

# Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad\*

*Félix Báez-Jorge*

*Lo sagrado se hace espacio en el camino: la geografía se convierte en la plenitud de la imagen religiosa.*

Manuel Mandianes  
*Peregrino a Santiago...*

**S**i bien el estudio de los santuarios y cultos regionales en México es un tema abordado desde diferentes perspectivas por la antropología, los resultados analíticos son todavía limitados por cuanto hace a sus alcances teóricos y factuales. Frente a la notable cantidad de investigaciones en torno a la imagen guadalupana implantada en El Tepeyac, los reportes sobre otras manifestaciones rituales de este tipo son escasos, favoreciendo el análisis del centro de peregrinación, el santuario o punto focal al que arriban los fieles, como bien lo aprecian Shadow y Rodríguez (1990:34) al pasar revista a las pesquisas más relevantes en torno a esta temática. Al respecto destacan las contribuciones de Othón de Mendizábal (1946) sobre Chalma; de Turner y Turner (1978) en relación a Zapopan, Ocotlán, Chalma y El Tepeyac; de Oliveira (1970) para Cholula; y las reflexiones conceptuales de Cámara Barbachano (1972) respecto a las características estructurales de las peregrinaciones. Recientemente Rubio (sf) se ha ocupado de los sistemas ceremoniales y la diversidad festiva en el sur de Veracruz, después de adentrarse en el

---

\* Guión de la conferencia dictada en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver. 28-11/95.

ámbito cosmológico de los chontales a partir del culto al Señor de Tila (Rubio 1994). Encabezando un equipo de investigación interdisciplinario, Velasco Toro está por concluir un amplio examen de los distintos planos sociales y simbólicos presentes en el santuario del Cristo Negro de Otatitlán (Veracruz).

Las reflexiones preliminares incluidas en estas páginas se orientan a revisar la articulación dinámica de los santuarios mexicanos con sus entornos regionales, así como los fenómenos de identidad que se desarrollan a partir de su operación ritual, examen que parte de algunos planteamientos analíticos sobresalientes. Es claro que estas consideraciones esquemáticas se encuadran en el campo de análisis que corresponde a las expresiones que caracterizan a la religión popular, conceptualizada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica, oposición entre la cultura dominante y las culturas subalternas, así como entre tradición y modernidad; dinámica singular que lo mismo se nutre en el ámbito de lo profano que en la dimensión de lo sagrado (cf. Báez-Jorge 1994).

Los santuarios mexicanos (concreción del tiempo y el espacio) conciertan manifestaciones devocionales e intereses socioeconómicos, comúnmente asociadas a identidades fundamentales de carácter local, regional o nacional. En el santuario (vinculado generalmente al santo patrón) concurren fenómenos simbólicos, sociológicos, históricos, económicos, que inciden en su función primordial: la permanente autoevangelización. En intensa dialéctica social, lo propio y lo extraño, lo permanente y lo circunstancial, lo vivido y lo concebido, lo sagrado y lo profano, se sintetizan en un todo que opera en favor de la religiosidad popular. De tal manera, a las características geográficas del territorio mexicano se suma lo que vendría a ser una especie de paisaje sagrado perfilado por los valores tradicionales que, en principio, la sociedad regional otorga a estos territorios cargados de simbolismo. A diferencia de los planteamientos propios del racionalismo moderno, las formas religiosas deben analizarse en la perspectiva de sus referentes histórico particulares, subrayando los aspectos *vividos e imaginados* por el grupo social que los crea y consagra como objeto de fe.

Establecer santuarios fue una reiterada práctica de los evangelizadores coloniales facilitada, indudablemente, por los antecedentes cálticos prehispánicos. Se concretó así "el silencioso mensaje de su tránsito de un Dios a otro Dios", citando la bella frase de Andrés Henestrosa. El cerro, la cueva, el manantial, el árbol, en fin, el sitio sagrado que en el México antiguo congregó peregrinajes y rituales, sería elegido por los misioneros para los propósitos de catequización, concretándose la nueva

consagración de los entornos naturales. En efecto, como bien lo ha indicado Lafaye (1984:89):

[...] las grandes mediaciones entre la espera mesiánica de los indios y el milenarismo de los evangelizadores, entre los héroes-dioses indígenas y los santos del Evangelio, fueron los santuarios. Al no poder desmantelarlos como a las pirámides o desviarlos como los ríos, los religiosos católicos trataron de aprovechar la afluencia de peregrinaciones a los lugares sagrados de las religiones autóctonas. Se vio la repetición en México (y todo el conjunto de la América andina) de los fenómenos que han podido observarse durante milenios, especialmente en la Europa alta.<sup>1</sup>

Posteriormente, en el transcurso del periodo colonial, a partir de las imágenes transterradas, la población criolla fincaría otro tipo de santuarios, expresiones novohispanas de la religiosidad popular floreciente en el mundo ibérico, lo que lleva a precisar que en nuestras tierras el cristianismo no siempre se sustenta en la antigua cosmovisión autóctona. El culto a las vírgenes así como a las diferentes manifestaciones cristocéntricas, son parte de esta tendencia, cuya fuerza devocional se conserva hasta nuestros días. Es evidente que en su desarrollo (particularmente en su expresión mariana) la labor de las grandes órdenes sería de primera importancia, en tanto todas ellas difundieron una advocación específica: los franciscanos, la Inmaculada Concepción; los dominicos, Nuestra Señora del Rosario; los carmelitas, la Virgen del Carmen; María Auxiliadora para los salesianos, etcétera. Hay evidencias de que la tarea evangelizadora fue más flexible en las regiones que denotaban una mayor resistencia al adoctrinamiento, llegando inclusive a presentarse actos de tolerancia cuando no se transgredía la creencia dogmática, lo cual no impide categorizar el proceso de cristianización en términos de un drama histórico de evidentes signos etnocidas (Cf. Báez-Jorge 1994: 42).

---

<sup>1</sup> En realidad los evangelizadores pusieron en práctica el procedimiento de catequesis ensayado en Inglaterra por San Agustín, de acuerdo con las directrices dictadas por el Papa Gregorio Magno en célebre documento epistolar fechado en el año 595. En este texto leemos: "He reflexionado mucho acerca de los anglos. Decididamente, no se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente los ídolos que se encuentran en su interior. Se bendecirá agua [...] y con ella rociense los templos, constrúyanse altares y depositense en ellos las reliquias.

Estos templos tan bien contruidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero [...] Y puesto que solían sacrificar muchos bueyes a los espíritus malos, es necesario conservar, modificada, esta costumbre, también, haciendo un convite, un banquete, con mesas y ramas de árbol puestas alrededor de la iglesia, que antes eran templos, el día de la consagración de la iglesia misma o de la fiesta de los santos mártires cuyas reliquias se hayan colocadas en los tabernáculos [...] Véase Báez-Jorge (1994: 161).

Componente fundamental de la operación ritual de los santuarios lo constituyen las peregrinaciones, complejas y coloridos actos de invocación, acción de gracias, "promesas", restitución de la salud o de los dones, que tienen en El Tepeyac su centro numinoso fundamental en tanto la Virgen de Guadalupe (imagen-memoria) deviene punto culminante del catolicismo mexicano. El peregrinar guadalupano, tal como lo advierte Galinier (1990:273), constituye

[...] el último eslabón de una cadena imaginaria de rituales que va desde las formas domésticas más afianzadas en la tradición hasta los cultos nacionales.

En efecto, se trata de un amplio tejido de relaciones y concepciones religiosas (de la comunidad a la metrópoli) entreveradas con dinámicas socioeconómicas y políticas, nucleadas en espacios regionales específicos donde esta trama desarrolla su función legitimadora de la identidad grupal. Religión popular, contexto económico y lealtades primordiales se anudan en el ámbito regional. Nación y provincia se integran, de tal manera, por intermedio de devociones que fundamentan la dinámica social de los santuarios. Observando el desarrollo del guadalupanismo tiene que concluirse que religión y nacionalismo son factores que evolucionaron articulados; en otra perspectiva así lo advierte, también, Luis González (1992:485-486) cuando escribe:

Las emociones matris no excluyen los sentimientos patrio y humanitario. Por ejemplo, es posible y nada desusado ser fiel a las particularidades religiosas de Chalma o San Juan Parangaricutiro y mantenerse fiel a la iglesia católica. Con exclusión de muy pocos matriotismos mexicanos de corte indígena, la actitud matriótica se lleva muy bien con el catolicismo [...] los pueblerinos aman y veneran, sin violentarse, a su santo patrono, figura universal, y a los héroes nacionales [...]

La reflexión anterior se contextúa en un hecho incuestionable: en nuestros grandes procesos las regiones han cumplido un papel protagónico. Se ha indicado con razón que los movimientos político-sociales de la Independencia, la Reforma y la Revolución, se desarrollan en la provincia y, así, la de México deviene "historia destilada de los procesos que simultáneamente forman a la nación, al Estado y a las Regiones", sin que lo anterior indique que los intereses y las lógicas regionales coincidan siempre con las tendencias políticas del país.<sup>2</sup> El conflicto que se vive en Chiapas es un último ejemplo en esta perspectiva.

---

<sup>2</sup> Véase Zepeda Petterson (1992: 499 y 509).

La relación que guardan las expresiones de la religión popular en los santuarios con los ámbitos regionales en que se producen, remite a una problemática particular que bien puede examinarse en términos de lo que vendría a ser el *espacio de la religiosidad*. Al respecto, bien sea de manera preliminar, es necesario advertir sobre los errores en que puede incurrirse cuando se trata de limitar la dinámica de los fenómenos religiosos al estricto ámbito de la región. En muchos de los casi doscientos santuarios mexicanos que se registran en estudios preliminares sobre el tema,<sup>3</sup> las manifestaciones devocionales rebasan las fronteras regionales, abarcando espacios limítrofes e inclusive planos de alcance nacional como sucede en El Tepeyac, Chalma, Ocotlán, Zapopan y San Juan de los Lagos. Entre los múltiples santuarios con una área de influencia mayor a la región en la que el culto se origina, pueden citarse el del Santo Niño de Jesús de Peyotes que (emergiendo en el siglo XVII) atrae hacia su sede en Villa Unión (Coahuila) a fieles de diversas partes de la entidad, así como del estado de Texas. Al santuario de Nuestra Señora de la Candelaria en Socaltenango llegan fieles de Yucatán, Guatemala y de diferentes sitios de Chiapas, estado al que pertenece. Nuestra Señora de la Asunción en Aguascalientes es visitada por peregrinos de Jalisco, Zacatecas y Guanajuato, además de los devotos de su provincia. El Señor de Tila congrega peregrinos (mestizos e indígenas) de Oaxaca, Tabasco, Chiapas, Veracruz, Campeche, además de los creyentes chiapanecos.

La tendencia orientada a constreñir la explicación de la dinámica de la religiosidad popular a los marcos de la región en la que el santuario se constituye y desarrolla, tiene su origen en la errada concepción que entiende la religiosidad popular como determinada por los contextos regionales, cuando en la realidad tales espacios pueden llegar a analizarse con base en los hechos sociales que se motivan por la acción de las devociones. En tal perspectiva se concluye, que este tipo de fenómenos no depende ni es determinado, necesariamente, por un territorio geográfico, político-administrativo, o económico. Al contrario, en su decurso histórico tales hechos construyen su propio ámbito territorial al interactuar dialécticamente con los componentes estructurales en tanto expresiones singulares de la relación clasista, toda vez que los procesos sociales se configuran en el espacio. Los considerandos anteriores se pronuncian por la utilización de procedimientos analíticos pertinentes, en el entendido de lo apuntado por Gramsci (1992: 286):

---

<sup>3</sup> Véase *La ruta de los santuarios en México*, 1994.

Cada investigación científica se crea un método adecuado, un lógica propia cuya generalidad o universalidad consiste sólo en ser "conforme al fin"

El aserto anterior es de primera importancia si consideramos, además, que en torno al concepto de región se han suscitado complejas discusiones cuyos puntos de contradicción refieren al tamaño del espacio por definir, el enfoque priorizado (ecológico, económico, político, administrativo...) y el corte temporal vinculado a la delimitación espacial. Su estudio, por tanto, no puede enfocarse desde perspectivas parciales. Precisamente con base en un cuadrante analítico de múltiples entradas teóricas y metodológicas ha instrumentado Velasco Toro (sf) su ensayo relativo a las manifestaciones numinosas que en el ámbito regional tiene el Santuario de Otatitlán. Alejado de toda postura unidireccional, el citado autor (siguiendo la directriz planteada por Eric Van Young) señala que

[...] el estudio de la región puede abordarse y tener tantas definiciones como enfoques y problemas de conocimientos se planteen, pero siempre se observará en ella una organización del espacio, de la dinámica económica y del tiempo vivido, así como de lo cotidiano que la hace perceptible, su repertorio de señales de identidad colectiva distinguibles en la sensibilidad de los habitantes, y su oposición a lo ajeno, que funciona como evidencia social de reconocimiento y jerarquía.

Desde la óptica anterior Velasco Toro considera que las manifestaciones de la religiosidad popular (como la del Cristo Negro de Otatitlán) pueden contener elementos que permiten establecer "ciertos contornos regionales" desde el ámbito de lo sagrado, en tanto que los fieles que arriban al Santuario proceden de diversos lugares. Así, Otatitlán opera no solamente como sitio religioso, sino también como punto de mediación entre regiones con funciones de comunicación, recreación, intercambio, comercio, reafirmación de los lazos de buena vecindad, y referente de identidad grupal. Al respecto existen evidencias en torno a la antigüedad de mediación interregional cubierta por el Santuario de Otatitlán, mismas que han sido reportadas por Winfield Capitaine (1994:53) en su detenido estudio sobre el tema, en el cual señala que a fines del siglo XVIII la cofradía del Cristo Negro agrupaba una diversidad de pueblos con hablantes de "cuando menos" cuatro lenguas indígenas (chinanteco, zapoteco, mazateco y cuicateco), todas ellas del estado de Oaxaca. Agrega que:

Lo fundamental de las conclusiones radica en que durante el siglo XVII la iglesia católica trató de integrar a los grupos lingüísticos del norte de Oaxaca en la cofradía; es decir, la religión sirvió como medio integrador frente a la diversidad cultural y territorial.

La relación entre la implantación de los santos patronos, el sistema de cargos, la articulación e identidad analítica para comprender los principios de la organización social colonial, así como para entender la condición corporativa de las comunidades contemporáneas cuando conservan características culturales específicas (idioma autóctono, indumentaria distintiva, rituales tradicionales, etc.) Al proporcionar sentimientos la lealtad étnica y/o comunitaria en torno a los santos patronos, la religiosidad popular funciona como hilo que anuda una consistente red de interrelaciones económicas, políticas y festivas, al tiempo que su relativa independencia frente a la jerarquía eclesiástica contribuye al desarrollo de manifestaciones culturales de perfil singular.

Consideraciones semejantes expone Rubio (1994: 120) a partir de su pesquisa en el santuario del Señor de Tila, notable espacio sagrado ubicado en el agreste territorio de los choles, en el noreste de la convulsionada entidad chiapaneca. El precitado autor advierte que

El santuario abarca una área devocional macrorregional [...] la ritualidad se multiplica y diversifica de acuerdo con un principio de contigüidad y simultaneidad inherente a sus fiestas principales, el cual le confiere a la actividad ceremonial un carácter polifuncional [...]

Los aspectos anteriores son equiparados por Rubio (1994: 119) con los que están presentes en Otatilán y en el santuario de la Virgen del Carmen en Catemaco, considerando que en Tila

[...] el tiempo y el espacio rituales han sido fragmentados mediante una serie de estrategias culturales que revelan un peculiar sentido de individualidad y particularismo. El ciclo ritual anual del santuario es una pequeña cadena cuyos eslabones corresponden invariablemente a celebraciones asumidas por conjuntos humanos específicos [...] la víspera y la velación nocturna son la verdadera fiesta de los choles, mientras que las actividades divinas de la jornada principal son asumidas básicamente por visitantes de otros grupos indígenas y mestizos chiapanecos.

Aquí es pertinente recordar que una de las premisas teóricas desarrollada por Cámara Barbachano (1972: 554ss) respecto a las características estructurales y funcionales de los santuarios y las peregrinaciones, es su naturaleza dinámica, "proceso en continua modificación" por razones no solamente de su "propia naturaleza dialéctica", sino por lo que nuestro autor llama "el impulso constante hacia la liberación" que manifiestan el individuo y el grupo "por medio de la fe o a través de la esperanza". Destaca, además, el comportamiento de estas tendencias en sus funciones de organización, integración y desintegración de complejos socio-

culturales, si bien es notoria la ausencia de considerandos en torno a los procesos de transculturación, los cuales tienen particular interés en aquellos santuarios en donde concurren fieles de diversa filiación étnocultural.

Para concluir estas esquemáticas acotaciones estimo necesario retomar el tema de las expresiones de la identidad social que se propician en el funcionamiento de los santuarios mexicanos, formidables microcosmos para el estudio de la religiosidad popular. En primer lugar quisiera dejar establecido que los sentimientos de identidad grupal son parte de las concepciones de clase históricamente determinadas, hecho que nos permite conocer la emergencia de diversas formas de identificación en el marco de una misma clase social. En opinión de Almicar Cabral (1977:85) este hecho revela la supremacía de la vida social sobre la vida individual y orienta a la necesidad de no confundir la *identidad original* (en la cual el elemento biológico es determinante) con la *identidad actual* en la cual el factor sociológico es primordial.

Si bien en la formación y desarrollo de las identidades colectivas la realidad social es un factor objetivo que resulta de condicionantes económicas, sociopolíticas y culturales, no puede negarse el carácter fundamental del aspecto económico en la configuración del proceso de identificación grupal. Sin embargo, y tal como lo aprecia Cabral,

[...] si admitimos que la cultura es la síntesis dinámica de la realidad material y espiritual de la sociedad, y que expresa las relaciones tanto entre el hombre y la naturaleza, como entre las diferentes categorías de hombres en el seno de una misma sociedad, se puede afirmar que la identidad es, al nivel individual o colectivo, y más allá de la realidad económica, la expresión de una cultura. Por eso, atribuir, reconocer o afirmar la identidad de un individuo o grupo, es ante todo situar a este individuo o grupo en el marco de una cultura.

Ciertamente, la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que a la vez identifica y distingue, congrega y separa, unifica y opone. La definición de una identidad individual o colectiva es, simultáneamente afirmación y negación de cierto conjunto de características que pertenecen a personas o colectividades.

Desde este cuadrante analítico es posible explicar por qué y bajo qué condicionantes la religiosidad popular (o con más precisión, la actitud devocional) funciona como referente primado de la conciencia de pertenencia grupal. En un espacio y un tiempo específicos, una comunidad de fieles (integrada a su vez por diversos componentes grupales) se identifica a partir de la imagen venerada en el santuario, ámbito sagrado que sin-

tetiza, concierta, las múltiples variables que conforman un fenómeno social total, entendido de acuerdo a la reflexión enunciada por Mauss (1971: 258-259-260) en su formidable "Ensayo sobre los dones"... Se trata, de hechos sociales "que ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones", pero que son algo más que "los elementos de las instituciones o que una institución compleja". Mauss agrega que el análisis de los fenómenos sociales totales implica una perspectiva dinámica, y obliga a examinar las sociedades

[...] no como si estuvieran fijas, estáticas o cadavéricas, sin descomponerlas ni diseccionarlas en normas de derecho, en mitos, en valores [...] Sólo al examinar el conjunto, hemos podido descubrir lo esencial, el movimiento del todo, su aspecto vivo, el instante veloz en que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación frente a los demás.

El aprehender la dinámica social en términos de totalidad incorpora, necesariamente, una doble preocupación: por un lado vincular lo individual con lo colectivo y, complementariamente, examinar lo psíquico en relación con lo fisiológico. El enfoque implica, además, un carácter tridimensional en tanto pretende "hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica" con sus planos sincrónicos, la dimensión histórica y el plano fisiopsicológico.<sup>4</sup>

Desde la amplia perspectiva analítica de los fenómenos sociales totales debe examinarse el plano interior de las devociones populares en la perspectiva individual y grupal; el papel ordenador del espacio sagrado que vertebraba elementos y fenómenos independientes; los diversos aspectos de la relación dialéctica entre lo material y lo espiritual; los procesos de reinterpretación simbólica en las fronteras de la tradición y la modernidad; las dinámicas de la transculturación; en fin, la importancia del santuario como sitio primordial en el que periódicamente se fortalece, recupera y perpetúa la memoria colectiva, importante referente de las identidades regionales. La gravitación temporal de la religiosidad popular en los límites de un espacio sacralizado plantea complejos problemas de orden metodológico en tanto los hechos sociales que interactúan en él son de

---

<sup>4</sup> El más completo análisis de los alcances y contenidos del concepto de fenómeno social total continúa siendo el de Levi-Strauss (1971: 24ss), quien advierte: "La noción de acto social total es algo más que una simple recomendación hecha a los investigadores [...] Que el acto social sea total o no no sólo significa que *todo aquello que se observa forma parte de la observación*, sino también, y sobre todo, que en una ciencia en que el *observador* es de la misma naturaleza que su objeto, éste es también *parte integrante de su observación*".

factura múltiple y estructura diversa. Ante este reto la mayor inconsecuencia sería desear que las cosas sucedan de determinada forma y orientarse, entonces, a buscar las "pruebas" para "demostrar" lo "acertado" de la hipótesis. A este proceder de taxidermista se refería Mauss cuando —según se ha dicho— invita a examinar las sociedades en su dinámica total, no como entidades disecadas, cadavéricas o estáticas, desagregadas en normas, valores, instituciones, o determinantes territoriales. Reflexionando sobre el juicio anterior por una vía metodológica diferente pero de igual manera vinculada a la oposición entre idealismo y pragmatismo, este es el punto en que se separan la tradición geométrica platónica y la concepción de Galileo. Como se sabe, mientras que en el planteamiento de Platón se propone la creación de objetos ideales ("objetos geométricos perfectos") para luego aplicar los resultados al mundo real a fin de obtener conocimientos supuestamente nuevos y verdaderos, la geometría de Galileo (alejada de la escolástica) postulaba que "sólo los hechos, nada más que los hechos" indican cuáles son las simplificaciones o abstracciones adecuadas y útiles para cada caso, lo que significa que todo postulado científico debe ser construido y corroborado a partir de la experiencia.<sup>5</sup>

Cierto, en la perspectiva nacional El Tepeyac guadalupano es el principal santuario, pero su importancia está lejos de agotar la notable cantidad de referentes numinosos que encontramos a lo largo y ancho del territorio, desde las pequeñas localidades, a las urbes regionales. Funcionan en México múltiples centros sagrados, sitios en los cuales cíclicamente las devociones populares se reactualizan. No obstante, si bien lo sagrado se proyecta en el espacio dando la geografía plenitud a la imagen religiosa, los límites territoriales no deben considerarse como los únicos con radicalidad analítica al examinar estas expresiones singulares de la religiosidad popular. Tal como lo aprecia Mandianes (1993: 151) en su revelador estudio de la peregrinación a Santiago de Compostela, por el concepto de centro (omphalos ritmo y equilibrio cósmico) se llega a la de santuario, pero

[...] la noción religiosa de centro no está sometida a la estrechez material de la historia y de la geografía.

El pivote de la fuerza sagrada de los santuarios mexicanos, el substrato numinoso que determina su funcionamiento, refiere a las concepciones

---

<sup>5</sup> El lector interesado en el tema puede consultar el interesante libro de Bassols Batalla (1995).

ideadas y recreadas por los devotos que se identifican y autoevangelizan a partir de las imágenes pretendidamente milagrosas en torno a las cuales se han configurado. Se trata de epifanías que, después de ser implantadas mediante la catequesis, fueron incautadas por los pueblos modificando sus perfiles y atributos sagrados, transformándolos en componentes sustantivos de la vida cotidiana, es decir, en iconos cargados con las esperanzas, reclamos, tragedias y alegrías de quienes los veneran. Son las vírgenes, los santos, los cristos, concebidos a la medida de las necesidades de sus devotos; teñidos con los colores de las fiestas comunitarias; vestidos con la indumentaria fantástica de las leyes y hagiografías que dan noticia de sus prodigios. Devienen imágenes *de facto*, parte sustantiva del tramado social de la religión popular antes que componentes del mundo de la jerarquía al que corresponden las lucubraciones teológicas. Realidades pluriculturales y multiétnicas que se han desarrollado al impulso de las dinámicas comunitarias, en un ejercicio signado por la renovación y la resistencia cultural frente a las hegemonías políticas y religiosas. Las epifanías populares tienen así vida propia, un singular movimiento sagrado que se nutre en los planos polisémicos de la imaginación y se configura en contextos culturales específicos que, como hemos visto, trascienden los estrictos marcos de su localidad y región de origen. Cumplen así un importante papel de imágenes-memoria, término que enfatiza su condición de depósitos numinosos en los cuales se acumulan aluviones simbólicos gestados en diferentes momentos históricos.

Las experiencias de la religiosidad popular en los santuarios, la competencia económica y política entre las regiones, son factores a los que debe atender todo análisis dirigido a examinar los ritmos sociales que caracterizan gran parte de las provincias mexicanas. Como hemos visto, las funciones de las imágenes en torno a las cuales se han constituido los santuarios han sido las de sintetizar el *ethos* de las comunidades devotas, perfilar su carácter cultural, orientar su visión del mundo y su actitud moral. La religión popular, en última instancia, expresa de manera dialéctica la mediación entre el pueblo y el poder de la jerarquía eclesiástica.

#### Bibliografía

- Báez-Jorge, F., *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1994.
- Bassols Batalla, N., *Galileo ingeniero y la libre investigación*, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, México, 1995.

- Cabral, A., "El papel de la cultura en la lucha por la independencia", *Arte sociedad e ideología*, no. 1, México, 1977.
- , *La ruta de los santuarios en México*, Carmen Valle Septién, Dirección y Coordinación, Secretaría de Turismo, CVS Publicaciones, Lotería Nacional, México, 1994.
- Cámara Barbachano, F., "Santuarios y peregrinaciones: ensayo sobre tipologías estructurales y funcionales", *Religión en Mesoamérica*, J. Litvak y N. Castillo Tejero, editores, XIII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.
- Galnier, J. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1990.
- González, L., "Patriotismo y matriotismo, cara y cruz en México", *El nacionalismo en México*, C. Noriega (editora), El Colegio de Michoacán, México, 1992, pp. 477-495.
- Gramsci, A., *Antología*, Selección, traducción y notas de M. Sacristán, Siglo XXI, editores, 1992.
- Lafaye, J., *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Lévi-Strauss, C., "Introducción a la obra de Marcel Mauss", M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
- Mandianes, M., *Peregrino a Santiago. Viaje al fin del mundo*, Ronsel editorial, Barcelona, 1993.
- Mauss, M., *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
- Mendizábal, O. de, "El santuario de Chalma", *Obras completas*; 2 tomos, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1946, T. 11.
- Olivera, M., "La importancia religiosa de Cholula (notas etnográficas)", *Proyecto Cholula*, I Marquina, Coordinador, INAH, México, 1970.
- Rubio, M.A. "Tiempo de peregrinar: el Señor de Tila y la cosmovisión de los chontales", *América Indígena*, vol. LIV, número 1-2, enero-junio 1994, pp. 118-148.
- , *Complejos ceremoniales y diversidad festiva. Los sistemas ceremoniales del sur de Veracruz y Tabasco*, Instituto Nacional Indigenista (en prensa).
- Shadow, R.D. y Rodríguez, M. J., "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", *Mesoamérica*, junio, México, 1990.
- Turner, V. y Turner, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.
- Velasco Toro, J., "Vamos al Santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional", Ms. sf. 76 pp.
- Winfield Capitaine, F., "La Cofradía del Cristo Negro", *La Palabra y el Hombre* No. 89, Xalapa, 1994, pp. 43-54.
- Zepeda Petterson, J., "La nación vs las regiones", *El nacionalismo en México*, C. Noriega (editora), El Colegio de Michoacán, México, 1992, pp. 497-518.