

Estudios sobre las Culturas Contemporáneas

Universidad de Colima

pcultura@cgic.ucol.mx

ISSN (Versión impresa): 1405-2210

MÉXICO

1986

Jorge A. González

EXVOTOS Y RETABLITOS RELIGIÓN POPULAR Y COMUNICACIÓN SOCIAL EN
MÉXICO

Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, año/vol. I, número 001

Universidad de Colima

Colima, México

pp. 7-51

EXVOTOS Y RETABLITOS

religión popular y comunicación social en México

Jorge A. González

(una aproximación inicial entre auténticos leones y
nomás de pasadita hacia la dicha terrenal).

A) INTRODUCCION.

Generalmente los estudios sobre la comunicación social suelen tomar como objeto de crítica o análisis a los grandes medios de difusión colectiva (T. V., radio, cine, prensa, industria discográfica; "MDC" en adelante). De una u otra forma éstos se han configurado como el principal objeto de estudio de una (in)disciplina que angustiosamente busca delimitar con exactitud su propia rebanada del pastel de la realidad social de la cual debe hablarnos.

Sin entrar por ahora en la discusión de tal tipo de ansiedad compartida tanto por los (mal llamados) "funcionalistas", como por los (también mal llamados) "críticos", simplemente señalo con Pasquali, que la (recontra/también mal llamada) "ciencia de la comunicación" mucho ha dedicado a entender a los medios (MDC) desde McLuhan y De Fleur, hasta Mattelart, y casi nada a *entender la comunicación*¹. En otras palabras, si bien

los MDC son materia importante de investigación, difícilmente se les puede ubicar y analizar sin antes comprender los distintos procesos y prácticas diversificadas y contradictorias de construcción y reconstrucción de sentidos que se verifican en una sociedad como la nuestra: desnivelada social y culturalmente.

Como simple referencia al itinerario teórico necesario para tal efecto, en mi opinión, entender la comunicación significa *construir* su relación con las culturas, con las ideologías, con las clases sociales y en último término, con la estructuración, consolidación, crisis y desestructuración de la hegemonía en una sociedad específica².

Es por ello que resulta por un lado interesante y por otro, insólito, estudiar las "pinturitas" (así, con minúscula) que la gente corriente acostumbra llevar a distintos santuarios para dejarlos en muestra de agradecimiento por una gracia o milagro recibido.

Interesante, porque nos adentra de lleno en una problemática concreta de producción discursiva/objetual específicamente de comunicación que tiene que ver con culturas desniveladas, con la participación de distintas



clases sociales y sin duda, al ir atisbando por entre los intersticios de los santuarios considerados no nada más como "edificios", sino como Frentes Culturales —en los que una pluralidad de clases se "reconocen" en significantes comunes, pero con significados clasistamente diferentes y hasta contrapuestos— su estudio nos permite entender y captar mejor uno de los múltiples terrenos de la construcción/reconstrucción cotidiana de la legitimidad del poder cultural, de la hegemonía, pues³.

Insólito, porque salvo la labor puntillosa de algunos eruditos de las "artes menores" y uno que otro antropólogo, es por completo desusado (y por ello mismo riesgoso) tomar a los exvotos como objeto de estudio para mejor entender la comunicación desde la óptica de las Ciencias Sociales.

Pero, vayamos por partes. ¿Qué y cómo es un exvoto?

De manera fenomenológica se puede describir como todo objeto que sirve específicamente para manifestar el agradecimiento por un don o bienestar concedido por parte de un agente poderoso de orden metasocial, hacia actores (individuales y/o colectivos) intramundanos.

En tanto que voluntariamente destinado a *expresar* agradecimiento (aunque a veces los hay de tipo propiciatorio), casi cualquier objeto puede ser "convertido" en exvoto. Esto puede contribuir a explicar la enorme y aparentemente caótica variedad de tipos que se suelen encontrar en los santuarios y colecciones.

Resumamos en unos pocos tal variedad.

Tipo 1.— Los llamados "milagritos", objetos a escala figurativos de la gracia obtenida (partes anatómicas o figuras humanas, casas, animales, vegetales, vehículos, etc.), generalmente hechos de metal y cera y más escasamente de marfil, hueso, piedra o madera.

Tipo 1



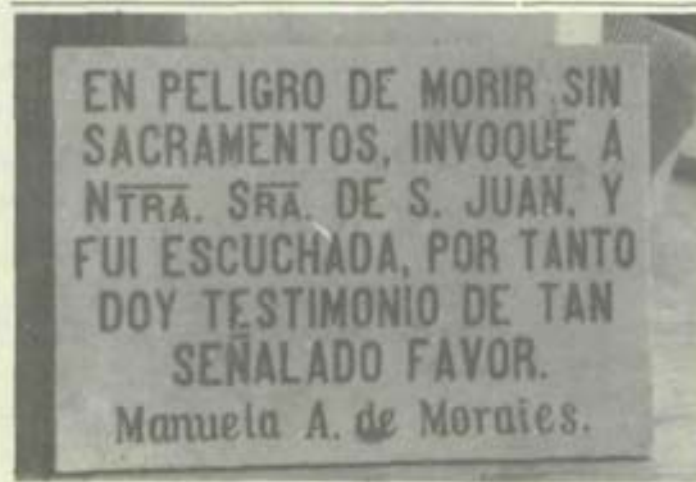
Tipo 2.— Objetos que resaltan metonímicamente un aspecto, elementos o componente “representativo” de la totalidad del milagro operado. La variedad de este tipo es casi infinita, tanto en los materiales como en los objetos y sus tamaños. Así, tenemos martillitos o tornitos, etc., por “trabajo conseguido”; libritos, diplomas o títulos, etc., por “grado escolar alcanzado”; gorritas o charreteritas, etc., por “ascenso militar logrado”; cami-

Tipo 2



setas deportivas por "triunfo obtenido"; ramos de novia, "matrimonio consumado"; ombligos de recién nacidos por "nacimiento bien logrado"; muletas o aparatos ortopédicos o médicos, yesos, vendas elásticas, etc., por "salud recuperada"; y prácticamente una infinidad de posibilidades más.

Tipo 3.— Objetos propiamente discursivos, donde sólo de manera escrita se describe o se alude al milagro en cuestión. Los más comunes son grabados en mármol o piedra, así como cartas o frases escritas sobre papel común tipográfica o manualmente. Un caso particular



Tipo 3

—*tipo 4*— por su ubicación extra-santuario y por su forma y contenido rigurosamente prescritos y estereotipados, lo constituyen los exvotos que aparecen en los periódicos de las ciudades del país más o menos grandes.

Tipo 5.— Por último tomemos aquellos que conforman el objeto de estudio de este trabajo: los llamados "reablitos" en los que sobre un material impresionable, sólido y/o poroso, se manifiesta descriptivamente el milagro de manera pictórica figurativa (con óleo, acuarela,



lápices, plumones, hilo, etc.), generalmente acompañada por una inscripción que narra los pormenores del suceso. Su forma más común es un rectángulo de dimensiones variables.

De este tipo hay una variedad también inmensa que sin embargo puede ser provechosamente clasificable y tipificable con ayuda de la semiótica.

Cabe por fin apuntar que en la realidad de los santuarios se dan múltiples formas mixtas en las que se en-



tre cruzan y superponen ad nauseam los cinco 'tipos' atrás descritos.

Con esta brevísima presentación, no exenta por cierto de interpretaciones, podemos pasar a una revisión de algunas de las distintas aproximaciones que se han realizado, bien sobre nuestros retablos (tipo 5), o bien en torno al proceso que le enmarca más inmediatamente: la religiosidad popular.

B) APROXIMACIONES VARIAS.

Podríamos quizá un poco apresuradamente resumir en tres las muy variadas interpretaciones que sobre los exvotos suelen encontrarse en el ambiente intelectual. Todas ellas toman una cierta postura y *valoran* ya positivamente, o bien negativamente nuestro objeto de estudio; es decir, todas ellas tienen en común una actitud básicamente *normativa* sobre el significado y valor de los exvotos.

b.1. El Panorama desde la Cultura Romántica. (que no, que sí).

i) Los que no: en una actitud ya típicamente catalogada como exclusivista (cultural y clasista), durante mucho tiempo se ha descalificado a los exvotos populares y a todas las prácticas culturales del pueblo, por carecer de "gusto" y originalidad, y sobre todo por ser una muestra de alta incultura y fanatismo religioso ciego. Sobre agregar que ante el peligro de contaminación con tales cuestiones, los exvotos del pueblo/clases estaban a priori excluidos de cualquier tipo de interés.

ii) Los que sí: con el tiempo comienza a surgir una actitud positiva que concede a los exvotos cierto valor documental y hasta periodístico en tanto que "testimonios" de épocas distintas narradas desde la óptica del

pueblo. Se vuelven entonces objeto de colección de anticuarios y coleccionistas de arte, quienes por su autenticidad y audacia plástica, o bien por sus temas 'surrealistas e ingenuos' los consideran como dignos representantes del arte popular y de la pintura 'naif' espontánea. De pronto, se descubre que el populacho —sin querer y sin saberlo— hace cosas que bien pueden pasar por artísticas, o también, que por su extraordinaria "ordinariedad" son, aunque populares, "originales" y adquieren por ello mismo importancia y valor cultural.

Citemos a dos representantes de esta actitud romántico/anticuaria que no por su interés positivo, dejan atrás concepciones profundamente etnocéntricas e idealistas. Su exposición detallada, pretende señalarnos las formas en que no se debe definir al exvoto.

En 1950, Don Roberto Montenegro nos decía:

"Esos exvotos populares que los creyentes encomiendan al pintor, llevan en sí, con imaginación exaltada, las características del milagro y con un gran sentido plástico alcanzan verdaderos aciertos. Contribuye a la comprensión de la pintura un epígrafe que rebosa gracia documental y anecdótica al relatar ingenuamente el acontecimiento en el cual se dan las gracias al santo por el milagro que ha efectuado. Impera en el total una visión infantil, que desconoce el propio mérito de la obra".

Y continúa diciéndonos que: "En esas delicadas pinturas que el donante ofrece en acción de gracias se advierte una inconsciente audacia en el colorido". Y por último, el juicio final: "En esos retablos, los trajes, los tipos y el ambiente pueden transformarse en el curso de los años, pero la sinceridad en el sentimiento mágico del instinto con que están hechos, así como su devoción, hacen de esta pintura una muestra evidente y segura de un aspecto interesantísimo de la historia del arte mexicano"¹⁴.

Casi 30 años más tarde Graciela Romandía de Cantú, nos dice en el mismo tenor (*): "esta muestra objetiva de agradecimiento por un favor recibido une a su manifestación pictórica, casi siempre popular e ingenua, el valor del sentimiento humano apreciable por lo sincero, natural y desinteresado . La finalidad de los exvotos o 'retablos' es la relación plástica de los milagros. Perspectiva y composiciones van encaminadas al relato maravilloso sin atender ninguna regla. La sencillez es la gran cualidad de la plástica popular. En esas pinturas se patentizan las aptitudes artísticas del pueblo mexicano. Su colorido, su imaginación y sentido plástico los sitúan entre las obras del arte popular .

"Su encanto reside en la creación espontánea, sin fondo intencionado, en el sentimiento natural . No tienen influencias de pintura consagrada o de moda. Los movimientos económicos, políticos o sociales se ignoran. Es expresión plástica sencilla, fruto de un sentimiento humano. Algunos exvotos muestran en el dibujo una audacia genial; recuerdan pintura abstracta o surrealista". Y ya para terminar nos dice la autora que, sin embargo: "No es la manifestación estética lo que importa en un exvoto, o su valor de arte popular o folklórico; lo que interesa es el testimonio vivo de la ofrenda que aún se lleva como muestra de reconocimiento de un momento del hombre, su vital y sencillo tributo a la fe"⁵.

Es por otra parte innegable la contribución de estos dos autores, que al menos se han ocupado de hacer ciertas recopilaciones y le han dado, por así decirlo, "carta de ciudadanía intelectual" (eso sí, muy pintoresca) a una realidad cultural de las clases subalternas.

iii) También, últimamente ha surgido un interés perio-

(*) *N. a. Se nos perdonará sin duda, lo extenso de las citas, dado que los libros referidos son también de colección.*

dístico/turístico por los exvotos debido principalmente a su extrañeza y profusión en ciertos santuarios. En este tipo de modulación discursiva, los exvotos son sometidos a la clave de inteligibilidad "espectacular" de tipo del "that's incredible" que posibilite su aparición en revistas turísticas (Caminos del Aire) junto con las "exóticas bellezas del Caribe", "las alegres focas del Golfo de California" y los "tremendos tiburones dormidos de las tierras mayas" o bien en suplementos dominicales (Excelsior, Magazine Dominical, septiembre 21, 1980) junto a la intrépida y bella Cheryl Ladd, "la más nueva de los ángeles de Charlie que hizo olvidar a Farrah".

De este modo se "turistifica" y se remodula a las culturas de las clases que poco tienen de exóticas, pero mucho de explotadas.

b.2 Panorama desde la quietud de la conciencia real.

Aquí situaremos a los que gástricamente opinan que la religión y en especial la religión popular es pura y simple enajenación, que con la difusión y extensión adecuada de la ciencia verdadera, terminará algún día por desaparecer. Los exvotos como parte de la superestructura ideológica de la sociedad burguesa serían un mero reflejo invertido de los movimientos y contradicciones "reales" de la economía y por lo mismo su estudio pertenecería al ámbito de la erudición burguesa accesoría.

Tal tipo de cerrazón, aunque cada vez más cuestionada desde el interior mismo de los estudios de orientación marxista, ha impedido el crecimiento de la actividad y atención científica sobre estos fenómenos que muy lejos están de ser accesorios; y si por prurito o casualidad se realiza alguna aproximación a su estudio, lo más común es el "sociologizar" y anular toda especificidad cultural del tipo de práctica con la que se tiene que

hacer las cuentas. Producir exvotos no es lo mismo que plátanos, ni automóviles.

b.3. A los ojos de la Iglesia: la piedrita en el zapato.

Al ser imposible ignorarlos más tiempo por la extensión de su práctica y por su magnitud numérica, los exvotos populares han sido considerados desde la Iglesia Católica como "desviaciones" y "degeneraciones" de la doctrina oficial.

En una época, todas las prácticas no oficiales fueron cruentamente perseguidas, más adelante la estrategia ha sido la de trabajar seriamente en la reorientación y corrección de tales desviaciones, porque no obstante su exagerado fanatismo, manifiestan en el fondo la inquebrantable y original fe del pueblo.

Como bien lo señala J. Allende Rulo en una de sus diez tesis sobre la pastoral popular: "el catolicismo popular latinoamericano necesita de una renovación fundamental. Ha llegado un momento en que todo parece degeneración acelerada. Y esa degeneración conduce al pueblo latinoamericano no a un vacío muerto, sino a mesianismos idolátricos de la política o del progreso, o a la estrecha obscuridad de las sectas y de la superstición total"⁶.

Y en la misma obra colectiva, M. Marzal nos dice que existe un alto riesgo de que las formas de catolicismo popular se conviertan en una especie de magia o superstición " . . . los fenómenos que entrañan la manipulación de lo sagrado, que se realizan sólo con fines utilitarios, por un especialista al margen del grupo o para controlar ciertas fuerzas morales o cósmicas sin ninguna referencia al comportamiento personal, puede decirse que tienen 'orientación mágica' "⁷.

Ante ello la Iglesia, desde la reunión de Medellín a fines de los años sesenta, ha desarrollado una estrategia

denominada "pastoral popular" para corregir los defectos y volver a colocar en la senda del discurso oficial las prácticas religiosas de las clases populares.

Cabe aquí de paso señalar la poca o nula distinción que existe entre las tendencias del clero conservador y del clero progresista con respecto a nuestro objeto. Ello muestra un recio etnocentrismo compartido tanto por la "izquierda" como por la "derecha" de la secular institución. La legitimidad del "discurso de verdad" hace sentir su peso por doquier y obliga, ya a moralizar, ya a politizar aquellas "desviaciones".

Tres 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 precisamente por lo que *son*, nos guste o no. En esto se asentaría la pertinencia de un análisis científico. Los exvotos y circunstancias que les acompañan, deben ser transformados de "objetos reales", es decir, sociales, en "objetos teóricos", es decir, sociológicos.

¿Excesiva labor y vanidoso objetivo para tan aparentemente nimia cuestión? Quizá. Es bastante *preocupante*. Pero como la *preocupación* no suele producir nada más que más *preocupaciones*, intentemos pues *ocuparnos inicialmente de esta materia*.

C) RETABLITOS: UN INTENTO DE CONTRAPUESTA.

Una vez presentadas algunas de las distintas aproximaciones a la caracterización del exvoto, de manera sintética y meramente provisional intentaremos concebir a éste no como un objeto artesanal burdo, ni como género pictórico menor, ni mucho menos como una muestra de desviación de "real conciencia" o de un mensaje legítimo y ortodoxo, sino mejor como un *instrumento de comunicación, históricamente apropiado*, y usado por las

clases sociales explotadas, dominadas y subalternas en el que se materializan y dramatizan distintas formas de concebir y vivir el mundo, la fe y la vida de dichas clases en *oposición* a la cultura y religión de las clases dominantes, con las que sin embargo comparten formalmente los mismos significantes legítimamente sancionados y administrados en los santuarios por los agentes especializados de la Iglesia Católica.

c.1. El exvoto pintado o "reablito", puede ser inicialmente definido por su función social, *sirve explícitamente para comunicar*, es pues un instrumento de comunicación.

En él se recuenta la historia de aquellos que no tienen historia y de lo que no tiene calibre para aparecer en la historia oficial. Es por así decirlo, la historia de los vencidos, contada por ellos mismos y a su manera. El testimonio que se expresa por medio de imágenes y objetos que fijan en el tiempo el momento resolutorio de la gracia, es en sí mismo un documento que narra no sólo el puro instante, sino una serie de elementos sociales, psicológicos, económicos y ambientales que conforman en cada uno de los exvotos y en su conjunto una historia popular de lo que le pasa al pueblo⁸.

Por otra parte, el exvoto muestra y socializa los temores, las carencias, las penurias y los posibles modos de solución que forman parte cotidiana de la vida de las clases subalternas y asimismo, permite proyectar las aspiraciones y utopías concretas de tales clases.

Es ante todo expresión y lenguaje constituido que materializa distintos, pero agrupables, Modos de Construcción y Reinterpretación Semiótica (MCRS) de la realidad.

Tomados en su conjunto, más allá de su contenido individual y particular, la desmesurada cantidad y variedad de ellos, su propia materialidad espacial —que delimita una particular "sintaxis de acomodación", en pala-

bras de A. Moles⁹ — pone en común en el interior mismo de las clases portadoras y dentro de sus propios códigos (MCRS) de clase y grupo, las cualidades y la magnitud del poder del santito en cuestión, precisamente mediante un mecanismo de *mostración ostensiva* que no deja lugar a dudas. Miles de muletas, millones de retablitos hacinados y empolvados no mienten: ahí reside El Poder.

La sala destinada para su aglomeración delimita el único ámbito espacial dentro del santuario en el que el pueblo puede intervenir con relativa libertad pues rompe la unidad semántica sobria, solemne y ordenadora impuesta por el santuario mismo, oponiendo a ésta una infinidad de objetos cuya unidad semántica es precisamente el detalle¹⁰ y cuya única regla de combinación es la yuxtaposición "encimativa".

Esta composición semántica global, además de "ser", material y espacialmente, también "significa" y comunica los lugares y las formas en que la disciplina puede ser violada, pero al mismo tiempo también remarca y refuerza, por simple oposición, los lugares, espacios y maneras en que dicha disciplina, es decir, el mismísimo poder, debe ser respetada.

El exvoto es hoy en día, un instrumento de comunicación popular, o en otras palabras, "popularmente connotado"¹¹. Esto quiere decir que la práctica de hacer (o mandar a hacer) un exvoto y llevarlo a colocar a un santuario determinado, *sólo* la encontramos presente y significativamente viva dentro de las clases explotadas, dominadas y subalternas de nuestra sociedad.

Esta relación de solidaridad o presuposición recíproca¹² que existe entre la práctica religiosa que culmina en el exvoto y las clases sociales llamadas "pueblo", es lo que nos autoriza a entender al exvoto como un instrumento de comunicación popular y no sus contenidos "simples", "pintorescos, chuscos o poco racionales".

Pero el exvoto no ha sido desde siempre popular. Si bien es relativamente escasa la información, el exvoto, como pago de una deuda contraída entre potencias disimétricas¹³ 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 exvotos objetuales figurativos (tipo 1) 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 —y particularmente en Italia— nacen los retablos votivos realizados por pintores “de escuela” a encargo de los ricos y nobles, en oposición a los exvotos comunes (objetuales) que el pueblo antes compartía con ellos.

Sin embargo, bien se podría hipotetizar que no mucho tiempo después se inicia un proceso de imitación y progresiva apropiación popular de tales retablitos, pues la imagen con una o varias secuencias y el texto sirven de manera singular para expresar los términos de un contrato no escrito¹⁴

En México, habría que rastrear con claridad la llegada y difusión de los retablitos 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 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.

Por lo menos hasta fines de siglo XIX y principios del XX, el exvoto pintado en México es una práctica transclasista. Encontramos retablitos de gente poderosa

y de desposeídos, de ricos y de pobres, de curas y de fieles agradecidos por o implorando protección.

Es hasta quizá desde los primeros decenios (1920/1940) del siglo cuando las clases poderosas "abandonan" esta práctica y queda hasta la fecha sólo en posesión y uso de las clases económicamente explotadas, políticamente dominadas y culturalmente subalternas.

Es decir, los retablitos se vuelven así, popularmente connotados.

Lo anterior bien puede interpretarse como un proceso histórico de apropiación popular de este particular instrumento de comunicación.

No debe pensarse por ello que su uso es homogéneo entre las clases subalternas; habría que documentar e identificar con precisión el área geográfica de su difusión (centro de México principalmente), el ámbito fundamentalmente rural de sus donadores (el retablito en la ciudad cambia profundamente o de plano desaparece), las categorías sociales que lo portan y hasta divisiones por sexo y edad para no aplanar demasiado una realidad profundamente 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 completamente. Más bien podría pensarse que algunas fracciones cambiaron sus prácticas adecuándolas a su nuevo hogar: la ciudad, y a su cada vez más oficial, teológica y "racional" forma de relacionarse con los poderes divinos. Una prueba de ello pudiera ser la aparición aproximadamente en los años 50's de los exvotos "en molde" (tipo 4) que desde entonces encontramos en las páginas de algunos diarios. Lo anterior implica propiamente la pérdida del carácter de "instrumento de comunicación" y la conversión en un "mensaje" estereotipado y cuasi/industrialmente modelado cuyo soporte y contenido es completamente diferente al del retablito

y al exvoto de santuario en general, y que compite junto con anuncios de comercios, noticias mundiales, asuntos locales, astros deportivos, caricaturas y fiestas de "sociedad" por la atención del lector.

Podemos, ya con esto dicho, adentrarnos en la última parte de nuestra provisional caracterización de los exvotos.

Dijimos que en el exvoto se materializa y dramatiza una concepción del mundo, de la fe y de la vida no sólo diferente sino objetivamente contrapuesta a la religión oficial y la cultura dominada en general. ¿Cómo es específicamente esa oposición?

Vayamos poco a poco. Primeramente, esta oposición no debe interpretarse como necesariamente organizada y dirigida, o como un producto de la voluntad de los agentes sociales, sino como un efecto de los distintos y contrapuestos lugares objetivos en la estructura social que ocupan las clases en cuestión.

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 Modo de Construcción/reconstrucción semiótica (por convención de escritura en adelante MCRS) matriz generadora de todas las prácticas y que a su vez es generada asimismo por la exterioridad social.

Simplificando al máximo, podemos afirmar que la concepción del mundo y de la vida que materializan los exvotos populares invierte por completo las demostraciones racionales y jerarquías teológicas defendidas y difundidas por la Iglesia Católica 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 los significados por así llamarlos "populares" son profundamente diversos a los prescritos

legítimamente.

Ahí donde el obispo, el cura y las clases altas "ven" una de las advocaciones marianas de la única y verdadera madre de Jesús, el pueblo "ve" a Sanjuanita de los Lagos.

Pero la diferencia sería banal si sólo fuera por la denominación. Usemos ciertas herramientas de la semiótica¹⁵ para poder formalizar y describir en qué consiste la similitud, las diferencias y las contraposiciones de los sentidos construidos de ambas concepciones.

Las diferencias entre la religión oficial y la concepción popular plasmada en los exvotos, no sólo se muestran en el nivel de los contenidos, sino también fundamentalmente en las relaciones sintácticas, en el modo de ordenación lógica (e ideo-lógica) que se establece entre tales contenidos¹⁶.

Dentro del nivel llamado de superficie, el modelo actancial de Greimas nos delinea las tres principales relaciones que fundan propiamente la "gramática" del texto religioso considerado.

La primera relación pone en acción a una primera pareja de actantes (no necesariamente actores): el Sujeto

Figura 1

OBJETO/VALOR (o)



relación de deseo
o búsqueda

SUJETO (S)

(S) y el Objetivo/valor (o) unidos por el eje del *deseo*. En este eje, siempre dentro de un plano formal, podemos colocar a los agentes de las prácticas religiosas y el tipo de objetos/valores que tales agentes persiguen o desean.

Partiendo pues 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 es completamente diferente.

Lo que se desea en los exvotos populares es siempre un objeto o valor concreto, ligado a la subsistencia social y biológica elemental (cosechas, trabajo, salud, animales, libertad física, etc.) y a la vida cotidiana del pueblo/clases.

Además, la forma de su expresión es por lo general determinada claramente, tanto en el texto como en la imagen. Por el contrario, el objeto/valor que se desea dentro de la religiosidad oficial litúrgica que practican las clases no populares 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 clase, —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.

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 (D) y el destinatario (d).

Figura 2



Entre ellos (D) y (d) se efectúa o no la comunicación semiótica del objeto buscado. De esta forma tenemos que para las clases populares, los santitos y las vírgenes perfectamente bien identificados y localizados, quienes han *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, etc.

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

Este contrato¹⁷ marca las condiciones mínimas en las que se puede efectuar el "contacto" y las modalidades de un intercambio ritualizado entre seres con poderes claramente desiguales. Del mismo modo, la estrechez del vínculo y el ámbito de operación de los Donantes Sagrados hacen que el pueblo/clases lo perciba como participantes de una cotidianidad mundana/familiar homóloga a la suya, magnificada en poder pero

ausente de las carencias apremiantes, sobre las que además, los santitos tienen amplia disponibilidad.

Es así que los santos se "humanizan", tienen especialidad 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 (; la Virgen de los Remedios es muy poderosa —según la gente— porque es amante del Señor de Chalma!), 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, o terriblemente castigadores. Pueden, en fin, actuar solos, en conjunto o en relevos si la ocasión lo amerita y todos son muy poderosos, pero no en igual grado. 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 Ocotal. 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 no popular es el de funcionar exclusivamente como intercesores ante el único poder benigno teológicamente demostrable o demostrado: Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo).

Ahí donde las clases explotadas "ven" (construyen) a tres vírgenes distintas, con personalidad; poderes y especialidades diferentes, la religión oficial "ve" (construye) a tres advocaciones de la *única* madre de Jesús.

Aquí, la relación de lo humano con lo divino se realiza *mediada* por los santos y la Virgen (por ello quizá no sea tan necesaria la identificación personal del fiel), en la religiosidad popular la relación con lo divino, con lo numinoso, es *inmediata y personalizada*, por ello mientras más cerca físicamente se esté del santito, mejores serán los efectos.

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 circunstancialmente pueden o no intervenir una pareja más de actantes: el Ayudante (A) y el Oponente (O).

Ambos tienen por función facilitar o dificultar la unión (conjunción) entre el Sujeto (S) y el Objeto/valor (o) y en este caso colaboran a distinguir el tipo de "moralidad" que acompaña contrastivamente las prácticas votivas de nuestro análisis.

En esta parte diferimos de la interpretación de Giménez¹⁸ cuando afirma que en la religión popular la dimensión ética está ausente. No es que no haya ética, sino que es una ética y moral diferente y contrapuesta a la ética y moralidad religiosa oficial.

En la religión popular, el actante Oponente (O) 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 cumplirle" y/o el "no saber cumplirle bien" al santito, es condición para que la situación empeore. Asimismo, dentro del imaginario de estas clases existe una enorme y variada gama de seres malignos¹⁹ (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 gubernamentales (policías, soldados, inspectores, aparato judicial penitenciario, etc.), o en fin, enemigos particulares, atentan cotidianamente contra la subsistencia material y social de dichas clases.

Por el contrario, en la religión oficial, el actante Oponente (O) es de índole "moralmente mala", es todo aquello que aleja de Dios o sea de lo bueno y 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 origina la "caída", la culpa y mueve hacia la imploración por el perdón y la compasión divina.

Así, de forma sintética, los modelos actanciales respectivos obtenidos en el análisis formal son los siguientes:

Figura 3

MODELO (a) – Religión Popular



<p>Ritos, objetos, agentes (Curas, médicos, curanderos, etc.), prácticas penitenciales de tipo corporal y económicas (limosnas, misas, azotes, etc.).</p>	<p>Seres dañinos que atentan contra la subsistencia (diablos, nahuales, duendes, brujas, espantos, muertos, etc.). Temblores, accidentes, policías, etc.</p>
---	--

Figura 4

MODELO (b) – Religión no popular



El actante Ayudante (A), es también por consecuencia 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 misma 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 (almas en avanzado proceso de purificación) 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 (A), tiene que ver con el correcto y efectivo "cumplimiento" al santito y todo aquello que colabore a tal cumplimiento cabal: ritos, objetos, agentes (sacerdote, retablista, etc.) prácticas penitenciales de índole corporal y económica (limosnas, misas, etc.) (azotes, entrar de rodillas, espinas, etc.) y en general todo aquello de lo que se sirve el santito o el menesteroso mismo mientras actúa el Poder del Donante (D) y que interviene positivamente en el proceso. Por ejemplo, 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 síquicas de la con-

dición 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 exvotos, 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 exvotos populares. (Ver cuadro 1).

Hasta aquí hemos intentado eslabonar en tres ejes el contenido fundamental de la contrapropuesta de caracterización de nuestro objeto. Así, sabemos que:

a).— No son un género menor, sino un Instrumento de comunicación.

b).— No son una práctica "innata" e inconsciente del pueblo sino una práctica históricamente apropiada por él.

c).— No muestran sólo una visión "naif" y fanática de la realidad, sino que materializan una concepción de la vida, de la fe y del mundo diferente y contrapuesta a la de la religión oficial.

Sin embargo, no basta con señalar las distinciones; la constatación de ellas nos empuja hacia derroteros dentro de los cuales podemos volver inteligible nuestro objeto de un modo no inmanente o puramente formal.

Cuadro 1

La Cultura de las clases	Populares (explotadas, dominadas, subalternas)	se opone a la de las No Populares
Como la religión	de salvación	se opone a la de legitimación.
como el tipo de ética	práctica (obligación del intercambio desigual)	se opone a la moralizante (perdón y culpabilidad)
como el vehículo	artesanal (plástica)	se opone al industrial (tipográfico).
como la apropiación del canal	colectiva (sensuato)	se opone a la privada (periódico)
como la comunicación	de génesis individual y elaboración social	se opone a la difusión colectiva y exposición atómica.
como la relación con lo Numinoso	inmediata	se opone a la Mediata
como la materia de lo milagroso (Objeto-valor).	concreta (indigencia exterior)	se opone a la abstracta (indigencia "interior")
como la competencia del Sanitto	directa (donante)	se opone a la indirecta (ayudante)
como la identidad del creyente	no anónima y personalizada	se opone a la anónima y despersonalizada.
como la descripción del milagro.	especificada	se opone a la no especificada.

D). VIAS DE ANALISIS:
 ESBOZO PARA UNA INVESTIGACION
 AMBICIOSA (o el retráttito del León).

La producción diferencial de exvotos tal y como

pretendemos construirla y estudiarla, comportaría al menos tres etapas o fases analíticas .

i) Una primera de orden *descriptivo* en la que debemos dar cuenta detalladamente de la especificidad del tipo de exvotos y prácticas que estudiamos. Aquí se requiere una labor de construcción atenta a las distintas prenociones que rodean socialmente a nuestro objeto, es decir, que le han "estructurado" de distintas formas tales que puedan ser fructuosamente rebatidas y superadas desde una perspectiva sociológica.

En esta fase se debería poder responder qué y cómo son los exvotos que intentamos analizar, ¿cómo se "distinguen" entre sí?

Para tal labor, distintas técnicas de observación, descripción y formalización semiótica han mostrado su utilidad práctica.

En fin, es importante señalar que si se ignora dentro de un fenómeno de significación o comunicación el modo (o los modos) en que concretamente está estructurado el "sentido", se corre el riesgo de caer en cualquiera de las múltiples versiones del "sociologismo" que "explica" lo cultural reduciéndolo llanamente a determinaciones sociales tan globales, que "explican" cualquier cosa, en cualquier nivel, dentro de cualquier escala y que a la larga simplemente no explican nada.

ii) No basta sin embargo realizar enormes esfuerzos de formalización del sentido, si no podemos relacionar su especificidad así delimitada con lo que bien podríamos llamar las *condiciones sociales de su construcción*, que lejos están de ser sólo "semióticas" o discursivas.

Inclusive, lo que hasta aquí hemos intentado hacer, adquiere plenamente toda su riqueza cuando dentro de la investigación es posible responder las siguientes preguntas: ¿Por qué es así y no de otro modo? ¿Cuáles estructuras objetivas han generado o han intervenido en la generación histórica de tal tipo de prácticas y tal tipo de

desniveles? ¿quiénes "son" (sociológicamente hablando) los agentes portadores y usuarios de dichas prácticas y concepciones? Para poder responder satisfactoriamente a estas cuestiones se deben poner en operación distintos conceptos teóricos en escalas de representación diversas, que a su vez determinarán el tipo de estrategia de uso de distintas técnicas adecuadas a nuestro objetivo sociológicamente pertinente.

Desde el comienzo fue claro que no nos interesaba simplemente explorar de modo semiótico o cibernético los exvotos populares y los no populares, sino más bien interesaba tratar de estructurar su relación con distintas y contrapuestas formas de ver el mundo y la vida, con las clases sociales que diferencialmente les construyen y, por último, con algunos procesos de construcción/reconstrucción de la relación social de hegemonía/subalternidad dentro del campo religioso de nuestra sociedad.

Siendo esto así, y por muy ambicioso que parezca (ojo: aquí sí fue el león como lo pintaron, n. a.) hay una serie de categorías de análisis que es necesario poner a trabajar y discutir.

Como por otra parte, la función de este trabajo tan sólo fue prevista para la señalización de algunos hitos que pudieran marcar el itinerario teórico de una labor de investigación colectiva mayor, sin entrar en grandes discusiones nos vamos a contentar casi con enumerar ciertas categorías y relaciones que nos parecen, a tal efecto, claves.

Hemos visto como frente a significantes comunes (los santitos), distintos grupos y clases sociales atribuyen significados diferentes y hasta contrapuestos. Max Weber nos ayudaría a interpretar diciendo que "cuando más abajo llegamos en la escala social, tanto más radicales son las formas que adopta la necesidad de redención"²⁰. Es indudable que tal correlación entre clases y tipo de religiosidad nos fundamenta el principio de la

distinción cultural. Incluso Gramsci hablaba de la multiplicidad de religiones cobijadas bajo una gran religión, como la católica que en su afán de conservarse *una*, tolera y contiene formalmente múltiples sectas y concepciones diversas: . . . "hay un catolicismo de pequeños burgueses y obreros de las ciudades, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales"²¹.

Sin embargo, la relación entre las clases sociales y las instituciones religiosas, sus prácticas y discursos especializados está bastante lejos de ser inmediata, mecánica y evidente.

iii) Para comprender más provechosamente los procesos de diferenciación clasista (o grupal/clasista) dentro de las prácticas votivas, debemos adentrarnos en las condiciones sociales de construcción de esa *diferencia*, y por otra parte debemos también entender las condiciones que han creado la *identidad* y compartición de significantes comunes; tercera etapa analítica, generalmente descuidada.

Por lo que a las iglesias corresponde, o sea a la "infraestructura material" de las religiones, la teoría de los Aparatos de Fossaert²² y la de los Campos Ideológicos de P. Bourdieu²³ nos ayudan a entender la ubicación teórica de los agentes, instituciones y prácticas que la división social del trabajo ha especializado en la construcción, difusión y preservación de toda interpretación del sentido "religioso" del mundo y de la vida, así como las estrategias contradictorias que se traban al interior de ellos (aparatos/campos), en relación con sus usuarios y con otros campos ideológicos especializados (por ejemplo, el científico, el escolar, el de la salud, etc.). Con tales conceptos, sin perder de vista la determinación social de la religión, nos alejamos de cualquier relación fatal y paradigmática entre *una* clase social y el control del sistema institucional de las iglesias.

Antes que un artefacto momificado al "servicio"

de una clase; el campo religioso es y ha sido una "arena", un "escenario" históricamente edificado y vuelto a reedificar de constantes luchas por el monopolio legítimo de la legitimidad del "poder cultural", del "poder religioso", de la capacidad de modelar y modular las relaciones de la sociedad con lo "numinoso"²⁴.

En otra escala de análisis, más cercana a los agentes sociales no necesariamente especializados, la mayor o menor "distancia o cultural" (mayor o menor volumen "capital cultural" acumulado, diría Bourdieu) que separa a las distintas clases sociales usuarias respecto del "uso" prescrito del discurso y prácticas religiosas oficiales, podemos describirla e interpretarla con los Desniveles Internos de Cultura²⁵. De esta manera, la producción de exvotos pintados que se ha descrito más atrás, nos aparece como la materialización de un conjunto de concepciones que además de ser "portadas" sólo (o primordialmente) por grandes grupos sociales explotados y dominados, se halla en una posición cuantitativa y cualitativamente desnivelada con respecto a las prácticas y concepciones religiosas de las clases poderosas en lo político y económico, cuya "distancia" frente a la ortodoxia, definida desde el campo, es infinitamente menor o nula.

Con los Desniveles Culturales damos pues cuenta de la *diferencia*, de lo que separa y distingue a las clases. Pero las culturas así desniveladas no son impermeables y repelentes entre sí; tienen por necesidad que compartir ciertos elementos, tienen ciertas zonas y espacios semiótico/sociales de entrecruzamiento en las que chocan y se enfrentan con cuotas de poder distintas y al lado de desniveles de clase.

La sola diferencia no crea la relación de hegemonía. Proponemos la categoría de los *Frentes Culturales* para entender los distintos choques y enfrentamientos (no necesariamente violentos, ni en posición inmediata

de exterioridad) en los que diferentes clases sociales que son portadoras de volúmenes desiguales (desnivelados) de Capital Cultural se "encuentran" bajo la cobija de significantes iguales, transclasistas.

En dichos frentes, normalmente las clases y grupos/clases en cuestión construyen significados distintos y contrapuestos del mismo tipo de significantes (los "santitos", por ejemplo) debido fundamentalmente al distinto tipo de matrices de percepción, acción y valoración, o MCRS, que tales clases han interiorizado en virtud de su situación objetiva (como punto y como trayectoria) en la estructura social, y a pesar (o quizás precisamente por ello) de tal diferencia, es en los *Frentes Culturales* donde las relaciones de legitimidad entre los significados clasistamente gestados se producen y se están continuamente "produciendo". Esto significa que en su escala propia, los *Frentes Culturales* se constituyen como espacios sociales privilegiados en los que se lucha o se ha luchado (abierta o pasivamente) por el monopolio legítimo de la modelación y modulación de determinados elementos culturales transclasistas o elementalmente humanos, es decir, por la "resemantización" que históricamente un bloque de clases elabora sobre las "necesidades", las "identidades" y los "valores" legítimos (únicos y verdaderos para "todos") que componen las esferas de la vida cotidiana.

Es así que los santuarios referidos, además de ser espacios arquitectónicos, pueden ser comprendidos como verdaderos *Frentes Culturales* en los que a pesar de las diferencias y contraposiciones mostradas por vía de los exvotos pintados, la jerarquía eclesiástica y sus esquemas clasificatorios se vuelven punto de referencia y valoración común de las clases sociales opuestas y con concepciones incluso contradictorias.

Sanjuanita "alluda a matar cabrones policías", a robar ingenuos y a engañar maridos, pero al mismo tiem-

po ella está cuidada, guardada y administrada (managing) por el clero, quien además de "hablar" como las otras capas dominantes, indudablemente tiene una serie de saberes que le permiten, por ello mismo, ejercer una variada gama de poderes sobre las clases, y en particular sobre las explotadas, dominadas y, ahora sí, plenamente subalternas. Subalternidad, en fin, no es un síndrome y un conjunto de síntomas de orden patológico que se puedan deducir —a priori—, dadas ciertas hipotéticas situaciones. Esta se construye cotidianamente en la constitución y jerarquización disimétrica de legitimidades de todo tipo, que operan sobre una materia no "inmediatamente" política, pero sí profundamente cotidiana y elementalmente humana.

He aquí la clave del poder movilizador de los santos sobre todo para las clases subalternas: ellos mismos 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 ponen en la balanza del divino poder los "verdaderos y únicos" valores humanamente prescribibles y sus antivalores proscribibles.

En los santuarios, considerados como *Frentes Culturales* y en la producción desmesurada de exvotos populares, se muestra con nitidez la lucha por la modelación y modulación de lo cotidiano y lo extraordinario de una vida cualquiera, la distinción y la identidad, y en fin, la hegemonía y las subalternidades "terrenal" y cotidianamente construidas.

Queda por último, hacer una serie de reflexiones tendientes a señalar algunas perspectivas teóricas, metodológicas y didácticas que este tipo de investigaciones pudieran en algún momento aportar al estudio de la comunicación social.

E). CONCLUSION: ENTENDAMOS LA COMUNICACION, (y así de pasadita nomás, a los medios).

e.1) La comunicación social, en tanto que relación social e históricamente construida, debe ser entendida y estudiada de manera relacional.

Ahora bien, cuando se habla de la comunicación, ello suele hacerse indistintamente dentro de dos sentidos: a) como práctica cultural, o sea como productos de comunicación que materializan o vehiculizan ciertos sentidos; y b) como proceso social en el que se elabora complejamente la relación de comunicación y sus productos.

En este sentido, podemos definir la comunicación como el proceso de construcción, de/construcción, re/construcción de múltiples efectos de sentido, a partir del lugar que los interlocutores ocupan en la trama de las relaciones de fuerza que se circunscriben en relación con el dominio de un Campo Ideológico preciso y en función de las matrices o MCRS que ambos portan dada su situación objetiva (como punto y como trayectoria) en una estructura de clases históricamente determinada²⁶.

Así pues, emisor y reinterprete no se conciben como voluntades aisladas, sino como "lugares sociales", desde los cuales se "emite" y "reinterpreta" constantemente. Dichos "lugares", que no pueden más que muy genéricamente y a muy pequeña escala ser ubicados en la globalidad de la "estructura social", están delimitados con respecto a la estructura de posiciones de un aparato o Campo Ideológico específico que ha logrado a su vez "fabricarse" un público particular, y/o asimismo, en las distintas estructuras en que se conforman las "redes ideológicas" de los grupos de convivencia social²⁷.

No hay discurso que emanado de un aparato sea "recibido" por individuos aislados.

Del mismo modo, en tanto que el proceso de comunicación se realiza entre distintos "lugares" sociales, podemos postular que de acuerdo al tipo de relaciones sociales, será el tipo de comunicación. Esto significa que los miembros de una misma clase social, que mantienen entre sí relaciones sociales más o menos simétricas, es muy probable que hayan interiorizado un código común, no sólo lingüístico, sino más ampliamente cultural. Sin embargo, cuando intentamos estudiar procesos de comunicación *interclasistas*, nos encontramos con que ese código común, sobre relaciones sociales disimétricas es interiorizado y usado de maneras clasistamente desniveladas. Es tan sólo, si se nota, la constatación de aquella mencionada apropiación desigual del capital cultural, incorporado en forma de MCRS y objetivado en obras, prácticas, etc., que distinguen a las clases. Pero las clases sociales, como ya dijimos antes, no sólo se "distinguen" culturalmente entre sí, sino que la materia prima de aquel código común que hace posible la comunicación entre clases con MCRS diferentes cuantitativa y cualitativamente desnivelados, está compuesta por elementos culturales transclasistas que recorren y en cierto modo unifican verticalmente a todas las clases de una sociedad y los "identifican" a su modo, en significantes comunes²⁸.

La categoría de los *Frentes Culturales* (ver más atrás), pretendería dar cuenta de ese tipo de "espacios sociales" en donde el proceso anterior se verifica.

Lo hasta aquí expuesto, nos conduce a plantear que la comunicación, tanto como práctica (producto de un proceso), cuanto como el proceso mismo de construcción de efectos de sentido, adquiere pleno significado y ubicación teórica cuando la estudiamos en relación con el sistema de hegemonía de la sociedad. En otras palabras, cuando la ubicamos dentro de las relaciones contradictorias que se dan dentro de una estructura de

clases, históricamente determinada, consideradas bajo el punto de vista de la construcción de sentidos sociales.

La relación que hay (que construir) entre los procesos de hegemonía/subalternidad y los procesos de comunicación social debe buscarse precisamente en las formas específicas de conformar y matizar ciertos elementos culturales transclasistas desde ciertos lugares sociales. Dentro de esta óptica, la construcción social de sentidos vía la comunicación social, lejos de ser inmune a la historia, al poder y a las luchas entre las clases sociales, debe poder analizarse precisamente como distintas estrategias que modelando y modulando el discurso social común (lo elementalmente humano) convergen y se condensan en diversos haces de relaciones de fuerza sociales, generalmente Campos Ideológicos o en *Frentes Culturales*, en donde se les utiliza en la lucha por el legítimo monopolio de las interpretaciones legítimas (únicas, universales y verdaderas) del sentido de las necesidades, de las identidades y los valores. Pero, el conocimiento de las estrategias no se puede inferir mecánicamente del puro y simple conocimiento de las condiciones estructurales de su producción.

Además de ese poder/hacer/decir que marca la situación social objetiva, tales estrategias suponen lo que Habermas llama una "competencia comunicativa"²⁹ o como le hemos denominado nosotros, un MCRS producto de la historia colectiva de cada clase social y que funciona como matriz de apreciaciones, valoraciones y acciones, incluso "comunicativas", que fundamenta, en tanto que estructura de mediación, toda estrategia posible y probable de construcción, de/construcción y re/construcción de efectos de sentido dentro de una coyuntura dada³⁰.

e.2) De pasadita nomás (o "anti réquiem" por (el estudio de) los medios. (MDC).

Todo lo anterior nos puede quizá ayudar a enten-

der la comunicación y por lo mismo, el lugar que ocupan dentro de la "infraestructura material" de las ideologías, los MDC y la plétora discursiva aparentemente caótica que de ellos fluye sin cesar, reinterpretada y reutilizada en las Redes Ideológicas.

En dicha plétora, además de ser en sí extremadamente compleja como metalenguaje específico, se realiza a nuestro juicio un proceso de modelación y modulación de "segundo grado" (o incluso de "n" grados) pues los lenguajes de los distintos MDC operan (re/modelan, re/modulan) sobre el "trabajo ideológico" de lo elementalmente humano *ya dado* en otros Campos y en otros *Frentes Culturales*. Esto no quiere decir que no puedan tener "trabajos" originales (que de detectarse deberían delimitarse con precisión), sin embargo parece ser que su labor fundamental y especializada ha sido y es la re-digestión, la re-modulación homogeneizadora de ciertas modelaciones del discurso social común ya elaboradas o en elaboración dentro de otros campos, como el religioso, el educativo, el científico, el político, el artístico, etc.

El discurso de los MDC como partes del Aparato de la Edición y partes del Aparato de las Artes y el Ocio³¹ es algo así como la "ideología en conserva".

Si es plausible la hipótesis de la modelación de segundo orden que los MDC operan, se podrá fácilmente aceptar que en su relación con otros aparatos, los MDC son extremadamente más complejos y nuevos, tanto en la materialidad de sus metalenguajes y tecnologías, como en sus modos de operación y de re/presentación de la realidad.

El discurso de los MDC aun cuando sea simultáneo, o colectivo y por así decir, omnipresente y —"a según"—, nauseabunda o placenteramente cotidiano, jamás es usado y reinterpretado del mismo modo por las distintas clases sociales. Lo que para unos es "cursile-

ría", para otros es la norma estética de "lo bonito" de la vida diaria.

Si bien el criterio de la propiedad y el papel en el ciclo del capital de los MDC son importantes de establecerse, ello no nos aporta un ápice para conocer una serie de cuestiones fundamentales sobre la especificidad ideológica de su operación, sin las cuales la investigación "economicista" de los MDC hace perder toda la potencia heurística a una posible y deseable economía política de la comunicación, que suele casi siempre desembocar en la denuncia del capital burgués y por otra parte en el completo aplanamiento de la actividad social (práctica) de reinterpretación diferencial del sentido.

Los MDC y sus discursos son algo más que "segregaciones superestructurales del capital", y no agotan, por cierto, todo el ámbito de la comunicación social.

Es por ello que el estudio preciso de otras formas de comunicación social (populares) no sólo nos ayuda, sino que es imprescindible para conocer cómo funciona la comunicación social y dentro de ella, como funcionan los MDC aunque sólo fuera (que no lo es) por el método relacional que tales estudios requieren. De otra manera, por ejemplo procesos como la "siempre dominguización" progresiva de las ferias urbanas y las fiestas, la "operasoapización" (melodramatización al estilo telenovela) (válgame el recontra barbarismo) de los mismos exvotos serán fenómenos ininteligibles. ¿Cómo entender la eficacia homogeneizante de los MDC en otros campos sin entender cómo operan precisamente esos campos?

e.3) En fin, nos gustaría terminar este trabajo planteando una serie de preguntas en relación con el estudio de la comunicación social que, si no son exactamente "retos", sí pueden ser al menos líneas de investigación posibles, que generalmente los esquemas prefabricados se encargan tranquilamente de obnubilar o de plano de cancelar, cancelando de pasadita, la imaginación creati-

va.

i) Es a nuestro juicio impostergable el estudio de las *Políticas Culturales* que se han realizado históricamente en nuestras sociedades desde la estructura de los MDC y otros Aparatos más. Ello no significa sólo estudiar lo oficialmente declarado, sino fundamentalmente reconstruir las estrategias y sus resultados y resistencias en momentos precisos de choque e interrelación entre culturas desniveladas.

¿Cómo retoman los MDC las culturas populares? ¿Qué tipo de re/modulaciones y re/modelaciones elaboran sobre cuáles elementos culturales que el pueblo/clases comparte?

ii) Asimismo, se requieren urgentemente estudios relacionados acerca de las formas en que las distintas clases sociales "usan" los MDC. ¿Qué es lo que "hacen" distintivamente con los MDC? ¿Cómo se distinguen entre sí las clases a nivel cultural y qué papel juegan en esto los productores de los distintos MDC?

iii) ¿Cuáles son y cómo se han dado los procesos y prácticas de resistencia y adaptación pasiva o activa por parte de las clases populares frente a las presiones homologadoras de las industrias culturales?.

iv) Y por último, ¿qué papel juegan y han jugado ciertos procesos de comunicación dentro de la dinámica de los distintos *Frentes Culturales* en una sociedad determinada? Esto remite directamente a comenzar en serio a abordar el estudio de los procesos de lucha por el monopolio de la modelación y modulación clasista del sentido legítimo de las necesidades, de las identidades y de los valores que pueden funcionar en un momento dado como "techos" culturales formados por significantes complejos, pero comunes a diferentes clases sociales. ¿Cómo es pues que tanto el gran comerciante especulador, como el empresario emprendedor; el burócrata y el campesino, el obrero y el desempleado, las

mujeres y los hombres, los profesionistas, los homosexuales y los policías; los emigrados que retornan cada año y los políticos de abolengo e intelectuales conservadores y progresistas se "reconocen", por así decirlo, en la "misma" feria regional de su estado.

¿De qué forma y mediante qué dinámicas históricas, a través de cuáles prácticas y rituales la Virgen de Guadalupe y la de San Juan de los Lagos pueden dar consuelo a una gama casi infinita de clases, categorías y capas sociales, no sólo en una región, sino a nivel nacional e incluso internacional?

¿Qué sucede en las telenovelas para que "la señora de la casa" y la "muchacha" que le ayuda se pongan juntas y frente al mismo televisor al borde de las lágrimas cuando después de 200 capítulos Clara, la muchacha buena y soñadora, al fin logra casarse con Juan Alberto, quien durante años fue atormentado por su padrastro; y entre los dos jóvenes se proponen cristianamente criar y educar al hijo de "aquél desengaño" al que Clara fue forzada por el medio hermano de Juan Alberto?

Creemos que las respuestas que rondan la tentadora y siempre recurrida "enajenación" de "las masas" (?) andan muy, pero muy lejos de poder ayudarnos a reconstruir de manera crítica e imaginativa las formas y resquicios en donde se produce la hegemonía, la subalternidad y las alteridades.

Todo esto ya se dijo, no es síndrome, sino una serie de relaciones complejas históricamente construidas que guardan además un equilibrio precario, razón por la cual deben continuamente reforzarse desde la economía, desde la coacción física y sobre todo desde la propia reconstrucción cotidiana del sentido de la vida.

¿O es que el sentido de la vida es por necesidad lacrimógeno, sufridor, azotado y adquirible en los supermercados?

Ante una sociedad que no cesa de comunicarnos

afectos tristes —que por cierto colaboran directamente a nuestra propia complicidad en la dominación—, ante una cultura que de repente nos bombardea ambiguamente con que “la vida no vale nada” y con que “ven a vivir la chispa y a gozar”; ante una sonrisa publicitaria seca y acartonada y la oración aquella del “valle de lágrimas”; en fin; ante la eterna promesa de ser “algún día” felices, cuando la “felicidad” no es más que una inalcanzable zanahoria colgada de un alambrito que va justo desde el cuello hasta delante de los ojos previo paso por la nuca de cada uno de nosotros y el amor etílico de aquél que “se cansó de rogarle”, unido al “endless love” de los encueraditos corriendo a contra luz en la playa; ante todo ello, no podemos optar por la muerte.

No podemos optar por la muerte del amor y de la felicidad, mortal, terrenal y cotidiana.

Tenemos quizá que volvernos a construir el amor; que volver a descubrir el poder del amor y así, nomás de pasadita, volver a construirnos la dicha terrenal para toda la vida.

Porque “toda la vida” es ahorita.



Notas y referencias bibliográficas

- 1 Véase una crítica más amplia en el artículo del autor: "Cultura(s) Popular(es) Hoy", en revista *Comunicación y Cultura* No. 10, UAM-X, México, 1984.
- 2 Este concepto ha sido utilizado sobre todo en la tradición marxista, fundamentalmente en Lenin y Gramsci, y hace referencia al tipo de relaciones que se establecen entre las clases de una sociedad observadas desde el punto de vista de la producción social del sentido entretejidas con relaciones de dominio y explotación. Se puede consultar a Gruppi, L. *El Concepto de la Hegemonía en Gramsci*. Ediciones de Cultura Popular. México, 1980.
- 3 Las consideraciones y materiales presentados en este trabajo, provienen de diversas experiencias de investigación en varios santuarios del país: Chalma, Edo. de México, Los Remedios, México; Mineral de Cata, Gto.; Cerro del Cubilete, Gto.; La Salud de León, Gto.; Zapopan, Jal.; Platanar, Jal., Lo de Villa, Col., y principalmente de San Juan de los Lagos, Jal. y fueron realizadas durante distintos talleres y seminarios de investigación con la colaboración de alumnos de Sociología de la Universidad Iberoamericana (México, D. F. y León, Gto.) y de Comunicación Social de la UAM-Xochimilco y constituyen un avance sumamente apretado del libro en presentación: *Las Virtudes del Alma: Fe, Esperanza y Hegemonía*.
- 4 *Retablos de México*. (Mexican votive paintings). Ediciones Mexicanas. México, 1950, pp. 7, 8 y 9.
- 5 *Exvotos y Milagros Mexicanos*. Compañía Cerillera la Central/. Salvat Editores. México, 1978, pp. 5, 13 y 47.
- 6 En: Equipo CELADOC: *Religiosidad Popular*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1976, p. 124.
- 7 "Diez Hipótesis de interpretación del catolicismo popular", en *Religiosidad Popular*, op. cit. p. 130.
- 8 MOLES, Abraham, *Teoría de los Objetos*, ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1975.
- 9 Varios Autores, *Puglia Exvoto*, Biblioteca Provinciale de Gemmis, Congedo Editores, Baril, 1977.
- 10 MUKAROVSKY, Jan. *Il Significato Dell'estetica*, Einaudi, Torino, 1979.
- 11 CIRESE, A. M. *Sobre las Culturas Subalternas*, (En prensa). UAM-X, México.
- 12 Greimas/Courtes, SEMIOTIQUE, Hachette, París, 1979, p. 358. Ha sido sin embargo Cirese quien ha extendido el uso restringido que Hjelmslev dio

a esta categoría aplicándola a la producción desnivelada de las culturas.

13 Por oposición a la figura del intercambio o don entre iguales que Mauss y Malinowski ya habían estudiado. La idea es de Pietro Clemente en un escrito mimeografiado sobre el arte popular.

14 Ya Weber nos decía que "una religiosidad de salvación puede tener muy bien su origen en capas privilegiadas socialmente", en *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México, 1974, p. 390.

15 Véase Greimas/Courtes, *Semiotique*, op. cit. en particular el "Modelo Actancial".

16 Compárase con el análisis y las propuestas de Gilberto Giménez con respecto a la religión popular campesina en: *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos. México, 1978. En particular los capítulos I, II, VIII, IX.

17 Greimas/Courtes, op. cit. pp. 69 y 70.

18 Giménez, G. op. cit. p. 208.

19 Ver en González S., Jorge, *Sociología de las Culturas Subalternas*, Cuadernos de Ticom No. 11, UAM-X, 1982, pp. 138 y ss.

20 Weber, Max, Loc. cit.

21 GRAMSCI, A
El Materialismo Histórico y la

Filosofía de Benedetto Croce, Juan Pablos Editor, México, 1975, p. 123.

Ver también PORTELLI, HUGUES,
Gramsci y la Cuestión Religiosa, Ed. Laila. Barcelona, 1977.

22 FOSSAERT, Robert .
La Societe,
Tomo III, "Les Appareils".
Ed. du Seuil, Paris, 1978.

22 Fossaert, Roberto
La Societe,
Tomo III, "Les Appareils".
Ed. du Seuil,
Paris, 1978.

23 Bourdieu, Pierre,
"Genese et structure du champ religieuse" en
Revue Française de Sociologie
No. 14, 1971.
Puede también consultarse a Fossaert, op. cit. tomo VI, 1983 y a Otto Maduro en su RELIGION Y CONFLICTO SOCIAL, Centro de Reflexión Teológica, México, 1981.

24 Ver el concepto de Rudolph Otto en
Lo Santo,
Alianza Editorial, Madrid 1980 y así mismo, la aplicación de Jacinto Arias en
El mundo numinoso de los mayas,
Sepsetentas, México, 1975.

25 Cirese, Alberto,
op. cit.

26. Véase nuestras diferencias con la definición de Giménez, C. en
"Notas para una teoría de la comunicación popular". *Revista Christus* No. 517,

Diciembre, 1978,
México, pp. 26 y ss.

27 Para el concepto de Campo Ideológico ver la nota bibliográfica 23 y además los múltiples trabajos de P. Bourdieu al respecto en *La Distinción*, Minuit, París, 1979 y en *Questions de Sociologie*, Minuit, París, 1980.

Para el concepto de Redes Ideológicas véase Fossaert en el trabajo arriba indicado.

28 Cirese ha planteado lúcida-mente la cuestión de lo "elementalmente humano" en los artículos de su obra citada: Notas provisionales sobre fabrilidad, procreación, signicidad y primado de las infraestructuras" y en "Esquemas, terminologías y esqueletos en el armario". Este último artículo se publicó como "Cultura Popular, Cultu-

ra Obrera y lo elementalmente humano" en revista *Comunicación y Cultura* No. 10, UAM-X, México, 1983.

29 Mc. Carthy, Tomas: *The critical theory of Jurgen Habermas*, Massachusetts, Institute of Technology Press, U. S. A., 1981, pp. 333 y ss.

30 A diferencia de la "Competencia lingüística" de N. Chomsky, que se concibe formalmente, el MCRS o habitus de clase, es siempre una 'competencia' en situación que produce efectos de sentido que sólo significan en una situación específica.

31 Ver Fossaert, R.
op. cit. Tomo III
(1978)
pp. 175 a 196.