

EL PORQUE DE LOS CULTOS RELIGIOSOS: EL CASO DEL ESPIRITISMO EN PUERTO RICO

Por JOAN D. KOSS

DURANTE las dos últimas décadas la sociedad occidental ha visto un florecimiento de los movimientos de culto, y prácticas ocultistas, tales como Astrología, Yoga, Rosacruces, Vedanta, Espiritualismo, Santería (Cuba), Umbanda (Brasil) e incluso brujería demoníaca para mencionar sólo unas pocas. Un creciente número de personas abogan (en un mundo donde los esfuerzos científicos son cada día más exitosos) por lo místico, lo esotérico, y lo oculto. La paradoja es tan obvia como interesante: al mismo tiempo que la exploración del conocimiento, y la visión científica del mundo se están expandiendo por medio de la mayor facilidad de la educación moderna formal e informal, hay un creciente interés en un mundo "creado" de inteligencia providencial y seres espirituales que sólo pueden ser conocidos por medio de la experiencia personal. Este trabajo es un intento de explicar esta paradoja al indicar e ilustrar una de las funciones de los movimientos de culto religioso, función aquella que considero está dentro del conjunto singular de funciones socio-psicológicas a los cuales los cultos sirven.

Las funciones de los cultos caen bajo categorías cognoscitivas, sustantivas y expresivas (véase Spiro, 1966). Discutiré las dos últimas categorías brevemente ya que en este trabajo estoy más interesada en explorar la función cognoscitiva y sus efectos.

Sustantivamente, la función de los cultos es satisfacer la necesidad de trascender o superar los sufrimientos usando como técnica básica el estímulo del auto-control y a auto-manipulación de los es-

¹ Este trabajo fue escrito durante el disfrute de una pequeña beca otorgada por The National Institute of Mental Health a quien deseo expresar mi reconocimiento.

tados indeseables. Expresivamente, los cultos sirven al deseo inconsciente de expresar exigencias y motivos generalmente reprimidos debido a que son penosos destructores de la conducta social normal. Los cultos sirven a esta necesidad al instituir procesos de cambio de conducta por medio de la manipulación de las relaciones sociales en un pequeño grupo. Este método incluye no sólo la libre expresión de material inconsciente, sino también el uso de este material para cambiar las respuestas usuales del individuo para que así las exigencias y los motivos dolorosos no produzcan más ansiedad dentro de su economía psíquica.

Los cultos llenan una función cognoscitiva función ésta que es también servida por otras instituciones religiosas al proveer explicaciones a los fenómenos que se nos muestran sin sentido e inexplicables, así como a la especial circunstancia de una pluralidad competitiva de explicaciones de esos fenómenos. Sugiero que la solución a la confusión que surge de una pluralidad de explicaciones de la relación del hombre con el cosmos es la función principal de los movimientos de culto y razón importante para su génesis, aunque las funciones sustantivas y expresivas son las importantes para su difusión y persistencia.

Con el fin de ampliar esta idea necesitamos considerar primero el papel de los cultos entre las otras instituciones religiosas en una sociedad. De acuerdo con Geertz (1966), Spiro (1966) y Berger (1967) las instituciones religiosas fundamentales sirven al hombre para situar sus instituciones sociales y su conducta dentro de "un marco de referencia sagrado y cósmico" (Berger, 1967: p. 33).

La más alta moralidad de la Religión define y legitima la realidad social del mundo de cada día; también explica situaciones destructoras de esta dimensión de realidad. Comúnmente hay un orden cósmico religiosamente definido que domina el reino sagrado de una sociedad, aun cuando los temas principales de este orden estén diferentemente manipulados por diferentes iglesias y sectas cismáticas. Los cultos, sin embargo, no arrancan su inspiración de esta religión primaria. Quizás, lo que intentan es crear nuevas cosmologías por y para los individuos que se encuentran a sí mismos sin un sistema de valores con sentido (Glock y Stark, 1965). Los movimientos de culto atraen a personas que han estado desprovistas de sentido y propósito, y están buscando una ideología que ofrezca contacto directo y compromiso con una realidad "más alta". Una fuente recurrente de tal ausencia de sentido, es la ansiedad de las masas referente a la estabilidad y el funcionamiento ordenado del cosmos (Cohn, 1962). Las ideologías del culto, aunque nuevas, no intentan entrar en conflicto

con los valores religiosos dominantes. Usualmente son conciliadoras con los temas religiosos primarios e incluso incorporan algunos de esos viejos temas dentro de su potpourri de nuevos temas pedidos prestados a muchas fuentes religiosas disponibles. Esto explica, por ejemplo, la naturaleza sincrética de los movimientos de culto en el Caribe tales como el Shango y Voodoo.

Por las historias particulares de esos cultos, parece que no tienen conscientemente la pretensión de preservar una particular tradición africana frente a la dominación religiosa cristiana a diferencia de otras ideologías innovadoras que se inspiran en múltiples fragmentos de las religiones africanas y cristianas (Courlander y Bastien, 1966, p. 12).

Una vez que se ha creado y prospera un culto puede llegar a ser la base para el desarrollo de un movimiento revolucionario como ocurrió por ejemplo en Haití en la primera gran revuelta esclava en 1791. Esta particular revuelta fue impulsada por los sacerdotes del Voodoo, y facilitada por la organización de templos del Voodoo (Gagg, 1965). Sin embargo, parece claro que muchos, quizás la mayor parte, de los cultos, no llegan a ser vehículos prácticos de rebelión o cambio social. En lugar de ello son paliativos y amortiguadores más que generadores, aun cuando existen como una eterna contrapartida de la cosmología reinante, y muy frecuentemente están institucionalizados en una manera semi-clandestina. La variable importante en la transformación de los cultos en movimientos sociales activistas puede ser el énfasis sobre, y el tipo de milenarismo. La mayor parte de los cultos predicán un futuro, distante; el milenio terrestre como un ideal extremadamente difícil de conseguir. Las prácticas de culto —al contrario de este ideal milenial— tienden a compensar por los problemas mundanos, más a crear situaciones en las cuales se trate con las causas sociales de las angustias. Sin embargo, al igual que las organizaciones proselitistas estrechamente relacionadas con ellas, también pueden ser rápidamente reclutadas para la acción social ya sea ésta de tipo radical o conservador.² A pesar de la posibilidad de su utilización para fines sociales inmediatamente activos, la principal *raison d'être* de los cultos parece ser el desplazamiento del descontento con las condiciones sociales, más que un intento de cambiarlas.

Volvamos a la función cognoscitiva de los cultos; los cultos satisfacen la necesidad de una nueva cosmología en la circunstancia

² Tal como ha sido el caso del VOODOO en Haití el cual en la actualidad está siendo usado para apoyar el status quo del Gobierno de Duvalier, y del Espiritismo en México y Puerto Rico, el último a ser discutido más adelante.

donde hay un número de órdenes cósmicos con temas conflictivos, todos compitiendo por la creencia de una determinada sociedad. Tal pluralidad ideológica trae un estado de confusión en algunos individuos. Nosotros podemos llamar a este estado, siguiendo a Glock y Stark (1965), uno de "privación psíquica". Aquéllos ven en éste una respuesta a unas privaciones objetivas, tanto sociales y económicas, como orgánicas. Una condición de anomia nace del sentido de disconformidad con el mundo, cuando una búsqueda de explicación de los problemas da lugar a unas respuestas demasiado ambiguas para que satisfagan. El caso típico es bien conocido: un individuo va rutinariamente a la iglesia sin que nunca se explique y haga frente a la corriente de sus desgracias. Y como nada funciona de una manera permanente, él penetra en un número de sistemas de creencias que se muestran lógicamente exclusivos. El individuo psíquicamente privado sólo puede encontrar su salvación en un nuevo sistema de sentido que tenga propiedades cualitativamente diferentes de aquellos sistemas de sentido que han gobernado la realidad de sus privaciones.

El Nacimiento del Espiritismo en el Continente

El siglo XIX, quizás más que otro cualquier período, fue una edad de fermento intelectual en la cual los pensadores buscaron el reconciliar la ya creciente separación entre el mundo ordenado por la tecnología y el que emanaba de una realidad espiritual más alta. Bromberg captó el espíritu del momento en su historia de la psicoterapia. "Cada año somos testigos de una nueva ciencia "física", levantándose como un fénix de las cenizas de la anterior..." Todas se han basado en un intento no siempre consciente, de pragmatizar el idealismo para hacer una filosofía aceptada que tenga como lema la expresión vulgar de "el poder de la mente sobre la materia" (p. 128). Una expresión de este tema se puede encontrar en las ideas generales sobre los seres espirituales y su relación con los seres humanos, que dieron lugar al nacimiento de una multitud de cultos, unos efímeros y otros duraderos, en los inicios del siglo XIX. Los Shakers estuvieron activos en este período e influenciaron el mormonismo, la iglesia científica de Cristo, y el científicismo cristiano. Hubo también una multitud de cultos que exaltaban las técnicas de ciencias ya establecidas sacando partido de nociones tales como "magnetismo animal" frenología, mesmerismo y magnetización. En el fragor de este florecimiento de neorreligiones que utilizaban las "nuevas nociones" de clarividencia, estados de trance y visiones, telepatía y

así por el estilo, las ahora famosas hermanas Fox se comunicaban con el espíritu que había ocupado su casa en Hydesville, N. Y., en 1848. Este suceso trajo un entusiasmo por las prácticas espiritistas, siendo así que para el año de 1850 el "moderno" espiritualismo se había extendido por todas las partes de los Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra y el continente europeo.

El número de autores que intentaron compilar y proclamar la nueva fe vino a ser un número que asusta. Sin embargo, los trabajos del francés Leon Denizarth Hippolyte Rivail (1804-1869) son los responsables de la forma que el Espiritismo adoptó casi universalmente en el continente y también en los países latinoamericanos. Rivail publicó siete libros bajo el *nom de plume* de Allan Kardec, sugeridos a él por los espíritus quienes le dictaban los trabajos a través de mediums.

Rivail no era otro charlatán más deseoso de fama y adoración. Para entender su sistema religioso-filosófico, uno necesita saber algo de él cómo hombre de su tiempo. Nacido en una familia bretona distinguida en el magisterio, estudió derecho en la Institución Pestalozzi en Iverdum, Suiza. Frustrado en sus intentos de ser admitido al foro, se conformó con una carrera como educador, traduciendo muchos libros al alemán y dando clases de química, física, anatomía comparada y astronomía. Estuvo altamente interesado y comprometido en múltiples sociedades eruditas, según nos señala su biógrafo:

Fue por muchos años Secretario de la Sociedad Frenológica de París, tomando parte activa en las de la Sociedad de Magnetismo, dedicando mucho tiempo a la investigación práctica del sonambulismo, trances, clarividencia y varios otros fenómenos conectados con la acción mesmerica. (Blackwell, p. 11).

Está claro que Rivail tenía buen conocimiento del pensamiento científico popular de su tiempo y que en un primer período de su vida se le consideró como un racionalista orientado científica, experimental y prácticamente. Pero también se entusiasmó con el fenómeno de Hydesville y comenzó rápidamente a conducir sus propios experimentos en comunicación con el mundo de los espíritus. El resultado fue *El Libro de los Espíritus*, una especie de catecismo para los espiritistas, el cual exponía la doctrina del *Espiritismo* en 1853. El impacto fue casi inmediato; las cartas fluyeron entre los dos hemisferios con muchos comentarios de los espíritus, comentarios que fueron incorporados en la revisión del *Libro de los Espíritus* en 1857.

Aunque había muchas neoreligiones compitiendo en este período, el espiritismo triunfó en España y Latinoamérica en el tiempo en

que todo lo que fuese francés era ornado con un aura sagrada por la colectividad intelectual latinoamericana. Kardec fue considerado como un sucesor intelectual de Comte, y también de Massini, en el sentido de que tenía una misión post-revolucionaria. Latinoamérica estaba en un período de grandes cambios sociales y revueltas; el protestantismo y la masonería habían hecho incursiones en las élites que cuestionaban los valores religiosos. El espiritismo, ecléctico en la mayor parte, ampliaba aparentemente lo científico, lo racional y lo lógico incluyendo lo espiritual y lo intuitivo. La concepción kardeciana del espiritismo es lineal, progresiva, pre-darwiniana, y sucesora del pensamiento de igualdad, optimismo y autopsismo del siglo XVIII. Aquella combina en un sistema las bases del cristianismo, el esoterismo de hinduismo, las técnicas de mediums del espiritualismo anglo-americano y los conceptos idealistas de los reformadores sociales europeos. Los espíritus de Kardec parece que sintieron el llamado de todas las naciones más populares del momento y fueron unos pedagogos extraordinariamente hábiles ya que las soldaron en un sistema lógico que trabajaba más por la reforma personal que por la social.

El impacto en España tuvo que ser inmediato, ya que para 1861 el obispo de Barcelona llevó a cabo un auto de fe en el cual quemó 300 libros de Kardec y otros espiritistas (Sausse, 1902). La oposición de la iglesia parece haber acrecentado la rápida diseminación del movimiento espiritista: Cruz Monclova señala sobre Puerto Rico:

“A mediados de siglo es evidente la presencia en la isla de la doctrina espiritista fundada por Hippolyte Denizard Rivail (1803-1860)... La evocación de los espíritus —comentaba en 1856 el director de la Guirnalda —(año I 1856, No. 7 pág. 8), se halla de moda en las tertulias elegantes. Y, poco después, don José Pablo Morales señalaba el auge que la actividad espiritista estaba cobrando en la isla (1952: Tomo I, pág. 643).”

El espiritismo en Puerto Rico

Está claro por los periódicos de la época que el espiritismo interesó a un grupo selecto de élites en Puerto Rico, y que esas personas estuvieron comprometidas en unos esfuerzos clandestinos para practicar la nueva fe. Las primeras reuniones fueron realizadas en secreto por grupos de 10 personas en sus casas: la ley española prohibía reuniones de más de este número. Hay una amplia documentación de que el espiritismo había empezado en Mayagüez para 1871, aunque

como fenómeno permaneció clandestino hasta que el triunfo del partido liberal español se sintió en Puerto Rico, fundándose entonces el primer centro *Luz del Progreso* en 1879 en Mayagüez (Yáñez Vda. de Otero, 1963). Este primer esfuerzo se vio obstaculizado con distintos problemas debido a sus ideas y prácticas anti-clericales. Además, los espiritistas fueron frecuentemente clasificados como masones y protestantes por el gobierno colonial, y, a veces, se les prohibió el recibir los sacramentos o se les negó el derecho a ser enterrados —o a alguno de sus familiares— en el cementerio del pueblo. Los oficiales de policía concurrían a las sesiones para impedir el sentimiento anti-gobierno y la prensa local rehusó publicar los tratados espiritistas que justificaban sus actividades. A pesar de la activa oposición del gobierno colonial, numerosos grupos espiritistas surgieron en muchos pueblos de Puerto Rico. Cuando menos 11 periódicos fueron publicados en las últimas dos décadas del siglo diecinueve dedicados a expandir "la única y verdadera doctrina para salvar al mundo y regenerar el espíritu" (Cf. Pedrerra, 1956).

Con la ocupación americana y la apertura de la isla a otras religiones, varios grupos espiritistas formaron la Federación de Espiritistas de Puerto Rico en 1903 la cual ha sobrevivido como una poco integrada organización que representaba los intereses de los espiritistas puertorriqueños en las Conferencias Panamericanas. Para 1920 había cuando menos 150 conocidos centros espiritistas en la isla (El Libro de Puerto Rico, 1923).

De la aceptación del espiritismo en Puerto Rico hemos de señalar tres aspectos: Primero, los hombres y mujeres que se destacaron en la promoción del movimiento fueron las clases profesionales y educadas del siglo diecinueve: abogados, doctores, maestros, dentistas, oculistas así como comerciantes y terratenientes. La atracción del espiritismo parece que estaba basada tanto en sus pretensiones "científicas" como religiosas y filosóficas. Su método era lo que atraía: las doctrinas espiritistas podían estar continuamente sujetas a verificación (e incluso a "experimentación") por medio de las prácticas de los mediums. Los grupos espiritistas "progresaban" al adquirir el conocimiento de los hombres iluminados, o espíritus avanzados, por medio de mensajes los cuales abarcan el conocimiento poseído por todos los que habían sido ilustrados en el pasado. Este era el "espíritu de investigación" el cual se consideraba que proveía un camino "científico" hasta Dios. Los partidarios se refieren a este atributo como la cualidad por excelencia del espiritismo que hace a éste una forma religiosa más avanzada o "alta" que el Catolicismo. Más aún, el espíritu de investigación está primorosamente unido a una clara-

mente bosquejada visión del mundo. Esta combinación parece haber atraído la atención de los puertorriqueños conocedores del tremendo crecimiento de los esfuerzos científicos en el continente. Entonces (como ahora) muchos de entre las clases educadas veían el espiritismo como un estudio por medio del cual un creyente podría él mismo "mejorarse" intelectual y moralmente. Esta convicción es evidente en D. Manuel Conchado Juarbe al sugerir en 1873 que la legislatura española reformase la educación secundaria en Puerto Rico sustituyendo la enseñanza de la metafísica por la del espiritismo (Cruz Monclova: Tomo II, 855).

Segundo, en Puerto Rico, la mayor parte de los hombres y mujeres que apoyaron inicialmente el movimiento espiritista se identificaban como españoles *criollos* más que como españoles *peninsulares*. No obstante, el contacto con los líderes del movimiento espiritista en España fue constante, y existió un activo intercambio de ideas entre ellos. En 1888 grupos de Mayagüez enviaron mensajes y delegados al Primer Congreso Internacional de Espiritistas en Barcelona e indicaron su acuerdo con las conclusiones de la Asamblea. Además, esos puertorriqueños se destacaron entre aquellos que buscaban reformas sociales y políticas para la isla. La transformación que ellos buscaban no era una revolucionaria, sino dentro de las realidades políticas y sociales del colonialismo español. En adición a ser espiritistas, también se identificaban como *libre-pensadores* y entre ellos hubo algunos que trabajaron por la independencia a través de las juntas separatistas, hasta que el débil movimiento revolucionario fue sofocado en 1868 por la Guardia Civil Española. La filosofía Kardeciana es un instrumento perfecto para movimientos que se proponen transformaciones *no agresivas* ya que pide más el cambio individual que el nacional. La ideología espiritista condona una posición de disidencia con relación al statu quo sin forzar a un compromiso para la acción inmediata. Por ejemplo, Matienzo Cintrón, un prominente político y un espiritista comprometido de finales del siglo XIX, trató de usar la filosofía espiritista —a pesar de su falta de compromiso con una acción social o política inmediata— para llevar al partido Unión a la meta más amplia de un Puerto Rico independiente (Díaz Soler, 1960: págs. 604-605).

Los escritos de Cintrón son especialmente reveladores del tipo de sentimiento político y social fomentado por el espiritismo. Así, decía Cintrón:

Un espiritista que no aceptara el libre pensamiento, no sería un espiritista, porque espiritista viene de espíritu y espíritu quiere decir pen-

samiento libre si se trata como en este caso, de espíritu humano (Díaz Soler, 1960, pág. 507).

Díaz Soler, biógrafo de Cintrón, señala:

Por ser puertorriqueño el objeto de sus constantes desvelos, su conferencia hubo de concluir con su acostumbrado llamamiento a la regeneración del país. Ese proceso tendría que comenzar con el individuo, a él correspondía sacrificar sus vicios en el altar de la patria. La cualidad que Matienzo deseó hacer resaltar a su carácter era la de hombre; sólo los que se sentían con esa responsabilidad podrían efectuar la regeneración de su tierra. Ello se habría de lograr con la mansedumbre y la prudencia; jamás con la violencia de las ideas o las palabras. El triunfo definitivo estaba en manos de los mansos, según lo había anunciado Cristo. Si los puertorriqueños no se aprestaban a su vigorización física, moral e intelectual, los norteamericanos triunfarían sobre ellos al lograr su total absorción. (Díaz Soler, 1960 pág. 609).

Tercero, es interesante ver cómo los grupos espiritistas en las últimas décadas del siglo diecinueve proveyeron servicios prácticos de bienestar social para bregar con el hambre, la pobreza y las enfermedades, combatiendo así, activamente, la opresión colonial española. Un número de hospitales, hogares y clínicas se establecieron por centros en diferentes partes de la isla proveyendo no sólo asistencia social sino que también hicieron mucho por la evangelización de las clases bajas. Ni Kardec ni los primeros espiritistas de Puerto Rico hicieron hincapié en los aspectos de curación del sistema salvo como una manera por la cual el creyente podría ayudar a otros y con ello al progreso espiritual. Sin embargo, los puertorriqueños de clase baja adoptaron este aspecto casi inmediatamente, sincretizando las creencias y prácticas kardecianas con las tradicionales técnicas de curación y con los modos del catolicismo. Las enseñanzas de Kardec ofrecían una ventaja especial al curandero como una manera de establecer su autoridad, utilizándose la comunicación con los espíritus en un intento de legitimar el valor de la diagnosis del curandero. Así el espiritismo vino a ser usado para sistematizar diversas antiguas etiologías populares de las enfermedades.

Habiendo considerado algunas de las necesidades inmediatas a las que se intentó satisfacer mediante la adopción del espiritismo, vamos a discutir ahora algunas de las consecuencias no intencionales de su institucionalización en Puerto Rico.

Durante varias décadas el movimiento espiritista suplió uno de los distintos canales de educación de la comunidad, dada la escasez de

asociaciones profesionales y voluntarias entre los recién educados. Además de un curso por correspondencia para adultos con beneficios emocionales especiales, proveyó algo así como un símbolo moderno de identificación para los grupos emergentes dentro de los "sectores medios" de un país colonial que se estaba modernizando (Johnson 1958; Eisenstadt, 1966). En adición al valor terapéutico, al proveer una confortante visión del mundo en el fragor de un rápido cambio social, el Espiritismo es posible que haya satisfecho también un creciente deseo de tener ideas que fuesen más allá del limitado contexto colonial. Esto parece que fue relevante, específicamente, para las clases medias que emergían.

En segundo lugar, la estructura de culto del movimiento se prestaba a una condición de alta adaptabilidad conforme esos grupos se convertían en medios de potencial expansión cultural para la discusión y aceptación de nuevas ideas. La expansión de la receptividad y discusión de nuevas ideas fue particularmente importante en un país colonial donde las facciones disidentes estaban sujetas en diferentes grados de dominación a los recursos intelectuales del Establecimiento. El siglo diecinueve en Puerto Rico fue un buen ejemplo de ello: las pocas escuelas eran de la Iglesia, sus currículos estaban teológicamente orientados y los libros no deseados fueron prohibidos en la colonia.

Conclusiones

La tesis de esta discusión es que los movimientos de culto aparecen y tienen un florecimiento en los momentos en que las sociedades están rodeadas por una pluralidad de cosmologías conflictivas en adición a condiciones de privación, cuyo resultado es un estado sin sentido en algunos individuos. He intentado ilustrar brevemente, cómo esas condiciones se dieron a plenitud en el Puerto Rico del siglo XIX. Comienza con la desorientación de un educado grupo emergente, personas de clase media, muchas de las cuales fueron educadas en Europa, quienes cuestionaron la cosmología reinante de la Iglesia Católica Española en relación a la manera como ésta justificaba el status de la isla, y también en relación a la manera como la ideología católica describía la naturaleza del hombre y del cosmos. El fermento intelectual de la Europa de principios del siglo XIX reverberó en Puerto Rico en las últimas décadas del mismo siglo. Este impacto fue apoyado por las incursiones hechas por las ideologías competitivas de los movimientos Masónicos y Protestantes. El Espiritismo rápidamente se difundió en las clases bajas, las cuales estaban atrapa-

das por una serie de privaciones físicas y psíquicas resultado de una falta de servicios de bienestar social y dirección religiosa.

Como una observación para concluir, me agradecería sugerir el porqué los movimientos de culto persisten durante largos períodos de tiempo, aunque pocos consiguen la universalidad social que comúnmente desean. El Espiritismo en Puerto Rico tiene ya más de cien años: Aunque creció y bajó en popularidad, ha continuado siendo la contrapartida institucionalizada de las otras instituciones religiosas, a veces complementándose y a veces oponiéndosele. Aquél ha persistido debido a que permite una autosuficiencia e igualitarismo religioso en sus propósitos ideológicos, que raramente se encuentran en otras religiones. Esta autosuficiencia se hace posible por la misma naturaleza de la institución del culto. Por ejemplo, en el Espiritismo, cada pequeño grupo religioso, que es casi autónomo y altamente integrado, intenta construir su propia síntesis ideológica dentro del extraordinariamente flexible cuadro de referencia de la doctrina espiritista tal como fue establecida por los espíritus de Kardec. Cada dirigente busca ansiosamente instituir innovaciones que hagan a su grupo atractivo a potenciales seguidores, asegurándose así su control sobre el grupo. También existe el ideal de que cualquiera a pesar de su extracción social, puede conseguir estar entre los ilustrados escogidos del culto. Así el adherente al grupo del culto, por medio del esfuerzo individual, puede tener una parte integral en la creación y participación de la ideología, ritos y prácticas religiosas que él mismo ayuda a innovar. En cada ritual los adherentes crean y participan directamente del sagrado orden cósmico en el cual ellos creen. Así cada creyente está reforzado por medio de su contacto directo personal con la realidad sagrada, y llega a sentir que él puede manipular este orden sagrado para sus propios fines trayendo las condiciones que él más desea en el orden diario del mundo social. Era en este espíritu que los primeros creyentes de Mayagüez, en 1881 cerraron las puertas de su perseguido centro público por un período de dos años con el fin de trabajar espiritualmente y llegar a ser más poderosos con la meta de abrir otro centro mejor equipado para bregar con la adversidad. Dada su creencia en la inevitabilidad de la evolución del espíritu, éste trabaja así.

(Yáñez Vda. de Otero, 163).

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter L., *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday and Co., 1967.
- Bromber, Walter, *The Mind of Man*. New York, Harper Colophon Books, 1963.
- Cohn, Norman, *Medieval Milleniarism: its bearing on the comparative study of Millenarian Movements*. In Thrupp, ed., *Millenial Dreams in Action*, Supp. II Comparative Studies in Society and History, 1962.
- Cruz Monclova, Lidio, *Historia de Puerto Rico (Siglo XIX)*. Universidad de Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1952.
- Díaz Soler, Luis M., *Rosendo Matienzo Cintrón: recopilación de su obra escrita*. Universidad de Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña, Tomo II, 1960.
- Eisensdadt, S. N., *Modernization: Protest and Change*, N. J. Prentice-Hall, Inc. 1966.
- Fagg, John Edwin, *Cuba, Haiti and the Dominican Republic*. New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1965.
- Geert, Clifford, *Religion as a Cultural System*. In M. Banton (ed.). *Anthropological Approaches to Study of Religion*. London: Tavistock, 1966.
- Glock, Charles y Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally, 1965.
- Johnson, J., *Political Change in Latin America*. California: Stanford University Press, 1958.
- Pedreira, Antonio S., *El Periodismo en Puerto Rico*. (Tomo I) La Habana: Imp. Ucar, Grecia y Cía. 1956.
- Sausse, Henri, "Biografía de Allan Kardec": Discurso Pronunciado en Lynn, el 31 de marzo de 1896, Mayagüez, P. R.: Prensa del Iros de Paz, 1902.
- Spiro, Melford, *Religion: Problems of Definition and Explanation*. In M. Banton, ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock, 1966.
- The Book of Porto Rico. E. Fernández García (ed.). San Juan, P. R.: El Libro Azul Publishing Co., 1923.
- Yáñez, Teresa Vda. de Otero, *El Espiritismo en Puerto Rico*. San Juan, P. R. 1963.

