

## Apariciones marianas en objetos y espacios comunes a finales del siglo XX en México

### Mariana apparitions in common objects and spaces at the end of the 20th century in Mexico

**Felipe Gaytán Alcalá**

Universidad La Salle, México.

<https://orcid.org/0000-0002-1409-017X>

[felipe.gaytan@lasalle.mx](mailto:felipe.gaytan@lasalle.mx)

**Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo**

Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México.

<http://orcid.org/0000-0002-7349-1221>

[gupalex@live.com.mx](mailto:gupalex@live.com.mx)

#### RESUMEN

Este escrito tiene como finalidad analizar las apariciones marianas en objetos y espacios como un fenómeno religioso que aconteció en las últimas dos décadas del siglo XX en México. La sociedad contemporánea en el país ha expresado su modernidad religiosa a partir de una singular forma que adquiere cada día mayor ímpetu, como lo es encausar determinados mitos; elaborar rituales asistémicos y desinstitucionalizados como consecuencia de la reapropiación de las metanarrativas fundacionales religiosas entre las que sobresale el nacimiento y la muerte de Jesucristo, la devoción mariana, entre otras. Algunos grupos sociales han confeccionado las narraciones en imaginarios colectivos locales, a los que les añaden una gran parte de su identidad cultural religiosa. Tal es el caso del mito mariano de la Virgen de Guadalupe por su fuerte contenido en la construcción de la identidad cultural religiosa de la sociedad en México. Sin embargo, fueron las masivas apariciones de la Virgen María en objetos y lugares tan inusuales, comunes y cotidianos que estas se banalizaron. En ese sentido, se va a ordenar el debate en dos esquemas conceptuales. Por un lado, el llamado vaciamiento de la religión, comprendiéndolo como el replanteamiento de aquello que está lleno y que de cierta forma explica la banalización de los relatos y las apariciones. Por el otro, la elaboración de universos de reconocimiento antes que, de conocimiento, en donde la apropiación de los lugares de tránsito y el proceso de desanclaje deja entrever la urgencia de recuperar la certidumbre olvidada por el nómada contemporáneo.

**RECIBIDO**

10/04/2022

**ACEPTADO**

28/06/2022

#### PALABRAS CLAVE

Apariciones; cultura religiosa; metanarrativas; religiosidad popular.

**ABSTRACT**

The purpose of this paper is to analyze the Marian apparitions in objects and spaces as a religious phenomenon that occurred in the last two decades of the twentieth century in Mexico. Contemporary society in the country has expressed its religious modernity through a singular way that is gaining momentum every day, such as channeling certain myths; elaborating asystemic and deinstitutionalized rituals as a consequence of the re-appropriation of the religious foundational meta-narratives among which the birth and death of Jesus Christ, Marian devotion, among others, stand out. Some social groups have made up the narratives in local collective imaginaries, to which they add a large part of their religious cultural identity. Such is the case of the Marian myth of the Virgin of Guadalupe for its strong content in the construction of the religious cultural identity of Mexican society. However, the massive apparitions of the Virgin Mary in objects and places so unusual, common and every day that these were trivialized. In this sense, the debate will be organized in two conceptual schemes. On the one hand, the called emptying of religion, understanding it as the rethinking of that which is full and which in a certain way explains the trivialization of the stories and apparitions. On the other hand, the elaboration of universes of recognition rather than of knowledge, where the appropriation of the places of transit and the process of unanchoring reveals the urgency of recovering the certainty forgotten by the contemporary nomad.

**KEYWORDS**

Apparitions; religious culture; metanarratives; popular religiosity.

## INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XX se transmitió por televisión una entrevista con un adolescente que había moldeado en plastilina una imagen de la Virgen de Guadalupe. Esto no tendría nada de extraordinario si no fuera porque la figura comenzó a secretar un líquido transparente por sus ojos sin intervención de persona o instrumento alguno. El suceso fue atestiguado por cientos de personas, quienes aseguraron que la virgen se manifestó a los fieles a través de sus lágrimas. Inmediatamente se organizaron los vecinos y levantaron un pequeño altar en honor a la imagen.

Así como el relato anterior que circula en las redes digitales sin confirmar su veracidad, día con día aparecen en los medios de comunicación acontecimientos que desconciertan, atemorizan, intrigan o alegran a la sociedad contemporánea.<sup>1</sup> Desde grupos que anuncian el fin del mundo y la llegada del Mesías, hasta relatos de contactos extraterrestres de todo tipo y con preocupaciones bastantes mundanas (sexo, ecología, guerra, entre otros). Hoy en día presenciamos una explosión de creencias, símbolos y cultos religiosos tan eclécticos como nunca en la historia de la humanidad. A estos fenómenos religiosos se les ha denominado como las producciones religiosas de la modernidad (Hervieu-Léger, 2005).

En México, la modernidad religiosa se ha manifestado bajo una peculiar modalidad que adquiere cada día más fuerza: derivar pequeños mitos, construir rituales a-sistemáticos y des-institucionalizados a partir de la apropiación sui generis de las metanarrativas fundacionales religiosas como lo es el nacimiento y muerte de Cristo, la devoción mariana, etcétera. Esto indica que los grupos sociales contemporáneos (cuasi-comunidades) recrean los grandes relatos en imaginarios colectivos locales, incluyendo en ellos una fuerte dosis de su identidad cultural religiosa. Tal es el caso de la peregrinación a Chalma, cuando los peregrinos provenientes de Puebla recrean el viacrucis de Cristo cuando cruzan el Paso de Cortés, señalando los lugares donde –para ellos– Jesús sufrió la crucifixión. Dimensión particular adquiere en el mito mariano la Virgen de Fátima (España) y la Virgen de Guadalupe (México) por su fuerte contenido en la construcción de la identidad cultural religiosa de los iberoamericanos y porque de alguna manera el hombre contemporáneo, frente a la incertidumbre del futuro, busca afianzarse de símbolos protectores como lo es la figura materna. De hecho, la corriente de la neomexicanidad<sup>2</sup> retoma las imágenes marianas y las dota de sentido mágico divino, es decir, para ellos son deidades por sí mismas y representan a la madre tierra.

1 Una muestra de esto es el artículo periodístico de Editorial Telediario (2021), donde se narran diversos sucesos, donde se captan llorando a estatuas de la Virgen de Guadalupe en diferentes lugares de México.

2 “En los años 80, después de un largo período de trabajo político y cultural de tintes fuertemente nacionalistas, se empezaron a formar nuevos movimientos espirituales, conformados por jóvenes de clase media (algunos profesionales, artistas y universitarios) que se identificaban con los movimientos culturales de rescate de la mexicanidad, a la par que movimientos ecológicos, hippies y grupos de religiosidad New Age. De este encuentro surgió una vertiente híbrida entre el New Age (sobre todo retomando las nociones budistas tibetanas) y la mexicanidad, dando como resultado la Nueva Mexicanidad o Neomexicanidad” (De la Torre y Gutiérrez, 2016, p. 72).

No obstante, más fuerte que los grupos espirituales y de la Nueva Era<sup>3</sup> fueron las masivas apariciones de la Virgen María en lugares tan inusuales, comunes y cotidianos que llegaron a banalizar la propia aparición. En el transcurso de dos años (1996-1998) se registraron varias apariciones de la Virgen de Guadalupe mayoritariamente en el bajío y el altiplano de México: la Virgen del comal (Morelos), del espejo (Estado de México), de la mesa (Ciudad de México), el platanar (Jalisco), enjarre (Jalisco), del parque de los Remedios (Ciudad de México), del lavabo (Tlaxcala), del pastel (Quintana Roo) y –la tecnología no podía faltar– del horno de microondas (Ciudad de México) y del refrigerador (Tijuana). O las apariciones en los lugares de tránsito como en la estación del metro Hidalgo (Ciudad de México), el periférico (Jalisco) y en la Piedra (Jalisco) entre otras. Es curioso observar cómo aparecen y desaparecen esta multiplicidad de pequeños relatos en un corto tiempo.

¿Cuál es la razón de las apariciones? ¿Por qué se presentaron en este tipo de lugares y desaparecen como vinieron? Algunos alarmistas –que no son pocos– atribuyen este fenómeno a señales de fin de milenio y a proclamar la reconversión moral de la sociedad contemporánea. Sin embargo, habrá que ir más allá de la visión simplista de la anunciación y explicar el suceso desde un punto de vista sociológico antes que teológico.

Para ello, se requiere ordenar el debate en dos esquemas conceptuales. Por un lado, el llamado vaciamiento de la religión, no como ausencia de religiosidad, sino como el desconocimiento (o replanteamiento) de lo que está lleno y que de alguna manera explica la trivialización de los relatos y las apariciones. Por el otro, la construcción de universos de reconocimiento antes que, de conocimiento, en donde la apropiación de los lugares de tránsito y el proceso de desanclaje deja entrever la urgencia de recuperar la certidumbre olvidada por el nómada contemporáneo.

---

3 Con base en Cristina Gutiérrez (1996), el movimiento New Age o de la Nueva Era “representa sólo una porción de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos, cuya aparición ha sido registrada por numerosos autores de Europa y Norteamérica a partir del término de la Segunda Guerra Mundial. Esta aparición ha sido caracterizada por asociarse a cambios sociales rápidos, propagarse velozmente utilizando los avances mercadotécnicos, tener estructuras organizacionales transnacionales, y poseer contenidos doctrinales deliberadamente sincréticos” (p. 90). Gutiérrez señala en el mismo artículo que la Nueva Era “más que un grupo religioso, es una red de movimientos espirituales que comparten ciertos principios, objetivos y formas de acción, pero que se diferencian en otros. Sus conocimientos o base doctrinal, aun cuando tenga orígenes ancestrales, no está definida. Podría caracterizarse como una amalgama de sabidurías y tradiciones pertenecientes tanto a las religiones orientales como a la espiritualidad alternativa o no institucional de Occidente, enriquecida por el discurso científico que una clase media y media alta aprende en el sistema escolar y universitario, y reinterpretada a la luz de la problemática urbana contemporánea. Esta amalgama se crea y disemina en forma no institucional a partir de cursos y talleres de fin de semana, programas de televisión, conferencias de “canales” o channels de maestros ascendidos, promotores de la autosuperación personal o contactados extraterrestres, así como en libros ahora disponibles en los anaqueles de supermercados y anteriormente guardados como esotéricos. hacen explícito que en los grupos identificados con tendencias New Age se puede encontrar todo tipo de gente (p. 91).

## MATERIALES Y MÉTODOS

Los materiales considerados para la elaboración de este trabajo son bibliográficos, hemerográficos y cibergráficos. En esencia, se realizó una búsqueda enfocada sobre la Virgen de Guadalupe, apariciones, cultura religiosa, nuevos movimientos religiosos, metanarrativas, modernidad, posmodernidad, espacio social, religiosidad popular.

El método utilizado fue el de análisis de datos sociológicos y los pasos que dimos de manera metódica fueron los siguientes: 1. Elaborar la pregunta inicial; 2. Delimitar el campo de estudio; 3. Revisar la documentación bibliográfica; 4. Realizar la búsqueda de la información en las bases de datos a partir de palabras clave; 5. Seleccionar autores; 6. Seleccionar citas; 7. Clasificar y agrupar conceptos por sus coincidencias; y 8. Organizar el material para el desarrollo de los argumentos, discusión y conclusiones del artículo.

## DESARROLLO

### **Bendita entre las paredes**

La irrupción de manifestaciones religiosas en el mundo profano sin que haya una sacralización del espacio a través de ritos, invocaciones u otro tipo de medio con lo divino no es nueva. Se han registrado cientos o miles de apariciones a lo largo de la historia, pero dichas apariciones siempre suceden en momentos de crisis o de cambios importantes en la sociedad, articulando en su entorno metarrelatos que les permitan una comprensión holística del presente y del futuro con certidumbre y confianza. Cada uno de estos relatos posee una estructura propia por el cual vuelve soportable mucha de las situaciones que escapan del control humano, sobre todo, si tienen la virtud de ser un modelo de valores esenciales del grupo transportados a objetos o sujetos de adoración o devoción.

Dos de las manifestaciones marianas más importantes son la de la Virgen de Fátima, en España y la Virgen de Guadalupe, en México. Estas sucedieron en momentos de sobreposición, reacomodo, transición o hibridación de la interacción de una sociedad en crisis. La Virgen de Guadalupe aparece como la imagen sincrética de una sociedad recién fundada cuyas raíces provenían de España y de las culturas indígenas. En cambio, la imagen de la Virgen de Fátima aparece en momentos de gran incertidumbre en un continente amenazado por la guerra y los totalitarismos. Esto es un metarrelato cuya cosmogonía propaga una alarma general sobre los males de los seres humanos en las famosas cartas entregadas al Vaticano.

Alguien podría objetar que, en el esquema de la modernidad, la religión dejó de ocupar un lugar central por el impulso a la racionalidad política y económica, donde el desvanecimiento de Dios es reemplazado por una serie de significados científicos tecnológicos y por la preocupación del “más acá” y no del “más allá” con énfasis en la individualidad y en la posesión material. Se generó un proceso de secularización<sup>4</sup> de la vida del hombre, donde los conceptos como solidaridad, fe, confianza, articulados en una cosmogonía religiosa, dio paso a una sociedad individualizada articulada en términos de la eficiencia, productividad, ganancia e inmediatez en el vivir.

No obstante, en la modernidad la religión nunca ocupó un lugar último. Al contrario, su fuerza radicó en su penetración difusa en todos los ámbitos, desde la economía, pasando por la política, donde Dios se manifestó con rostro polimorfo sin abandonar jamás los metarrelatos que le daban sustento. El juramento sobre una Biblia en la toma de posesión del presidente de los Estados Unidos, la intervención del Vaticano en asuntos de otros países, la teología de la liberación en las cuatro últimas décadas en América Latina; la presencia económica de grupos étnico-religiosos<sup>5</sup> como las manifestaciones culturales de las tradiciones de religiosidad popular<sup>6</sup> en América Latina (peregrinaciones a centro ceremoniales o rituales paganos) refuerzan esta hipótesis.

Los cambios experimentados por la llamada posmodernidad<sup>7</sup> –desencanto de las promesas de la modernidad<sup>8</sup> y el agotamiento de los grandes relatos producidos por la masificación del hombre– trajo consigo la fragmentación de los relatos, la pluralidad de las reglas y comportamientos, la dificultad de encontrar denominadores comunes; no hay ya fundamentos, todo es relativo, se impone el pensamiento débil (Luhmann, 1992; Harvey, 1998; Bajoit, 2003; Lyotard, 2006).

---

4 La secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno, sino “el conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectativas que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas” (Hervieu-Léger, 2004, p. 43).

5 Los estados que concentran los mayores porcentajes de población hablante de lengua indígena en México, también son aquellos que tienen la mayor pluralidad religiosa en el país (Gutiérrez, 2019).

6 “La religiosidad popular enmarca la forma como vive y celebra la religión el pueblo, es la fe practicada y la expresión profunda de la identidad de cultura popular. No es la fe de las grandes doctrinas ni dogmas, la religiosidad popular tampoco es la religiosidad conceptualizada por las elites o por las jerarquías eclesásticas, es ante todo una práctica, una experiencia religiosa que vive la gente y que ofrece sentido e identidad a su existencia” (Gutiérrez, 2021, p. 66).

7 De acuerdo con David Harvey (1998), la posmodernidad cultiva una concepción del tejido social fragmentada, un palimpsesto de formas del pasado superpuestas unas a otras, un collage de usos corrientes, muchos de los cuales pueden ser efímeros.

8 La modernidad ha implicado que los condicionamientos sociales en todos los campos de la vida social de los individuos ya no sean tan directos, rígidos, represivos, asertivos y exigentes como lo eran antes (las maneras instituidas de pensar, de decir y de hacer, interiorizadas por la socialización) se establecen actualmente menos en las conductas de los sujetos (Gutiérrez, 2020).

Bien dice Durkheim (1982), que:

Las grandes cosas del pasado, aquéllas que entusiasmaban a nuestros padres, no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada que las sustituya (p. 397-398).

Paradójicamente, el pensamiento débil tendrá caja de resonancia a través de los medios de comunicación (Sartori, 2001).<sup>9</sup> Vivimos en la sociedad de los iconos cuya memoria se limita al momento y a lo exótico, el sujeto tiene ante sí un ilimitado universo, pero le gana la incertidumbre al momento de elegir y a partir de entonces surgen dos situaciones: la indeterminación temporal y la añoranza por el pasado.

La primera permite al pensamiento débil transitar sin problema de un lado a otro: ser creyente y al siguiente día ya no, creer en los ovnis como en las salvaguardas de este mundo y combinarlo con la protección individualizada de los ángeles, etcétera. Cambia sin tragedia alguna. Los medios de comunicación han encontrado una veta comercial importante en las nuevas formas de la religiosidad. En el segundo caso, se manifiesta la sublimación romántica del pasado sin concesión alguna. Para ellos, el pasado fue mejor, porque es parcialmente conocido: la reivindicación indigenista de un amplio sector clase mediero que nada o poco tienen de étnico, la demanda de rescatar el valor de la familia, reivindicar las tradiciones populares, aunque estas sean simples manifestaciones folklóricas y acartonadas para el consumo de turistas.

Este fenómeno sociocultural de la posmodernidad ¿Cómo se tradujo en el fenómeno de las apariciones? Los metarrelatos marianos católicos no quedaron a salvo de la fragmentación, pero a diferencia de otras manifestaciones conservaron su estructura y su referente fundacional. Se puede decir que en la posmodernidad simplemente se trivializó la imagen de la Virgen María. Se identifican diversas constantes a lo largo de las “apariciones”: objetos comunes, lugares cotidianos, espacios primarios de convivencia, sobre todo, revelaciones a micro-colectividades que no vieron más allá de lo que ocurría a su alrededor y, de igual forma, no se percataron de cómo fueron observados fugazmente por los demás. Cada una de estas “revelaciones” se desvanecieron como llegaron y nunca se pudo sistematizar un mito, mucho menos un rito que permitiera articular una cosmovisión que fuera más allá del acto de plasmación de la imagen en el objeto.

Antes de continuar con el análisis de las apariciones, es pertinente clarificar por qué predominó la imagen de Guadalupe en cada una de las apariciones en México. En primer lugar, un elemento de identidad del mexicano, como lo describió Octavio Paz (1999), se sustenta en la figura materna quién irradia

---

<sup>9</sup> Según Giovanni Sartori (2001) el ser humano se ha ido masificando por los medios de comunicación, convirtiéndolo prácticamente en un Homo videns.

protección y calidez al hijo. La posición de la madre es ahora más que nunca reclamada por los hijos que se sienten indefensos en un mundo de riesgos y contingencias, más aún cuando en ese tiempo se acercaba un cambio de siglo y de milenio como fue el año 2000. En segundo lugar, la predominancia de la Virgen de Guadalupe sobre otras imágenes marianas (la Virgen de Fátima, de la Encarnación, de la Esperanza, de la Humildad, de Dolores, de San Juan de los Lagos, entre otras), se explica por la centralidad del mito guadalupano en la construcción de una identidad más allá de lo regional y por ser ella el sincretismo cultural, pilar de la nueva sociedad mestiza. Pero más importante aún es su trascendencia simbólica; a diferencia de las otras, su imagen no fue hecha por manos humanas demostrando que es la expresión divina en la tierra y confiriéndole una legitimidad moral irrefutable. La manifestación no puede ser discutida, aun cuando se aparezca en objetos intrascendentes como en un pastel como ocurrió en León, Guanajuato, en marzo del año 2000.

Uno de los aspectos de la trivialización del mito mariano fue la desterritorialización de la tradición. El crecimiento poblacional y la complejidad sistémica de la sociedad moderna trajo consigo un vaciamiento de la significación del mito y una desterritorialización de la tradición. El vaciamiento se manifiesta no como ausencia, sino como el desconocimiento de la presencia. El significado de la imagen ya no importa tanto como su implicación utilitaria en ciertos momentos, condiciones sociales o personales concretas. El símbolo ha dejado de significar para dar lugar a la calificación de su actuación utilitaria frente a los ojos de los fieles.

En esta desterritorialización el sujeto reinventó el mito y lo tradujo en espacios de memoria inmediata como fue su casa, su lugar de residencia, o en el mejor de los casos, en un espacio de convergencia con los vecinos. Pero más que reinventar el mito fue reinventar su identidad ante la masificación/individualización de la vida en la gran urbe, generando lazos de solidaridad en su entorno inmediato, aunque fuera fugazmente en busca de un nexo con la imagen de manera personal y física, de ahí la manifestación en objetos comunes. No le interesaron las mediaciones institucionales y, por el contrario, re-encantó la vida cotidiana a través de la religiosidad difusa (sin soporte institucional y en forma asistemática) con elementos cuasi-mágicos que son esenciales para vincular en forma intensiva y solidaria a los miembros de una colectividad.

Fue el fenómeno de la trivialización de las apariciones una consecuencia indirecta y no deseada por la propia Iglesia Católica. Recordemos que las imágenes religiosas fueron utilizadas por el clero regular (franciscanos, dominicos, jesuitas, agustinos, etcétera) como medio didáctico en la evangelización de estas tierras. Para este sector eclesiástico las imágenes permitieron transmitir, fijar y visualizar saberes fundamentales en la comprensión de la doctrina religiosa. En cambio, para el clero secular el uso de imágenes fue más allá, pues a través de ellas no sólo evangelizaron, sino que exaltaron la devoción fijada en representaciones rituales que hablaban de su origen en traducciones visuales. Los fieles necesitaron experimentar y testimoniar su creencia, establecer su proximidad con el objeto

---



de manera física, como presencia exterior de lo sagrado; no es suficiente la abstracción de las enseñanzas morales de un Dios impersonal, alejado de su entorno; no basta hablar de la existencia de él, sino probar y mostrar su validez.

Las apariciones de este tipo fueron indicadores de la transformación de la religión como sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas que se unen en una sola comunidad moral.

Por un lado, fue la manifestación del vaciamiento de la religión apuntando a un sentido de vínculo cuasi-personal de lo sagrado con el individuo sin ninguna responsabilidad hacia los demás, o bien, donde la creencia en Dios deja de ser colectiva y se manifiesta en un vínculo cuasi-personal, marginando la esfera institucional donde el mito y los ritos cobran legitimidad moral. Las líneas morales cristianas dirigidas a sus fieles poco o nada fue escuchado por estos y ello evoca en los sacerdotes la idea de la pérdida de los valores religiosos. No hay que dejarnos engañar por este espejismo, los fieles bien pueden abandonar la esfera institucional –se percibe que el cumplir o no un valor es una decisión y no una imposición–, pero siguen considerándose creyentes, aunque habría que preguntar la intensidad con la que lo viven.

Por otro lado, la esfera cultural manifestó el debilitamiento del universo sagrado regido por Dios para dar paso a una “profanación” de los significados absolutos. Es decir, se promovió el culto a la imagen por encima de una visión total y coherente de la creencia. Entre los casos más sonados y difundidos por televisión fue el caso de la Virgen del Metro que apareció en el verano de 1998 en una estación de tren subterráneo de la Ciudad de México. Este se convirtió en todo un fenómeno religioso que aglomeró a la población a presenciar el milagro que se había formado en un charco de agua, cuya mancha se tornó en la silueta de la Guadalupana. La gente se congregaba en la estación del transporte colectivo subterráneo a presenciar el milagro, a hacerle culto al nuevo santuario, y algunos bebían el agua de la fuga que le diera vida, por considerarla milagrosa (De la Torre, 2008).

El culto es el sentido del reencantamiento del mundo frente al caos y la desvinculación. No busca fundar un nuevo mito, solamente se apropia del que ya está y lo vuelve tangible-experimental a través del dramatismo al ser revelado el mensaje a la micro-colectividad. De acuerdo con Daniel Bell (2004), el culto pretende la posesión de ciertos conocimientos esotéricos, su exaltación implícita de la magia (añadiríamos milagros) más que de la teología, del vínculo personal con el grupo más que con una institución o un credo. Es la fuerza del rito más que de la creencia.

Asimismo, el culto no tiene memoria, se manifiesta en forma espontánea, no teje ningún vínculo de responsabilidad o asignación de deberes. Su relato es a-sistemático y sus ritos (cuando existen) no transmiten la experiencia de lo sagrado, tan sólo son signos y presagios indescifrables. Ante todo, es necesidad de experiencia exterior de las masas, vivificar la existencia de lo divino en objetos

---

o lugares, de ahí a la construcción de fetiches hay sólo un paso. Por eso, se diluyeron con facilidad la mayor parte de las apariciones, sin dejar rastro de su presencia.

Las apariciones de la Virgen surgieron para un consumo rápido y apelan a su funcionalidad (grupo) antes que a su fundamento (creencia en su validez). Ninguna de las imágenes le ha disputado hasta hoy la supremacía a la Virgen del Tepeyac, al contrario, son extensiones de su presencia y la recreación de ritos de incorporación, buscando pertenecer a una comunidad imaginaria cuyo legado también aspira a pertenecer.

Decía Nietzsche que el mundo real a la postre se convierte en fábula, porque la multiplicación de objetos e imágenes hacen que perdamos sentido de la realidad (Vattimo, 2003). Mientras la modernidad fue el tiempo de la razón (desencantamiento de lo religioso), la posmodernidad es el tiempo de los objetos y de los microrrelatos, donde el objeto se convierte en un fin en sí mismo dirigido a satisfacer la necesidad de creencia provocada artificialmente por el mundo de las imágenes, el mundo de la comunicación. Mientras el mundo profano se fragmenta, el mundo de lo sagrado se trivializa.

### **El Tepeyac del nómada contemporáneo**

Otro aspecto del fenómeno de las apariciones fue la reivindicación de territorios de tránsito (carreteras, calles, ejes viales, transporte público, entre otros), cuya velocidad y momento permite al hombre desplazarse, más nunca encontrarse e identificarse con sus semejantes; es lo que en sociología se denomina el efecto de anonimación provocado por los grandes conglomerados humanos. Es curioso, de todas las imágenes reveladas y que todavía perviven son precisamente aquellas que ocuparon un sitio en algún lugar de tránsito. Como ejemplos están hoy la Virgen del Metro Hidalgo (Ciudad de México) y la del Periférico (Ciudad de Guadalajara). Estos dos lugares se caracterizan por ser superficies saturadas en tiempo como en espacio: las personas están sujetas al reloj “midiendo” entrada, salida, traslado; mientras que en espacio los millones de seres que transitan por ahí no se preocupan por lo que pasa a su alrededor, siendo la indiferencia y la estadística sus rasgos característicos. ¿Cuál es la razón de su permanencia?

La variante impuesta por los no lugares en la modernidad –entendidos como los espacios necesarios para la circulación acelerada de personas, bienes carentes de historia y donde reina la urgencia del momento– es la de cifrar referencias prácticas de orientación más nunca de identidad (Augé, 2000). Las personas se guían por esquemas rutinarios de eficiencia, es raro si logran dotar de imagen y memoria a alguno de estos lugares. Cuando alguien se traslada por la ciudad piensa primero en la eficiencia de su tránsito antes que en la referencia cultural de la radiografía urbana. Es, por llamarlo de alguna manera, universos de conocimiento práctico.

---

La segunda variante es el proceso de desanclaje como lo ha denominado Giddens. Al respecto señala que:

Por desanclaje entiendo el “despegar” las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales (...) Deseo hacer una distinción entre dos tipos de mecanismos de desanclaje que están intrínsecamente implicados en el desarrollo de las instituciones sociales modernas. Al primero de ellos lo llamaré la creación de “señales simbólicas”; al otro lo denominaré el establecimiento de “sistemas expertos (Giddens, 1994, p. 32).

El desanclaje es el desapego de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción, reestructurados en indefinidos intervalos espacio-temporales. El ser humano transita por desanclajes simbólicos como lo es el juego de roles en la complejidad del mundo contemporáneo. Una persona es fuerza laboral en una ciudad. En otra ciudad, es esposo, padre de familia, consumidor, creyente, árbitro deportivo, etcétera. Los intervalos espacio-temporales para jugar los roles quedan indefinidos y sujetos a las circunstancias del momento.

La religión es la esfera que mejor sintetiza al nómada: una persona bien puede adherirse a una de las históricas religiones como el cristianismo, recurrir en caso de problemas económicos al tarot y buscar la salud en energías producidas por piedras. La variedad y la sobre posición de los roles genera un estado de ansiedad y de vacío en el individuo contemporáneo en el que poco se ha puesto atención. Tal es el caso de los constantes suicidios en las estaciones del metro en la Ciudad de México, representando en forma simbólica una protesta en contra de la indiferencia.

Tanto los no lugares, como el proceso de desanclaje, configuran la identidad del nómada contemporáneo, quién no recrea la memoria ni hace historia. Para él todo debe ser funcional y práctico, sin importar su esencia, cambia constantemente de roles y participa en diversos espacios sin pertenecer necesariamente a alguno de ellos. Es un personaje polisémico y demandante de resultados en el corto plazo.

Sin embargo, hasta el nómada más cosmopolita no elimina sus anclajes espaciales y temporales, los cuales pueden volverse nebulosos o confusos, más nunca desaparecer. Se vive en la actualidad un regreso a los fundamentalismos religiosos, al exotismo étnico, las reivindicaciones regionales y a la reinterpretación de las tradiciones religiosas populares. Es decir, se pasa de los universos de conocimiento –guías prácticas y de orientación– a la creación de nuevos universos de reconocimiento, estos últimos como la multiplicación de referencias imaginarias e imaginadas de la identidad social. El universo de reconocimiento no es algo surgido de la nada, responde esencialmente a la constitución del hombre como tal en sus diferentes facetas: Homo Sapiens (razón), Homo Faber (transforma), Homo Politicus (organiza y decide), Homo Picture (simboliza y significa los objetos). Pero la faceta, fuerza de los universos de reconocimiento

es la del homo territorial, pues a partir de aquí se estructura la identidad cultural ¿De dónde eres? ¿Quién eres? Son preguntas que responden a la necesidad de diferenciarnos de los demás. Por eso, es que las manifestaciones guadalupanas responden a las dos anteriores preguntas y marca la construcción de imaginarios débiles y cuestionables, pero al fin y al cabo imaginarios.

La manifestación guadalupana no fue casual en la estación del metro Hidalgo de la Ciudad de México en 1996. Punto convergente de la entramada red de transporte de la Ciudad de México, la estación Hidalgo es la confluencia de la ruta que corre de norte a sur (Indios verdes - Universidad) y de oriente a poniente (Taxqueña - Cuatro caminos). Diariamente en este no lugar se da cita un número impresionante de personas que buscan llegar lo más pronto posible a su destino. En su interior están distribuidos locales de comida rápida, venta de aparatos electrónicos y artículos de perfumería, mientras que las parejas aprovechan el breve compás de su traslado para jugar fugazmente con el erotismo. Fue bajo todo un microcosmos de interacciones que la Virgen de Guadalupe reveló su presencia en un lugar que carecía de imaginario y memoria.

En cambio, la imagen guadalupana del Periférico en la Ciudad de Guadalajara aparecida en 1996 respondió a otras inquietudes. La ciudad había crecido de manera desproporcionada, sobre todo al oriente y suroriente. A lo largo de la carretera a Chapala (suroriente), una de las confluencias más intensas en movimiento debido a que se encontraba la zona turística de Chapala, el aeropuerto y el corredor industrial de El Salto; aparecieron un sinnúmero de asentamientos irregulares con lo que la mancha urbana se extendió.

Estos nuevos migrantes, en su mayoría rurales, se incorporaron físicamente a la ciudad, pero no se asimilaron a la identidad cultural de los tapatíos. Muy al contrario, varios de ellos recreaban en ese entonces sus fiestas religiosas de acuerdo con su lugar de origen (Michoacán, Nayarit, Colima, Estado de México y Guanajuato). La Virgen de Zapopan era para ellos una imagen venerada, pero no la más importante. Hubo un punto de convergencia entre los nuevos pobladores y la ciudad, y lo encontraron en la frontera simbólica que separaba el espacio urbano de las comunidades imaginarias: el puente del periférico sobre la carretera a Chapala marcaba en ese entonces la frontera de la ciudad y la zona rural. En los días posteriores a la aparición de la Virgen de Guadalupe se vivió un ambiente desbordado por la pasión, de una presencia del pasado en el presente, reivindicativo de su historia y de su derecho a pertenecer a la ciudad. Fue como construir una nueva cartografía religiosa, pero no en su sentido de funcionalidad, sino de reconocimiento y asimilación.

La Virgen del Periférico –conocida así popularmente– pareció rebelarse en contra del anonimato de la ciudad. Cerca del puente se encontraba (todavía existe) uno de los corredores industriales en electrónica más importante del occidente del territorio nacional, conocido como el Silicon Valley Mexicano. Ahí se localizan corporativos muy importantes como son Oracle, HP, Motorola e IBM. Diariamente un sin fin de empleados transitan por la carretera para llegar a sus centros de

trabajo. La rutina diaria, el trabajo monótono y el tedio de pasar siempre por los mismos lugares dejan una sensación de tiempo estacionado e interminable en los trabajadores. Quizá el dibujo de la virgen a través de una filtración de agua sea una protesta simbólica ante ese mundo des-personalizado y carente de solidaridad. Fue interesante observar (documentar y registrar) que viajeros, conductores de camiones de carga y trabajadores de la zona se paraban a rezar y solicitar un favor a la imagen.

## CONCLUSIONES

El histórico fenómeno de las apariciones marianas a finales del siglo XX causó efervescencia social en muchos sectores. Algunos señalaron con alarmismo la decadencia de la religión, mientras otros se adhirieron con fe a las manifestaciones. Ninguna de estas posturas conduce a entender los códigos velados en el discurso de la imagen y la estructuración de micro colectividades a su alrededor.

Es necesario partir del entendimiento implícito que la sociedad contemporánea es una sociedad regida por imágenes. La transformación de los grandes relatos (agotamiento de la modernidad), dio lugar en su momento teniendo en ciernes el fin del milenio a una fragmentación de pequeños relatos potencializados por los medios de comunicación que exaltaban un apocalipsis o una re-edición de los milenarismos, otorgando a cada uno de ellos un grado de validez, aunque muchos se excluyan mutuamente.

A diferencia de otros países, el meta-relato mariano continúa siendo el eje articulador de la religiosidad popular en México. Si bien, se trivializó, lo cierto es que cada una de las imágenes fue funcional para reactivar los lazos sociales de solidaridad, aunque sea en su dimensión micro y sin grandes pretensiones. Se requiere actualizar este registro ahora a más de dos décadas de estos sucesos, para ver cómo ha mutado ahora con las redes digitales y los cultos en línea. En síntesis, Dios nunca ha estado ausente del mundo, ni el hombre ha abandonado el paraíso.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augé, M. (2000). Los no lugares: espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Gedisa.
- Bajoit, G. (2003). Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas. Ediciones LOM.
- Bell, D. (2004). Las contradicciones culturales del capitalismo. Alianza Editorial.
- De la Torre, R. (2008). La religiosidad peregrina de los jaliscienses: vírgenes viajeras, apariciones en los no lugares y santos polleros. Emisférica. Traveling
-

- Virgins, 5(1). [https://hemi.nyu.edu/journal/5.1/esp/es51\\_pg\\_delatorre.html](https://hemi.nyu.edu/journal/5.1/esp/es51_pg_delatorre.html)
- De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2016). Genealogías de la Nueva Era en México. REVER, 16(2), 55-91. DOI: 10.21724/rever.v16i2.29282
- Durkheim, É. (1982). Las formas elementales de la vida religiosa. Akal.
- Editorial Telediario (13 de julio de 2021). Captan llorando a estatuas de la Virgen de Guadalupe en diferentes lugares de México. Editorial Telediario. <https://www.telediario.mx/tendencias/captan-llorando-estatuas-virgen-guadalupe-lugares-mexico>
- Giddens, A. (1994). Consecuencias de la modernidad. Alianza.
- Gutiérrez, Á. A. (2021). Entre rezos, festejos y disputas por un santo esqueleto. Multi-Ensayos, 7(13), 51-69. DOI: <https://doi.org/10.5377/multiensayos.v7i13.10752>
- Gutiérrez, Á. A. (2020). Juventud, crisis identitaria y globalización de la cultura. Perfiles de las Ciencias Sociales, 8(15), 345-364. <https://revistas.ujat.mx/index.php/perfiles/article/view/3919>
- Gutiérrez, Á. A. (2019). Panorama étnico religioso en México. Ecos Sociales, 7(19), 672-683. <https://revistas.ujat.mx/index.php/ecosoc/article/view/3211>
- Gutiérrez, C. (1996). Nuevos movimientos religiosos: el New Age en Guadalajara. Relaciones, 65/66(17), 89-114. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/065-066/CristinaGutierrezZuniga.pdf>
- Harvey, D. (1998). La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Amorrortu.
- Luhmann, N. (1992). Sociología del riesgo. Universidad Iberoamericana, Universidad de Guadalajara.
- Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de memoria. Herder.
- Hervieu-Léger, D. (2004). El peregrino y el convertido, la religión en movimiento. Helénico.
- Liotard, J. F. (2006). La condición postmoderna. Cátedra.
- Paz, O. (1999). El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a "El laberinto de la soledad". Fondo de Cultura Económica.
- Sartori, G. (2001). Homo videns. La sociedad teledirigida. Taurus.
- Vattimo, G. y otros (2003). En torno a la posmodernidad. Anthropos.