida. Los ídolos fueron incinerados en solemnes autos de fe por Zumárraga; los templos fueron convertidos en catedrales, iglesias y casas del Nuevo México. Los indígenas fueron bautizados y adoctrinados. El vacío creado por la desaparición del cuerpo sacerdotal mexicano permitió que las formas degradadas de la religión politeísta, combinadas con las supersticiones populares, se manifestarán más, apareciendo como la herencia espiritual del pasado. El eclipse de los sacerdotes aztecas dejó el campo libre a brujos para

expresar las creencias tradicionales, al abrigo de todo desmentido autorizado. Algunos hasta se adornaban con atributos sacerdotales católicos con la esperanza de captar la fuerza sobrenatural del pastor de la religión victoriosa.

Al ser dominados, el panorama colonial se compone de un grupo pequeño y homogéneo en intereses e ideología que va a dominar vastos sectores sociales (Lafaye, 1977). Estos sectores se pueden resumir en cuatro:

1o. El indígena que fué obligado a renunciar total y cabalmente a sus antiguas formas de expresión, convirtiéndose en víctimas del mestizo. Había quedado despojado de su estructura, tanto interna como externa, carente de instituciones valorizadas como la familia, la religión, el ejército, etc., y experimentando sensaciones de abandono y de no arraigo. Durante los siglos siguientes, la esperanza escatológica indígena se alimentó con el recuerdo de una cosmogonía donde el apocalipsis había sido el horizonte del hombre. Esto podría ayudar a explicar la adhesión entusiasta de los indígenas al culto de la Virgen de Guadalupe, protectora y garantía de salvación.

2. El mestizo, resultado en su gran mayoría de uniones de españoles con mujeres indígenas, mezcla de la cual surgirán las identificaciones masculino-femenino de la siguiente manera: fuerza, capacidad de conquista, predominio social y filiación ajena al suelo van a tener signo masculino mientras que debilidad, sometimiento, de

valuación social y raíz telúrica serán rasgos femeninos generalizados a lo indígena.

Este grupo social fue también desde un principio un factor de inestabilidad en la conquista, inquietando al poder político. Eran los primeros mestizos hijos de padre español y madre indígena, sin hogar ni lugar definido en la sociedad de su tiempo, rechazado a la vez por el mundo indígena y por la sociedad conquistadora.

3o. El criollo, hijo de español y española nacido aquí, enseñado a añorar una tierra que no conocía y despreciar otra, que será la única con la que podría establecer lazos afectivos.

En las Órdenes religiosas, la rivalidad entre criollos y españoles alcanzó muy pronto extremos inquietantes, lo que se combatió otorgando los puestos elevados a los peninsulares y aislando a los criollos, de tal suerte que se logró la superioridad española una vez más, manifestando su desconfianza ante la sociedad criolla. Legalmente los criollos eran considerados españoles; en la práctica, estaban apartados de los cargos públicos, eran rechazados por las mujeres (incluyendo a las propias criollas) y se hacía referencia a ellos en términos peyorativos.

No olvidemos la rivalidad de los criollos frente a los españoles de la península, los "gachupines" que de-

sembarcaban en nueva España ignorando todo sobre el país y sus habitantes, pero provistos de provisiones selladas y poderes legales. Con la incorporación de la Virgen de Guadalupe, los criollos mexicanos serían " como los otros", provistos de "cartas y poderes", pero ya que el rey no había querido dárselos, Dios les había hecho la gracia de ellos. Guadalupe sería, por siglos, per saecu la saeculorum, la "carta ejecutoria" que ennoblece al pueblo mexicano." (Paz, 1977).

4o. El español dejaba tras de sí un mundo de objetos valorizados, su manera de vivir, sus costumbres, su lengua, su religión, etc. por lo que la valoración de aquello que encontró y engendró en el exterior fue negativa, minimizando todo aquello a excepción de su hijo criollo. Todo lo indígena fue devaluado y substituído con sus propios valores.

Ante el caos socio-político existente, el español se ve confrontado con la realidad de no ser efectivamente conquistador hasta no lograr por un lado la aceptación como tal y por el otro ser introyectado, buscado y elegido como modelo de identificación social, espiritual cultural, lingüística, etc.

Además, al modificarse la realidad externa, los españoles se encuentran ante un mundo extraño, agresivo, hostil y sin posibilidades de comunicación ni identificación con la realidad.

Lográndese entre los indígenas la aceptación de la Virgen de Extremadura, (Chauvet,1981), aún cuando fue adaptada a las necesidades locales, se abre para el español no sólo la posibilidad de acercarse a su propio mundo, sino el camino hacia la dominancia interna del pueblo conquistado. A través de la imagen se penetrará hacia el yo debilitado del pueblo, obviamente haciéndolo susceptible de modificación.

Además del impedimento histórico del español de regresar a su Patria por imposición real, externa, aparece la necesidad interna de permanecer en América, ya que es más factible obtener Status y fincar su fuerza en la debilidad local, por otro lado, había logrado libidinizar a las mujeres mexicas, que encontraron en el conquistador un liberador del autoritarismo al que estaban habituadas, una fuente nueva de satisfacción sexual y la esperanza de procrear hijos diferentes y mejores, capaces de modificar el medio, de salvar a sus hijos de sacrificios humanos, de ser más fuertes y tolerantes. Serían estos hombre hijos de dioses y ellas al parirlos, habrían participado de la liberación nacional. La realidad a la que son confrontadas una vez paridos estos hijos, crea un ambiente de decepción que finalmente culmina con la Guerra de Independencia.

Una vez conseguida la unificación de creencias, -mezcla entre lo primitivo y lo impuesto- que perduraría a través de los siglos; una vez sembrada la semilla de la duda y la necesidad de autoafirmación y protección

por el lado indígena; una vez perdido el poderío en la Patria Original y enfrentándose a un destino similar en la tierra conquistada; el español otrora grandioso y seguro, se tambalea entre un nuevo grupo indígena inquieto, lastimado, con nuevos valores; y un nuevo mundo criollo, más unido en la adversidad, más preparado para hacer valer sus derechos, con buen conocimiento de sus dos contrapartes rechazantes.

Llega así para el español el momento de utilizar el último recurso: la creación de un nuevo ídolo en quien ambas amenazas puedan identificarse y confiar, con características propias y en base a la fuerza que la figura de España debe representar. Así, la nueva imagen deberá poseer características indígenas (piel morena), indumentaria criolla (manto de tela nacional) y capacidad de imponerse como buen español. Además la figura femenina daría más confianza a ambos grupos, ya que la carencia de ésta era obvia.

Aparece así, en el antiguo santuario de TONANTZIN, la Virgen de Guadalupe.

ORIGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE
COMO IMAGEN-SIMBOLO

Todos los miembros de un grupo humano, culturalmente integrado, son partícipes aún sin saberlo de un devenir-histórico que los estudiosos de la cultura llaman "tradición", tomando la misma palabra que el pueblo ha elegido para autodesignar su referencia a un pasado cultural. La tradición constituye la base de la cultura de un pueblo, es la herencia que una generación entrega a la que le sucede, asegurando así la continuidad en el tiempo y en el pasado (Passafari,1969).

La tradición descansa en la pluralidad de sus numerosos elementos y hasta en la contradicción de éstos y elabora a partir de ellos un estilo que se trasmite.

La perpetuación del pasado no implica la repetición de los mismos actos sin ninguna modificación. Es también renovación, pero dentro del peculiar estilo de la comunidad. Fuerza de conservación, pero también centro irradiante de proyección y creación.

Todas las sociedades reflejan una tendencia a interesarse seriamente por los aportes valiosos de los elementos tradicionales, no sólo como métodos para explicar el presente sino como sólida base de operaciones para lanzarse a la conquista del porvenir.

Basados en lo anterior, podemos afirmar que la tradición es esencia de lo folklórico, y además que el folklore en cuanto a su condición material, es eterno, con

la eternidad del pueblo, ya que sus fuentes no se extinguen, porque si una manifestación se agota, surgen en el tiempo y en el espacio nuevas y vigorosas corrientes que lo renuevan y vivifican perdurablemente. El folklore cumple, además, una función extremadamente importante en la sociedad, ya que al reforzar la unidad nacional fortifica la solidaridad interna y estimula la manifestación de las sencillas expresiones de lo popular en el dominio del arte. (Cortazar, 1965).

El folklore es una realidad tan antigua como la inquietud del hombre por conocer su ayer y conservar las supervivencias del pasado.

La cultura de un pueblo viene orientada por fuerzas permanentes que vienen de su pasado y determinan su porvenir, admitiendo las innovaciones que nacen de su seno o de los sectores universales.

El folklore, ejemplo de la continuidad socio cultural, se da dentro de un contexto que involucra tres características: el ámbito cultural, la cosmovisión y el paisaje (Carvalho-Neto, 1965). La música, danzas, canciones y manifestaciones religiosas, etc. no tienen significado si ignoramos la visión integral del habitante que le confiere fuerza y sentido. Desde las primitivas creaciones folklóricas, los hombres han visto en ellas un poderoso factor de equilibrio individual y de unificación social y nacional.

Las creaciones folklóricas ofrecen un sentido íntimo de realización individual y colectiva, salida del hombre en participación con los otros y con la naturaleza.

El conocimiento de nuestro acervo tradicional es necesario, ya que en esta tradición encontramos el fondo mismo de nuestra alma nacional. (Vega, 1954).

Todo folklore es una mediación simbólica entre los individuos y los grupos, y entre los grupos mismos. El folklore mexicano es el lugar privilegiado para el historiador. Las sustituciones y las reinterpretaciones de creencias tomadas de la cultura dominante por la cultura dominada, son tentativas de rescate de la dominada (Paz, 1977).

La devoción a la Virgen de Guadalupe es el tema central al cual debe llegar inevitablemente todo estudio de la conciencia criolla o del patriotismo mexicano.

Hoy, Guadalupe se ha convertido en la imagen tutelar del conductor de camión y del piloto de avión. Colocada en el cuadro de mandos de todos los taxis de México, con la elocuente divisa: " Santa Virgen, protégeme", la imagen conjuradora es velada por una lamparita roja que reemplaza a los cirios de antes. Su " patronato universal " se ha diversificado y ensanchado con el imperio de las técnicas.

La imagen de la Virgen de Guadalupe y su Basílica están rodeadas de contenido mitológico, según el cual la Virgen María se le apareció a Juan Diego - un indígena bautizado- y le habló en Nahuatl. El encuentro sucedió en el Valle del Tepeyac en el año de 1531, diez años después de conquistada la Gran Tenochtitlan. La virgen ordenó a Juan Diego informar al obispo de su deseo de que se erigiera una Iglesia para ella en el Valle del Tepeyac. Juan Diego lo intentó dos veces sin ser escuchado, " sintiéndose triste y desconsolado, dándose cuenta de su fracaso ante la Virgen y rehuyendo el camino acostumbrado a través del Tepeyac. Pero en vano, su infantil ardid resultó inútil. Amorosamente le salió al encuentro la Virgen, aceptó sus tartamudeantes excusas por no haberse presentado y lo tranquilizó ". (Chauvet, 1981). Desde entonces su imagen adorna las casas, carreteras, basureros, iglesias, rodeos, taxis y hasta casas de mala reputación. La Basílica de Guadalupe es visitada por cientos de miles de fieles anualmente, de todas clases sociales y de todos los estados de la República Mexicana. Se le evoca en la Literatura, poesía, música sacra y popular.

Un artículo reciente, publicado en ocasión del aniversario de la "aparición" y que enfatiza la vigencia del fervor a la Guadalupana dice: " Como el pueblo de Israel llevando entre sus pabellones el Arca Santa de la Alianza, llevaba consigo al Señor, que de pueblo esclavo lo hizo nación libre y grande, que le dió la Ley, y lo condujo de victoria en victoria sobre sus enemigos, has-

ta la tierra que emana leche y miel; así nosotros, en esta portentosa efigie Guadalupana, tenemos nuestro pabellón y llevamos en él nuestra Arca Santa. Arca verdadera de que sólo fue sombra y figura la antigua; Arca Santa que nos garantiza en el seno de la verdadera Iglesia, con la presencia del Señor y la posesión de la tierra prometida."

" Como el afortunado pueblo hebreo también nosotros tenemos nuestro templo y nuestra Arca de la Alianza. Nuestro templo es el santuario del Tepeyac, más noble y santo que el de Salomón. Pues allí, no en el símbolo de una nube, sino de asiento y en persona está el Divinísimo Señor Sacramentado, en el Augusto Sacrificio del Altar, reproducción incruenta del Sacrificio del Calvario. Nuestra Arca de la Alianza es la Sagrado Tilma, símbolo y prenda a la vez del inefable pacto que, el inolvidable 12 de diciembre de 1531, celebró con el pueblo mexicano, la misma Madre de Dios, Arca Santísima de la verdadera Alianza, más gloriosa que la del Testamento Antiguo." (López, 1981).

Estas palabras abarcan la dinámica del pensamiento del creyente en la Virgen de Guadalupe en México. Ni siquiera en el primer encuentro colectivo con la imagen-símbolo existe una participación activa y responsable, es decir, no se vislumbra ni se está conciente de la necesidad de ella para que surja, sino al contrario, la existencia misma deriva de ella, es conocida porque ella así lo quiso. A partir de la certeza de haber sido esco

gidos por la Virgen de Guadalupe y no viceversa -surge la idiosincrasia y la base del desarrollo tanto individual como social en México-, que se caracteriza por la imposibilidad de superar la relación egocentrista y omnipotente del niño ante la madre; ella vive para mí y me ama por el hecho mismo de haber nacido, ella me escogió, no hay necesidad de esforzarme o de crecer mientras ella exista (en la realidad o en mi fantasía), no hay conciencia de correspondencia en las primeras etapas del desarrollo o en las relaciones de objeto posteriores.

El creyente, basado en este concepto de madre inalterable, todopoderosa y perdonadora, no se preocupa por crecer, por dar ni por producir, sino que vive envuelto en el círculo del que recibe, es perdonado, aceptado y perennemente protegido por su madre y su Virgen de Guadalupe, quienes tienen las funciones descritas por Freud (1927) de "espantar los terrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida en común le impone." Freud se refiere a estas funciones como a un "sistema de ilusiones optativas contrarias a la realidad, únicamente comparable al que se nos ofrece en una amencia, es una feliz demencia alucinatoria."

Al enfrentarse al inconciente racional con la realidad de que aquellos beneficios derivados de la madre-Virgen de Guadalupe, son una ilusión y, ante la imposibilidad de hacer ésta conciente para poder ser elaborada y superada, surge y se sitúa como parte misma de la vida

una terrible ambivalencia, la eterna frustración con su consecuente manifestación agresiva capaz de destruir tanto al self como a los objetos cercanos para caer finalmente en la culpa, misma que demandará penitencia.

Dicha penitencia en sí encierra la ambivalencia que la figura representa. La frase: yo me humillo ante y para tí; parece constituir el contenido manifiesto, mientras que: 'mira cómo estoy por tu culpa, porque me has fallado, porque no me proteges' constituiría el contenido latente. Este proceso será, además, heredado de generación en generación.

Así es, como poniendo en manos de la virgen (madre) la responsabilidad de las acciones cotidianas, el creyente puede vivir con un super yo menos punitivo (externo), ya que él es inocente de sus acciones y víctima de sus debilidades. Es ella, la madre que lo eligió, quien lo está probando, castigando o en el peor de los casos quien lo ha abandonado. Una persona es buena y noble si está en "Su Gracia", como Juan Diego, quien tras de que se le "apareció la Virgen de Guadalupe" en el Tepeyac no trabajó mejor, ni fue un mejor ciudadano, ni se volvió más productivo. Su valor radica en el hecho mismo de que a él se le apareció la Virgen, y por lo tanto se constituye en el elegido.

Por la complejidad de clases, religión y etnicidad en México, surge la necesidad de simbolismos complejos, tales como la Virgen de Guadalupe (Wolf, 1968). Existen

símbolos que abarcan las aspiraciones y esperanzas de toda una sociedad. En México, ese " Símbolo Dominante "es la Guadalupana. Durante la Guerra de Independencia de los españoles, era su imagen la que se llevaba a la batalla. Con ella pelearon también Emiliano Zapata y sus rebeldes agrarios en la Revolución de 1910.

Para entender que la imagen-símbolo surge como una necesidad en México a raíz de la conquista, es menester conocer la estructura básica de la personalidad de nuestro pueblo. Por estructura básica se entienden los mecanismos adaptativos del individuo que son comunes a la mayoría de los miembros de una sociedad.

La personalidad se refiere a los potenciales que la cultura favorece. Dentro de este vocablo queda enmarcado lo relacionado con formas de pensamiento, actitudes hacia objetos, sistemas de seguridad y formación del "super yo." (Kardiner, 1939).

Una gran parte de los procesos de pensamiento en el mexicano están asociados a ansiedades primarias de hambre crónica y ausencia de figura masculina constante. El manejo de la realidad en el pueblo mexicano no está totalmente desarrollado, ya que el pensamiento animista persiste. Aún es una incógnita identificar las formas precisas en las que el indígena representa su relación entre objetos humanos e inanimados en el mundo externo, así como la manera de manipular sus propios sentimientos y los de los demás. (Ramírez, 1959).

Resulta obvio que nuestro objeto de estudio es un pueblo primitivo que ha internalizado que su vida está en función de los dioses, en el que la comunicación verbal es irrelevante (lo que dificulta la comunicación tanto intra como extra grupal) y que como resultado de estos dos factores se encuentra imposibilitado de objetivizar; recurriendo a la simbología para lograr la comunicación, el entendimiento y la aceptación de los fenómenos que rigen su vida cotidiana.

Las naciones, como cualquier sociedad compleja, deben poseer formas culturales o mecanismos que los grupos puedan utilizar en sus relaciones interpersonales. Sólo cuando estas formas existen, se puede establecer la comunicación y conducta coordinada entre los diferentes grupos de una sociedad dada. Una de esas formas es, el nivel simbólico. La simbología en México se da generalmente en todos los niveles socio-económicos, culturales y en todas las variables de relaciones sociales, como el cortejo indígena, raptos, pedimento de mano, danzas rituales, etc.

Con el objeto de que quede claro el por qué del término -imagen-símbolo - se hará un breve resumen de lo que versados autores han estudiado y aportado al respecto.

Un símbolo es un término, nombre o imagen familiar en la vida cotidiana, con connotaciones específicas adyacentes a su significado convencional u obvio. Partiendo

del hecho de que existen innumerables situaciones inalcanzables al entendimiento humano, se deriva la tendencia a utilizar símbolos para representar aquellos conceptos imposibles de definir o entender. Esta es -según Jung (1964)- una de las razones por las que todas las religiones emplean imágenes o lenguajes simbólicos.

Dado que en la sociedad actual se ha convertido en regla que la expresión de ideas se haga de la manera más clara posible, hemos tenido que aprender a rechazar cualquier esbozo de fantasía, tanto en el lenguaje como en el pensamiento, y por lo tanto hemos perdido una facultad que es característica de la mente primitiva. La mayoría de nosotros ha consignado al inconsciente las fantasías que surgen de los objetos o ideas, cotidianas o novedosas. El hombre primitivo, por el contrario, otorga a animales, plantas o piedras poderes fantásticos.

Los símbolos, son producidos siempre de manera natural y espontánea. Jung al hablar de ellos y su relación con la cultura, dice que los símbolos son productos espontáneos y naturales, con un significado que siempre va más allá de lo obvio, ya que aparecen en toda clase de manifestaciones psíquicas, de tal suerte que existen pensamientos y sentimientos simbólicos, lo mismo que acciones y situaciones.

Muchos símbolos son colectivos en su naturaleza y origen, como las imágenes religiosas, que son "representaciones colectivas" que emanan de sueños primarios y

fantasías creativas. Como tales, estas imágenes son manifestaciones espontáneas involuntarias y de ninguna manera inventos intencionales.

Jung aceptó la existencia del inconciente, postulando que se compone de material obtenido de dos fuentes, a una de las cuales denominó "inconciente personal" y a la otra "inconciente colectivo" o "social". A este último, lo definió como la capa más profunda del inconciente, cuyo contenido no se relaciona con la experiencia personal sino que consta de los impulsos instintivos y de los pensamientos, pautas, sentimientos y miedos que se relacionan con la experiencia y el pensamiento social. Según Jung, en el inconciente colectivo se agrupan los sentimientos y deseos que pertenecen a los modos de pensar y actuar, que han sufrido el proceso de represión social, y que forman parte de las fases de épocas pasadas de la cultura humana.

El rol de los símbolos religiosos es darle una transcendencia a la vida humana. La creencia religiosa permite -al que la necesita, dar perspectivas y objetivo a la vida propia- permite la expresión de la personalidad y vivir como seres completos.

Los símbolos culturales son aquellos utilizados para expresar "verdades eternas". Han sufrido varias transformaciones y logrado a través de los años ser aceptados por las sociedades. Sin embargo, a pesar de sus transformaciones, conservan gran parte de su carga "mágica" o

"encantadora". Son capaces de provocar fuertes descargas emocionales, son parte elemental del desarrollo psicológico de muchos y en ocasiones fuerza vital en la construcción de sociedades humanas. No pueden ser erradicadas sin la consideración de una pérdida grave.

La actitud de la humanidad hacia el simbolismo muestra una mezcla inestable de atracción y repulsión. El hombre teórico de la actualidad, en su afán de encontrar la "verdad exacta", rechaza los símbolos por considerarlos nuevos engaños que obstaculizan el camino hacia su meta.

El simbolismo no es meramente una fantasía ociosa: es inherente a la textura misma de la vida humana. El objeto del simbolismo es el acrecentamiento de la importancia de lo que se simboliza. La humanidad, según parece, tiene que encontrar un símbolo con el fin de expresarse (Whitehead, 1969). Ese símbolo es ahora en México la Virgen de Guadalupe.

La simbología azteca depositaba en Tonantzin las funciones de madre o "abuelita" de acuerdo a una de las traducciones. La Virgen de Guadalupe surge como imagen símbolo a partir de ésta.

Sahagún (1956) en 1570 escribe en su Historia de las Cosas de Nueva España: " Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios y que venían a ellos de muy lejanas tierras. El

uno de éstos es aquí en México, donde está un montecito llamado Tepeyac, y que los españoles llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban TONANTZIN, que quiere decir nuestra madre, allí hacían sacrificios a honra de esta diosa y venían a ellos de muy lejanas tierras, hasta más de veinte leguas, de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas, venían hombres, mujeres, mozos, mozas a estas fiestas; era grande el concurso de gente en esos días y todos decían ; vamos a la fiesta de TONANTZIN !; ahora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman TONANTZIN, tomada ocasión de los predicadores que a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman TONANTZIN."

"... de dónde haya nacido esta fundación de esta Tonatzin, no se sabe de cierto, pero lo que sabemos verdaderamente es que el vocablo significa, de su primera imposición, a aquella TONANTZIN antigua y es cosa que se debería remediar, porque el propio nombre de la Madre de Dios Nuestra Señora, no es Dios, sino Dios y nantzin..."

Sahagún critica a los predicadores recién llegados de prestarse al renacimiento de la idolatría y dice: "Es evidente que en el fondo de ellos mismos, las gentes del pueblo que van allí en peregrinación, no son movidos sino por su antigua religión... ocultan la idolatría bajo la ambigüedad de ese nombre de TONANTZIN.

Escribe: " Pues queriendo remediar este gran daño, nuestros primeros religiosos, fueron los que otros entraron a vendimar esta viña oculta, y a pedarla (...) determinaron de poner iglesia (...) en TONANTZIN, junto a México, a la Virgen Santísima, que es Nuestra Señora y Madre". La intención de los evangelizadores es clara, trata de encaminar a las peregrinaciones hacia la Virgen, sustituyendo a la diosa madre de los antiguos mexicanos por la Madre de Cristo, de la Humanidad. Octavio Paz (1977) se refiere a este hecho de manera muy poética:

" Madre de dioses y de hombres, de astros y hormigas, del maíz y del maguey, Tonantzin-Guadalupe fue la respuesta de la imaginación a la situación de orfandad en que dejó a los indios, la conquista. Exterminados sus sacerdotes y destruídos sus ídolos cortados sus lazos con el pasado y con el mundo sobrenatural, los indios se refugiaron en las faldas de Tonantzin-Guadalupe: faldas de madre-montaña - faldas de madre agua. La situación ambigua de nueva España produjo una reacción semejante: Los criollos buscaron en las entrañas de Tonantzin-Guadalupe a su verdadera madre. Una madre natural y sobrenatural, hecha de tierra americana y teología europea. Para los criollos la virgen morena representó la posibilidad de enraizar en la tierra de Anáhuac. Fué matriz y también tumba: enraizar es enterrarse. En el culto de los criollos a la Virgen hay la oscura esperanza de lograr la naturalización americana. Para los mestizos la experiencia de la orfandad fué y es más total y dramática. La cuestión del origen es para el mestizo la más importante. Para el mestizo, Guadalupe es la madre

violada, abierta al mundo exterior, desgarrada por la conquista, la madre virgen, cerrada, invulnerable y que encierra en sus entrañas a un hijo." (O. Paz, 1977).

" Los indios 'adoraban' a la imagen llevándole limosnas y ofrendas, sobre todo ofrendas de comida, cosa que pareció idolatría . (Bustamante, 1953).

La Virgen de Guadalupe comenzaba a ser nuestra madre, que sustituía a la otra Nueva Madre, a la Tonantzin adorada allí antes y que tenía para el pueblo, para el indio, mucha más razón de ser que cualquier imagen europea, ya que como lo expresó el propio Montufar (1556) "se estaba obrando un gran milagro, a saber, el cambio de costumbres en la pecadora ciudad de México, cuyos habitantes, por amor a esa devoción habían renunciado a sus francachelas dominicales, para irse a visitar devotamente al santuario, cumplir con la santificación de las fiestas y evitar embriagueces y orgías. (La historia ha demostrado que este hecho de aparente introyección de su per yo, si efectivamente se inició como proceso se vió interrumpido, ya que la devoción a la guadalupana vino a sumarse a las francachelas dominicales, y si existiera una tendencia al control de impulsos, es más bien atribuible a la aceptación de la Virgen como censor externo que a la concietización de los propios actos).

Más no sólo los indios veneraban a la imagen: también las familias españolas; encabezadas por las señoras, iban a pie a orar ante la Virgen.

De allí que se instituyó la misa frente a ella, convirtiéndose al Tepeyac en día de campo para los españoles, con todo y misa, para que estuvieran completos. Para los indios siguió siendo el Tepeyac como antes, lugar de peregrinación por la TONANTZIN, y le llevaban comida como ofrenda, también para estar completos. La importancia de los santuarios ya establecidos es primordial; sobre la base topográfica de dichos santuarios se operó el sincretismo, entre las grandes divinidades del antiguo México del cristianismo, cuyo ejemplo más notable es justamente el que ofrece el monte Tepeyac, lugar de peregrinación y santuario de TONANTZIN, luego de Nuestra Señora de Guadalupe.

Los indios no podían acabar de distinguir bien entre la una y la otra, en esos momentos en que "estaban tan tiernos en la fé, como dice Grijalva (1642): o en que se sentían nepantla, es decir, en medio entre un culto y otro, como lo explicaría un indio al cronista fray Diego Durán (1967): " que como no estaban arraigados en la fé, que no me espantase -dice Durán-, que aún estaban neutros, que ni bien acudían a una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que justamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio."

Es un hecho que hasta la fecha los "indios" no han conocido cambios profundos en su creencia tradicional en Tonantzin, y que la devoción de Guadalupe, no es ambigua como se ha afirmado, sino claramente extraña al cristianismo, hecho reforzado por los mismos predicadores al

llamarla "nuestra madre" que representa tanto al antiguo ídolo como a la imagen cristiana.

Ni la inquisición, ni la implacable represión, lograron impedir las antiguas creencias ni la subsistencia de ritos tradicionales unidos a la religión cristiana, hecho que se explica a partir de necesidades primarias de permanecer en integridad individual y grupal en lo más elemental del ser humano, en aquellas disposiciones instintivas, cuya orientación definitiva quedó determinada por tempranas experiencias infantiles. La incorporación forzada de creencias nuevas a las ya existentes, sin por ello abandonar estas últimas, es un acto de defensa del yo, de lucha por el derecho de existir y reconocerse a sí mismo como un ser humano digno.

La mezcla de creencias se realiza porque impera la realidad de que los propios dioses están fallando en su misión protectora, es decir, aparece la inevitable ambivalencia hacia las figuras de dependencia. Está el temor al abandono por rechazo y duda en las habilidades, y al mismo tiempo la gratitud por los favores ya recibidos y la seguridad que brinda lo conocido.

El hecho de aceptación generalizada de la imagen de Guadalupe en el siglo XVIII, tuvo efectos en la mayoría de las manifestaciones de la vida social y política. Una de las formas derivadas, muy significativa, es la moda de bautizar con ese nombre -hasta la fecha- tanto a varones como a niñas. Llamar a un niño(a) Guadalupe es el

equivalente a consagrarlo a este imagen sagrada e implica un lazo de sumisión y de protección.

Virgen de color aceitunado, aparecida a un indio Guadalupe hizo de los criollos, de los mestizos y de los indios un sólo pueblo unido en la misma fé carismática. Así mismo - y tal vez, por esa razón - la Guadalupe se convirtió en estandarte de los insurgentes cuando el cura Hidalgo proclama la independencia.

De esta manera, como lo ilustra Miguel Sánchez social y políticamente, la Guadalupeana es:

- SIGNO:** santo y seña de la convivencia patriótica mexicana.
- MILAGRO:** milagro de la unidad nacional realizada.
- ESTANDARTE:** de las guerras de independencia.
- IMAGEN:** del pueblo mexicano.
- SELLO:** indeleble de las dos culturas enfrentadas a la tercera.
- FIN:** la salvación histórica del pueblo mexicano, finalidad misteriosa de la devoción guadalupana.

El emblema guadalupano conduce entonces a los insurgentes a la lucha de Independencia, llamando a la causa "SU LEY." Con esta extensión del símbolo, la promesa de vida de la madre sobrenatural se convierte en promesa del México independiente, liberado de la autoridad irracional de los padres-españoles opresores. La tierra de esta madre vuelve a ser poseída por los legítimos herederos, cerrando así el circuito simbólico: madre-alimento-esperanza-salud-vida-salvación eterna- y salvación del opresor; el Pueblo Elegido y su Independencia Nacional- todos encuentran expresión en este singular símbolo dominante.

"Fray Sebastián Manrique, un sacerdote insurgente, llegó a officiar a una hacienda de San Luis Potosí en agosto de 1811, encontró que la imagen de la Virgen de Guadalupe había sido tapada. Regañó a indios y mestizos y terminó su regaño exhortando a todos a que se uniesen a la rebelión en contra de España." (Meier, 1974).

Para fines del siglo XVIII (al igual que el águila y Cuauhtémoc) la imagen era ya un símbolo vago que representaba un sentimiento de diferencia con la Madre Patria. Al finalizar este siglo, esta situación dió lugar a que la Virgen dejara de ser un simple símbolo de devoción y punto nebuloso de unión, para volverse el símbolo del incipiente nacionalismo mexicano.

Así mismo, surgen numerosas disputas acerca de la historia de la Guadalupeana, mismas que acentuaron el cre

ciente espíritu del nacionalismo criollo, lo que provocó que la imagen saliera del ámbito religioso para entrar en el político.

De acuerdo con la versión más conocida de los hechos, cuando Allende avisa a Hidalgo que hay un orden de arresto en su contra, éste llama a sus parroquianos para lanzarles un fogoso discurso sobre la Independencia. La multitud respondió con entusiasmo: ¡Viva nuestra Santa Religión! ¡Viva Nuestra Santísima Madre de Guadalupe! ¡Viva Fernando VII! ¡Viva nuestra América! ¡Muera el mal gobierno!; lo que el ejército improvisado de Hidalgo, en su mayoría indígenas armados de azadones y machetes tradujo en: " ¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!" (Meier,1974).

Este grito, aún escuchado en nuestros días es sorprendente por implicar la dualidad entre ambos conceptos, un ejemplo maravilloso del pensamiento mágico que funciona imperecedero en nuestro pueblo, ya que se colocan como contrincantes a los "gachupines", así, en abstracto; y la la Virgen, otra abstracción. El insurgente, que no luchaba por la independencia - inalcanzable tanto como concepto como realidad- sino por la Virgen de Guadalupe, evita en esta dualidad involucrarse y responsabilizarse de sus actos, como lo hace hasta la fecha: " si se alivia fue la Virgen, si se muere fue el doctor."

Desde Dolores, el ejército de liberación fue hacia el hoy San Miguel Allende, parando en el camino en Atoto

nilco, lugar donde -según Meier- alguno tomó una bandera de la Virgen de Guadalupe que estaba dentro de la iglesia como bandera para el ejército. En la mayor parte de las versiones -agrega- fue el propio Hidalgo quien tuvo la feliz inspiración de utilizar la imagen de la Virgen; pero en la confusión que resulta del procedimiento de crear un héroe nacional, las versiones sobre el incidente tienen considerable variación.

Lucas Alamán describe al Hidalgo de ese momento como un jefe conflictivo al mando de una chusma indisciplinada, sin planes organizados para dirigir la Revolución. Escribe en su Historia (1974) que en Atotonilco ve una imagen de Guadalupe en la sacristía de la iglesia y, conociendo la gran popularidad de ésta, cree que es buena idea colgarla en la punta de una lanza al frente de su ejército, lo que ordena hacer inmediatamente.

El testimonio de Ignacio Allende apoya la tesis de que el uso de la imagen de la Virgen no tuvo gran importancia al principio, ya que testificó que al tomarse como bandera a la Virgen, él había escuchado a la gente decir que ella sería la protectora de la causa rebelde, además de que la gente que se les unía portaba consigo imágenes de la Virgen. Así comenzó a darse cuenta de que el símbolo de la Virgen atraía mucha gente a las filas insurgentes.

Esta revelación de Allende sitúa a los insurgentes en la misma posición de los españoles cuando se impuso

la aparición de la Virgen como una realidad: se probó azarosamente con la imagen y al observar la respuesta se generalizó, de tal manera que a partir de la aceptación popular de la misma, ésta ha sido utilizada a conveniencia del que posee el poder, como un "motor" de masas infalible.

Ignacio M. Altamirano (1884) dice que la utilización de la Virgen como bandera del ejército insurgente fue claramente una decisión popular más que un producto de la jefatura de Hidalgo, ya que la bandera muy pronto se convirtió en el símbolo principal del creciente nacionalismo mexicano y que al haber nacido del pueblo, inmediatamente se identificó con el odio ancestral hacia la dominación española.

Si la tesis de Altamirano fuera cierta, entonces el símbolo fue utilizado con gran habilidad por quienes pretendían obtener provecho del suceso, lo que es claramente descrito por Lorenzo de Zavala (1831) quien escribe que la Virgen de Guadalupe era lo único existente en la rebelión de Hidalgo: que era su bandera, su plan, sus leyes, sus instituciones y que Hidalgo pronto se convenció de que el éxito de la Revolución dependería en gran parte, de la masa indígena.

Es un fenómeno único en la Historia de los pueblos el hecho de que a 400 años de la aparición de la Virgen y a casi 200 de la Independencia de México, la falta de preparación evita a voluntad de la clase dominante la

comprensión de los propósitos e ideales de las revoluciones, así como el entusiasmo por motivos ideológicos. Parece indudable que de alguna manera, el pueblo perciba esta situación, y lejos de identificarse con el poder real, se retrae casi fetalmente hacia el poder emanado de la imagen, viviendo a la fecha a la autoridad como al primer español que se vió en nuestro país: omnipotente y destructivo.

El triunfo de Hidalgo, escribe Meier, fue valerse de algo que ya era familiar para los indios (de la misma manera que hicieron los españoles al aparecer la Virgen en el centro de adoración de TONANTZIN) y unirlo al concepto recién acuñado del nacionalismo. Así, la religión fue unida al patriotismo, lo que proporcionó un motivo común de lucha. En este momento, la imagen se convierte en un nuevo símbolo: de identidad nacional, habiendo pasado antes por religioso, político y de libertad.

Ante este hecho trascendental, los realistas consideran conveniente tratar de disminuir el culto a la guadalupana exaltando a la Virgen de los Remedios, con lo que -contra sus propósitos- convierten ellos mismos a la Virgen de Guadalupe en símbolo de poder.

La tónica general de la actitud de los conservadores se demuestra en la plétora de sermones que pronto aparecieron, atacando a Hidalgo y a los revolucionarios. Se repetía que la Virgen de Guadalupe era la madre tanto de los criollos como de los españoles, y que utilizarla

para apoyar la revuelta era profanar su imagen y engañar al ignorante. (Hecho totalmente idéntico al recurso de los misioneros para convertir a los indígenas). El reclamo del padre Jimeno (1812) diciendo que "es una práctica blasfema, sin duda peor que el destruir o pisotear su Sagrada Imagen", no es más que el reclamo de quien recientemente ha sufrido un fuerte golpe narcisista y se siente atacado con sus propias armas.

Al "derrotar" a la Virgen de los Remedios, la Virgen de Guadalupe quedó establecido 'como símbolo de rebelión', aunque en realidad es claro que simboliza el sometimiento -necesario para sobrevivir- a una figura constante.

**PARTICIPACION DEL SIMBOLO GUADALUPANO
EN LA IDIOSINCRACIA NACIONAL.**

" Sabe y ten entendido, tú el más pequeño de mis hijos" (Chauvet,1981) es una oración que se repite tres veces en el primer diálogo de la Virgen y Juan Diego.

De ser hijo único sería la fantasía de todos los mortales, ya que sería un privilegio poseer eternamente una madre sin más interés que brindar atención y apoyo en exclusividad a un depositario; sin embargo, atreverse a reconocer este hecho requiere de la capacidad de aceptar la competencia y el dolor que la presencia de hermanos implica, capacidad misma, que de encontrarse generalizada en nuestro México, hubiese dado otro curso a la Historia.

Por esta razón, y por la maravillosa fertilidad característica, acepta el individuo la presencia de hermanos, pero ansía por lo menos el privilegio de ser el menor, el que por falta de hermano que le siga, no será arrojado a la "caja de jabón" descrita por Ramírez (1959) y permanecerá más tiempo en la cercanía tierna y cálida, satisfaciendo necesidades en el momento misma de ser solicitadas.

Sin embargo, como aceptando la siempre inevitable llegada del hermano menor, diversas fuentes bibliográficas (Callaham,1981, De la Maza 1981) describen la imagen guadalupaña como la de una mujer embarazada, basando dicha descripción en el capítulo 12 del Apocalipsis, que dice:

" Una gran señal apareció en el cielo: Una Mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza"; "... está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz."

Inspirado en este hecho, Miguel Sánchez escribe: " Eres tú México, Patria mía, una mujer portento, que vió Juan en términos del cielo con lucimientos suyos y preñada de un hijo; en mucho te pareces: alas tuvo el águila, el dragón que te sigue se vale de las aguas, y si estando en el cielo con un hijo pretende allí tragarte, ¿ qué pasarán tus hijos en la tierra ?..."

Ya en una obra anterior, Imagen, Sánchez (1648) confunde simbólicamente a la Mujer Apocalíptica con la ciudad de México y pregunta al dragón perseguidor de la Mujer el por qué de su encono si tiene "prendas tan loables" como el sol "engendrando el oro que atributa", como la luna "la plata que ofrece" con las estrellas "escogiendo siempre las mejores para repartir a los extraños, permitiendo siempre tener quejosos y pobres a sus hijos por contener y enriquecer a los ajenos."

Sánchez redondea y aclara esta idea, más resalta a la vista una queja más que una alabanza, una agresión más que una sublime comparación con la Mujer Apocalíptica y que se da en términos, primero del placer experimentado al vivenciar los fuertes dolores de parto de la misma y en segunda instancia, en un poético reproche por do

nar no sólo las riquezas terrenales, sino el alma nacional. Porque en ese dragón perseguidor de mexicanos ve Sánchez no sólo la rendición ante el español y en esa mujer-ciudad la sumisión de México -inspirado en ella- ante cualquier fuerza extraña y por oscuros motivos - me jor.

Y continúa embarazada, hecho mismo en el que muy pocos se han fijado, dice Callahan (1981), quizá por un falso respeto o una pía exaltación de la virginidad. El hecho es suficientemente claro -agrega- indicado no sólo por la inclinación del moño ceñidor (mismo que ha desaparecido), sino también por las líneas de la túnica que bajan a la derecha de aquél. Mientras a Bernardita dijo la Santísima Virgen que era "la Inmaculada Concepción", ante Juan Diego insistió en su maternidad, tanto de Dios como de Juan Diego - Humanidad.

Tomando esta última observación de Callahan, intentaré analizar los motivos que el indio que pintara a la Guadalupana tuviera para plasmarla en eterno embarazo, mismo que resulta inevitable asociar a la fantasía del hijo único, ya que mientras el vientre no sea desalojado por el ocupando actual, por un lado, se pospone la amenaza de la pérdida de afecto y cuidados, y por el otro, garantiza la exclusividad sexual de la mujer, que si yo hijo no puedo poseer, tampoco lo hará otro hombre mientras dure el embarazo.

Por otro lado, por qué la Virgen Bíblica insistirá

en Nazareth en una Inmaculada Concepción y en México refirmará su maternidad? También en este caso se impone la realidad histórica del único rol permitido a la mujer mexicana: la Maternidad, que no busca la conservación de la especie ni la continuidad de la raza, sino más bien confirma la virilidad masculina, la superioridad sobre la mujer y la exaltación social.

Concluyendo la cita de Sánchez: "... entiéndase lo dicho así, que todos los trabajos, todas las penas, todos los sinsabores que pueda tener México, se alivian, con que aparezca en esta tierra y salga de ella, como de su misterioso y acertado dibujo, la Semejanza de Dios, la Imagen de Dios, que es María en su Santa Imagen de nuestra mexicana Guadalupe." Francisco de la Maza (1981) redondeando este pensamiento pretende colocar después de estas letras las que según él lo complementarían: " Ya que no hay el poder ni la riqueza que tienen los españoles, busquemos el consuelo en lo nuestro, en lo que no nos trajeron los "gachupines" en el Cielo, en Dios mismo, en la Virgen de Guadalupe."

Ignoro si Sánchez aprobaría estas palabras puestas en su boca, pero ¿ cómo se afirmó la creencia de la virgen de Guadalupe en México ?...

La historia nos dice que a pesar de los ataques de frailes, virreyes y cronistas, los "intelectuales" de en tonces; el culto guadalupano crecía pujante en el pue- blo, de donde dimana toda fuerza y toda "verdad" religio

sa. Crecía en los indios como TONANTZIN o como Guadalupe; en los criollos, como señal distintiva y propia.

De aquí se desprende la idea de que la labor de indoctrinación, más que como fuerza religiosa, se utilizó como medio político decisivo en la conquista interna. Los religiosos se oponían al culto guadalupano por considerarlo idolatría, y sin embargo, éstos fueron ordenados a guardar silencio y aceptar -lo mismo que los indígenas- el milagro de la Virgen. Se había descubierto por fin el camino al interior del pueblo. Si los aztecas querían llamar TONANTZIN a Guadalupe o viceversa, lo mismo daba; y si le dedicaban ofrendas y danzas tanto mejor, siempre y cuando ese fuera el medio por el cual lograr el convencimiento de la inferioridad de la primera sobre la nueva -con todas las implicaciones posibles- y la rendición y abandono.

El hombre azteca, hasta la llegada de los españoles autoritario, programado para ser gran señor, se encuentra de pronto desorganizado, con un golpe narcisista que no logra reparar a través de los siglos, nunca antes sometido, lo hace ante TONANTZIN, ahora llamada Guadalupe pero con dones similares, en un mecanismo regresivo de defensa contra la inminente destrucción. Ya no cuenta con su pareja, que se rindió antes que él, rechazándolo por una figura más poderosa y erótica; ni con sus dioses y sacerdotes, destruidos ante su propia incapacidad de salvarlos; ni con sus hijos, que viven una lucha propia, diferente de la suya, en busca de identidad, no le queda si-

no buscar el refugio materno que brinda el conquistador en la forma de Guadalupe.

La mujer, al perder la protección de su hombre, y encontrándose sin su arcaico rol social de procrear y formar futuros guerreros y mujeres de su casa, busca a su vez la imagen materna que se le ofrece y se identifica con la mujer española que encabeza procesiones y que aparentemente goza de más privilegios y seguridad.

Los últimos párrafos hacen evidente la transición del rito de una figura a otra sin que se vea involucrado un fenómeno de crecimiento o de maduración a nivel colectivo. El mexicano ha quedado pues fijado en el objeto transicional en forma del símbolo de la Virgen de Guadalupe en un intento de sobrevivir y de desarrollarse. Una de las razones para permanecer en la fijación es que para pasar de la madre a la realidad social se hace necesario el objeto transicional, generalmente presente de manera temporal cuando existe una realidad externa lo suficientemente motivante para tratar de alcanzarla, lo que no sucede en nuestro medio. El individuo, queda entonces fatalmente suspendido entre una madre posesiva que no permite el crecimiento y una realidad social que lo rechaza.

Si observáramos el fenómeno desde el punto de vista religioso, encontraríamos que la Virgen no ha sido internalizada como tal, sino que ha sido utilizada como un medio de imposición - sometimiento. Es en este aspecto

que las instituciones gobierno-religión se confunden de tal manera que a la autoridad política se le adjudican poderes sobrenaturales y omnipotentes, y cuando se siente flaquear a estas figuras, flaquea igualmente la fé en los símbolos religiosos.

Desde los orígenes, la devoción por Guadalupe aparece como elemento de prestigio para México, en su naciente rivalidad con la capital de España que tomaría en el siglo XVIII la forma de un sentimiento de superioridad, ya que por primera vez en mucho tiempo se vuelve a experimentar la sensación de pertenencia. Al derribarse los valores anteriores al surgimiento del símbolo guadalupano, la comunión con la virgen permite el establecimiento de una nueva comunidad de intereses.

La función del símbolo guadalupano está en relación con la estructura familiar mexicana y las emociones que se suscitan dentro de ésta. El significado de la Virgen se deriva de estas emociones, de tal manera que a la imagen de la virgen uno se dirige con pasión, en términos de amor y calidez. La virgen es identificada como fuente de satisfacciones tempranas, pérdidas tras el nacimiento del próximo hermano, abandono brutal de la niñez. Como tal, la Guadalupana representa el anhelo de volver a estados anteriores en donde no existen ni el hambre ni las relaciones insatisfactorias, sea con la madre, la compañera la amiga.

La Virgen de Guadalupe simboliza lo anterior, ya

que las situaciones de ansiedad en la infancia, la demanda de protección, no son satisfactorias por el padre sino por la madre, porque el primero no ejerce la disciplina sino el miedo, la obediencia y el sometimiento, por lo tanto, la necesidad de figura masculina lo liga a otros hombres, haciéndose solidarios a la adversidad, y en contra de la mujer, reduciéndola a nivel de objeto sexual.

Esta estructura familiar data de la llegada de los españoles cuando el mundo azteca era un mundo masculino, dominado por hombres, donde la vida se llevaba a cabo fuera de casa, dentro, se quedaban las mujeres. La mujer daba la vida y el hombre determinaba la muerte.

Hasta los 5 años, la educación materna es directa, con exceso de compañía, de protección, de dependencia, de lactancia.

Desde tiempos inmemorables, el papel que la madre ha adquirido su adecuada expresión en el término "abnegación", que significa la negación absoluta de toda satisfacción personal.

La actitud del hombre frente a la novia es amorosa, cordial, tierna, sin embargo, tras el matrimonio cambia radicalmente a ser imperativa, hostil, cruel. La actitud de la mujer se correlaciona a la inversa, cuando novia sabe poner límites, respetarse, seducir; al casarse se vuelve sumisa, abnegada, masoquista y frígida.

La familia mexicana se compone de un padre generalmente ausente, una madre y varios hijos. En la mayoría de los casos todo el núcleo familiar habita bajo el mismo techo con los padres de alguno de los cónyuges, generalmente el femenino, ya que el hombre tiende a pasar largas temporadas fuera de la casa. Estos maridos son de la opinión de que la sexualidad con la esposa y con la amante son dos alternativas completamente distintas.

Sale pues a trabajar y proveer. Sin interés alguno por los aspectos domésticos, regresa a casa a satisfacer sus necesidades, demandando de los miembros de la familia obediencia y "respeto". Ante los hijos puede mostrar afecto, siempre y cuando se sepa que la única autoridad es la suya.

La educación de los hijos queda en manos de la mujer, quien como consecuencia de tener un promedio de un hijo al año, les permite libertad absoluta, ocupando su atención únicamente en aquellos hechos que merecen castigo. El control de esfínteres se adquiere gradualmente, sin que haya alguna conducta materna propositiva para lograrlo, salvo en los casos en que la lavada de pañales interfiera con los cuidados del nuevo agregado a la familia.

Este tipo de estructura entorpece tanto el desarrollo de relaciones afectivas y sociales como la apropiada incorporación de un super yo que permita la adaptación al medio externo, la aceptación de la responsabilidad y

la disposición a una vida de adulto.

El super yo, al establecerse a partir del miedo al padre y el deseo simultáneo de ser amado por él, tiene entre sus funciones la de favorecer la confianza en los adultos y aceptarlos como autoridad, logrando así la propia seguridad. Así la seguridad del niño obediente a las condiciones de la protección paterna será muy alta. (Kardiner, 1939).

En el caso de los indígenas mexicanos, el tipo de super yo que se desarrolla no tiene relación con la represión de necesidades biológicas, por lo menos en cuanto en lo que sexualidad se refiere, y la seguridad no se basa en la obediencia, ya que tiene que obtenerla de sus propios recursos. Por lo tanto nos encontramos con un super yo externo que únicamente causa culpas y crea conciencia sobre el tabú del incesto y sobre la represión de impulsos "antisociales" en función de las desventajas que puede ocasionarle actuarlos. Sin embargo, existe una gran necesidad de apoyo y afecto externos, así como fuertes sentimientos de vergüenza y autoafirmación constantes.

Existe por lo tanto, un super yo externo suficiente para enfrentarse a situaciones sociales, ya que prevalece la necesidad de seguridad, status, afecto, apoyo y admiración, aunque no basados en el establecimiento tradicional del super yo. Por estos motivos, no es posible introyectar un super yo, que implica estructuración, ya

que los valores a internalizar están difusos y en conflicto.

Cuando Juan Diego rehuye el 3er encuentro, la evasión de la responsabilidad en nombre de la Virgen de Guadalupe aparece por primera vez, ya que no se habla de la aceptación de propias limitaciones y habilidades, sino de haberle fallado a ella, fracasado ante ella, no ante sí mismo, de la misma manera que ahora los fracasos son ante las figuras de autoridad y no ante uno mismo. También aparece por primera vez la expresión de un super yo externo que a través de los años no ha logrado ser internalizado por los mexicanos: Juan Diego rehuye el camino para evitar el castigo, para eludir enfrentarse a las consecuencias de las propias acciones y se establece así un patrón conductual que habrá de perdurar a través de los años y que surge de una leyenda, que describe una relación de dos, madre e hijo, donde ella ordena sabiendo que no será obedecida y él falla sabiendo que será perdonado. Una relación que excluye al padre a priori en cuanto a comunicación y afecto, pero que finalmente será el ejecutor y proveedor permanente, posible víctima de este vínculo recién creado y al que responderá primero con incredulidad y luego con agresión.

CONCLUSIONES

El estudio de la psicología del folklore, tiene una importancia básica que a la fecha ha sido ignorada o utilizada para atacar grupos sociales o como defensa ante una identificación no deseada con ciertos aspectos de nuestras características generales. Es imperativo la institución de aproximaciones serias y sistemáticas a la psicología del folklore para entender los factores sociológicos y antropológicos de cada cultura, y partiendo de allí poder establecer comparaciones transculturales. Esto no solo ampliaría el horizonte terapéutico, sino que facilitaría nuestra capacidad para comprender al Hombre.

" Los hombres encuentran en el pasado puntos de apoyo que les permiten lanzarse hacia el porvenir en una terminada dirección. Que estos hechos hayan sido o no realidad, no tiene importancia; desempeñan su papel del mismo modo, y cuando la vacuidad del hecho aparece más tarde, no da lugar a cambio alguno si el movimiento está suficientemente lanzado". (Jauvy, 1963).

A través de la historia de México han surgido una gran cantidad de símbolos, pero ninguno con la fuerza y permanencia temporal como el de la Guadalupana. El símbolo, como representación de la realidad, es una necesidad tanto social como individual. En el caso del pueblo mexicano, cuyos antecedentes le han llevado, como grupo social, y a cada uno de sus elementos a situaciones internas de devaluación y externas de desconfianza tales, que se ha recurrido a un símbolo: la Virgen de Guadalupe para alcanzar el "bienestar de espíritu", es decir, la

protección, la adaptación al medio, la homeostasis social y la estabilidad, ya que el símbolo guadalupano representa la única fuente de seguridad individual: la Madre.

La existencia del símbolo denota un descanso de la conciencia, una momentánea despedida de la razón, más o menos alejada en los repliegues del inconciente. Cualquier tentativa para provocar la reflexión puede volver a ponerlo todo en marcha, sustituir la certidumbre por la duda; todo aquello acompañado de difíciles luchas interiores de una impresión de vacío durante la caída que sucede a la desaparición de las ilusiones (ver Jauvy, 1963).

Este hecho debería estar presente en todas las personas cuyo trabajo es el conocimiento y manejo de situaciones humanas, ya sea individuales o sociales, ya que cuando un sujeto fiel a un símbolo busca ayuda en las "divinidades" o "seres superiores" lo hace con toda la confianza y esperanza que su tradición y convicción le han despertado. Con estos elementos, se comunica con sus "símbolos" en su propio idioma, repitiendo las ideas que lo han formado desde la infancia y que permanecen en su inconciente con toda la fuerza de una relación afectiva determinante.

Al tratar de negar la existencia de estas divinidades y su eficacia ha sido uno de los grandes errores de la psicología clínica, ya que al hacerlo, se logra la destrucción de la imagen que le proporcionó el conoci-

miento del "protector" y con ello se niegan los antecedentes históricos del creyente y por ende su existencia misma. Cuando el clínico trata de sustituir los tan arraigados valores, por sus convicciones personales influidas por la propia cultura (que en general corresponde a la cultura dominante), se encuentra con una fuerte resistencia y una regresión a lo "divino" que lo reasegura en su existencia, ya que el creyente y su "fuerza" tienen una misma opinión acerca del mal que le aqueja, se correlacionan y hablan el mismo lenguaje.

Hay que recordar que el símbolo religioso, además de llenar carencias, le da coherencia a un mundo caótico y explicación a fenómenos de otra manera inexplicables, estableciendo así una verdadera y particular cosmovisión, fuertemente influida por las vivencias históricas tanto colectivas como individuales.

El presente trabajo desafía a la psicología clínica en México, en su praxis cotidiana ya que existe la tendencia a ignorar o en el mejor de los casos minimizar la importancia del pensamiento simbólico característico de nuestro pueblo; simbología fuertemente arraigada e influida por aspectos socio-económicos demasiado obvios para ser negados.

Mientras las condiciones socio-económicas, que han permanecido casi inalteradas desde la conquista hasta nuestros días, no se modifiquen de manera importante, mientras persistan las graves diferencias de clase y la

gran pluralidad de sub-culturas, derivadas de las mismas, el símbolo guadalupano, como aglutinante común dada su gran fuerza ideológica deberá permanecer, hasta que su rol pueda ser sustituido por la propia auto-estima y valoración, a riesgo de que se ocasionen graves problemas, derivados de la ausencia de símbolos "todopoderosos", tanto en el ámbito de lo social como de lo individual.



BIBLIOGRAFIA

Alamán, Lucas, Tomado de Meier, Op. Cit.

Altamirano, Ignacio M. Paisajes y Leyendas. México. 1884.

Bustamante, Francisco Fr. Tomado de Información que el Arzobispo de México Don Fray Alonso de Montufar mandó practicar acerca de la devoción y culto de Ntra. Sra. de Guadalupe (1556). Méx., 1953.

Callaha, Philip. J. La tilma de Juan Diego. ¿ Técnica o milagro ? Editorial Alhambra Mexicana, S.A. 1981.

Carvalho-Neto, Paulo de. Concepto de Folklore. Pormaca-Mex. 1965.

Chauvet Jesús, Fray Fidel de O.F.M., Album de 450 aniv. de las apariciones de Ntra. Sra. de Guadalupe. Ed. Buena Nueva. México, 1981.

Cortazar, Augusto Raúl. Esquema del Folklore. Columbia Bs. As. 1965.

De la Maza, Francisco. El guadalupanismo mexicano, F.C. E. 1981.

Díaz Guerrero, Rogelio. Psicología del Mexicano. Ed. Trillas, 1982.

Durán, Fray Diego. Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme. Ed. A.M. Garibay, México, 1967.

Freud, Sigmund. El Porvenir de una ilusión, 1927. Obras Completas III Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, España 1973.

urstenberg, Friedrich, & Morth, Ingo. Religionssoziologie en: Religion und sozialer Wandel in der Dritten Welt. Handbuch der empirischen Sozialforschung. Band 14 p. 46. Ferdinand Enke Verlag. 1979.

Gimenez, Gilberto. Cultura Popular y Religión en el Anáhuac. Centro de Estudios Ecuménicos, A.C. 1978.

Gramsci, Antonio. Literatura y vida nacional. Juan Pablos Editor. México, 1976.

Gramsci, Antonio. Quaderni del Carcere (1966). Tomado de Portelli, Op. Cit.

Greimas, A.J. (1973) Tomado de Gimenez, Op. Cit.

Grijalba, J. de, Crónica de la orden de N.S.. Tomado de Lafaye, Op. Cit.

Jauvy, Alfred. La naturaleza social. Taurus Edic. Madrid. 1962.

Jung, C. Man and His Symbols. Doubleday Windfall, 1964.

Jung, C. Psicología y religión. Ed. Paidós, 4a. Ed. Bs. As. 1967.

Kardiner. The individual and his society. Columbia U. press. N.Y. 1939.

Jiev, A. The study of folk psychiatry: en Kiev, Magic Faith and Healing. Basic Books, N.Y. 1964.

Lafaye, Jacques. Quetzalcoatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México. F.C.E. 1977

López Beltrán, Lauro. Revista Impacto. No. 1659. Dic. 1981.

Meier, S. Matt. Maria Insurgente. Historia Mexicana Vol. 23 No. 3 p. 466-482, 1974.

Messing, S. Group therapy and social status in the Zar cult in Ethiopia. Amer. Anthropol. 60: 1120-1126, 1968.

Palacios, Agustín. Malintzin. Los orígenes míticos de la mexicanidad. Cuadernos de Psicoanálisis. Vol. 1 No. 1 pág. 7-43, 1965.

Passafari, Clara. Folklore y educación. Ed. BS. AS. 1969

Paz, Octavio. Prefacio al libro de Lafaye. Op. Cit.

Portelli, Hugues. Gramsci y la cuestión religiosa. Ed. Laia. Barcelona, 1974.

Prince, R.A. The therapeutic process in cross-cultural perspective symposium. Am. Journal Psychiatry. 124: 1171-1176, 1968.

Ramírez, Santiago. El mexicano. Psicología de sus motivaciones. A.P.M. 1959.

Rotter. 1954-1960. Tomado de Díaz-Guerrero. Op.Cit.

Sahagún, Fray Bernardino de. Historia General de las Cosas de la Nueva España hacia 1565. Ed. Ángel Ma. Garibay. México, 1956.

Sánchez Miguel, Pbro (1948) Imagen de la Virgen Ma. Tomado de De la Maza, Op. Cit.

Seguin, Carlos. What Folklore Psychotherapy can teach us. Psychoter. Psychosoom 24: 293-302, 1974.

Tait, D. Kokomba sorcery. S. Roy. Anthropolog. Inst. 34: 66-74, 1952.

Vega, Carlos. El origen de las danzas folklóricas. Ricordi Americana, BS.AS. 1954.

Warman, Arturo. La danza de moros y cristianos. Sepsetentas, 1972.

Weber, Max. Gessammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bde. Tübingen. 1920-1921.

Whitehead, Alfred. El simbolismo, su significado y efecto. Ins. Inv. Fil. U.N.A.M. 1969.

Wolf, Erik. Tomado de Fried Morton H. Readings in Anthropology. Second Edition. Vol. II. Ed. Crowell. 1968

Zimero, José. Tomado de Meier. Op. Cit.

Zavala, Lorenzo de. Tomado de Meier. Op. Cit.