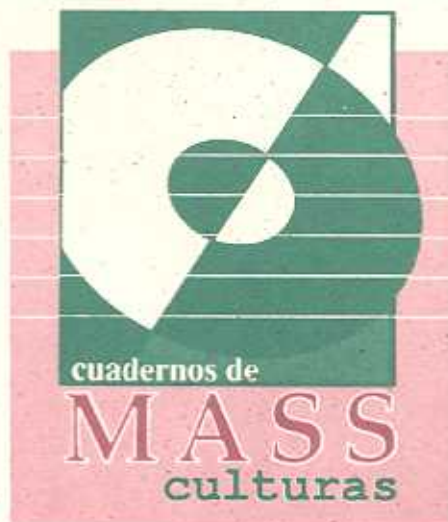


Depto. de Ciencias del Hombre

Universidad Iberoamericana León



Una Mirada Oblicua a la Religión
Popular en México: Retablos y
Santuarios entre la Cultura y el Poder

Jorge A. González

Contenido

5	Presentación. Religión y cultura. un acercamiento desde la perspectiva de la comunicación.
7	Una mirada oblicua a la religión popular en México: retablitos y santuarios entre la cultura y el poder.
7	Religión y comunicación como procesos sociales.
8	Religión: ¿"popular"?
9	Texto y contexto: retablitos y santuarios. Una caracterización.
9	Ex-votos: de sus tipos y variedades.
10	El santuario: ciclotrón del imaginario colectivo.
10	Poder simbólico y poder terrenal.
11	De lo popular en los ex-votos
12	Retablitos: una descripción semiótica.
13	Semiótica del conflicto cultural. dos imaginarios, una imagen.
13	Los retablitos bajo la lupa: descripción de ejes y actantes.
16	Imaginario y territorialidad: el santuario como frente cultural.
17	Modernidad epidérmica, racionalidad mixta, imaginarios en crisis.
17	El poder mirado desde la terrenalidad.
18	Notas.
22	Bibliografía

Presentación. Religión y cultura: un acercamiento desde la perspectiva de la comunicación.

En este número de Mass Culturas se presenta un trabajo sobre religión y comunicación: Una mirada oblicua a la religión popular en México: retablitos y santuarios entre la cultura y el poder, de Jorge A. González. Aquí se nos brinda la posibilidad de conocer y tener en nuestras manos un esfuerzo de análisis y comprensión de la comunicación, vista desde los procesos sociales más que desde los medios masivos. es pues, un estudio que resalta, como su autor lo indica, "la dimensión etno-sociológica de los estudios de la comunicación social".

Aquí la religión es abordada como un proceso de comunicación, un metalenguaje que fluye para crear, en los adeptos a ella, sentidos y visiones del mundo por medio de ritos, prácticas discursivas y agentes e instituciones especializados. Sin embargo, este proceso no está exento de tensiones: en México la religión oficial (católica) compete y/o convive con la religión popular, o sea, con los sectores que están fuera de los procesos de modernización y que poseen imaginarios e interpretaciones múltiples y diversas de la doctrina del culto y ortodoxia oficial, pero que no por esto han dejado de "pertenecer" a lo católico. No hay religión popular sin relación a la religión oficial. Entre estos actores se ponen en juego de fuerzas, interpretaciones, enunciaciones, significados; se definen lugares de emisión de comunicación, posiciones de poder para organizar la vida y el sentido.

Insertado en la óptica de la religión popular, Jorge González estudia los retablitos y ex-votos (que son prácticas de agradecimiento a lo divino), como objetos de comunicación, espacios o "ventanas efímeras a un imaginario de larga duración" que es compartido y reproducido por todos aquellos que tengan las disposiciones culturales para percibirlos y que en este caso, son los sectores populares. Como cualquier otro hecho social, los retablitos están dentro de un contexto que los enmarca y potencia; esto lo realizan los santuarios. Ahí lo privado e íntimo se transforma en público y externo; la comunicación social aparece, pero también se pone de manifiesto la comunicación de los hombres con lo divino. El imaginario colectivo se hace presente.

En el santuario la visión de lo unitario (lo oficial) se presenta tratando de regular y/o administrar lo diverso (lo popular), este lugar se convierte en el punto de encuentro, tensión y lucha entre la religión oficial y la religión popular. Ahí habitan los "Padres" (administradores legítimos de la Iglesia); y los "santitos", que son las principales figuras "divinas" y hacedores de milagros para el pueblo (el retablito pone de manifiesto, según la visión popular, cualidades, especialidades y poder del santo así como la gracia recibida de él).

Teóricamente hablando, además de las herramientas sociológicas y antropológicas que se respiran a lo largo de este artículo, el autor ha utilizado líneas provenientes de la semiótica narrativa y, muy particularmente, los modelos actanciales de Greimas y Courtes para realizar el análisis del hecho comunicativo; por tal razón procederá considerando a los retablitos como textos y así "formalizar y describir las similitudes, las diferencias y contraposiciones de los sentidos"; ver las relaciones sintácticas y el modo de ordenación lógica que se establecen tanto en los contenidos de los retablitos como en los de la religión oficial.

Andrés B. Hernández Santander
León, Gto., septiembre 1996

Una mirada oblicua a la religión popular en México: retablitos y santuarios entre la cultura y el poder(1)

A Laura
Compañera de tantas y tantas batallas

Religión y comunicación como procesos sociales.

El tema que nos ocupa en este trabajo se teje entre dos vectores de largo interés científico: la religión y la comunicación dentro del marco de reflexión sobre el sentido.

Al inicio, esta investigación nació como una forma de recuperar y de resaltar una dimensión etno-sociológica dentro del estudio de la comunicación social y partió de tomar distancia crítica frente a los estudios que trataban de “entender los medios”, sin ser capaces de comprender los **procesos culturales** de orden superior de los que aquellos forman parte (2).

Entiendo a la religión como una estructura compleja de prácticas discursivas y rituales de sentido sobre el “**orden del mundo**” (3), comunes a un grupo social y referidas a algunas fuerzas (personificadas o no, múltiples o unificadas) a las que los creyentes consideran como cronológicamente anteriores y axiológicamente superiores a su entorno natural y social. Frente a esas fuerzas, los humanos se conciben como dependientes y obligados a ciertas conductas(4). Ese ordenamiento de la realidad es generado por una estructura igualmente compleja y objetiva de instituciones y agentes **especializados** en su creación, mantenimiento y difusión.

En otros términos, la religión es siempre y a todo título, una forma operante de conocer (5) y organizar la vida y el mundo; es por ello una **ideología** en sentido amplio. Sin embargo, las instituciones que la generan, en este caso, las **iglesias** de cualquier denominación, así como los especialistas que la pregonan y defienden: los sacerdotes o ministros de cualquier culto, tienen como labor específica modelar y modular la dimensión **numinosa** (6) de toda cultura. Una dimensión —nos diría Cirese— “elementalmente humana” que ya Durkheim concebía como “un aspecto esencial y permanente de la humanidad”(7). Es en ese sentido que a partir de las interpretaciones de primer orden de la vida social o **doxa** (8), aquellas instituciones y sus agentes elaboran una interpretación de **segundo orden**, legítima, validada, depurada, controlada y “oficial” que se vive, se concibe y a veces se impone de manera violenta, como **ortodoxa**. Por esta razón, la religión es un tipo complejo de **metalenguaje** históricamente generado a través de procesos de elaboración discursiva (9). Este trabajo especializado de construcción discursiva y difusión social de las religiones conforma un complejo proceso de comunicación que busca producir un efecto de sentido en los destinatarios. Ese “efecto” se genera dentro de un espacio social global (10) en el que se definen diferentes lugares, tanto de emisión como de recepción e interpretación. Como en todo proceso de comunicación, frente a una misma actividad de codificación y enunciación las posibilidades de **lectura** son, al menos de manera teórica, infinitas y de manera histórica se circunscriben al estado de las relaciones objetivas que, bajo la forma de posiciones (fuerzas y tensiones) sociales, median entre los agentes e instituciones involucrados en el proceso.

Así pues, resulta claro que ante una misma configuración discursiva (por supuesto, no solo “hablada”, sino también “actuada”) que ha sido generada bajo el control y supervisión de los especialistas religiosos(11), en concordancia con la diversidad de posiciones y condiciones de sus destinatarios, la lectura e interpretación (cognitiva y práctica) de un mismo mensaje será, cuando menos, variada y plural, y en ocasiones puede ser directamente contrapuesta (12) al sentido calificado y reconocido socialmente como “original, único y verdadero”, generalmente difundido y defendido por las clases dirigentes.

La perspectiva inicial se hace un poco más compleja: **la religión**, como **producto** especializado del **campo religioso**, se encuentra y se define siempre históricamente entre varios componentes de fuerzas desiguales en tres espacios de lucha constante: a) al interior del propio campo, b) frente a sus públicos y c) frente a otros campos ideológicos. Por aquí está el camino de lo que se suele llamar **religión popular**.

Religión: ¿“Popular”?

De esta manera, cuando hablo de **religión popular** me refiero a:

1) La variedad de sistemas objetivos de prácticas discursivas y rituales que tienen como referente las codificaciones legítimas sobre una entidad sagrada o metasocial cuyo control lo ejerce una jerarquía de especialistas. Es decir, no hay religión popular sino en una relación multidimensional y a veces contradictoria con un **culto legítimo**, en el sentido de Max Weber (13). De esta manera, lo que nos aparece como “popular” en el terreno religioso mexicano posee un carácter ampliamente imaginario, múltiple y de ningún modo unitario, que es también efecto de una relación histórica y estructural muy compleja entre el clero católico mexicano y ciertas capas sociales que quedaron “fuera” del proceso de modernización del país (14).

2) Sus prácticas guardan una relación de **presuposición recíproca** (15) con los grupos y las clases desposeídas dentro de un espacio social e históricamente determinado; es decir, tales prácticas sólo se documentan en determinados lugares del espacio social. Aquí debe separarse de otros fenómenos de religiosidad con una base social **pluriclasista** como algunas peregrinaciones y eventos multitudinarios a los grandes santuarios (por ejemplo el 12 de diciembre en la Basílica de Guadalupe), de las formas mezcladas entre el ciclo religioso del año y el ciclo de acumulación comercial (por ejemplo, las fiestas de Navidad) y de las formas marginales de religiosidad con una **base social** diferente y no sólo reclutada dentro de los sectores populares (por ejemplo, cultos y disciplinas orientales, **new agers**, movimientos de la mexicanidad, etc.)

3) Sus sentidos y manifestaciones son efecto de múltiples procesos de acomodación, adaptación y usos, incluso contradictorios o aberrantes, respecto a las interpretaciones “originales”, que los grupos y clases más desprovistos de capitales (económico, cultural, social y simbólico) (16) han elaborado en un entorno histórico de tensiones y luchas variables. Así pues, con esta caracterización pretendo tomar distancia de al menos siete concepciones comunes sobre “lo popular”:

- a) Las **románticas**, que confunden lo popular con una “alma” pura e impoluta.
- b) Las **populistas** que imputan características “naturalmente” revolucionarias a todo lo que provenga del “pueblo”.
- c) Las **eruditas** que buscan rescatar la originalidad y el detalle bizarro de los contenidos de entre sus múltiples manifestaciones y expresiones.
- d) Las **campales**, que construidas desde la jerarquía intelectual del campo religioso (17), les designan como “desviaciones” y “supersticiones” (a las que toleran y tratan de corregir para reorientar su auténtica fe) (18).
- e) Las **artísticas** que encuentran y “develan” de entre la generalidad degradada de su producción, su condición involuntaria y arriesgadamente “naif”.
- f) Las **mediáticas** que a través de los grandes medios de difusión colectiva convierten en “espectacular” (sea el formato noticioso o no) el “exotismo primitivo” (a sus ojos) de las prácticas religiosas “populares”.
- g) Las **puristas**, que sin más, declaran su irremisible falsedad y la enajenación de sus practicantes.

Siete actitudes normativas de las que es necesario tomar distancia para poder estudiar a los **retablitos**, no como deberían ser o por lo que les falta por ser, sino de forma operativa: como un hecho social pleno de sentido que se ha construido de manera histórica y tensional y como soportes de un imaginario cultural. Los ex-votos deben pasar de ser “objetos reales”, es decir, **sociales**, al estatuto de “objetos teóricos”, es decir, **sociológicos**. Así, en este trabajo me propongo analizar algunos elementos del aspecto votivo (19) de la práctica religiosa regulada por la Iglesia Católica en el México contemporáneo (20).

Texto y contexto: retablitos y santuarios. Una caracterización.

Pero, vamos por partes ¿qué es y cómo está hecho un ex-voto?

De manera fenomenológica se puede describir como cualquier objeto que sirve específicamente para manifestar el agradecimiento por un don o bienestar, concedido por parte de un agente poderoso de orden metasocial (concebido como antecedente y superior) hacia actores (descendientes e inferiores) del mundo ordinario. El ex-voto siempre implica una transmisión de poder entre posiciones desniveladas. Dentro de la ideología religiosa descrita atrás, el desarrollo lineal y ordenado del proceso de la práctica del ex-voto puede describirse así:

- a) Situación vivencial de carencia. ↓
- b) Contrato (petición de gracia y promesa de agradecimiento público). ↓
- c) Intervención divina o extra-cotidiana del Poder (21). ↓
- d) Gracia otorgada (reparación de la carencia). ↓
- e) Ofrenda votiva (auto-producida o por medio de un “intérprete” cultural) (22). ↓
- f) Publicación del ex-voto (dentro del Santuario o espacio del Poder) (23). ↓
- g) Aumento del reconocimiento o carisma del Poder de quien otorga la gracia sobre el mundo cotidiano de las carencias.

Como manifestación discursiva, el ex-voto tiene como peculiaridad que es una expresión **pública** del orden de lo **privado** y establece una relación contractual y personal con la divinidad y con el santuario. Esta relación requiere de una **forma exterior** (24) que en su origen es una práctica de devoción **individual**. Posteriormente, al ser colocado (aunque propiamente es “incrustado”) dentro del santuario, se convierte en un hecho de sentido plenamente **colectivo** (25).

Ex-votos: de sus tipos y variedades.

En tanto que exteriorización pública de una gracia recibida, la vasta proliferación de ex-votos puede ser concentrada en dos grandes tipos:

— Un **objeto de uso** que ha estado en contacto directo con la intervención milagrosa, y por ello cumple una función simbólica especial.

— Una **representación** (plástica, escrita, fotográfica o pictórica) expresamente realizada para comunicar a otros el **milagro**.

En el primer caso el efecto de sentido se da de manera metonímica (una “parte” por el “todo”: camisetas deportivas, ombligos de recién nacidos, ramos de novia, muletas y aparatos ortopédicos, balas, etc.) (26). En el segundo caso la operación retórica que tenemos es más bien de tipo metafórica y analógica: partes del cuerpo (ojos, brazos, piernas, pechos, corazones, cabezas, etc.) animales (vacas, burros, puercos, caballos, borregos, etc.) o bienes como casas, hechas de cera o metal (que en México llamamos “milagritos”), cartas de relación de los hechos, fotografías del evento o del receptor de la gracia y pinturas o diseños con técnicas y materiales diversos en los que se representa generalmente una tríada de **actantes** (27): el **Dador** (“el santito”), el **Destinatario** (o penitente) y la **Gracia** (el objeto-valor deseado) colocados en interacción dentro de una escenografía en la que se resuelve de maneras variadas una transposición coyuntural y extra-ordinaria de los dos universos: el de la **carencia** (habitado por los humanos) y el del **Poder** (habitado por los “santitos”) (28). La distribución espacial y los operadores semióticos (colores, formas, objetos, vestuarios y sujetos) suelen ser paradigmáticos (29). En México a este tipo se le llama generalmente “**retablito**” (como diminutivo de retablo) o “**laminita**” (por el soporte material hecho de hojalata de forma mayoritariamente rectangular)(30). Por supuesto que estos tres tipos de ex-votos hechos especialmente para **representar** también existen mezclados y no son mutuamente excluyentes.

El ex-voto pintado o **retablito**, puede ser definido inicialmente por su función social: sirve explícitamente para comunicar. Opera por tanto como un **instrumento de comunicación**. El testimonio que se expresa por medio de imágenes y objetos que fijan en el tiempo y en el espacio el momento resolutorio

de la gracia, documenta toda una serie de elementos sociales, psicológicos, económicos y ambientales que conforman en cada uno de los retablos y en su conjunto una fuente historiografía popular del ciclo de la vida de sus portadores. Por otra parte, el retablo también muestra y socializa los temores y las carencias que forman parte cotidiana de la vida de dichas clases y asimismo, permite proyectar colectivamente dentro de un horizonte de posibilidad y esperanza sus aspiraciones y utopías concretas. Ventanillas efímeras a un imaginario de larga duración.

El santuario: ciclón del imaginario colectivo.

Las representaciones pictóricas, plásticas y fotográficas, en tanto que prácticas **ritualizadas** de significación, requieren de un contexto espacial que no sólo les enmarca, sino que potencia y transfiere el sentido privado e íntimo de los ex-votos hacia su pleno sentido público y exteriorizado. Ese papel de "contexto potenciador" lo cumplen precisamente los **santuarios**. En ellos **habitan** los "santitos" y sus administradores legítimos. Hacia ellos se canaliza la inmensa energía social de los peregrinajes, pues funcionan como monumentales atractores de la devoción y culto popular (31). Los santuarios son los recipientes espaciales de la representación votiva por excelencia y en el justo momento de su desplazamiento desde el lugar de origen hasta su colocación, se realiza una operación cultural fundamental: lo que Cirese llama adecuadamente un "proceso de ceremonialización" que en lo fundamental implica la **transmutación** de un evento en signo (32). Una vez dentro del santuario y tomados en su conjunto, más allá de su contenido individual y particular, la desmesurada cantidad de los ex-votos **pone en común** (comunica) a aquellos que poseen las disposiciones culturales incorporadas para percibirles y distinguirles, es decir, **a sus públicos**, las cualidades, las especialidades y la magnitud del poder del "santito" en cuestión. Esto se hace precisamente mediante un mecanismo de **mostración ostensiva** que no deja lugar a dudas: centenas de cartas y fotografías, miles de muletas, cientos de miles de milagritos y millones de retablos hacinados y empolvados, a pesar de su efímera durabilidad, no mienten: ahí reside (y ha residido) **el Poder**.

Poder simbólico y poder terrenal.

La religión no es solamente un metalenguaje complejo que circula por la sociedad, también conforma una estructura de **poder operante** (tanto en su aspecto plenamente simbólico, como en su forma más cruda de ejercicio cotidiano de la dominación). En la mayoría de los santuarios, el lugar destinado (33) (y algunas veces conquistado) para su aglomeración, delimita el único ámbito en el que los fieles pueden intervenir y moverse con relativa libertad, pues rompe la sobriedad solemne impuesta por la organización del santuario y opone a ésta una infinidad de objetos cuya unidad semántica es precisamente el detalle y cuya única regla de combinación es la yuxtaposición estallada en todas direcciones (34). Un ex-voto no significa nada en la calle o en "cualquiera" de los muros del templo.

La energía social **in-forme** de los cientos de miles de creyentes agradecidos, que provienen de múltiples regiones geográficas y sociales fluye hacia zonas específicas y delimitadas que la jerarquía religiosa tolera y en ocasiones somete a riguroso escrutinio para prevenir las desviaciones idolátricas y la difusión de supersticiones que se disfrazan de milagros. Sin embargo, es de tal magnitud el flujo de los peregrinos y de los ex-votos que se van acumulando en todas direcciones, que los sacerdotes del santuario hacen esfuerzos recurrentes para imponer un orden y una selectividad "adecuada" frente al aluvión desorganizado de visitantes, curiosos y ex-votos que llegan en oleajes intermitentes de fuera. Al fin, los esfuerzos clasificantes menguan y reina (cuando menos por temporadas) dentro de un enclave del santuario lo que en México llamamos un verdadero **desmadre**.

Nunca nada más cercano a la fértil idea de Prigogine: el orden a través del caos (35).

De lo popular en los ex-votos.

De acuerdo con nuestras observaciones, el retablito es hoy en día, **un instrumento de comunicación popularmente connotado** (o si se quiere, "popular").

Pero no ha sido **desde siempre** así. Si bien es relativamente escasa o inaccesible la información, el ex-voto, como pago de una deuda contraída entre potencias disimétricas (36) parece que se ha realizado desde el principio mismo de la historia y por todas latitudes. Tanto los griegos, como los etruscos y romanos, así como etnias de todos los continentes han realizado tales prácticas. Es también probable que los ex-votos objetuales figurativos fueran los primeros en aparecer y nada nos indica que esta práctica no fuera compartida ampliamente por todas las categorías de agentes sociales. Más adelante, posiblemente como elemento de distinción cultural ahora sí, plenamente clasista, en la Europa del Siglo XV (37) —y particularmente en Italia— nacen los retablos votivos realizados por pintores "de escuela" a cargo de los ricos y nobles en oposición a los ex-votos comunes (objetuales) que el pueblo antes compartía con ellos. Sin embargo, no mucho tiempo después se inicia un proceso de imitación y progresiva apropiación de las clases pobres y campesinas de tales retablos, pues el recurso de la imagen con una o varias secuencias y el texto sirven de manera singular para expresar los términos de un contrato no escrito.

En México, habría que rastrear con claridad la llegada y difusión de los retablos votivos. Los más antiguos que se conocen datan del siglo XVI y XVII, y es bastante factible que su uso se haya generalizado de manera compartida entre las distintas clases y categorías sociales de la Colonia. Con cierta precisión se podría afirmar si no el origen de la transversalidad social de su uso, sí ciertos límites históricos de ello. La historia de este tipo de efecto y la construcción del imaginario votivo que se despliega en las paredes y camarines de los santuarios de México, merece ser en otra sede dialogada en paralelo con el excelente trabajo de Gruzinski(38).

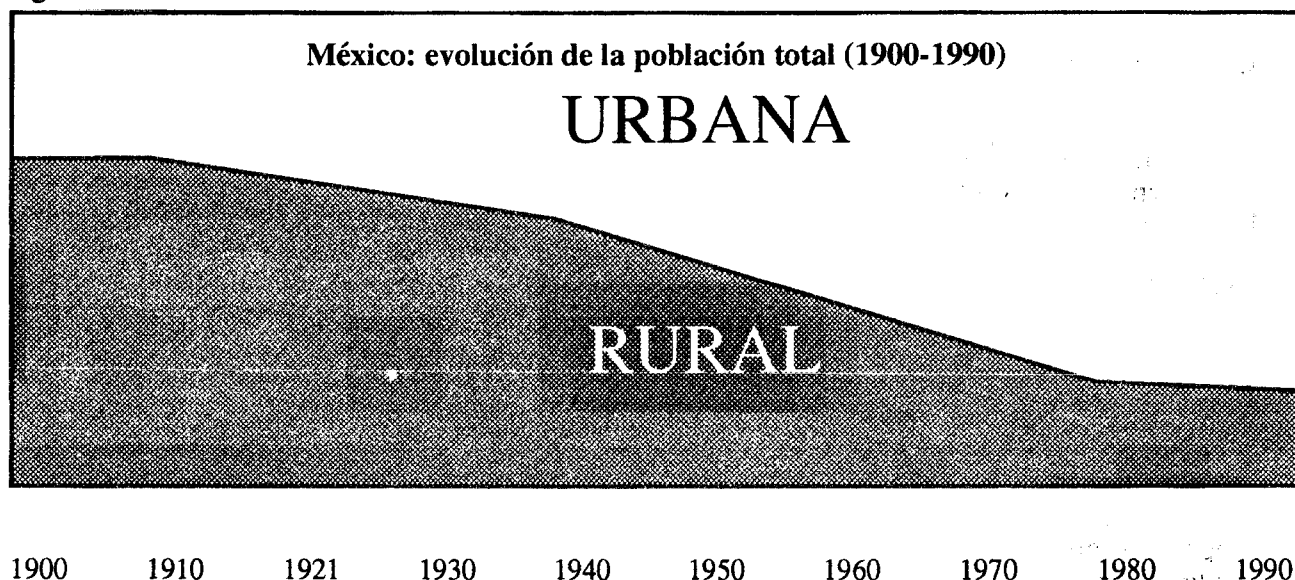
Por lo menos hasta fines del siglo XIX y principios del XX, el ex-voto pintado en México fue un práctica cultural **transclasista**, es decir, no era "popular".

Encontramos por todas partes retablos de gente poderosa y de desposeídos, de ricos y de pobres, de curas y de fieles agradeciendo o implorando protección. Es hasta los primeros decenios (1920/1940) del siglo cuando las clases poderosas "abandonan" esta práctica y queda hasta la fecha sólo en posesión y **uso del pueblo**, es decir, el conjunto de las clases económicamente explotadas, políticamente dominadas y **culturalmente subalternas** (39). Los retablos se vuelven sólo hasta entonces, popularmente connotados. Lo anterior lo interpreto como un proceso histórico de **distinción cultural** de ciertas clases y grupos sociales del recurso a este particular instrumento de comunicación (40).

No debe pensarse por ello que su uso sea homogéneo entre las clases populares. Habría que documentar e identificar con precisión el espacio de su difusión (centro y sur de México principalmente), las categorías sociales que lo portan (es mayor su práctica en zonas agrícolas, pero no desaparece en zonas industriales) y hasta divisiones por sexo y edad para no aplanar demasiado una realidad **densa y poliédrica**.

Por otra parte, el hecho de que hoy en día sea un fenómeno exclusivamente popular no quiere decir que las clases no populares hayan perdido la fe o se hayan laicizado por completo. Más bien podría pensarse que algunas fracciones al tener acceso a otros niveles de cultura requirieron ajustar sus prácticas a su nuevo hogar: **la ciudad** (41) (ver Figura 1), y a una nueva forma de relacionarse no sólo con los poderes divinos, pero también se vieron forzadas a manejar, confeccionar y degustar códigos estéticos emergentes (42).

Figura 1



Fuente: Estadísticas históricas de México, INEGI, 1985

Esto nos puede explicar la aparición en los años cincuentas de los agradecimientos “estandarizados” que desde entonces encontramos en las páginas de algunos diarios. Lo que implica propiamente la pérdida del carácter de “instrumento de comunicación” y la conversión en un mensaje estereotipado y tipográficamente modelado, cuyos soportes y contenidos son completamente diferentes al del **retablito** y el ex-voto del santuario en general, y que además dentro de las páginas de los diarios compite por la atención del lector junto con anuncios de comercios, noticias mundiales, asuntos locales, astros deportivos, caricaturas políticas y relaciones de fiestas de “sociedad”. Podemos, ya con esto dicho adentrarnos en la última parte de nuestra caracterización de los ex-votos.

Retablitos: una descripción semiótica.

En el retablito se objetiva y dramatiza una concepción del mundo, de la fe y de la vida que es **diferente** y a veces hasta contrapuesta a la religión oficial y la religión de las clases urbanas dominantes. ¿Cómo es esta oposición? Vayamos poco a poco.

En primer lugar, esta oposición no se puede interpretar como organizada y dirigida o como un producto de la voluntad de los agentes sociales. Junto con el criterio cuantitativo del acceso a niveles superiores de cultura, esta diferencia también se construyó como un efecto de los distintos y contrapuestos lugares objetivos de la estructura social que las clases y grupos que forman el público del campo religioso ocupan en el espacio social. Esta situación de clase condiciona y marca los límites de variabilidad de los esquemas de percepción, acción y valoración que funcionan como una especie de matriz generadora de la dimensión significativa de todas las prácticas (43).

Si simplificamos al máximo, podemos afirmar que la concepción del mundo y de la vida que materializan los ex-votos populares invierte por completo las demostraciones racionales y las jerarquías teológicas que, por una parte, defienden y difunden la Iglesia Católica y las clases mejor provistas de capitales, y por otra las demás clases (extranjeros del interior) (44) reconocen como verdades **oficiales**. Esto no podría afirmarse si no fuera porque ambas concepciones—oficial y populares—comparten **significantes** comunes. Pueblo, jerarquía y burguesía se “reconocen” en las mismas imágenes sacras.

Sin embargo, muchas veces los significados “populares” son profundamente diversos a los prescritos legítimamente. Ahí donde el obispo, el cura y las clases altas veneran litúrgicamente a una de las advocaciones de María, la única y verdadera madre de Jesús, el pueblo se relaciona de manera personal y mundana con **Sanjuanita** (45).

Aunque la diferencia no sólo reside en el nombre.

Semiótica del conflicto cultural: dos imaginarios, una imagen.

Usaré aquí algunas herramientas de la semiótica narrativa (46) para poder formalizar y describir en qué consisten las similitudes, las diferencias y las contraposiciones de los sentidos construidos de ambas perspectivas.

Las diferencias entre la religión oficial y las concepciones populares plasmadas en los retablitos no sólo se muestran en el nivel de los contenidos, sino también de manera fundamental en sus relaciones sintácticas, en el modo de ordenación lógica (e ideo-lógica) que se establece entre tales contenidos(47).

Los retablitos bajo la lupa: descripción de ejes y actantes.

Dentro del nivel llamado de superficie, el modelo actancial de Greimas nos delinea las tres principales relaciones que se tejen en los retablitos considerados como textos.

La primera relación pone en juego a una primera pareja de actantes el Sujeto (S) y el Objeto/valor (O) unidos por el eje (↑) del **deseo** (Ver figura 2)

En este eje Sujeto → Objeto, siempre dentro del plano de la descripción formal, colocaré a los **agentes** de las prácticas religiosas y el tipo de **Objeto/valor** que tales agentes buscan o desean. Si parto de la identificación diferencial del **Sujeto** de la práctica votiva, por un lado las clases explotadas, dominadas y subalternas, y por el otro, las clases sociales opuestas, tenemos que el **Objeto/valor** o de sus respectivas prácticas resulta completamente diferente (48).

Lo que se desea en los retablitos es siempre un objeto o un valor **concreto**, ligado a la subsistencia social y biológica elemental (cosechas, trabajo, salud, animales, libertad física, etc.) y a la reproducción de la vida cotidiana y material de sus portadores.

La forma de su expresión es por lo general **determinada**, tanto en el texto como en la imagen. Por el contrario, el **Objeto/valor** que se desea dentro de la religión oficial litúrgica que practican las clases más urbanas y “capitalizadas” es de índole **moral** y **abstracta** (protección de la “ilusión material”, ganar el reino de los cielos, paz de espíritu, etc.) y regularmente su expresión es **indeterminada** (“favor concedido”, “gracia concedida”, etc.).

De esta manera, la segunda diferencia, pues la primera es la de su ubicación en una estructura objetiva de clases, (es decir en el actante **Sujeto**), la encontramos en el tipo de **Objeto/valor**. Para unos, lo que se necesita es **sobrevivir**. Del otro lado, las tribulaciones existenciales orillan a clamar por el perdón y la paz del alma. Es por eso que Weber nos dice que la religión de los sectores más favorecidos socialmente tiende a ser una práctica discursiva de “**justificación de status**” (49).

Una vez que entra en el juego semiótico el **Objeto/valor** (claramente distinto según la perspectiva de la clase que se trate) una nueva pareja de actantes aparece unida por una relación de **comunicación o poder**. Estos son el **Donante** y el **Destinatario**.

Entre estos actantes se efectúa (o no) la comunicación semiótica del **Objeto** deseado.

De esta forma tenemos que para las clases populares, los “santitos” y las vírgenes perfectamente bien identificados y localizados, por haber **mostrado** una y mil veces su poder de disposición sobre el mundo de las carencias, son los únicos capaces de donarles (comunicarles semiótica y materialmente) la salud, las cosechas, los animalitos, el trabajo, la tierra, etcétera.

Con estos seres, el pueblo/clases establece una estrecha relación de **intercambio desigual** (la vida por un retablito) rigurosamente regulada por normas que ambas partes deben cumplir y respetar.

Este contrato marca las condiciones mínimas en las que se puede efectuar el “contacto” y las modalidades de un intercambio ritualizado entre seres con poderes desnivelados.

Del mismo modo, la estrechez del vínculo y el ámbito de operación de los **Donantes Sagrados** hacen que el pueblo/clases los perciba como participantes de una cotidianidad mundana y familiar homóloga a la suya, amplificada en poder, pero liberada de las carencias apremiantes. Sobre dichas carencias, los “santitos” tienen amplio margen de eficacia para invertir los hechos negativos o amenazantes del mundo

cotidiano.

Es así que los santos se “humanizan”: tienen especialidades y gustos muy claros, relaciones de parentesco (Sanjuanita es hermana de las vírgenes de Zapopan y de Talpa), relaciones de amistad, enemistad y de amor, poseen altos grados militares, se complacen o se enojan si no se les cumple “como es debido”, enojo que aunado a su infinito poder sobre la subsistencia, los hace **muy milagrosos** y al mismo tiempo **muy castigadores**.

Pueden, en fin, actuar solos, en conjunto o en relevos si la ocasión lo amerita y todos son poderosos, pero no en igual magnitud. El grado de poder de la Guadalupana, de Sanjuanita o del Señor de Chalma, no es igual al de un San Pedrito o al del Señor de Villa Seca o al de la virgen del Ocotil. Su radio de operación marca en círculos concéntricos el alcance de su poder.

Por el contrario, el papel de los santos y la Virgen en la religión de las clases no populares es el de funcionar exclusivamente como **intercesores** ante el único poder teológicamente aceptado: Dios (Padre, Hijo, y Espíritu Santo).

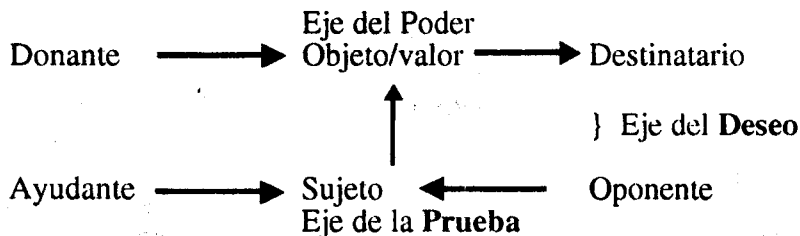
Ahí donde las clases populares “ven” a tres vírgenes distintas con personalidades, poderes y especialidades diferentes, la religión oficial “ve” a tres advocaciones de la **única** madre de Jesús.

En la religión oficial, la relación de lo humano con lo divino se realiza mediada por los santos y la Virgen y puede por ello ser de carácter impersonal, o mejor dicho, puede permanecer en la esfera privada del individuo. Al fin, sólo el creyente y Dios sabrán... En la religiosidad popular la relación con lo divino, con lo numinoso, es **inmediata y personalizada**, por ello mientras más físicamente próximo se esté del “santito”, mejores serán los efectos de su acción.

El último eje sintáctico del modelo que estamos usando para la descripción inicial de los dos tipos de religiosidad en cuestión, es el llamado **eje de la prueba** en el que de un modo circunstancial pueden intervenir una pareja más de actantes: el **Ayudante** y el **Oponente**.

Ambos tienen por función dramatizar la unión o conjunción entre el **Sujeto** y el **Objeto/valor** y en este caso colaboran a distinguir el tipo de “moralidad” que acompaña de manera contrastante las prácticas votivas de nuestro análisis.

Figura 2: Relaciones, actantes y ejes del Modelo Actancial



En la religión popular, el actante **Oponente** está conformado en dos esferas: una relativa al contrato pactado y otra más relacionada con las amenazas de la vida diaria. Esto significa que el “no cumplir” y/o el “no saber cumplir bien” al “santito”, es condición para que una situación de por sí precaria, empeore. Asimismo dentro del imaginario de estas clases existe una enorme y variada gama de seres malignos (diablos, nahuales, duendes, brujas, espantos, muertos, etc.) quienes en conjunción con catástrofes naturales (terremotos, inundaciones, etc.), sociales (guerras, invasiones, redadas, etc.) o más frecuentemente “circunstanciales” (todo tipo de accidentes) y de vez en cuando agentes del poder terrenal (policías, soldados, inspectores, aparato judicial penitenciario, etc.), o en fin, enemigos particulares atentan cotidianamente contra la subsistencia y reproducción material y social de dichas clases. Por el contrario, en la **religión oficial**, el actante **opponente** es de naturaleza “moralmente mala”: es todo aquello que aleja de Dios, es decir, de lo bueno y lo perfecto. El demonio, es un ente éticamente malvado que induce al **pecado**, a la “ilusión material” y aprovecha la debilidad innata de la condición humana (la carne, el mundo, etc.). Esto significa la “caída”, la culpa y mueve hacia la imploración por el perdón y compasión divina.

El actante **Ayudante** es también completamente diferente en las dos concepciones. En la religión oficial,

como ya antes señalábamos, los Santos y la Virgen, que son paradigmas de lo moralmente bueno y puro, están **más cerca** de Dios y por esa razón pueden abogar e interceder ante **El** por el perdón de los pecados. La práctica de las **virtudes** teologales, de las que son depositarios ejemplares los santos y la Virgen, así como las **penitencias** no corporales (arrepentimiento, rezos, oraciones, misas, limosnas, **ayudas** para el templo, etc.), y en menor grado los **sacerdotes**, conforman la componente positiva que **ayuda** a conseguir la gracia eterna, la gloria perpetua, por supuesto, fuera de este mundo de ilusión y pecado. Por su lado, en la religión de las clases subalternas de modo simétrico con el oponente, el actante **Ayudante** tiene que ver con el correcto y efectivo “cumplimiento” al “santito” y a todo aquello que colabore cabalmente a asegurar los términos del contrato: ritos, objetos, agentes (sacerdote, retablista, etc.) prácticas penitenciales de índole corporal (azotes, entrar de rodillas, mortificación con espinas, etc.) y económica (limosnas, misas, etc.), y en general todo aquello de lo que se sirve el “santito” o el menesteroso mismo mientras actúa el **Poder** del **Donante** y que interviene para ayudar al **santito** en el proceso: médicos, curanderos, objetos, conjuros, amigos, animales, etc.

En fin, con los “santitos” se establece una relación de solidaridad y responsabilidad mutua del tipo de compadrazgo. Como podrá sin duda apreciarse la concepción y experiencia religiosa del pueblo/clases se muestra carente de toda función carismática por la salvación en el “otro mundo” y por el contrario, se hace cargo de todas las frustraciones sociales, morales y psíquicas de la condición objetiva de “este mundo”. No se pide “el paraíso”, ni la gloria eterna, sino curar males corporales, solucionar problemas de la vida social cotidiana que ninguna estructura civil o política les puede de hecho ofrecer.

En los ex-votos, instrumentos de comunicación popular, es posible detectar los rasgos de una serie de configuraciones y concepciones culturales de las clases subalternas, en los que lejos de toda disputa teológica, se “entierra” lo divino en lo cotidiano porque sólo ello garantiza la conservación.

El siguiente cuadro, sintetiza algunas de las principales oposiciones del análisis formal/relacional de nuestros ex-votos populares.

Cuadro 1: Modelos actanciales comparados

Actantes	Religión Popular	Religión no popular
Sujeto/Clases	con menor capital cultural	con mayor capital cultural
Objeto/Valor	Concreto: subsistencia material: no empeorar	Abstracto/indeterminado: Bondad, paz de espíritu, mejorar
Donante	Santitos y vírgenes humanizados: poderosos y castigadores	Dios como entidad teológica triple : amoroso, redentor, misericordioso
Destinatario	Clases con menor capital cultural y reproducción en constante amenaza	Clases con mayor capital cultural y reproducción asegurada
Ayudante	Ritos, tradiciones, curas, médicos, curanderos, penitencia corporal Saber cumplirle al santito	Intercesores: los santos y la Virgen Virtudes teologales: fe, esperanza, caridad, oraciones, misas, curas
Oponente	Fuerzas y eventos naturales o socs. que atentan contra la subsistencia material El santito, si no se le cumplió	Ilusión material, el Demonio como ente moralmente maligno y alejado de Dios, los pecados, la carne, el mundo

El cuadro Núm. 2, nos da una síntesis de la comparación formal de ambos imaginarios:

Cuadro Núm. 2

El imaginario religioso	popular	se opone a	no popular
como la Religión	de salvación	"	la de legitimación
el tipo de ética	práctica	"	la moralizante
el soporte material	artesanal (plástica)	"	al industrial (tipográfico)
el canal	colectivo (santuario)	"	al privado (diario)
la comunicación	individual → social y territorializada	"	a la colectiva → atomizada desterritorializada
la dimensión numinosa	inmediata	"	a mediata
el referente del milagro	concreto	"	al abstracto
la competencia del santito	directa (Donante)	"	a la indirecta (Ayudante)
la identidad del creyente	conocida y personal	"	a la anónima e impersonal
la descripción del evento	específica	"	a la no específica

Imaginario y territorialidad: el santuario como frente cultural.

Los procesos de secularización y modernización de la vida urbana mexicana, no han podido acabar con las concepciones y prácticas que han sido definidas atrás como religión popular. En el curso de algunos años la composición de la sociedad mexicana se ha modificado en muchos de los aspectos que, antiguamente con toda seguridad, reforzaron las explicaciones de la miseria de la condición humana por medios no precisamente científicos o racionales. Hay un creciente aumento de las comunicaciones (carreteras y transportes) lo que ha "acercado" a los santuarios con los fieles: antes, para ir desde Comala a pagar una manda o una promesa a la virgen de Talpa, se requería realizar un desplazamiento a pie de al menos una semana (51). Actualmente se puede ir y venir por carretera el mismo día. También ha habido un enorme aumento en el acceso a las tecnologías de comunicación (teléfono, radio, televisión, cable, parabólicas), a la alfabetización y educación formal. Según K. Thomas, nada colaboró más al declive de las creencias mágicas en la Inglaterra del siglo XVI y XVII que el crecimiento de los servicios de seguridad social y aseguración de la propiedad y de vida (52). El imperio de la racionalidad sobre las eventualidades y los mecanismos simbólicos para protegerse vino de la mano con el capitalismo industrial.

Modernidad epidérmica, racionalidad mixta, imaginarios en crisis.

En México, sólo a partir de la consolidación del movimiento revolucionario, estos servicios comenzaron a operar. El más antiguo de ellos inició hace apenas cinco décadas (53). De forma similar, la cobertura del territorio nacional por las tecnologías de información se incrementa de forma constante y con ellas se ha minado la relación entre identidad y territorio. Nuevas identidades se han comenzado a dibujar y a mezclar con las tradicionales(54). Poco tiempo quizás para madurar un cambio profundo. El hecho es que la religiosidad de los santuarios sigue bien viva. A ellos llegan diariamente, y en especial con motivo de las festividades más importantes, cientos de miles de peregrinos. La mezcla de turismo barato, reventón, devoción, curiosidad, fe y esperanza de grupos múltiples y clases variadas conviven y comparten cuando menos la imagen y el territorio del santuario. Estos, además de ser espacios arquitectónicos, pueden ser comprendidos como verdaderos **frentes culturales** (55), en los que a pesar de las diferencias y contraposiciones mostradas por vía de los retablos, la jerarquía eclesiástica y sus esquemas clasificatorios se vuelven punto de referencia y valorización común de las clases sociales opuestas y portadoras de **otros** tipos de imaginarios, con creencias y prácticas que contradicen o mezclan el mensaje litúrgico. Frente a ello, las clases que hemos llamado más desprovistas de capitales, se convierten en **subalternas** al ser articuladas en diversas estrategias a la concepción oficial. Es también dentro del espacio del santuario donde se han enfrentado durante siglos las políticas discursivas de la Iglesia Católica frente a estas clases menesterosas, primero rurales y ahora urbanas.

El poder mirado desde la terrenalidad.

El poder no es una cosa que se pueda poseer, sino una relación social compleja que desnivela las posiciones y se ejerce desde múltiples puntos. Así, esta mirada nos puede dar una lectura de la tensión entre clero y pueblo, pero visto desde la perspectiva de abajo. Del otro lado tenemos documentos, cartas, bulas, decretos, archivos y múltiples herramientas para poder realizar una arqueología detallada de las estrategias de la iglesia católica mexicana para enfrentar las lecturas aberrantes de su mensaje por los sectores populares. Leer esta relación de poder **desde** los retablos y su potenciación como instrumentos de comunicación popular en los santuarios, por supuesto que nos deja muchas lagunas y conexiones débilmente establecidas. Sin embargo, me parece que documentan muy bien los recovecos de la construcción cotidiana de la relación de hegemonía dentro de un campo fundamental para comprender la sociedad mexicana contemporánea. La subalternidad, en fin, no es un síndrome y un conjunto de síntomas de orden patológico que se puedan deducir o imputar —a priori— dadas ciertas hipotéticas situaciones. Esta se actualiza cotidianamente en la constitución y jerarquización disimétrica de legitimidades de todo tipo, que operan sobre una materia no “inmediatamente” política, pero sí cotidiana y elementalmente humana. He aquí la clave del poder movilizador de los santos sobre todo para las clases subalternas: ellos son amos y señores de la cotidianidad precaria (ya material, ya espiritual; o bien ambas), proveen de lo “necesario”, protegen de lo amenazante, confieren identidades locales, regionales y hasta nacionales y en fin, ponen en la balanza del divino poder los “verdaderos y únicos” valores humanamente deseables y sus anti-valores indeseables. En los santuarios, considerados como frentes culturales, y en la producción desmesurada de retablos, se muestra con nitidez la lucha por la modelación y modulación de lo cotidiano y lo extraordinario que las diferentes clases pueden compartir (al menos en ciertos períodos) y las subalternidades, que **aquí en la tierra como en el cielo** pueden ser cotidianamente construidas.

Comala, 20 de septiembre de 1995

Notas:

- (1) Agradezco los comentarios de Laura Sánchez, Lupita Chávez y Rogelio de la Mora a sucesivos borradores de este trabajo. La responsabilidad de las fallas e imprecisiones de lo aquí dicho es de mi propia cosecha.
- (2) Véase González, Jorge, "Ex-votos y retablitos. comunicación y religión popular en México", en **Más (+) cultura(s)**, México, Colección Pensar la Cultura, CNCA, 1994, pp. 97-157.
- (3) Fossaert, Robert **La société VI, Les structures idéologiques**, París, Seuil, 1983, pp. 145-169
- (4) Cfr. la definición operativa de Otto Maduro, **Religión y conflicto social**, México, Centro de Estudios Euméricos-Centro de Reflexión Teológica, 1980, pp. 33-34
- (5) Es precisamente el sentido que Durkheim le imprimió desde su estudio de **Las formas elementales de la vida religiosa**, Madrid, Akal, 1982.
- (6) Otto, Rudolph, **Lo Santo (lo racional y lo irracional en la idea de Dios)**, Madrid, Alianza, 1980
- (7) Cfr. Cirese, Alberto "Notas provisionales sobre fabrilidad, signicidad, procreación y primado de las infraestructuras", en **Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas**, vol., núm., Colima, 1986, pp. 97-148 y Durkheim, E. **Las formas elementales...** op. cit. p. 2
- (8) El término de origen en los griegos, lo usan y discuten contemporáneamente varios autores. Lo encontramos en la filosofía de Wittgenstein, la fenomenología de Husserl y Schutz, así como en los trabajos de Garfinkel y Cicourel, generalmente relacionado con las opiniones comunes e interpretaciones "elementales" de la vida. Cfr. Thompson, John B. **Ideology and modern culture**, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 272-282.
- (9) Bourdieu, en un trabajo ya clásico, parte de considerar a la religión como una estructura, como una "lengua" y más específicamente como un "médium simbólico" estructurado y estructurante y por tanto susceptible de un análisis estructural. Cfr. "Genèse et structure du champ religieux", **Revue Française de Sociologie**, XII, 1971, pp. 295 y ss.
- (10) Bourdieu, Pierre "El espacio social y la génesis de las clases", en **Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas**, Vol. III, Núm. 7, pp. 27-56
- (11) Sería erróneo creer que todo es armonía entre los especialistas del campo. Por el contrario, todo campo (y claramente el religioso) es un **espacio de posiciones** objetivas y estructuradas, pero también es simultáneamente un espacio de luchas por la transformación o conservación de tales posiciones.
- (12) La contraposición de estas formas culturales derivadas de situaciones de lectura histórica y objetivamente desniveladas no es nunca una característica "esencial" de las culturas populares o subalternas. Toda contraposición (popularidad y subalternidad) se define siempre de manera histórica, relacional y posicional. No basta el criterio del contenido "manifiesto" impugnador para conocer su eficacia social y sus condiciones sociales de construcción. Del mismo modo, el criterio del origen social (hecha por el **pueblo**) de la práctica en cuestión (en este caso la religiosidad de los sectores populares, como gustan algunos de llamarla) no es suficiente para determinar su carácter de "popular" o de "subalterno". Al respecto, puede verse una crítica a las posiciones aludidas en González, J. **Más (+) Cultura(s)**, op. cit.
- (13) Cfr. Weber, Max **Economía y sociedad**, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 376-ss.
- (14) Múltiples formas populares de religión han sido documentadas en el curso de la antropología mexicana, y muchas de ellas tienen un sustrato social y étnico de tipo indígena. En este caso, no sólo han quedado "fuera" del carro de la modernidad, sino que se trata de todo un proyecto civilizatorio negado. Ver el trascendente texto para la comprensión del dilema cultural mexicano de Guillermo Bonfil, **México profundo. Una civilización negada**, México. CNCA-Grijalbo, 1990.
- (15) Cfr. Cirese, A. **Cultura, lógica, antropología**, por aparecer en la colección "Pensar la cultura", CNCA.
- (16) Bourdieu utiliza el concepto de **capital** en su contexto original de "relación social objetiva" generadora de valor y le otorga una perspectiva multidimensional que le distancia de cualquier desliz economicista que reduzca lo social a lo económico: "A general science of the economy of practices that does not artificially limit itself to those practices that are socially recognized as economic must endeavor to grasp capital in all of its different forms, and to uncover the laws that regulate their conversion from one into another", Bourdieu and Wacquant: **An invitation to a reflexive sociology**, London, Polity Press & Blackwell, 1992, p. 118.

(17) Cfr. Bourdieu, P. "Genèse et structure...", art. cit. En español puede verse el texto de Otto Maduro, **Religión y conflicto social**, op. cit. pp. 75-ss.

(18) "Todo católico sabe, en efecto, que María es pura criatura, redimida por su Hijo y a Él subordinada en sus oficios, aunque esté realmente asociada a su misión y ensalzada sobre todas las criaturas como Madre verdadera de Dios-Hombre. Pero esta advertencia no quiere decir que se evite invocar a María, el venerar sus imágenes, o el tenerle devoción. Todo eso no induce a error, aunque lo vean mal algunos de nuestros hermanos que están en el error" nos dice en su introducción desde la ortodoxia del campo religioso el Presbítero Fernando Vargas: **Compendio de la historia de Ntra. Señora de San. Juan de los Lagos y de su Catedral Basílica**, San. Juan de los Lagos, Jal, Agosto de 1976, s/e.

(19) En todas las religiones la disimetría de poder que media entre la divinidad y los mortales genera de manera regular un espectro de prácticas de agradecimiento que técnicamente se han llamado **ex-votos**.

(20) Para tal efecto véase Martín de la Rosa y Charles Reilly (Coords.) **Religión y política en México**, México, Siglo XXI, 1985; Enrique Luengo, **La religión y los jóvenes universitarios**, México, Universidad Iberoamericana, 1992

(21) En el caso de México, comúnmente se les llama "**santitos**". El diminutivo incluye a todo el santoral católico, las múltiples imágenes de la virgen María, las imágenes de Cristo, así como cruces. Véase el uso de las denominaciones en la antología y recreación de Silvia Ortiz Echániz, **Los filos de la cruz. Cuentos sobre religiosidad popular**, México, I.N.A.H., 1985. Como documenta Giménez (**Cultura popular y religión en el Anahuac**, CEE, México, 1978) un "San Pedrito" puede ser más milagroso y más castigador que un Cristo. Generalmente dentro de este universo de significación, las figuras de **Dios Padre** y sobre todo del **Espíritu Santo**, que formarían la Santísima Trinidad, dentro de la religión popular no son más que una abstracción.

(22) En muchas regiones existen pintores y artesanos populares que generan formas estereotipadas para realizar una puesta en escena iconográfica del favor recibido. En la región Centro occidente de México, durante los años setentas y principios de los ochentas, tenemos la presencia de los retablitos de Don Vicente Venegas, pintor rotulista y retablista autor de retablitos para toda la región del Bajío y los altos de Jalisco. Hemos encontrado cientos de ex-votos firmados por él en múltiples santuarios de esa zona. Don Vicente al inicio de los ochentas tenía un puesto de diseño y realización de rótulos dentro del mercado central de la ciudad de León, Guanajuato y ahí mismo le encargaban los retablitos.

(23) Como veremos más adelante, la colocación del ex-voto en el espacio del santuario difiere de otras formas de cumplir la promesa en situaciones de religiosidad más urbana, secularizada y cercana a la oficial.

(24) Esta forma es precisamente el soporte material del "voto" que debe cumplir una función socializadora ("ex": hacia afuera) del milagro o gracia recibida.

(25) Clemente, Pietro y Orrú, Luisa "Sondaggi sull'arte popolare", en **Storia dell'arte italiana, XI: forme e modelli**, Torino, Einaudi, 1982, p. 278

(26) Puede incluso hablarse de que adopta una figura retórica del tipo sinécdoque, caso particular de metonimia, Cfr. Le Guern, Michel **La metáfora y la metonimia**, Madrid, Cátedra, 1980, p18 y ss.

(27) Los **actantes** (neologismo semiótico) "en tanto que contenidos investidos están constituidos por paradigmas de predicados" ver la primera formulación en Greimas, A.J. **Semántica estructural**, Madrid, Gredos, 1971. Posteriores desarrollos del modelo se encuentran en J. Courtes, **Introduction a la sémiotique narrative et discursive**, Hachette, 1976 y en Greimas y Courtes, **Sémiotique**, París, Hachette, 1979.

(28) Recuérdese los trabajos de Cirese sobre las ideologías campesinas del sur de Italia que resume en "bonum est carentia mali" (El bien es carecer del mal) y en "mors tua, vita mea" (tu muerte es mi vida). Cfr. Cirese, A. M. "L'assegnazione collettiva delle sorti nel gioco di Ozieri", en Carpitella, Diego, **Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari**, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 219-238.

(29) Un análisis formal de un corpus de los ex-votos de santuarios franceses e italianos se encuentra en los trabajos de Bernard Cousin, "Dévotion et société en Provence. Les ex-voto de Notre-Dame-de-Lumières", en **Ethnologie française**, VII, 2, 1977, pp. 121-141; y "Ex-voto provençaux et histoire des mentalités", **Le monde alpine et rhodanien**, 1977, pp.183-191; Christian Loubet, "Ex-voto de Notre-Dame d'Oropa en Piémont (XVIe-XXe siècles). Images d'une dévotion populaire", en: **Le monde alpine et rhodanien**, 1977, pp.213-245. Para Italia puede verse: Emanuela Angiuli (ed.), **Puglia Ex-voto**, Bari, Congedo Editori, 1977; Angelo Turchini, **Lo straordinario e il quotidiano. Ex-voto**,

santuario, religione popolare nel Bresciano, Brescia, Grafo Edizioni, 1980 y el trabajo Clemente yOrrú antes citado.

(30) Algunas muestras de éstos se encuentran en Romandía de Cantú, Graciela, Ex votos y milagros mexicanos, México, Cerillera "La Central", 1978; Colín, Mario, **Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco**, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981 y en González, Jorge, **Más(+) cultura(s)**, loc. cit.

(31) Cfr. Giménez, Gilberto, **Cultura popular y religión en el Anahuac**, op. cit.

(32) Cfr. Cirese, A. **Oggetti, segni, musei**, Torino, Einaudi, 1977.

(33) En San Juan de los Lagos, el clero que lo administra le llama oficialmente **El Camarín**: "En dicho lugar están colocados los incontables ex-votos o retablos en los cuales patentizan los devotos de Ntra. Señora de San Juan su agradecimiento por alguna gracia o favor que recibieron por su poderosa intercesión", Vargas, F. **Compendio de la historia de Ntra. Señora de San. Juan**, op. cit. , p.52. (Subrayado de J. González)

(34) Mukarovsky, Jan **Il significato dell'estetica**, Torino, Einaudi, 1973, p.393-ss.

(35) Para una crónica del desmadre en México ligado a la religiosidad de santuarios ver Monsivais, Carlos, **Los rituales del caos**, México, Era, 1995, pp. 38-64. Respecto a los sistemas disipativos y la termodinámica de los sistemas complejos véase Prigogine, Ilya, **¿Tan sólo una ilusión? . Una exploración del caos al orden**, Barcelona, Tusquets, 1983

(36) Por oposición a la figura del intercambio entre iguales que ya ha sido estudiado por Mauss y por Malinowsky. La idea es de Pietro Clemente, "Sondaggi sul'arte popolare", op. cit.

(37) Algunos etnólogos e historiadores de las mentalidades sostienen que la aparición en Europa de los Ex-votos pintados ronda el siglo XVI. Cfr. Loubet, Christian, "Ex-voto de Notre-Dame d'Oropa en Piémont (XVIe - XXe siècles). Images d'une dévotion populaire", en **Le monde alpine et rhodanien**, Año 1977, p.220-ss

(38) Cfr. Gruzinski, Serge **La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol., XVIe-XVIIIe siècle**, Paris, Gallimard, 1988 y su más reciente trabajo **La guerra de las imágenes: de Cristobal Colón a Blade Runner (1492-2019)**, México, Fondo de Cultura Económica, 1994

(39) Se reconocerá de inmediato la concepción **pueblo = clases** de Gramsci, Cfr. Cirese, Alberto, **Cultura egemonica e culture subalterne**, Palermo, Palumbo, 1976 y en especial **Intelletualli, folklore, istinto di classe**, Torino, Einaudi, 1977.

(40) Por cierto, no como resultado de una lucha política consciente de los sectores dominados, sino como consecuencia del abandono de tal práctica por otras más acordes al estilo de vida crecientemente urbano de la clases mejor dotadas de capitales. En este sentido, la religión popular es el producto de la auto diferenciación de las capas cultivadas o de las grupos que experimentan un ascenso social (incluido el desplazamiento del campo a la ciudad) y por ello mismo requieren el manejo de códigos no sólo religiosos, sino estéticos y cualitativamente diferentes que sólo se consiguen con el acceso a más altos niveles de cultura.

(41) La composición de la población mexicana cambió profundamente a partir del proceso de industrialización de los años cuarenta. Como se observa en la figura 1, es a partir de 1960 que la población urbana supera a la rural.

Por otra parte, es precisamente en las ciudades en donde se concentran y crecen diferencialmente a partir del fin de la revolución mexicana (décadas del 30 al 60) los equipamientos y las ofertas culturales de México. Esta afirmación se documenta empíricamente con los primeros resultados de nuestro estudio "La transformación de las ofertas culturales y sus públicos en México, siglo XX. (Cartografías, genealogías y prácticas culturales)" en el que con un equipo nacional se construyeron mapas del desarrollo del equipamiento cultural en **ocho dominios** [religión, educación, salud, artes, medios de difusión, alimentación, abasto y diversión] de diez ciudades mexicanas [Tijuana, Mexicali, Monterrey, Veracruz, Ciudad de México (centro y sur), León, Morelia, Guadalajara y Colima] a lo largo de **cuatro periodos** [pre-revolución, 1900-1910, post-revolución, 1930-1940, modernización, 1950-1960 y crisis, 1970-1980]. Todo ello conforma una serie de bases de datos que se pueden consultar en el software FOCYP, del Programa Cultura, Universidad de Colima y el Seminario de Estudios de la Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.. Cfr. González, Jorge, "La transformación de las ofertas culturales y sus públicos en México. Una apuesta y una propuesta a la par in-decorosas", en **Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas**, vol. VI, núm. 18, Colima, 1994, pp. 9-25.

(42) François-Andre Isambert, **Le sens du sacré. fête et religion populaire**. París, Minuit, 1982, p. 114.

- (43) Pierre Bourdieu ha llamado **habitus** a estas estructuras **estructuradas** por lo social que funcionan como estructuras estructurantes de todas las prácticas. Al respecto, ver **Le sens pratique**, París, Minuit, 1980.
- (44) Esta frase de F. Isambert op. cit. se emparenta con la propuesta de Cirese sobre los desniveles internos de cultura, Cfr. **Cultura egemonica e culture subalterne**, op. cit.
- (45) **Sanjuanita** es el nombre común con que se denomina a la imagen de la virgen de San Juan de los Lagos, Jalisco, en la región centro-occidente de México.
- (46) Para esta descripción uso los modelos actanciales de Greimas y Courtes, **Sémiotique**, París, Hachette, 1979
- (47) Compárese con el análisis y las propuestas de Gilberto Giménez respecto a la religión popular campesina, en **Cultura popular y religión....** op. cit. caps. I, II, VIII y IX.
- (48) Esta identificación social de las clases de **Sujeto** se realiza mediante dos tipos de observación: una especie de demografía icónica de la representación de los fieles que agradecen dentro de la imagen y otra **in situ** que proviene de la observación directa de los fieles que llevan a colocar retablos al santuario.
- (49) Weber, Max **Economía y sociedad**, op. cit.
- (50) Cfr. González, Jorge, **Sociología de las culturas subalternas**, Mexicali, UABC, 1990, en especial la segunda parte.
- (51) Cfr. Cárdenas, Víctor Manuel, "Talpa, los caminos de la luna", en **Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas**, Vol. II, Núm. 6, pp. 157-172.
- (52) Cfr. el hermoso y documentado estudio de la profunda transformación del imaginario inglés que acompañó a la revolución industrial, Keith Thomas, **Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England**, Middlesex, Penguin Books, 1984.
- (53) El Instituto Mexicano del Seguro Social inicia sus servicios a la población en 1944, el Instituto de Seguridad Social al Servicio de los Trabajadores del Estado comienza su cobertura en 1960. En 1991 la facturación de las 25 empresas de seguros más grandes que cotizaban en la Bolsa Mexicana de Valores apenas alcanzaba el 1.7% del Producto Interno Bruto. Agradezco esta información de su investigación doctoral a Genevieve Marchini W., Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Colima.
- (54) Bonfil, Guillermo (Coord.), **Nuevas identidades culturales en México**, México, CNCA, 1993.
- (55) Cfr. González, Jorge, **Más(+)** cultura(s), op. cit. pp. 54-87

Bibliografía general.

- Angiuli, Emanuela (ed.) (1977). **Puglia Ex-voto**, Bari, Congedo Editori.
- Bonfil, Guillermo (1990). **México profundo. Una civilización negada**, México. CNCA-Grijalbo.
- Bonfil, Guillermo (Coord.) (1993). **Nuevas identidades culturales en México**, México, CNCA.
- Bourdieu, Pierre (1971). «Genèse et structure du champ religieux», **Revue Française de Sociologie**, XII, pp. 295 y ss.
- Bourdieu, Pierre (1980). **Le sens pratique**, París, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1989). «El espacio social y la génesis de las clases», en **Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas**, Vol. III, Núm. 7, pp. 27-56.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (1992). **An invitation to a reflexive sociology**, London, Polity Press & Blackwell.
- Cárdenas, Víctor Manuel (1989). «Talpa, los caminos de la luna», en **Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas**, Vol. II, Núm. 6, pp. 157-172.
- Cirese, Alberto Mario (1976). «L'assegnazione collettiva delle sorti nel gioco di Ozieri», en Carpitella, Diego, **Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari**, Roma, Bulzoni, pp. 219-238.
- Cirese, Alberto (1976). **Cultura egemonica e culture subalterne**, Palermo, Palumbo.
- Cirese, Alberto (1977). **Intelletuali, folklore, istinto di classe**, Torino, Einaudi.
- Cirese, Alberto (1977). **Oggetti, segni, musei**, Torino, Einaudi.
- Cirese, Alberto (1986). «Notas provisionarias sobre fabrilidad, signicidad, procreación y primado de las infraestructuras», en **Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas**, vol. I, núm.1, Colima, pp. 97-148.
- Cirese, Alberto (en preparación). **Cultura, lógica, antropología**, «Pensar la cultura», CNCA.
- Clemente, Pietro y Orrú, Luisa (1982). «Sondaggi sull'arte popolare», en **Storia dell'arte italiana, XI: forme e modelli**, Torino, Einaudi.
- Colín, Mario (1981). **Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco**, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Courtés, J. (1976). **Introduction a la sémiotique narrative et discursive**, París, Hachette.
- Cousin, Bernard (1977). «Dévotion et société en Provence. Les ex-voto de Notre-Dame-de-Lumières», en **Ethnologie française**, VII, 2, , pp. 121-141.
- Cousin, Bernard (1977). «Ex-voto provençaux et histoire des mentalités», **Le monde alpine et rhodanien**, , pp.183-191.
- de la Rosa, Martín y Reilly, Charles (Coords.) (1985). **Religión y política en México**, México, Siglo XXI.
- Durkheim, Emile (1982). **Las formas elementales de la vida religiosa**, Madrid, Akal.
- Fossaert, Robert (1983). **La société VI, Les structures ideologiques**, París, Seuil.
- Giménez, Gilberto (1978). **Cultura popular y religión en el Anahuac**, CEE, México.
- González, Jorge (1990). **Sociología de las culturas subalternas**, Mexicali, UABC.
- González, Jorge, (1994a). **Más (+) cultura(s)**, México, Colección Pensar la Cultura, CNCA.
- González, Jorge (1994b). «La transformación de las ofertas culturales y sus públicos en México. Una apuesta y una propuesta a la par in-decorosas», en **Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas**, vol. VI, núm. 18, Colima, pp. 9-25.
- Greimas, A.J. (1971). **Semántica estructural**, Madrid, Gredos.
- Greimas, A.J. & Courtés, J. (1979). **Sémiotique**, París, Hachette.
- Gruzinski, Serge (1988). **La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol., XVIe -XVIIIe siècle**, Paris, Gallimard.

- Gruzinski, Serge (1994). **La guerra de las imágenes: de Cristobal Colón a Blade Runner (1492-2019)**, México, Fondo de Cultura Económica.
- Isambert, François-Andre (1982). **Le sens du sacré. fête et religion populaire**. París, Minuit.
- Le Guern, Michel (1980). **La metáfora y la metonimia**, Madrid, Cátedra.
- Loubet, Christian (1977). «Ex-voto de Notre-Dame d'Oropa en Piemonte (XVIe-XXe siècles). Images d'une dévotion populaire», en: **Le monde alpine et rhodanien**, pp.213-245.
- Luengo, Enrique (1992). **La religión y los jóvenes universitarios**, México, Universidad Iberoamericana.
- Maduro, Otto (1980). **Religión y conflicto social**, México, Centro de Estudios Ecuménicos-Centro de Reflexión Teológica.
- Monsivais, Carlos (1995). **Los rituales del caos**, México, Era.
- Mukarovsky, Jan (1973). **Il significato dell'estetica**, Torino, Einaudi, , p.393-ss.
- Ortíz Echániz, Silvia (1985). **Los filos de la cruz. Cuentos sobre religiosidad popular**, México, I.N.A.H.
- Otto, Rudolph, (1980). **Lo Santo (lo racional y lo irracional en la idea de Dios)**, Madrid, Alianza.
- Prigogine, Ilya (1983). **¿Tan sólo una ilusión? . Una exploración del caos al orden**, Barcelona, Tusquets.
- Romandía de Cantú, Graciela (1978). **Ex votos y milagros mexicanos**, México, Cerillera «La Central».
- Thomas, Keith (1984). **Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England**, Middlesex, Penguin Books.
- Thompson, John B (1990). **Ideology and modern culture**, Cambridge, Polity Press.
- Turchini, Angelo (1980). **Lo straordinario e il quotidiano. Ex-voto, santuario, religione popolare nel Bresciano**, Brescia, Grafo Edizioni.
- Vargas, Fernando (1976). **Compendio de la historia de Ntra. Señora de San. Juan de los Lagos y de su Catedral Basílica**, San. Juan de los Lagos, Jal, s/e.
- Weber, Max (1974). **Economía y sociedad**, México, Fondo de Cultura Económica.

Los Cuadernos de Mass Culturas del Departamento de Ciencias del Hombre fueron impresos en la ciudad de León, Gto., para circulación interna dentro de la Universidad Iberoamericana León en octubre de 1996. El tiraje de la primera edición fue de 200 ejemplares.