



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS "FRANCISCO GARCÍA SALINAS"

Unidad Académica de Filosofía

Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas

Por voto

Exvotos y religiosidad popular
en la figura del Santo Niño de Atocha

Tesis que para optar por el título de Doctora presenta

Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Directora de tesis

Dra. Lilia Delgado Calderón

Codirector

Dr. Leobardo Villegas Mariscal

Zacatecas, Zac., marzo, 2021.

*A mi abuela Martha,
por su amor inconmensurable
y la maravillosa vida que me otorgó.*

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Autónoma de Zacatecas la oportunidad de ser parte de la primera generación del Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas. A la Doctora Lilia Delgado Calderón mi gran reconocimiento y aprecio por las largas horas que dedicó a la revisión puntual y constante de mi investigación, así como por su acompañamiento total. Al Doctor Leobardo Villegas Mariscal por la disposición y observaciones indicadas, así como por abrirme nuevas betas de estudio sobre el Niño Azul. A la Doctora Lourdes Calíope Martínez González, por la lectura, comentarios y por tender una mano amiga.

La documentación de las peregrinaciones no hubiera sido posible sin la ayuda de Melanny Aguilera Durán, quien hizo el recorrido fotográfico de la fe. A Ana Elena Ordóñez Corza, por las imágenes de sus tantas visitas al Santuario de Plateros. A Gilberto Adrián Fibela Lona, quien siempre salva el día con sus conocimientos tecnológicos.

A mis papás, a Nena y a Lety por su gran amor y apoyo, pues sin ellos este camino no sería posible.

A Luis, por no dejarme caer nunca.

Por voto

Exvotos y religiosidad popular
en la figura del Santo Niño de Atocha

Índice

Introducción	11
Capítulo I	19
La búsqueda del signo. El exvoto como identidad cultural	
1.1 Plateros: unidad cultural	20
1.1.1 Unidad cultural como unidad discursiva	26
1.2 Leer el signo	36
1.2.1. El signo: un sistema de significaciones	46
1.2.1.1 El análisis de la comunicación cultural y la información que el exvoto presenta.	47
1.2.1.2. Las diferencias en el acto de nombrar la gratitud y las variadas formas de otorgar significado a la fe: una dialéctica entre la estructura	54

	del código y el mensaje votivo.	
1.2.1.3.	La demostración de una función estética en términos semióticos, donde se expliquen diversos modos de expresión que pueda tener el exvoto pintado.	59
1.2.1.4	El estudio del sistema ideológico y su componente sustancial de la fe en una colectividad.	64
1.2.1.5	Las particularidades de convención del signo al signo icónico del Santo Niño de Atocha.	68
1.2.1.6.	El estudio de la significación del signo como conformador de identidad cultural.	71
1.3	Filosofía de la religión	78
1.3.1	Lo sagrado: la experiencia del hecho religioso	82

Capítulo II	91
Religiosidad popular	
2.1 El fenómeno religioso	92
2.1.1 La significación del fenómeno religioso	97
2.1.2 La religiosidad popular	102
2.1.2.1 Religión oficial y religiosidad popular	113
2.1.2.2 Imágenes sacras de realidad popular	117
2.1.2.3 Relaciones de poder en la religiosidad popular	140
2.1.2.4. El simbolismo de la fe Atocha	169

Capítulo III	181
Tradición y pensamiento	
3.1 El sentido del exvoto: milagro y gratitud	182
3.1.1 Tradición votiva: la promesa cumplida	189
3.1.2 Peregrinaciones: la representación de la fe	208
3.1.3 Fiestas al Niño	220
3.1.4 Miscelánea religiosa	225
3.2 Ante el altar	232
3.2.1 Devoción social	233
3.2.2 Hombre y tradiciones	240
3.2.3 Interpretación cultural	247
Conclusiones	254

Anexo	265
Apéndice 1 Ficha de Catalogación de exvotos	266
Apéndice 2 Catalogación de exvotos	267
Apéndice 3 Calendarización anual de peregrinaciones en Plateros	292
Apéndice 4 Solemne Novenario en Honor al Santo Niño de Atocha Del 16 al 26 de Diciembre	299
Apéndice 5 Índice de imágenes	300

Fuentes	316
Bibliográficas	316
Folletería diversa	322
Fuentes en línea	325
Fuentes orales	326

Introducción

El hombre siempre ha tenido la preocupación constante de entender todo a su alrededor. La forma en que piensa las cosas, en que ve su universo, su creación y permanencia en el mundo se vuelven cuestiones imperantes. Una cosa queda clara, no está solo, vive en colectivo, vive en sociedad y como tal experimenta situaciones concretas, sensibles, cognitivas, históricas, sociales, religiosas... y la lista puede continuar. Así, todo estudio que implique el pensamiento del hombre se concibe bajo diversas influencias culturales. Al asumir la experiencia cultural nos encaminamos también a las tradiciones. Éstas son inmensamente variadas y dependen de diferentes núcleos. Uno de ellos es el plano religioso, en el cual, bajo la intimidad de su propia creencia, el hombre busca incesantemente un acuerdo de pertenencia. Y lo hace con rituales, con mitos, incluso, leyendas, que le permiten abstraerse de su realidad y fundamentarla. Los actos que realiza dependen de la cultura a la cual pertenece.

El Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas propone dos líneas de estudio: Confines de la Modernidad y Tradiciones del Pensamiento. La última línea, en la que se inscribe esta investigación, me permitió pensar cómo vive el hombre dentro de una tradición y cómo, a partir de ella, sustenta su existencia en el sentido de la fe. Nuevamente, el estudio de la tradición votiva se convirtió en el objetivo.

Los exvotos siempre han despertado una fascinación en mí. En 1998 comencé mi tesis de titulación de la licenciatura, titulada *Tras la imagen*. Estudio histórico y semiótico de los exvotos pintados del Santo Niño de Atocha en Plateros, Fresnillo, Zacatecas. Realicé un estudio histórico del lugar y se planteó un análisis estructural de los exvotos, bajo un esquema que toma como base los puntos de la morfología del cuento maravilloso propuesta por

Vladimir Propp, para demostrar que el exvoto cumplía con componentes de nivel narrativo, tales como personajes determinados (participantes), partes constitutivas (motivos, secuencias), funciones de acción (desarrollo de la acción, mediaciones, pruebas, reacciones), por mencionar algunos. A su vez, se esbozó el sentido del exvoto en una mirada del signo, su sentido y significación. Una vez terminado el análisis narrativo se recurrió a Jan Mukarovsky, quien permitió leer al exvoto como una obra de valores estéticos y extraestéticos que evidencian una conciencia colectiva determinada en la expresión de fe. Culminé en el 2003 aún con varias interrogantes sobre el exvoto y el papel que tienen en el marco de la religiosidad popular, que si bien se delinearon en el trabajo antes mencionado, no se ahondó en ello.

Las preguntas sobre la interrelación del hombre con lo sagrado, la permanencia de la tradición votiva en la fe Atocha y, sobre todo, la importancia cultural se volvieron eje central de este análisis. El Santuario de Plateros es la casa del Santo Niño de Atocha, representa al tercer centro religioso más importante en el País, detrás de la Basílica de Guadalupe, en la ciudad de México y del Santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, en el Estado de Jalisco. Plateros es un poblado perteneciente a la ciudad de Fresnillo, Zacatecas. Aparte de albergar al Niño, también expone la devoción al Santo Cristo de los Plateros, Santa María de Atocha y San Demetrio, no obstante, la imagen de Jesús cuando Niño es la que prevalece y a la que miles de peregrinos acuden a visitar. Según datos de las oficinas del Santuario, Plateros recibe anualmente un aproximado de dos millones de peregrinos, sin contar el 2020, que azotado por el SARS-CoV2 (Covid19), ha detenido toda actividad en el mundo entero.

Una de las características más importantes de la devoción al Santo Niño de Atocha son los miles de exvotos que se le ofrendan y que se ubican

en las arquerías del Santuario. Se estima que existen poco más de treinta mil ofrendas votivas y, según las autoridades del templo de Plateros, algunos de ellos se han destruido por la exposición climática o por los materiales con que se realizaron; no obstante, como los peregrinos siguen llevándolos como muestras de agradecimiento, el número de exvotos no varía mucho.

La referencia del exvoto pintado proviene del latín *ex-voto*, que significa por promesa ofrecida a la divinidad. Las dimensiones del exvoto varían de 10 cm x 20 cm, a 20 cm x 35 cm, aproximadamente. Se trata de un cuadro pintado en una lámina o madera que contiene una imagen que expone la situación del milagro solicitado, con una imagen de la figura sacra acompañada de un texto que explique el porqué del agradecimiento. Se representa como un testimonio de la fe del hombre y por ello contiene idiosincrasias e historias, no sólo de un hombre, sino de una colectividad creyente.

Al exvoto pintado también se le nombra retablo, aunque hay que aclarar que el término retablo es mayormente aceptado como una pintura de representación de figuras religiosas que aluden a cierta narración, pero sin texto o sin agradecimiento. También se le considera retablo al fondo de los altares mayores. En el siglo XVI tenían marcada una función didáctica que la doctrina cristiana consideraba eficaz con respecto al servicio y honor de la figura a la cual estaba erigido el templo y, por consiguiente, el altar. A pesar de los diferentes términos empleados, la valoración que el hombre católico hace no varía, por lo tanto, a lo largo del presente es necesario precisar que tanto la palabra exvoto como retablo serán utilizadas para aludir al mismo objeto votivo.

Entender los exvotos de fe en el cobijo de una práctica, fija la reproducción de su propio concepto. La religión sigue funcionando para

muchos. El tiempo es testigo de eso, de las creencias que se aprenden o se adoptan a lo largo del camino. Por eso existen procesos culturales de tradición, donde el plano religioso funge como ese espacio donde se cree y se ejercita la fe. Pero, ¿cómo se gesta el fenómeno religioso que permite la devoción por agradecimiento? ¿Cómo entendemos al exvoto pintado dentro de la religiosidad popular? La respuesta es como una peregrinación, donde lo satisfactorio no sólo es llegar al templo, sino recorrer el camino.

En la elaboración de la hipótesis se tomaron en cuenta diversos factores sobre las creencias, actividades, valores y aspectos culturales de los fieles al Santo Niño de Atocha de Plateros. El objetivo principal es analizar la función del exvoto como parte de una unidad cultural revelada en la religiosidad popular; así como profundizar en el sentido de la tradición votiva por agradecimiento dentro del marco de la devoción social. Por tanto, al pensar los exvotos como muestras de un milagro recibido, pensamos también en una tradición colectiva de fe, en este caso y para efectos de delimitación, la comunidad creyente en el Santo Niño de Atocha, en Plateros, Fresnillo, Zacatecas.

Son varios los textos que hablan sobre los exvotos pintados, principalmente manejan cuestiones sobre el origen histórico e importancia estilística, como en el caso de Rosa María Sánchez Lara, en su libro *Los retablos populares, exvotos pintados*. La proliferación de estudios de ese tipo se encuentra de forma sintética en los folletos de algunos museos, principalmente el Frida Kahlo, ubicado en la ciudad de México. De igual manera, existe un estudio de Elin y Michele Beltrán y Agraz Luque, “El arte de dar gracias. Exvotos mexicanos en: *México en el tiempo*, que describe la temática situacional de los retablos ofrecidos a la Virgen de San Juan de los Lagos y la Virgen de Guadalupe. Asimismo, hay varias tesis que versan sobre

asuntos de migración o sobre los relatos que se pueden insertar en la historia de los acontecimientos políticos y sociales del hombre. Tal es caso de la Tesis presentada por Ma. Cristina Guirette Barbosa, *Las transformaciones de testimonios y/o agradecimientos al Santo Niño de Atocha en el proceso migratorio de zacatecanos hacia Estados Unidos (sic)*, para el Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 2012. Existe una folletería diversa que se consigue en los establecimientos comerciales de Plateros y que ha sido de gran ayuda para completar al panorama sobre la cuestión abordada.

Siempre he considerado que la investigación de campo es una fuente de suma importancia, ya que la existencia bibliográfica sobre Plateros y el Santo Niño de Atocha no es tan extensa, por eso me hubiera gustado abonarle esta actividad al análisis presente, pero como ya se mencionó, la contingencia provocada por SARS-CoV2 (Covid19) impidió todo tipo de labor. Sin embargo, previamente tenía acopio de información sobre el lugar, festividades y las más de cien peregrinaciones al año que calendarizan en las oficinas del Santuario.

Seguí una metodología de análisis basada en la interdisciplinariedad dialéctica, pues considero que las diversas vías de pensamiento admiten una múltiple discursividad. De un plano de identificación de signos culturales pasé a la interrelación con la filosofía de la religión y los fenómenos que desprende, estableciendo dos vías de inserción: la religión oficial y la religiosidad popular. El siguiente paso fue la interpretación cultural de la tradición votiva como prueba de la devoción por agradecimiento. Segura estoy que el actuar filosófico abarca las diversas perspectivas de la línea de Tradiciones de Pensamiento, pues como ejercicio de pensamiento se abre ante toda posibilidad e idea. Por ello, la lectura de un sistema cultural, abona a su fundamento y, por ende, a su interpretación.

El trabajo presentado se divide en tres capítulos, un anexo con seis apéndices y el apartado de fuentes. El primer Capítulo se titula *La búsqueda del signo. El exvoto como identidad cultural*. Gracias a Clifford Geertz comienzo situando a Plateros como una unidad cultural que produce signos religiosos, también culturales. Utilizo el plano semiótico de Eco para sustentar, obviamente, la lectura del signo, explicando cómo se origina la estructura del mensaje votivo dentro de un sistema ideológico, así como las particularidades de convención del signo icónico como conformador de identidad cultural. Ello me condujo a voltear la mirada a la filosofía de la religión para poder englobar el mayor número de partes de esa identidad cultural de la que hablo.

Para tal cuestión abordo la distinción entre lo sagrado y lo profano argumentada por Eliade y Otto, dirigiendo mi atención al sentido del milagro como la particularidad del exvoto. Uno de los puntos más importantes de la filosofía de la religión basa su atención en los fenómenos religiosos de creencias y formas de actuar de los fieles, pues bien, interpretar la reflexión de la conciencia religiosa y encontrar un punto de análisis en la religiosidad popular, fue el paso siguiente.

En el segundo Capítulo, *Religiosidad popular*, parto del análisis del fenómeno religioso como un aparato de construcción colectiva que reconoce la participación de individuos, sobretudo en sus rituales de culto, los cuales modifican su interrelación con otros ámbitos. Sin olvidar que esa concepción cultural se ve explícita en las acciones del hombre religioso. Álvarez Santaló y la recopilación que hace sobre estudios de religiosidad popular son muy importantes, y me permiten establecer las pautas identificativas entre religiosidad popular y religión oficial -por llamarla de algún modo-.

Al empatar estas pautas el panorama se abre hacia el estudio de aquello que los fieles toman como premisa de su fe, a saber, el santuario, los

santos, las oraciones, las leyendas, los mitos y la propia historia. Para tal efecto, parto del espacio de recepción votiva, el Santuario de Plateros y la importancia que tienen los recintos religiosos para su comunidad, pasando por la historia de las otras figuras religiosas y el culto al Santo Niño de Atocha, a los dos Niños. Este segundo capítulo me otorga observar el posicionamiento del fiel con respecto a la figura divina, a través de las plegarias, invocaciones, oraciones, alabanzas y retablos populares y su papel dentro de la religiosidad popular, gracias, exclusivamente, a las relaciones de poder que se establecen en torno a la figura del Niño. A partir de lo anterior, desemboco en el simbolismo de la fe Atocha, y eso me ha permitido reabrir la mirada al universo simbólico que los devotos dan a la piedad popular, para tales efectos, Julien Ries es de gran ayuda.

En el tercer y último Capítulo, *Tradición y pensamiento* retomo la plurisignificatividad de la que hablé en el primer capítulo para explicar el sentido del exvoto. Al reconocer el milagro como respuesta divina se abre la mirada a la manifestación de lo sagrado con la prevalencia que el propio fiel le otorga. He visto entregar retablos, he sido testigo de exposición de milagros y traté de plantear la postura religiosa y construcción de significaciones que hace el hombre religioso, estableciendo elementos constantes en la producción del sentido del exvoto, así como en los argumentos de quienes los interpretan.

A final de cuentas, mi atención se centra en mostrar que el exvoto es la representación cultural de un mundo de religiosidad popular, gestado dentro de otra unidad cultural. No puedo dejar de lado otras manifestaciones religiosas como lo son las peregrinaciones y su importancia dentro del mundo de la fe, así como las festividades que el pueblo de Plateros realiza y que son acogidas por propios y extraños. Quiero comentar que dadas las medidas de

salud tomadas este año, no se realizó ninguna festividad y que, aunque en ocasiones anteriores he sido tanto espectador como partícipe de ellas, reitero que me hubiera gustado que la información se actualizara. Otra esfera de importancia y la cual desarrollo en el presente está en las publicaciones que nombro miscelánea religiosa, por la riqueza que contienen en cuanto a relatos históricos que existen en torno a la figura del Santo Niño de Atocha. Los tres puntos concluyentes de este tercer capítulo corresponden al papel de la devoción social, a la postura que tiene el hombre frente a sus tradiciones y a la interpretación cultural de la religiosidad popular en Plateros, a través de la vivencia del milagro como la proyección simbólica de su realidad.

En cuanto al anexo, éste contiene seis apéndices. El primero es la muestra de la Ficha de análisis de exvotos; el segundo apéndice es la Catalogación de cada exvoto presentado en la tesis; el tercer apéndice corresponde a la Calendarización anual de peregrinaciones en Plateros; el cuarto apéndice muestra el Solemne Novenario en Honor al Santo Niño de Atocha Del 16 al 26 de Diciembre; el quinto apéndice comprende el Índice de imágenes utilizado en el trabajo; el sexto apéndice es la Entrevista: devoción y festividades en torno al Santo Niño de Atocha de Plateros. Decidí incluir dichos apartados por la riqueza que contienen en cuanto a preservación del patrimonio cultural. Finalmente, anexo las fuentes utilizadas y las secciono en bibliográficas, folletería diversa, fuentes en línea

Capítulo I

La búsqueda del signo. El exvoto como identidad cultural



DOY GRACIAS INFINITAS AL SANTO NIÑO DE ATOCHA EN PLATEROS Zac. POR ALIVIARME DE UNA ENFERMEDAD QUE LOS MEDICOS NO PUDIERON CURAR. EN RECOMPENSA DEDICO ESTE RETABLO. PORFIRIA OROSCO. GUADALAJARA. JM. 1951

1.1 Plateros: unidad cultural

El presente capítulo abre la puerta al estudio que nos hemos propuesto y se comenzará por situar a Plateros -gracias a los postulados de Clifford Geertz- como una unidad cultural que produce signos religiosos, también culturales. Se ha decidido utilizar el plano semiótico de Eco para sustentar, obviamente, la lectura del signo, explicando cómo se origina la estructura del mensaje votivo dentro de un sistema ideológico, así como las particularidades de convención del signo icónico como conformador de identidad cultural. La vía trazada nos ha conducido a voltear la mirada a la filosofía de la religión para poder englobar el mayor número de partes de esa identidad cultural de la que se habla. Para tal cuestión se aborda, también en el presente, la distinción entre lo sagrado y lo profano argumentada por Eliade y Otto, dirigiendo la atención al sentido del milagro como la distintiva del exvoto. El capítulo concluye con la consideración de uno de los puntos más importantes de la filosofía de la religión, el cual basa su atención en los fenómenos religiosos de creencias y formas de actuar de los fieles. Lo anterior nos ha dirigido a interpretar la reflexión de la conciencia religiosa y encontrar un punto de análisis entre la religión oficial y la religiosidad popular, el cual se abordará en el capítulo número dos.

El camino se ha trazado y el exvoto vuelve a ser motivo de interés. En la búsqueda por veredas alternas que nos conduzcan a encontrar su sentido y significación dentro del plano cultural, Plateros sigue siendo el eje y punto de conglomeración para acercarnos a la tradición votiva. Es preciso establecer una línea de análisis encabezada por el concepto que abarque, como esfera principal, los tópicos de estudio que se pretenden abordar. Al hablar del exvoto es necesario entender que su valor para el presente, únicamente se puede considerar dentro del espacio en donde su sentido se desarrolla en su

totalidad, pues es la creencia y la fe donde cobra relevancia como parte de una serie de reconocimientos fundamentales, los que tomaremos bajo el rubro de valor cultural. Determinar qué refiere el término cultura es el punto del cual partiremos.

La forma de vida de un grupo social, un pueblo, la manera en que piensan y actúan corresponde al ámbito social y cultural en la que se desarrollan. De igual manera, las conductas aprendidas o heredadas, involucran distintos aspectos de la experiencia humana y nos llevan a una serie de cuestionamientos sobre el estilo y formas de vida y, por ende, de sus tradiciones. Al hacerlo, nos enfrentamos al conocimiento de todo aquello que los hace ser un grupo social, es decir, sus costumbres, creencias, manifestaciones artísticas, política y religión profesada... La condición del hombre que tiene ante el mundo se ve reflejada en la misma interacción que realiza con los suyos, en el sistema de comunicación que utiliza para “apalabrar su mundo”, pues al nombrarlo lo hace propio, lo significa.

Las relaciones humanas sientan sus bases en las formas de comunicación, esas formas constituyen grupos. El hombre observa lo que le rodea, lo examina y toma posesión de ello al buscar la forma de nombrarlo y darlo a conocer a su descendencia. Para ello se vale de signos que representan lo que ve al organizar su mundo. La comunicación que establecen con otros sustenta su existencia y es parte formativa de su conocimiento.

Cuando se habla de un sistema comunicativo nos remitimos inmediatamente al lenguaje y podemos establecer que la capacidad de diálogo forma parte indispensable de las expresiones encontradas en un entorno social, por tanto, el diálogo, bajo la estructura que se determine dentro del grupo, se vuelve punto imprescindible de la cultura. No podemos ignorar cuatro puntos que circundan alrededor de esa capacidad que el ser humano

tiene para comunicarse: 1) lo que se dice, aquello que se desea transmitir, 2) la manera en que se realiza la comunicación, ya sea oral, escrita, artística, 3) a quién se dirige y qué es lo que transmite, ya que, dependiendo del contexto, el mensaje será recibido de una u otra forma, y 4) la interpretación que se realice de lo emitido. Aunado a los puntos anteriores, deben considerarse, de ser el caso, los patrones de conducta que se aprenden y pasan de generación en generación como una característica de lo tradicional, incluyendo factores de carga emotiva como tono de voz, expresiones faciales y corporales. Si bien, en los exvotos no podemos encontrar algunas de estas particularidades, sí podemos incurrir en la imagen y en el texto que se incluyen la determinación del sentido que se quiere mostrar.

Esa composición sistemática del plano comunicativo, dentro de los integrantes de una sociedad, refiere a sus ideales y a su comportamiento efectivo como una forma de organización para su bienestar. Los patrones de conducta inducidos dentro de la familia o sociedad que se manejan son aceptados por las generaciones jóvenes, pero también sufren modificaciones en su transcurrir, ya sea por influencias internas, externas o proximidades con otros sistemas culturales. Se omiten o agregan elementos que traslucen la época en la que se vive, el medio en que se desenvuelven y las situaciones actuales que se experimentan. Sin embargo, el agradecimiento parece no modificarse, erigiéndose como rasgo propio de su devenir histórico y cultural.

Entender las expresiones de fe encontradas alrededor de la carga votiva, como parte de un diálogo construido, nos conduce a la interpretación cultural del sentido otorgado. Para ello, la propuesta de Clifford Geertz se vuelve fundamental, "... el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia

experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.”¹ Ahora bien, la búsqueda conduce a la disquisición del plano trazado.

Concebir la figura del creyente requiere hacer una composición de sus rasgos, pero no como ente aislado, sino siempre pensándolo como parte de una unidad cultural, visto bajo el lente de una sociedad con códigos establecidos, producidos en actividades y expresiones no sólo orales o escritas, sino artísticas. Las manifestaciones religiosas son parte conductual de su entorno. La reflexión del comportamiento, incluyendo el doméstico, comunitario y de organización social, es parte integrante del análisis cultural. Se observa y a partir de ese punto se interpreta la realidad, tanto de los integrantes del núcleo como de los ajenos, pues su código de comunicación será leído por quienes adviertan su estructura significativa. Lo anterior aplica cuando se escucha cómo oran, cuando se ve una peregrinación, una reliquia o la entrega de un exvoto. El análisis de su unidad consiste en recopilar, organizar y, sobre todo, establecer signos de esa multiplicidad estructural.

La multiplicidad de estructuras encontradas en Plateros se puede contener entrelazándolas en un texto figurativo el cual representa, metafóricamente, la fe en una figura religiosa. El texto se vuelve polisémico, pues está conformado por varios individuos en tiempos indistintos, presentándolo como un texto activo y abierto a modificaciones e interpretaciones diversas. Lo anterior nos lleva a entender la cultura como un engranaje en movimiento, colmado de transformaciones en su sentido y valor. Un documento de interrelaciones humanas e influencias que permiten el análisis de la experiencia de su realidad.

¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 20.

Desde este punto de vista podemos argumentar que la cultura se concibe como producto de las mentalidades de grupo, cuya estructura es compartida en la comprensión de entidades. El trascender de su existencia material va de acuerdo a los espacios donde el fiel se ubica e interactúa, como en el caso del Santuario, su casa o trabajo, es decir, sus planos de acción. Por un lado, está el colectivo, donde se actúa a partir de la organización religiosa y, por el otro, el individual, donde el fiel, sin olvidar la simbología que lo determina, significa su experiencia de forma interna. Mas dicha entidad se vuelve pública en el momento que dirige su cúmulo de significados al exterior de su comunidad e, incluso, de su contexto. De ahí que también se analice al fiel como un todo representativo de su comunidad y que se entienda que “la cultura, ese documento activo, es pues pública”.²

El concepto de cultura que determinamos de lo anterior nos conduce a ver la interacción de sistemas sígnicos que son interpretables, de igual manera, nos permite observar dicha conducta bajo los parámetros de concepción y acceder a un sentido interpretativo, sin que, por lo anterior, se les califique o condicione. Esa información, en el caso de la feligresía al Santo Niño de Atocha, puede obtenerse en el convivir diario con los actores de primer orden, validando las explicaciones y teorías que comunican sobre su propia cultura. Al conjuntar las características que los hace ser un grupo, en este caso religioso, sustentamos su conducta como una acción fundamental de su propia naturaleza; no obstante, la interpretación debe fundamentarse en un discurso no exterior o intencionado, sino basado en el contenido de pensamientos que ellos significan y de los cuales se han valido para articular su unidad cultural.

² *Ibid*, p. 24.

Es por eso que en Plateros, como en otros sitios, existe la historia y cosmogonía de su fundación como pueblo, la idolatría de figuras de orden religioso como el culto al Santo Niño de Atocha, a la Virgen de Atocha, al Señor de los Plateros y a San Demetrio -todos ellos expuestos en el Santuario de Plateros-, así como los rituales que refuerzan mitos fundacionales como el peregrinaje, las leyendas que cuentan historias más cercanas al pueblo, los “milagritos”,³ los exvotos pintados y, por supuesto, el devenir de toda esa tradición: el agradecimiento y la fe. Estas expresiones están ahí, son vividas por los fieles y se plantean como un todo para ser leído. La labor por desentrañarlas consiste en develar lo que muestran. Se trata de exponer un enfoque cultural que ayude a “lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos”⁴ y así conseguir un análisis e interpretación de su discurso.

Ver cómo viven su fe es la tarea que conduce a descubrir las estructuras de sentido y significación que les pertenecen, por lo tanto, las formas de expresión de fe funcionan como una expresión simbólica del papel que ejercen como actividad sustancial de su cultura. Lotman considera que la cultura es un “sistema semiótico ordenado de comunicación”⁵ que sirve para informar, para transmitir y, por ello el lenguaje como acto comunicativo, se entiende en puntos de acción cultural como un sistema de comunicación basado en signos y organizados en códigos. Dicho sistema produce discursos, el exvoto, en este caso, hace su tarea al mostrarse como una

³ Los milagritos son pequeñas figurillas de brazos, ojos, piernas en color dorado o plateado que se adquieren para llevarse al Santuario y pedir por la sanación de alguna parte del cuerpo humano, pues son la representación simbólica de la parte afectada.

⁴ *Ibid*, p. 35.

⁵ Jurij M. Lotman y la Escuela de Tartú, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 23.

lectura de gratitud hacia el hijo de Santa María de Atocha,⁶ como eje tradicional de Plateros. Consecuentemente, en el siguiente apartado se va a establecer, a partir del concepto de cultura, cómo se desarrollan y entienden las unidades culturales como productoras de discursividades y, por ende, de significaciones.

1.1.1 Unidad cultural como unidad discursiva

El culto al Santo Niño de Atocha expuesto en los retablos populares es una forma conceptual de ligar los hechos concretos de la vida misma con otro plano simbólico y fundacional. El ser humano va tejiendo sus modos de interpretar y hablar consigo mismo, por tanto, en el trabajo interpretativo es de suma importancia integrar todo tipo de expresión que nos encamine a la comprensión de sus ideas y costumbres. Sólo observando y conversando con los miembros de la comunidad se asimila la acción simbólica como una entidad que engloba la accesibilidad de las estructuras significativas. Este apartado se centra en explicar cómo Plateros es una unidad cultural que se vuelve productora de otros signos, los cuales se convierten en componentes discursivos y, por tanto, en objeto de interpretaciones. Para ello tomaremos como ejemplo la producción de exvotos por considerarla sumamente relevante en la tradición popular y por ser el eje central del estudio de la religiosidad popular de esta tesis.

⁶ J. Jesús López De Lara, *El Niño de Santa María de Atocha. Ensayo de interpretación iconográfica*, Bajo el cuidado del Sr. Pbro. Lic. Juan Pereyra Nieves, Rector del Santuario, Fresnillo, Zacatecas, Santuario de Plateros, 1995. El nombre de la virgen venerada en Plateros, corresponde a una réplica de la virgen venerada en la Basílica de Atocha, en Madrid, la cual fue donada por el Marqués de San Miguel de Aguayo, dueño de las minas de Plateros hacia el siglo XVIII. p.p. 9 – 10.

Cuando se habla de la devoción que se tiene al Santo Niño de Atocha, en realidad se habla de una forma de vida, un modo de ser configurado y organizado bajo diversos aspectos que son leídos como ese texto infinito en sus modalidades y posibilidades, según el desarrollo de la sociedad en que se geste. La comunidad de creyentes está determinada por sus circunstancias discursivas y Lotman lo advierte en una tipología cultural de comportamientos, rituales, mitos, creencias, como “un vasto sistema de significación que permite la comunicación social”.⁷

Inferir la significación de la cultura de Plateros implica una descripción de su propio discurso, rescatando las expresiones que ahí se emiten como reflejo de una realidad sociocultural determinada por el lenguaje como medio de reflexión y componente del significado, es decir, exponer el discurso de la religiosidad, aquello que comunica y su importancia interdisciplinar dentro del plano cultural. Julieta Haidar argumenta que “la cultura se constituye por un complejo funcionamiento de sistemas semióticos, en cada uno de los cuales convergen en mayor o menor grado una multiplicidad de códigos”;⁸ otorgarles sentido a esos códigos nos conduce, una vez más, a la contextualización de los fenómenos de una tradición.

En el caso de los exvotos, como uno de los fenómenos más importantes de la tradición de fe, coinciden el funcionamiento simbólico y el funcionamiento discursivo. El primero por ser un objeto de dimensión no verbal –entendida como oralidad- y, el segundo, por el funcionamiento discursivo que argumenta con texto e imagen el milagro concedido. Este sistema lo encontramos, sobretodo, en los discursos religiosos o míticos que muestran algún tipo de

⁷ Jurij M. Lotman y la Escuela de Tartú, *Semiótica de la cultura, Op. Cit.*, p. 22.

⁸ Julieta Haidar, “Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas”, en: *Metodología de la cultura*, México, Conaculta, 1994, p. 119.

alusión o metáfora de conceptos como fe, divinidad o algún tipo de creencia. Por lo tanto, hallamos en la palabra expuesta en el exvoto la representación de un mundo que el hombre construye. En esa misma representación el hombre crea su realidad y sus prácticas culturales.

El exvoto participa dentro del proceso cultural, el cual como lo enuncia Eco, es un proceso de comunicación que engloba un sistema de significación.⁹ No sólo se materializa en su propio construir, no sólo dice algo, sino que adquiere sentido al representar al fiel y su comportamiento social, al mostrarnos al hombre con sus rituales, su búsqueda por aquello que lo signifique, sin darse cuenta que él mismo está otorgando un contenido significativo que a su vez es pensado como un todo ideológico. Las unidades culturales se observan con relación a otras unidades, pues ahí se gesta la lectura de lo que no es propio, de lo ajeno. Sin embargo, cuando se realiza la interpretación del discurso debe definirse que, para llegar al significado o significados discursivos se da un proceso donde el que interpreta se vuelve objeto de lectura de lo que se pretende leer, es decir, en la búsqueda del significado discursivo se leerá la interpretación de otras infinitas representaciones, tanto las que se contienen como las que se apropian.

La importancia del discurso conlleva un carácter simbólico otorgado en la representación de la realidad de los creyentes, a partir de la imagen de Dios cuando Niño. La gente que asiste al Santuario utiliza la palabra y la imagen como codificación de lo otorgado: el milagro. Sin advertirlo, dicho proceso se realiza de manera intersubjetiva e interpersonal y pasa, al compartirlo, al nivel de la múltiple interacción comunicativa. En cada ritual que se lleva a cabo

⁹ Umberto Eco, *Tratado de Semiótica General*, Barcelona, Editorial Lumen, 2000, p. 24. Eco enuncia que la semiótica estudia los procesos culturales como procesos de comunicación, sin olvidar que deben entenderse como un sistema de significaciones.

existe una necesidad epistemológica con relación a la funcionalidad de su realidad cultural, mostrando múltiples significados que son leídos, también, en varios niveles. Por ejemplo, en el exvoto vemos el producto de un componente selectivo de una realidad, el cual propone un tipo de información existente, según el contexto en que se lea, modificándose en “una entidad fenomenológica, un observable que se transforma en un dato diferente cuando pasamos de una disciplina a otra...”.¹⁰

La lectura discursiva de una práctica cultural como la entrega del exvoto se piensa dentro de parámetros interpretativos, no se buscan datos científicos, ni leyes, sino significaciones que ilustren las expresiones culturales. Entonces, atendiendo a las tramas de significación que el hombre urde, se nos plantea una multiplicidad de lecturas: la posibilidad de un esquema que va de la descripción del retablo popular como componente de una tradición votiva, la explicación de su concepción dentro de los parámetros en los que fue creado, la interpretación a partir de un sistema de creencias y el análisis de su importancia dentro de su unidad cultural. Cada planteamiento significa pensarlo como un discurso de acontecimientos de producción y reproducción de la vida histórica y social, pues “las prácticas discursivas son multidimensionales debido a las múltiples materialidades que las constituyen, característica importante para entender la constitución de los sujetos del discurso, que son sociohistoricoculturales”.¹¹

El análisis discursivo nos permite hipostasiar la construcción simbólica que tenemos de frente, ya que el sentido de la lectura del retablo es aceptarlo como una entidad, pero es en la interpretación en la cual se puede rebatir no

¹⁰ Julieta Haidar, “Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas”, en: *Metodología de la cultura, Op. Cit.*, p. 124.

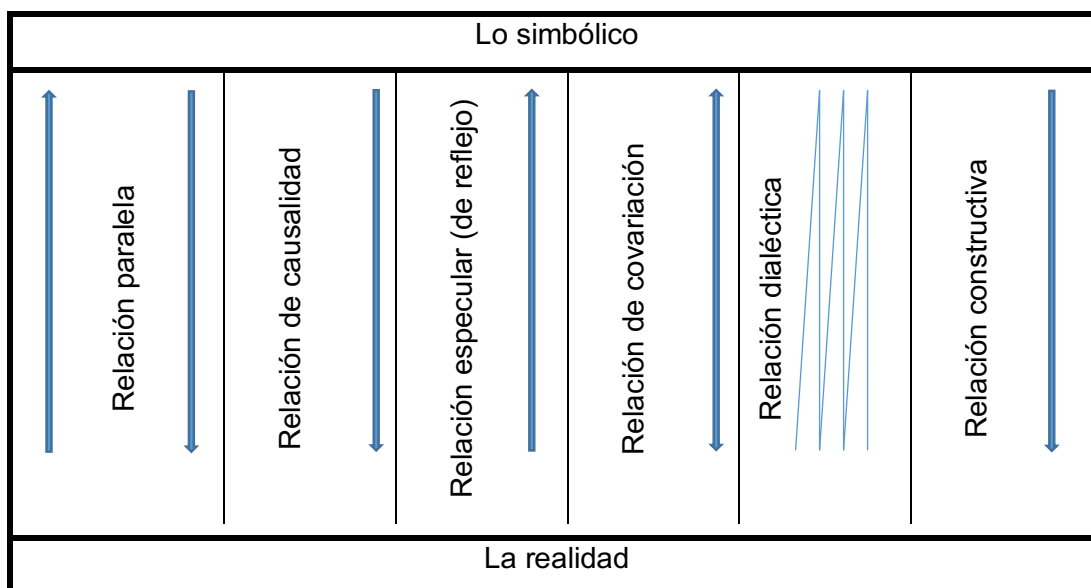
¹¹ *Ibid*, p. 144.

su realidad, sino la articulación que tiene dentro del funcionamiento simbólico que lo construye. El exvoto se lee, es una alocución que no todos pueden realizar, sólo aquellos que hayan sido objeto de milagros, dando paso a otras lecturas, esas donde surgen las relaciones del lenguaje con el pensamiento, de la historia con la filosofía, de la religión con la religiosidad, hasta llegar a una realidad de significados como producto de un código cultural: la fe en el Santo Niño de Atocha y sus muestras de devoción. El fiel materializa, en una construcción simbólica, la articulación de su mundo condicionado bajo los parámetros de su unidad, es decir, que su práctica sociocultural lo encamina y, posiblemente, lo condiciona a designar argumentos ontológicos.

El exvoto como capacidad del lenguaje del fiel crea imágenes de la realidad y, a su vez, la realidad se refleja y se reproduce en el propio lenguaje, pues éste es producto de una praxis social de experiencias contenidas en su colectividad. Estudiar la cultura de un mundo de fe y lo que implica tiene peculiaridades comprometidas en un proceso comunicativo que se encuentra reinventándose. De no ser así no seguiría la tradición retablero. Pero, ¿cuáles son las relaciones del funcionamiento simbólico del exvoto como lenguaje en esta práctica discursiva?

Con respecto al cuestionamiento anterior, Julieta Haidar establece un diagrama sobre seis tipos de relaciones entre el plano simbólico y el plano de la realidad.¹²

¹² *Ibid*, p. 137. Cabe aclarar que el elemento simbólico se representa, en este caso, por la evocación que los exvotos hacen de la figura del Santo Niño de Atocha. De igual forma, dicha figura sacra representa, a su vez, la unidad cultural contenida en Plateros, de tal manera que la comprensión de lo simbólico deberá darse en un proceso de relaciones de una unidad cultural mediante otra unidad cultural, es decir, representará un todo en su conjunto.



- a) Relación paralela: ambos elementos se determinan entre sí, el elemento simbólico existe y se produce gracias a la realidad, sin embargo, si consideramos al colectivo de creyentes, entendemos que ellos basan su realidad en la concepción religiosa que otorgan a la figura del Santo Niño de Atocha, al incluirlo en las actividades de su cotidianeidad y al relacionar un plano con otro.

- b) Relación de causalidad: lo que se vive es causa o designio de su divinidad, lo simbólico representa la naturaleza propia del creyente,

determinando sus hechos vitales para dar paso a la evocación y reemplazo o modificación de la realidad, la cual se obra en cuanto ellos determinan que se ha realizado el acto milagroso como producto del símbolo cultural.

- c) Relación especular: el símbolo recibe el reflejo de lo que se vive, es decir, el tiempo en que se experimenta conlleva cambios históricos, culturales y sociales que modifican, en cierta medida, la forma de observar e, incluso, vivir el acto religioso como acto simbólico. De ahí las modificaciones de petición, objetos votivos y de agradecimientos que se entregan al Niño.
- d) Relación de covariación: el fiel determina su contexto en la relación de su realidad y lo simbólico, pero modifica ambos elementos mediante un vínculo de dependencia en el que, en ocasiones, realiza la misma experiencia con lo divino hasta que se vuelve imposible de predecir; el resultado, en otras palabras, es que el fiel siempre esperará un acto milagroso que conforte su realidad.
- e) Relación dialéctica: dado que lo simbólico se representa de manera icónica, el proceso de entendimiento del mismo se da bajo términos convencionales y dentro de las prácticas culturales, siendo objeto de interpretación y surgiendo de él invariables sistemas de significaciones, como es el caso de los códigos y procesos de comunicación entre el fiel y la figura de Dios cuando Niño, o como la exposición de ofrendas y la lectura que se realice de las mismas. Para efectos del presente esta relación es la que más posibilidades

de interacción ofrece, pues las unidades culturales que proveen de elementos simbólicos, como en el caso de Plateros, muestran una gama sígnica con relación a los elementos que la conforman, sobre todo, en el plano de la religiosidad popular. La relación de diálogo que se establece en la búsqueda del sentido se vuelve plurisignificativa, de ahí su importancia.

- f) Relación constructiva: lo simbólico representa un amplio espectro de realidades sobre su colectividad, a cada miembro del grupo lo determina no sólo de manera espiritual, sino familiar, laboral, social. Tiene influencia en todos los aspectos que conforman al individuo, pues le recuerda quién es en su grupo de acción, conectando los aspectos de su vida y tipificándolo dentro de la unidad cultural.

Ante las relaciones que se presentan, surge otra interrogante, ¿pueden los fieles percibir la realidad de otro modo o sólo bajo la relación simbólica del milagro – agradecimiento? Varias aristas se presentan ante tal cuestionamiento, sobre todo, después de establecer los vínculos que existen entre ellos, no obstante, concebir esta relación nos lleva a conectarla con la importancia de las discusiones de la ideología de un sistema cultural, como lo es la religión. El discurso toma vías de un conjunto intertextual que se constituye en su materialidad, por tanto, consideramos que el retablo popular es la mejor ejemplificación de ello, ya que por medio de esa relación, se convierte en un extradiscurso explicado en las propias condiciones en que se produce, circula y recibe en su entorno.

El discurso, entonces, será una práctica cultural, de ahí su importancia y valor. Cuando se piense y analice el discurso será bajo el acontecimiento incidental que lo fundamenta: la fe, esa creencia que se tiene en uno o varios seres, cuya característica primordial es un elemento que lo eleva a la categoría de divino; la experiencia personal que se tenga, bajo principios religiosos, determinará el comportamiento y las costumbres de vida. El fiel necesita de esa tradición gestada para sustentar su existencia, para fundamentar su realidad, convirtiendo este proceso en una práctica en la cual “la ideología produce en los sujetos emisores del discurso un efecto de autoidentificación, individuación y, en los sujetos destinatarios, un efecto de reconocimiento o de convencimiento”.¹³ Esta formación ideológica designa la manera en la que los individuos representan su mundo. En el plano de los rituales por creencia puede elaborarse esta representación, incluso, de forma inconsciente, pues sólo siguen la tradición imperante y lo que viven en ella de forma personal.

Sin embargo, en el plano de la interpretación, la ideología sociocultural provista por el plano simbólico tiene su base constitutiva en un proceso de recepción externo. Las lecturas que se realicen se modifican de acuerdo al contexto o posición ideológica, por consiguiente, se asume una discursividad interrelacionada de acuerdo a las condiciones de expresión y lecturas variadas. Dado lo anterior, encontramos dos tipos de participantes, el activo o fiel y el pasivo u observador externo; el primero, posicionado de forma libre en su contexto da origen al sentido del plano milagroso, individual y colectivamente; el segundo, un sujeto que funciona como soporte de una

¹³ *Ibid*, p. 147.

estructura de análisis, que busca encontrar el sentido de una tradición y el entendimiento de una unidad cultural como discurso ideológico.

La importancia de la práctica discursiva descansa en la multiplicidad de sentidos. Sin embargo, las contradicciones existentes en el sujeto cultural se hacen presentes. Buscan, fragmentan y reconstituyen su modo de vida y, por ende, su relación con lo simbólico. En Plateros, como en todo núcleo religioso, las prácticas también han cambiado. La estructura de los exvotos se ha ido modificando, si bien no todos se encuentran pintados en láminas –como lo dice la tradición histórica-, también los hay de madera o cartón, incluso, también como muestra votiva, sin que sean retablos, se han agregado objetos, fotos, mechones de cabello o aparatos de rehabilitación física. En efecto, no implica que el discurso del agradecimiento por milagro sea menor, simplemente el fiel logra justificar su práctica de forma libre, sustentando y reinventando su sistema de creencias.

La construcción del objeto único de agradecimiento del retablo popular permanece abierta aun cuando se haya entregado, es decir, al estar expuesto desarrolla un discurso de la realidad distinto para cada espectador. Si bien, no alejando por completo el motivo para lo que fue creado, pero sí con argumentos de percepción recurrentes en juicios de admisibilidad, es decir, esquematizaciones discursivas múltiples. Estas condiciones posibles son independientes del sistema de creencias del fervoroso y de la realidad que vive como construcción cultural.¹⁴ Hemos hablado de la construcción de una realidad signica que invita a ser leída dentro del proceso en el cual se

¹⁴ Umberto Eco, *Tratado de Semiótica General, Op. Cit.*, p. 111. Al respecto, Eco determina que el significado de un término es, en este caso, las múltiples muestras votivas y la modificación antes mencionada, denota, independientemente de las variables, una unidad cultural.

construye, dándose un reflejo de las tradiciones del pensamiento gestadas en Plateros, lo cual no da pauta para adentrarnos al siguiente punto. A continuación, será necesario establecer un conjunto de posiciones que determinen la lectura del signo.

1.2 Leer el signo

Se vive en un mundo determinado por lo que se observa. Al nombrar también se es nombrado, por lo tanto, todo puede ser leído. “La cultura es generadora de estructuralidad y el lenguaje natural es el que desarrolla precisamente esta función de dar nombre, organizar, estructurar la realidad dentro del marco de una cultura”,¹⁵ por eso las infinitas lecturas que el ser humano realiza se dan a través de los signos. Así se genera la capacidad expresiva como una interacción de discursos que se exponen para ser comprendidos y para otorgárseles significaciones. El proceso asocia diversos elementos: el hombre, los objetos, las experiencias, la realidad. La figura del Santo Niño de Atocha, dentro del plano simbólico, representa un signo de realidades compartidas. El presente apartado trata sobre esa lectura del signo, a partir de entender que el culto al Niño Emanuel –también así nombrado- dentro de la comunidad de fieles que concurren en Plateros,¹⁶ es una unidad cultural

¹⁵ Jurij M. Lotman y la Escuela de Tartú, *Semiótica de la cultura*, *Op. Cit.*, p. 31.

¹⁶ Existen varias maneras de nombrar al Santo Niño de Atocha, la gente le dice “El Niñito”, “Manuel”, “Emanuel”, “El Niño divino”, “El Santo Niñito”, “El hijo de Santa María de Atocha”, “Jesús cuando niño” ...; pero también hay dos formas de representarlo: uno es la forma española, de la que se supone proviene y que se encuentra expuesta en el Santuario, y otra es la forma mexicana, una representación que se hace del Niño con características distintas al Niño del templo de Plateros. Dicho punto será abordado con mayor amplitud en el capítulo II *Religiosidad popular*. La mayoría de los exvotos que se exponen utilizan la figura del “Niño mexicano”, también así llamado por los fieles.

que desprende diversos códigos que tratan de explicar y valorizar su relación con lo divino, llevando sus conocimientos y prácticas a su conducta actual. Esa conducta enunciada se basa en la explicación que realicen de la actividad signica -la cual se desprende en seis puntos que abordaremos-, creando una forma específica de pensamiento y lenguaje que, para ser concebida, se plantea desde el concepto de signo.

Con respecto al concepto de signo se nos presenta una gama de opiniones y análisis acerca del mismo. Las apreciaciones de Saussure, Peirce, Guiraud y Lotman abren el panorama hacia su comprensión y nos encaminan a entenderlo bajo una estructura combinada, la cual nos permite un punto de organización de la tradición votiva. El signo, según Saussure, debe entenderse como la conjunción de una imagen mental que lo representa (significado) y como una imagen acústica que lo nombra (significante),¹⁷ constituyendo, como elemento humano que otorga significaciones, una percepción resultada de valores culturales, que al unirse conforman textos. Esta estructura es producto de un fenómeno cultural que vierte su esencia en el acto de comunicación y que se focaliza en el lugar en el que se produce, o sea, que la lectura de cada signo no tendrá el mismo significado en un espacio que en otro. Lo cual nos lleva a determinar que un fenómeno cultural puede ser estudiado bajo varios aspectos, pero en términos y diferenciaciones de lo que se busca transmitir.

¹⁷ Umberto Eco, *Tratado de Semiótica General, Op. Cit.*, p. 32. Al respecto, Eco argumenta que Saussure nunca otorgó una clara definición sobre el significado, dejándolo sólo como un concepto y una realidad psicológica, sin embargo, tomaremos la propuesta de Eco al enunciar que el significado es algo que refiere al objeto de la actividad mental del individuo, pero no aislado, sino en sociedad. El significado evocará, así, la convención del signo, sin olvidar que existirá no uno, sino varios significados.

Si bien Saussure determina sólo estos dos elementos, la Postura de Peirce,¹⁸ con respecto al signo, es agregarle el componente del fundamento y del interpretante, lo cual encaja directamente con la figura del espectador - observador del exvoto. De tal manera que el interpretante es a quien va dirigido el signo o figura del Santo Niño, que al presentarse evoca un signo más, es decir, el exvoto. La cadena es múltiple porque al observar el retablo se vuelve a crear el signo del interpretante.

Por su parte, Pierre Guiraud argumenta que “el signo es un estímulo – es decir una sustancia sensible- cuya imagen mental está asociada en nuestro espíritu a la imagen de otro estímulo que ese signo tiene por función evocar con el objeto de establecer una comunicación”.¹⁹ No sólo se trata de un significado, un significante y un interpretante, sino de agregar el modo de significación y la relación que existe entre todos. Guiraud establece que aquello que comunica el signo debe ser codificado para establecer los modos de significación otorgados entre los usuarios del signo, en este caso los fieles, con el propósito de llegar a la motivación que produce al signo y que se reproduce en otros signos. De la misma manera, argumenta que la eficacia del signo, como forma comunicativa, se develará en la monosemia o polisemia que resulte, entendiendo que “un significante puede remitir a varios significados y donde cada significado puede expresarse por medio de varios significantes”.²⁰ De ahí que se entienda que en Plateros existen variadas

¹⁸ Juan A. Magariños de Morentín, *El Signo, Las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris*, Argentina, Hachete, 1983, p. 82. El autor argumenta que cuando un signo se dirige a alguien, o sea, a la figura del interpretante, se crea en la mente de la persona otro signo equivalente o, incluso, aún más desarrollado, completando el funcionamiento del signo en cuanto a su creación y respondiendo a tres cuestionamientos: alguien (interpretante), alguna (representamen), algo (fundamento).

¹⁹ Pierre Guiraud, *La semiología*, Argentina, Siglo Veintiuno Editores, 2004, p. 33.

²⁰ *Ibid*, p. 39.

formas de nombrar la creencia, así como infinidad de modos de entender la tragedia por la que evocan un milagro.

La tradición de fe aparece gracias a valores establecidos bajo un sistema regido por una cohesión interna, invitando al observador, como sistema aislado, a descubrir las variantes que faculten variados sentidos. Pero la estructura que se plantea de signo y significado de la fe lleva una condicionante: o se define bajo una realidad objetiva o únicamente como una hipótesis de operación. Se corre el riesgo de encontrar un terreno tan extenso que puede volverse en una multiplicidad de mensajes, por lo que se puede elaborar un esquema que ayude a nombrar y homogeneizar lo encontrado: 1) presentar la fuente de acontecimientos posibles, el signo (el Santo Niño de Atocha); 2) determinar la función metalingüística usada (el exvoto y todas las muestras de devoción); 3) reaccionar al mensaje que se ha emitido (espectadores); 4) aproximarse al proceso de significación que se realizó (interdisciplinariedad de estudio); 5) reunificar la visión del signo (interpretación del sentido de la fe Atocha).

El análisis del signo fundamenta la capacidad de reflexión sobre los modos de construir del ser humano. Esa capacidad de transmitir su pensamiento o inflexión sobre determinados tópicos, en este caso la entrega votiva en Plateros, representa una tipología cultural. El exvoto como signo se muestra y expone el hablar, el expresar del hombre y de esa relación que tiene con lo divino. El fiel evoca y representa la imagen de lo sacro. La naturaleza del propio retablo muestra las relaciones y alcances que el creyente tiene o cree tener con lo que no puede explicarse, pero aun así nombra. Para que el exvoto se convierta en signo, de acuerdo con Lotman, es preciso que esté dentro de su unidad cultural. Dicha unidad debe caracterizarse por construir y organizar un sistema, pues este “es el equivalente material de los objetos, de

los fenómenos y de los conceptos que expresa. De ahí se deduce la característica esencial del signo: su capacidad de ejercer una función de reemplazamiento”.²¹

En este sentido, para el fiel, el exvoto representa la idea de relación con lo divino, pues muestra cómo sus peticiones fueron escuchadas y se realizó su milagro. Surge, entonces, la necesidad de mostrar su vínculo a los otros, propios y ajenos. Una vez realizada la ofrenda, esta releva al signo religioso para convertirse en otro signo más cercano a la colectividad, porque ahora uno de ellos se ha vuelto el puente de comunicación entre lo celestial y lo terrenal. Este fenómeno hace que el exvoto pintado tenga un uso social e ideológico y establece relaciones, costumbres, en fin, todo un código que no sólo comunica, sino que también informa, a la manera de un documento histórico, cuál es la travesía de la fe en Plateros. Como lo propone Lotman, el signo, después de entenderse como dicho sistema, se verá como una unidad cultural entera²² que presenta una jerarquía de códigos²³ de fe, donde determina que:

- 1) El código dominante de la cultura es un modo de organización únicamente semántico.

²¹ Jurij M. Lotman y la Escuela de Tartú, *Semiótica de la cultura, Op. Cit.* p. 22.

²² *Ibidem*. En este sentido, Lotman advierte que el signo ya no aparece únicamente con la concepción de Saussure, sino que ahora, bajo el concepto de unidad cultural, tendrá la intervención de un sistema de signos organizados de alguna u otra manera.

²³ *Ibid*, p. 33. Entendiéndose como código el agradecimiento y la fe originadas por la veneración a la divinidad.

- 2) El código dominante de la cultura es un modo de organización sintáctico.
- 3) El código dominante de la cultura prescinde de los dos modos anteriores de organización, es decir, de los signos. Es asemántico y asintáctico.
- 4) El código dominante es una síntesis de los modos de organización 1 y 2. Es semántico y sintáctico.

Para Lotman, una cultura y la jerarquía que haga de sus códigos establece la función comunicativa de sus interlocutores, es este caso de la comunidad creyente en el Santo Niño de Atocha. Pero debemos tomar en cuenta que este proceso de comunicación tendrá un mestizaje, pues sus emisores mezclan códigos externos que no deben verse como contaminantes, sino como enriquecedores. Es decir, proveen, reemplazan y crean nuevas formas codificantes, por ello la tradición persiste y se adecúa a los nuevos tiempos.

Según Guiraud, las condiciones de comunicación plantean otras cuestiones, pues al comunicar es necesario un mensaje, quién lo envíe, quién lo reciba, un referente y, por supuesto, un código. Lotman explica que “la cultura como fenómeno sígnico hace suponer que lo normal precisamente es que los que intercambian información no usen un código común sino dos diferentes que hasta cierto punto se interseccionan”.²⁴ Mas si se traslada al plano de un lenguaje no articulado, como en el caso de los exvotos pintados,

²⁴ *Ibid*, p. 29.

aun cuando muestran texto, puede considerarse que el referente contenga más códigos y, por ende, más formas de significación. Cada fiel lo nombra y lo representa de forma distinta, pero para la colectividad es el mismo. Los códigos de comunicación que emite el retablo se pueden basar en códigos lógicos objetivos y códigos estéticos subjetivos:²⁵

	Ser	Actuar	Saber	
Códigos lógicos objetivos	Insignias	Señales	Ciencias	Denotación Atención
Códigos estéticos subjetivos	Modos Usos Comportamientos	Ritos Fiestas Juegos	Artes y Literaturas	Connotación Participación
	Indicación	Conminación	Representación	

El código del mensaje implica agradecimiento, el modo de llevar su religiosidad, el uso de oraciones, escapularios también mostrados, incluso en

²⁵ Pierre Guiraud, *La semiología, Op.Cit.*, p. 52. El cuadro de comunicación que propone el autor muestra las formas en que se puede comunicar el mensaje (retablo popular). Cabe aclarar que si bien la columna correspondiente al saber -la cual representa las ciencias como código lógico objetivo, y al arte y la literatura como código estético subjetivo- se transpolará al estudio del exvoto considerando que éste también es una manifestación estética y extraestética de valores artísticos, en este caso, artesanales, por lo cual se equiparará para su explicación.

las imágenes expuestas, así como en su comportamiento que indica su “modo de ser”. El “actuar” del creyente se expresa en sus ritos y celebraciones hacia el Niño, las cuales por lo regular y según la tradición, es cuando se entregan los retablos, pues se peregrina para pedir o agradecer llevando consigo, en variadas ocasiones, los exvotos. Esto no es condición, pues se puede dar el retablo sin cumplir con todo el ritual y sólo colgándolo en las arquerías del Santuario. No obstante, en ambos casos se conmina a la colectividad a la apreciación de la fe. En el último punto, el del “saber”, no existe registro científico que avale la existencia de ningún plano divino, sin embargo, en cuanto al código estético subjetivo sí se puede equiparar, no como la concepción general que se tiene de arte, pero sí como la representación que el hombre religioso tiene para manifestar artesanalmente su fe. Este punto no sólo aplicaría para el exvoto, sino para los cuadros que se hacen con milagritos, ya que al reunirlos se realizan cuadros de vírgenes o del Santo Niño de Atocha.

Tanto las insignias y las señales denotan la atención que el fiel mantiene hacia sus formas de alabanza, mientras que el comportamiento que manejan, en cuanto a su creencia, es de participación no sólo individual, sino colectiva. De ahí que sus festividades de fe hereden la participación generacional. Una vez más, el mensaje de gratitud, promesa y fe conforma al signo como unidad cultural activa.

Atendiendo a la estructura de Jakobson, un mensaje tiene varias funciones,²⁶ las cuales operan para el exvoto pintado:

²⁶ Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, México, Ed. De Bolsillo, 2016, p. 161. Eco nos habla de la propuesta que Jakobson realiza sobre seis tipos de funciones que el mensaje puede cumplir: a) referencial, b) emotiva, c) imperativa, d) de contacto, o fáctico, e) metalingüística y f) estética, las que sirven para la equiparación funcional del mensaje votivo.

- a) Referencial: el mensaje denota cosas reales (incluyendo las realidades culturales) como en el caso del milagro expuesto en el exvoto. El fiel y los creyentes no ponen en tela de juicio nada de lo ocurrido ante la fe.

- b) Emotiva: el mensaje tiende a provocar reacciones. El milagro aplica en una reacción de agradecimiento para el fiel y en una de asombro o creencias, también para el observador.

- c) Imperativa: el mensaje es una orden. El milagro opera como imperativo del agradecimiento, por ello, el fiel entrega el retablo como muestra ante la comunidad religiosa.

- d) De contacto, o fáctico: el mensaje pretende comprobar y confirmar el contacto entre interlocutores, funcionando en tres niveles: primero, el creyente en comunicación y contacto con su divinidad; segundo, el creyente en contacto con la comunidad religiosa al hacer patente su fe; tercero, el exvoto en contacto con los observadores, ya sean parte de la comunidad o externos a ella.

- e) Metalingüística: el mensaje tiene por objeto otro mensaje. Si bien el fiel muestra su alabanza, se pueden encontrar otro tipo de mensajes como la fe, la gratitud o el hecho de pertenencia a un sistema cultural.

- f) Estética: el mensaje muestra maneras ambiguas y se presenta como autorreflexivo, atrayendo la atención del destinatario. El

retablo muestra una variedad de lecturas como formas de vida, análisis situacional de colectividades, estudios estéticos, históricos, semánticos, semióticos, filosóficos, antropológicos.

Al conocer las diversas formas de lectura del signo que se abarcaron en este apartado, podemos decir que la información cultural que se transmite en el retablo popular es una actividad que traduce la realidad del creyente, volviéndose un sistema que explica la necesidad funcional del significado que tiene dentro y fuera de la colectividad. El que observa, el interpretante, buscará el modo de significación, considerando que el exvoto evoca la relación de fe entre el hombre y su Dios, el cual representa una unidad cultural. Los modos de significación se organizan en un sistema de signos que reemplazan la realidad, la muestran para posicionar la entrega de exvotos pintados como la verbalización en imagen y texto de una cultura en expresión, una cultura que se lee como un texto infinito.²⁷ Los retablos comunican y transmiten los valores que enmarcan un discurso donde la religiosidad popular es la base de ello. Como unidad cultural, Plateros ofrece otras muestras votivas, sin embargo, la riqueza del exvoto, como ya se ha mencionado, es la que ocupa nuestro interés, por lo tanto, el siguiente punto tratará del sistema de significaciones que se ofrece en esa lectura de gratitud votiva.

²⁷ Saussure nos muestra al signo como la conformación del significado y el significante; Peirce agrega al representamen (alguna), al fundamento (algo), y al interpretante (alguien); Guiraud argumenta que el signo es un modo de significación; y Lotman ve al signo como una unidad cultural organizada por un sistema de signos. Resultante es, entonces, que se visualice al signo como el conjunto de todo ello, como el productor de discursos múltiples y perdurables.

1.2.1 El signo: un sistema de significaciones

La lectura del signo nos conduce a enfocarnos en el cúmulo de comportamiento y experiencias de religiosidad popular como un sistema organizado de signos que conllevan la ampliación del universo humano, así como una serie de relaciones con el mundo en sí. Este fenómeno de comunicación se establece al determinar que la cultura es un sistema de significaciones. Al respecto, Umberto Eco formula dos hipótesis sobre cómo abordarla: “i) la cultura por entero debe estudiarse como fenómeno semiótico; ii) todos los aspectos de la cultura pueden estudiarse como contenidos de una actividad semiótica.”²⁸ Dichos enunciados los podemos complementar con la formulación que Geertz da acerca de observar y asumir la cultura como una estructura de significaciones que el hombre determina en sociedad y que debe ser igualmente significada en el diálogo en que fue inscrito, sin que por ello pierda su particularidad.²⁹

Plateros es una unidad productora de signos religiosos, los retablos populares proveen conclusiones explicativas de grupos sociales, así, toda manifestación cultural “puede ser enteramente estudiada bajo un punto de vista semiótico. La semiótica es una disciplina que puede y debe ocuparse de toda cultura”.³⁰ Por lo tanto, este apartado trata sobre el estudio de la significación del exvoto a partir de los siguientes puntos:

1. El análisis de la comunicación cultural y la información que el exvoto presenta.

²⁸ Umberto Eco, *Tratado de Semiótica General*, Op. Cit., p. 44.

²⁹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Op. Cit., p.p. 26 -27.

³⁰ Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Op. Cit., p. 43.

2. Las diferencias en el acto de nombrar la gratitud y las variadas formas de otorgar significado a la fe, es decir, una dialéctica entre la estructura del código y el mensaje votivo.
3. La demostración de una función estética en términos semióticos, donde se expliquen diversos modos de expresión que pueda tener el exvoto pintado.
4. El estudio del sistema ideológico y su componente o sustancial de la fe en una colectividad.
5. Las particularidades de convención del signo al signo icónico del Santo Niño de Atocha.
6. El estudio de la significación del signo como conformador de identidad cultural.

Demos paso a la explicación de cada punto:

1.2.1.1 El análisis de la comunicación cultural y la información que el exvoto presenta.

Abordar un fenómeno cultural como la producción de exvotos nos conduce a explicarlo con el propósito de entender las características que lo determinan, las cuales van desde la ideología del fiel y las creencias que lo llevarán a producir un ritual de entrega, hasta la función que tendrá en el sistema comunicativo de la tradición a la que pertenece. Existe un diálogo que abstrae

e identifica el significado del retablo, no obstante, es necesario verlo dentro de su contexto. Es un signo, sí, pero viene de otro signo, el cual se vuelve posibilitador de otros más. La creencia en una figura sacra se convierte en el signo que identificamos bajo un sistema de significaciones estructuradas.

Para entender la función comunicativa del exvoto debemos considerarlo dentro del discurso que presenta y no sólo observarlo bajo el parámetro de fe en el cual se crea. Este habla por sí sólo y dice más de lo que muestra. Las frases de agradecimiento ante la tragedia subsanada, obviamente indican gratitud, eso es más que evidente, pues cada palabra está puesta para construir dicho mensaje. De igual forma, si pensamos en la imagen, la mayoría de los cuadros votivos exponen la escena en la cual se da la tragedia para la que es invocada la divinidad. No obstante, al arribar al proceso comunicativo es pertinente establecer los elementos que lo conforman, tales como: participantes del mismo, partes de su desarrollo y puntos de acción que muestra.

Previo a ser producido el exvoto aparecen varios participantes:³¹

1. Divinidad, es decir, la representación del Santo Niño de Atocha.
2. Víctima, persona que sufre o padece, directa o indirectamente la tragedia y que agradece el milagro.

³¹ Tanto la estructura propuesta sobre los participantes, el desarrollo de partes y los puntos de acción que a continuación se muestran, han sido tomados del análisis estructural ideado y elaborado en *Tras la imagen*, capítulo IV, *Una y mil imágenes: fe y milagro en el retablo*, y cuyo objetivo fue mostrar que los exvotos pintados pueden tener una estructura de análisis de forma y significado. Véase, Rocío Alejandra Ortega Ordóñez, *Tras la imagen*, Estudio histórico y semiótico de los exvotos pintados del Santo Niño de Atocha en Plateros, Fresnillo, Zacatecas, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2003, p. 76 y ss.

3. Adversidad o agresor, aquella tragedia como evento natural o el individuo que propicia o comete alguna acción cuyo sentido es negativo.

4. Mandatario, la persona que suplica el milagro al convocar a la figura sacra; ésta puede no ser siempre la víctima, en ese caso le llamaremos auxiliar, pues ayuda a la víctima, ya sea en el momento en que la tragedia ocurre o en la petición de la gracia.³²

Con respecto al desarrollo se advierten las siguientes partes:

1. Función de los participantes mostrada mediante marcas de consecuencia de ayuda o victoria ante la tragedia.

2. Elementos de unión planteados ante las frases de invocación o, en algunos casos, partes de oraciones.

3. Motivo, entendido como los fines que determinan la petición del milagro o la gratitud por lo recibido.

³² La figura del auxiliar tiene una segunda acotación, ya que existen los llamados “milagreros” o “retableros”, ellos son los que pintan el exvoto y aunque no aparezcan en la imagen, coadyuvan a que se entregue y en ocasiones sí aparece su nombre. En otras ocasiones, el fiel, de propia mano, es quien realiza el retablo.

4. Aparición, la forma en que se integran los participantes dentro de la acción, ésta puede observarse, en su mayoría, en la imagen y no precisamente en el texto.

5. Accesorios atributivos, cualidades que otorgan los fieles no sólo a la imagen divina, sino a los auxiliares, por ejemplo, cuando se agradece que el milagro haya sido consumado por un humano externo como herramienta de lo sacro.

6. Secuencia, tanto en el texto como en la imagen, existen núcleos de acción, si bien es cierto que sólo es una imagen, algunos exvotos presentan varias escenas en su misma composición.

7. Impacto, el significado de la exposición del exvoto como muestra del milagro ante su comunidad, tomando en cuenta que al llevarlo al Santuario adquiere un sentido diferente para cada persona que lo observa, según sea la concepción con la que es visto.

8. Los puntos de acción determinarán a los participantes:
 1. Adversidad, el acto trágico que daña a una o varias personas.

2. Carencia, es la imposibilidad del creyente de solucionar, por sí sólo, aquello que le acongoja, lo cual se manifiesta en formas variadas como robos, accidentes, encarcelamientos, etcétera, -este punto no siempre aparece, pues existen exvotos que sólo agradecen por una gracia y no por la tragedia enmendada-.
3. Principio de acción, en el retablo se presenta como la exposición de lo sucedido y la continuidad de la trama.
4. Mediación, es la solicitud de presencia de la divinidad.
5. Visitación, refiere al momento en que aparece la figura sacra con el fin de dar ayuda al fiel.
6. Petición / agradecimiento, ya sea la víctima, el donante o, en algunos casos el auxiliar, suplican la reparación del daño. Este punto, siempre y cuando no aparezca la tragedia, referirá únicamente a la gratitud.
7. Prueba de fe, exposición de la confianza y creencia en el elemento sagrado, a partir de las invocaciones o súplicas.
8. Promesa, se da en el intercambio de acciones donde el fiel promete entregar el exvoto a cambio de que su petición sea escuchada y convertida en milagro.

9. Reacción divina, es la explicación de aquello que, según el fiel, le ha respondido la divinidad.
10. Salvación, en el caso de que el exvoto exponga una trama completa de la tragedia y milagro concedido, se muestra el momento en que ésta ha llegado a buen término.
11. Milagro, es la exposición de fe que se realiza a partir de que la tragedia desaparece, es decir, cuando sea completamente reparada.
12. Trasfiguración, algunos textos de los retablos hablan sobre la condición del fiel a partir del milagro concedido, obviamente, no todos lo manifiestan, pero sí hay relatos que exponen dicha condición como un antes y un después del recibimiento del milagro.
13. Donación, se presenta ante la constatación del milagro al ser entregado el exvoto como prueba de fe ante la comunidad religiosa.

Dados los elementos anteriores, el proceso comunicativo, tanto en el núcleo del donante como de su relación colectiva, nos conduce a explicar el referente del signo. El Santo Niño de Atocha, como signo central de la producción de exvotos, se convierte en referente y bien puede ser definido “en

términos de una entidad abstracta que no es otra cosa que una convención cultural”,³³ pues depende del valor contenido. Uno de los valores es la comunicación, ésta se concibe como un fenómeno social, cuyos elementos antes descritos nos ayuda a entenderlo como un proceso de transmisión específica. Al erigirse dentro de su propio significado el retablo se afirma pero, ¿acaso sólo se puede pensar en la tradición de fe como el único mensaje que nos proporciona la producción votiva?

El fiel, al exponer su milagro, constituye el primer momento explícito de las vivencias tenidas y ahora vueltas en la interpretación de su religiosidad. El discurso del exvoto se basa en la relación con lo divino y al montarlo en las arqueras se vincula al plano colectivo. El exvoto se vuelve palabra y no es la fe lo único que manifiesta, sino que se puede considerar como un documento activo de una ideología actual. Como signo, el retablo popular se sitúa en un plano de expresión colocado convencionalmente en otro plano, ahora de contenido, cuyos elementos internos e independientes entre sí, se asocian por una correlación que codifica esa tradición votiva.³⁴ No se lee un sólo exvoto como elemento aislado, ni representativo, sino que al seguirse produciendo y al seguirse observando se establece un sistema de significación, donde los elementos que lo conforman (participantes, desarrollo y acción) dan paso a la expresión de su propio contenido.

Los retablos populares, entonces, pueden y son leídos de diversas maneras, por ello el mensaje de fe no podría ser lo único que develan. Las lecturas son variadas y destapan información de diversa índole, se exponen

³³ Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Op. Cit., p. 84.

³⁴ Umberto Eco, *Tratado de Semiótica General*, Op. Cit., p.p. 83 - 84. Eco refiere a la constitución del signo donde se presenta el plano de expresión en correlación con un plano de contenido, cuyos elementos al asociarse se codifican y producen mensajes múltiples.

diferentes núcleos como esferas de acción sociales como la migración, la pobreza; esferas históricas y costumbristas, al mostrarnos, como documento activo, los acontecimientos por los que ha pasado la sociedad, de igual manera, la forma en que ha vivido; esferas ideológicas, al mostrarnos las ideas y creencias de núcleos explícitos. La lista puede continuar, según se delimite la búsqueda.

La forma en la cual se muestra el exvoto transmite la expresión de lo vivido. Su valor es determinado gracias a ello. Tanto el proceso comunicativo, como la información que presenta no pasan a ser elementos aislados, ni se ven como cosas u objetos, pero sí se manifiestan como un proceso significativo porque para el fiel, “su vida social no se desarrollaba basándose en las cosas, sino en las unidades culturales”.³⁵ De ahí que la semiótica se ocupe de los signos como fuerzas sociales.³⁶

1.2.1.2 Las diferencias en el acto de nombrar la gratitud y las variadas formas de otorgar significado a la fe: una dialéctica entre la estructura del código y el mensaje votivo.

El reconocer la presencia de los exvotos como unidades culturales, “equivale a entender el lenguaje como fenómeno social”³⁷ y, por consiguiente, las diversas formas que utiliza el ser humano para mostrarlo a los otros. Es por eso que la intención de este apartado es hablar del código que se maneja como el punto medular, como la emisión de nuevos mensajes en la producción actual de exvotos, lo que nos permite ver la reestructuración tanto del código

³⁵ Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Op. Cit., p. 83.

³⁶ *Ibid*, p. 82.

³⁷ *Ibid*, p. 85.

como de lo que se quiere mostrar. El significado de cada término se corresponde en varias entidades como una persona, un lugar, así como un sentimiento, una esperanza o idea que el mismo hombre ha preconfigurado para reconocerse como parte de una unidad, ahora intercultural.

Las variadas formas que encontramos de emitir la gratitud permanecen constantes en la multiplicidad de su propio acto de nombrar. Aparece, entonces, la figura de interpretante. Cabe aclarar que, en muchos casos, dicha figura se identifica con el significado o referencia, pero el interpretante no es el intérprete, no se trata del que recibe el signo, sino de aquello que valida al signo. Así, el interpretante es “otra representación que se refiere al mismo objeto”.³⁸ Para denominarlo se requiere de otro signo que, a su vez, tendrá otro interpretante y así sucesivamente, hasta que se logre un proceso de semiosis ilimitada. Dicha acción aprueba el establecimiento de un sistema semiótico como ciencia que estudia los fenómenos culturales, pues ve en el lenguaje utilizado y en las formas de comunicar una serie de convenciones sociales y de tradición que se explican en el exvoto.

Según Eco³⁹, el interpretante asume diversas formas:

- a) Cuando el signo es equivalente de un sistema comunicativo: al decir tragedia corresponde a una serie de situaciones variadas, como accidentes, muertes, enfermedades... De ahí que se entienda que cada uno de los que ofrendan su exvoto tienen diferentes formas de nombrar sus penas y aflicciones.

³⁸ *Ibid*, p. 87.

³⁹ *Ibid*, p.p. 87 -88. Las formas propuestas por Eco, se explicarán en el acto de nombrar la gratitud de los exvotos, tomando como referencia las palabras o situaciones en ellos expuestas.

- b) Cuando apunta a un objeto singular con una cuantificación universal: en los exvotos se menciona constantemente la palabra “gracias”, la cual apuntan a una esfera englobada en la acción del milagro concedido. Incluso, al decir que vienen y se postran ante él, ante el Niño, refiere inminentemente a la gratitud.
- c) Como definición de un sistema comunicativo: lo dicho en el exvoto es concebido para que todos aquellos que lo vean puedan entender el milagro, aun cuando no se narre o incluso no se pinte nada de ello, sino sólo como el acto de gratitud. Incluso existen exvotos donde únicamente está la figura del Santo Niño de Atocha, así sin nada más que su imagen, sin explicar el porqué de su entrega.
- d) Cuando se presenta una asociación emotiva que adquiere valor de connotación fija: en variadas ocasiones los exvotos comienzan narrando el suceso para el cual fueron hechos, de igual manera, contienen frases como “ofrezco el presente exvoto...”, determinando la connotación de la manda, así que el exvoto remite a su raíz como constructo de un acto por voto, es decir, por promesa.

Las diversas formas de nombrar tanto la tragedia como la gratitud se envuelven en otros significados, esto no quiere decir que se traten de sinónimos como tal. Aunque su señalamiento sea la fe y las variadas maneras en que se manifiesta. Más bien se trata de un proceso de denotación y connotación del interpretante, considerado como el componente que contiene la imagen de un milagro y la forma de nombrarlo, es decir, se vuelve otra

unidad cultural: el mensaje del retablo popular, y “lo que se llama mensaje es, la mayoría de las veces, un TEXTO cuyo contenido es un Discurso a varios niveles”.⁴⁰

La condición de las expresiones pone de manifiesto las propiedades significativas de lo que refiere. Pero, ¿cuántas formas observamos de nombrar la gratitud, el milagro y la fe? Son tantas como exvotos existen, porque aunque la tragedia parezca la misma, ya sea que se hable de una enfermedad mortal o un accidente, la forma en que se presenta es distinta. No sólo comunica el texto, ni la imagen por sí solas, sino que son un conjunto, incluyendo los casos en que únicamente aparece uno u otro elemento. Las tres situaciones funcionan de la misma forma, puesto que se trata de una unidad de significación que, al ser unitario a una comunidad, transmiten el mismo mensaje. Así que el referente, como signo de la fe, es la presencia de una realidad concreta, cuyo proceso comunicativo es circunstancial a lo que comunica. Por lo cual, el fenómeno de la creencia se presenta en la percepción de todo ese mundo de signos, esos que conforman una lista interminable de actos expuestos en los retablos populares.

El significado que damos al exvoto como signo de fe muestra una codificación socializada producto de una experiencia perceptiva y de una atribución cultural. El mensaje que develan es claro y refiere a la gratitud que tienen ante la figura sacra. Eso no se discute, puesto que todas las manifestaciones presentadas son para hacer patente ese agradecimiento. Por lo tanto, se trata de mensajes decodificables en su totalidad. Su riqueza consiste en lo que construyen en conjunto: una dialéctica cultural.

⁴⁰ Umberto Eco, *Tratado de Semiótica General, Op. Cit.*, p. 97.

La multiplicidad de exvotos y, por consiguiente, de mensajes expuestos podría presentar también una gran variedad de códigos, pero entendiendo esto no como la lengua que en ellos se maneja, sino como las variadas posibilidades de combinación de significados que se muestran en los retablos populares. Lo cual nos lleva a considerar que incluso, aunque el mensaje sea siempre el de la gratitud al Santo Niño de Atocha, se puede interpretar desde distintos puntos. Por ejemplo, lo que se muestra puede ser diferente para el que observa, con respecto al fiel.

En ambos casos se transmite un significado que se convierte en fuente informativa de lo que aconteció para que el exvoto pudiera construirse, proponiéndonos tres factores posibles⁴¹ para su lectura: el primero es la referencia al universo del razonamiento, es decir, la serie de mensajes de fe que encontramos en cada exvoto y que nos indican la historia que contienen, así como los acontecimientos que vive el fiel y que lo llevan a entregar su muestra devota, esa forma en que llama tragedia a su sufrimiento y, de igual manera, el cómo nombra la gratitud por devoción. El segundo factor refiere a la ideología que se evidencia en los exvotos como una figura adquirida, un sistema de perspectivas que conforman su práctica de creencias, dicho sistema no es cuestionable y únicamente se presenta para explicar el carácter del fiel con respecto a su tradición. El tercer factor refiere a la circunstancia de la comunicación, al mensaje emitido. Este punto engloba los anteriores, pues al presentar lo narrado se da pie a conocer la idiosincrasia del fiel, resumiendo la referencia que hace de lo vivido. Se trata de una serie de circunstancias

⁴¹ Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Op. Cit., p. 149. La circunstancia del mensaje como fuente informativa presenta tres momentos, según Eco, los cuales refieren al universo del razonamiento en el que se crea, a la ideología del destinatario y la circunstancia que presenta.

referentes a la posición de quien observará y recibirá la imagen conjunta del retablo. El significado que se otorgue será lo que se comunique y el mensaje contendrá las referencias del objeto como espejo de circunstancias diversas. Según se observen los exvotos, según lo que se pretenda, será la lectura que se realice de ellos.

1.2.1.3 La demostración de una función estética en términos semióticos, donde se expliquen los modos de expresión que pueda tener el exvoto pintado.

Los exvotos pintados son una representación artística, limitada a la reproducción artesanal, obviamente no son obras que el arte considere bajo sus parámetros, pero sí cumplen con una función estética donde interactúan diversos factores desarrollados en la sociedad en la que se gesta y para la cual se expone. Como signo estético, los retablos populares tienen una estructura y un valor determinado. Si bien se trata de un signo que comunica la ideología de una comunidad, también tiene una función estética que depende de las condiciones en que se percibe. En el presente apartado se habla de la relación dialéctica entre el retablo, no sólo como motivo de fe, sino como objeto estético que se desarrolla y apela a una función de perspectiva.

A lo largo de la presente investigación se han observado diversos tipos de exvotos, algunos de ellos realizados con detenimiento en las formas, sin embargo, la mayoría no muestra cuidado en ello. No por eso se hacen a un lado, sino que es su estructura, sin etiquetas, la que los hace tener puntos de interés. No son obras de arte, eso es claro, pero sí son obras que corresponden a la significación de una conciencia religiosa y popular: son signo y refieren a otro signo. Su valor estético depende de las condiciones en

que se interpreta y en la relación que tenga con su marco cultural: “cada representación artística es, en sí misma, el universo, el universo es aquella forma individual, aquella forma individual como el universo”.⁴²

En los exvotos el mensaje no sólo se encuentra en el texto, sino en el conjunto de lo que se dice con lo que se ve, es decir, la imagen. Ambos comunican, ambos contienen una expresión. La manera en que se puede entender el mensaje estético, según Eco, se podría equiparar a “la poética de Aristóteles: el argumento ha de procurar que suceda alguna cosa que nos sorprenda”.⁴³ Si bien entendemos que el fiel, al llevar su retablo a las arquerías del Santuario de Plateros, ha visto cumplido su milagro, recordemos también, que cada uno cuenta historias personales, no sabemos qué sucedió, no sabemos cuáles fueron los argumentos que lo hicieron posible y, sobretodo, no sabemos el final de la historia. En este punto es donde converge la condición de credibilidad, a pesar de que sea una historia que no se puede verificar por quien observa el voto, ésta debe ser y entenderse como verosímil.

La verosimilitud de la gracia concedida da pauta a la narración que la imagen provee, no se puede entender el milagro si no se observa el desarrollo; se pone atención al texto y a la imagen, pero en la mayoría de las ocasiones hay redundancias en frases que contienen alabanzas, ello normaliza la tensión para dar paso a la fuerza de la suspensión. El exvoto obliga a verse como historia de vida, como información de sucesos, como manifestación de fe. Esta diversidad de formas expresivas no sólo tiene un fin primario de comunicación, sino un mensaje intencionado cuya referencia nos remite a un significado contextual. No se consuma la función del signo en cuanto acaba

⁴² *Ibid*, p. 160.

⁴³ *Ibid*, p. 162.

la historia, pues quedan de manifiesto la serie de consecuencias de comportamiento que responden a una decodificación del signo estético.

La pregunta implícita se encamina a saber cómo se hace el retablo en términos físicos para decir lo que está ahí, para obtener un valor determinado. Bien, el acto de nombrar el milagro adquiere un significado, no únicamente en la interacción contextual, también lo hace al remitir otros significados que aparecen como posibles interpretaciones de la creencia divina. La fe, la gratitud tienen formas expresivas y relaciones de parentesco que concluyen, aun sin saberlo, en una dinámica significativa. A veces aparece en el texto, pero siempre está presente en la figura del Santo Niño de Atocha, éste, por lo regular, se posa en alguna esquina superior, arriba, designando lo celestial incluso, sin palabras, y ahí, en ese punto, radica la forma de nombrarlo como la representación estética del fiel.

Entonces, al reconocer en el exvoto un mensaje estético como discurso, podemos diferenciar algunos puntos de análisis propuestos por Eco⁴⁴:

- a) Utilización del código: cabe aclarar que no sólo se habla de un plano lingüístico, pues en el mensaje estético se reconoce el uso de la imagen como parte integrante de un código y no únicamente a las palabras utilizadas en el texto, por tanto, observamos el uso de significantes para señalar la esperanza y la certeza. Todavía sin texto⁴⁵ se podría entender el mensaje y, aun cuando no se

⁴⁴ *Ibid*, p.p. 165 - 166.

⁴⁵ Muchos de los exvotos no se encuentran en óptimas condiciones. Algunos de ellos no tienen ya legible la totalidad del texto o de la imagen, sin embargo, este aspecto no les resta importancia e interés, pues se puede deducir lo que se quiso expresar. Eco asevera que, "cuando la estética afirma que se puede entrever la totalidad y validez de una obra, aunque

pertenezca al núcleo de creencia, se entiende el mensaje que presenta el creyente: una tradición ideológica basada en la fe y en la religiosidad popular.

b) El mensaje resulta redundante: ante la explicación anterior, donde el código se compone de ambos elementos (texto e imagen), se observa que al evocar a la divinidad significan lo mismo, llaman a lo mismo. Desde que comienza la narración se encuentran expresiones como “con veras de su corazón”, “en agradecimiento a...”, “por invocación al Niñito”, “en agradecimiento al milagro...” y éstas se refuerzan con la imagen del Santo Niño en el cielo, no en la escena terrenal, sino dando paso a la aparición y con la participación del fiel o los fieles hincados, en actitud suplicante o de gratitud. En conjunto, se reitera el discurso en la tensión expresiva del plano significante.

c) Se desprende una información determinada: para lograr acceder a un nivel informativo, no sólo debe considerarse la historia que propone el relato, sino poner especial atención a los detalles. Los escenarios propuestos dan pie a ver las formas de vida, tanto de campo como de ciudad, así como la vestimenta, los espacios como consultorios, cárceles, habitaciones en general, los participantes y su posición (rezando, invocando o en la participación activa de la tragedia vivida), también las fechas y lugares nos llevan a

sea fragmentaria o deteriorada por el tiempo, es porque, del código que se perfila al nivel de las partes aún perceptibles, puede deducirse el código de las partes que faltan y se adivinan”, *Ibid*, p. 168.

reconocer significados denotados. Se lee el retablo, pero también se leen formas de vida, costumbres y cotidianidades que igualmente conforman otra historia social.

- d) Se articula una información de subcódigos: el sistema de expectativas que se presentan en la formulación de mensajes connota varios significados de un mismo elemento y, a su vez, ese mismo elemento se desprende de un significante general que, en este caso, llamaremos devoción. La situación contextual del retablo se correlaciona con la única posibilidad coherente para sus fines. De tal manera que se formula otro nivel informativo que sienta sus bases en la expresión, esa expresión que de ser privada pasa a ser pública y a ubicarse entre líneas.

Se ha visto a lo largo de este apartado los modos de expresión del mensaje estético en los exvotos pintados, dichos modos dirigen a un universo de connotaciones del sentido, un sentido encontrado en las asociaciones emotivas, así como las reacciones que suscita, de tal manera que cada uno de ellos se presenta como una experiencia individual, una experiencia discursiva. Al hacerla partícipe a otros consigue ser teorizada, pues su información estética provee de posibilidades expresivas de lo que puede llegar a ser; asimismo, su posibilidad comunicativa nos muestra el retablo como si fuera un documento, lo es, sí, pero no tiene una sola lectura, tiene una amplia gama de posibilidades significativas.

1.2.1.4 El estudio del sistema ideológico y su componente sustancial de la fe en una colectividad.

La importancia que se tiene en los primeros encuentros con los retablos es determinante. Observarlos, todavía sin un afán analítico, así, sólo por gusto, permite establecer grandes diferencias de perspectiva. De apreciarlos, posiblemente como un adorno de las arquerías del Santuario de Plateros, se pasa a explorar su raíz, los mecanismos que lo hacen funcionar, que lo significan. Antes de hacerlo, antes de profundizar la lectura de esas historias, está otra que comienza con las múltiples visitas al mundo de fe del Santo Niño de Atocha. La gente del lugar y los peregrinos que acuden a venerar al Niñito se muestran con gran disposición en la propia construcción de un mundo votivo. Las mismas personas de Plateros se preocupan por mantener viva una tradición que los fundamenta, dejando entrever ese universo de las ideologías, de las perspectivas del mundo que comunican y que ahora se nos presentan como un sistema semiótico.

Son tantas las imágenes, tantas las interrogantes ¿Cuál es el significado que los fieles le otorgan a su figura sacra? ¿A qué se debe la construcción y entrega de un exvoto como representación de un milagro? ¿Cómo funciona el exvoto dentro de la piedad popular? Se trata de un principio de incesante búsqueda del hombre por fundamentar su existencia, por fundir historias y tiempos en una tradición de fe. Es el camino al constructo de su identidad cultural, es la vía a entender la ideología como “una visión del mundo condividida entre muchos parlantes y en el límite de la sociedad”.⁴⁶ Pero, ¿cómo explicar que se apalabra lo percibido, lo que rodea, lo que ha sido legado o lo que se va adecuando a la vida propia? El exvoto como

⁴⁶ *Ibid*, p. 183.

representación del signo icónico del Santo Niño de Atocha, nos habla de tradiciones, de entregas y recepciones, de conflictos y rupturas, de tolerancia y aceptación, de fe. Un punto clave en el proceso de identificación del pueblo religioso. El fiel busca “algo” que le otorgue un sentido de protección y seguridad, donde su razón de ser y su posición frente al universo le sea explicada. Partiendo de este punto va creando su sistema ideológico y su componente o sustancial de la fe en una colectividad, pues es su conocimiento y su experiencia aquello que lo valida.

Ante la imagen de los fieles que imploran el amparo del hijo de Santa María de Atocha, se pueden observar diferentes actos de devoción, desde peregrinaciones y sacrificios, hasta fiestas de tributo y alabanza que se realizan en su honor. Son las maneras posibles en que dan forma al mundo y, como tal, van constituyendo una interpretación de éste. Los fieles externan su gratitud y el profundo sentimiento de adoración que tienen por la figura sacra. Consideran al Niño su protector y le suplican bondad infinita. En ese componente sustancial de la fe, la colectividad hace existir todo. En el exvoto la imagen no muere, al contrario, sigue viva y con ello las muy variadas muestras de veneración, donde la fiesta religiosa constituye la exteriorización del aspecto interno de una colectividad. Sus gustos, sus miedos y sus alegrías se muestran mediante rituales, cuya importancia no es la forma en que se realizan, sino el contenido, lo que expresan, lo que dicen.

Al buscar su propia identidad, el fiel, aún basándose en la misma figura religiosa, presenta diferencias en la manera en que transmiten su mensaje, pero “en este caso, la ideología es un mensaje que partiendo de una descripción factual intenta su justificación teórica y gradualmente se incorpora

a la sociedad como elemento del código".⁴⁷ El exvoto es una muestra clara: tiempos que se funden para transformarse en sí mismos, perspectivas que se amplían y van renovándose para asegurar su permanencia. Los retablos, las imágenes, la lectura de un mundo que se significa y que, ante la imposibilidad de captarlo por completo, sólo develan momentos fugaces de un proceso interno de identificación. El campo sígnico se amplía en la necesidad de apropiarse y significar su mundo religioso en la figura de Dios cuando niño.

La imagen del exvoto es la del constructor de historias dentro de otra historia: la devoción que el pueblo expresa hacia el Niño de Atocha y, por consiguiente, su componente sustancial de la fe en una figura no terrenal, no común, sino celestial. Los retablos populares permiten se abra un diálogo, ese que ve al retablo no como pieza de un anticuario u objeto de algún museo o colección privada, donde innegablemente adquiere un sentido diferente, sino como un proceso ideológico de una colectividad. El exvoto es la muestra de un discurso de vida que capta momentos cruciales. Después del milagro nada volverá a ser igual. Entonces, es a través de esa experiencia adquirida que se compone el sistema de pensamiento, convirtiéndose en el significado de lo que se nombra. El exvoto representa modos de vida.

La manifestación popular de la fe se vuelve imagen, se vuelve texto, erigiéndose como el vínculo entre lo espiritual y lo terrenal. La vuelta al exvoto y la representación de un colmado sentimiento de seguridad -el discurso del milagro- se abre como una y mil posibilidades de diálogo. Ahora se trata de hacer propio lo extraño, de exteriorizar lo interno y captarlo en una imagen, pero ésta no por sí sola, al contrario, por todo lo que la conforma, los elementos que la hacen posible, la carga emotiva con que es realizada, la

⁴⁷ *Ibid*, p. 184.

posición del fiel frente a la tradición que lo cobija y proyecta. El estudio de las unidades culturales proporciona el espacio para discutir la profundidad del simbolismo de la fe, con miras a explicar el discurso del exvoto y su composición como un instrumento, como un sistema ideológico. La composición del signo cultural permite llegar a la raíz del texto y de la imagen, mostrando cómo éste se reconoce para expresar lo que está ahí, lo que cuenta, el discurso ideológico ahora entendido bajo dos premisas: uno, la experiencia adquirida, donde “la cultura ha determinado la estructura del código en todos sus niveles”;⁴⁸ dos, la estructura del código, donde “el lenguaje determina la cultura”⁴⁹: es decir, en el exvoto se nombra el milagro porque declaran haberlo vivido, porque así lo han hecho patente ante su núcleo.

La finalidad del exvoto como parte de un sistema de significaciones ideológicas es otorgar la revalorización la realidad vivida en Plateros: entender el retablo popular como un signo que provee la idea del agradecimiento, piedad y devoción, pensar cómo se apalabra a sí mismo, sin dejar de lado la referencia general de la que procede: el mundo de la piedad popular. Analizar el proceso de construcción del signo como unidad cultural y, principalmente, el valor dentro de su propio contexto, nos conduce a la fundamentación de existencia del fiel y a una referencia mayor: la perspectiva cultural, ideológica y sustancial de la fe del hombre.

⁴⁸ *Ibid*, p. 190.

⁴⁹ *Ibidem*.

1.2.1.5 Las particularidades de convención del signo al signo icónico del Santo Niño de Atocha.

Según Peirce, los iconos se pueden entender como “los signos que originariamente tiene cierta semejanza con el objeto a que se refieren”.⁵⁰ Este apartado analiza la cualidad icónica del signo, entendiendo que radica en la reproducción de las relaciones que hacen referencia a lo que existe, a lo que se observa. En otras palabras, el icono “se trata de un signo que toma del objeto y transfiere al interpretante la posibilidad de que una determinada forma exista en tal objeto”.⁵¹ Por tanto, la representación escultórica que se muestra en el templo, como la representación gráfica que los fieles disponen en los exvotos, son concebidos como signos icónicos.

Las características que poseen conceden primacía a las propiedades del objeto al que representan, tratan de mostrar sus cualidades⁵² y de apegarse lo más posible a ellas. Las propiedades del icono sólo pueden entenderse como la reproducción de las características o condiciones que presenten, no poseerán, por ende, las propiedades del objeto representado. Por ejemplo, si se piensa en una figurilla escultórica del Santo Niño de Atocha que puede adquirirse en algún puesto de artesanías, es obvio que se concibe como representación del que está expuesto en el Santuario. Es un signo sí, pero, aun cuando pueda ser visto como un objeto de fe, se convertirá en un signo icónico cuando se asuma que tiene las mismas cualidades del que es

⁵⁰ *Ibid*, p. 220.

⁵¹ Juan A. Magariños de Morentín, *El Signo, Las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris, Op. Cit.*, p. 93.

⁵² Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica, Op. Cit.*, p. 220. Eco complementa la definición del signo icónico con la postura de Charles Morris, quien argumenta que es icónico “el signo que poseía alguna de las propiedades del objeto representado, o mejor, <que tenía las propiedades de sus denotados>.”

común a la colectividad, del que está dispuesto por ellos como el objeto divino, por consiguiente, únicamente será la representación de la imagen sacra.

En Plateros se hace una adecuación del Santo Niño de Atocha, es la imagen del Niño Azul, el Niño mexicano⁵³ que pintan como representación del expuesto en el templo. Tiene características distintas, desde la edad que aparenta con respecto a la figura original, hasta la vestimenta. Sin embargo, el sistema ideológico del pueblo da una respuesta clara, no les importa cómo se muestre; y no es que existan dos niños, el culto es el mismo, la fe no cambia y sólo un aspecto es subrayado, el Niño Azul es peregrino, anda de viaje, es más mexicano, pero, a fin de cuentas, es el mismo Hijo de María. Ambas imágenes, tanto el Niño que viene de España y que se encuentra en el altar mayor del Santuario, así como el Niño mexicano que no tiene una escultura expuesta como tal, aparecen en los retablos sin que los fieles distingan la diferencia de una imagen con respecto a la otra.

Ambas estampas son representación del signo icónico, reproducen las propiedades del objeto al que evocan, así como las condiciones de percepción común, significan lo mismo para el creyente, significan su fe e idiosincracia. Basándose en esa percepción de estímulos se construye una idea que viene de un código de experiencia adquirida, la cultura en una figura sacra y la tradición, por ello es que su significado será “el de la experiencia real denotada por el signo icónico”.⁵⁴ Esto nos lleva a entender que el signo icónico dado en la figura del Santo Niño de Atocha que se muestra en los exvotos es un signo motivado por la semejanza de condiciones que guarda con la figura sacra, evoca la fe y adquiere su sentido en su propia convención representativa. No importa cómo lo muestren, entre nubes o sin ellas, con determinado color en

⁵³ El análisis de ambas figuras se abarcará en el capítulo II, *Religiosidad popular*.

⁵⁴ Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Op. Cit., p. 222.

su vestimenta, sea el Niño mexicano o el español, pues “la imagen (dibujada o fotografiada) habría de ser algo <enraizado en lo real>, un ejemplo de <expresividad natural>, inmanencia del sentido de la cosa, presencia de la realidad en su significatividad espontánea”.⁵⁵

El acto de comunicar una ideología por medio de estos signos icónicos está ligado al desarrollo de un aspecto sensible, el cual nos conduce a desentrañar qué sucede para que se pueda entender el mismo mensaje de fe, incluso con las adecuaciones antes mencionadas. Al respecto se puede argumentar que la substancia de expresión permanece, se puede leer el mismo mensaje en la imagen, varía la forma, eso es cierto, pero el signo sigue reproduciendo el mismo discurso. En el reconocimiento de una convención, como en el caso de la feligresía, el signo se determina bajo la condición de lo percibido, reduciendo la experiencia sensible a una estructura de equivalencia. Es decir, el fiel adecúa su código en la reinención de sus propios signos.

La imagen del Niño Emanuel que aparece en los retablos populares muestra la representación del signo icónico, establece sus propias vías de comunicación y otorga un significado perceptivo. La relación que se establece es previa, sólo se da a partir de una experiencia cultural, natural a ellos, a los fieles, formando un sistema de expectativas discursivas. De ser un signo pasa a ser icono porque denota lo percibido bajo los parámetros de una reducción convencional. Lo nombran, lo pintan, lo llaman bajo un código de expresividad, siempre tiene un gesto amable y lo reiteran en el exvoto, en las frases cordiales y afectuosas que ellos infieren. La estructura del retablo reproduce, entonces, una estructura de su realidad mediante una serie de relaciones de

⁵⁵ *Ibid*, p. 223.

semejanzas y cualidades por ellos otorgadas. El signo icónico se construye al reconocerse como portador de condiciones determinadas, de relaciones que hacen recordar al signo, bajo un constructo social y de pensamiento.

1.2.1.6 El estudio de la significación del signo como conformador de identidad cultural.

La feligresía que confluye en Plateros reconoce pertenecer a una cultura de la fe, como ya hemos discurrido, utilizan códigos específicos, como el exvoto, para hacer patente dicho aspecto. Esa forma de comunicarse les es común, es parte de ellos y es producto de una serie de tradiciones arraigadas, en su mayoría, desde el seno familiar. Este punto aborda el hecho de significar esos signos votivos como parte conformante de la identidad cultural. Por lo tanto, al hablar de las manifestaciones votivas, es necesario entender que su producción pertenece y se gesta en una compleja red de interacción cultural. Por ejemplo, ya se mencionó la aparición de dos imágenes del Niño y con ello podemos hablar, también, de una tradición heredada, donde coinciden dos visiones, dos formas de verlo y expresarlo: la española y la mexicana. Desde esta perspectiva también es necesario comprender que esa disposición es producto de una construcción social y religiosa que los determina. Con respecto al culto al Santo Niño de Atocha se acepta la tradición, pero se lo otorga lo propio, las características que lo identifiquen aún más con el pueblo. Es por ello que la relación cultural implica una red compleja de elementos que interactúan y que se van modificando o adecuando con el tiempo.

Dicha relación señala un elemento identificativo del creyente, de tal manera que su reconocimiento preserva y proyecta las diversas modalidades que se generan en el camino. Los fieles se reconocen en esa pertenencia y

utilizan un código. Utilizan signos cuyo fin es la conformación de un discurso común que se convierte en productor de significaciones y que van reforzando la idea que se tiene de estar dentro de un núcleo social, cultural o religioso. La importancia del concepto de identidad se abre como parámetro ideológico. Problematizar sobre su validez sólo tendría cabida dentro de su entorno, de otra forma, se le restaría la importancia que tiene, así como cualquier sistema de identidad cultural dentro de todo núcleo.

Identificarse en ver semejanzas frente a sí mismo y con respecto a los demás, es el paso del plano individual al colectivo. Se trata de relaciones que son “objeto de codificación, y por lo tanto, reducidas a un sistema cultural”.⁵⁶ Dentro de la conciencia de los creyentes se van gestando características que les son propias y comunes. Ellos se las atribuyen a la necesidad de sentirse dentro de un núcleo específico. Requieren ser parte de ello, tan es así que no reparan en compartir su milagro concedido en la entrega votiva. Colgar un retablo popular responde a la necesidad de hacer patente eso por lo que han sido bendecidos con la gracia solicitada a la figura sacra, pero también los coloca como parte central de su comunidad, no están aislados, ahora pertenecen a un culto, lo han asumido así.

La identidad cultural se entiende directamente con esa posibilidad de pertenecer a un grupo, no obstante, Eco argumenta que existen manifestaciones conceptuales para articular la proximidad que se tiene con ese grupo al cual corresponden:⁵⁷

- a) Manifestaciones infraculturales: las cuales radican en el pasado biológico del sujeto.

⁵⁶ *Ibid*, p. 378.

⁵⁷ *Ibid*, p. 379.

- b) Manifestaciones pro culturales: las que refieren a la fisiología del sujeto.
- c) Manifestaciones micro culturales: las que engloban la posibilidad de relación entre individuos y que refieren a sus situaciones etnológicas y sociológicas, principalmente.

Dentro de estas manifestaciones se encuentra una pluralidad y un consecuente movimiento de expresión. La estructura que va conformando el fiel, tal vez sin saberlo, contiene elementos que hacen posible que su estabilidad dentro del núcleo vaya adquiriendo un sentido más fuerte, un sentido de lo que habrá que reconocerse. En Plateros se puede observar como el creyente se admite dentro de una mirada señalada en la multiplicidad de significados o, mejor dicho, en la multiplicidad devocional. El código bajo el que se comunica es claro, habla de manera personal, pero lo hace evidente para un grupo. Al hacerlo se instaura dentro de la unidad cultural, un punto donde su propia identidad se va a construir a partir de otras múltiples identidades que dan cuenta de semejanzas y diferencias, pero que se unifican y reconocen. Todavía más, generan un sentido de pertenencia que se vincula en el diálogo permanentemente vivido en el exvoto.

Ese mismo diálogo es el generar del discurso, es la identidad del fiel vinculada con el signo cultural del Niño. Se teje y vuelve a tejer esa urdimbre de significaciones expuesta por Geertz. El discurso está abierto y es permanente. Cambia, evoluciona en las diferentes muestras de gratitud, en la petición de milagros que van acorde con los tiempos vividos, con la evolución

propia del ser humano, con las condiciones en las que se encuentra, en las que vive y se desarrolla.

La producción de exvotos es también una producción cultural que se presenta como una expresión única, original, aun cuando haya miles de ellos, pues la historia que narra es individual, integra modos de vida, formas de organización de los miembros de una sociedad. Al totalizar todos esos elementos se definen las características que buscan articular la significación de la colectividad. Dicho proceso es un trabajo dinámico que implica un diálogo permanente entre el hombre y su tradición, entre la sociedad y la cultura, entre la devoción y la fe. El hombre religioso busca la identificación y la pertenencia por medio de la articulación de sus vínculos religiosos. El sentido de propiedad se reconoce en los signos culturales que se erigen en el fiel y que se desencadenan en sus plegarias, en sus peregrinaciones, en sus exvotos. Es construido por las costumbres y, a su vez, construye la tradición que lo cobija gracias a su historia, a su culto y a sus tradiciones.

Por medio de la capacidad discursiva que tiene el hombre es que se da el soporte de una cultura, las formas de expresión que ésta tenga y las identidades que conforma. Los sistemas de significación de cada sistema cultural tienen una forma de organización particular. Su estructura se basa en condiciones históricas, políticas, religiosas, y según Lotman se presenta en una jerarquía de códigos a partir de la cual se constituye una tipología de las culturas:⁵⁸

⁵⁸ Jurij M. Lotman y la Escuela de Tartú, *Semiótica de la cultura*, *Op. Cit.*, p. 32.

1. La descripción de los principales tipos de códigos culturales: donde se establecen las lenguas o formas comunicativas que tienen las culturas, así como sus características esenciales.
2. La denominación de los universales de la cultura humana: donde se determinan los signos que las conforman y los sistemas de significación que de ellos se desprenden.
3. La elaboración de un sistema común de características tipológicas: donde se establecen los principales códigos culturales, las propiedades universales de la estructura general de la cultura humana.

A partir de la delimitación de las variadas estructuras de una unidad cultural y los sistemas que de ella emanan, se puede dar cuenta de las visiones de mundo que se tienen. Cuando el hombre asigna sentidos a dichas visiones se crean discursos sobre el mundo que lo arropa, y su forma de organización vital se vuelve un organismo en constante dinámica. Así que las tradiciones culturales perduran, pero sin dejar de lado las constantes intervenciones del tiempo y actos que ocurren en sí mismas.

La identidad cultural del ser humano se vuelve un proceso discursivo que comunica y explica el significado real de una colectividad: “la cultura es generadora de estructuralidad y el lenguaje natural es el que desarrolla precisamente esta función de dar nombre, organizar, estructurar la realidad dentro del marco de una cultura”,⁵⁹ es, pues, un mecanismo de dimensiones

⁵⁹ *Ibid*, p. 31.

comunicativas que se establece en otras dimensiones: oral, escrita, gráfica, gestual... la vida propia es un proceso comunicativo, el existir y adecuarse a tradiciones y dogmas va significando, regula y norma el proceder del hombre. Entonces se crea y recrea un sistema cultural que nombra y organiza la realidad dentro de un marco de creencias y saberes determinados.

La importancia de toda forma de expresión, como forma discursiva, genera una conciencia de la identidad cultural. Tal aspecto aporta y completa la disposición de otras identidades y rasgos que los identifican. De ahí que podamos hablar de prulisignificatividad y pluriculturalidad. En Plateros convergen varias culturas, propias y ajenas, que proveen de un material inmenso de interlocución, que generan una permanente retroalimentación y engrandecen el sistema cultural que ahí se compone.

Al interior de la comunidad creyente del Santo Niño se hace posible una vida cultural, así como en toda unidad, gracias a las relaciones que permiten interpretar y significar los elementos relacionantes, esos que configuran y definen las posibilidades de intercambio de formas expresivas, de sistemas sígnicos, ideológicos, organizados bajo niveles del lenguaje. La comunicación contextual que se nos presenta se entiende en la interpretación de lo que se nombra, de lo que se cree y lo que se muestra: el fiel le llama fe, la determina en una imagen y le otorga un valor, tanto que la recrea en su propia vida, en su milagro ofrecido, en su promesa de gratitud.

La imagen del Santo Niño de Atocha, al otorgársele significación, señala un conjunto de ejes conformadores de una identidad cultural. De lo íntimo, lo propio, pasa a ser parte de una visión de mundo que se vuelve pública, pero que conserva un sentido de pertenencia que identifica, articula y caracteriza a un hombre y a una sociedad. Cada forma de articulación denomina las diferentes culturas que coexisten y que siguen produciendo

sentidos dinámicos. El hombre nunca podrá entenderse si no es bajo esa capacidad comunicativa y formativa de signos que le dan una continua organización de códigos, mensajes y discursividades: cultura.

La convivencia de estos elementos de culto resulta en una construcción que no acaba, que no muestra fin y eso es lo interesante. En el caso de la producción de exvotos, los fieles siguen la tradición, siguen creyendo, oran y prometen, no dejan de hacerlo. A pesar de todo la construcción de su sistema soporta el paso del tiempo, se adecúa, sí, mas su condicionamiento fundamental que es la fe, no se ve afectada. La significación que realizan de esa creencia la hacen patente en toda la tradición que los conforma. Muestra de ello son sus rituales que, aunque tienen características propias, cada devoto le suma particularidades que los renueva. Esta capacidad de incorporación sígnica traza vías de coexistencia.

Al presentarse esta capacidad de modificar y adecuar su sistema cultural, el hombre también va creando una nueva forma, cuyas dimensiones las manifiesta en su propia materialidad, permitiendo que la estructura se amplíe, que el discurso obtenga otros niveles. Es una cadena de pensamiento y acción regulada por los propios sujetos, principales elementos de esta dinámica. Cada exvoto teje esa cadena, donde se intercambian articulaciones de esperanza y convencimiento, incorporando cualidades a su cultura.

La identidad cultural se nos presenta bajo una condición reflexiva, con todas la propiedades y capacidades que el hombre tiene para comunicar ante otros su universo ideológico. Lo que se diga será siempre relevante, pues mostrará como un espejo la organización de contenidos, vivencias y lecturas que ordenan su estructura de sentido. Al intercambiar ese discurso reflexivo en sociedad, la complejidad aumenta, se implica en el acto votivo un intercambio de sistemas significativos. Se contribuye, por ende, a la

trascendencia, a entender la manera en que el hombre expone sus ideas, su conocimiento de las formas, su pensar y actuar.

La importancia de darle sentido a ello prevalece en el hombre y se muestra en la estructura de sus tradiciones. Ahora, ésta se expone más legible, pues se desarrolla como un proceso reflexivo de la interculturalidad, del saber, de la mezcla de diálogos, del conjunto de individuos que posibilitan una unidad cultural y que, a través de signos de fe, se crea una compatibilidad dogmática. Y en Plateros se detona a partir de la tradición, un fenómeno religioso que se basa en creer en una imagen sacra, volverla signo, concederle el valor de un significado que los identifique bajo un discurso de fe: esa es la identidad cultural de los creyentes en el Santo Niño de Atocha.

1.3 Filosofía de la religión

Al concebir la fe como identidad cultural de los devotos de Plateros es pertinente saber cómo se explica ideológicamente este fenómeno religioso, qué mecanismos operan en el creyente para entender y abandonarse al culto de una figura sacra, tópicos que se tratan en el presente apartado y que, posteriormente, se vincularán con una visión de la experiencia del hecho religioso. Para comenzar es necesario establecer que existen cuestiones que surgen a partir del hecho religioso como lo es la producción de votiva en todas sus manifestaciones, por consiguiente, todo el culto hacia el niño de Santa María de Atocha refiere a un mecanismo que dirige al hombre a tener determinada creencia en una figura sacra o en un acto milagroso y demostrar su fe en exvotos, mandas o sacrificios. De igual manera, ante una pena, una tribulación o un momento que ellos consideran sumamente doloroso se encomiendan a esa figura mediante la fe que le confieren y, según su

testimonio, son motivo de un milagro recibido. Posterior a ello, surge la interrogante de por qué tienen la necesidad de exponer su gracia concedida ante los demás en un objeto permanente y a la luz de todo el que pueda observar. Las cuestiones no cesan, falta explicar el mecanismo que envuelve a una tradición votiva y el sentido que ésta le otorga al milagro recibido. El camino se abre en otra dirección: la filosofía de la religión y su argumentación sobre la presencia y análisis del hombre frente a lo sagrado.

La filosofía de la religión basa su atención en los fenómenos religiosos que se presentan, tales como las creencias y formas de actuar de los hombres que se insertan en la religiosidad, por lo tanto, no debemos dejar de lado que “el hombre de las sociedades tradicionales es, por supuesto, un *homo religiosus*, pero su comportamiento se inscribe en el comportamiento general del hombre y, por consiguiente, interesa a la antropología filosófica, a la fenomenología y a la psicología”.⁶⁰ El comportamiento y los actos que realizan sustentan su experiencia con lo sagrado, por tanto, “el objeto de la filosofía de la religión, empero, no es solamente Dios, en su existencia y su esencia, propiedades y operaciones. También incluye las formas como el hombre se relaciona con él, a saber, el mito, el rito, entre otras”.⁶¹ De igual forma, “estudia la experiencia religiosa y se examinan las cualidades que esta provoca en quien la tiene”.⁶² Ante tales presupuestos podemos aducir que el hombre tiene un sentimiento de seguridad ante la figura de Dios, de la Virgen o de algún Santo en particular. Se siente protegido bajo su amparo, se entrega a sus designios, se resigna, bien sea concedida la gracia o no. Hablamos entonces

⁶⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Editorial Labor, p. 1994, p. 22

⁶¹ Mauricio Beuchot, *Filosofía de la religión*, México, Cátedra, 2017, p. 16.

⁶² *Ibidem*.

de un abandono del hombre religioso que, por más que sufra eventos trágicos en su vida, se siente en calma consigo mismo y con su divinidad.

Bajo el antecedente del sentimiento de protección, paz o seguridad, se dispone el hombre porque “la religión da sentido, señala el camino. Ya hay demasiada angustia y depresión en la vida, y la religión ha tenido un gran papel precisamente por alejar del hombre la angustia y la depresión, dándole seguridad y alegría, fruición del sentido”.⁶³ Por eso el hombre religioso cree, por eso construye, bajo la tradición, la impresión de salvedad. Busca algo donde refugiarse y, más aún, ser reconocido como aquel que fue escuchado en una oración o súplica, simplemente en un momento en que necesitaba ayuda y que, a pesar de un pronóstico adverso, salió adelante de la catástrofe que enfrentaba. Invoca a Dios, en este caso a Dios cuando niño, y se sirve de él, lo ama y le rinde culto. Aunque hay varios ángulos, pues podría creer en la divinidad por costumbre o fortalecerla porque ha recibido esa gracia. Y por qué no, incluso dejar de profesar su fe si no ha recibido la respuesta positiva o esperada ante su desgracia. Lo cual nos lleva a ver que la figura sacra podría representar dos formas: la de protector y dador de gracia o la indolente ante la tragedia del fiel.

En los exvotos se prioriza la forma de un Niño divino que escucha la petición del creyente, que la cumple y que, de cierta manera, compromete al hombre a hacer público su milagro. Lo anterior nos lleva a la interpretación del hecho religioso como el encuentro entre el hombre y Dios mediante un símbolo, también religioso. Por lo tanto, “el símbolo religioso más fuerte es el sacramento”,⁶⁴ y el primero de ellos es el bautismo como la representación de la creencia permanente e inmutable en Dios. La liturgia es la que da orden al

⁶³ *Ibid*, p. 19.

⁶⁴ *Ibid*, p. 22.

culto divino, le otorga formalidad, ya que hay lugares sagrados como los templos, así como tiempos sagrados donde aparecen las celebraciones, igualmente, las acciones sagradas como los rituales, incluso, personas que han sido consagradas y que ante su colectividad son sagradas.⁶⁵ Sin embargo, el exvoto no se encuentra en la formalidad de la liturgia, aunque se exponga en los templos o fuera de ellos, como en el caso de Plateros donde se encuentran en las arquerías del Santuario.

El fiel que entrega su exvoto no necesita una oración especial para que el milagro sea concedido, no tiene por fuerza que ser un católico de orden estricto, es decir, que cumpla con todos los mandamientos divinos, sacramentos u ordenamientos de su religión. No. No requiere de ninguna formalidad, sólo de su relación única y personal con Dios, con su fe. Dicha fe lo conduce a realizar su exvoto abriendo la posibilidad para la interpretación de su hecho religioso como mecanismo que le otorga un valor referencial en la cultura. Y aquí, la filosofía de la religión muestra dos corrientes: “la fenomenología y la hermenéutica. La fenomenología describe e interpreta el hecho religioso, la filosofía analítica intenta ver si hay algo que se llama Dios y qué lenguaje podemos usar sobre Él (...) En cambio, en una línea más fenomenológica-hermenéutica, se busca comprender el fenómeno religioso, ver qué sentido da. La fenomenología hermenéutica se centra en el sentido de lo religioso...”.⁶⁶ Los argumentos interpretativos de la manifestación de lo sagrado serán los que nos indiquen la pauta para aclarar la identidad del hecho religioso, independientemente de la premisa de la existencia y esencia de Dios. Se trata de encontrar qué es el hecho religioso y cómo éste va de un

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibid*, p. 26.

suceso accidental a un acto sagrado o divino y, más aún, el sentido que este hecho le otorga a la vida hombre.

1.3.1. Lo sagrado: la experiencia del hecho religioso

Es pertinente aclarar que el hecho religioso es un aspecto fundamental e irrenunciable de la personalidad del ser humano, ya que se encuentra donde hay planos sociales, es decir, donde el hombre manifiesta sus actividades y las entrelaza con su entorno y con todas sus formas de convivencia social y laboral. Los hombres prehistóricos expresaban sus diligencias en ritos, pinturas o figurillas que mostraban la importancia que las formas sagradas tenían, como por ejemplo, en la agricultura. Por lo tanto, se trata de un acto que está en la esencia del hombre.

El hecho religioso es cambiante, varía en cada una de las religiones. Asimismo, es visto también como un hilo conductor del acontecer humano. Para acercarnos a este punto es necesario abordar la experiencia de lo sagrado, cuestionándonos qué se entiende por ello y por qué el término es tan importante para la relación concebida en las devociones, pues todas ellas, como en el caso del culto al Santo Niño de Atocha, tienen la experiencia o el hecho religioso mediante el milagro, es decir, mediante lo sagrado. De tal manera que podemos empezar por decir que “el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano”.⁶⁷ A ello, Eliade lo llama hierofanía.⁶⁸ El creyente encuentra en el milagro la manifestación de un elemento diferente, de una realidad que no pertenece a su mundo natural,

⁶⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Op. Cit., p. 18.

⁶⁸ *Ibidem*.

algo extraordinario que le sucede en un parámetro de normalidad donde no hubiese ocurrido. Si así acontece, podemos observar la justificación del creyente para realizar un exvoto y así su gracia sea reconocida por todos, porque también se funge como un vínculo entre lo sagrado y lo profano, entre el cielo y la tierra, “es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente ser, participar en la realidad, saturarse de poder”.⁶⁹

Las hierofanías pueden entenderse desde ver en algún objeto de la naturaleza, como una piedra, el sol, la luna, una representación divina; pueden comprenderse, de igual manera, en la historia de un pueblo y sus acontecimientos fundacionales, tal es el caso de la narración de asentamiento en Plateros.⁷⁰ Sin embargo, según Eliade, la hierofanía suprema es “la encarnación de Dios en Jesucristo”.⁷¹ En el caso de la cultura votiva en Plateros, la hierofanía más importante sería la aparición del Santo Niño de Atocha en el momento de su invocación y la proyección de éste en un exvoto. En general, las hierofanías revelan un misterio de aparición de una figura sagrada, la cual viene a mostrar su esencia y trasfigura el objeto, lugar o circunstancia hasta volverlo tan misterioso como ella misma.

Mircea Eliade argumenta que lo fundamental no son en realidad las tipologías, los esbozos de todo lo que sea sagrado, sino la estructura que nos lleve a comprender el significado de ello. Es importante conocer sus diversas manifestaciones, pero más aún, entender el misterio, la hierofanía. Ahora bien, lo sagrado se revela en el mundo, emana del mismo y lo trasciende. En realidad, cada milagro expuesto conlleva en sí un misterio, por más

⁶⁹ *Ibid*, p. 20.

⁷⁰ Rocío Alejandra Ortega Ordóñez, *Tras la imagen, Op. Cit.*, Véase, capítulo I, *Plateros: un lugar de imágenes, fe y devoción*, p. 1 y ss.

⁷¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano, Op. Cit.*, p. 19.

información que otorgue el retablo siempre queda algo por preguntarse. Ese halo misterioso es lo que envuelve al portento. Para el creyente, la experiencia religiosa de lo sagrado es de suma importancia, ya que lo convierte en parte fundamental de la reflexión de su mundo, es pieza de la constitución de él, puesto que cree ser un vínculo con lo celestial y explica su nueva posición ante los suyos: “la manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo”.⁷²

De ahí que podamos estructurar dicha acción pensando en los siguientes puntos del tratamiento del fiel en función de la entrega votiva en Plateros como unidad cultural y como espacio creador de devociones.

1. **Ámbito de lo sagrado.** La distinción entre lo sagrado y lo profano que argumenta Eliade, nos lleva a entender que ambos son totalmente contrarios, ya que lo sagrado es superior. Una característica de las manifestaciones sagradas es que tienen más poder y más dignidad. Ambos son antagonistas. Lo profano radica en lo ordinario de la vida misma, pero cuando sucede algo extraordinario que determina la fe en lo divino, surge lo sagrado. Ahora se vive el mismo mundo, pero la experiencia religiosa lleva al fiel a vivirlo de otra forma, una que no es igual a la que tenía antes de la experiencia con lo sagrado. Entre los peregrinos que acuden a Plateros, el que cumple su manda de llevar su retablo tiene un tratamiento especial, él se ha vuelto la conexión de su colectivo con el Niño Dios. Entra a alabarlo, le agradece e, incluso, sigue pensando que la divinidad lo escucha, aún ahora, implore o no otra gracia.

⁷² *Ibid*, p. 26.

2. Espacio de recepción votiva: Santuario de Plateros. La importancia que tienen los recintos religiosos para su comunidad es alta. Los pobladores de la región por lo regular acuden a dar el buen día al Santo Niño, los que más arraigadas tienen sus costumbres de comunión asisten a ser partícipes de misa; los que menos, se santiguan al pasar frente al templo. El espacio resguarda cada exvoto, y si bien encontramos retablos en otros lugares como museos, galerías, cafeterías e, incluso, bares, el valor que tienen puede darse bajo una óptica diferente según donde los veamos expuestos. No será lo mismo ver al exvoto como un objeto de ornato o estudio histórico, a verlo como parte de un conglomerado de tradiciones de fe. Por ello, el papel que juega el Santuario se vuelve primordial en el registro de la significación que tienen los exvotos. Sin olvidar que la producción constante y creciente de los exvotos en honor al Niñito no cesa con el paso del tiempo.

3. Actitud religiosa frente a lo divino y lo sagrado: el culto al Santo Niño. Siempre surge la cuestión de si realmente el hombre puede tener un milagro o, mejor aún, si de repente hubiera en su vida un milagro, cómo lo reconocería. Luego, el punto entonces es desentrañar el posicionamiento del fiel con respecto a la figura divina y su fe, así como a la viabilidad de obtener un milagro como la representación de lo sagrado. Se pueden considerar varios puntos:

- El creer en una divinidad o en lo sagrado.

- El creer que puede existir la posibilidad de recibir un milagro.
- El creer, bajo su entendimiento, que lo sagrado o la divinidad trascienden su realidad.
- El creer que la divinidad es superior a cuanto le sea posible.
- El creer en la divinidad porque existe en su realidad y en su entendimiento.
- El creer que la divinidad concederá, bajo invocación, lo sagrado.
- El creer que el milagro es lo sagrado mismo.
- El creer que lo sagrado lo posiciona como vínculo con la divinidad.
- El creer necesario mostrar lo sagrado ante su colectivo.

Rudolf Otto argumenta que lo sagrado es un poder que se sitúa más allá del ámbito del humano, es decir, que lo sagrado es algo que trasciende, que se encuentra fuera de la realidad humana. El recibir un milagro se erige como un misterio aparte de la realidad, o sea, una realidad trascendente que no es el individuo, sino el portento como objeto de su experiencia religiosa. Dicho elemento experimentado por el ser humano se piensa como algo inabarcable, algo infinito. El milagro que el hombre religioso vive lo deja en total apertura a un horizonte misterioso. Otto concluye que lo sagrado se edifica como un misterio descomunal, el cual aporta al hombre una confianza tan grande que lo descubre en total y permanente protección.⁷³ Aquí aparece el concepto de lo numinoso, entendido

⁷³ Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, México, Alianza Editorial, 1996, p. 23.

éste como el poder o cualidad más allá del individuo, o sea, que trasciende la experiencia de cualquier ser humano,⁷⁴ llevándolo a ser ahora distinto, pues ha tenido un punto de encuentro con lo sagrado.

4. Reconocimiento del milagro: respuesta divina. El misterio que conlleva la aparición de un milagro en la vida de un hombre religioso nos encamina a posicionar al fiel bajo la figura de quien busca, incesantemente, una respuesta que bajo sus parámetros naturales no podría suceder. Al vivir el milagro el fiel pasa a otro plano donde no es el centro, ahora el milagro adquiere ese tinte, convirtiéndose en el punto focal de atención del exvoto. No importa el nombre del donante, no importa cuál es su condición, edad o características físicas, lo que prevalece es la respuesta a la adversidad y la transfiguración que sufre el fiel a través de la gracia. Una vez sucedido lo anterior, ahora sí el hombre religioso se erige como el protagonista del milagro, pero aún no como el milagro mismo. El milagro o manifestación de lo sagrado prevalece en el propio reconocimiento del fiel y de la comunidad como un estado de paz, de seguridad y plenitud en la existencia. Toda vez que el creyente se encuentra en el ámbito de lo sagrado, es decir, a partir de habersele concedido el milagro, encuentra en éste una vía de trascendencia, pues toma para sí lo absoluto de la gracia dando importancia a lo ilimitado, frente a la limitación de su propio ser. Creerá siempre en lo sagrado, será inmutable la confianza referida a la divinidad.

⁷⁴ *Ibid*, p.17.

5. Entrega del exvoto: exposición del milagro. Al ofrendar el retablo, el creyente tiene la consigna de expresar la fe que profesa a su divinidad y, al mismo tiempo, saldar la deuda que tiene. Es una pura demostración de su postura religiosa, de su mundo. No establece diferencia en sus palabras, no estipula categorías, no se habla de verdades o mentiras, simplemente es poner frente a todos las creencias que lo significan ante su comunidad. Quienes entregan retablos no sólo exponen su discurso de fe, también abren el camino para la perdurabilidad de los mismos y de una tradición basada en el total y pleno convencimiento de la protección divina. Cabe mencionar que los donantes no muestran intención de adoctrinamiento, sólo dan testimonio de su actitud frente a lo sagrado y del sentido de su experiencia. La finalidad del relato del exvoto es explicar el porqué de su desgracia o momento fatídico, así como la invocación y, lo más importante, la aparición en la tierra del elemento divino. Es decir, referencias que construyen significaciones en el hombre religioso gracias a las alabanzas, súplicas u oraciones que, con toda su intención y fuerza, eleva ante la divinidad. Dicho ritual abre el camino al misterio de lo sagrado. Es necesario puntualizar que para el fiel la expresión dada en las plegarias refleja la necesidad que tiene en lo divino, es decir, la dependencia de su religión como posibilitadora del milagro. En la recepción del milagro y la entrega del exvoto no hay imposibilidad de merecimiento. Todos pueden ser motivo de él. Todos son dignos, incluso si han cometido pecados ante su iglesia. La única condicionante parecería ser una fe

que purifica y otorga sentido al verdadero acercamiento con lo sagrado.

6. Expresiones de la actitud religiosa. Plegarias, invocaciones, oraciones, alabanzas. En el caso del Santo Niño de Atocha, como en el de infinidad de figuras religiosas, las formas de nombrarlo abundan. La veneración de la cual es objeto muestra expresiones de ternura, tal vez, por ser una figura infantil la que se representa. Sí es Dios, pero es un Dios Niño, y para muchos esa forma los induce a utilizar palabras que evoquen cariño.⁷⁵ Igual le suplican protección, así como le prometen cuidarlo, como si se equiparara la divinidad con un niño de carne y hueso. Tal parece que los creyentes sintieran mayor empatía, pues le cantan, le alaban, se postran frente a él y lo invocan ante las necesidades que se tengan, ya sea espirituales o materiales. Es común ver que cuando llevan los retablos también ofrendan juguetes o vestimentas con la esperanza de que le sean acercadas al nicho donde se encuentra. La actitud religiosa de alabanza por devoción muestra confianza, pues no hay reclamos, sólo hay aceptación de lo que consideran sabiduría divina. Imploraron su presencia, obtuvieron consuelo o alivio y retribuyen con palabras de agradecimiento por fe.

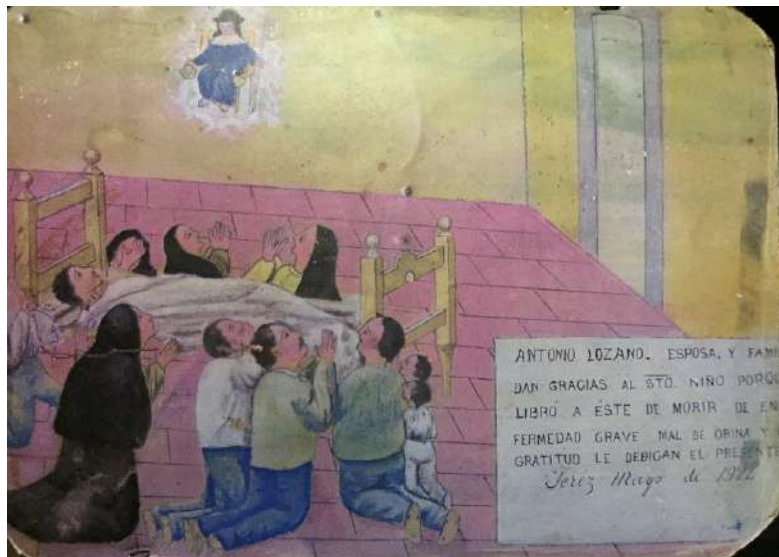
⁷⁵ Existen diversas formas utilizadas para comunicarse con la divinidad, tales como oraciones, cantos, alabanzas, etcétera. En todas ellas se profesan frases donde se exaltan sentimientos de alabanza, gracia y amor.

7. Manifestaciones de lo sagrado (hierofanías): el exvoto. El primer elemento a considerar es la experiencia de lo sagrado, la vivencia del misterio del milagro, ahora experimentado como una vivencia que ha convertido al hombre. Según las prácticas religiosas, existen rituales litúrgicos tales como los sacramentos. De igual forma, dichas prácticas preparan al creyente para una forma definitiva de experiencia con lo sagrado, o sea, el momento de morir, de esperar en la muerte el juicio final y la resurrección de Cristo. Pero en los exvotos se muestra esa unión sin la necesidad de perecer o culminar su ciclo biológico, lo cual nos lleva a ver en el milagro la imagen de la divinidad como la única manifestación de lo sagrado. Es el exvoto una representación de una hierofanía que lleva al hombre religioso a una nueva forma de existir en su realidad. Se trata de una conversión de renuncia a la incredulidad para dar paso, en la exposición del exvoto, a su amplitud de fe. “Cualquiera que sea el contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real”,⁷⁶ por tanto, el exvoto es la proyección simbólica de esa realidad, así como de la identidad con lo sagrado. Y no surge fuera del hombre, sino que es el hombre mismo el que proyecta en su grupo social su experiencia cotidiana, ahora milagro.

⁷⁶ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Op. Cit., p. 170.

Capítulo II

Religiosidad popular



ANTONIO LOZANO. ESPOSA Y FAMILIA DAN GRACIAS AL STO. NIÑO PORQUE LIBRÓ A ÉSTE DE MORIR DE ENFERMEDAD GRAVE MAL DE ORINA Y EN GRATITUD LE DEDICAN EL PRESENTE. JEREZ MAYO 1922

2.1 El fenómeno religioso

En este segundo capítulo se muestra un análisis del fenómeno religioso visto como un aparato de construcción colectiva que reconoce la participación de individuos al interior de sus rituales de culto, hecho que nos condujo a establecer las pautas identificativas entre religiosidad popular y religión oficial. Asimismo, se aborda la importancia de los elementos más relevantes que los fieles toman como premisa de su fe, a saber, el santuario, los santos, las oraciones, las leyendas, los mitos y la propia historia. Por último, se establecen y analizan las relaciones de poder que giran en torno a la figura del Santo Niño de Atocha y al universo simbólico que representa dentro de la piedad popular.

Cuando se habla de cultura, inminentemente se habla de variados sistemas de significación que el hombre conserva y desarrolla en su modo de vida, mostrándonos la forma en que dichos elementos existenciales rigen a una sociedad. La fe en la religión católica muestra la representación de un modelo de elecciones fundamentado en la creencia de un Dios que salvó al hombre a través de su hijo. Ello lo convierte en una figura benevolente a la que los individuos le externan confianza, alabanza y, sobre todo, un sentido de protección. Dicha condición de vida funciona como un universo estructurado y planteado a partir de la idea de la salvación. Los sentimientos y comportamientos morales-colectivos dan prueba de esa realidad gracias a una cosmovisión establecida por y para ellos. La veracidad de los hechos no está en tela de juicio, pues la simbología religiosa se ha encargado de un adoctrinamiento en la idea de la redención por gratitud. De tal manera que la religión ha conjuntado el elemento de lo sagrado con los actos humanos, en un cuadro de concepciones sobre la existencia de la fe.

Todo acto, objeto o sentimiento determinado por lo sagrado permite concebir la idea de una abstracción de su experiencia con ello. Al tiempo que sucede ese encuentro, el hombre se formula ideas, comportamientos y actitudes que refuerzan y reconstruyen su cosmovisión, su cultura, es por ello que se otorga importancia a las creencias y prácticas religiosas como parte del mantenimiento y transformación de las estructuras sociales.⁷⁷ La estructura se vuelve a armar en un constante devenir donde los símbolos adquieren significados múltiples, algunas veces reforzados de su propia tradición y, otras, reinventados, es decir, con un nuevo sentido. Esta adquisición simbólica configura, a su vez, el proceso personal del creyente y su manifestación pública de la fe en una única realidad colectiva: el fenómeno religioso.

En el caso de las creencias religiosas, la experiencia posibilita la percepción de los elementos simbólicos de todo hecho cultural alineado bajo un sistema social. Se trata, entonces, de una estructura cultural construida gracias a un sistema complejo de realidades simbólicas que adquieren sentido en una realidad pública. Así, el fenómeno religioso expresa una serie de elementos que son motivaciones para su propia actividad, es decir, dispone de la posibilidad de realización de cierto tipo de situaciones, a señalar, las de fe. El hombre, en su deficiencia ante su mundo y la explicación de éste, necesita crear aquello que le ayude a explicarse y a vivir, a reconstruir su naturaleza fragmentada ante la imposibilidad de la infinitud. La metáfora de las religiones ha funcionado para muchos, ya que brinda explicaciones e interpretaciones de lo que no se puede o no se quiere entender. De tal suerte que se le permite al creyente encontrar sentido en los pequeños y grandes

⁷⁷ Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, España, Anthropos Editorial, 2003, p. 7.

actos de su vida, estimulándolo a estados reverenciales y devocionales. Aunque es preciso puntuar que la religión ha dejado de ocupar un lugar preponderante en el pensamiento del hombre intelectual tal como se llevaba a cabo a finales del siglo pasado.

Al ser el fenómeno religioso una representación simbólica de un sistema cultural abre la vía para el diálogo entre el hombre y todo a su alrededor. Tarea titánica que se precia de ser imposible de realizar. Mas esa conversación sí podría ser parcial. De hecho, lo es. Y hay que ceder la palabra a la imperante necesidad de saber qué piensa el hombre de lo humano y de lo divino. Sólo que, ante tal premisa, la exactitud puede escapar al punto focal y lo único que sería verdad para las religiones es, sin dudarlo, la palabra. Dicha palabra se convierte en la creadora del fenómeno religioso, en una verdad única, erigida por el creyente para explicarse su propio sacrificio de fe. Por medio de ella moldean su disposición a la experiencia del milagro.

El fenómeno religioso se muestra en una relación intersubjetiva entre el fiel y el hecho permeable de su creencia, lo cual deja de lado todo paradigma cognitivo para presentarse como un todo, ahora vigente. El creyente se posa frente a la apreciación de sus propios sentidos, quedando a merced de la relación con el fenómeno que apalabra en variadas manifestaciones. De tal suerte que profundiza en un sistema de correspondencias donde la alteridad y la diferencia son ajustadas a su propia anulación: es él y su fe, los otros, simplemente serán copartícipes. Por tal motivo, la actitud religiosa es íntima y está dispuesta a cierto tipo de situaciones, es decir, está abierta a la posibilidad de experimentar determinados actos que únicamente el fiel religioso podría considerarlos así, estímulos de devoción o solemnidad que se nombran y representan o bien, que se guardan y se perpetúan en el silencio de sus portadores. Sin olvidar

que también el hombre religioso, pertenece a un colectivo que lo resguarda en esa que llamamos su intimidad, es decir, uno es todos y viceversa.

Parece, entonces, que el fenómeno religioso se presenta como un aparato de construcción colectiva que reconoce la participación de individuos, de creencias que realizan un proceso de convencimiento. Su fundamentación se puede cuestionar porque irrumpe en el ámbito público, no sólo permanece en el plano religioso o espiritual, sino que va más allá, traspasa la particularidad de visiones de mundo y de diferencias racionales del devenir del ser humano: “el fenómeno religioso, tanto en sus expresiones externas – rituales o de culto- como en el campo de las creencias, es una realidad viva que se modifica en la interrelación con la economía, la política, las formas de organización de la sociedad, los cambios ecológicos y todos los elementos que constituyen la cultura”.⁷⁸ Dichas expresiones se nos muestran bajo un realidad que se vuelve habitual para ellos, es amplia y abarca la intensificación de su propio sistema cultural. De tal manera que la concepción del fenómeno religioso se ve explícita en el tratamiento que se le otorga, por ejemplo, en los rituales que el fiel tiende a realizar.

Las ceremonias rituales⁷⁹ contienen una serie de conductas adecuadas a sus preceptos religiosos, mostrando una conjunción entre la vida cotidiana, las creencias, vivencias y, sobre todo, la cosmovisión de sus actores. Cabe aclarar que la apreciación de los rituales que se mostrarán ha de ser realizada bajo el lente no de la religión oficial –por así decirlo-, sino de la lupa polimórfica de la religiosidad popular, pues ahí es donde se erigen y fortalecen dichas

⁷⁸ *Ibid*, p. 7.

⁷⁹ Existe una serie de ceremonias rituales arraigadas sobremanera en Plateros, las más importantes son las peregrinaciones, la entrega de exvotos y la celebración de las fiestas patronales. Se partirá de ellas para exponer la importancia del fenómeno religioso como parte fundamental de la religiosidad popular.

manifestaciones. Es importante señalarlo, puesto que la religiosidad popular, al no tener imposiciones o reglas como ya se ha señalado, abarca una amplia gama de expresiones más abiertas, libres y, por qué no, menos impelidas. Existe un “descenso en la práctica religiosa sacramental y en el cumplimiento del precepto dominical”,⁸⁰ pero no así en la concentración de personas que realizan una procesión, una manda, que participan en una romería o peregrinación, o en aquellas que llevan ofrendas. Es decir, asisten a ver al Santo Niño, llegan a su Santuario, le rezan, mas, como dato curioso, no siempre participan de la misa oficial, lo cual otorga preponderancia a la religiosidad popular sobre la oficialidad.

La participación del creyente, de forma individual o colectiva, según sea el caso, constituye su propia vivencia de una fe arraigada en su cotidianeidad, ya que en los rituales se muestra cómo viven, cómo piensan y cómo actúan ante la propia existencia. Sus expresiones se intensifican y nos convidan no sólo a ser testigos de ese incremento ritual y polisémico, sino de “la identidad cultural y todo el sistema cultural”⁸¹ que los dicta. La posición, por ende, debe ser imparcial, puesto que no se defiende o denuesta a la religión, lo que se plantea es el entendimiento de la misma en su capacidad de generación de concepciones mentales y conductuales de un hombre y de su colectivo, sólo bajo la premisa de una función cultural, social e, incluso, psicológica.

⁸⁰ *Ibid*, p. 8.

⁸¹ *Ibid*, p. 9.

2.1.1 La significación del fenómeno religioso

En el presente apartado se aborda cómo los fieles identifican y asumen los fenómenos religiosos hasta otorgarles un carácter identificativo, tanto de manera personal como en grupo. Los creyentes reconocen su pertenencia a una cultura dada, ya que utilizan códigos que valoran y norman esa red compleja de interacciones colectivas. De tal modo, la relación simbólica entre la expresividad de sus formas de apreciación religiosa y la producción de sistemas de significación refuerzan la idea que se tiene de ser parte de algo que es esencial para ellos. La importancia de la naturaleza simbólica del fenómeno religioso se basa en la apreciación de éste como punto base de la identidad cultural. Ésta tiene que ver con las características que los individuos se atribuyen para erigirse partícipes de una cultura determinada.

Tan es así que la identidad cultural bien se puede entender con la idea de propiedad. Por ejemplo, en el caso de los devotos del Santo Niño de Plateros, los fieles se declaran como parte de su culto, de su congregación, no de otros, sólo de él, construyendo la disponibilidad de identidades a partir de una figura sacra única, de ahí que “la elección del santo en cuestión incluye en sí misma un acto de fe individualizado, que se convierte automáticamente en testimonio de una devoción”.⁸² Ello no quiere decir que si alguien cree en una santo o virgen determinado tenga que ser exclusivo y no pueda profesarle su fe a otro. Simplemente, en esa realidad vivida, especificará momentos y lugares para su culto, dando pluralidad natural a su sentido de pertenencia.

El fiel construirá su identidad a partir de otras que también conllevan un proceso de generación y reconocimiento, así se encontrará en un diálogo

⁸² Ángela Muñoz Fernández, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p.p. 177 - 178.

constante con esas tramas de significación que conforman a la cultura y, por supuesto a la concepción simbólica de sus creencias. Tan es así que la identidad que construye va asimilando nuevos contenidos y empatándolos con las tradiciones que ya lo han llevado a ser miembro de una comunidad mayor. Y no sólo eso, sino que lo han conducido a una dialéctica de interacción religiosa, cuya vinculación con otros sistemas, como ya se ha mencionado, es múltiple. Se trata, entonces, de un “sincretismo fundamentado en la reinterpretación o adscripción de antiguos significados a nuevos elementos”.⁸³ Por consiguiente, al reconocer esas marcas de pertenencia del creyente con respecto a una cultura, también reconocemos un proceso de edificación identitaria donde el discurso de fe se encuentra posicionado en la parte más elevada del paraje.

El sistema de significación que contiene un milagro, como hecho sagrado, organiza la estructura de sentido bajo una labor delimitante de una visión de mundo particular, es decir, una persona que afirma recibir un milagro y que lo expone, dando cuenta también de una posición adquirida, otorga sentido a ese discurso. En otras palabras, se establece la organización dinámica del fiel y adquiere su real dimensión frente a la aceptación del acto, por consiguiente “en la vivencia religiosa lo que cuenta es su lado interno que, como hecho psicológico, no se puede percibir directamente desde fuera, pero que es esencial a la religión. La vivencia religiosa (=religión subjetiva) y las formas de expresión religiosa determinadas por la tradición (=religión objetiva) se entrelazan entre sí y constituyen la religión”.⁸⁴ Sin embargo, es necesario

⁸³ Pilar Sánchez Ochoa, “Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 389.

⁸⁴ Josef Schmitz, *Filosofía de la religión*, Barcelona, Editorial Herder, 1987. p. 56.

aclarar que el milagro es parte del fenómeno y aunque no todos lo experimenten de manera individual, sí lo hacen en colectivo y, por tanto, se vuelven conformadores de él, tal como si se tratara de algo íntimo.

Dado lo anterior, se puede argumentar que la identidad cultural que un creyente adopta reposa en el ámbito de organización y regulación de la realidad vivida bajo el manto de una fe, de una fe expuesta y representada, en gran medida, por la devoción tradicional a la que se ha integrado y, a su vez, a la que ha incluido elementos de fervor. Se exponen rasgos esenciales de su cultura con un aspecto de interlocución donde plantea, de manera sustancial, el valor o magnitud que otorga a elementos de identificación. Para lograrlo es necesario que se establezca una esfera interpretativa e ideológica que otorgue sentido y configure el papel que juega el fiel, pues “el hombre religioso, tal como él se entiende a sí mismo, está referido a una realidad superior independiente de él y de su vivencia: está referido a lo santo, a la divinidad”,⁸⁵ a la comunidad de creyentes.

Como parte de un colectivo que construye estructuras devocionales y, bajo la premisa de participar en un fenómeno religioso, se observan y entrelazan elementos de significación, los cuales van formando una colectividad real. El proceso de aceptación de fe y de milagro, retroalimentan al creyente y lo erigen como un todo, como “un mundo personal independiente e irreplicable y al mismo tiempo se inserta en una jerarquía de niveles más altos, formando en cada uno de ellos una persona sociosemiótica grupal, que, a su vez, entra como parte en unidades más complejas”.⁸⁶ Ese proceso evita ver al fiel como un hombre aislado, aun cuando las manifestaciones de fe se

⁸⁵ *Ibid*, p. 60.

⁸⁶ Iuri M. Lotman, *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996. p. 46.

realicen en un plano personal e intrínseco, pues, al hacerlo, se generaliza volviéndose parte de un complejo engranaje de tradiciones.

El desarrollo del fenómeno religioso se entiende como un intercambio conductual, es decir, la inclusión de identidades de mundos culturales que van de lo íntimo a lo extraño, así como de lo próximo a lo lejano para formar una visión particular. Así se concentran diversos dispositivos de expresiones de pertenencia, en realidad se trata de la articulación de un conjunto de indicios que permiten explicar la base sobre la que descansa la significación del fenómeno religioso. Dicha significación se da a partir de la identidad cultural, como en el caso de Plateros y su figura sacra, señalando que fuera de este espacio la existencia de su propio sentido cobraría la posibilidad de otra significación.

La concepción extensa de la cultura devota ve sus límites en la producción misma de su sentido, y es en ese punto donde el hombre, el fiel, puede entenderse como portador de signos, de ideas y de un conglomerado de acciones que le otorgan una personalidad determinada. Al respecto, no debe dejarse de lado la continua reorganización de sus propios códigos. La reorganización es continua y permite cierto grado de flexibilidad ante la sistematización, es decir, no hay reglas ni jerarquías ante el fenómeno religioso; sin embargo, sí existe un condicionamiento para la existencia del creyente al volverse portador de la gracia divina, ya que “esa irrupción de la realidad superior, imponente y santa de Dios en la vida del profeta proporciona ante todo una orientación fundamental, pues establece una diferencia entre el mundo vital del hombre, que se halla en el mundo de lo cotidiano, y esa otra

realidad, que no es un elemento de ese mundo cotidiano y que sin embargo penetra en ese mundo vital, lo enjuicia, juzga y domina”.⁸⁷

Esta cualidad, ahora otorgada, se podría entender como el elemento que retribuye el propio fenómeno religioso al fiel, pues éste, al conferirle significación en una identidad cultural que él mismo construye, recibe cualidades articuladas en el propio discurso del sentido de su fe, así vemos “la que viene a ser la perspectiva natural desde el punto de vista de un hombre que se siente en su existencia a gusto y en casa, que convierte de hecho el entorno en su campo existencial del que él es el epicentro, que disfruta de las cosas como si fueran manjares, que las utiliza en su favor o que las considera como objetos referidos a sí mismo, que hace que de algún modo todas las líneas pasen por él, que se constituye en la medida de todo y todo lo incorpora a la totalidad de su mundo”.⁸⁸

En es intercambio regulado, el fenómeno religioso se presenta como una cadena de acontecimientos discursivos, pero de un sólo fin ideológico. El universo cultural de la fe y la gratitud es la realización de estructuras organizadas y contenidas, de mayor o menor complejidad –dependiendo de sus actores-, pero de un valor significativo para el sistema social que lo cobija. La multiplicidad de sentidos que conlleva el fenómeno religioso se expone en las diferentes maneras de mostrarlo, y su significación únicamente se puede entender en la identidad cultural que lo gesta, “puesto que la cultura es un sistema que se autoorganiza (...) como algo unívocamente predecible y rigurosamente organizado”.⁸⁹ En Plateros se observa un proceso vivo y en desarrollo, renace en cada manifestación devocional, sigue su curso como si

⁸⁷ Josef Schmitz, *Filosofía de la religión*, *Op. Cit.*, p. 65.

⁸⁸ *Ibid*, p. 67.

⁸⁹ Iuri M. Lotman, *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, *Op. Cit.*, p. 50.

el tiempo se detuviera en ese lugar a donde miles de peregrinos llegan cada día a tejer la parte que les corresponde en el engranaje cultural de su religiosidad popular.

2.1.2 La religiosidad popular

En Plateros se puede apreciar un sinfín de muestras de fe. La plurisignificatividad que ahí se encuentra nos lleva a conocer ese mundo devoto donde los protagonistas son todos, son ellos, de diferentes colores o razas, de distintas lenguas, pero de un sólo sentir. Al caminar hacia el Santuario, sobre todo frente a una peregrinación, se observan personas que van cantando, otras rezando; algunas sólo andan con la vista al frente. Quieren llegar hasta el altar, quieren verlo, suplicarle, agradecerle o, simplemente, alabarlo. La figura del Santo Niño de Atocha constituye una pila de creencia muy importante para el catolicismo en México, el culto que se le profesa impacta en aspectos no sólo religiosos, sino económicos, políticos, sociales y, por supuesto, culturales del Estado de Zacatecas. Su importancia, entonces, tiene varias aristas.

Nos compete entender la ideología de una creencia de lo milagroso, de lo sacro y de su relación intrínseca con la identidad cultural de donde emerge y a la cual, también da vida. Para ello es necesario concebir que los aspectos religiosos han acompañado al hombre a lo largo de su historia. Se hace presente en todas las civilizaciones y mantiene una estrecha relación con la cultura de la humanidad. La pluralidad de religiones que existen obedece a las diferentes características de cada pueblo, de cada grupo social; sin embargo, la presencia de lo divino es un elemento constante en el horizonte. Esta variación de religiones compone un fenómeno distintivo e integrante en sus

prácticas de fe, las cuales son proliferantes en la adaptación del hombre con su tiempo y en la fundamentación de su necesidad de pensar, a través de la religión, en un plano de salvación o reposo de su propia condición.

La estructura significativa de las religiones nos dirige a observar cambios en ellas, cambios que el ser humano establece y dicta según sus condiciones. Busca en su relación con lo sagrado explicar su existencia y lo que está a su alrededor, de tal suerte que fundamenta su diario acontecer. Dicha relación es necesaria, el fiel se significa en ella, pues “la conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido (...) En una palabra: lo “sagrado” es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia”.⁹⁰

Por tanto, las diversas religiones y su relación con lo divino conducen al fiel al problema del sentido con respecto a la comprensión de sí mismo y con el mundo que lo rodea, independientemente de las razones (reales o ilusorias) que pueda tener. Como ya se ha mencionado, las exigencias de legitimación no tienen sitio en la experiencia religiosa como parte del ámbito de la razón. El fiel ha buscado los senderos de comprensión a través de mitos, leyendas y un sinfín de cosmogonías y teologías que lo acerquen al sentido de su origen y permanencia. El hecho religioso bien se podría explicar en la adoración, el miedo, la gratitud y la alabanza hacia un poder superior. Cada

⁹⁰ Eliade, Mircea, *Historia de las creencias e ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999, p. 17.

pueblo establece las características de su ente divino, le otorga cualidades y especula sobre ello; le pone cara, cuerpo, atributos, le nombra y lo apropia, lo llama. En Plateros es el Niñito, el hijo de María.

La relación que los creyentes establecen con sus elementos divinos moldea procesos culturales que buscan señalar afinidades colectivas, es decir, que los creyentes ven en la religión un espacio adorativo en el que se desarrollan y encuentran salida a sus preguntas de valoración de la realidad. El Santo Niño de Atocha es un símbolo no sólo de Dios cuando niño, sino de una sociedad que lo simboliza en ella. La apreciación de la figura del Niño posee una forma concreta de verdad propia para el fiel, una capacidad de comprensión de la realidad que funciona en la atribución de lo milagroso. Se trata de la identificación religiosa, se trata de la fe como algo sumamente poderoso, inagotable e incontenible para el hombre.

La experiencia de fe confluye en un sistema simbólico, uno que comunica las referencialidades de una realidad, entonces, la experiencia religiosa se vuelve la de la realidad y de su fundamentación. El fiel necesita y busca creer, necesita sentido y significado ante la exigencia de protección. Y es en este punto donde aparece el oficio de las religiones y de las hierofanías como manifestación visible de esa necesidad, ya que “entre los hombres y los dioses media una distancia infranqueable, pero ello no significa que el hombre se encuentre aislado en su propia soledad. En primer lugar, participa de un elemento espiritual que puede considerarse de naturaleza divina: su “espíritu”, *ilu* (literalmente, «dios»)".⁹¹

Los milagros se vuelven base de esa relación entre el hombre y lo divino y son, entonces, un puente de comunicación y prueba de la búsqueda

⁹¹ *Ibid*, p. 120.

constante de aquello que reconforte y otorgue seguridad al humano. No obstante, esta experiencia de lo religioso tiene veredas intrínsecas de contenidos significativos, donde el fiel edifica su actuación a partir de su cotidianeidad. Él decide creer, el crea el dogma y lo rehace según su concepción. A partir de esta concepción es que surge la religiosidad como “la concreción de la religión, la cual no se manifiesta sino a través de formas, comportamientos, rituales y creencias específicas”.⁹² Es por eso que las expresiones religiosas se dan gracias a los cambios que se producen y que son consecuentes al contacto cultural, como en el caso de Plateros, donde confluyen estos aspectos, donde lo popular supera lo establecido por la propia institucionalidad.

La religión popular es vista como un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante; otras, se trataría de un producto híbrido, resultado del encuentro de la verdad oficial con la ignorancia del pueblo –formas inadecuadas de entender y practicar la religión oficial-, y siempre la religión popular supondría la asimilación del fenómeno religioso que, en relación con la religión oficial, se situaría a una mayor o menor distancia de la ortodoxia pura, aunque sólo sea por

⁹² Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Op. Cit., p. 10.

la desviación inherente a la forma como el pueblo entiende y practica la religión oficial.⁹³

Esta asociación de aspectos surge como una manera de vivir su creencia, esa en la que, ahora, el fiel dicta la manera de llevarla a cabo. Por lo tanto se considera una forma más clara y contundente de arraigo. La religiosidad popular es eso, es la gente, es su percepción, su actuar; implica todo un conglomerado de actitudes y experiencias simbólicas que reafirman lo religioso en lo cotidiano, por ende, las reglas son dispuestas por una tradición tejida por y para ellos. Tan es así, que muchas de las prácticas que realizan, son alternas a la religión católica. Esto no quiere decir que la Iglesia las desconozca, al contrario, las aceptan e incluso proporciona lugares y tiempos específicos para ellas, por ejemplo, en el caso de las peregrinaciones, reliquias, danzas y festejos que se realizan frente al Santuario; y, sobre todo, en el caso de los exvotos, éstos pertenecen a una manifestación meramente pública, pero de hecho la gente los nombra retablos populares.

La religiosidad popular se rige bajo una lógica cultural que, como se ha dicho, se configura de manera interna. De ahí que su sentido pueda ser entendido sólo ahí: en la identidad social de lo sagrado. Pareciera que no hay una normatividad eclesiástica para ellos, más que la de los creyentes; sin embargo, la Iglesia los acoge y, por ejemplo, en el caso de los exvotos de Plateros, acondiciona espacios como las arquerías del Santuario para que sean expuestos ante todos los que ahí confluyen. El proceso híbrido que se

⁹³ José Luis García García, "El contexto de la religiosidad popular", en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 19.

muestra aquí se abre en formas de discurso que potencian la vivencia de la experiencia sacra. Estamos frente al construir de un mundo simbólico donde la razón es desplazada por un comportamiento espiritual que nos explica la postura del hombre que, al verse situado en la oficialidad, se rebela y posibilita su relación con lo sagrado. Mas al tiempo que el hombre sale de ese espacio, también es aceptado por la misma autoridad que ha negado. Esa tolerancia de lo oficial nos invita a cuestionarnos su propia participación en el aparato constructor de la religiosidad popular y a delimitar una estrategia de reconocimiento de un proceso de absorción dinámico entre lo que se impone, lo que se recrea y lo que se vivencia.

Dado lo anterior, la asimilación de la religiosidad popular bien podría ser explicada en cuatro puntos:

- 1) La religión popular es un ente con plena autonomía; se opone a la religión *popularizada* que practica la gran masa influida por la predicación de los ministros de las religiones reveladas; es un conjunto de supersticiones y de gestos mágicos venidos del paganismo y conservados por el mundo rural aislado.
- 2) Es un conjunto anti-intelectual, afectivo, pragmático, de creencias adversas a la objetivización sistemática: la religión popular no tiene dogmas ni catecismos.
- 3) Es un complemento dialéctico de la religión oficial y sólo se puede estudiar dentro de su contexto sociopolítico, económico y cultural.

4) La religión popular es la religión vivida y se opone a la religión canónica.⁹⁴

Al hablar de autonomía inferimos que, la religiosidad popular no responde a las prácticas oficiales de la religión, en este caso, del catolicismo. Por ejemplo, en los exvotos, cuando se expone el milagro, se observan que no existe una oración base en la petición elevada, no hay un rezo específico que haga que se realice la gracia, incluso, ni siquiera se da la explicación, paso a paso, de cómo aparece la figura divina o si ésta emite palabra alguna, simplemente se dice lo que ocurrió.

Es por ello que debemos entender que la religiosidad popular no puede concebirse separada del ámbito eclesiástico, no se oponen, más bien, una a la otra se complementan y desarrollan en una esfera particular que engloba diversos contextos, sobre todo, el cultural. A final de cuentas, todos esos peregrinos que llegan a Plateros tienen como fin acercarse al Santo Niño, llegar hasta su altar y establecer una comunión con él, independientemente del dogma. No importa, incluso, si no cumplen con éste, ellos tienen como objetivo la visita a la figura sagrada. De ahí que se dé una cohesión de tradiciones entre la vida social y espiritual de las comunidades que arriban al Santuario.

⁹⁴ Manuel Mandianes Castro, "Caracterización de la religión popular", en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 51.



Fotografía: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Exvoto popular. Santuario de Plateros, Fresnillo, Zacatecas.

Caída de Pozo.

Ficha no. 1

Parecería que la religiosidad popular se apropia de las concepciones de la religión católica y, obviamente, es así, pues surge a partir de ella. Pero ante la observación de hechos y la proliferación de manifestaciones del pueblo, hemos de argumentar que podría suceder lo contrario. Es decir, el catolicismo, al menos en Plateros –por su gran producción de exvotos y de peregrinaciones- cobija a la religiosidad popular en todas sus dimensiones. Sin una malinterpretación de dicho argumento, se entiende que el Santuario no tendría la misma afluencia de no ser por las vivencias populares. En otras palabras, los miles de peregrinos que llegan al año a visitar al Santo Niño de

Atocha, lo hacen bajo la premisa de su fe en él, y no sólo en la iglesia como punto medular. Tal vez este enunciado tenga una poca aceptación por parte de la oficialidad de la iglesia, sin embargo, es lógico pensarlo. Al advertir a la gente que acude al lugar se ve un punto de atención en los rituales realizados, los cuales no son oficiales de la religión canónica, pero sí son conformadores de ella. El pueblo realiza sus propias celebraciones y las ofrece al Niñito sin reparo alguno, es decir, vive su tradición sin importarle nada más que la divinidad.



Baile de Matlachines en honor al Santo Niño de Atocha. Plateros, Fresnillo, Zacatecas.

Fotografía: <https://horizontezac.com.mx>⁹⁵

La importancia de analizar la religiosidad popular se basa en la búsqueda y explicación de los fenómenos religiosos en el ámbito popular, así como en el entendimiento de los procesos rituales dispuestos en ella.

⁹⁵ <https://horizontezac.com.mx> Consultado el 29 de abril de 2019.

Convergen muchos elementos que se encuentran interconectados. La devoción parece ser el punto fundamental, pues sin ella, poco o nada podría entenderse. La religiosidad popular, específicamente, redefine las creencias, prácticas y engranajes culturales en lo que podemos llamar un proceso sincrético; el hombre busca salir de un contexto de imposición para entrar en otro que él mismo ha dispuesto para sí, pero con la peculiaridad de aceptar lo multicultural, o sea, todas las formas que se vayan creando en el camino de su propia fe.

Lo anterior nos traslada a entender que las expresiones populares no son rígidas, sino espontáneas y establecidas por el propio pueblo. Esto no quiere decir que no existan lineamientos. Los hay. Están indicados en los propios rituales, lo cual nos conduce a otra cuestión: ¿esa característica popular, también puede llegar a ser oficializada? La pregunta no está en el aire y se formula gracias a la relación que se da con la religión oficial que, aunque relega algunos aspectos del ámbito popular, se sirve de ellos, creando así una relación de diálogo continuo y paralelo. Uno de los conflictos del catolicismo en cuanto a la aceptación es el sentido de identidad y resistencia, es decir, la religiosidad popular se teje por multiplicidades culturales, que al unirse en el ritual toman fuerza y crean un sentido de pertenencia, de identidad. Tal parece, también, que al no responder a la hegemonía católica se vuelve en acoso para los que no realizan las actividades dictadas por la religión oficial o que buscan un acercamiento particular con su figura sacra. Podría pensarse que el diálogo sin intermediarios es más sencillo y las expresiones menos complicadas, pues no hay fórmulas específicas, sólo la voz del creyente ante su convicción.

En Plateros, la religiosidad popular se manifiesta claramente, no sólo con la producción de exvotos, sino con la afluencia de peregrinos que llegan

al lugar con un bagaje de creencias diversas. A sus plegarias le abonan componentes devocionales como el producto de una consecuente reestructuración simbólica, sus actitudes subjetivas se dirigen a la búsqueda de amparo, presentándose una dualidad: plano individual – donde se realiza la comunicación- y, al mismo tiempo, plano colectivo -donde se da el acompañamiento de su comunidad-. En las festividades se observa la relación de planos, por ejemplo, los danzantes que participan del convite y a los cuales se les otorga un lugar de importancia, antes de entrar al Santuario su baile se convierte en el preámbulo de la visita al Niño Santo. Bailan juntos, sí, pero la petición es individual. Otro caso es el de los visitantes que peregrinan en grupo y que pasan largas horas juntos, mas de cara a su fe, cada uno tiene una identidad particular producto de su cosmovisión y de la cultura de la cual provienen, mezclando elementos que en la casa de su figura sacra se cohesionan.

De los puntos mencionados, se puede inferir que la religiosidad popular conjunta un cúmulo de comportamientos, actitudes y experiencias que reafirman la existencia de la fe en la cotidianidad, a través de un acto simbólico de transformación del dogma del catolicismo en manos del hombre del pueblo. La iglesia no pretende, de ningún motivo, acabar con la religiosidad popular, no está en pugna, pues es por medio de ella que también norma el uso de símbolos católicos e introduce mayor relevancia hacia el fenómeno religioso. De tal manera que se reconoce la fuerza y preponderancia que el fiel le da a sus manifestaciones, a sus rituales y, por ende, a la posición que asume dentro del catolicismo. En cuanto al proceso ritual que el fiel cumple, tarea es de la religiosidad popular entender la identificación del significado que contienen los rituales. Dentro del ámbito cultural, las condiciones que hacen

que converjan la religión oficial y, obviamente, la religiosidad popular, se convierten en el siguiente objetivo.

2.1.2.1 Religión oficial y religiosidad popular

Las manifestaciones religiosas de toda sociedad obedecen a una idiosincrasia moldeada por procesos históricos y culturales. Al hablar de religión las aristas se multiplican y en el caso del catolicismo nos remite a entenderlo así, como un corpus de creencias y prácticas, de dogmas que se sitúan en el devenir histórico de occidente. El ejercicio de esa práctica contiene peculiaridades: un conjunto de bases dogmáticas y doctrinales que indican el creer y el servir en su propia religión, es decir, manifestarse en los modelos conductuales que se inspiran doctrinalmente. Con respecto a la distinción que se establece entre religión oficial y religiosidad popular es necesario puntuar que nos referimos a la primera como el catolicismo, no porque sea, en el sentido estricto de la palabra la religión que se debe llevar por y para todos, sino para establecer las semejanzas y diferencias con la segunda. Al respecto, atribuimos que en ambas, el hombre manifiesta una dependencia por aquellas entidades que lo trascienden y que su necesidad de creer en ello lo encamina a moldear las estructuras conocidas.

Tal vez este sea el punto de partida que nos conduzca al tratamiento de este apartado: construir una interpretación del paralelismo de la religión oficial y la religiosidad popular. Dentro de cualquier organización humana, los intereses personales son preponderantes. Su forma de organización se justifica ante la necesidad de pertenencia. Es una estructura de autoridad dada en la diversidad intracultural de una comunidad. Se moldea lo que se muestra para adecuarse o ceñirse ante las necesidades, por eso ambas

formas presentan conductas similares, pero precisan, al mismo tiempo, de prácticas y elementos si bien no distintos en su totalidad, sí alternos unos de otros. Una necesita de la otra, lo cual justifica un sistema de ayuda en las acciones que forman el soporte de su ideología y que marcan un sistema de jerarquías.

El proceder de las instituciones tanto políticas como religiosas es buscar y dirigir un comportamiento homogéneo de sus integrantes. Se pretende el control social y, en este caso, tanto la religión oficial como la religiosidad popular trabajan en ello. Hablemos, por ejemplo, de los rituales. Uno de ellos, tal vez el de mayor importancia en el catolicismo, es el ritual de la misa. En dicho acto se consuma el motivo más fuerte de la dominación del católico por creencia: el sacrificio de Jesús para la salvación de la humanidad. Ahora bien, el fiel, dentro del ritual, se ajusta a la doctrina y plasma un todo de significación de sus creencias, lo cual representaría la acción más cercana con su deidad. Pero, pareciera que no le es suficiente y aquí es donde aparece un control de cambio.

A lo largo de la historia, el hombre busca la adecuación de su contexto, y en esa búsqueda es donde se transforma el significado de los rituales. Piénsese en la conquista y en el consecuente proceso de evangelización, el cual estuvo basado en dicha estrategia. Entonces, las diferencias de prácticas en la religión oficial y en la religiosidad popular no están tan distantes ni del proceso de evangelización, ni de entenderlas únicamente como fenómenos religiosos. La diferencia -y también punto concordante- entre ellas no se encontrará en la ideología que sustentan, sino en el control de los grupos de poder, pues “ambas prácticas comparten el mismo universo de creencias”.⁹⁶

⁹⁶ José Luis García García, “El contexto de la religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 22.

Entre los mayores intereses de la naturaleza religiosa se encuentra esa necesidad de dominación, de controlar la cotidianidad de un grupo social, por ello impone conductas, precisamente, en la forma de vida, impactando no sólo en la dedicación al culto, sino, principalmente en la estructura económica de la iglesia. El diezmo es un caso, así como el cobro por la liturgia de los sacramentos como el bautismo, confirmaciones, primeras comuniones y matrimonios. Sin embargo, el ejemplo, en el caso de las peregrinaciones, parece de suma importancia. El Santuario de Plateros recibe al año, alrededor de dos millones de peregrinos.⁹⁷ Ahora bien, éstas son manifestaciones populares, también llamadas “mandas” que auspician los mismos representantes de las iglesias. De todas partes del país, incluso, del extranjero, llegan visitantes al lugar, previamente organizados desde sus congregaciones. El costo de las peregrinaciones se ve cubierto por la propia gente que trabaja en actividades emprendidas por sus párrocos locales. Y así, los templos a los cuales se acude a peregrinar ven una derrama económica importante en la que no sólo se beneficia el centro religioso, sino toda la comunidad.

Las peregrinaciones nos indican un punto de importancia, a saber, la relación de actividades entre la religión oficial y la religiosidad popular. Ambas se necesitan mutuamente y contienen un diálogo conductual e intrínseco, pues las manifestaciones del pueblo no tendrían lugar si no existiera un dogma a seguir, una estructura dominante; al mismo tiempo, la religión oficial perdería adeptos si no pudieran manifestar su fe de las formas personales de las que han echado mano. Si bien mencionamos la liturgia como el punto culmen de la convicción católica, en el caso de los retablos, el fiel busca una

⁹⁷ <http://www.mexicodesconocido.com.mx-santo-nino-atocha-plateros-zacatecas.html>
Consultado el 14 de abril de 2018.

conversación personal con la divinidad, sin intermediarios, sin párrocos seculares que guíen esa perorata tan anhelada por quienes lo invocan. Esa visión que el hombre religioso tiene de su mundo y las formas en que la expresa “son las que le permiten hacer fructificar esta experiencia individual, <abrirla> a lo universal”.⁹⁸ De tal manera que se corresponden las formas populares al sistema oficial.

Un aspecto trascendente es que la iglesia, al aceptar la propulsión de las manifestaciones del pueblo, realiza una de sus tareas de mayor importancia: la evangelización por adoctrinamiento de fe. Por tanto, la producción de exvotos populares debe su nominativo de retablo a la respuesta local de los fieles, independientemente que ellos tengan o no críticas o desavenencias con la oficialidad, por el contrario, muestran una total entrega a su religión y a las formas que existen al respecto. Las entregas votivas se vuelven un ritual de gratitud que no discrepa con las normas asentadas. Es ese diálogo contextualizado entre el fiel y Dios el que se convierte en refuerzo del sistema de creencias, por consiguiente, “la religiosidad popular no se constituye en los restos de la ignorancia secular del pueblo, sino en el proceso secular de asentamiento de la religión oficial. Allí donde no existe una religión oficial, no cabe hablar tampoco de una religiosidad popular en el sentido habitual del concepto”.⁹⁹

Este fenómeno obedece a constantes culturales en el devenir histórico del hombre, que entiende al catolicismo como un hecho sociocultural que ha trascendido, manejando un lenguaje de variadas significaciones que giran en torno a la piedad, el sacrificio, la gracia divina, la fe y, principalmente, al

⁹⁸ Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, *Op. Cit.*, p. 178.

⁹⁹ José Luis García García, “El contexto de la religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (*et. al.*), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, *Op. Cit.*, p. 29.

mensaje contenido de esperanza y salvación para los creyentes. Pero sin los fieles no existirían los siglos de historia de la iglesia católica, ni el encuentro en el paradigma de control a través de la fe. Por lo tanto, la iglesia acepta y asimila para sí los diversos componentes de las fiestas paganas propias de la religiosidad popular, como lo son los bailes, las mandas, peregrinaciones, entrega de exvotos, reliquias, entre otros. Lo cual es “señal de que no ha habido una mutilación, una depuración, sino como decíamos, una acogida; algo que hoy llamaríamos una integración o inculturación”.¹⁰⁰ Tan es así que las incluye y promueve en su calendario de festividades oficiales, participando de ellas, sobre todo en los onomásticos de los Santos, Vírgenes o representaciones de Jesús, así como en las giras del Santo Niño de Atocha, cuya imagen peregrina tanto en Plateros como en rutas de recorrido al extranjero.

2.1.2.2 Imágenes sacras de realidad popular

En esta sección hablaremos sobre la historia de Plateros y de las figuras religiosas que se veneran en el Santuario, ya que el campo hermenéutico de las imágenes sacras se expande en sus propios significantes, abriéndose para la religión oficial un marco sociológico que se asume en el plano secular y en el popular. La estructura del cristianismo elabora un sistema donde lo cotidiano y lo divino se enlazan en una gran mezcla de lo que bien podría ser un culto pagano. Se combinan los sacramentos religiosos con toda la carga festiva y devocional del pueblo, dando paso a una/ otra, realidad religiosa-cultural, que iguala el mensaje universal de la religión oficial: la evangelización

¹⁰⁰ Luis Maldonado, “La religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 32.

por fe. Un fenómeno de homologación que retoma la experiencia y supervive en una unificación cultural de España a la Nueva España.

En el Santuario de Plateros se encuentran y se veneran las imágenes de San Demetrio, El Cristo de los Plateros, Santa María de Atocha y El Santo Niño de Atocha. Su exposición es explicada a través de estudios históricos o de narraciones populares.¹⁰¹ En el año 1556, Antonio del Valle, Diego del Castillo, Pedro Medina y Juan Rolón II, emprendieron una diligencia en busca del Cerro de Proaño, ya que tenían noticias de los metales de gran valor que se encontraban en el lugar. Sin embargo, equivocaron el camino y el 8 de octubre del mismo año, al descansar al pie de un cerro en que cual había un manantial, encontraron algunas vetas y decidieron establecerse ahí. Bautizaron el lugar según el nombre del santoral que correspondía al día del hallazgo, San Demetrio.¹⁰² Actualmente se le conoce como Plateros.¹⁰³

En el nuevo Reyno de Galizia, ocho leguas de las minas de los Zacatecas, al poneyente dellas, como se camina a las minas de Sombrerete, y Villa de Llerena y a las minas de San Martín, en ocho días del mes de octubre

¹⁰¹ En *Tras la Imagen* se realizó un estudio histórico de Plateros, así como del centro religioso que representa. En este apartado se retoma de manera sintética, sólo los datos de mayor relevancia. Véase, “1.2 Una vuelta a la historia”, capítulo I, *Plateros: un lugar de imágenes, fe y devoción*, en *Tras la Imagen*, p. 6 y ss.

¹⁰² *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha*, Historiador: Augusto Isunza Escoto, Ilustración Clemente Márquez y Ma. De Jesús Morán. Sin lugar y/o fecha de edición, p. 5.

¹⁰³ La primera mención histórica que se tiene de Plateros data del año 1621. El manuscrito se encuentra en la biblioteca del antiguo Palacio Real de Madrid, en la sección de Manuscritos de América con el número 2388. Consta de sesenta y ocho folios y corresponde a la “Descripción de la Nueva Galicia”, hacia mediados del siglo XVII. El autor es Domingo Lázaro de Arregüi. *Ibid*, p. 8.

del año de mill y quinyentos y sesenta y seys años, descubrimos las minas de San Demetrio (...) pusímosle por nombre Sant Demetrio por su aver hallado en tal día, ques a los dichos ocho de Octubre...¹⁰⁴



San Demetrio

Fotografía:

<https://www.santuariodeplateros.com.mx/veneraciones>¹⁰⁵

Después del descubrimiento de las minas de San Demetrio llegaron pobladores que, más tarde, edificaron un templo. El entonces diputado de minas de la ciudad de Zacatecas, Alfonso de Villaseca, envió un crucifijo al

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 7.

¹⁰⁵ <https://www.santuariodeplateros.com.mx/veneraciones> Consultado el 14 de noviembre de 2019.

cual se le distinguió con el nombre de El Señor de los Plateros. Su escultura está labrada en madera pesada, sus ojos están pintados en vidrio y data del siglo XVI, aunque la cruz que lo sostiene está cubierta por una chapa de plata del siglo XVII.¹⁰⁶ En un primer momento, en Plateros, la imagen de veneración principal era El Cristo de los Plateros. El origen de su aparición también se cuenta en una leyenda popular donde se narra que unos Plateros se dirigían a la ciudad de Durango a llevar un cajón que contenía la imagen de Cristo Crucificado.¹⁰⁷ Una tormenta los hizo detenerse en lomas inmediatas a Fresnillo y se pusieron a charlar:

- Si Dios nos diera dinero... -exclamó uno de ellos, con tono melancólico.
- Nada es imposible para su Majestad –contestó otro.
- Ya se ve que no; pero no veo cómo podamos nosotros hacernos ricos.
- Vamos, estás fresco. ¡Para Dios no hay imposibles! “Si Dios lo quiere dar, para la galera se ha de entrar”.
- Pero es menester pedirlo.
- Pues pidámoslo.

Los plateros se arrodillaron delante del cajón que contenía El Santo Cristo, le rezaron fervorosamente un Credo y, envolviéndose después en sus mangas, se acercaron a la lumbrada y... posiblemente se durmieron.

¹⁰⁶ J. Jesús López de Lara, *El Niño de Santa María de Atocha. Ensayo de interpretación iconográfica, Op. Cit.*, p. 7.

¹⁰⁷ *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha, Op. Cit.*, p.p. 20 - 21.

A la mañana siguiente el viento había disipado las cenizas y los primeros rayos del sol reflejaron sobre un nítido y brillante tejo de plata. Los plateros no siguieron adelante con la imagen, sino que comenzaron a trabajar las minas y a poco tiempo edificaron una capilla al Señor de los Plateros.¹⁰⁸



Cristo de los Plateros

Fotografía:

J Jesús López de Lara.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Manuel Payno, "El Mineral de Plateros. (Tradiciones)", en: *Novelas Cortas*, México, Biblioteca de autores mexicanos, 1961, p. 50.

¹⁰⁹ J. Jesús López de Lara, *El Niño de Santa María de Atocha. Ensayo de interpretación iconográfica, Op. Cit.*, p. 4.

En el caso de las imágenes sacras que se veneran en Plateros, la integración evangelizadora se maneja en dos vías, pues se rinde devoción al Niño, pero se utiliza una de las figuras de mayor repercusión en el cristianismo, ya que no está solo, sino que va de la mano con la imagen de su madre, Santa María de Atocha. En el siglo XVIII, el Marqués de San Miguel de Aguayo, dueño de las minas de Plateros, mandó traer desde España una réplica de la imagen de la Santísima Virgen que se veneraba en la Basílica de Atocha en Madrid.¹¹⁰ Se narra que en el siglo VI un apóstol de Antioquía llevó una virgen labrada por San Lucas, “él mismo le erigió una modesta ermita en unos campos sembrados de esparto o atochales, tomando de allí el nombre de Nuestra Señora de Atocha o de los Atochales”.¹¹¹ Fue tal el crecimiento del culto que, tiempo después, se construyó lo que ahora se conoce como el Santuario de la Señora de Atocha, también llamada Señora de los Atochales.¹¹² En 1162 fue agregada a la iglesia de Santa Leocadia de Toledo, y en 1523, Carlos V le construyó un gran templo entregado al cuidado de los Padres Dominicos, así como un enorme convento donde se veneraría a la Virgen de Atocha. La devoción se extendió gracias a los misioneros, quienes traían consigo medallas o estatuas de la Virgen de Atocha y, tanto la imagen de la Virgen como del Niño, se consideraron una continuación directa del ejercicio devocional de España.¹¹³

Este fue el motivo principal que tuvo el Marqués de Aguayo al donar la imagen de la Virgen de Atocha a Plateros, la cual, en un principio se

¹¹⁰ *Ibid*, p. 11.

¹¹¹ *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha*, Op. Cit., p. 15.

¹¹² *Plateros y El Santo Niño de Atocha*. Sin lugar y/o fecha de edición. p.p. 17 – 18.

¹¹³ Rosa María, Sánchez Lara, *Los retablos populares, exvotos pintados*, México, Universidad Nacional Autónoma de México para el Instituto de Investigaciones Estéticas, 1990, p.p. 66 – 68.

encontraba cargando a su hijo en su brazo izquierdo. De hecho, aún puede apreciarse el orificio donde estaba atornillado el Santo Niño, ahora suplido por una esfera con una cruz que representa al mundo católico. En la actualidad ambas imágenes están separadas y, según la gente del lugar, el 21 de diciembre de 1886 ocurrió la separación de las figuras sacras. La fecha está ubicada en la entrada principal del atrio. También existe otro dato que indica que la separación ocurrió en 1921 y que, a partir de esa fecha, al pequeño niño “se le principió a nombrar como Santo Niño de Plateros”.¹¹⁴ A pesar de que el culto inició con la Virgen, el momento en que el Santo Niño de Atocha se convirtió en la figura de mayor veneración en Plateros, se registra en 1829, cuando “el Niñito obró un gran milagro”,¹¹⁵ el cual se especifica en la *Novena y Triduo dedicados al milagrosísimo Niño de Atocha*:¹¹⁶

PRIMER MILAGRO

En el mes de febrero de 1829, le aconteció a Maximina Esparza caer presa en la Villita de la Encarnación, en los días de la función que anualmente hacen aquellos moradores a María Santísima de La Candelaria, la cual no teniendo quien hablara por ella, duró hasta el mes de agosto del mismo año; y habiendo salido con pena de destierro, caminó para el Real de Catorce, donde le sucedió la misma desgracia durando presa tres

¹¹⁴ *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha, Op. Cit.*, p. 17.

¹¹⁵ *Plateros y El Santo Nino de Atocha. Op. Cit.*, p. 20.

¹¹⁶ *Novena y Triduo dedicados al milagrosísimo Niño de Atocha que se venera en su Santuario de Plateros, Zac.* Con licencia Eclesiástica. Sin autor, lugar y/o fecha de edición.

meses, y volviéndole a aplicar la misma pena, se dirigió a Saltillo donde por sus malas costumbres volvió a caer por tercera vez presa, en cuya prisión duró desde abril hasta septiembre que salió nuevamente desterrada por cordillera para la ciudad de Durango, donde duró en aquella cárcel por término de un año; y mirando que no tenía quién por ella abogase ni esperanza de salir, invocó con veras de su corazón al Santo Niño de vuestra Señora de Atocha, quien le oyó benigno y le sacó de aquella cautividad en que se veía, pues en todo el tiempo que existió en ella no hubo quien fuera en su defensa hasta que el Santo Niño de Atocha, en traje de joven gallardo, le visitó en aquella prisión, llevándole una torta de pan a nombre de su Madre, diciéndole que en la tarde de ese día vería a su juez y se haría hechor a su casa, lo que causó no poca admiración a la rectora y presas; y llegando la hora que le citó el Niño, salió en libertad bajo las condiciones de ir a su cargo, el cual al salir le dijo que le siguiera sin perderle de vista.

Así lo hizo, tomando una calle recta que sale al camino a Fresnillo, al llegar a una lagunita se cerró la noche y perdió a aquel Niño que le llevaba a su casa, pero advertida ella de que le había dicho el Niño que su Madre era María de Atocha, y él se llamaba Manuel de Atocha, prosiguió su camino toda aquella noche, y al salir el sol se vio llegando a Fresnillo, ignorando la morada de aquel Niño y sabiendo los moradores de aquel Real los portentos tan singulares que el SANTO

NIÑO DE ATOCHA, obra diariamente, la condujeron a la casa del Cura, a quien informó lo que había pasado en su última prisión; quien después de haberse cerciorado bien de ella, la condujo a aquel Santuario donde se halla tan raro portento y al ver la citada Maximina el bello relicario del Santo Niño, postrada en tierra y anegada en lágrimas le tributó infinitas gracias en recompensa de tan admirable prodigio, le patentizó su fe y amor con el presente milagro, demostrando a los devotos del Santo Niño de Atocha, la más singular maravilla que con ella hizo, haciéndole ver con el retablo que le puso en el Santuario de Plateros, para certificarlo a todo devoto afligido que implore al Santo Niño su protección.¹¹⁷

La tradición de fe a Santa María de Atocha y a su hijo es, como todo el catolicismo, una continuidad de culto de España a nuestro País; sin embargo, debe mencionarse que existen diferencias en las figuras Atochales. La imagen de la Virgen de Atocha que se venera en la Real Basílica de Nuestra Señora de Atocha, en Madrid, España, dista de la imagen que el Marqués de Aguayo mandó traer, también de España.¹¹⁸ No obstante, no se trata de iconos separados.

¹¹⁷ *Ibid*, p.p. 5 - 7.

¹¹⁸ No se ha encontrada registro alguno que explique el porqué de la transformación de una imagen a otra, si es supuesto que el Marqués de Aguayo mandó traer desde la Nueva España una réplica de la figura española.



Virgen de Atocha, Madrid, España

Fotografía:

<http://www.basilicadeatocha.es> ¹¹⁹



Virgen de Atocha, Plateros, México

Fotografía:

J. Jesús López de Lara. ¹²⁰

Ambas vírgenes son una a pesar de sus variantes, pues para el cristianismo, la importancia de María -sea cual sea su imagen- radica en su concepción del hijo de Dios. Ella representa la vida. Por tanto, “la Virgen María será identificada, en el cristianismo occidental, con la figura de la Sabiduría

¹¹⁹ <http://www.basilicadeatocha.es> Consultado el 17 de noviembre de 2019.

¹²⁰ J. Jesús López de Lara, *El Niño de Santa María de Atocha, Ensayo de interpretación iconográfica, Op. Cit.*, p. 2.

divina”.¹²¹ Si a ello le agregamos que María, la madre, no está sola, la imagen de vida adquiere para los fieles otro sentido. Ambas cargan en su lecho al hijo de Dios, a Dios niño.

La pareja madre-hijo es uno de los moldes de mayor fervor en la religiosidad popular: “la santificación progresiva y, en resumidas cuentas, la divinización de María fue obra ante todo de la piedad popular. Hacia finales del siglo I, fecha del evangelio de Juan, la Iglesia había reconocido ya la significación religiosa de María. Pendiente en la cruz, Jesús dijo a su madre: “Mujer, ése es tu hijo”. Y luego al discípulo: “Ésa es tu madre”. La importancia de María deriva en su maternidad: es *Deipara*, “la que da a luz a Dios”.¹²² Al ser María una mujer del pueblo que es elevada a la categoría de Madre del Hijo de Dios, y éste, un hombre, el fiel se identifica con esa doble figura universal, lo cual permite que se extienda y proyecte no sólo en los católicos, sino en otras poblaciones, como el caso de los huicholes a quienes es muy común observar en el templo de Plateros, participando de los rituales litúrgicos, sin dejar de lado sus propias creencias. Por tanto, el proceso de reformulación de los cultos populares se comprende en la estructura de la religiosidad popular, al advertirse cambiante y al adecuarse a sus integrantes, tal como si fuera un organismo de capacidad continua.

Luis Maldonado argumenta que, como parte de la continuidad de la religiosidad popular, existen contenidos nucleares que divide en dos grupos, permitiendo abordar la relación de María madre con su hijo Manuel. El primer grupo tiene una postura purista dentro de la iglesia, es decir, son conjuntos que se influyen por la teología radical, por una liturgia arcaizante que

¹²¹ Eliade, Mircea, *Historia de las creencias e ideas religiosas II. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999, p. 476.

¹²² *Ibidem*.

manifiesta la nostalgia en los orígenes y, por ende, en el culto primario de la Madre Virgen. Piensan que en el catolicismo popular hay una especie de profanación del mensaje y lo suponen pagano o alienado, así como se consideraba la entrega de exvotos. Sin embargo, también opinan que esta forma popular ha sido fomentada por la iglesia y significa una intromisión expansionista del colonialismo, en el cual se manifiesta también una deconstrucción de los valores autóctonos. Pero en esa asimilación de tradiciones también se construye otra realidad cultural la cual se vuelve dinámica y abierta.¹²³

El segundo grupo está conformado por las personas que guardan los valores culturales de la tradición popular, tal como lo hacen quienes llevan al Santuario sus muestras votivas, aún sin participar del dogma establecido. En ambos grupos se da un proceso de intercomunicación logrando una evangelización clerical no pensada por la religiosidad popular, pero tal vez sí por la religión oficial. Así se construye la inculturación, la cual, “debe ser, desde el punto de vista cristiano, evangelizador, eclesial pero no clerical. Debe ser jerárquica pero no autoritaria; o, si se prefiere, no debe ser autoritaria, jerarquista. Debe tener un absoluto respeto por el sentir de la base (del pueblo de Dios)”,¹²⁴ y qué mejor que la figura de la Madre que sostiene a su hijo. La suma de ambos grupos contiene un proceso evangelizador que deviene en rituales y festejos religioso-culturales donde se asimila “la herencia religiosa precristiana”¹²⁵ y gracias a la integración en la vida eclesial de las grandes

¹²³ Luis Maldonado, “La religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Op. Cit., p. 38.

¹²⁴ *Ibid*, p. 39.

¹²⁵ Mircea Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas II. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Op. Cit., p. 469.

imágenes mitológicas, se alcanza “la gran universalización del mensaje cristiano”.¹²⁶

En este nivel religioso pagano se asume otro nivel, el histórico-salvífico. La primera figura de salvación que se venera es la de la madre, ella protege, cuida y entrega su posesión más preciada para cumplir el mensaje universal de salvación por fe. Por ello, “la figura femenina de María aparece en el cristianismo como inseparable de la figura masculina de Cristo. Ambos forman una pareja, la pareja madre-hijo que será inseparable en la devoción del pueblo”.¹²⁷ El fiel representa en ella el simbolismo de una madre, pero lo rebasa y trasciende como la deidad que lo acoge. La figura de la diosa madre evoca la tierra, la fecundidad y la protección. Ella da vida y es la afirmación del nacimiento del hombre que salva. En el caso de Santa María de Atocha, la figura del hijo de Dios es la figura de Dios cuando niño.

Existen rituales de adoración ofrecidos a la madre del Santo Niño de Atocha y tienen un carácter anamnético, es decir, recordatorio, memorizador y actualizador de un hecho histórico.¹²⁸ Este proceso anamnético conduce a la asimilación de lo anterior, es decir, del mundo prehispánico, visto como producto de todo un proceso de transformaciones que reelaboran de manera simbólica las prácticas y las creencias que se tenían y que, al llegar la colonización y la evangelización, se fusionan con otras creencias dando paso al culto del catolicismo, sin olvidar la adoración a la figura femenina. Esa reelaboración de creencias y de prácticas culturales impuestas a los indígenas -no como receptores pasivos- da forma a otra cultura, a otra religión: el

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Luis Maldonado, “La religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 34.

¹²⁸ *Ibid*, p. 41.

catolicismo en el mundo de la conquista. Lo mismo sucede con la adecuación que la religiosidad popular hace de los dogmas establecidos, principalmente en la adoración a sus divinidades, la cual se da por un acto de cercanía y familiaridad con sus figuras sacras.

Después de la conquista y la consecuente colonización, los misioneros tenían un objetivo: la evangelización de América. Creyeron ver en la desnudez de los indios el simbolismo de inocencia. Pensaron en construir una cristiandad casi pura -por llamarlo de alguna forma- porque les parecía que los indios poseían claridad y templanza, lo cual, según los misioneros, los conduciría a ser “buenos cristianos”. Mas olvidaron una cosa: ellos pensaban por sí solos y tenían una cultura totalmente establecida.

Idealizaron al indígena y pretendieron fundar un cristianismo primitivo como una forma de “resarcir” los daños del cristianismo europeo. En un primer momento, para los evangelizadores, el indígena era la imagen de una vida sencilla, sin complejidad, que bien podría encarnar un modo de vida evangélico, donde los bárbaros –todo aquel que se oponía al cristianismo- no tendrían lugar. El objetivo estaba trazado: habría que hacerles el “favor” de convertirlos en cristianos. Pero, en un segundo momento, la posición de los misioneros cambió y veían a un indio desnudo y no tan moldeable como lo creían. La utopía de evangelizar sin complicaciones no pudo llevarse a cabo tal y como la pensaron en un principio. Los indígenas, para ellos, no se comportaban de forma racional y se lo atribuían a aspectos como la deficiencia física o mental, la locura o, incluso, la bestialidad. Se pensaba que eran personas que no tenían la capacidad intelectual suficiente y que, por ende, necesitaban ser guiadas por aquellos que sí la tenían.¹²⁹

¹²⁹ Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, España, Ed. Alianza América, 1988. Pagden sugiere que para

Trataban de recrear en los indios el entendimiento y amor a un dios que no era el suyo. Los misioneros incluyeron conceptos como el pecado a la imposición de una manera de ser y de pensar, es decir, de convertir a los indígenas en algo que no eran. El cristianismo se implementa así, gracias a la retórica de la modernidad, entendida como el lenguaje de salvación. Ante tal circunstancia, los evangelizados tuvieron que adecuarse a una visión del mundo diferente, a una lengua extraña y a marcos de conocimiento opuestos a los sabidos. La conservación de rasgos fundamentales de sus creencias se dio gracias a que, como lo menciona Eliade, el indígena reactualizó los mitos,¹³⁰ dándose un consecuente híbrido cultural y reasumiendo su posición como un hombre religioso:

El hombre religioso no se da: *se hace* a sí mismo, aproximándose a los modelos divinos. Estos modelos, como hemos dicho, los conservan los mitos, los conserva la historia de los *gesta* divinos. Por consiguiente, el hombre religioso también se considera *hecho* por la Historia, como el hombre profano, pero la única Historia que le interesa es la *Historia sagrada* revelada por los mitos, la de los dioses; en tanto que el hombre profano pretende estar constituido únicamente por la Historia humana, es decir, precisamente por esa

entender el pensamiento de los indios se llegó a una teoría de la relatividad de la conducta social humana, donde se les veía con la mentalidad de los niños y se retomaba la teoría de Aristóteles de ver la esclavitud como algo natural; puesto que el indio americano era “incapaz de escoger racionalmente y, por tanto, moralmente”. p. 23.

¹³⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, *Op. Cit.*, 88.

suma de actos que para el hombre religioso, no ofrecen interés alguno por carecer de modelos divinos.¹³¹

Maldonado le llama fenómeno sincrético o de sincretización –no de sincretismo- aludiendo a un proceso de síntesis que interconecta dos religiones o dos culturas distintas.¹³² El resultado es la interacción dialéctica de lo que llama “dos sistemas de contacto”,¹³³ en el que “la creencia o el rito de uno de los dos sistemas es reinterpretado por el otro; o los dos se reinterpretan recíprocamente”.¹³⁴ El indígena –ahora evangelizado- acepta rituales de culto a los que otorga una polisemia estructural, no sin añadirle un principio de origen, es decir, un signo de mantenimiento de sus propias creencias. Y así, la figura de la madre que acoge a los desvalidos se plantea como uno de los símbolos más relevantes dentro del proceso de “cristianismo inculturizado”.¹³⁵

El cristianismo inculturizado posee una serie de variantes con respecto a la teología y las formas específicas de existencia, pero también contiene un “universal concreto”¹³⁶ que permite la identidad de una tradición, a partir de unir sus orígenes con un proceso transformativo de otras tradiciones. Así como el indígena asumió una nueva religión, el fiel también asume su realidad y los valores que él mismo le otorga a su mundo, surgiendo la religiosidad popular como una tradición.

¹³¹ *Ibid*, p. 89.

¹³² Luis Maldonado, “La religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 41.

¹³³ *Ibid*, p. 42.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibid*, p. 43.

¹³⁶ *Ibidem*.

Para los creyentes que se identifican más con el aspecto popular que con el dogmático/eclesiástico, la tradición en el agradecimiento se manifiesta en la fe y en la espera de la piedad divina. Honran figuras y las hacen parte de su sociedad. Están dentro del sentir del pueblo. Veneran las imágenes en sus casas, otros las cargan en su propio cuerpo con escapularios; unos más les bailan, les cantan y ofrecen variadas manifestaciones votivas. Bajo la usanza del catolicismo creen gozar de beneficios, pero también tienen obligaciones particulares, algunas reinterpretadas dentro del marco de la religiosidad popular. Entre los fieles, el proceso de cercanía de identidad de tradiciones se facilita en la relación de Santa María de Atocha y el Niño Manuel. A ambos les otorgan cualidades y características humanas. Van con ellos, les confían su sentir, les hacen saber sus estados de ánimo, incluso sus enojos, sin olvidar el carácter de sacralidad que los rodea. No obstante, en el caso del Santuario de Plateros, la figura del Niño tiene mayor preponderancia, pues su culto ha trascendido al de su Madre.

La imagen del Santo Niño es parte integral de la cotidianidad de los habitantes del pueblo. Presentan a la figura sacra como si estuviera vivo. Al infante le hablan de tú a tú y María de Atocha le piden en voz alta que interceda ante su hijo para aliviar alguna pena o dolor. Asimismo, los moradores de Plateros externan su agradecimiento por tener la cercanía de la “presencia” divina. De igual forma, a la virgen, a quien consideran madre, la tratan como un ser vivo y le piden los proteja, tal como hizo con el hijo a quien le dio la vida.

En la religiosidad popular las imágenes sacras son reinterpretadas, los fieles les dan identidad con aspectos locales y las articulan en una estructura mayor de expresiones de continuidad, de tradiciones nucleares que se identifican bajo un presupuesto de argumentación antropológica. Con esta

integración de las imágenes sacras en la vida diaria, se crea un puente de comunicación entre lo humano y lo divino, pues “si se acepta la posibilidad de la encarnación del Absoluto en una persona histórica, se reconoce al mismo tiempo la validez de la dialéctica universal de lo sagrado”.¹³⁷

La imagen más venerada en el Santuario de Plateros es la del Santo Niño de Atocha. La figura expuesta es la española, la cual trata de un niño de tez morena clara, con cabello rubio, ondulado y largo. Pareciera que su edad corresponde a un infante de menos de un año de edad, sentado en una silla de metal en el centro del templo y resguardado por un nicho de cristal. Según las festividades litúrgicas se le cambia de ropaje, pero en las imágenes oficiales el niño aparece con un ropón blanco con bordado inferior en color oro, tiene una capa azul cielo con bordes y barbillas también doradas. En su mano derecha sostiene un báculo del que pende un guaje pequeño y en la mano izquierda una canasta vacía, que al igual que sus sandalias, también son doradas. Su traje de peregrino incluye un sombrero café con una pluma blanca del lado derecho. Otros colores utilizados en su vestimenta son el rojo y el blanco. El ropaje del Niño Español siempre va bordado con las iniciales JHS (Jesus Hominum Salvator), Jesús Salvador de los hombres.

¹³⁷ Mircea Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas II. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Op. Cit., p. 474.



Santo Niño de Atocha
Imagen expuesta en Plateros
Fotografía: Ana Elena Ordóñez Corza.

Empero, la imagen que se ha descrito no es la única que consta sobre el hijo de Santa María de Atocha en Plateros. Existe una estampa que es conocida como el Niño Azul, “uno y otro son conocidos como el Santo Niño de Atocha y las representaciones de ambos expresamente indican que se trata

de la imagen venerada en Plateros”.¹³⁸ No obstante, las diferencias entre ambos son notables. El Niño Azul pareciera tener diez años o más, su rostro evoca una leve sonrisa que no tiene la figura española. Se encuentra sentado en un sillón de madera con tapiz rojo. Su tez es blanca y su cabello negro, largo y ondulado. Su vestimenta es un traje azul con puños y cuello de pechera en color blanco. Lleva una capa roja con una concha dorada del lado derecho. Sus sandalias son de cuero café. También porta un sombrero oscuro con una pluma blanca al frente. En su mano derecha sostiene una canasta y en su mano izquierda un báculo con un guaje y espigas de trigo en color oro.

A este Niño Azul también se le llama el Niño Mexicano y sólo es representado en imágenes de oraciones, en exvotos populares o en esculturas artesanales que quizás develan un afán de identificación en el que se imprimieron elementos característicos del mexicano para crear una imagen diferente a la española. Del Niño Azul no hay una figura visible o palpable como la que se encuentra en el Santuario. Generalmente aparece en una estampa, cuyas esquinas superiores contienen exvotos que muestran al Niño posado sobre nubes. En la esquina superior derecha (de frente a la imagen) dos mujeres son agredidas por un hombre e invocan al Niño, mientras que, en la esquina superior izquierda, un hombre enfermo clama la presencia del Hijo de María. Sobre la imagen de Manuel de Atocha están tres querubines, dos del lado izquierdo y uno del derecho. La parte inferior está adornada con dos jarrones metálicos que contienen flores de colores. Tras la figura del Santo Niño parece que se encuentra un sol del que emanan destellos.

¹³⁸ J. Jesús López de Lara, *El Niño de Santa María de Atocha, Ensayo de interpretación iconográfica, Op. Cit.*, p. 3.



Santo Niño de Atocha

Niño Azul

Fotografía: Estampa¹³⁹

La interrogante principal es ¿por qué existen dos Niños para referirse al mismo objeto devocional, es decir, al Hijo de Santa María de Atocha, si en el templo de Plateros sólo se expone la figura española? J. Jesús López de

¹³⁹ La imagen es tomada de las estampas que regalan y/o venden en Plateros.

Lara argumenta que “a través del siglo XIX las litografías representan exclusivamente al Niño Azul y traen la indicación de que se venera en Plateros”.¹⁴⁰ De igual manera, señala que en Plateros no ha existido otra imagen, ni hay indicios que señalen que al Niño de Atocha se le venera en otro templo “ni siquiera en la basílica de Atocha en Madrid”.¹⁴¹ La pregunta sobre esa doble imagen del Niño no se esclarece, sobretodo porque en la devoción popular tampoco se determina una diferencia entre ambas figuras. Para el creyente tienen el mismo valor y arraigo de fe. El historiador Augusto Isunza Escoto conviene en mencionar que “algunas personas dedicadas a la iconografía han estudiado diversos cromos y esculturas dedicadas al Santo Niño de Atocha y están de acuerdo en que de cualquier forma que el artesano o artista dé en su imaginación a su obra, no afecta en nada la devoción a Nuestro Señor Jesucristo recordado cuando era niño”.¹⁴²

Las dos imágenes comparten elementos de romero:¹⁴³ la vestimenta con capa para cubrirse del mal tiempo, las sandalias para largos caminos, el sombrero con pluma para cubrirse del sol, la canasta preparada para cargar alimento, el báculo y el guaje con agua -los cuales sostiene con manos contrarias a la figura española-, sin embargo, la imagen del Niño Mexicano muestra un ropaje más sencillo, una concha y unas espigas que no tiene la otra figura. Una de las tradiciones de mayor profusión con respecto al Santo Niño de Atocha es su carácter peregrino. Según la religiosidad popular, el peregrinaje de una figura sacra es un rasgo de la omnipresencia divina de la figura de Dios. En Plateros se trata de un niño que anda por el camino

¹⁴⁰ J. Jesús López de Lara, *El Niño de Santa María de Atocha. Ensayo de interpretación iconográfica*, Op. Cit., p. 5.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha*, Op. Cit., p. 18.

¹⁴³ Entiéndase como una de las formas populares de llamar al peregrino.

ayudando a quien lo invoque, sin estar en un sólo sitio y estando en todos, al mismo tiempo. López de Lara sostiene que “se le pudo dar al Niño Azul más edad para que llevara con comodidad los emblemas que las tradiciones y los hechos portentosos no sabían cómo acomodar al más chico”.¹⁴⁴ Si se atiende al argumento anterior, el Niño Azul contiene dos ornamentos de peregrinaje inexistentes en el Niño Español, a saber, la concha y las espigas.

Según Federico Revilla, la concha está relacionada con el peregrino y simboliza a la persona que ha sido destinada a renacer en virtud de su intercesión con Cristo, pues se le otorga, por medio de ésta, el “agua de vida”.¹⁴⁵ Con respecto a las espigas de oro existe una historia de tradición popular que narra los avatares de un hacendado que no conseguía quién segara su trigo. Al verse en tan portentosa necesidad fue auxiliado por un joven mozuelo “ágil y misterioso que dijo llamarse Manuel de Atocha”.¹⁴⁶ Sin dudarlo, trabajó al lado del hacendado y una vez terminada la faena, gracias a su disposición desinteresada “el agradecido propietario puso unas espigas de oro en la mano del Niño Santo”.¹⁴⁷ Esas áureas espigas de trigo son la representación de la vida y la supervivencia, de la búsqueda del sustento. Un conjunto de elementos que “se piensa que procede de quien creó todo y, por lo tanto, se le considera divino”.¹⁴⁸

¹⁴⁴ *Ibidem.*

¹⁴⁵ Federico Revilla, *Diccionario de iconografía*, p.p. 98 - 99.

¹⁴⁶ J. Jesús López de Lara, *El Niño de Santa María de Atocha. Ensayo de interpretación iconográfica*, *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ Federico Revilla, *Diccionario de iconografía*, *Op. Cit.*, p.p. 366 – 367.

2.1.2.3 Relaciones de poder en la religiosidad popular

El culto a las imágenes divinas son expresiones de la religiosidad popular y se plantean al interior de las entidades grupales que las conciben. En lo que concierne a su construcción, ésta es constante y dinámica, persiste en el tiempo. Para comprender dichas expresiones es necesario ubicarlas en distintos contextos a los que llamaremos relaciones de poder. Si bien es cierto que la aparición de las figuras sacras que se veneran en Plateros está permeada por sucesos históricos, también lo está por narraciones de origen popular que dejan abierta la posibilidad de su propia creación por grupos dominantes, como es el caso de la religión católica. La formación de una cultura venerante sintetiza un devenir histórico cuyos actores principales son precisamente, el grupo al que se subordina, el pueblo, ya que sin éste el contexto de creencias no tendría lugar.

La imagen peregrina del Santo Niño de Atocha es punto de partida de las relaciones de poder. A partir de la figura sacra, la religiosidad popular pone sobre la mesa la unificación de lo espiritual con lo material, la búsqueda de significados y los procesos de transformación de las creencias. En este sentido la primera relación de poder la ejerce la iglesia en el proceso de evangelización, lo cual nos lleva a hacer hincapié en “la rapidez con que se introdujeron las imágenes católicas en las comunidades indígenas”.¹⁴⁹ En ese momento se organizaron celebraciones donde equipararon la adoración a antiguas deidades, haciendo más fácil el proceso de reinterpretación de creencias. Las tradiciones religiosas se vieron organizadas bajo un sistema de cofradías que llevaba como consigna el culto católico. Hoy en día, “las

¹⁴⁹ Pilar Sanchiz Ochoa, “Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 392.

cofradías subsisten en muchas comunidades indígenas de los altos de Guatemala y Chiapas, y son el resultado de la mezcla de dos manifestaciones religiosas que coexisten ya desde el siglo XVI¹⁵⁰ el mundo indígena y el mundo católico.

La doctrina y rituales religiosos fueron reinterpretados para hacerlos compatibles con el marco sociocultural del mundo indígena, dando importancia al contacto y al lugar en el que se congregarían. Así, la segunda relación de poder la ejerce el papel de los recintos, los cuales cobran un lugar primordial en la transmisión funcional del mensaje de fe y, esencialmente, en los principios simbólicos de los rituales. El ritual de mayor importancia es la celebración de la misa y su sentido de salvación, para lo cual es pertinente contar con un templo, un clérigo, la comunidad creyente y la figura de veneración. Al cabo del tiempo, las innumerables construcciones de la iglesia católica se convirtieron en el punto de encuentro de los feligreses, un espacio donde se entretajan relaciones de confianza, de pertenencia, un sitio donde se ritualizan las acciones.

El Santuario de Plateros –como otros templos- es un símbolo de identidad religiosa, cuyos rasgos identificadores se dan a partir del motivo de veneración. Por ello es común escuchar a los visitantes decir que van a Plateros en el mismo tenor que ir a “visitar” al Santo Niño. Ahora bien, el lugar es superpuesto ante la imagen divina y es entendido como la esfera donde confluyen las relaciones individuales, colectivas, fragmentarias, homogéneas. Aún más, es el espacio donde convergen los elementos constitutivos de posesión y pertenencia, no únicamente territorial, sino de un sistema de valores y visión del mundo.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 393.

Plateros es una población ubicada a cinco kilómetros de la ciudad de Fresnillo, Zacatecas. Es el tercer centro religioso de mayor importancia en el país, el primero es la Basílica de Guadalupe, en la ciudad de México, le sigue en importancia el Santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, en el estado de Jalisco.¹⁵¹



Santuario de Plateros

Fotografía: Ana Elena Ordóñez Corza.

Diciembre de 2019.

El Santuario de Plateros es una muestra tardía de la arquitectura barroca del siglo XVIII. “Se comenzó esta capilla el día 11 de marzo de

¹⁵¹ <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/> Consultado el 8 de febrero de 2020.

1789”,¹⁵² cuando el mineral se encontraba a cargo del Marqués de Aguayo. No se tiene registro de quién lo edificó, pero sustituyó a la primera capilla que construyeron los mineros del lugar. La puerta principal está labrada con cantera y muestra un Cristo con cuatro ángeles, dos de cada lado. Contiene un letrero grabado que reza “Señor y Dios mío, nuestro nombre sacrosanto sea en todo orbe bendito y todos con dulce canto digan levantando el grito ¡Oh Dios, Santo, Santo, Santo!”.¹⁵³

El Templo está constituido por dos campanarios y su estructura interna tiene la forma de una cruz, es decir, dos naves a los lados del altar mayor. A la Santísima Virgen de Guadalupe, representada en óleo, se le dedica el altar del lado derecho; mientras que el izquierdo está dedicado al Sagrado Corazón de Jesús, representado en un monumento. El altar es de cantera y se construyó el 23 de junio de 1880.¹⁵⁴ A la izquierda se ubica la sacristía. A la derecha del altar se encuentra una puerta que da a otra nave (salón de oración) donde están varias estatuas de santos. Pasando la puerta está un patio, las oficinas y una sala de proyección donde se cuenta la historia de Plateros. En los pasillos y camino al exterior del Templo se localiza una parte de la producción de exvotos, y en el exterior de las arquerías la totalidad de los mismos, así como las variadas ofrendas por milagro que dejan los peregrinos.

En el caso de Plateros existen, aparte del Santuario, salas de oración, arquerías para colocar exvotos, un Salón de Retablos, oficinas, tiendas de objetos religiosos y La Casa del Peregrino, la cual alberga a todos aquellos que llegan a visitar al Niño Emanuel –también llamado así-. Acuden de la

¹⁵² *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha, Op. Cit.*, p. 9.

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 10.

República Mexicana y del extranjero, principalmente de Estados Unidos. En La Casa del Peregrino se proporciona servicio de sanitarios, cocina -donde pueden preparar y almacenar sus alimentos- y lugares para dormir. En los muros están colgados exvotos y cuadros realizados con “milagritos”, que como ya se ha mencionado, son pequeñas figurillas de ojos, piernas, manos, cabezas que se ofrecen en el templo para pedir la sanación de las partes del cuerpo que representan. En el templo los juntan y realizan estas obras, sin embargo, se desconoce quién o quiénes son los autores de los mismos.

En lo que refiere al Salón de Retablos, “en 1882 el segundo Obispo de Zacatecas Don José Ma. del Refugio Guerra y Alva, al visitar el Santuario y ver la gran cantidad de exvotos o retablos expuestos en las paredes del templo, que testimoniaban la gratitud de los fieles por los favores concedidos, ordenó que se construyera el Salón de Retablos. El culto al Señor de los Plateros estaba en su apogeo y el sacerdote Don Dámaso Martínez, capellán del Santuario, mandó levantar el camarín semiochavado detrás del altar mayor, que se concluyó el 20 de junio de 1883.”¹⁵⁵ Sin embargo, la gran cantidad de exvotos ofrendados al Niño ha rebasado la capacidad de dicho espacio, por ello los ubicaron en las arquerías del templo.

Las formas en que el clero presenta al Santuario son incisivas en la tradición oracional y se muestran a la feligresía bajo un principio de búsqueda y ofrecimiento de amparo, una especie de refugio que no propone diferencia con el otro, no excluye ni marca límites de espacio. De ahí que los visitantes provengan de lugares distintos. Así la adopción por fe traspasa la territorialidad.

La religiosidad popular conjunta lo sagrado con la dinámica de

¹⁵⁵ J. Jesús López de Lara, *El Niño de Santa María de Atocha. Ensayo de interpretación iconográfica, Op. Cit.*, p. 9.

tradiciones antiguas que se siguen reinventando frente a lo nuevo. Las diversas expresiones de lo popular constituyen un conglomerado de eventos históricos, míticos y de prácticas significativas, aún vigentes. La construcción del sentido de la práctica católica está íntimamente ligada a los procesos de dominación y también de la subversión hacia su propia autoridad, siempre en pro de una legítima construcción de identidad. Así surge la adoración de santos y vírgenes, así se edifican los cultos, así se marca la religión clerical y la religiosidad popular.

La imagen sacra es el resultado de rituales, mitos y creencias. La fe en el Santo Niño de Atocha es la tercera relación de poder y se entiende bajo la premisa de la gracia. Los milagros que realizan las figuras sagradas son muestra del poder que se tiene entre la relación terrenal-celestial. Al ser obras divinas exceden todo acto humano y son consideradas por el clero como la pauta máxima de la veracidad de su dogma. Son el testimonio que confirma la fe. El Niño de Plateros es una de tantas representaciones de Jesús cuando niño y así como las demás, encarna el sentido religioso de su comunidad, el cual se basa en el peregrinaje. Las variadas imágenes del Niño forman una sola figura de salvación y en el caso de Manuel de Atocha se ejemplifica, no sólo por su atuendo sino por la función de romero que va por el camino ayudando a los que lo solicitan. Existe un único registro bíblico en Lucas 2:41-51 que ilustra el sentido peregrino de Jesús infante:

El Niño Jesús con los doctores

⁴¹ E iban sus padres todos los años a Jerusalén en la fiesta de la Pascua.

⁴² Y cuando fue de doce años, subieron ellos a Jerusalén conforme a la costumbre del día de fiesta.

⁴³ Y acabados los días, volviendo ellos, se quedó el niño Jesús en Jerusalén, sin saberlo José y su madre.

⁴⁴ Y pensando que estaba en la compañía, anduvieron camino de un día; y le buscaban entre los parientes y los conocidos;

⁴⁵ Mas como no le hallasen, volvieron a Jerusalén buscándole.

⁴⁶ Y aconteció, que tres días después le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndoles y preguntándoles.

⁴⁷ Y todos los que le oían, se pasmaban de su entendimiento y de sus respuestas.

⁴⁸ Y cuando le vieron, se maravillaron; y díjole su madre: Hijo, ¿por qué nos has hecho así? He aquí, tu padre y yo te hemos buscado con dolor.

⁴⁹ Entonces él les dice: ¿Qué hay? ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que en los negocios de mi Padre me conviene estar?

⁵⁰ Mas ellos no entendieron las palabras que les habló.

El joven Jesús sujeto a sus padres

⁵¹ Y descendió con ellos, y vino a Nazaret, y estaba sujeto a ellos. Y su madre guardaba todas estas cosas en su corazón.

⁵² Y Jesús crecía en sabiduría, en edad, y en gracias con Dios y los hombres. -1S.2:26 ¹⁵⁶

Al Hijo de Santa María de Atocha se le llama el Milagrosísimo Niño por la fama que tiene en el conceder gracias divinas en su andar, convirtiéndose en un símbolo religioso que crea una realidad para sus adoradores. Es peregrino, esa es su estampa. Y en el andar socorre a los fieles creando una esfera de protección. Según Rudolf Otto “la propia persona de Cristo se convierte en el refugio a que se acoge, en que se ampara la criatura para acercarse, ya consagrada y desprofanizada, a la misma santidad”.¹⁵⁷ Se trata de la necesidad imperante que tiene el hombre de sentirse seguro, protegido, pues son muchas las angustias y los peligros que sortea en su propio devenir.

En la religiosidad no hay una pena menor que la otra, todas valen lo mismo. Y cuando el hombre no puede explicar o remediarse con la objetividad, suplica el milagro “desde una base de percepción esencialmente emotiva, adaptable, de manera funcional, a un vasto conjunto de necesidades de toda índole”.¹⁵⁸ No existe el milagro si no va por delante la esperanza, si no surge

¹⁵⁶ *Santa Biblia*, Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) Revisada por Cipriano de Calera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos en hebreo y griego. Ortografía y puntuación actualizadas y nombres castellanizados, Edición bilingüe, Texas, Seminars Unlimited, 1986, Véase, Lucas 2:41-51, p. 1469.

¹⁵⁷ Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Op. Cit., p. 86.

¹⁵⁸ Ángela Muñoz Fernández, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Op. Cit., p. 169.

la convicción en la omnipresencia de lo divino y su permanente injerencia. En la tradición católica, el milagro es “considerado como un signo de intervenciones de Dios en la tierra, ya fuera por su intervención directa o por mediación de los santos. En este último supuesto se convierte en una prueba definitiva de santidad”.¹⁵⁹ Gracias a la mediación celestial la pena puede ser socorrida, porque para la religiosidad popular lo divino realiza obras divinas, asimismo, “la Iglesia oficial inserta toda consideración sobre el fenómeno en un sistema de <racionalidad> teológica. En esencia, el milagro es un testimonio histórico por el cual Dios certifica la santidad, indemostrable por ningún otro conducto”.¹⁶⁰

El milagro excede al hombre y se vuelve testimonial de fe. Es suplicado de manera íntima con la palabra o la acción, generando un sentimiento de seguridad o asepsia del cuerpo y el espíritu. Pero esa confianza trazada conlleva una responsabilidad no dicha, pero sí ejercida. El agradecimiento por milagro es una estrategia poderosa al servicio del acto doctrinal, pues el fiel busca y realiza acciones que perpetúen el haber sido objeto de milagro y, al mismo tiempo, la iglesia refuerza su dominio por creencia. Adoctrina más la palabra de un hombre común que la imposición dogmática. Por tanto, los milagros, vistos desde el punto intimista, tienen una trayectoria propia ligada a las actitudes que la feligresía proyecta sobre el fenómeno de su fe y como testimonio del poder sagrado.

El suceso milagroso traza un proceso que comienza con la petición de la gracia, “el favor concedido, los mecanismos y circunstancias de la concesión, los testigos que dan fe del hecho y, en ocasiones hasta la

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 166.

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 169.

certificación notarial”.¹⁶¹ En Plateros, las formas más usuales de presentar o certificar el milagro son ofreciendo una oración, un peregrinaje, cartas y exvotos. El fiel, protagonista de la gracia concedida, establece en dichas prácticas un “gran valor testimonial”¹⁶² para su comunidad. Cuando se ofrecen retablos o cartas ese testimonio presenta datos sobre el favor demandado, las circunstancias, el alivio de sus penas y el compromiso de adoración.

Ante el adeudo milagroso el creyente opera bajo un sistema de ofrecimiento y promesa. En Plateros las ofrendas son variadas. Aparte de los retablos, la feligresía lleva flores, vestimentas para el Niñito, medallas, mantas y juguetes. Quieren la protección del infante y, al mismo tiempo, quieren protegerlo, mimarlo, tal como si se tratase de un niño de carne y hueso. Es un proceso de desmitificación de lo santo para revalorizarlo y reafirmarlo en sí mismo. Entonces, las ofrendas funcionan como un intercambio que establece una relación entre lo terrenal y lo celestial. No sólo es la petición y el agradecimiento, sino la alianza humana-divina.

Llevar una ofrenda implica dar lo que no se tiene o que cuesta trabajo obtener para después desprenderse de ese objeto y regalarlo como algo sumamente preciado. Es el vínculo, pero también es el mensaje que evoca lo que se quiere decir. Así, la ofrenda es un compromiso y funciona como la extensión del propio fiel, que al recibir un milagro y dar a conocer su gracia reconstruye su realidad, la codifica de manera testimonial y perpetúa una tradición del agradecimiento.

La cuarta relación de poder se presenta con el fiel bajo la cultura religiosa en la cual vive, es decir, su realidad. En el creyente se conjuga el dogma clerical y la cultura popular ejercida bajo el agradecimiento. Al

¹⁶¹ *Ibid*, p. 175.

¹⁶² *Ibid*, p. 177.

relacionarse con lo sagrado se enaltecen, mas no todos son objeto de la gracia divina, no todos tienen el honor de que su milagro les sea concedido pues “la gracia honra y el deshonor es una desgracia, pero el honor depende de la voluntad del que lo reivindica, mientras que la gracia depende de la voluntad de Dios”.¹⁶³ El acto de agradecer lo empleamos en distintos sentidos, por ejemplo, cuando damos las gracias o cuando se tiene una gracia personal como una habilidad, carisma o cualidades del ser humano; sin embargo, cuando se habla de un fiel que ha recibido un milagro, el sentido de gracia tiene una noción únicamente teológica.

Al ser objeto de portento divino, el creyente no justifica su merecimiento, sólo busca la forma no de pagar el favor recibido, sino de reconocer con la ofrenda –ya sea material o de fe- el prodigio que obtuvo. La gracia se vuelve un sentimiento recíproco de generosidad. No es obligatoria la devolución del favor, perdería su sentido si así fuera, pero en el entendido de la feligresía se debe reproducir dicho favor. Puntualicemos que el creyente opera en función de lo que siente y de sus tradiciones. Su visión del mundo –objetiva o subjetiva-, ahora se encuentra permeada por la evidencia de lo sagrado. No cualquiera obtiene un milagro, la singularidad radica en que “el principio de la gracia se opone al de la ley y la justicia (conceder la gracia es autorizar que no se aplique el juicio pronunciado, del mismo modo que el milagro permite una excepción a la ley de la física o de la naturaleza). Bajo el título de la gracia es posible reunir todo lo que se escapa del control razonado de la conducta”.¹⁶⁴

¹⁶³ Julián Pitt-Rivers, “La gracia en antropología”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 118.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 119.

El hombre se dedica a dar “las gracias”, busca ser acreedor de insignias o premios que reconozcan algún esfuerzo realizado, muestra sus habilidades, por lo tanto, la gracia “se reconvierte en un proceso básico de la conducta individual en las transacciones de la vida cotidiana”.¹⁶⁵ Mientras que en el plano divino, “la gracia trata de explicar lo inexplicable; la doctrina religiosa del misterio divino es un método de los teólogos para salir de una contradicción insuperable lógicamente, y en la vida corriente la gracia proporciona la razón de las injusticias entre la suerte de las personas”.¹⁶⁶

No debemos olvidar que esta relación de poder se basa en la necesidad de protección que el ser humano busca en la concepción religiosa del catolicismo. Existen diversas oraciones y cantos de alabanza donde se hace hincapié a los prodigios que realiza el Santo Niño de Atocha, aunque es necesario establecer que la petición de una indulgencia no está en un sistema de intercambio, es decir, no por pedir se concederá siempre. A pesar de ello, el sentido milagroso de las deidades sigue siendo parte fundamental de la creencia. La tradición dogmática y la popular indican que la profusión de fe otorga un margen mayor en la proliferación milagrosa. La sanación de enfermedades, la ayuda ante las desgracias o, incluso, la bendición cotidiana, son sólo algunas de las peticiones que los fieles hacen. Piden un favor a quien lo puede otorgar y al recibirlo alaban con benevolencia utilizando la misma palabra que para la petición:

ALABANZA AL SANTO NIÑO DE ATOCHA (Fragmento)

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ibidem.*

Niñito de Atocha,
Hijo de María,
reluciente antorcha,
nuestro amparo y guía.

Divino Jesús:
este dulce nombre
con su eterna luz
ilumina el orbe.

Niño prodigioso,
venid de Plateros, y amparad piadoso
a estos tus hijuelos.

Venid compatriotas,
venid forasteros, y al Niño de Atocha
gracias tributemos.

(...)

Agraciado Niño
sonriéndote estás;
mostrando cariño
a la cristiandad.

(...)

Adiós, Niño hermoso,
adiós, mi querido
Niño milagroso,
de ti me despido.

Tu dulce memoria

nos lleve triunfando
a la eterna gloria,
a estarte alabando.¹⁶⁷

El compromiso de la gracia incluye, a su vez, la permanencia de adoración. Para la religiosidad popular la conducta de los fieles se ve en gran medida organizada por las relaciones concebidas al interior de su tradición. Los fieles vuelven, cada cierto tiempo, a seguir alabando al Hijo de María de Atocha, incluso por un favor de años atrás. Sumando a lo anterior otras peticiones que se van acumulando en la travesía humana.

En esta última relación de poder, el fiel, sujeto protagonista de la devoción, cumple con una serie de tipologías idénticas que permiten una valoración de la tendencia sociológica dominante, por ejemplo en los exvotos, donde encontramos datos como el nombre, la edad, el lugar de procedencia y el motivo del milagro acontecido. Se establece una serie de relaciones recíprocas entre la figura de devoción y el creyente, así como aquellos que fungen como testigos del milagro. Por protagonista del milagro se entiende “todo sujeto en el que se puede atisbar o comprobar una actitud de fe en el santo o sus poderes (...) el protagonista más evidente es el que primero demanda una gracia y después resulta ser el beneficiario del favor solicitado; a este sujeto se puede imputar una manifiesta iniciativa en el recurso adoptado y, por ende, una fe depositada”.¹⁶⁸

¹⁶⁷ *Novena y Triduo en honor al Santo Niño de Atocha Venerado en el Santuario de Plateros, Fresnillo, Zac., Mex.*, Edición actualizada por el Pbro. Lic. Juan Pereyra Nieves, Rector del Santuario. Sin autor, lugar y/o fecha de edición, p.p. 8 – 11.

¹⁶⁸ Ángela Muñoz Fernández, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia, Op. Cit.*, p. 177.

En los exvotos es común ver que no siempre el protagonista es el que pide el milagro o hace entrega del retablo popular, a esta figura se les conoce como inductor o mediador, ya que “inculca e incluso suplanta en la iniciativa invocacional al propio beneficiario del milagro”.¹⁶⁹



Fotografía: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez
Exvoto popular. Santuario de Plateros, Fresnillo, Zacatecas.
Operación al niño José Alfredo
Ficha no. 2

¹⁶⁹ *Ibidem.*

Para el fiel, creer es una elección personal. Dicha elección es un acto individualizado que refleja las necesidades de los devotos, ya sean materiales o espirituales. Por ello, la figura sacra representa un modelo cuyas facultades taumatúrgicas le son atribuidas por su grado de especialización, de ahí que los devotos eligen a un patrón o santo en concreto, lo cual permite comprender las funcionalidades que asumen los cultos. Por ejemplo, el Santo Niño de Atocha es conocido por la curación de enfermedades y la salvación en los momentos trágicos o en actos mortales. La elección del modelo sacro representa significaciones relacionadas con el medio de inserción y sirven de referencia respecto a las posibilidades de realizar un milagro.

La sociología de un culto se vislumbra a través de los relatos de milagros y, obviamente, por la facultad de la figura sacra de realizar prodigios que se anteponen a la tragedia; así, los protagonistas de cada milagro adquieren referencias obligadas al favor demandado, las cuales llevan a cabo como un mecanismo de concesión por lo otorgado. Esa sociología también permite un estudio de las zonas de difusión, las referencias al lugar de origen de los devotos y las formas de sus rituales; no obstante, las manifestaciones religiosas son variables de lugar en lugar. De igual manera, se observa la valoración de las formas en que se perciben las gracias santas y los efectos de protección que ellos mismos invocan. Al igual que Muñoz Fernández, Raoulo Manselli argumenta que los aspectos del milagro ofrecen una vía de indagación viva y extremadamente abundante para el estudio de la religiosidad popular:

(...) si certains ne sont que la répétition de schémas stéréotypes et de formules chargées

d'ans, souvent les miracles nous permettent de saisir sur le vif, avec une extraordinaire fraîcheur et sans intermédiaire, les aspects, les formes, les exigences, les craintes et les espoirs de la religion populaire dans l'évolution même des temps et des mentalités.¹⁷⁰

(...) si algunos son sólo la repetición de esquemas y fórmulas estereotipadas cargados de años, a menudo los milagros sustantivos permiten capturar en el acto, con una frescura extraordinaria y sin intermediarios, los aspectos, las formas, los requisitos, los miedos y las esperanzas de la religión popular en la evolución misma de los tiempos y las mentalidades.

Para entender la relación del fiel con el milagro –visto como el hecho sagrado- es necesario que se puntualice el imaginario de la fe como un conjunto de imágenes y relaciones que constituye lo pensado por el hombre, es decir, una realidad de su propia existencia. Se trata de una convención establecida por la relación natural e intrínseca que evoca otra realidad: la fe. Sí, aquella que simboliza identidad, garantía, testimonio y una alianza de la realidad invisible con la que se conecta el hombre con lo divino. Al nombrar el milagro éste se vuelve visible y perfila la cara de aquello que el hombre tal vez

¹⁷⁰ Raoulo Manselli, *La religión populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montreal-Paris, Université de Montréal, Bibliothèque, 1975, p. 72.

no puede ver, pero sí puede vivir. La simbolización del milagro presenta un intercambio incesante entre esa imaginación creadora –cierta o no- de lo acontecido. Es una pulsión subjetiva llegada del exterior, es un documento de identidad de la fe, símbolo exclusivo del ser humano.

Pensar en el milagro despierta la conciencia del creyente e introduce en ella un elemento único y dinámico, el hombre se hace creador de su propia vivencia. Por consiguiente, el prodigio en la religiosidad popular nace del aspecto cultural del ser humano y “todas las culturas del mundo son creaciones cuyas raíces se hunden en la imaginación simbólica. La creatividad del espíritu humano (artística, poética, literaria, arquitectónica) se basa en esta función biológica del símbolo”.¹⁷¹ Al hablar de lo sagrado, no debemos olvidar la fuerza de los arquetipos universales, ya que proporcionan una alianza entre la conciencia del fervoroso y lo divino. Es por eso que para el hombre significa un descubrimiento de su propia trascendencia, de su relación con lo otro, por lo cual “estamos ante la experiencia de lo sagrado, en la que el hombre se percibe como factor de unidad, pero también de alianza entre el cielo y la tierra. En definitiva, el símbolo es indispensable para que el hombre viva su experiencia de lo sagrado”.¹⁷²

Mediante el símbolo de lo sagrado, al creyente se le revela un mundo que le está hablando, que le muestra las diferentes modalidades de lo real, esas que no son evidentes por sí mismas. Este camino lleva al fiel a explicitar el lugar del lenguaje simbólico dentro de su propia experiencia con lo numinoso. Según Ries, en toda hierofanía aparece un elemento que funciona como mediador, por medio del cual se manifiesta lo invisible y la dimensión

¹⁷¹ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, Barcelona, Editorial Kairós, 2013, p. 10.

¹⁷² *Ibid*, p. 11.

sacra.¹⁷³ Estos elementos son inseparables. Así, la parte visible del símbolo de lo sagrado se convierte en la revelación. La importancia de los símbolos es que “son prolongaciones de las hierofanías y en tanto que formas autónomas de la revelación, son los datos básicos para la comprensión de la experiencia de lo sagrado”.¹⁷⁴

El protagonismo del fiel se basa en la experiencia, término derivado del latín *experientia*,¹⁷⁵ cuyo significado es prueba o ensayo, es decir, el acto que constata el conocimiento de lo acontecido mediante una prolongación de uso y un intento por reconocer cómo es que éste sucede. La experiencia con lo sagrado designa lo vivido, la situación, incluso, la idea de un milagro. Por ello es que la gente cree, por ello es que en Plateros se siguen mostrando formas vivas de alabanza a un niño que representa lo divino. Una forma de pensar la emotividad del creyente es entender que “la experiencia religiosa es una captación del infinito divino en lo finito, de lo eterno en lo mortal; el hombre llega a la intuición del universo, del Uno y el Todo. El fundamento de toda experiencia religiosa es el sentimiento de una relación con lo divino. Ese sentimiento desemboca en una sensación de dependencia absoluta”.¹⁷⁶ Por eso los romeros vuelven cada año, cada día a alabar una y otra vez al hijo de Santa María de Atocha, por vivir esa acción de fe.

¹⁷³ *Ibid*, p. 12.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Véase, <https://del.re.es> Consultado el 05 de marzo de 2020. La palabra experiencia tiene cuatro acepciones: 1. f. Hecho de haber sentido, conocido o presenciado algo o a alguien. 2. f. Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo. 3. f. Conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas. 4. f. Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona.

¹⁷⁶ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, *Op. Cit.*, p. 13.

Cuando el hombre se entrega a la experiencia religiosa vuelca sus sentimientos en la conciencia subliminal, refugiándose en sensaciones no conscientes, por así llamarlo, mediante un acto de fe, por consiguiente, “no es posible separar la experiencia religiosa del sujeto que le experimenta”.¹⁷⁷ En esta última relación de poder el fiel adquiere la fundamentación de su propia creencia como parte de la unidad con lo sagrado. Como hemos mencionado, a este acto, Rudolf Otto le llama “numinoso” y en cuanto a la correspondencia con el creyente, establece cuatro aspectos de la relación simbólica hombre-sagrado:

1. Sentimiento de criatura, es decir, “sentimiento de la criatura que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre las criaturas”.¹⁷⁸ Mostrando así, una condición personal de dependencia con lo sacro.
2. Emoción (*tremendum*), que “no es en sí otra cosa que temor; un sentimiento natural muy conocido, pero que nos sirve aquí para designar aproximadamente y sólo por analogía un sentimiento reflejo, de naturaleza peculiarísima, que guarda cierta semejanza con el temor, gracias a lo cual puede ser aludido por él, pero que, en realidad, es muy distinto de atemorizarse. (...) es este un terror de íntimos espantos, que nada de lo creado, ni aún lo más amenazador y prepotente, puede inspirar”.¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 14.

¹⁷⁸ Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Op. Cit., p. 19.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 24.

3. Descubrimiento del misterio (*mysterium*), entendiendo que “el concepto de misterio no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que nos cotidiano y familiar, (...) Sin embargo, con ello nos referimos a algo positivo. Este carácter positivo del *mysterium* se experimenta sólo en sentimientos”.¹⁸⁰

4. Arrocamiento del hombre (*fascinans*), “el elemento fascinante no alienta, tan sólo es el sentimiento religioso del anhelo. También se da en el sentimiento de lo <solemne>, que se revela igual en la recogida y absorta devoción, en la elevación del alma hacia lo santo por el individuo (...) esa solemnidad capaz de henchir y saciar el espíritu de manera tan inefable”.¹⁸¹

Esta es la experiencia numinosa, según Otto, pensando “lo sagrado como disposición originaria del espíritu mismo: es un dato básico, una facultad sobre la que se fundamenta el instinto religioso del hombre”.¹⁸² Los cuatro aspectos que maneja Otto se adaptan a las formas cristianas del sentimiento del pecado, de las culpas y de la redención que exalta las emociones del fiel, sobretodo si éste ha sido objeto de un prodigio divino. De ahí que los fieles tengan diferentes formas de agradecer los milagros que han recibido y así lo expongan, pues “cada manifestación es un acto que muestra una realidad

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 31.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 59.

¹⁸² Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, *Op. Cit.*, p. 15.

importante de un orden distinto natural: ritos, mitos, formas divinas, objetos simbólicos, hombres, animales, plantas, iglesias, lugares”.¹⁸³

En Plateros existe una de esas formas diferentes de agradecer. Se trata de una piedra sobre un pedestal que se conserva en el patio interior del Santuario. Ahí está expuesta, viendo pasar el tiempo sin que nada la desgaste, siendo testigo silencioso de un milagro concedido por el Señor de los Plateros.¹⁸⁴ La piedra testifica que con ella se dio muerte a un hombre. En un acto de arrepentimiento y pidiendo resucitara, el asesino invocó la prodigiosa imagen del Señor de los Plateros y éste concedió el favor. Caso peculiar la entrega votiva de la piedra, pues quien la ofrece no es el asesino, sino la víctima.¹⁸⁵

La base sobre la que descansa la piedra es de cantera y contiene la siguiente inscripción:

Ad te clamaverunt et salvi facti sunt

A Tí clamaron y fueron hechos salvos.

Salmo XXI, v. VI

La piedra que se ve en este pedestal testifica que por la invocación de un asesino arrepentido a la prodigiosa imagen del Señor de los Plateros fue resucitado un hombre a quien dio muerte con ella. Y para testimonio del milagro, el resucitado trajo en la cabeza a este

¹⁸³ *Ibid*, p. 16.

¹⁸⁴ J. Jesús López de Lara, *El Niño de Santa María de Atocha. Ensayo de interpretación iconográfica*, *Op. Cit.*, “La devoción a esta imagen se encuentra documentada con profusión en los archivos de la Catedral de Guadalajara, del Obispado de Zacatecas y de la Parroquia de la Purificación en Fresnillo”, p. 9

¹⁸⁵ *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha, Op. Cit.*, p. 24.

Santuario completamente sano y al siguiente día de cometido el crimen. Se verificó este acontecimiento el día 15 de junio de 1790 según se refiere en la novena.



Al respecto existe un relato ilustrado del milagro de la “piedra santa”, como muchos moradores la llaman. Aparece en un folleto que actualmente ya no circula en los comercios ni en el Santuario de Plateros. Sin embargo, es

importante mostrar cómo el sentido popular rescata la invocación y la ofrenda en imágenes, pues son éstas de más fácil comprensión que sólo el texto.¹⁸⁶



¹⁸⁶ *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha*, Historiador: Augusto Isunza Escoto, Ilustración Clemente Márquez y Ma. De Jesús Morán. Sin lugar y/o fecha de edición. p.p. 20 – 24.

EL QUE CONDUCE EL ASNO SE DURMIÓ A POCO MOMENTO, PERO FRANCISCO SE QUEDÓ PENSANDO.



PENSAMIENTO QUE LE SOPLO SATANAS EN SU ALMA.



SE LEVANTÓ DE PUNTILLAS, CONTENIENDO EL ALIENTO, LOS OJOS INQUIETOS Y EXTRAVIADOS.



LEVANTÓ UN GRAN PEDRUZCO NEGRO, Y COLGÁNDOLO SOBRE LA CABEZA DE SU HERMANO



QUE TAN SEGURO Y CONFIADO DORMIA, LO DEJO CAER...



UN TRAGIDO SORDO ANUNCIO QUE EL CRANEO SE HABIA HECHO TRIZAS. A POCO MOMENTO UN RAUDAL DE SANGRE BROTO DE DEBAJO DEL PEÑAZCO.



EL AGRESOR, COMO NUEVO CAÍN, CO-
RRIO FRENÉTICO DE UNA PARTE A OTRA.



¡LO HE MATADO,
SOY UN ASESINO!

POR FIN DESOLADO SE DIRIGIÓ A LA
CAPILLA DEL SEÑOR DE PLATEROS, Y
AHÍ DERRAMÓ UN TORRENTE DE
LAGRIMAS.



TE PIDO MISERICORDIA,
SEÑOR.

EL POBRE DIABLO TEMA VERSE EN LA
AHORCA, Y GOLPEABA SU FRENTE PECADORA
CONTRA LAS GRADAS DEL ALTAR.



SOY UN MALVADO CRIMINAL,
PERDONAME, SALVAME.

EN ESTO UNA SUAVE PALMADA QUE
SINTIÓ EN EL HOMBRO, LE HIZO VOLVER
LA CARA.



¡HERMANO!... PIEDAD...
SI ERES UNA SOMBRA, SI
HAS VENIDO DE LA OTRA
VIDA... PERDONAME.

BUENA SOCARRA TIENES
EN DEJARME SOLO, DORMIDO,
SIN CUIDAR DEL ASNO Y
DEL CAJÓN.



22

HERMANO, YO
TE HE MATADO.

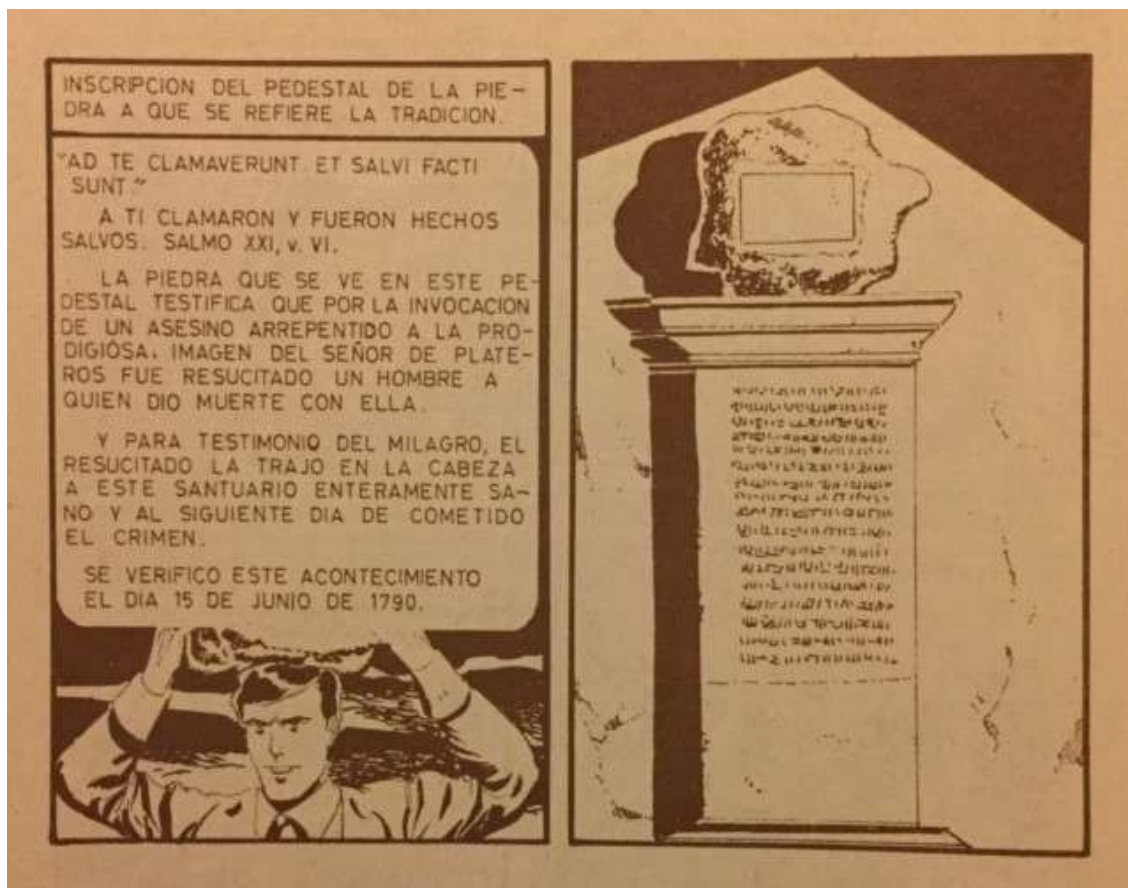


¿MATADO?



DESPUES FUERON AL SITIO DONDE ACAECIO EL ASESINATO Y VIERON, EN EFECTO, LA PIEDRA TODAVIA CON LA SANGRE CALIENTE.





Los exvotos populares, sin embargo, son las principales manifestaciones de la prueba y acción de fe, tratándose así de una hierofanía en la que intervienen tres elementos, según Ries, a saber: “el objeto natural, la realidad invisible y el objeto mediador revestido de sacralidad”.¹⁸⁷ En otras palabras, se trata del hombre y su circunstancia, del santo o la representación

¹⁸⁷ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, *Op. Cit.*, p. 18.

divina y del exvoto como muestra de ese milagro, que al exponerlo en las arquerías del Santuario adquiere las características de objeto sacro, y no porque lo sea como tal, sino que funciona ante los creyentes como muestra de los actos divinos y prueba inefable de lo sagrado. Esa experiencia religiosa va de la mano de una serie de elementos como lo son “el espacio sagrado, la experiencia del mismo tiempo sagrado y la experiencia de la sacralidad de la naturaleza, así como la relación de su cotidianeidad con la perspectiva del hombre”.¹⁸⁸ Para el fiel estos elementos de su vida diaria son susceptibles de ser santificados, pues la experiencia con lo sagrado, “está indisolublemente ligada al esfuerzo del hombre por construir un mundo que tenga un significado”.¹⁸⁹

Cuando el creyente tiene una pena o tragedia personal se postra frente a lo sagrado bajo el término de la dependencia, pues el temor que le atañe de sucumbir ante su pena o morir supera su capacidad de resolución. Es algo que no puede entender, es algo que si bien resulta de la vida natural (enfermedades, muertes, tribulaciones), se le presenta como un misterio. Aquí surge el anhelo religioso en la devoción del individuo, al dejar en manos de lo sagrado todo aquello que no puede solucionar. Cuando lo hace se crea un puente, un vínculo comunicativo que delimita el fenómeno de la manifestación de lo sagrado, convirtiéndose así en un hombre religioso y objeto del revestimiento sacro. Las oraciones, la entrega de retablos, las peregrinaciones y la fe misma son el medio para entrar en comunicación con esta potencia sobrenatural. Por tanto, el hombre religioso crea y utiliza símbolos específicos para lo sagrado.

¹⁸⁸ *Ibid*, p. 16.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

2.1.2.4 El simbolismo de la fe Atocha

Atendiendo a la necesidad alegórica que manifiesta el creyente, es pertinente entender cómo funciona la simbología alrededor de la figura del Santo Niño de Atocha y cómo se construyen un universo simbólico, no sólo en elementos, sino en las muestras que los devotos dan ante la piedad popular. Para Ries, el símbolo “es un signo concreto que evoca, por una relación natural, algo ausente o imposible de percibir. (...) que crea una alianza entre el pensamiento racional y el pensamiento simbólico, lo que se denomina pensamiento figurativo”.¹⁹⁰ El hombre vive bajo un conglomerado de tradiciones las cuales reviste de símbolos. Estos funcionan porque muestran las modalidades de lo real y llevan al hombre a experimentar una serie de comportamientos esenciales para su vida. El fiel ve revelada su existencia a partir de estos símbolos, los cuales funcionan como una sustancia que sostiene su creación, su cosmogonía, su vida eterna. Tal pareciera que el hombre tiene miedo de sufrir, sin darse cuenta que su propia existencia puede que sea un desabrimiento eterno, sin embargo, al no acostumbrarse a ello, crea figuras sacras a las cuales les entrega su confianza y les pide protección. Así, ante la incapacidad que pueda mostrar el hombre frente a algún acto de sufrimiento decide entregarse a su propia fe.

La religiosidad popular correlaciona la experiencia religiosa de orden simbólico como un documento de identidad del hombre ante el misterio sacro. Existe una serie basta de simbología dentro de la religión católica que nos permite entender esta situación. Por ejemplo, el símbolo de la cruz pertenece sustancialmente a la vida espiritual, al vencimiento de la fe sobre el pecado. Dios encarna en la cruz y a partir de ella rescata a la humanidad de la condena

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 18.

eterna, es decir, resume el misterio de salvación de Cristo. No obstante, este pensamiento simbólico precede al lenguaje y a la propia razón discursiva. En Plateros esta salvación se manifiesta en la figura de Jesús infante, otorgando otra característica: el sentimiento identificativo de la ternura de un niño y el poderío de protección que otorga:

JACULATORIA

Del atribulado eres,
Niño amado,
amparo benigno,
Niñito adorado.
Vos sois el consuelo,
raudal de portentos;
pues el que te invoca
no es desamparado,
y acudes al punto
con amor y agrado.¹⁹¹

El Santo Niño de Atocha, como un símbolo religioso, es la modalidad de lo real que no es evidente en el plano de la experiencia inmediata, sino en el plano de la experiencia con lo sagrado. Su figura apunta a lo real siempre y cuando se parta de una obra divina. Está en lo cotidiano, pero se eleva en lo misterioso. Es lo que el fiel no puede contener. Por tanto, la figura del hijo de

¹⁹¹ *Novena y Triduo en honor al Santo Niño de Atocha Venerado en el Santuario de Plateros, Fresnillo, Zac., Mex., Op. Cit., p. 29.*

María y todos los símbolos sagrados reveladores de lo invisible y del misterio, “son polivalentes y permiten al hombre descubrir una cierta unidad del cosmos, de sus orígenes, de sus leyes, que él formula mediante mitos y ritos”.¹⁹²

Bajo las premisas anteriores, la cuarta relación de poder podría ser la más importante en el plano de la realidad. Sin fieles no habría fe y, por supuesto, no existiría el mundo del hombre religioso como tal, pues estamos ciertos que “en efecto, todas las culturas hunden sus raíces en el imaginario del hombre”.¹⁹³ De igual forma, todo el universo simbólico religioso se representa en la estructura inmanente del creyente, quien se orienta hacia una dimensión trascendente y progresiva, donde él mismo construye una simbología de lo divino y también de lo terrenal. Él mismo crea su objeto devocional:

ORACIÓN PARA EL PRIMER DÍA

¡Oh agraciadísimo Niño de Atocha! Que habiendo nacido por el amor de los hombres, quisiste en tu crecida edad sufrir tantos baldones y vituperios; yo te saludo, bien mío, amantísimo Niño, yo te bendigo y alabo en este primer día y te ofrezco estos tres Credos con Gloria al Padre y Jaculatoria en memoria de aquel

¹⁹² Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, *Op. Cit.*, p.p. 105 – 106.

¹⁹³ *Ibid*, p. 106.

copioso sudor de sangre, terrible tristeza y mortal
agonía que padeciste en el huerto de Getsemaní (...).¹⁹⁴

A partir de la creación y alabanza, el hombre pasa a la realización cultural y religiosa donde las imágenes y los símbolos ejercen una influencia profunda en sus actividades, en su vida y en su relación con la sociedad. La peculiaridad de los creyentes en el Santo Niño radica en que el hombre sigue llevando esa tradición en la cual superpone la figura sagrada a todo lo que acontece. Lo anterior a pesar de que el hombre moderno ha olvidado los mitos y ha destronado la capacidad de las hierofanías en un intento por recuperar la estructura de lo real, las dimensiones y el sentido de la existencia en el mundo a partir de la razón. No así en Plateros, donde el fiel no ha abandonado los símbolos y se muestra como la contraparte de esa negación hacia lo divino.

La fe, como parte de esa simbología celestial, nos conduce a considerar que en cada manifestación simbólica se presenta un orden ideológico que el creyente liga con sus valores morales, sociales y, de igual manera, con los rasgos emotivos que lo identifican. Al hacerlo, como característica esencial de su dogma, se sumerge en una esfera de significados ubicados en el contexto de sus propios rituales, dándose una íntima relación con los símbolos que venera. Lo cual nos conduce a entender que “el pensamiento simbólico es indisociable de la experiencia fundamental del símbolo a través de lo sagrado y constituye una pieza maestra del diálogo entre las religiones”.¹⁹⁵ Cada acto de fe, cada ritual se compone de una

¹⁹⁴ *Novena y Triduo en honor al Santo Niño de Atocha Venerado en el Santuario de Plateros, Fresnillo, Zac., Mex., Op. Cit.*, p. 51.

¹⁹⁵ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, *Op. Cit.*, p. 109.

dinámica de sentidos donde los participantes establecen un puente de comunicación tanto entre ellos como con la divinidad, convirtiéndose en un documento testimonial del fenómeno religioso.

Plateros ofrece múltiples visiones de cada una de las muestras de fe. Se observa al creyente, se escuchan sus plegarias, sus llantos y también sus alegrías. Es ahí en ese lugar donde se identifica la presencia de lo trascendente de la experiencia humana, permitiendo descubrir el mensaje inherente a la actitud del hombre religioso, ese creyente que vive el presente de su acontecimiento portentoso. Y no conforme con ello, saca a la luz ese mensaje permitiéndonos una ventana a los aspectos esenciales de su condición humana, esa que él mismo ha basado en una unidad espiritual. Es por ello que el fiel, en su relación con lo sacro, se vuelve objeto de milagro, “pues el hombre que practica la religión, se vuelve hacia la potencia y participa en su santidad”.¹⁹⁶

“Desde el momento en que cree en la existencia de una realidad absoluta que se manifiesta en el mundo, el hombre deviene *homo religiosus*. Desde que acepta regular su vida, sus gestos y su comportamiento conforme a su creencia, actúa como *homo religiosus*”.¹⁹⁷ El devoto es portador de creencias múltiples, en él existe la posibilidad del milagro y a partir de ello crea su realidad, trasciende su propio mundo, se vuelve testigo y objeto al mismo tiempo. Por eso agradece, por eso continúa con su fe, porque “el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por ello, lo santifica y lo hace real”.¹⁹⁸ Al convidar a su comunidad de ese milagro obtenido le

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 110.

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 114.

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 111.

confiere validez, establece y hace saber ese sentido de lo real y lo sagrado. Aún sin realmente darse cuenta, el creyente se vuelve actor principal de esa expresión y trata de comprender su propio comportamiento en la fe; tal vez no sepa de términos, pero al situarse como el puente comunicativo con lo sagrado, traza el camino para el descubrimiento de la hierofanía. Igualmente establece una dialéctica entre la experiencia de lo sagrado y las diferentes formas de explicar su religiosidad, por ejemplo, en los rituales, las ofrendas y los propios mitos, a sabiendas que “para el cristiano, la hierofanía suprema es también la suprema teofanía: la encarnación de Dios en Jesucristo”.¹⁹⁹

Esa teofanía dominante de la que se habla acapara el sistema devocional de Plateros, al ser el Niño Santo el propio Jesús infante:

OFRECIMIENTO

Para después de la petición

Amabilísimo Niño de Atocha, Divino Redentor del mundo, encanto y alegría del orbe, Maestro de los hombres, amantísimo Jesús, en cuya Ascensión portentosa, serenos los astros, alegres los ángeles, estáticos de admiración los Apóstoles te vieron subir a los cielos. Potentísimo Niño de Atocha, te damos los plácemes porque Tú eres el infinito, el incomprensible, el consolador de todas las criaturas, pues confiesan todos los católicos tu divinidad y así publican muchos hombres tus portentos y maravillas cuya publicación te

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 114.

eleva y engrandece en la eternidad de tu humildad en que te dejaste crucificar por nosotros. ¡Oh agraciadísimo Niño de Atocha! ¡Oh Niño triunfante! ¡Oh Niño Poderoso! Victorioso rey que volando sobre las alas de los querubines, fuiste por tu propia virtud colocado en el excelso trono a la diestra del Altísimo Padre (...).²⁰⁰

El simbolismo que se le otorga al Niño de Atocha corresponde al “intercambio incesante que existe en el nivel del imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico social”.²⁰¹ De tal forma que el imaginario se sitúa en la representación del objeto, dejándose asimilar y moldear por el imperativo pulsional del sujeto. El imaginario es, entonces, el punto de unión entre las pulsiones subjetivas y las intimaciones objetivas. La percepción del imaginario simbólico siempre será vista bajo el aspecto divino. Bajo este presupuesto los milagros se vuelven reales si pensamos en la transformación que se hace de ellos. Tal es el caso de los exvotos, donde se afirman los portentos aún cuando sean difíciles de creer o pensemos que sólo es un relato ficcional. Asimismo, consideramos que “todo signo concreto que evoca, por una relación natural, algo ausente o imposible de percibir”,²⁰² se entiende también bajo el velo del misterio divino, entonces, ante el misterio, el hombre preconfigura sus

²⁰⁰ *Novena y Triduo en honor al Santo Niño de Atocha Venerado en el Santuario de Plateros, Fresnillo, Zac., Mex., Op. Cit.*, p. 57.

²⁰¹ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, *Op. Cit.*, p. 116.

²⁰² *Ibid*, p. 117.

recuerdos, sus anhelos y una serie de lenguajes concretos correspondientes al pensamiento de la fe.

Según Ries, la dimensión simbólica de la fe puede explicarse en tres elementos. El primero indica que los esquemas mentales y emocionales del creyente parten de un capital referencial de su entorno, donde crea las imágenes primeras y universales. El segundo proviene de la naturaleza del propio creyente, una naturaleza llena de potencialidades y actualizaciones de su instinto; este elemento permite la delimitación de signos y símbolos. El tercero dirige su atención a la dimensión dinámica, es decir, a la actividad de los mitos, del lenguaje, de los cultos y de los rituales.²⁰³ “Así, el universo simbólico aparece como el imperio del hombre cuyo pensamiento simbólico constituye la mecánica, la genética y la dinámica del hombre creyente”.²⁰⁴

El mundo habla mediante símbolos, ellos revelan realidades o modalidades de lo real. La polivalencia de los símbolos permite expresar simultáneamente varias alternativas de significación y revelarnos perspectivas de todas las realidades que se pueden articular en conjunto. La religiosidad popular utiliza esos valores existenciales que apuntan a una situación donde se compromete la existencia humana y se pone en contacto al hombre con su propia experiencia. Los símbolos, los mitos y los rituales tienen la peculiaridad de penetrar en la unidad de los misterios y de los cultos, pues ligan la experiencia individual a una experiencia espiritual, dando acceso a lo sagrado.

Existe una referencialidad simbólica que los creyentes realizan en torno al cielo y a la luz divina, aspecto que se vuelve interesante al mostrarse como parte de la condición celestial que se le otorga al fiel al ser testimonio milagroso. Ries argumenta que “el hombre de luz lleva a la naturaleza su

²⁰³ *Ibid*, p. 118.

²⁰⁴ *Ibidem*.

liberación, se convierte en su salvador continuando en el espíritu Santo la obra de Cristo. Cuando el hombre está perfectamente integrado según su papel en la creación, persigue la alabanza de la creación, y esa alabanza del hombre se convierte en luminosidad”.²⁰⁵ Por tanto, el fiel, al contemplar la luz del universo contempla el lugar de su propia fe. Es en la religiosidad popular donde la experiencia de la luz lleva a la contemplación, generando una nueva visión del universo y preparando el devoto para estar cara a cara con Dios. Es decir, al pedir un milagro se espera aparezcan el cielo o la luz como símbolos de la presencia divina.

Para ejemplificar lo anterior, Mircea Eliade habla sobre el cielo, la luz y la consecuente contemplación de la bóveda celeste, y cómo esta apreciación provoca en la conciencia del fiel una experiencia religiosa, sólo por el hecho de que el simbolismo es un dato inmediato en la conciencia del hombre “abierto a los milagros cotidianos con una intensidad que nos es difícil imaginar. Semejante contemplación equivale a una revelación. El cielo se revela tal como es en realidad: infinito, trascendente”.²⁰⁶ La bóveda celeste, la luz, la cruz, entre otros, ahora y bajo la fe, son vistos como algo totalmente diferente de lo que representan para el hombre en su espacio vital. El simbolismo de su trascendencia se contiene en los atributos divinos que el creyente le otorga como elementos de naturaleza divina.

Dentro de la religiosidad popular es muy común encontrar la luz como simbolismo de lo claro, lo brillante y lo divino. Por ello, las figuras sacras son representadas bajo un hálito luminoso y están envueltas, revestidas o engalanadas de un resplandor por lo regular en su cabeza o detrás de ellos como mostrando el sol: “esta luminosidad es la expresión de la soberanía

²⁰⁵ *Ibid*, p. 224.

²⁰⁶ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Biblioteca Era, 1972, p. 57.

divina (...) Se trata de una concepción energética del mundo que establece una excelente relación entre lo que brilla más intensamente y lo que es más fuerte y poderoso”.²⁰⁷ Consecuentemente, no resulta extraño entender que “la noción de dios, *deus*, viene del radical *dyu*, <un ser luminoso de blanca resplandeciente>”.²⁰⁸ Así, la luminosidad se vuelve un elemento que hallamos en los templos, sobre las estatuas, en las túnicas de los representantes o en algunos rituales con sus cantos, alabanzas y sobretodo, en las oraciones:

TRIDUO DEDICADO AL MILAGROSÍSIMO SANTO
NIÑO DE ATOCHA

ORACIÓN DEL SEGUNDO DÍA

Dulcísimo Niño de Atocha, que quisiste en tu crecida edad ser llevado ante los jueces y ser cruelmente azotado; yo, vida de mi vida, te saludo; yo pacientísimo Niño, te bendigo, te alabo y te presento estos tres Credos con Gloria al Padre y Jaculatorias, en memoria de aquel acervísimo dolor que sintió tu inocente corazón yendo con el santo madero cargado en tus delicados hombros por la calle de la amargura y te encontraste con tu Santísima Madre. Yo te pido, dedicadísimo Niño de mi corazón, que por las benditas lágrimas que tus ojos derramaron, me concedas lo que

²⁰⁷ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, *Op. Cit.*, p. 226.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 228.

en este segundo día te repito, pues a tu piedad imploro. Bien sabes las necesidades, las aflicciones y trabajos que me afligen, y espero preciosísimo Niño de Atocha que tendré por ti, buen éxito en indicado fin, valiéndome del recuerdo que te hago, y juntamente te presentó el igual dolor que en este encuentro padeció la soberana Reina, en cuyas divinas manos pongo mi entendimiento, para que lo ilustres con la divinidad de tus luces, para que siempre en ti espere la felicidad de gozarte en la celestial Jerusalén del cielo.²⁰⁹

Al abrirse a visiones celestiales los fieles crean incógnitas de un mundo donde cabe el milagro divino. Es común observar la figura del Santo Niño de Atocha plasmada en los exvotos siempre sobre nubes o como si de él emanaran rayos de sol, pues “la luz es un signo que manifiesta su presencia (...) la luz es la vestidura con la que Dios se cubre. Dios es el creador de la luz”.²¹⁰ Y ante tal precepto, la recompensa del creyente será la gracia concedida para después, cuando llegue la muerte y se pueda residir en el seno luminoso de Dios. Para el hombre que cree, es decir, el *homo religiosus*, Jesús asume la simbología de la luz, es el niño Emanuel “quien deviene beneficiario de esa luz divina que ilumina los espíritus para que los hombres no caminen en las tinieblas”.²¹¹

²⁰⁹ *Novena y Triduo dedicados al milagrosísimo Niño de Atocha que se venera en su Santuario de Plateros, Fresnillo, Zac. Op. Cit.*, p.p. 43 - 44

²¹⁰ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, *Op. Cit.*, p. 230.

²¹¹ *Ibid*, p. 232.

Es por ello que el bautismo es tan importante en el seno de la tradición católica, pues simboliza la iluminación del ser nuevo que ahora es libre del pecado original y recibirá los dones celestiales de Dios, incluyendo el misterio de la salvación. El bautismo es también llamado el “sacramento de la luz”²¹² y su celebración es de gran importancia en el Santuario de Plateros, ya que se realizan actos masivos donde a los infantes se les encomienda como su protector principal al hijo de Santa María de Atocha. En la realización de este sacramento bautismal por cada niño se debe prender un cirio bendito que simboliza la iluminación divina y perpetua. Por consiguiente, la religiosidad popular toma para así los rituales dogmáticos establecidos y considera a Jesús infante una luz para los hombres. La imagen la simbolizan en la transfiguración no sólo de Dios, sino del hombre mismo, ahora iluminado por la gracia Atocha.

²¹² *Ibid*, p. 234.

Capítulo III

Tradición y pensamiento



El 15 de Octubre de 1938 le aconteció al Sr. Serapio Rios que habiendolo imbitado un amigo a tomarse unos traguitos se puso muy malo á grado de que se dio cesta caida que pegó a un golpe del que quedo como muerto durando desde a las 4 de ese dia asta las 10 de la mañana del dia siguiente y animandolo su hija Carlota Rios y su esposa Luz Dominguez en tan terrible transe en que se hallaba aclamaron al Sto. Niño de Plateros quien de pie aparecio y bolbio en si para certificar tan grande maravilla le ponen el presente retabló.

3.1 El sentido del exvoto: milagro y gratitud

En este último capítulo, se retoma la plurisignificatividad cultural para explicar el sentido del exvoto, como parte de la representación fenoménica de un mundo de religiosidad popular. De igual forma, se habla de manifestaciones religiosas como lo son las peregrinaciones y su importancia dentro del mundo de la fe, así como las festividades que el pueblo de Plateros realiza. Asimismo, damos importancia a las publicaciones que circulan en el lugar en torno a la figura del Santo Niño de Atocha, las cuales narran su historia, leyendas, mitos y milagros. Se concluye el capítulo con el análisis del papel de la devoción social, la postura que tiene el hombre frente a sus tradiciones y la interpretación cultural de la religiosidad popular en Plateros.

Los sistemas culturales muestran la trasmisión de significados que se incorporan en la sociedad en diferentes formas, los signos son parte de ese patrón por el cual los hombres se comunican. Así desarrollan su historia y la heredan a los suyos, es una forma de transmitir su conocimiento, creencias y actitudes ante la vida. Al hablar de fenómenos sígnicos encontramos una amplia gama de representaciones que van desde mitos, rituales, oraciones, pinturas, hasta un tatuaje o animaciones variadas. En el caso de los exvotos y su consecuente lectura, es pertinente enfocarnos en la trascendencia de los mismos y establecer un estudio de su producción como signo cultural, sin dejar de lado las condiciones que posibilitan el comprender cuál es su función.

Hemos ahondado ya en entender que la cultura es un sistema de signos que estructura la realidad del ser humano, cualquiera que ésta sea, de igual forma, muestra el contenido de una actividad comunicativa y, por ello, podría ser estudiado basándonos en un sistema ontológico donde los mecanismos fundamentales de su creación sean expuestos, analizados e interpretados. La adecuación que se hace de las palabras e imágenes que contiene el exvoto

da pauta a un diálogo de permanencia, pues otorga sentido a un acontecimiento que se sucedió bajo parámetros determinados de experiencia ante la realidad que el hombre vive. Al recibir la gracia, el fiel busca otorgar sentido ante un acto de fe, de tal forma que se abstrae la realidad mencionada para dar paso a la continuidad dentro de su mundo religioso.²¹³

Los retablos populares nos invitan a buscar interpretaciones,²¹⁴ tal vez no una, sino varias, pues depende del contexto en que sean enfocados. Sin embargo, la búsqueda del sentido bien podría reducirse a la reconstrucción de su proceso como hecho religioso. Como una forma de acercamiento a este acto de rehacer aquello que dé fundamento al exvoto aparece la piedad popular y su continuidad como representación constante y plurisignificativa de lo evocado. No se trata de leer cada palabra que ahí confluye, ni tampoco de ver la imagen, se trata de entender que tanto las frases como las imágenes dicen algo más entrelíneas, pues exponen la proyección de prácticas y creencias culturales que se articulan en un proceso discursivo, cuyo sentido va más allá de lo que, a simple vista, podemos observar.

A pesar de que cada retablo narra una historia personal, distinta, en realidad todos muestran dos cosas: fe y agradecimiento. Aquel que expone su milagro tiene una visión diferente de quien lo observa, crea o no en la figura

²¹³ El fiel expone en el retablo un todo de significación de un mundo o realidad que circula desde la primera frase hasta la última imagen, sumergiéndose en la creación de su nueva realidad y asociando elementos de referencia bajo una práctica popular, de tal manera que articula su propio mundo. Véase, D. Bertrand: "Narratividad y Discursividad: puntos de referencia y problemáticos", en: D. Bertrand, (*et. al.*), *Sentido y significación, Análisis semiótico de los conjuntos significantes*, México, Premiá, La red de Jonás, 1987, p. 15.

²¹⁴ Eco propone que la interpretación es un proceso teóricamente indefinido o hasta infinito y que al usar un sistema de signos determinados podemos elegir y rechazar todo tipo de interpretaciones, según el contexto en que se ubiquen. Umberto, Eco, *Los límites de la interpretación*, Traducción de Helena Lozano, Barcelona, Editorial Lumen, 1992, p. 243.

religiosa. Cada lectura refiere, entonces, a una visión particular de su mundo. A final de cuentas es un discurso de gratitud que se integra en una unidad de signo y pensamiento y así forma parte de una correspondencia, cuyo valor se contiene en la experiencia de crear significaciones posibles que se actualizan en sí mismas, y a las cuales se les otorga la facultad de comunicar la experiencia del fiel. Sin embargo, como ya lo hemos mencionado, el retablo está expuesto a una gran cantidad de lecturas y, por ende, de interpretaciones. Éstas, dicho sea de paso, tratan de posibilitar el fundamento de sus circunstancias, a través de la búsqueda del sentido dentro de la misma cultura a la cual refiere: la promesa del milagro.²¹⁵

El suceso de prodigio posibilita la interpretación como una visión alternativa al propio exvoto. Es decir, los fieles viven sus historias también, pero dicha presencia radica en que tienen una realidad dentro del suceso. Se trata de un mundo cultural expuesto y presente para una amplitud de visiones, en las cuales se muestra una existencia devocional. La estructura componencial de la narración y la consecuente búsqueda de sentido de cada una de las manifestaciones de fe no precisamente representará una realidad, sino que adoptará formas variadas para mostrar otras diversas alternativas del acto de nombrar un milagro.

Al crear esa imagen de la realidad el fiel sienta la pauta para la producción de otros exvotos ya que, sin saberlo, va configurando una tradición de piedad popular. De ahí que la producción de exvotos no cese y el número

²¹⁵ Independientemente de las variaciones regionales en las que podemos encontrar exvotos, es necesario señalar que todas ellas conllevan una identidad cultural con respecto a las manifestaciones de cercanía y comunicación entre lo terrenal y lo celestial. El milagro narrado es la prueba del universo socio-cultural y religioso al cual representan. Véase, Joseph Courtes: "Para una semántica de las tradiciones populares", en: D. Bertrand, (*et. al.*), *Sentido y significación, Análisis semiótico de los conjuntos significantes,* Op. Cit., p. 107.

de ellos siga constante dentro de los recintos que los resguardan, como en el caso de Plateros. Es pertinente mencionar que aquellos que entregan exvotos lo hacen porque tienen la necesidad de mostrarlo ante su comunidad, porque conocen la estructura del exvoto y lo reproducen como lo han observado siempre y, obviamente, porque han recibido una gracia divina. Esto nos conduce a observar los elementos constantes del exvoto que se constituyen en relación a las funciones del fiel,²¹⁶ independientemente de la visión de quienes los observan e interpretan:

1. El número de funciones del fiel es limitado a la gratitud, pues la gran mayoría son de agradecimiento por milagro, aparte del suceso trágico. Aquí se expone la muestra de fe como parte de una tradición en la cual se sumergen los participantes del exvoto.
2. La sucesión de los acontecimientos narrados va desde contar lo ocurrido, evocar a la figura sacra o simplemente agradecerle, dándose cuenta de la vida y circunstancias de personas que no conocemos, pero que en el momento de ver el exvoto se vuelven motivo de interés.

²¹⁶ Las funciones están explicadas en el capítulo I, en el apartado 1.2.1.1 El análisis de la comunicación cultural y la información que el exvoto presenta, donde se exponen los participantes del exvoto, las partes de su desarrollo y los puntos de acción que se muestran en la tradición retablero.

3. Los exvotos tienen una estructura similar, aun cuando algunos retablos tengan sólo texto o imagen y no ambos elementos, el fiel siempre aparece en una posición primaria. Incluso este aspecto se nota en los exvotos que son prometidos y entregados por los familiares de quien haya recibido la gracia. Preciso es hablar de los milagreros, personas que se dedican a pintar retablos y que, en la mayoría de los casos, utilizan un molde similar. También es conocido como retablero en algunas zonas del Bajío. Por la gran cantidad de exvotos que confluyen en Plateros no se ha podido determinar que exista un milagrero o retablero en particular.²¹⁷

²¹⁷ En Plateros, algunas personas que se dedican a pintar anuncios comerciales también ofrecen sus servicios para pintar exvotos, pero sin mucha afluencia de los peregrinos, pues la mayoría trae consigo su retablo. Bajo la experiencia de ver a los donantes colgar sus retablos, éstos argumentan ser ellos mismos quienes pintan su milagro. Por lo tanto, no se considera un punto sometido al análisis del presente porque no se han encontrado milagreros en Plateros. No obstante, quedan algunas dudas que pudiesen aclararse en una investigación exclusiva sobre el milagrero y su relación con el donante, a saber, si realmente el milagrero va a interpretar lo que se le ha contado o es libre de ejecutar la pintura como él considere pertinente. Al respecto, Rosa María Sánchez Lara argumenta que los artesanos, milagreros o retableros tienen como actividad primaria la realización de retablos, pues su trabajo es de tiempo completo y determina su actividad de taller en tres puntos: familiar o individual, de obraje (trabajo realizado con ayuda de asalariados), y de industrialización (producción artística de medio o alto volumen). La autora, aunque menciona a Plateros como importante centro de afluencia peregrina y de tradición votiva, basa sus análisis principalmente en el Santuario de Cata, en la imagen del Señor de Villaseca y en los retablos al Señor de Ojo Zarco en el pueblo de Ixtla, todos en Guanajuato. Véase, Rosa María Sánchez Lara, *Los retablos populares, exvotos pintados*, *Op. Cit.*, p. 44.

4. La ofrenda entregada salda la deuda con la divinidad, posibilitando al creyente a pedir que una gracia nuevamente le sea concedida. Aquí se reafirma la confianza en la figura sacra bajo la consigna de una salvación en momentos trágicos.

5. La entrega del exvoto testifica la fe en una tradición, convirtiéndose en una muestra permanente de un discurso de vida que, a final de cuentas, da sentido a la existencia de quien así lo cree. Ante la comunidad religiosa este hecho tiene un valor especial, pues se expone a una manera de mostrar que el creyente se encuentra bajo protección divina.

La producción de exvotos revela un sinfín de significados que muestran los argumentos de quienes los interpretan. Cada lectura puede reinventar lo ocurrido y producir un nuevo significado, alterno, superpuesto, nuevo, objetivo, subjetivo. A final de cuentas, están ahí colgados en las arquerías, viendo pasar el tiempo y la historia que contienen, así como la que está fuera de ellos. Es una perspectiva múltiple. En otras palabras, al pararse frente a un retablo se crea un engranaje de significados implícitos, pues describimos la realidad que se observa, suponemos y también corroboramos la forma en que otros ven al mundo.²¹⁸ El punto es pensar al exvoto en varias aristas que

²¹⁸ Eco menciona que en dicha suposición encontramos lo que llama fenómeno semiósico, el cual se produce en un contexto cultural determinado y nos permite, con un sólo elemento, encontrar las diversificaciones en las formas de entender la significación otorgada a un sistema de signos variados. No importa que no se compartan elementos culturales, lo que valida dicha acción es el escenario que provee de información sobre otro u otros individuos. Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, Op. Cit., p. 241.

permitan captar partes que conformen la totalidad de su gestación. Se promete que todos, cuanto sea posible, den cuenta de la adoración, de la trascendencia que un milagro puede contener no sólo para sus protagonistas, sino para una comunidad que sigue vigente.

Toda muestra de fe pretende explicar una realidad dada, cimentarla y dar soporte a las premisas que la conforman. Por ello no se cuestiona si lo ocurrido tiene cabida en la realidad, si es que pasó tal como lo muestran, pero no se trata de eso. Se trata de entender que el milagro ha sido recibido así, como un hecho trascendental y verídico que da paso a todo lo expuesto, sin reserva alguna, porque “lo real, en su crudeza, es invisible. El tajo de real es inalcanzable”.²¹⁹ Por tal motivo no se cuestiona la veracidad, ya que cada uno de quienes han ofrecido su retablo conllevan sus propias referencias que pueden influir en la recepción de su portento, pero que no modificarán el sentido del mismo, al contrario, lo enriquecerán.

A partir del ofrecimiento del exvoto el fiel construye su realidad con el objetivo de estructurar su experiencia en un acto, no sólo humano, sino divino. Ya no es espectador de una tradición, ahora es protagonista de ella. Interactúa. Representa. Se ha vuelto la figura principal del sentido de una tradición de fe y ahora organiza su experiencia a través del milagro. No se elude, al contrario, se muestra ante todos como es. Se reitera en su decisión de hallarse en la gracia divina, bajo un sistema simbólico de una historia de vida que lo cambió. Es por ello que se deja testimonio de los portentos, porque crean la posibilidad de permuta ante el mundo, ante la experiencia contemplada, esa que se argumenta y de la cual deriva una infinita discursividad, “en el vacío de un espacio potencialmente infinito de

²¹⁹ Mauricio, Beuchot, (et. al). *Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad*. Diego Lizarazo, coordinador, México, Siglo Veintiuno Editores, 2007, p. 11.

interpretaciones posibles”,²²⁰ donde se muestra al fiel desnudo, sin vestimentas de falsa adoración. Cada exvoto necesita ser visto como el milagro que representa, bajo el impulso realizado en la apropiación de las palabras, esas que el fiel entrelaza con las imágenes para crear la significación de sus creencias.

El conglomerado de referencias que muestran los exvotos otorga significación a esa fe manifestada, ya que evoca la capacidad de convertir algo extraño en propio. El exvoto, como signo cultural, teje posibilidades de trascenderse a sí mismo al dar testimonio, no sólo de un evento de gratitud y promesa que posibilita el modo de ser de un individuo y su entorno, sino de la religiosidad popular y, más aún, de la adecuación al otorgar sentido a aquellos que la viven. El retablo popular o exvoto pintado muestra así, la visión de un mundo que se configura en el milagro, develando una forma de pensar y actuar bajo la vivencia de un hecho religioso.

3.1.1 Tradición votiva: la promesa cumplida

Comprender cómo funciona la tradición votiva devuelve la pregunta antes de encontrar la respuesta. Tal vez se trate de saber cómo opera desde dentro, sin dejar de lado cómo actuamos fuera de esa tradición. Tal vez sea cuestión de ver con otros ojos, dejar de pensar que es algo distante para buscar más allá de lo que, a simple vista, se puede advertir. Acercarse al exvoto, romper esa línea donde sólo se observa, saber qué quieren decir, cómo entenderlos. Pensar en la comprensión del exvoto es una tarea que se antoja extensa, un

²²⁰ Umberto, Eco, *Los límites de la interpretación*, Op.Cit., p. 10.

trabajo rudo, pues se da en el campo mismo donde se gesta, observando y escuchando de viva voz a los que crean el mundo de los retablos. En Plateros se da el diálogo, es la forma natural y libre para acercarse a la comprensión del sentido del exvoto.

Es un ejercicio continuo. Esa es la empresa: nos comprendemos en todo momento y las cosas aparecen así, en la medida en que las entendemos. Nadie se sustrae de este acto. Gadamer lo enuncia al decir que “comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma”.²²¹ Los exvotos están ahí, como ya se dijo, en las arquerías del Santuario, nunca como simples objetos, simplemente esperando ser comprendidos, ser entendidos dentro de la religiosidad popular, interpretados en su propia esencia y aplicados en otro nivel de comprensión, ese que asciende a las tradiciones de una cultura que agradece y que lo muestra a propios y extraños. Así es, nombra al agradecimiento, es su forma de ser, existen por ello, son eso: promesa y gratitud.

El exvoto se vuelve palabra, texto, signo, ideología. Como tal es leído. Paul Ricoeur dice que “un texto escrito es una forma de discurso (...), entonces las condiciones de la posibilidad del discurso también son las del texto”,²²² también son las de los retablos populares. Muestran muchas situaciones que se multiplican en una infinidad dialéctica y en ocasiones nos desvían del encuentro con su sentido. Desentrañar lo que dicen nos puede llevar a establecer una nueva relación con los conceptos mismos de análisis, conceptos que las ciencias del espíritu necesitan, pues ellas también nos conducen a la verdad, una verdad no pensada desde las ciencias naturales

²²¹ Hans George Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 325.

²²² Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995, p. 37.

donde lo objetivo, la evidencia, la experimentación y demostración están sentadas en primera fila. Los retablos son así, no se pueden comprobar, no son objetivos y, por consiguiente, también aquí será necesario establecer una nueva relación con la estructura que se requiere en el trabajo interpretativo.

No podemos observar el exvoto como un objeto más, sino que el diálogo está sentando sus bases para que nosotros no analicemos los antecedentes desde afuera, sino que vayamos al interior, nos volvamos parte de ellos y equiparemos realidades hasta llegar a la comprensión del sentido de las manifestaciones votivas, lo cual posibilitará establecer cómo y cuánto ha evolucionado dicha práctica como costumbre y tradición en Plateros. De igual forma, es relevante indagar sobre la relación existente entre el hombre religioso, el grupo al que pertenece, la relación con el objeto votivo y con el ámbito de lo sagrado. El diálogo muestra los significados que tienen sus acciones y cómo éstas exponen el sentido interpretativo de su fe en un plano individual que pasó al colectivo, visto a través de sus celebraciones y rituales como una estructura de relación de culto en el proceso de identificación del mundo retablero.

Las palabras, lo que ellos dicen, se vuelve hilo conductor de una cultura de fe. De tal manera que se van construyendo relaciones vinculantes con los conceptos que se evocan hasta reafirmar que pertenecen a una tradición determinada por la palabra que nombran en su existir. Esa palabra se metamorfosea, va de ser una promesa a un milagro, describe un fenómeno personal, lo vuelve social, lo registra en la vida de una comunidad y queda así, expuesta a la interpretación, a varias interpretaciones atinadas o desatinadas porque “la idea de la única representación correcta tiene incluso algo de

absurdo cara a la finitud de nuestra existencia histórica”.²²³ Dentro de la filosofía de la religión se encuentra un techo donde resguardar la comprensión de los retablos bajo el entendimiento del fenómeno sagrado que crean en su concreción histórica y única. Se trata de reconocer-se en el contexto, el momento y la tradición, ya que se es producto de engranajes donde esa tradición determina. El fiel no se puede desprender de ella, no puede salir ni olvidarse de la capacidad de externar aquello que lo define.

En un primer momento se puede pensar en el hombre como ese sujeto que va creando rupturas de sí mismo al posicionarse entre lo divino o espiritual y lo objetivo o racional. Sin embargo, en alguna ocasión “algo” sucede en su vida y su autoconciencia se desarrolla o modifica de manera libre. Entonces se erige como creyente, un creyente de su comunidad, un sujeto que se entrega a la devoción de su divinidad y que va creando rupturas propias. Se forma y cuando “(...) el hombre adquiere un <<poder>> una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo”.²²⁴ Perfila su existencia y en esa elaboración se planta como parte del todo colectivo. Él se puso ahí, determinó que su espiritualidad y su racionalidad se hicieran una. Lo que tal vez era lejano o extraño, ahora se vuelve propio, esas costumbres o idiosincrasia de su colectividad lo forman y lo determinan.

A pesar de ello no podemos dejar de lado cuestionarnos los cambios que esa idiosincrasia con seguridad ha tenido a lo largo del tiempo y su devenir histórico. El papel del creyente, como su propia vida terrenal y espiritual ha sufrido modificaciones en sus invocaciones festivas, sus peregrinaciones y cualquier manifestación votiva. Ellos mismos entran en un juego de olvido y preservación de tradiciones que adaptan a su realidad actual,

²²³ Hans George Gadamer, *Verdad y Método I*, Op. Cit., p. 165.

²²⁴ *Ibid*, p. 41.

a su horizonte. Muchos de los ritos vienen por costumbre de sus familias, vienen porque así se los “inculcaron”, “así debe ser” de generación en generación, porque tiene que formarse la memoria de aquello que será recordado,²²⁵ porque el hombre debe ascender a la madurez de esa –su memoria al aperturar lo otro, medida formada en la propia capacidad sensible de percibir determinados comportamientos, situaciones o culturas propias y distintas.

Pero con el hombre religioso el asunto se intensifica, él ha crecido en esa cultura de la devoción. Por ejemplo, los sacrificios ofrecidos (mandas) siguen siendo importantes para ellos, prometen ayunos o eximirse de alimentos o bebidas –casi siempre alcohólicas- que les agraden en demasía; realizan reliquias (convites de rezo, fiesta y baile con matlachines, ofrecidos a su ser devocional donde se regala comida a todo aquel que llegue al lugar); siguen honrando el culto a su divinidad con cantos, oraciones y alabanzas; dejan a un lado toda explicación científica o lógica para creer en milagros y darlos a conocer en el ejercicio votivo; continúan el acto de peregrinar hacia la casa de Dios donde su fe se hace patente y se revitaliza.

Dicho proceso formativo en la fe viene de tradiciones, de tiempos ajenos donde los padres y abuelos por generaciones dictan lo que es y debe ser, se trata de un *sensus communis* “que se nutre no de lo verdadero sino de lo verosímil (...) el sentido que funda la comunidad”,²²⁶ las creencias y el portento de lo sagrado. Todo perdura en el tiempo y en la memoria del fiel, por ello “(...) la esencia de la formación se presenta con la resonancia de un amplio contexto histórico”.²²⁷ Y es precisamente en ese contexto en que se

²²⁵ *Ibid*, p. 45.

²²⁶ *Ibid*, p. 50.

²²⁷ *Ibid*, p. 47.

recrea el milagro para que perdure en la conciencia, para que perdure la costumbre y la tradición.

El hombre religioso que entrega el exvoto habla del milagro, se vuelve portador del mismo, le cede la palabra. La tradición retablera está acogida en la religiosidad popular como la resignificación de motivos, símbolos y actividades religiosas que son reinterpretadas por la comunidad de fieles, llevando a cabo sus propios rituales no escritos en la religión –en este caso, la religión católica-, pero sí aceptados por ella como actos de fe, actos populares de fe. En los exvotos se muestran situaciones que, como hemos insistido, nunca son cuestionadas porque tampoco se cuestiona cómo le hizo Dios para redimir el daño de una situación compleja. La fe que se trasmite de esas generaciones anteriores sabe distinguir lo inconveniente de lo conveniente, sabe comprender el fenómeno más no lo resuelve, por el contrario, sólo acepta por fe las causas que lo hacen.

Se sientan las bases de la tradición votiva, no sólo es realizar el exvoto, no sólo es colgarlo en las arquerías del templo, no. Es algo más. Todo forma parte de un ritual de entrega donde la peregrinación va limpiando el camino, la vía entre lo terrenal y lo celestial. Después de la tragedia subsanada se hace el retablo, pero la entrega debe moldearse de tal manera que el creyente va ir abriéndose el camino con un código que ellos conocen de siempre. Por lo tanto, se reza con el exvoto, se ofrece la tragedia de vida como una oración no dicha, como parte de la manifestación de lo sagrado donde el creyente habla con Dios de tú a tú: le pide, le ruega, le cuenta sus penas y tribulaciones, sus enojos y sus alegrías, incluso, le exige cure su dolor. Pero es ese mismo dolor, esa tragedia la que lo vuelve distinto, lo lleva a vivir una posición especial: ahora él ha estado en comunicación con Dios, con el Niño de Plateros.

No hay reglas para entregar los retablos, sin embargo, algunos de los fieles los llevan al templo en peregrinación y hay muchos casos que van en trayecto individual. A pesar de ello el valor no se modifica en lo absoluto, aun cuando la tradición más antigua –según la gente del lugar-, dicte que es bajo la protección peregrina que se da la apertura del camino a la entrega del exvoto. Pero no se trata de leyes de permisibilidad, no las hay como tal, a menos que se hablara de alguna actividad religiosa como la misa o el acto de confesión, ahí el asunto cambiaría por completo. Por ejemplo, no se debe comulgar si no se ha realizado la confesión y la penitencia correspondiente e impuesta por el sacerdote. No se pueden cumplir ciertos rituales litúrgicos si no se llevan a cabo los cánones dictados o las oraciones oficiales, por llamarlas de un modo.

Con los exvotos no pasa lo mismo, se peregrine o no, se entre al templo a celebrar el ritual litúrgico de la misa, se rece o no, de todas maneras, el fiel puede llevar su exvoto, pues el acto votivo no se modifica porque la religiosidad popular no dicta leyes o reglas que se deban cumplir forzosamente, como si fuera algo estricto. Con el retablo el asunto es más libre, en él no hay oración base, ni milagros tipificados o de mayor importancia unos que otros. Los milagros varían, se puede hablar tanto de accidentes, enfermedades, encarcelamientos, titulaciones, matrimonios, entredichos... todos los temas expuestos son de igual importancia, pues el valor que cada creyente le impone es personal, libre y ante la tradición de fe son igualmente válidos entre la comunidad religiosa.

El milagro es heteróclito en un mundo regido por la razón. Una razón que explica y comprende algo que pasó por causas físicas, naturales, matemáticas, relaciones comprobables, experimentales o científicas; sin embargo, la vuelta fenoménica a la experiencia sacra del exvoto nos puede

conducir a autentificar lo que en la imagen y en la palabra se expresa, destacando la intencionalidad de la conciencia que ve lo real o verdadero en aquello que experimenta al adentrarse al retablo. Se trata de una conciencia real que posee libertad en cuanto a lo que significa, pues se abstrae la vivencia y la percepción toca los umbrales de lo verdadero en cuanto a experiencia y pensamiento se refiere. No sólo es ver, porque “ver es siempre una lectura de lo que hay”,²²⁸ y el asunto va más allá. Se refiere no sólo a entender el modo de ser de lo percibido, sino de reconocer en la imagen la comprensión misma de su sentido,²²⁹ ese que se abre y se bifurca en su plurisignificatividad.

El retablo opera para el creyente cuando le otorga un significado preciso en su vida; al colocarlo y exponerlo adquiere otros significados, porque cuenta algo, cuenta todo. Cuando alguien lee esos significados, cuando se posa frente a la obra y se inmiscuye en ella el sentido se amplía, se comprende en una inminente compenetración y se trasmuta, se vuelve referencial de horizontes múltiples: muestra el presente, la visión, el lenguaje, el tiempo, las tradiciones... Dichos aspectos en cuestión reconocen el modo de ser del retablo popular, su significación en uno y en múltiples contextos. Se le pregunta al exvoto, pero debe buscarse el terreno para la cuestión. Por ejemplo, el milagro en términos racionales no existe, se presenta como algo imposible de ser comprendido; no obstante, en el acto mismo de su proyección el carácter milagroso adquiere sentido, pues satisface el objetivo para el cual estuvo destinado: dar gracias y hacer público ese agradecimiento como una promesa divina, como manifestación de lo sagrado.

El fiel compensa su promesa y aun cuando entrega el retablo, el trabajo no ha terminado, luego expone su fe para que sea adecuada a una percepción

²²⁸ *Ibid*, p. 131.

²²⁹ *Ibid*, p. 132.

alterna a él, comprendida por otros, no sólo observada. La comprensión es y será variada, múltiple como ya se dijo, y afectará de formas distintas, no todos sentirán compasión, dolor o alivio y todavía así, todas serán validas: “una manera de comprender una construcción cualquiera no será nunca menos legítima que otra”.²³⁰ Es por eso que el exvoto, también como objeto religioso y también estético posibilita una multiplicidad de vivencias que dan continuidad a ser comprendido y autocomprendido en su propia existencia. El tratar de entender una cultura nos lleva a conocernos a nosotros mismos, a pensar en la experiencia de la abstracción, en este caso del mundo de la religiosidad en el que vive el retablo popular:

(...) la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante re proyectar, en el cual consiste este movimiento de sentido de comprender (...) El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas.²³¹

A final de cuentas, el exvoto es una representación cultural de un mundo de religiosidad. Se trata de mostrarse en lo sagrado y asumir los roles en la experiencia de los que viven la gracia. Y aparecen los que observan, los demás, los que se posan frente a la imagen de fe de otro que los hace partícipes de lo suyo, que lo vuelve de todos. Está el exvoto, el hombre

²³⁰ *Ibid*, p. 136.

²³¹ *Ibid*, p. 333.

religioso, el modo de ser del propio retablo como una hierofanía. Y ahora se puede leer como tal porque se ha vuelto público, "(...) el texto ha escapado de su autor y de su situación, también ha escapado de su destinatario original. De ahí en adelante puede hacerse de nuevos lectores."²³²

La intencionalidad del retablo popular no podría abarcarse en el terreno de su situación significativa si no entendemos su comportamiento en referencia al milagro de fe y la promesa de hacerlo público, pero antes de ello, antes de la misma elaboración del exvoto, el fiel se abandona por completo a la tradición de fe. Por ello realiza el acto votivo como la experiencia de lo sagrado, de su cúmulo de vivencias al que se inmiscuye del todo y funda sus horizontes de vida, hasta que comprende el milagro, de tal forma que el sentido de la fe permite la construcción del exvoto. La tradición votiva, está ahí, debe surgir -y lo hace- simple y llanamente como la posibilidad cumplida en el hecho de una gracia divina.

Los retablos populares son parte de un universo discursivo y simbólico del pensamiento humano porque nombran y son nombrados, porque expone al fiel y su relación con lo divino, así nada más, sin intermediarios, sin leyes escritas, sin dogmas: es mundo, es la palabra y la imagen vuelta exvoto. Es la búsqueda constante del sentido del hombre religioso. De ahí que en su actitud adorativa vaya implícito el reconocimiento de este sentido de la existencia. Si bien se pretende la salvación ante la experiencia humana de la muerte o la desgracia, también se incluye como núcleo la salvación deseada, el bienestar ante la pena o el dolor. En la búsqueda de ese sentido, el hombre religioso necesita emprender esa pesquisa en universos simbólicos. Así se reconstruye la intencionalidad del exvoto, sin cuestionar su verdad. El fiel

²³² Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Op.Cit., p. 105.

encuentra, con asertividad, aquello que lo afirma como verdadero. Pero hay que añadir una cuestión análoga que plantea la filosofía de la religión, donde se incluye la autoimplicación del hombre y su búsqueda de la libertad ante los sucesos desafortunados de su vida y ante el reconocimiento de sí mismo dentro de su círculo religioso.

Ahora bien, la reflexión de la fe, vista como acto auténtico, se mantiene en continuo diálogo con lo que podemos llamar su propia razón, una simplemente humana, sin cuestionamiento alguno. Dicho aspecto da pie a un campo de esencial libertad, donde el fenómeno religioso es estudiado en el mundo cultural en que se desarrolla. La filosofía de la religión se da a la tarea de interpretar la búsqueda del sentido de un hecho sagrado o divino, como una reflexión mediada entre lo vivido, sea bajo la lupa de la subjetividad o no y lo anhelado. Es por ello que la conciencia religiosa que se tiene del milagro tiene una función ahora justa, cuya necesidad de análisis se ve arrojada en las ciencias humanas. Esta subjetividad se da en el contexto de las expresiones de la desgracia humana. Los infortunios que el fiel sortea sólo pueden producirse en la rudeza del tiempo, de ahí que el destino de la enfermedad y los avatares de la propia vida sean el campo donde crece la fe, por consiguiente, podemos hablar de una realidad antropológica dada la gran variedad de vivencias que los exvotos muestran.

La esencia del hombre es frágil, vulnerable, pero frente a la desgracia del destino funesto los exvotos son el reflejo de la posibilidad esperanzadora de no sucumbir. Al volverse testimonio de lo sagrado extraordinario, la lógica de la resolución de problemas olvida lo racional y sólo tiene cabida en la acepción popular. El milagro hace que todo tenga sentido, hace que la vida, según el fiel, valga la pena. Los retablos populares son testimonios de las pequeñas historias y de los sucesos portentosos de los cuales no se pide

verificación, son incuestionables aún ante las autoridades eclesiásticas oficiales.

Hemos hablado de la relación que el fiel tiene con respecto a su imagen sacra sin la intervención del clero, pero siempre apoyado en la concepción popular de una realidad concreta donde el milagro contradice lo racional, donde no existen leyes naturales ni humanas sino sólo lo subjetivo, pues bien, el milagro no requiere nada que lo legitime más que la tradición de la cual nace. En los exvotos la requisición de pruebas se muestra de una manera casi natural, pues el fiel nos da fechas, nombres, lugares, acontecimientos y registro de hechos, así como el reflejo de la devoción y de su vida misma. El retablo popular expone la piedad y la plegaria en un testimonio histórico y material:

Testigo silencioso de la intimidad de un pueblo agobiado por peligros y temores, el exvoto recorre la historia cosechando sus imágenes mil y un datos que nos permiten elaborar, o más bien esbozar, una visión de la mentalidad de quienes plasmaron en una pintura con una pequeña lámina de metal sus esperanzas y sus gratitudes.²³³

Los miles de exvotos de Plateros dan cuenta de ello, su sentido radica en la hierofanía de la cotidianidad. Así es como el Santo Niño de Atocha y

²³³ Bélard, Marianne y Philippe Verrier, *Los exvotos del occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, Centre Francais D'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1996, p. 57.

el profesar de su fe se manifiesta a un sólo ser y, al mismo tiempo, a una comunidad completa en tiempos y espacios determinados, en los cuales el hombre se apropia de lo sagrado. Al volverse testimonio histórico del reflejo de la vida cotidiana, los retablos populares son pieza intimista de la relación de lo profano y lo sagrado. Reiteramos, no hay intermediarios, sólo es el fiel y Dios, la única prueba que se tiene es el exvoto como “testimonio de los peligros y de los temores, de las actitudes y de los comportamientos”.²³⁴ Se trata de un documento que atestigua el proceder cultural, “en ese sentido, el exvoto es una fuente privilegiada para la historia de las mentalidades”.²³⁵

La religiosidad popular supera la administración oficial de lo sacro, ya que la tradición votiva radica en el mismo espacio que el milagro puro, no precisamente extraordinario, sino particular y tal vez de situaciones que la religión oficial no considera de suma importancia o dignas de llamarse milagrosas. No obstante, los exvotos muestran una gran variedad temática, predominando aquellos que narran enfermedades o accidentes. Sin embargo, cualquier tipo de pena redimida irrumpe con lo ordinario terrenal y se convierte, para el creyente, en un objetivo acto de comunicación con su deidad.

Los motivos por los que el feligrés pide un milagro son diversos y en ocasiones producen asombro o extrañeza. Se han elegido una breve serie de ellos con el fin de mostrar una pequeña parte del mundo retablero.

²³⁴ *Ibid*, p. 88.

²³⁵ *Ibidem*.



Fotografía: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez
Exvoto popular. Santuario de Plateros, Fresnillo, Zacatecas.
Sumbido de media cabeza
Ficha no. 3



Fotografía: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez
 Exvoto popular. Santuario de Plateros, Fresnillo, Zacatecas.
 Mal causado por familiares
 Ficha no. 4



Fotografía: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez
 Exvoto popular. Santuario de Plateros, Fresnillo, Zacatecas.
 Partícula metálica en el pulmón izquierdo
 Ficha no. 5



Fotografía: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez
 Exvoto popular. Santuario de Plateros, Fresnillo, Zacatecas.
 Residencia de USA
 Ficha no. 6



Fotografía: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez
 Exvoto popular. Santuario de Plateros, Fresnillo, Zacatecas.
 Atropellada por un toro
 Ficha no. 7



Fotografía: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez
Exvoto popular. Santuario de Plateros, Fresnillo, Zacatecas.

Libre de prisión

Ficha no. 8

El exvoto pintado es la materialización concreta del hombre sobre el destino, por lo tanto, la relación entre el creyente y la divinidad solamente puede ser expresada dentro de la religiosidad popular, es decir, sin la mediación clerical. Los creyentes adoptan la fe en el portento sin necesidad de una doctrina que los norme, de ahí que la relación del hombre y la fe esté por encima de la relación del hombre y la iglesia. Como objeto de culto, los retablos populares cobran valor dentro de su contexto ritual, lo cual apunta a

darle cuantía por su significado espiritual y su referencia histórica en la ideología religiosa.²³⁶

De acuerdo a lo anterior, los exvotos tienen importancia porque trascienden como objetos producidos dentro de una comunidad; conllevan imágenes, palabras y símbolos que crean conexiones del hombre con su mundo y del hombre con su Dios. El retablo popular muestra “las creencias y la conducta social de una comunidad, destacando la orientación religiosa que implica la explicación emocional subjetiva de la realidad en la que se encuentran supersticiones, mitos y leyendas (...) se basa en una situación transformada por la visión del hombre que lo crea (...) en cuyo significado aparecen símbolos de relación del hombre con su mundo”.²³⁷ El Santo Niño de Atocha en Plateros es un fenómeno que contribuye a la representación simbólica de su propia estructura material, transformando los sistemas y prácticas que están a su alrededor.

La devoción al Niño es alentada por la misma gente de la comunidad, basta ver los puestos artesanales donde se ofrecen las imágenes del Infante, así como infinidad de estampas, rosarios, oraciones y todo tipo de expresiones del arte popular y religioso, cuyo valor estético e histórico no está en cuestionamiento. La importancia estriba en que Plateros, como unidad

²³⁶ La aparición de exvotos en los museos, galerías o, incluso, en espacios de recreación como cafeterías o bares, apunta a otro tipo de valor como el ornamental o artesanal. Incluso existen artistas que emulan la creación del retablo, pero debe entenderse que su valor y función social e ideológica son diferentes. Se trata de un tratamiento de la representación de la pintura popular, cuyo manejo de signos conocidos se traslada a un contexto nuevo, no hay imploración de fe, pero sí se puede hablar de tipos o cualidades expresivas, donde como lo menciona Sánchez Lara, “su sentido original se transforma, y adquieren un carácter de objeto en sí mismo”. Rosa María Sánchez Lara, *Los retablos populares, exvotos pintados, Op. Cit.*, p. 15.

²³⁷ *Ibid*, p. 44.

cultural, está en constante producción de su propio signo cultural organizado como el medio trasmisor de los valores de su comunidad. La advocación al Santo Niño de Atocha “refleja la dinámica comunitaria, a través de él, su productor -el pueblo- pone en práctica los principios de su sociedad y sus relaciones humanas, condicionadas histórica y socialmente, en cuyo marco trabaja, lucha y se desarrolla”.²³⁸

En Plateros se observa una inclusión de todo tipo de objetos, que si bien no corresponden a lo que conocemos como exvoto pintado o retablo popular, sirven para mostrar la gratitud por milagro. Hablamos de fotos, ropa de niño (vestimentas similares las que porta el Santo Niño), juguetes, férulas, escapularios, milagritos, así como cartas, oraciones, mechones de cabello o trenzas completas y una infinidad de objetos cuya carga emotiva pertenecen a quien los cuelga. Por lo general dicha práctica se llevaba a cabo en los altares principales de las iglesias, pero en el Santuario de Plateros sólo se realiza en las arquerías porque el altar donde se encuentra el Hijo de Santa María de Atocha está cercado para que la gente guarde distancia, sin embargo, en algunas ocasiones o fechas especiales, los encargados del Santuario colocan en el altar mayor juguetes que han sido llevados por los peregrinos. Todos estos elementos corresponden a una expresión simbólica, a una aceptación del hecho milagroso y a la exposición de lo privado a lo público.

Cuando se está de frente a los exvotos, cuando se ven las imágenes y se leen las historias que se narran, cuando se pregunta por qué alguien colgó sus muletas o llevó su título universitario, se entiende que los acontecimientos humanos alcanzan el grado extraordinario según la percepción del creyente.

²³⁸ *Ibid*, p. 40.

Antes de pintarse, incluso antes de colocarse cualquier objeto votivo, ya existe por el simple hecho de ser producto de la súplica y de la invocación. Es una lógica que atiende lo recíproco y que trasciende la individualidad porque se muestra y devela las condiciones de una existencia. En la conciencia del creyente, él mismo siempre se ubica en un mundo adverso, siempre teme, siempre sufre y al experimentar algo sobrenatural que irrumpe su vida ordinaria se vuelve sujeto/ objeto de portento. En el momento en que el fiel entrega su exvoto y cumple su promesa pareciera que el círculo se ha cerrado, sin embargo, sólo cumplió un ciclo y ahora la puerta se ha abierto hacia la tradición por voto, por promesa.

3.1.2 Peregrinaciones: la representación de la fe

Al hablar de peregrinaciones no se puede pasar por alto la relación del hombre con el camino, visto como el simbolismo del fenómeno de exploración durante el transcurrir de su vida. En la historia de la civilización se han emprendido viajes a lugares sagrados como una búsqueda de la propia esencia humana. No es coincidencia que el sedentarismo haya sido precedido por una larga vía de acontecimientos nómadas. Esa condición itinerante determina el transitar del hombre como una metáfora de su principio y su fin. Desde la antigüedad muchas religiones han practicado la peregrinación como ese camino de encuentro con su Dios o ser divino, “existe, por tanto, un fuerte componente antropológico en el peregrinar del hombre sobre la tierra”.²³⁹

²³⁹ Marcelino Agía Villaverde, *Aspectos filosóficos y antropológicos del Camino de Santiago. Fenomenología de la peregrinación a Compostela España*, Universidad de Santiago Compostela, España, 2008, p. 303.

Una de las características principales de la práctica peregrina es el sentido purificación y salvedad. Ese era el objetivo principal al visitar los lugares consagrados por la presencia de una divinidad o imagen sacra. Este carácter numinoso se traduce en el esfuerzo que hace el romero, fiel o creyente al redimirse entre los avatares del camino. Por tanto, se experimenta un dolor que lo agota, pero el mismo tiempo renueva su fortaleza para seguir adelante, no sólo en el camino de la peregrinación, sino en el camino de su existencia. Las iglesias, los templos, los santuarios y todo lugar donde se albergue la devoción religiosa tienen un carácter sacro que es otorgado tanto por la oficialidad como por la cultura popular. Ahora bien, al tener la meta de arribar a dicho sitio, el creyente consagra su esfuerzo en la redención de sus pecados. Cuando cumple el pasaje, cuando llega al templo, a pesar del cansancio físico renueva su cuerpo y su fe.

Las peregrinaciones implican un gran esfuerzo y preparación. Se afrontan peligros en el camino, se dejan hogares y las comodidades materiales que ahí se encuentran para buscar otros bienestar espirituales en el trayecto. Así, el sentido de la expresión prescribe la travesía, pues “derivada del término latino clásico *peregrinas*, convertido en *pelegrinus* en el latín eclesiástico, la palabra peregrino tuvo primero el sentido de <viajero> o <extranjero>”.²⁴⁰ Al abstraer las eventualidades del trayecto, el viaje cobra importancia en su acontecer, es decir, no sólo se trata de llegar al destino, sino de vivir la búsqueda de lo contenido en el viaje al lugar sagrado: la hierofanía. Se trata de una práctica un tanto empírica de andar y observar, de conocer el camino y reconocerse en el intercambio de rezos, cantos y experiencias. Las peregrinaciones son un cúmulo de acciones utilitarias, ya

²⁴⁰ Julien Ries, *El símbolo sagrado, Op. Cit.*, p. 240.

para el intercambio religioso y popular, ya para el comercio turístico. El camino y los andantes son motivados por la experiencia de lo numinoso, van en busca de lo sacro y cumplen los mandatos que ellos mismos se imponen. Algunos van descalzos, otros de rodillas -cuando el trayecto no es tan largo-, hay quienes van en caravanas de automóviles porque su lugar de origen es lejano. En Plateros existe un corredor del peregrino, donde sólo se puede transitar a pie hasta el Santuario. Ahí se observan muchas personas arribando con flores, imágenes artesanales del Niño de Atocha y todo tipo de ofrendas; en ocasiones cargan a sus propios hijos si éstos han sido curados de alguna enfermedad o llevan a sus familiares que aún necesitan aliviarse de algún padecimiento. Van cantando, llorando y su emotividad los prepara para la parte final del trayecto: posarse ante el altar del hijo de Santa María de Atocha.

Para el catolicismo, la tradición de las peregrinaciones y las ofrendas que los caminantes llevan tiene su origen en la historia de los primeros cristianos, tal como se menciona en el Antiguo Testamento

Moisés, de nuevo en la cima del Sinaí

Tres veces al año se prosternarán ante el señor, Yavé, Dios de Israel, todos los varones; pues yo arrojaré de ante ti a las gentes y dilataré tus fronteras, y nadie insidiará tu tierra mientras subas para presentarte ante Yavé, tu Dios, tres veces al año.

No asociarás a pan fermentado la sangre de la víctima, y el sacrificio de la fiesta de la Pascua no lo guardarás durante la noche hasta el día siguiente.

Llevarás a la casa de Yavé, tu Dios, las primicias
de los frutos de tu suelo.²⁴¹

De igual manera se describe a Jesús cumpliendo la tradición del peregrinaje a lugares santos como una alegoría de su propia representación, donde él mismo enuncia “Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí”:²⁴² Esta tradición continúa en la Edad Media, incluso, las cruzadas se consideraban una peregrinación del arma clerical contra todo aquel que no se postrara ante la cruz, sobretodo “a partir del año 1095 cuando los musulmanes se interponen en el camino que recorrían los cristianos para visitar Tierra Santa y los Santos Lugares de Jerusalén”.²⁴³ Fue en el medievo cuando se establecen los recorridos a Santiago de Compostela y La Meca, como lugares de “cita de multitud de peregrinos venidos de lejanas tierras buscando lo oculto, arcano y misterioso de esos lugares, realizando un viaje sagrado: toda peregrinación es entendida como un recorrido de expiación de pecado y culpa, por lo que se enmarca dentro de una estructura estrictamente religiosa”.²⁴⁴

Pero, ¿cuáles son las motivaciones del peregrinaje? Las peregrinaciones cumplen con una función metafórica del paso del ser humano por el mundo, como un tránsito momentáneo hacia el verdadero destino: la vida eterna prometida por la fe del cristianismo. Por tanto, para el creyente, la

²⁴¹ *Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas originales por Eloiño Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O.P. Madrid, Editorial Católica, Colección: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972. Véase: Éxodo 34: 23-26, p. 106.

²⁴² *Ibid*, Véase: San Juan 14: 6, p. 1366.

²⁴³ Marcelino Agía Villaverde, *Aspectos filosóficos y antropológicos del Camino de Santiago. Fenomenología de la peregrinación a Compostela España, Op. Cit*, p. 306.

²⁴⁴ *Ibid*, p.p. 306 – 307.

condición de peregrino define una visión permanente de un destino superior, entendido como lo celestial sobre lo terrenal. Así como el romero cumple su promesa de peregrinar, así espera la promesa sagrada de la redención de sus pecados y la plenitud sagrada.

La fenomenología del peregrinaje responde a diversas motivaciones. En primer lugar, es el testimonio de una creencia sagrada y su participación en la fe. Corroborar la presencia de su deidad hace partícipe al caminante de una hierofanía que le redituará en protección y consuelo antes sus males. Al objetivar sus creencias en el culto al Santo Niño, los peregrinos, además de renovar la tradición de esta práctica popular, se renuevan en la fe, cumplen sus promesas y penitencias. Se redimen o redimen a los suyos, pues hay quien peregrina en nombre de un ser querido que se encuentra imposibilitado para hacerlo. Quizás exista quién peregrine por la aventura o experiencia, sin embargo, el verdadero sentido de la peregrinación responde al sacrificio y a la decisión personal, íntima y voluntaria de ser parte de una tradición de fe, cuyo primer momento se da en la preparación del espíritu y el cuerpo para poder soportar los avatares del camino hasta el arribo al espacio sagrado.

Las peregrinaciones tienen un punto de partida en la búsqueda de la identidad del hombre creyente, pues en la metáfora del camino, de su andar y su arribo también se halla el sentido de la creencia popular de encontrarse a sí mismo y de reencontrarse con su fe. En Plateros se entiende la metáfora porque el término de peregrino lo encontramos en dos sentidos, por un lado, en la figura del Niño Santo de Atocha como niño peregrino y por el otro, en los fieles que van a su encuentro. Para el hombre religioso, peregrinar es ir hacia lo sagrado, es viajar conducido por una motivación, es buscar una realidad distinta a la cotidiana. Van por un milagro o a agradecer el mismo. Cuando preparan su camino esperan que al término de su viaje Dios esté ahí.

Por lo regular las procesiones, peregrinaciones o romerías van acompañadas de una estatua divina que representa a la comunidad de la que proceden. Se reúnen en un punto fijo como un templo, santuario o la iglesia de su comunidad y cuando están todos listos emprenden la salida. Al frente va cargada la divinidad, ya sea por los sacerdotes o por comitivas que se alternan a lo largo del recorrido sagrado. No pierden el objetivo, “todo peregrino camina al encuentro con lo divino”.²⁴⁵

“El peregrino es un símbolo de *homo religiosus* que vive la experiencia de lo sagrado. Cree en la existencia de una Realidad que trasciende este mundo en el que vive. Ante él se revela un Ser personal trascendente que lleva un nombre: <Divinidad>. La palabra *deus* deriva del radical indoeuropeo *dyu*, término de sentido sugerente: <ser personal luminoso>. Para el peregrino, Dios es fuente de luz”.²⁴⁶ Realizar una peregrinación tiene que ver con la condición humana, el creyente siente la necesidad de trascender esa condición y como experiencia de lo sagrado, la peregrinación constituye el símbolo del creyente hacia la casa de Dios y, por supuesto, la representación de su hierofanía.

El Santuario de Plateros es centro de esta expresión y alberga a los protagonistas del viaje, es parte del movimiento: “es lo uno que da nacimiento y dinamismo a lo múltiple”,²⁴⁷ es depositario y guardián de la figura del hijo de Santa María de Atocha, pero no es guardián silencioso, sino uno que canta y ora. También es el punto de convergencia de una dialéctica del espacio sagrado porque es accesible a quien cree, pero inaccesible a quien no comparte dicha creencia; está abierto como espacio y cerrado ante un dogma

²⁴⁵ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, *Op. Cit.*, p. 241.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibid*, p. 244.

que se vulnera en la religiosidad popular. Y es en este punto donde la figura del peregrino cobra ímpetu, pues al realizar su romería sus particularidades se engrandecen: ellos emprenden su camino bajo el permiso de su Dios, se congregan, se organizan y salen de sus casas con rumbo definido. Tan es así que existe una oración base para emprender el camino del peregrino:

PLEGARIA DE LA PEREGRINACIÓN

Señor Jesús, nos hemos puesto en camino para
responder tu llamada.

Tú has querido compartir nuestra vida tomando
nuestra condición humana y nos alientas en nuestro
camino de cada día; nos pides que te sepamos acoger
en los más pobres, en los que tienen más necesidad
de nuestra ayuda y de nuestro amor.

En tu camino has estado siempre atento a los
enfermos, a los hambrientos, a los despreciados. Tu
vida la has dado por todos los hombres hasta morir en
la cruz para liberarnos de nuestros pecados.

Nos has hecho el don del Espíritu que nos hace
comprender tu palabra. Él es nuestra fuerza y nuestra
alegría a lo largo de nuestro camino hacia el Padre.

Tu madre María ha querido mostrar su amor a los más débiles, a todos cuanto esperan un gesto, un favor, una sonrisa por parte de Dios.

Señor Jesús, caminamos a tientas y a veces nos cuesta reconocer tu presencia en nuestra vida de cada día. Caminamos para llenarnos de tu luz y hacerla presente a todos los que te buscan.

Señor, atráenos hacia ti, haznos cercana tu bondad. Danos un corazón atento y libre para encontrarte y al final de nuestra peregrinación por esta tierra, acógenos a todos en la casa del Padre.

Amén.²⁴⁸

Las peregrinaciones se realizan en el desapego total y conforme van avanzando la purificación va siendo progresiva. Algunos cantan, otros rezan, todos creen. Los peregrinos se preparan para ver al Niño y como ya lo dijimos dejan atrás todo, su casa, sus labores; no importa nada más que ir a Plateros, así “de este modo, toda peregrinación desemboca en una hierofanía y constituye en sí misma una hierofanía”.²⁴⁹

Las siguientes imágenes corresponden a la peregrinación anual que el municipio de Villa de Cos realiza cada 1ero., de marzo con destino a la ciudad de Fresnillo, al Santuario de Plateros.

²⁴⁸ <https://www.santuariodeplateros.com.mx/informes-y-servicios/peregrinaciones>
Consultado el 16 de septiembre de 2020.

²⁴⁹ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, *Op. Cit.*, p. 242.



Estandarte de peregrinaje anual al Santo Niño de Atocha.
Parroquia de San Cosme y San Damián. Villa de Cos, Zacatecas.

Fotografía: Melanny Aguilera Durán.

01 marzo de 2020.



Representación peregrina del Santo Niño de Atocha.

Fotografía: Melanny Aguilera Durán.
01 marzo de 2020.



Reunión antes de la salida al peregrinaje anual.

Fotografía: Melanny Aguilera Durán.
01 marzo de 2020.



En camino a Plateros.

Fotografía: Melanny Aguilera Durán.

01 marzo de 2020.



Llegando al Santuario de Plateros.

Fotografía: Melanny Aguilera Durán.

01 marzo de 2020.



Hacia el altar del Santo Niño de Atocha.

Fotografía: Melanny Aguilera Durán.

01 marzo de 2020.

Dentro de la religiosidad popular las peregrinaciones son uno de los grandes protagonistas, donde “lo esencial sigue siendo la fe del peregrino, que le permite hacer de su presencia y de su camino una acción transformadora”.²⁵⁰ Como ya hemos mencionado, Plateros recibe peregrinos cada día del año. Su calendarización anual da prueba de ello,²⁵¹ por consiguiente, las peregrinaciones tienen un seguimiento agendado y un valor constante. Este hecho permite al fiel adentrarse en el mundo de la acción participativa, en el cual su fe le garantice un recurso ante las adversidades del mundo.

Las peregrinaciones son procesos rituales que se reproducen en sociedad, aun cuando sean ejercicios íntimos y personales. Contribuyen a la formación de grupos religiosos, así como la constitución de centros sagrados. Empezar un camino hacia los lugares sacros tiene una clara connotación de las expresiones populares, cuya tradición de fe es el común denominador. El andar ofrece paz interior, aporta serenidad a quienes lo practican, pues su búsqueda se traduce en la fuerza física y espiritual que deben tener. El fiel se vincula así con otros como él, otros que creen y se entregan a la motivación de su práctica religiosa.

El peregrinar tiene recompensas en el sacrificio ritual al renovar la fe y dar paso a una esperanza todavía más grande de que la vida estará bajo la mirada protectora de lo divino. El Santuario tiene abiertas sus puertas y al llegar el sacrificio de la peregrinación será consumado, se convertirá en testimonio de la propia existencia de lo divino. Se trata de un orden simbólico donde la vida se cobra en la tradición, es el acto sacro en el que se ofrenda el sufrimiento y la destrucción de lo que se victimiza... el dolor, la pena, la

²⁵⁰ *Ibid*, p. 248.

²⁵¹ Véase, Apéndice 2.

propia muerte. El ritual peregrino permite se consagre y santifique el tormento de la existencia subordinada a la fe, esa donde el caminante se separa de su mundo para convertirse en su propia ofrenda.

Las costumbres y tradiciones que llevan a alguien a peregrinar son variadas. La lista es innumerable: padres y madres que agradecen la sanación de sus hijos; familias enteras que dejan todo por corresponderle al Santo Niño el haberlos ayudado a salir adelante, a encontrar a alguien perdido; y luego están los que creyendo morir han sido salvados, dándoseles otra oportunidad de vida. Se peregrina por petición de un milagro, por agradecimiento del mismo. Y así se recorre el camino en nombre del sacrificio de la fe.

3.1.3 Fiestas al Niño

Las festividades religiosas son un aspecto de suma importancia en la religiosidad popular porque ayudan a promulgar el culto, a entender las manifestaciones históricas y a participar de los elementos tradicionales que contienen. El significado de las fiestas abarca tanto el plano colectivo como el individual. Plateros, como muchos otros lugares de devoción, tiene diversas fechas conmemorativas, ya para la fundación del lugar, ya para el festejo onomástico de las figuras sacras.

En las celebraciones conviven una gran diversidad de elementos que han variado con el paso del tiempo. Igualmente, han permanecido otros que conservan la tradición. A final de cuentas, esa inserción de componentes es lo que hace que las tradiciones sigan vivas y se vayan adecuando al tiempo actual, por que en “las reactualizaciones periódicas de los gestos divinos, las fiestas religiosas, están ahí para volver a enseñar a los hombres la sacralidad

de los modelos”.²⁵² Este importante hecho permite la trasmutación y subsistencia de los cultos.

En Plateros, las festividades están marcadas por aspectos no sólo culturales, sino sociales, económicos y, sobretodo, familiares, manteniendo una estructura fundamental que acepta formas diversas. Cuando el fiel se inserta en las celebraciones marca una correspondencia en el orden ritual, pues se trata de su relación con la naturaleza divina y con la influencia que tienen en él las prácticas religiosas. Participa solo, pero también lo hace en familia y en sociedad, es decir, en un plano individual y en uno colectivo.

Los habitantes del lugar viven, en su mayoría, del comercio. La infinidad de puestos y andadores de artesanías adornan el camino hacia el Santuario. Todos los moradores se preparan para las fiestas, menos este 2020, que azotado por el SARS-CoV2 (Covid19), ha detenido cualquier tipo de actividad social, religiosa, cultural, económica, no sólo en los centros religiosos del país, sino en todos los sectores del mundo. Muchos de los comerciantes manifiestan sentirse tristes y sumamente preocupados por la precaria situación. Sin embargo, en condiciones normales el esplendor de las fiestas atrae a propios y a extraños.

Las principales festividades que se celebran en Plateros son: el 25 de diciembre, día del nacimiento del Niño Santo; la Semana Mayor de Semana Santa -cuya fecha es variable- donde se realiza el novenario en honor a la “Preciosa Sangre” del Señor de los Plateros; el 1ero., de julio día del Señor de los Plateros; el 15 de agosto, día de la Asunción de la Santísima Virgen, llevando a cabo el Novenario Solemne de Nuestra Señora de Atocha; el 8 de

²⁵² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Op. Cit., p. 78.

octubre, día de San Demetrio y aniversario de la fundación de Plateros.²⁵³ Asimismo, todo el mes de mayo, por las tardes, es costumbre ir a ofrecer flores a la Virgen de Atocha. Las mamás o abuelas llevan a las niñas al templo, se reza y se canta como un ritual previo a la entrega de un ramo de flores, con el fin de bendecir la vida de las pequeñas. Por su parte, durante el mes de junio, los jóvenes participan en un ritual de tributo al Sagrado Corazón de Jesús, llevan ofrendas como alimentos no perecederos, hostias, vino para consagrar, flores... también para bendecir sus caminos.²⁵⁴

La fiesta principal es sin duda la que se realiza en honor al Santo Niño de Atocha. Su celebración comienza una semana antes del 25 de diciembre, día oficial del nacimiento del Niño Dios. Las autoridades del Santuario extienden un programa de actividades donde se presentan todos los días del festejo, bajo el título de Solemne Novenario en Honor al Santo Niño de Atocha Del 16 al 26 de Diciembre,²⁵⁵ en el cual, todos los días en punto de las 6:00 am se realiza la Misa de Novenario; de igual manera a las 7:00 pm se lleva a cabo la Petición de posada y rezo de la novena (solemnizada por diferentes grupos de catequesis católica, movimientos de renovación católica, equipos de liturgia, empresas particulares, familias, incluso, el DIF municipal). Los festejos se acompañan de diversas actividades como: catequesis infantil, presentación de pastorelas que organizan tanto las catequistas como, en ocasiones, el Instituto Zacatecano de Cultura, en las cuales participan los pobladores de Plateros; igualmente se organizan las tradicionales posadas y el día 22 de diciembre se da la bendición de la Hora Santa. El día 24 a las

²⁵³ *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha*, Historiador: Augusto Isunza Escoto, Ilustración Clemente Márquez y Ma. De Jesús Morán, *Op. Cit.*, p.p. 29 – 30.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Véase, Apéndice 4.

10:00 pm se ofrece la misa de Noche Buena y el 25 de diciembre, en punto de las 12:00 pm se reúnen en el Santuario y acuden a la Solemne Celebración Eucarística, presidida por el obispo; sin embargo, los moradores de Plateros esperan gustosos que den la 5:00 pm, ya que es la hora en que se realiza la procesión por las calles de Plateros con la imagen original del Santo Niño de Atocha -a quien sacan del Santuario sólo en ocasiones especiales- para culminar a las 9:00 pm con juegos pirotécnicos.

Diana Carolina De Santiago Ávila es originaria de Plateros, Fresnillo, Zacatecas. Ella visita el templo al menos dos veces a la semana, es comerciante y aparte de ser devota del Santo Niño de Atocha, también lo es de la Virgen de San Juan de los Lagos y de San Judas Tadeo. Al preguntarle si participaba de las festividades, narró que el día del Señor de los Plateros le gusta ver que “hacen pólvora en el atrio del Santuario”, y que el día de San Demetrio “hay música en el kiosco, bailables y elección de la reina, y sacan a San Demetrio a peregrinar”, pero en la celebración del Santo Niño de Atocha “hay muchísima gente y hay tipo feria con juegos mecánicos y en la noche hay pólvora”.²⁵⁶

Las celebraciones del lugar son muy importantes para los pobladores, puesto que Plateros vive del turismo religioso, tan es así que Diana Carolina expresó: “me gusta que la gente crea en Él -Santo Niño de Atocha- y le tenga tanta fe, ya que gracias a eso el lugar donde vivo es turístico y la economía es buena”.²⁵⁷ Cuando se le preguntó si tenía fe en el Santo Niño y si había realizado alguna manda, reliquia o exvoto, ella contó que su familia ofrecía reliquias en honor a San Judas Tadeo, pero que ella había cumplido “varias mandas caminando de Fresnillo a Plateros para agradecerle por los favores

²⁵⁶ Entrevista a Diana Carolina De Santiago Ávila. 26 de octubre de 2020.

²⁵⁷ *Ibidem*.

recibidos”, porque “la fe para mí es creer en Dios, sentir la presencia de Él sin necesidad de manifestarse”.²⁵⁸ Diana Carolina es uno de tantos ejemplos de cómo vive un morador las festividades en Plateros. Algunos otros no participan del todo o lo hacen en otras actividades precisas. Sin embargo, de todas las personas del lugar con quienes se ha charlado nunca hemos escuchado que alguien no crea en el Santo Niño o no asista a celebrar alguna de las fechas conmemorativas de Plateros.



Atrio del Santuario de Plateros
Festividad en honor al Santo Niño de Atocha
24 de diciembre de 2016.

Fotografía: <https://www.facebook.com/santuariodelsantoninodeatocha>

Sitio oficial.²⁵⁹

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ <https://www.facebook.com/santuariodelsantoninodeatocha> Consultado el 20 de octubre de 2020.

Las fiestas religiosas, en su carácter popular, muestran la permanencia y persistencia de los “ritos precristianos en un contexto que se entiende ya como indiscutiblemente cristiano por los propios protagonistas”.²⁶⁰ Religión oficial y religiosidad popular son puestas en la misma línea a la hora de celebrar a la figura sacra, siendo así que los rituales festivos sean una importante expresión de la cultura de la fe. La gente de Plateros participa de la fiesta, vive las procesiones, las mandas y reliquias, baila y goza de la pirotecnia, pero también solemniza la eucaristía y ello le otorga un sentido de pertenencia en su núcleo más cercano: su familia y sociedad. Para el creyente, el participar en estas actividades le permite dar continuidad a la tradición, pues “en la fiesta se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina”,²⁶¹ al tiempo que configura su identidad y la reafirma con él y con los suyos.

3.1.4 Miscelánea religiosa

En 1998 cuando iniciamos el primer trabajo de investigación sobre la figura del Santo Niño de Atocha de Plateros, la búsqueda de materiales que hablaran del hijo de Santa María de Atocha se tornó algo complicada. No existían los medios digitales que hay en la actualidad y, aunque ya muchos estudiosos de temas religiosos o de arte habían abordado el punto en cuestión, conseguir

²⁶⁰ Luigi Lombardi Satriani, “El hambre como derrota de Dios”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I, Op. Cit.*, p. 57.

²⁶¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano, Op. Cit.*, p. 80.

bibliografía era un tanto difícil. En *Tras la imagen*²⁶² se abordó, más que nada, la historia del lugar y de los exvotos pintados. Sin embargo, se consiguieron muchos materiales que hasta el día de hoy se utilizaron con mayor amplitud para el desarrollo del tema de la religiosidad popular, aquí presentado. A esta recopilación de folletos, publicaciones, novenarios y textos sueltos, les hemos nombrado “miscelánea religiosa” porque son escritos compuestos de diversos géneros, a saber, históricos, literarios, de propaganda, evangelizadores o doctrinarios, etcétera. Este compendio podría preceder a uno o varios textos homogéneos que reúnan historias, tradiciones, información actual, entrevistas o anecdóticos, así como todo tipo de estudios realizados en torno a la figura del Santo Niño de Atocha. No obstante, la mención de Plateros pareciera un tanto limitada en ilustraciones de carácter oficial, por lo que las publicaciones encontradas pertenecen, más que nada, a la cultura popular. De ahí que la miscelánea religiosa que se maneja sea algo rudimentaria o artesanal, por llamarla de alguna manera.

La diversidad en el carácter de la miscelánea es la mayor de sus cualidades. En las publicaciones se recurre a elementos de carácter histórico, documental y, sobretudo, de catequesis. Este último punto se basa en la relación de búsqueda de materiales que preservan el culto al Santo Niño de Atocha, es decir, los novenarios, oracionarios y estampas con rezos populares, los cuales constituyen una parte fundamental del proceso de recuperación de la miscelánea de origen oral. Generalmente la comunicación oral de perfil doctrinario “tiene el carácter de <percedera> y no <recuperable>, a causa de la escasez de personas que aún recuerdan o

²⁶² La investigación de *Tras la imagen*, *Op. Cit.*, se comenzó en 1998, recaudando materiales, entrevistas, fotografías y bibliografía que tocaran el tema de Plateros en un ámbito histórico y semiótico. Dicho trabajo se culminó en 2003.

practican estas devociones”,²⁶³ de ahí la importancia de conservar oraciones o publicaciones antiguas que recuperen el sentido del fenómeno popular religioso. Aunque no debe pasarse por alto que la riqueza de este material puede ser abarcada en otros múltiples contextos como el sociológico, antropológico, por mencionar algunos.

Las recopilaciones han sido efectuadas directamente en el lugar de análisis y en círculos familiares, lo cual nos lleva a identificar tres puntos constantes en dicha folletería: el fervor atocha, que se ve trabajado en las publicaciones de historia del lugar y la construcción de la piedad sacra; la predicación devocional, donde se erige la figura del Niño peregrino y los milagros realizados; y, por último, los diversos oracionarios, los cuales cumplen una doble función, la de adoctrinamiento oficial y la de promulgación de la fe popular.

Tal vez lo que mayor peso tenga son las presentaciones de los oracionarios, comúnmente llamadas oraciones o novenas en honor al Santo Niño de Atocha. Y esto es comprensible, puesto que el fiel puede no conocer ningún dato histórico de Plateros o del Niño, pero sí puede manifestar su devoción y fe. Otra de las características importantes es la conjunción de la religión oficial y de la religiosidad popular en la miscelánea religiosa, los datos históricos son producto de ambas líneas, al igual que los rezos, ya que cumplen tanto con la aprobación eclesiástica como con la función de la tradición popular. Ambas partes confluyen en el reivindicamiento del aspecto

²⁶³ José Antonio Ruiz Martínez y José Luis Molina Martínez, “Oracionario popular (Ensalmos y Coplas) de Lorca y su Comarca. Estado actual de la recopilación”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, España, Anthropos Editorial, 2003, p. 154.

numinoso que circunda a toda figura sagrada, a través del complejo horizonte de las plegarias.

La folletería diversa de la historia del lugar y de la figura sacra es fácil de conseguir, pues la venden tanto en la misma tienda del Santuario, así como en todos los puestos comerciales que lo circundan. Sin embargo, existe una peculiaridad, algunas de las publicaciones que se han manejado en esta investigación ya no se consiguen o no se han editado nuevamente. Se desconoce por qué motivo se han dejado de transmitir estos folletos, a diferencia de las múltiples oraciones en honor al Santo Niño de Atocha que aún son publicadas. Es posible que la razón más importante sea el carácter un tanto artesanal -como ya hemos mencionado- de los folletos, y que éste sea un motivo limitante para solventar los gastos de trabajo e impresión; por otro lado, sabemos que “la oración tiene una intencionalidad catequista”,²⁶⁴ lo cual es benéfico en el sentido religioso y, por ende, la misma iglesia edita y promueve la publicación de rezos y novenarios.

José Antonio Ruiz Martínez y José Luis Molina Martínez argumentan que es posible determinar semejanzas y diferencias entre una oración culta y una popular, según la localización, procedencia o área de transmisión de las oraciones; no obstante, la miscelánea religiosa que se encuentra en Plateros procede de ahí y se divulga ahí. Cuando se pregunta quién escribió las oraciones, los devotos y la gente de lugar siempre contestan que “desde siempre han existido”, de hecho, parece que ni siquiera importa cuál es el origen, pues la devoción no distingue una versión culta e impresa de una versión oral transmitida y conservada por el mismo pueblo. Lo que sí es

²⁶⁴ *Ibid*, p. 158.

evidente es que las oraciones recrean vivencias, las transforman como recibimiento de gracia y las promulgan como su verdad.

Si bien los rezos corresponden más a un asunto intimista, que no en todos los casos sigue dogmas y catecismos como lo explica Manuel Mandianes en “La caracterización de la Religión Popular”,²⁶⁵ sí se presentan oraciones que la propia gente ha instituido como principales y que, con el paso del tiempo, han sido modificadas por el clero y han recibido aprobación eclesiástica, como la aquí presentada:

Oración

Poderosísimo Niño de Atocha, fuente inagotable de bondad y de clemencia, ¿a quién sino a Ti recurriremos en nuestras necesidades? ¿quién sino Tú cuya diestra poderosa está pronta a derramar beneficios sobre los miserables pecadores, aliviará las penas que nos afligen? A Ti, pues, Divino Niño presento mis quejas, trabajos y angustias, a tu mirada omnipotente nada se esconde, por tanto, Tú que conoces la magnitud de mi pena dignate, Amoroso Niño darme el remedio.

Es verdad que mil veces he ofendido a tu Majestad augusta y hoy no soy digno por mis muchas iniquidades de que Tu Grandeza me oiga; bien sé que en vez de beneficio merezco toda clase de penas como justo

²⁶⁵ Manuel Mandianes Castro, “Caracterización de la religión popular”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Op. Cit., p. 44.

castigo a mis maldades, pero Divino Niño, muévete a piedad de mi alma atribulada, líbrala del demonio que desea perderla y dame el consuelo temporal que hoy solicito.

Si mi petición no está conforme con los designios que tu Sabiduría Infinita tenga sobre este humilde siervo tuyo, dame entonces una completa resignación a tu voluntad santísima y una buena muerte para ir a alabar tu Providencia Infinita, por toda una eternidad. Amén.

Con Licencia Eclesiástica.
Santuario de Plateros, Zac.²⁶⁶

Las oraciones devotas “poseen una finalidad netamente espiritual, fundamentadas en una base enteramente religiosa sobresaliendo una intencionalidad de comunicación y petición de gracia y salvación a Dios, a la Virgen y los santos, especialmente a aquellos cuyas advocaciones tienen tradición en nuestro suelo”,²⁶⁷ como en el caso del Niño de Atocha, cuyo culto

²⁶⁶ Al visitar el Santuario de Plateros se encuentran infinidad de puestos comerciales con imágenes, oraciones y objetos variados del Niño de Atocha. Los vendedores del lugar argumentan que esta oración es la más popular entre los visitantes e, incluso, entre la gente del lugar. De igual manera, como ya hemos mencionado, el Santuario tiene su propia tienda de recuerdos y objetos del hijo de Santa María de Atocha y de todas las figuras que se veneran en el Santuario.

²⁶⁷ José Antonio Ruiz Martínez y José Luis Molina Martínez, “Oracionario popular (Ensalmos y Coplas) de Lorca y su Comarca. Estado actual de la recopilación”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Op. Cit., p. 159.

e imagen de adoración se han expandido, al mismo tiempo que sus rezos. José Antonio Ruiz Martínez y José Luis Molina Martínez realizan una clasificación de oraciones, en la cual determinan que existen cuatro tipos: oraciones devotas, oraciones lúdicas-didácticas o de catequísticas, oraciones para difuntos y oraciones rituales.²⁶⁸

Dentro de las oraciones devotas existen las que se aplican en los sacramentos como comuniones, confesiones y en el viacrucis de Jesús, así como las de uso diario dirigidas a los santos patronos y que se emplean indistintamente para cualquier actividad cotidiana. Aquí aparecen las novenas y triduos dedicados al Santo Niño de Atocha, pues se tiene una oración específica para cada día. Este tipo de oraciones es muy conocido entre los fieles devotos al Niño. Las oraciones catequísticas tienen como función primordial “ilustrar a los fieles sobre los sacramentos, dogmas o verdades fundamentales de la fe católica. Se valen de cualquier elemento cercano al pueblo y, partir de él, establecen su lección catequética”.²⁶⁹ En general, si reparamos en ello, todos los rezos cumplen con esta función de enseñar el dogma, lo cual permite clasificar la misma oración en varios tipos. A final de cuentas, las plegarias se dan en la consecución de un favor físico, material y espiritual, y si bien recurren a una fórmula de práctica y tradición, no pueden negar el excesivo adoctrinamiento como una de sus grandes características.

Los oracionarios son invocaciones a la influencia divina de gran contenido intimista entre lo sagrado y lo profano, no importa si su origen fue de tradición oral y ahora de cultura impresa, no importa si los rezos están sistematizados, lo que vale es el deseo de transmitir el mensaje a la figura sacra. Y se debe entender la urgencia de ser escuchado, porque el creyente

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibid*, p. 165.

sólo puede expresarse en la petición de fe. Por tanto, las oraciones son únicas y personales, no importa si se olvidan o cambian las frases, de igual forma está expresado el sentimiento religioso encendido en la palabra. La fe en la oración y el culto predominante a las imágenes divinas son consideradas como uno de los valores más sólidos de la religiosidad popular.

3.2 Ante el altar

Culminar la travesía del peregrino no sólo implica un esfuerzo físico, sino la configuración total de un aparato simbólico dado en la misma religiosidad. Uno de los elementos de mayor simbolismo es representado por los altares. De ahí que se vea en ellos la idea de la cúspide, de lo elevado, de esa conexión del mundo terrenal con el celestial. No es casualidad, entonces, que en todos los templos las figuras de devoción principal se encuentren situadas en el altar mayor. La preponderancia que tiene este espacio sacro funge como el reflejo final de un camino hacia la fe. Independientemente de las ofrendas u objetos votivos que se entreguen a las imágenes religiosas, el creyente se posa frente al altar con un amplio sentido de la experiencia religiosa.

La disposición que se muestra ante este contexto nos lleva a formular diversas ideas que permiten comprender o concretar las emociones que tiene el hombre ante la concepción de lo sacro. El simbolismo religioso sirve como punto de unión entre la omnipresencia divina y la existencia humana, el único requisito es la creencia, la fe que se tenga ante los acontecimientos, incluso adversos, que vive el creyente. Ante esta posición de fe el mundo tendrá sentido para él.

Según Julien Ries, el hombre religioso nos transmite sus pensamientos por medio de signos y símbolos que nos cuesta trabajo descifrar porque se multiplican en la oralidad y, posteriormente, en la escritura de todo lo que se considera sagrado. Este *homo religiosus* “ha consignado sus mitos, sus plegarias, sus himnos y sus ritos en los libros sagrados. Su rostro sale de la sombra, su figura aparece en plena luz y su mensaje llega con toda claridad”.²⁷⁰ Esta última parte del tercer capítulo trata sobre tres puntos que develan el sentido del creyente frente al altar, entendiéndolo como la alegoría de la culminación del camino peregrino; el primer punto versa sobre el papel de la devoción social y cómo es observado en Plateros; el segundo refiere a la postura que tiene el hombre frente a sus tradiciones y cómo éstas lo han conformado; y el tercero otorga una interpretación cultural de la religiosidad popular de los devotos del Santo Niño de Atocha, a través de la vivencia del milagro como la proyección simbólica de su realidad.

3.2.1 Devoción social

Es importante observar cómo el conjunto simbólico de lo sagrado, entendido también como portador de creencias, direcciona el comportamiento del hombre religioso, pues ello nos abrirá el camino para comprender qué es la devoción social dentro de un parámetro más íntimo, es decir, al interior del propio fiel. Analizar los hechos religiosos nos conduce no sólo al plano histórico o cultural, sino a la experiencia irreductible de su realidad. Mircea

²⁷⁰ Julien Ries, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, Traducción del italiano de P. Ricardo Isaguirre, Barcelona, Edición Azul, 2008, p.p. 26 - 27.

Eliade dio suma importancia a la esencia y estructura del hecho religioso, tanto históricamente como focalizado en el actuar del creyente. El estudio que hace sobre la historia de las religiones nos da la posibilidad de ver los fenómenos religiosos como un asunto del espíritu, cuya fuerza e “interpretación tendrá en cuenta la relación vital que existe entre el *homo religiosus* y su comportamiento existencial”.²⁷¹

La devoción social pensada al interior de la religiosidad popular se muestra a través de las impresiones que el mismo fiel vive y devela ante los otros. No se trata de seguir rectamente los preceptos de la doctrina cristiana, ni las leyes instituidas por la propia iglesia, al contrario, no es sólo lo que se aprende y predica, sino lo que se vive. La historia nunca ha ocultado que la iglesia católica ha perseguido con tiempo y sangre “un fuerte deseo de elevar el nivel religioso de los fieles (...) esa línea de actuación se hace más firme a partir del Concilio tridentino, acentuándose paralelamente el control de la Iglesia y el influjo de la jerarquía sobre las masas populares”.²⁷² Se le exigía y se le sigue exigiendo al fiel el conocimiento de los preceptos religiosos del Credo, el Padre Nuestro, el Ave María, el Salve y, sobre todo, de los mandamientos y sacramentos de Dios, sin embargo, en el esfuerzo por difundir estas contemplaciones, el creyente fue construyendo un significado aparte del propio concepto: la devoción católica desprendió la devoción social, no como entidad separada, sino formada en la veneración que fecunda su propio doble.

²⁷¹ *Ibid*, p.18.

²⁷² Alberto Marcos Martín, “Religión <Predicada> y Religión <Vivida>, Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa, Op. Cit.*, p. 47.

En Plateros se puede comprender la devoción social en la fe católica al ver la dedicación de los creyentes en la experiencia mística de la hierofanía. Y no se necesita realizar hazañas o actos increíbles, sólo se trata de entregarse por completo al conglomerado de sentimientos que les provoca la presencia del Niño Santo. Y si bien es cierto que muchos peregrinos recorren descalzos varios kilómetros hasta el Santuario, otros cargando piedras o niños pequeños, también hay quien sólo va con su fe; pueden ni siquiera llevar ofrendas, ni entregar exvotos, la única condición es tener devoción. Esa entrega emocional se confirma en el ritual de presentación ante la divinidad. Mas no se trata únicamente del momento en que se posa el fiel frente al altar, sino en la tradición que norma su conducta, pues la devoción a lo sagrado se gesta en las creencias y tradiciones de un hombre religioso y de su pueblo, en la forma en que se conduce ante la vida.

Por tanto, la devoción social como fenómeno de la religiosidad “debe encontrar su lugar en el conjunto de objetos del espíritu, a fin de que su fuerza sea comprendida en el aspecto transhistórico. Una tal interpretación tendrá en cuenta la relación vital que existe entre el *homo religiosus* y su comportamiento existencial”.²⁷³ Se trata, entonces, de un ejercicio que iría más allá de una línea de significaciones, ya que tendría que abarcar la interpretación antropológica de cada signo y direccionarlo como una idea del pensamiento filosófico del hombre. Una tarea interminable, mientras interminable sea la fe.

La religiosidad popular ve en el constructo devocional “un significado que va más allá del de un mero esfuerzo catequizador y de conformación de los fieles a los dogmas, verdades y ritos de la Iglesia, pasando a uno más

²⁷³ Julien Ries, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, Op. Cit., p. 18.

amplio que incluye también el del reforzamiento del control ideológico a cargo de aquella”,²⁷⁴ al punto de traspasar de la devoción católica a la social con la propia venia del clero secular. Es para la religión la devoción católica, como para la religiosidad popular la devoción social y tan marcado está que dentro de las actividades más importantes determinadas por la iglesia para los fieles - como pueblo- están “la asistencia a la misa dominical, conocimiento de la doctrina cristiana y cumplimiento del precepto pascual”,²⁷⁵ así como el precepto de amor y entrega más grande del catolicismo, el Primer Mandamiento: amarás a Dios sobre todas las cosas: “amarás a Yavé tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás dentro de tu corazón todos estos mandamientos que yo hoy te doy”.²⁷⁶ No obstante, la religiosidad popular no tiene un listado de acciones a seguir más que el ejercicio libre de la veneración.

Algo que se puede observar en Plateros es la significación que contiene cada elemento devocional y por elemento nos referimos tanto a las imágenes expuestas en el Santuario como a los objetos que llevan los fieles, es decir, imágenes que van a bendecir, relicarios, exvotos, cartas, objetos, escapularios, incluso, ellos mismos como seres de devoción. Todo tiene un carácter religioso y aún sin proponérselo, el fiel otorga un ritual de entrega, convirtiendo a cada componente en símbolo de una cosmovisión representativa de su realidad; así el símbolo devocional “designa un objeto

²⁷⁴ Alberto Marcos Martín, “Religión <Predicada> y Religión <Vivida>, Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Op. Cit., p. 48.

²⁷⁵ *Ibid*, p. 51.

²⁷⁶ *Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas originales por Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O.P. Op. Cit., Véase: Deuteronomio 6: 5,6. p. 213.

que sirve para probar una identidad o garantía".²⁷⁷ Con respecto a la identidad, queda claro que el creyente la manifiesta en el propio ejercicio espiritual, pero en cuanto a la garantía surgen varias cuestiones, por ejemplo, el hecho de presentarse ante el Santo Niño de Atocha con todo el fervor, de ofrendarle o no un retablo o cualquier otro objeto devocional no garantiza el cumplimiento del favor solicitado -si ese es el caso, porque cabe recordar que hay quienes acuden al templo a agradecer la gracia ya recibida-, entonces, ¿qué garantiza que se cumpla o no el milagro clamado? ¿por qué con milagro o sin éste el fiel sigue teniendo devoción? Tal vez la última sea la interrogante principal.

Es complicado encontrar una respuesta que abarque cabalmente dichas inquietudes, pero apuntamos a dos conceptos que pueden proporcionarnos un acercamiento a esta discusión: fe y devoción. Aclaremos qué entiende el fiel por cada uno de ellos y cómo lo aplica a su realidad. El creyente norma su actitud en la gracia de un ser superior, otorgándole certeza aún sin verlo ni tocarlo, pero con la plena seguridad de conocer su magnificencia. El acontecer de esa creencia totalizadora Eliade lo explica a partir de la posición e idea del fiel:

Todo conocimiento implica en su base el concepto del ser o, dicho de otro modo, la posesión o la presencia de aquella realidad que se pretende conocer. El hombre ha sido creado para gozar del conocimiento pleno de Dios, pero, como secuela del pecado original, no es capaz de alcanzarlo sin la ayuda de la gracia. La fe permite al

²⁷⁷ Julien Ries, *El símbolo sagrado, Op. Cit.*, p. 254.

creyente, con la ayuda de la gracia, aceptar el conocimiento de Dios tal como ha sido revelado en el curso de la historia sagrada.²⁷⁸

El hombre que entrega su fe a la divinidad es porque cree firmemente en Él, lo hace sin reserva, le confía su ser y tiene la plena seguridad de esa relación. Pero la línea que divide la fe de la devoción es en suma delgada, pues la devoción también implica un sentimiento profundo de entrega, entonces la diferencia está en que la fe es el fundamento de la relación del hombre con lo sacro y la devoción es el hecho de consagrarse a esa fe, a esa divinidad, a ese todo sagrado. No existe algo que garantice que se cumpla un milagro, aún así el hombre religioso sigue creyendo, pues la fe radica en no perder la esperanza en un ser divino y de ser posible que se reditúe un milagro en su vida, y no es preciso un portento como hecho extraordinario, sino simplemente el milagro mismo de su devoción intacta. El hombre religioso tiene la necesidad de creer en algo o alguien superior que lo haga sentir seguro ante los temores que tenga, por eso cree, por eso mantiene vínculos con lo divino.

Si bien la fe es la base de la relación del hombre con lo sagrado, la devoción social es cada columna que sostiene dicha advocación. Y es necesario señalar que el creyente lleva en su nominativo el significado mismo de su acción, él cree, tiene fe y para la religiosidad popular eso es suficiente, pero en cuanto a la religión oficial no basta “el grado de percepción del

²⁷⁸ Mircea, Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las Reformas*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999, p. 252.

mensaje cristiano entre las masas populares”,²⁷⁹ ni la aproximación al significado de otro concepto que figura y le nombra “religión vivida”.²⁸⁰ Entonces, la fe es un ejercicio libre, mientras que la devoción fue pensada como un ejercicio catequizador que traspasó los muros de la iglesia para convertirse en un analogía de la creencia y sustentarla: se tiene fe en Dios y se es devoto a sus Santos y Vírgenes. Por eso se les honra y también por eso la iglesia ha aceptado rituales que no tiene escritos, que son hechos por el pueblo como representación de sus acontecimientos religiosos, tan es así que se cuelgan exvotos, se peregrina y se baila. Esa es la religión vivida, fecundada y promulgada por la religiosidad popular y de la cual se sirve la religión oficial para difundir su culto. No es una más que la otra. Son una sola que se bifurca y se une constantemente como lo hace la fe y la devoción, constituyendo juntas una serie de voces de práctica ritual.

La devoción social es para que el pueblo exprese -como vivencia colectiva- su relación con lo sacro y lo profano. Se trata de una presencia exigida ante las necesidades permanentes y la propensión del hombre al amparo. Por ello, la fe y las disposiciones de la vida religiosa provocan la aparición de símbolos, rituales y tradiciones que se van modificando con el tiempo, pero que son válidas en su totalidad porque no existe dogma que señale que se puede creer de una u otra manera. La devoción social es, entonces, una práctica de fe promulgada tanto por la religiosidad popular como por la religión oficial:

²⁷⁹ Alberto Marcos Martín, “Religión <Predicada> y Religión <Vivida>, Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Op. Cit., p. 52.

²⁸⁰ *Ibidem*.

En todos los pueblos, las formas, los vehículos y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral. En todas partes, lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual sino que impone entrega emocional.²⁸¹

3.2.2 Hombre y tradiciones

La continuidad de tradiciones que influyen en el sentir y comportamiento del ser humano determina el grado de mantenerse vigentes. En Plateros, como ya hemos visto, se vive la tradición de culto a través de múltiples rituales que, con el paso del tiempo se han modificado, pero no han desaparecido. En este apartado hablaremos de la importancia que tienen dichos sucesos -de cambio y permanencia- como actos identificativos del hombre. Los rituales de índole religioso fungen como medio para la reafirmación del grupo social al que pertenecen. La reconstrucción de sus elementos puede explicar el modo en que representan una visión del mundo: la tradición de fe.

Una de las características sustanciales de la tradición que se vive en torno al Santo Niño de Atocha es que los hombres creyentes sienten que su unidad, su vínculo como una comunidad religiosa se fortalece en cada manifestación de culto. Pensemos tanto en la entrega de retablos como en las fiestas de reliquia, los bailes en el atrio del Santuario, las mandas y las peregrinaciones como una unidad, pues todas son de la misma valía y cada

²⁸¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, *Op. Cit.*, p. 118.

una representa parte de esa tradición. Por consiguiente, conviene considerar cuál es el fundamento de esas tradiciones y por qué razón siguen vigentes.

El hombre cree -en la mayoría de los casos- por costumbre y educación familiar o social, mas dichas costumbres son concedidas gracias a la tradición católica que profesan. En dado caso, el fundamento de la tradición al Santo Niño de Atocha habla de una unidad cuyos participantes contienen sentimientos de adoración, entrega, compromiso y, por supuesto, afirmación de una existencia sí única, pero con un valor que surge en la existencia colectiva, es decir, sí importa lo que sienten y realizan de forma personal, pero ello no trascendería si no lo realizaran como un grupo. Evidentemente, el ser humano, visto bajo la lupa de la religión que profese, ha creado para sí infinidad de rituales de tradición para mantenerse unido a su colectivo y más aún, como un signo identificativo de su presencia, su realidad y su continuidad. Según Clifford Geertz:

El hombre se hizo hombre, continúa diciendo la historia, cuando habiendo cruzado algún Rubicón mental llegó a ser capaz de transmitir <conocimientos, creencias, leyes, reglas morales, costumbres> (...) a sus descendientes y a sus vecinos mediante la enseñanza y de adquirirlos de sus antepasados y sus vecinos mediante el aprendizaje.²⁸²

²⁸² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Op. Cit., p. 53.

Es claro que esas costumbres que sigue el fiel son por herencia, réplica y por la necesidad de pertenencia. Ahora bien, si dentro de ese grupo creyente alguno de ellos ha recibido un portento, lo propio es darlo a conocer y erigirse como “ese” al que la divinidad lo escuchó. No será cualquiera, será un elegido y como tal tendrá el derecho de hacerlo público o quizás la obligación -incluso, sin darse cuenta-. Por ello, el papel del fiel es tan valioso, porque gracias a él se mueve el engranaje cultural que da vida a la tradición de fe: “(...), si las creencias, las tradiciones, las aspiraciones de la colectividad dejan de sentirse y compartirse por los particulares, la sociedad morirá”.²⁸³

Al hablar del creyente y la relación que tiene con la tradición de fe, es inevitable considerar que esta última se ha convertido en un paradigma cuyo núcleo central obviamente es el hombre religioso, que vive bajo una organización estructurada permanentemente. Como lo mencionamos en el capítulo I *La búsqueda del signo. El exvoto como identidad cultural*, Plateros es un signo cultural que emite otros signos, cuyo conjunto dan forma a la tradición de una sociedad determinada. A su vez, dicha tradición se vuelve patrimonio cultural por la relevancia que tiene no sólo en el plano religioso sino social. En ello radica la importancia real del culto al Santo Niño de Atocha y de todas las manifestaciones de fe que giran en torno a Él, pues siendo capaz de resaltar su dominio de pertenencia, asegura la transmisión de costumbres y, por supuesto, de las mismas tradiciones que produce. De tal manera que trasciende de una idea a un comportamiento y, finalmente, a un modo de vida. Para Durkheim, evocar las tradiciones en ceremonias o rituales es esencial en el hombre religioso y en el orden social:

²⁸³ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ed. Colofón, 2006, p. 545.

Lo que entonces ocupa al pensamiento son las creencias comunes, las tradiciones comunes (...) el ideal colectivo cuya encarnación ellos son; en una palabra, son las cosas sociales. Hasta los intereses materiales que las grandes ceremonias religiosas tienen por objeto satisfacer, son de orden público, por lo tanto social.²⁸⁴

Saber cómo funcionan las tradiciones de fe en Plateros implica una serie de elementos que comienzan con el estudio del “fenómeno religioso en su vertiente humana”,²⁸⁵ es decir, en el papel del creyente frente a la revelación de lo divino, pues hay quien pide un milagro, quien lo agradece o simplemente están los fieles que sólo refrendan su creencia. Toda adoración implica llevar a cabo una serie de actos que den continuidad a esa creencia, por consiguiente, tanto la religión oficial como la religiosidad popular promueven sucesos encaminados a esa persistencia de la tradición para sí y para la sociedad.

Para explicar lo anterior pondremos como ejemplo dos casos: uno, la religión católica promulga el “sacrificio de la misa” -el mayor acto de fe para el catolicismo-, mientras que, dos, la religiosidad popular hace lo propio con el “sacrificio de la peregrinación”, el cual emula la larga y cansada caminata de Jesús hacia la cruz. El primer caso no cambia su estructura ni oraciones, sólo agrega elementos que se acomodan a los tiempos que se viven; el segundo

²⁸⁴ *Ibid*, p.p. 547 – 548.

²⁸⁵ Joxemartin Apalategi Begiristain, “Religiosidad: cambio y permanencia”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I, Op. Cit.*, p. 471.

caso, es un poco más flexible, pues si bien se arraiga a la tradición peregrina, no se ciñe por completo, sino que se adecua a las condiciones en las que se produce. El valor de uno sobre el otro no es cuestionable y sólo puede ser otorgado por el fiel. A final de cuentas, la tradición, tanto como producto de la religión oficial como de la religiosidad popular, “permanece o bien recreando o bien creando, o las dos cosas a la vez, y ello porque la dimensión religiosa es un aspecto fundante de toda persona y toda sociedad”.²⁸⁶

Asimismo, el ritual de entrega de exvotos seguirá siendo una tradición viva, cuya dinámica se define en la invocación, la promesa y la hierofanía. Y ello aplica para todas y cada una de las tradiciones, pues si bien sufren y sufrirán modificaciones, el sentido que las provoca y para el cual sirven seguirá siendo el mismo: la fe en el Santo Niño de Atocha de Plateros.

A su vez, esa tradición de fe es también la del sacrificio -como lo mencionamos en los casos de la misa y la peregrinación- y como se observa recurrentemente en las oraciones al Niño de Plateros:

Te suplico, Niño de Atocha, que por medio de estas penalidades que te recuerdo, logre alcanzar de Ti lo que pretendo (...) En memoria de aquella jornada que hiciste, colocado en el vientre divinísimo de tu Santísima Madre Santa María de Atocha (...) Por este dolor que sintió en su corazón después de haber sufrido con tan modesta humildad tantos trabajos, subiendo los montes, pisando los altos copos de nieve con sus delicadísimos pies, atravesando serranías, sufriendo

²⁸⁶ *Ibid*, p. 473.

los aires fríos, la lluvia del cielo y la ingratitud e inclemencias del tiempo, te pido, por todo esto que te recuerdo me sea concedido el favor que te suplico en esta hora (...) ²⁸⁷

Lo cual nos lleva a considerar que el sacrificio, tanto en la religión oficial como en la religiosidad cultural es un parámetro para la petición y la gracia divina. Pensemos en una serie de cuadros que el fiel realiza en pro del acto sacrificial, por ejemplo, los ayunos en días de glorificación, la abstinencia de la carne en cuaresma, los juramentos de abstinencia de alcohol... La lista puede continuar como una relación entre lo sagrado y lo profano, entre esa ilusoria representación que construye, destruye y renueva al fiel. Pero, ¿por qué el sacrificio implica una experiencia con lo divino? Tal vez porque el hombre religioso trata de arrebatar el sentido primordial de una realidad trastocada en la proyección simbólica de lo que está dispuesto a ofrecer: la continuidad de la tradición y el sacrificio como salvaguarda de la experiencia de lo sagrado. Se trata de la trascendencia del hombre, del sentido del otorgar y abandonarse en esa entrega hasta diluir la línea entre el sacrificio y el sacrificador, ante la preservación de su propio ser.

La tradición del sacrificio vive la experiencia del camino recorrido, del espacio ritual, de la actitud frente a lo celestial y, por supuesto de la expiación misma. El devoto, entonces, se ofrece y da lo máspreciado que es su fe “se sacrifica lo que sirve”.²⁸⁸ Y así se dispone el peregrino al que le han sangrado

²⁸⁷ *Novena y Triduo dedicados al milagrosísimo Niño de Atocha que se venera en su Santuario de Plateros, Op. Cit.*, p.p. 18 – 23.

²⁸⁸ George Bataille, *Teoría de la Religión*, España, Taurus, 1999, p. 53.

los pies, el que ofrece su vida a cambio de la de su hijo, el que promete su eterna adoración por la salud de su madre. Esa es la importancia de la tradición del sacrificio convertida en acto de fe. Por lo tanto, la trascendencia de la tradición será la de su propia realidad.

Bajo la percepción del fiel queda ahora ver la tradición, la fe y el sacrificio desde una estructura de pensamiento. El hombre creyente tiene que darse ante lo inmanente, ante eso que no puede explicarse porque ahí radica la experiencia con lo sagrado, esa hierofanía tan buscada y pretendida. Ese estado sublime de entregarse a su propia tradición de sacrificio tiene la consigna de expresar la fe que profesa y, al mismo tiempo, saldar la deuda que tiene. Se trata de una demostración total de postura ante su mundo y ante quienes le rodean. Así, todo el núcleo de creyentes no habla de verdades o mentiras, simplemente se posan frente al Niño de Plateros porque “el culto al Santo Niño de Atocha es sencillo y generoso, porque así es la fe de nuestro pueblo”.²⁸⁹

La tradición es un discurso de fe y ese discurso es un misterio de quien busca, incesantemente, una respuesta que bajo parámetros naturales no podría suceder. Al vivir la tradición el creyente se convierte en el punto focal de atención, ya que para él, la manifestación de lo celestial prevalece como un estado de plenitud de la existencia. El fiel que se arraiga en la tradición toma para sí lo absoluto de la gracia dando importancia a lo ilimitado frente a la limitación de su propio ser; es bajo esas costumbres que creará siempre en lo divino y será inmutable su confianza en lo sacro.

La tradición de fe y sacrificio se convierte para el hombre religioso en una ideal que pretende regenerar el sufrimiento personal, por ello en un acto

²⁸⁹ *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha*, Historiador: Augusto Isunza Escoto, Ilustración Clemente Márquez y Ma. De Jesús Morán, *Op. Cit.*, p. 31.

intimista de fe se entrega al dolor, reclamándose también como víctima del orden divino, pero siempre con una actitud de alabanza por devoción. En cada acto de sacrificio hay aceptación total, en cada exvoto hay tradición de fe, al igual que en los rituales peregrinos. En todas estas tradiciones el fiel ofrece la vida misma por un portento, porque “el poder que tiene la muerte en general ilumina el sentido del sacrificio (...) pues sacrificar no es matar, sino abandonar y dar”.²⁹⁰ Por eso las promesas de tradición no terminan nunca, porque cada que se consuma una gracia, crece la devoción, la entrega y los rituales. La tradición ofrece una resolución al hombre religioso, quien sin necesidad de explicar su propia naturaleza o su sentir tiene la certeza de su fe como “la utopía de una seguridad generalizada, de una asepsia universal, de una inmunización del cuerpo y del espíritu contra todas las incertidumbres y todos los peligros”.²⁹¹

3.2.3 Interpretación cultural

Vivir las tradiciones de fe en torno a la figura del Santo Niño de Atocha nos ha llevado a la búsqueda de un significado cultural que abarque tanto a la religión oficial como a la religiosidad popular. Ha quedado claro que nunca con la intención de confrontarlas sino de ver la movilidad manifiesta entre ellas.

²⁹⁰ George Bataille, *Teoría de la Religión, Op. Cit.*, p. 52.

²⁹¹ Hira de Gortari, Guillermo Zermeño, (et. al). *Historiografía francesa. Corrientes temáticas metodológicas recientes*. México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Mora, Universidad Iberoamericana, 1996. Jean Delumeau aborda la práctica de ritos contra la amenaza de lo maligno, llámese, pandemias, tempestades, tormentas, infesta de gusanos o ratas, alrededor del siglo XII, en los cuales se ofrendaba, a manera sacrificial, elementos de la naturaleza que evocaban la pureza y la fuerza de la vida. p.p. 17 - 18.

Siendo así, este apartado propone una lectura conjunta en la cual podamos leer las interpretaciones culturales de las manifestaciones de gracia, fe y piedad popular como experiencias del hecho religioso,²⁹² dejando claro que son representaciones individuales convertidas en símbolos culturales colectivos.

La interpretación cultural de los hechos religiosos que conforman la tradición de fe y por fe no se encuentra sólo en el pasado, está aquí, sigue en movimiento constante y sus agentes activos no únicamente replican comportamientos adquiridos, al contrario, abonan su propia realidad y comparten significados de su experiencia. Por ello, “desde una perspectiva antropológica cultural, la religión no se puede considerar un sistema cultural cerrado”,²⁹³ sobretodo si consideramos los miles de creyentes que existen alrededor de las figuras sacras veneradas en Plateros²⁹⁴ y que manifiestan sus creencias sí en las formas conocidas de alabanza o peregrinación, pero también de maneras personales o intimistas que no se ciñen a lo establecido. Por ejemplo, y como lo hemos mencionado anteriormente, los exvotos han sido considerados manifestaciones de fe de una piedad Atocha, en un

²⁹² Es necesario aclarar que cuando se habla de las experiencias del hecho religioso se refiera a la propia tradición de fe y piedad popular que se ha observado en Plateros, es decir, al comportamiento del hombre religioso y su relación con lo sagrado, así como a todas y cada una de las manifestaciones por promesa que se han abordado a lo largo del presente.

²⁹³ María de Jesús Buxó I Rey, “Introducción”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (*et. al.*), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, *Op. Cit.*, p. 8.

²⁹⁴ Según Durkheim, “Hasta el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, por otra parte, triple al mismo tiempo que una, la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc. Por eso una religión no se reduce generalmente a un culto único, sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía”; al igual que en el Santuario de Plateros, donde el culto al Santo Niño de Atocha se ve cobijado por la Virgen de Atocha, San Demetrio y el Cristo de los Plateros. Véase, Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, *Op. Cit.*, p. 82.

principio fuera del control clerical y, posteriormente, protegidos dentro del mismo.

Al hablar de religión y de la consecuente presencia de la religiosidad popular, debemos tener claro que la base existente en ambos casos es un “sistema de creencias, rituales y jerarquías eclesiósticas dentro del horizonte temporal de la elaboración teológica, la situación del clero, el sistema de poder político, las condiciones económicas, el nivel educativo, y la estratificación social”,²⁹⁵ así como las actividades y sentimientos que expresa el pueblo. Lo anterior sólo para configurar un conjunto de creencias que vinculan lo real y la experiencia de lo sagrado con el dogma de la fe, aun cuando ninguna regla sea determinante para la religiosidad popular -no así para la religión oficial-. En dado caso, es el sistema de creencias del hombre religioso, lo que nos lleva a entender la promesa de fe como un proceso cultural.

Tanto para la parte oficial como para la popular, el sistema de creencias tiene dos formas de presentarse relativas a la existencia de la fe como hecho cultural: “una representa la imaginación reflexiva de una élite de teólogos que establecen claves interpretativas del dogma (...) Y la otra hace referencia a la vitalidad de la imaginación popular (...) creencias religiosas (milagros, cultos, devociones) y expresiones rituales propias y espontáneas que mantienen vivas sus convicciones y esperanzas o, dicho de otra forma, su salud mental y corporal.”²⁹⁶ Es fundamental tener en cuenta los símbolos que se crean en cada una de esas expresiones conformadas dentro y para la historia cultural y antropológica del fiel, sin dejar de lado la manera en cómo él experimenta su vida religiosa. Ello nos abre la pauta para entrelazar la oficialidad y lo

²⁹⁵ María de Jesús Buxó I Rey, “Introducción”, en: Álvarez Santaló, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Op. Cit., p. 8.

²⁹⁶ *Ibid*, p. 9.

popular con imágenes y rituales que se han vuelto un discurso proveedor de signos culturales.

Por lo tanto, la interpretación cultural del hecho religioso se centra en la relación vital que existe entre el creyente y su comportamiento ante lo sagrado o como lo dice Ries, “comprender la experiencia vivida por el hombre religioso y el mensaje que de ella brota. Sin duda es imposible entrar en el corazón de la experiencia de la fe vivida por el hombre religioso, pero es necesario interpretar el discurso a través del cual este hombre da cuenta de su experiencia”.²⁹⁷ Y ese discurso nos ha conducido a observar el espíritu humano de todo el grupo de creyentes y de esa convicción que tienen de que hay algo irreductiblemente verdadero en el mundo de la fe. Ellos no cuestionan ni su fe ni las experiencias anheladas o vividas. Tan es así que le otorgan una significación real a sus costumbres y, por supuesto, a sus tradiciones.

La conciencia que el fiel tiene de su mundo religioso es totalmente elocuente y se relaciona estrechamente con el descubrimiento que hace de lo sagrado a lo largo de su vida. Según Mircea Eliade, “mediante la experiencia de lo sagrado, el espíritu ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, potente y significativo y lo que carece de esas cualidades, es decir, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido”.²⁹⁸ En este punto la experiencia de lo real es necesaria, puesto que si el fiel no da cuenta de ello no podría constituirse como ser humano en el mundo y tampoco podría identificar su experiencia inherente a su modo de ser. Este hábito devocional es producto de sus costumbres, creencias, ritos, valores, mitos, en resumidas cuentas, de su cultura. En el

²⁹⁷ Julien Ries, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, Op. Cit., p.p. 18 – 19.

²⁹⁸ Mircea Eliade, *La prueba del laberinto*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 147.

caso de los fieles al Santo Niño, dicha cultura se base en la experiencia de la fe Atocha.

Lo sagrado es la base de toda la estructura de la experiencia religiosa y no implica únicamente la fe en Dios, los santos o las vírgenes, sino “la experiencia de una realidad y la fuente de la conciencia de existir en el mundo”.²⁹⁹ El hombre religioso pide, espera y en ocasiones se cumple su portento, consumándose esa experiencia de lo sagrado. Cada promesa y entrega están envueltas en un halo de sacralidad otorgado en el acto de la lealtad y el juramento, una camino entre lo sagrado y lo profano. Sin embargo, se tiene fe y no hay una explicación real para ello. No importan las teorías o hipótesis de por qué el hombre cree en una divinidad, ni siquiera importa si recibió o no un milagro, puede incluso esperarlo toda su vida y tal vez jamás llegue; lo único que cuenta es la experiencia con lo sagrado -vivida, buscada o no-, pues es lo que envuelve la creencia. Y también está la contraparte, es decir, quienes pierden esa fe y se niegan la posibilidad de vivir el encuentro con lo sagrado; a ellos, la oficialidad les envía mensajes catequizadores, mientras que la religión popular, simplemente sigue su camino a la par de ellos, a la par de todos.

En todo caso, lo sagrado, como propiedad o atributo de lo religioso -oficial o popular- proveerá de símbolos que nacen en compromisos, en rituales y también en mitos creados en el seno de la comunidad creyente. Por eso Plateros está lleno de ofrendas y promesas, de mandas y juramentos, de signos que son leídos por los fieles bajo el lente de una afirmación de esperanza. Los devotos del Hijo de Santa María de Atocha viven una unidad compuesta por individuos cuya experiencia intimista es lo único que puede

²⁹⁹ *Ibid*, p.p. 147 – 148.

llevarlos a identificar lo sagrado y hacerlo público ante su colectivo. Finalmente, la condición del hombre religioso entraña la necesidad de pertenecer a lo divino, ya que así se reconocerá en la propiedad no sólo de fe, sino del patrominio cultural que lo acoge.

Su discurso -y así lo hemos leído- es la afirmación y reconocimiento de lo sagrado, de esa certeza del milagro existente, pero no con un sentido evangelizador o doctrinario, sino simplemente como una forma de vida que los atestigua como parte de un núcleo. En la fusión de ese esfuerzo disponen su energía y su saber, pues a final de cuentas es la cultura en la que viven y esa "cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida."³⁰⁰

Así, los devotos en el Santo Niño de Atocha comparten ideas, procederes, hábitos y costumbres que los identifican. La observación que se realizó nos llevó a configurar la faz de ese colectivo de fieles. Un colectivo hecho por hombres sencillos que sólo tienen una preocupación: hacer patente su fe a través de prácticas que no se pueden catalogar únicamente como religiosas, sino que trascienden esa frontera y crecen hasta convertirse en la base de la fe Atocha. La observación de ese ejercicio devoto de la religiosidad popular nos ha posibilitado la lectura de las prácticas sociales y culturales convergentes en Plateros.

La interpretación cultural se fue constuyendo desde la producción ságnica alrededor del Santo Niño de Atocha, entendiendo su origen como el

³⁰⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Op. Cit., p. 88.

eje de un estudio sobre la filosofía de la religión, lo cual posibilitó el paralelismo ideático de la religión oficial y la religiosidad popular, hasta llegar a la importancia de las manifestaciones que por promesa entregan los fieles a su figura sacra, ello como parte del patrimonio cultural de las tradiciones de pensamiento que se tienen en nuestra sociedad. Todo confluye en torno al pensamiento filosófico, ya que éste “nos revela la unidad de una función general en cuya virtud todas estas creaciones se mantienen vinculadas. El mito, la religión, el arte, el lenguaje y hasta la ciencia, se consideran ahora como otras tantas variaciones de un mismo tema, la tarea de la filosofía consiste en hacérselo comprensible”.³⁰¹

Independientemente si se es católico o no, creyente o no, cierto es que cada discurso que los devotos del Santo Niño de Atocha tienen se convierte en acervo cultural, sobretodo en el caso de los exvotos por ser un documento de fe expuesto y constante. El conservar la tradición de fe como un legado ya familiar, ya social, da un sentido de pertenencia a los devotos, y a quienes se configuran como observadores de esa fe les dota de una propiedad histórica y cultural que debe ser conservada y cuidada como capital para las tradiciones de pensamiento.

³⁰¹ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 112.

Conclusiones

Pensar en el exvoto como una de las manifestaciones más importantes de la religiosidad popular fue el primer objetivo de esta investigación. Como ya lo he mencionado, previamente realicé un trabajo de análisis semiótico sobre los exvotos, el cual fue acompañado de un estudio sobre la historia de Plateros. Ello me condujo a repensar en el valor que tiene el exvoto pintado dentro del mundo de la fe que se tiene al Santo Niño de Atocha. Sin embargo, decidir cómo iba a abordar este nuevo estudio fue algo complicado, pues cuando se habla de religión se tiende a pensar que los aspectos moralizantes estarán incluidos con la firmeza del adoctrinamiento. Tal vez este aspecto fue el primer contratiempo que tuve. Aquí empezó el largo camino -que como una peregrinación- culmina en estas líneas finales.

Acercarme al mundo de la gratitud por milagro me develó el alcance que las tradiciones y costumbres populares tienen para una comunidad devota y cómo, a pesar del tiempo y los cambios que se suscitan, la fe permanece y se adecúa. Por tanto, decidí dividir mi investigación sólo en tres capítulos que expresaran la relevancia cultural de la imagen del Niño y de los exvotos, así como la importancia de la filosofía de la religión y la identificación del hecho sagrado, primero; en segundo lugar, el alcance de la ideología que lo gesta y promueve, es decir, la religiosidad popular, así como la importancia de la fe al hijo de Santa María de Atocha; en tercer lugar abordé las particularidades de las tradiciones votivas, la devoción social y la interpretación del hombre frente a la cultura de la fe.

En el Capítulo I, *La búsqueda del signo. El exvoto como identidad cultural*, comencé asentando que Plateros es una unidad cultural que a su vez produce otros signos culturales que necesitan ser leídos en su propio contexto para entender la esencia que los genera y los hace vigentes. Esta lectura de

significación cultural desembocó en la distinción estructural del mensaje votivo, lo cual me lleva a afirmar que las expresiones de fe que se realizan en torno a la figura del Santo Niño de Atocha, principalmente en los retablos populares, implican un diálogo cuya interpretación cultural le otorga sentido. La riqueza que contienen los exvotos pintados se potencia en la tradición popular y considero que son parte fundamental de la religiosidad popular. La mayor cualidad de esta ofrenda es la plurisignificatividad que nos otorga y, por ende, la multiplicidad de códigos con los cuales puede ser abordada.

Esta multiplicidad de códigos me permitió recurrir a la semiótica como punto de partida para el análisis de las tradiciones votivas, no obstante, decidí enlazarla con la filosofía de la religión y entender el actuar de los fieles frente a lo que consideran fenómenos religiosos. Puedo aseverar que el exvoto, como representación del hecho sacro, es una entidad fenoménica en transformación, va de una petición al acto consumado de un milagro, estableciendo para los creyentes la prueba de la existencia divina y de un sistema de creencias, tal parece inamovible. Por lo que puedo decir que la constitución del exvoto, como signo cultural y religioso, parte de una necesidad epistemológica que refleja una realidad multifactorial.

Al abordar la lectura del exvoto como signo cultural encontré que éste funciona como un elemento simbólico producido en la cotidianeidad y elevado por una serie de relaciones que dialogan entre sí hasta producir una ideología que autoidentifica a los fieles y les otorga un sentido de su tradición, al tiempo que revaloriza su relación con lo divino. Así, el exvoto es una muestra de devoción que, gracias a la interdisciplinariedad utilizada para su análisis, me lleva a significarlo como un sistema comunicativo cultural que nombra la gratitud y la fe con una serie de expresiones que también muestran las formas de pensar y actuar del hombre religioso.

Es el exvoto un documento vivo tanto de la vida cotidiana como de la historia popular religiosa, pues expone el sistema ideológico de la fe de una colectividad. El Santo Niño de Atocha, evocado y dispuesto en el exvoto, se convierte en un signo icónico de la identidad cultural detonada en Plateros, gracias a una tradición que convierte una imagen sacra en un conglomerado de fenómenos religiosos bajo un discurso de fe.

En lo que respecta a la filosofía de la religión y al sentido de los fenómenos que presenta puedo decir que los postulados de Eliade y Otto me dan la base para asentar que el hombre, visto con el velo de las sociedades tradicionales, necesita sentirse protegido, necesita creer, por lo cual su comportamiento se sustenta en la experiencia con lo sagrado y en las relaciones que establece con la figura divina a la que se entrega. El creyente en el Santo Niño de Atocha tiene esa necesidad de salvedad y ello lo conduce a creer en milagros que después mitifica y ritualiza como una hierofanía personal, haciéndolo sentir diferente al resto de su comunidad católica, otorgándole un nivel numinoso y fundamentando ontológicamente a su mundo.

En este primer capítulo concluyo que el exvoto, como signo cultural y representación de hierofanías, es una forma que el hombre religioso utiliza para mostrar su fe como una realidad absoluta donde lo sagrado trasciende su propio mundo profano, convirtiendo la proyección simbólica del Santo Niño de Atocha en una proyección de lo real, al mismo tiempo que concibe la gratitud por un milagro como el identificativo de lo sagrado único.

Con respecto al segundo Capítulo, *Religiosidad popular*, partí del análisis del fenómeno religioso como un constructo colectivo que reconoce, obviamente, la participación de individuos como hombres religiosos, dándole preponderancia a los rituales de culto y a las diversas manifestaciones de su

concepción cultural. Al plantear dichas manifestaciones como parte de la filosofía de la religión surgió la determinación del fenómeno religioso como el reconstructor de creencias y prácticas religiosas. Esa estructura se basa en una adquisición simbólica de la fe, pues al devoto le brinda explicaciones de lo que no puede entender, al tiempo que preconfigura su disposición a la experiencia del milagro. Por tanto, el fenómeno religioso es una experiencia viva que constituye la cultura y que se aprecia en los rituales polimórficos de la religiosidad popular, principalmente en las peregrinaciones y exvotos en honor al Santo Niño de Atocha.

Uno de los aspectos que más llamó mi atención es la enorme cantidad de personas que acuden a Plateros a cumplir mandas de peregrinación y entrega de exvotos, por lo cual pienso que ambas prácticas votivas son las más representativas de la religiosidad popular que se vive en el lugar. Dichas prácticas son muestra de la concepción simbólica de las creencias y conducen a una dialéctica de interacción religiosa como un proceso identitario de fe que se vive y expresa en la tradición. Así entendí que el hombre religioso, bajo estructuras devocionales, refiere a una realidad superior, es decir, a los actos divinos, ahora como inclusión de mundos culturales cuyo fin ideológico es la fe y la gratitud.

El Santo Niño de Atocha de Plateros es un pilar fundamental del catolicismo en México, su culto traspasa fronteras e impacta no sólo en el ámbito religioso, sino en el económico, social y cultural del Estado y el país. De ahí la importancia de analizar los fenómenos religiosos que lo circundan, sobretudo la adoración que se le manifiesta. Al observar a los creyentes reconocí el sentido devoto hacia lo sagrado como un elemento de su conciencia que permite nombrar y apropiarse de la figura sacra, estableciendo un sentido de pertenencia. Por consiguiente, la experiencia de fe desemboca

en un sistema simbólico que comunica y fundamenta la realidad de ese fiel que necesita protección y que ve en las hierofanías la única posibilidad de salvamento ante su realidad.

En Plateros se vive un mundo hierofánico en dos partes, por llamarlo de alguna manera; por un lado se encuentra la parte oficial y por el otro la parte popular. Para explicar este aspecto establecí las características tanto de la religión oficial, así como de la religiosidad popular. En las lecturas realizadas encontré que se ve a la religiosidad popular como una integración del sistema dominante, una forma, tal vez inadecuada de entender lo oficial, sin embargo, creo que su importancia radica en la urdimbre que teje alrededor y en la identidad social que tiene con lo sagrado. La religiosidad popular no tiene dogmas ni catecismos, pero se gesta a partir de ellos como un complemento dialéctico de la religión oficial, oponiéndose a los cánones y viviendo, en el mejor sentido del término, su realidad.

El Santuario de Plateros recibe miles de peregrinos al año, todos van con la premisa de la fe y aunque el Santuario es el punto medular, guardián inerte del Niñito, realizan rituales que la Iglesia ha aceptado como parte del comportamiento del hombre religioso. Tal es el caso de las peregrinaciones y la entrega de exvotos populares. El pueblo realiza festividades y rituales que redefinen sus creencias. Con ello se cumple con un proceso sincrético, en el que el creyente sale de la imposición dogmática para adentrarse en una autoimposición cultural. De tal manera que la religiosidad popular se basa en sus propias expresiones de diálogo como multiplicidades culturales.

Considero que la relevancia de la religiosidad popular es dada por ese sentido de pertenencia, es algo del pueblo y para el pueblo, es un componente devocional que conjunta, en la cotidianidad, experiencias de fe, acercando al hombre a lo sagrado sin la necesidad de la Iglesia como intermediario. A pesar

de ello, debo aclarar que la religiosidad popular no está ni aislada ni en contra de la religión oficial. Una depende de la otra y justifican su propio sistema en el soporte de una ideología compartida. Creen en lo mismo, una adoctrina con el dogma, la otra -tal vez sin pretenderlo-, adoctrina con la palabra ritual. Por ello, la iglesia acepta las festividades populares como las mandas, peregrinaciones, reliquias, exvotos o retablos, pues constituyen un proceso de inculturación dado en la historia del catolicismo en México.

Reconocí necesario abordar la importancia de la historia de Plateros y de la aparición de las imágenes que, aparte del Santo Niño de Atocha, se veneran en el lugar. San Demetrio, El Cristo de los Plateros y Santa María de Atocha también son objeto devocional y su aparición corresponde sí a los datos oficiales, pero más que nada a la mitificación popular. Tan es así que existen leyendas sobre la aparición y portentos que han realizado y que me llevó a comprender la reformulación de los cultos populares como un organismo continuo y dinámico de propagación de fe de boca en boca.

La asimilación de los mitos populares que fusionan las creencias del pueblo con el culto a las imágenes católicas, determina un proceso evangelizador observado en Plateros. La historia oficial y la historia del pueblo son dos sistemas que se reinterpretan recíprocamente, dando como resultado una polisemia estructural en torno al Hijo de Santa María de Atocha. Se trata de un elemento universal concreto que posibilita que la religiosidad popular se entienda como una tradición, como un presupuesto de argumentación antropológica. Así, la importancia de la historia del lugar y de las imágenes sacras me permitió entender la validez reflexiva de lo sagrado en Plateros.

Caso aparte es la doble imagen que se tiene del Santo Niño de Atocha. Como mencioné en el segundo capítulo, en Plateros existe el Niño que se adora en el templo y el Niño Azul. El primero es la versión española y el

segundo es la versión mexicana. Ambos son uno mismo, pero el Niño Mexicano -más común en los oracionarios y artesanías- contiene un afán de representación propio. No existe una explicación clara sobre esa duplicidad, lo cierto es que, para el creyente, ambas imágenes simbolizan el mismo carácter peregrino, lo cual para la religiosidad popular es un rasgo sustancial de omnipresencia divina. El interés que este tema despertó en mí será la continuidad de esta investigación, por ahora pendiente.

El culto a las imágenes sacras va acompañado de una serie de expresiones a las que denominé “relaciones de poder en la religiosidad popular”. Ubiqué cuatro relaciones: la primera concierne al poder que la iglesia ejerce en el proceso de evangelización, y para muestra está la doble imagen que se tiene del Santo Niño de Atocha, como un proceso de inculturación evangélica; la segunda relación refiere al importante papel que juegan los recintos de fe, a saber, templos, iglesias, santuarios, como los lugares por excelencia para la transmisión funcional de los mensajes de fe y de amparo en pro del legítimo constructo de identidad católica; la tercera relación de poder es el ejercicio de la fe invocada al Santo Niño de Atocha, dado a partir del poder que las figuras sacras tienen con respecto a las gracias divinas que pueden otorgar, presentándose el milagro como testimonio único de santidad.

Debo hacer hincapié en este punto, pues el agradecimiento por milagro es el punto medular que perpetúa el dominio de la iglesia por creencia, al mismo tiempo que en la religiosidad popular opera como la estrategia de mayor poder en cuanto a devoción se refiere; la cuarta y última relación de poder es la vivencia del fiel en la cultura religiosa. Encuentro que esta relación es la que mayor peso tiene en la religiosidad popular, pues concentra las otras tres relaciones en la figura única de los creyentes, los cuales se vuelven

protagonistas de la devoción al Niño. Los fieles piensan en la gracia como un sentimiento recíproco de su fe vuelta milagro.

Ante el análisis de estas relaciones de poder dispongo que la simbolización del milagro, como identidad de fe, es el elemento más importante de la religiosidad popular, aspecto indispensable para que el hombre religioso viva su experiencia con lo sagrado. La simbolización que acoto se revela en las hierofanías como el fundamento de toda experiencia religiosa. Es por eso que la entrega de exvotos se convierte en la certificación del milagro privado, ahora hecho público. Concluyo que el Santo Niño de Atocha se erige como un símbolo religioso de una tradición votiva, que si bien representa múltiples realidades se vuelve en un todo ideológico colectivo. Finalmente, considero que la entrega de exvotos, es el documento testimonial más importante del fenómeno religioso, pues muestra una realidad, permanece en el tiempo, colgado en las arquerías del Santuario y, sobretodo, simboliza las potencialidades tanto de culto como de ritual. La religiosidad popular, así, sin el dogma como intermediario, es la revelación de la unidad entre el hombre y lo sagrado.

En el tercer y último capítulo, *Tradición y pensamiento*, retomé la importancia cultural para explicar el sentido del exvoto, de las peregrinaciones y las festividades en honor al Santo Niño de Atocha, así como la relevancia que la miscelánea religiosa tiene en la religiosidad popular. Consideré de sumo valor acercarme a la devoción social y a la postura que el hombre tiene ante sus tradiciones, lo cual me permitió realizar una interpretación cultural como el último eslabón de este acercamiento con el mundo votivo.

Al respecto de la tradición retablero puedo argumentar que ésta se reconoce a través de la gratitud por milagro, como esa respuesta divina que muestra lo sagrado. Considero que el fundamento del exvoto o retablo pintado

sólo puede ser entendido en la piedad popular. El exvoto tiene que ser mostrado a la comunidad porque es una forma de darle sentido a su concepción. Segura estoy que esa exposición permite una perspectiva múltiple, una infinita discursividad, cuyo único punto en común es que la persona que ofrenda el retablo se convierte en protagonista de una tradición. El exvoto es un signo cultural de la religiosidad popular, es el nombrar de la promesa y del arte de dar gracias, pero también es una representación hierofánica. Promesa y gratitud son dos palabras que trascienden, que van a lo sagrado hasta mostrar el carácter óntico de la religiosidad popular.

El retablo recrea el fenómeno religioso para perdurar, por eso la gente sigue ofreciéndolos al Niñito, porque es un ritual no escrito, un puente con lo divino. Sin leyes, ni dogmas seculares, el fiel reza con el exvoto, sacraliza al objeto y lo vuelve elemento natural de la fe, pues manifiesta lo divino. Ese es el verdadero sentido del exvoto pintado.

La tradición votiva es parte de un universo discursivo y simbólico que la filosofía de la religión abarca a partir del comportamiento humano y su relación con Dios. Ese comportamiento se piensa en la desgracia humana como el ámbito donde crece la fe. Se trata de una realidad que la antropología explora en la amplia variedad temática que los retablos muestran. Los exvotos mezclan lo sagrado y lo profano, son un testimonio histórico y material de la piedad, un acto numinoso y cotidiano que plasma la mentalidad de la gratitud popular.

El Santo Niño de Atocha en Plateros es un fenómeno devocional que produce el pueblo una y otra vez, también en peregrinaciones y festividades. Cada peregrinación es el viaje sagrado al destino de salvación que busca el hombre religioso, es decir, la promesa de la vida eterna. Su importancia radica en que se trata de un proceso ritual que santifica la existencia subordinada a

la fe. El peregrino se convierte en la propia ofrenda con un sentido sacrificial único. De igual manera, al presenciar y compartir las festividades al Santo Niño de Atocha, pude constatar que representan la promulgación del culto y la conservación de las tradiciones, uniendo, una vez más, a la religión oficial y a la religiosidad popular. Así, las festividades contienen una dimensión sagrada que configura la identidad del creyente.

La miscelánea religiosa fue de gran ayuda porque me permitió acercarme a la visión primaria que los habitantes de Plateros tienen en torno a la historia y mitos del lugar. Los folletos, oracionarios o publicaciones tienen una riqueza histórica, literaria y no sólo doctrinaria –como pudiera pensarse-. A final de cuentas, su valor radica en que pertenecen a la cultura del fervor Atocha, siendo parte estructural de la religiosidad popular.

El camino de este análisis concluyó ante el altar. Ahí pude observar cómo la religiosidad popular posibilita la unión de la omnipresencia divina y de la existencia humana por medio de la devoción. Encontré que la devoción católica secular desprende un tipo que sólo atañe a la religiosidad popular: la devoción social. Confirmando que no son entidades diferentes, ya que una deviene de la otra, teniendo en común la experiencia de la hierofanía. Ese constructo devocional se gesta en las creencias y tradiciones del pueblo como un ejercicio libre, donde la fe no se inmuta, incluso si no se cumplió el milagro. Por lo tanto, la devoción social está sentada sobre la fe vivida, lo cual es importante recalcar, acepta los designios de Dios, incluso si se trata de la muerte misma.

Cada uno de los actos votivos, creencias y manifestaciones en honor al hijo de Santa María de Atocha, son actos de cambio y permanencia que identifican al creyente, que lo reafirman con los suyos, pero más que nada, le permiten reconstruir la tradición de fe. Creo que el papel más importante de

esta tradición se desdobra en el Santo Niño y en el fiel como extensión del dominio de culto, asegurando su conservación como patrimonio cultural de las tradiciones de pensamiento. Hay una cita en el apartado 3.2.2 Hombre y tradiciones que dice que el culto al Santo Niño de Atocha es sencillo y generoso, igual que la fe del pueblo, y creo que eso explica el sentido expuesto en la religiosidad popular, esa sencillez donde únicamente se busca obtener la gracia de Dios como anhelo infinito de seguridad.

En cada palabra y en cada lectura busqué la estructura de la tradición votiva y la religiosidad popular. La línea de tradiciones del pensamiento propuesta me permitió entender que la filosofía no se cierra ante las diversas perspectivas que manejé, pues a final de cuentas, el pensar es un ejercicio filosófico que se desprende en todas las áreas de estudio, como lo son la semiótica, la antropología, la filosofía de la religión y la cultura misma. Así, la figura del Santo Niño de Atocha se ve a través de los ojos de un sistema cultural, cuya experiencia con el hecho religioso es lo que fundamenta su sentido. La piedad, la gratitud y, sobretodo, la promesa, conforman el sistema de creencias del devoto, su interpretación cultural radica en la relación del fiel ante lo sagrado y en el milagro como posibilidad o certeza de un discurso de fe. Así llegué, con esa certeza, al final de un camino *por voto*.

Anexo

Apéndice 1


Ficha de Catalogación de exvotos

Imagen	
Número de Exvoto	
Estado de conservación	
Milagrero	
Tema (motivo)	
Material	
Colores predominantes	
Descripción del lugar	
Ubicación y actitud de personajes	
Divinidad (ubicación y figura)	
Ubicación del texto	
Texto	
Datos del donante	
Sexo	
Actitud	
Fecha del suceso	
Fecha de donación	
Lugar de origen	

Apéndice 2

Catalogación de exvotos


Ficha de catalogación de exvotos no. 1

Imagen	 <p>JESUS IBARRA DEDICA ESTE RETABLO AL SANTO NIÑO DE ATOCHA EN ACCION DE GRACIAS POR HABERME CAIDO EN UN GRAN POZO Y NO HABERME ECHO NADA Y EN PRUEVA DE SINCERA GRATITUD DEDICO ESTE RETABL MINERAL DE LA JURISDICCION DE CAMACHO DE ZACATECAS SEPTIEMBRE 8 DE 1932.</p>
Número de Exvoto	1. Caída de pozo.
Estado de conservación	Regular.
Milagrero	Sí. Julio Castañeda.
Tema (motivo)	Caída a un pozo.
Material	Óleo sobre lámina.
Colores predominantes	Verde, azul y café.
Descripción del lugar	Espacio abierto donde se muestran dos árboles pequeños en la esquina inferior izquierda y uno grande en la esquina

	derecha. De frente cuatro cerros. Bajo el árbol e hincado sobre el césped está un hombre cuya vestimenta es café claro. A la altura de sus pies está su sombrero color amarillo. El hombre se encuentra de perfil y con las manos juntas en modo suplicante, su rostro voltea hacia la esquina superior izquierda, ahí se encuentra la figura sacra, entre nubes.
Ubicación y actitud de personajes	El hombre tiene el rostro hacia arriba en señal de alabanza y agradecimiento.
Divinidad (ubicación y figura)	El Santo Niño de Atocha, en su versión mexicana, se ubica en la esquina superior izquierda del retablo, está sentado y contiene todos los elementos del Niño Azul (sombrero, concha, canastilla, báculo y espigas de trigo); sin embargo, las nubes en las que se encuentra envuelto le tapan de la cintura para abajo.
Ubicación del texto	Se encuentran en la parte inferior del exvoto con un fondo color crema. El texto en mayúsculas tiene color negro en la fuente.
Texto	JESUS IBARRA DEDICA ESTE RETABLO AL SANTO NIÑO DE ATOCHA EN ACCION DE GRACIAS POR HABERME

	CAIDO EN UN GRAN POZO Y NO HABERME ECHO NADA Y EN PRUEVA DE SINCERA GRATITUD DEDICO ESTE RETABLO. MINERAL DE LA JUDIRICSION DE CAMACHO DE ZACATECAS. SEPTIEMBRE 8 DE 1932. Julio Castañeda.
Datos del donante	Jesús Ibarra .
Sexo	Masculino.
Actitud	Agradecimiento.
Fecha del suceso	
Fecha de donación	8 de septiembre de 1932.
Lugar de origen	Mineral de la Judiricsion de Camacho, Zacatecas.


Ficha de catalogación de exvotos no. 2

<p>Imagen</p>	 <p><i>Agardecemos de Toda Corazon a Dios Ntro. Sr. Por una Operacion que se Practico al Niño José Alfredo Olvera R. lo encomendamos sus Padres al Milagrosísimo St. Niño de Guadalupe y Conuestra Petición fue Oída Pues Ahora en Agradecimiento de Gracias Te Dedicamos este Humilde Retablo Somos sus Padres Sr. Daniel Olvera y Esposa Sr. Doña Guadalupe Ramirez de Olvera Agosto 19 del 88</i></p>
<p>Número de Exvoto</p>	<p>1. Operación al niño José Alfredo.</p>
<p>Estado de conservación</p>	<p>Bueno.</p>
<p>Milagrero</p>	<p>No.</p>
<p>Tema (motivo)</p>	<p>Operación a infante. Niño José Alfredo Olvera R.</p>
<p>Material</p>	<p>Óleo sobre lámina.</p>
<p>Colores predominantes</p>	<p>Azul y blanco.</p>
<p>Descripción del lugar</p>	<p>Se trata de un espacio abierto donde se muestran de frente unos cerros y en sus faldas un camino por donde circulan un tráiler rojo con blanco y un camión blanco de pasajeros. En la esquina inferior izquierda se aprecia una camilla y una persona acostada en ella. Alrededor de éste se encuentran tres personas con vestimenta de hospital (dos mujeres y un hombre). En la esquina inferior derecha</p>

	están hincados un hombre con pantalón café y camisa amarillo mostaza y una mujer con falda azul y blusa blanca, y delante de ellos un niño de pie con pantalón amarillo y camisa blanca. Los tres tienen los brazos levantados hacia la figura central del Santo Niño de Atocha.
Ubicación y actitud de personajes	Del lado izquierdo de la escena se encuentra el personal de salud. Los rostros de las figuras del hospital no se perciben, y sólo sus cuerpos muestran que atienden a quien está en la camilla. Del lado derecho están los suplicantes. Un hombre cuyo rostro está hacia abajo en señal de agradecimiento; una mujer y el niño que tienen el rostro hacia arriba mostrando alabanza.
Divinidad (ubicación y figura)	Santo Niño de Atocha, en su figura mexicana se ubica al centro del retablo, está sentado y contiene todos los elementos del Niño Azul (sombrero, concha, canastilla, báculo y espigas de trigo).
Ubicación del texto	Está en la parte inferior del exvoto con un fondo blanco. El texto comienza con

	color rojo e intercala el color negro en la fuente.
Texto	Agradecemos de Todo Corazón a Díos Ntro. Sr. Por Una Operación que se le Practico al Niño José Alfredo Olvera R lo encomendaron Sus Padres Al Milagrosísimo Sto. Niño de Atocha y Conuestra petición fue Oida Pues Ahora en Acción de Gracias Te Dedicamos este Humilde RETABLO Somos Sus Padres Sr Domingo Olvera y Esposa Sra. Ma. Guadalupe Ramírez de Olvera Agosto 12 del 80 León Gto.
Datos del donante	Sr. Domingo Olvera y Señora Ma. Guadalupe Ramírez de Olvera, padres José Alfredo Olvera R.
Sexo	Masculino y femenino.
Actitud	Agradecimiento.
Fecha del suceso	
Fecha de donación	12 de agosto de 1980.
Lugar de origen	León, Guanajuato.

Ficha de catalogación de exvotos no. 3

<p>Imagen</p>	
<p>Número de Exvoto</p>	<p>No. 3 Sumbido de media cabeza.</p>
<p>Estado de conservación</p>	<p>Bueno .</p>
<p>Milagrero</p>	<p>Sí. Joaquín Luna.</p>
<p>Tema (motivo)</p>	<p>Alivio de un sumbido de media cabeza por parálisis facial.</p>
<p>Material</p>	<p>Óleo sobre lámina.</p>
<p>Colores predominantes</p>	<p>Azul, amarillo, café y naranja.</p>
<p>Descripción del lugar</p>	<p>Sin descripción.</p>
<p>Ubicación y actitud de personajes</p>	<p>No hay personajes, sólo la imagen sacra .</p>


<p>Divinidad (ubicación y figura)</p>	<p>La imagen del Niño de Atocha se ubica en el centro del retablo, ocupa el mayor espacio posible. Está sobre una nube blanca. El fondo es azul. Da la impresión de ser el cielo. Se trata de la imagen mexicana del Niño, sentado en una silla color café con tapiz color naranja, porta su vestido azul con puños y cuello blancos, su capa es color naranja y su sombrero color café. En la mano derecha lleva su canasta y en la mano izquierda las espigas de trigo, así como su báculo y guaje de peregrino.</p>
<p>Ubicación del texto</p>	<p>Se encuentra en la parte de abajo, en un espacio blanco con letras mayúsculas color café.</p>
<p>Texto</p>	<p>LA SRA. CARMEN JIMENEZ DA GRACIAS AL NIÑO DE ATOCHA POR ABERLE DADO SU ALIVIO DE UN SUMBIDO DE MEDIA CABEZA QUE LE HABIA QUÉDADO DE UN PARÁLISIS FACIAL OCTUBRE – 10- 1953 MORELIA, MICH.</p>

Datos del donante	La narración la realiza el milagrero, sin otorgar mayores datos.
Sexo	Femenino -quien recibe el milagro-.
Actitud	Agradecimiento.
Fecha del suceso	
Fecha de donación	10 de octubre de 1953.
Lugar de origen	Morelia, Michoacán.

	banco color negro y a la izquierda una mesa y sillas también color gris. En el centro se encuentra un foco blanco y redondo que determina la mita de la escena.
Ubicación y actitud de personajes	Aparece un sólo personaje ubicado poco menos del centro, cuya vestimenta es camisa blanca y pantalón gris. Su cabello es negro. Se encuentra hincado con las manos unidas y en dirección a la figura sacra.
Divinidad (ubicación y figura)	En la parte izquierda se encuentra la figura del Santo Niño, cuya representación es la del niño peregrino; está sentado sobre una silla color negro y viste de azul plumbago, su sombrero mangas y el guaje son de azul poco más claro; el cuello de su vestido es blanco y su cabello y canasta son totalmente negros.
Ubicación del texto	Se encuentra en la parte inferior del exvoto en un fondo gris con letras mayúsculas en color blanco.
Texto	HABIENDOSE ENCONTRADO MI ESPOSO MUY GRAVE DE UN MAL QUE VENÍA PADECIENDO Y QUE FUE PUESTO POR UNO DE SUS

	<p>FAMILIARES MIS HIJOS Y YO PEDIMOS AL SNTO NIÑO DE ATOCHA SU ALIVIO Y SE LE CONCEDIO; AHORA PRESENTARSE EL MISMO PARA RENDIR GRACIAS TAN MILAGROSA IMAGEN. "EL STO. NIÑO DE ATOCHA. El Carmen. HGO. SEPTIEMBRE DE 1960.</p> <p>JUAN GARCÍA. ISABELA DE GARCIA</p>
Datos del donante	La narración la realiza Isabela de Garcia, esposa de quien recibió el milagro.
Sexo	Masculino
Actitud	Agradecimiento
Fecha del suceso	
Fecha de donación	Septiembre de 1960
Lugar de origen	El Carmen, Hidalgo.

Ficha de catalogación de exvotos no. 5


<p>Imagen</p>	 <p>Santo Niño de Atocha de Plateros, S.c. Dic. 29. 2011. Dxiac i Ca.</p> <p>"YO MIGUEL CABRERA, Doy INFINITAS GRACIAS A SANTO NIÑO DE ATOCHA, POR HABERME HECHO EL MILAGRO DE QUE A MI ESPOSA MARÍA CABRERA GARCÍA - NO LA OPERARAN - PUESTO QUE TENÍA UNA PARTÍCULA METÁLICA EN EL PULMÓN IZQUIERDO (COMO RELENO DENTAL) CAUSÁNDOLE INFECCIÓN ... LAS OPCIONES ERAN: SACARLO POR LA BOCA POR MEDIO DE UNA Sonda, O ABRIRLA PARA QUITARLE PARTE DEL PULMÓN... CUANDO LOS MÉDICOS INTRODIERON LA Sonda - NO ENCONTRARON NADA! - PARA ELLOS FUE UNA GRAN SORPRESA! PARA NOSOTROS UN MILAGRO DE SANTO NIÑO DE ATOCHA! Y EN NOMBRE DE LA FAMILIA CABRERA - GARCÍA, SU ESPOSA O HIJOS, REITERAMOS NUESTRO ETERNO AGRADECIMIENTO".</p>
<p>Número de Exvoto</p>	<p>5. Partícula metálica en el pulmón izquierdo</p>
<p>Estado de conservación</p>	<p>Bueno</p>
<p>Milagrero</p>	<p>No</p>
<p>Tema (motivo)</p>	<p>Operación por infección</p>
<p>Material</p>	<p>Óleo sobre madera</p>
<p>Colores predominantes</p>	<p>Blanco, rosa, café y rojo.</p>
<p>Descripción del lugar</p>	<p>Se trata de una habitación cuya pared central es blanca. Se encuentra una cama de madera color café. La ropa de cama de colcha es rosa con una almohada y una manta blanca. El piso de la habitación es cuadriculado color amarillo y rojo. El retablo tiene un marco ribeteado a dos tonos de color café.</p>

Ubicación y actitud de personajes	Sólo está un personaje, es una mujer de edad madura recostada en la cama y cobijada con la manta blanca. Su vestimenta es azul con puños negros y cuello blanco con negro. Su peinado es un chongo prolijo. Su mirada es tranquila y la dirige a la imagen sacra.
Divinidad (ubicación y figura)	Sobre nubes se encuentra al centro de la imagen y sobre un cojinetete color rosa con dorado la figura del Niño español, su vestimenta es roja con dorado. En la mano derecha porta una canasta color dorado, en la izquierda su báculo que al igual que sus sandalias también son de tono áureo. Lleva un sombrero color claro con el ribete dorado, cuya pluma color azul está del lado izquierdo. Tiene un moño blanco al centro de su vestido y dirige la mirada a la mujer.
Ubicación del texto	Se encuentra en ambos lados superiores. El lugar y fecha del lado izquierdo y del lado derecho la narración de los acontecimientos. Sus letras son de color café en mayúsculas.
Texto	Santo Niño de Atocha de Plateros, Zac. Dic. 29 – 2011-

	<p>Oxnad Ca.</p> <p>“YO MIGUEL CABRERA, DOY INFINITAS GRACIAS A SANTO NIÑO DE ATOCHA, POR HABERME HECHO EL MILAGRO DE QUE A MI ESPOSA MARÍA CABRERA GARCÍA -NO LA OPERARAN- PUESTO QUE TENÍA UNA PARTÍCULA METÁLICA EN EL PULMÓN IZQUIERDO (COMO RELLENO DENTAL) CAUSÁNDOLE LA INFECCIÓN... LAS OPCIONES ERAN: SACARLO POR LA BOCA POR MEDIO DE UNA SONDA, O ABRIRLA PARA QUITARLE PARTE DEL PULMÓN... CUANDO LOS MÉDICOS INTRODUIERON LA SONDA -NO ENCONTRARON NADA! -PARA ELLOS FUÉ UNA GRAN SORPRESA! – “PARA NOSOTROS UN MILAGRO DE SANTO NIÑO DE ATOCHA”- Y EN NOMBRE DE LA FAMILIA CABRERA -GARCÍA, SU ESPOSO e HIJOS, REITERAMOS NUESTRO “ETERNO AGRADECIMIENTO”.</p>
Datos del donante	Miguel Cabrera, esposo de quien recibió el milagro.
Sexo	Femenino.

Actitud	Agradecimiento.
Fecha del suceso	
Fecha de donación	29 de diciembre de 2011
Lugar de origen	Oxnad Ca.


Ficha de catalogación de exvotos no. 6

<p>Imagen</p>	
<p>Número de Exvoto</p>	<p>6. Residencia de USA</p>
<p>Estado de conservación</p>	<p>Bueno</p>
<p>Milagrero</p>	<p>No</p>
<p>Tema (motivo)</p>	<p>Agradecimiento por obtención de residencia americana.</p>
<p>Material</p>	<p>Óleo sobre madera.</p>
<p>Colores predominantes</p>	<p>Azul, blanco, amarillo, negro y café.</p>
<p>Descripción del lugar</p>	<p>En la imagen no se percibe un lugar específico, sino únicamente la aparición de la suplicante y las figuras sacras.</p>
<p>Ubicación y actitud de personajes</p>	<p>Sólo aparece una mujer como personaje suplicante del lado derecho del retablo. Porta una blusa color café claro y una falda azul. Se encuentra de rodillas con</p>

	<p>los brazos abiertos a media distancia. Su cabello es negro. Su mirada y posición están dirigida a las figuras sacras.</p>
<p>Divinidad (ubicación y figura)</p>	<p>De lado izquierdo y con el fondo azul se encuentra la figura de Santa María de Atocha y su hijo, Manuel de Atocha. Están sobre nubes. Ella porta un velo blanco y sobre éste su corona color dorado, así como una flor del mismo tono que sostiene con la mano derecha. Con la mano izquierda carga a su pequeño hijo. Las vestimentas de ambos son blanco con azul y motivos dorados. Los dos con el vestido blanco y las capas azules. Se trata de la estampa de las imágenes que se exponen en el templo.</p>
<p>Ubicación del texto</p>	<p>El texto abarca la parte superior y derecha del exvoto, sobre un fondo azul hasta bajar a la parte inferior cuyo fondo es café ; las letras son color negro.</p>
<p>Texto</p>	<p>Doy infinitas gracias al Santo Niño de Atocha por mi obtención de residencia de USA y a la Virgen de Atocha por los favores concedidos dos hijos.</p> <p>Sra. Alice Suárez y sus dos hijos Carlos David y Marcos David Fontalvo Suárez.</p>

	California USA Nov. 2016
Datos del donante	La narración y donación del exvoto la hace la señora Alice Suárez.
Sexo	Femenino.
Actitud	Agradecimiento
Fecha del suceso	
Fecha de donación	Noviembre de 2016.
Lugar de origen	California, USA.

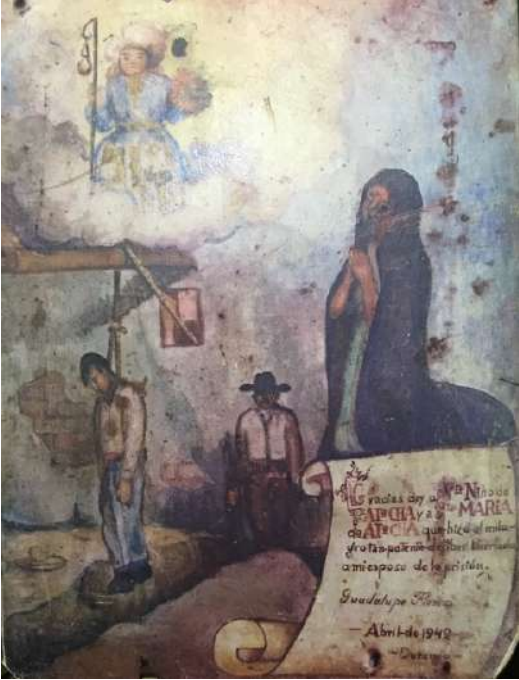
Ficha de catalogación de exvotos no. 7

<p>Imagen</p>	 <p>Estando mi madre arrojando una vaca en el año de 1905 el 25 de septiembre y en el día siguiente, fue atropellada por un toro, fue atropellada al lado del cuerpo y se quedó en el suelo y dedicó una cohuila, y así poderse mover implora al Señor de los Milagros por su alivio, y leche de su milagro que le dio. Amén.</p>
<p>Número de Exvoto</p>	<p>7. Atropellada por un toro.</p>
<p>Estado de conservación</p>	<p>Regular.</p>
<p>Milagrero</p>	<p>No.</p>
<p>Tema (motivo)</p>	<p>Laceraciones diversas por atropellamiento de toro.</p>
<p>Material</p>	<p>Óleo sobre lámina</p>
<p>Colores predominantes</p>	<p>Rosa, café, amarillo, azul, negro y blanco,</p>
<p>Descripción del lugar</p>	<p>Campo abierto iluminado, cuya imagen se centra en dos mujeres, una vaca, un toro y la imagen sacra.</p>
<p>Ubicación y actitud de personajes</p>	<p>Toda la escena se desarrolla al centro del exvoto, en donde aparece una mujer que va de izquierda a derecha, como si se apresurará a ayudar a la otra mujer que está en el piso aplastada por una vaca que ha sido embestida por un toro.</p>

	<p>La primera mujer está de pie, porta un vestido blanco con azul; tiene una trenza que llega más allá de la cintura y su cabello es color negro. La segunda mujer se encuentra en el piso y porta un vestido también azul y su cabello es negro, sólo se observa hasta la altura de la cintura, pues su cuerpo es tapado por una vaca a la cual ordeñaba. Entre ambas mujeres está un banco y la cubeta con la leche derramada.</p>
Divinidad (ubicación y figura)	<p>La imagen sacra se encuentra en la parte principal y al centro de la escena. Al fondo de la imagen el color es rosa con amarillo. Se trata del Niño Azul, quien entre nubes está sentado en una silla color café. Su vestimenta es azul, su capa roja y su cuello blanco. La mano derecha porta su canasta y la izquierda su báculo, ambos en color café claro. Lleva un sombrero color café claro con una pluma al lado izquierdo de su cabeza.</p>
Ubicación del texto	<p>El texto se encuentra ubicado en la parte inferior del exvoto y sus letras son color negro.</p>
Texto	<p>Estando mi madre ordeñando una vaca en el año de 1905 el 25 de septiembre y como</p>

	dicho animal Fue alborotado por un toro, fue atropellada en todo el cuerpo y quedándose aprendida del estómago y dislocada una costilla, Y sin poderse mover imploré al Niño de Atocha y a su Santísima Madre por su alivio y fue hecho el milagro a los 5 días- Benigna Pérez.
Datos del donante	Benigna Pérez, hija de la mujer que recibió el milagro.
Sexo	Femenino.
Actitud	Agradecimiento.
Fecha del suceso	25 de septiembre de 1905.
Fecha de donación	
Lugar de origen	

Ficha de catalogación de exvotos no. 8

<p>Imagen</p>	
<p>Número de Exvoto</p>	<p>8. Libre de prisión.</p>
<p>Estado de conservación</p>	<p>Regular.</p>
<p>Milagrero</p>	<p>No.</p>
<p>Tema (motivo)</p>	<p>Libertad de prisión.</p>
<p>Material</p>	<p>Óleo sobre lámina</p>
<p>Colores predominantes</p>	<p>Azul claro, café, blanco, anaranjado, amarillo y azul marino.</p>
<p>Descripción del lugar</p>	<p>Es una habitación con una cama y una viga. Se observa una pequeña ventana y a tres personajes, más la figura sacra. Las</p>

	paredes son color azul cuyo deslave deja ver los ladrillos color café.
Ubicación y actitud de personajes	Son tres personajes, el primero se localiza en la parte inferior e izquierda de la imagen, se trata de un hombre, cuya vestimenta es una camisa blanca, un cinto anaranjado y un pantalón azul; se encuentra colgado del cuello con una soga dispuesta en la viga y a un lado de lo que parece una cama. El segundo personaje es un hombre que está al centro del exvoto en un plano inferior; él porta un sombrero negro, una camisa blanca, un pantalón café y en su mano derecha tiene un rifle color negro. El tercer personaje es una mujer que se encuentra del lado derecho del exvoto y cuyo plano se agranda y dobla el tamaño de los otros dos personajes; parece estar de rodillas, lleva un manto color azul marino que le cubre desde la cabeza hasta los pies; porta una blusa blanca y una falda color verde claro sus manos están juntas en actitud suplicante.
Divinidad (ubicación y figura)	La imagen sacra se encuentra sobre nubes y se ubica en la esquina superior izquierda de frente al retablo y se trata de la imagen

	española. Porta un vestido blanco con tapa azul color claro y los motivos son color amarillo. En su mano derecha sostiene el báculo y el guaje en color café, mientras que no puede distinguirse lo que sostiene con la mano derecha.
Ubicación del texto	El texto se encuentra en la parte inferior derecha del exvoto. Forma parte de un pergamino; el color de su texto es café y la palabra Atocha en color rojo.
Texto	Gracias doy al Sto. Niño de Atocha y a Sta. María de Atocha que hizo el milagro tan potente de haber liberado a mi esposo de la prisión. Guadalupe Flores -Abril- de – 1942. Durango.
Datos del donante	Guadalupe Flores, esposa de quien recibió el milagro de su libertad.
Sexo	Masculino.
Actitud	Agradecimiento.
Fecha del suceso	
Fecha de donación	Abril de 1942.
Lugar de origen	Durango.

Apéndice 3

Calendarización anual de peregrinaciones en Plateros

Servicio:

Calendario 2020 ³⁰²

³⁰² <https://www.santuariodeplateros.com.mx/informes-y-servicios/peregrinaciones>
Consultado el 21 de septiembre de 2020.

Febrero

sábado, 1

Querétaro, Querétaro
 Pquia. Sato Tomas Apóstol, Momax, Zac.
 Colonia Viveros de Xalostoc, Ecatepec, Edo. Mex.
 Zumpango de Ocampo, Edo. Mex.
 Jacona, Michoacán
 San Juan del Río, Querétaro
 Parroquia de San Agustín, Tlachichila, Zacatecas

domingo, 2

Durango, Durango
 Coyotepec, Edo. Mex.
 Parroquia de Nuestra Señora de Lourdes, San José de Lourdes, Zacatecas
 Santa Cecilia, Tlalnepanitla, Edo. Mex. (A pie)
 Ocotlán, Jalisco
 Tapatzen, Michoacán
 Parroquia de San Jerónimo, Guadalupe, Zacatecas
 Parroquia del Perpetuo Socorro, Zacatecas, Zacatecas

lunes, 03

Parroquia de La Purificación, Fresnillo, Zacatecas.
 San Juan de Aragón, Gustavo A. Madero, CDMX
 Parroquia de San Miguel Curahuango, Maravatío, Michoacán
 Peregrinos del Cpo. Virgen del buen Consejo, Col. Morales, CDMX
 Prelatura de Madera, Chihuahua
 Colonia Olivar del Conde, CDMX

martes, 4

Colonia Ermita Zaragoza, Iztepelapa, CDMX
 Parroquia de Santo Cristo del Obrero y Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, CDMX

miércoles, 5

Parroquia de la Santa Cruz, Saltillo de Carreras, San Luis Potosí (A pie)

viernes, 7

San Lucas Patolli, Tlalnepanitla, Edo. Mex.
 Corporación de Concheros del Noroeste del Edo. Mex.
 Colonia Pedregal de San Nicolás, Delegación Tlalpán, CDMX

sábado, 8

Unidad Miguel Hidalgo, Delegación Azcapotzalco, CDMX
 San Lorenzo Sayula Hidalgo
 Colonia Morales, Delegación Venustiano Carranza, CDMX
 Nezahualcoyotl, Edo. Mex.
 San Miguel Octopan, Celaya, Guanajuato
 Tepatepec, Hidalgo
 Jemay, Jalisco
 San Simón, Michoacán

domingo, 9

Naucatpan, Edo. Mex. (A pie)
 Morelia, Michoacán
 Cañada de Carachos, Cortazar, Guanajuato
 La Fuente, Tequisquiapan, Querétaro
 Parroquia de La Sagrada Familia, El Oro, Zacatecas
 Parroquia de La Medalla Milagrosa, Guadalupe, Zacatecas
 Parroquia San José de la Montaña, Zacatecas
 Parroquia de Nuestra Señora del Rocío, Querétaro, Querétaro

lunes, 10

Peregrinos a pie de la CDMX
 Comerciantes de Tepito, CDMX
 Parroquia de Nuestro Señor del Consuelo, Cátera, Zacatecas

Toribio, Cátera, Zacatecas

martes, 11

San Lucas de Ocampo, Durango
 San Juan del Río, Durango
 Parroquia de Santa Ana, Acatlán de Juárez, Jalisco

miércoles, 12

Grupo de Nuestra Señora del Carmen, Cuauhtepc de Madero, CDMX. (A pie)
 Grupos Unidos de México, CDMX. (A pie)
 Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Ciudad Nezahualcoyotl, Edo. Mex.
 San Juan de Guadalupe, Durango

jueves, 13

Parroquia de Nuestra Señora del Refugio, Adjuntas del Refugio, Zacatecas
 Parroquia de La Inmaculada Concepción, Monte Escobedo, Zacatecas

sábado, 15

Ciudad Nezahualcoyotl, Edo. Mex.
 Bordo Bueno Quetsiquilpan Querétaro
 Col. Ejidal J. Guadalupe Rodríguez, Vicente Guerrero, Dgo.
 Vicante Guerrero, Durango
 Parroquia de San Juan del Piragua, Chalco, Edo. Mex.
 Parroquia San Luis Rey, San Luis de la Paz, Guanajuato
 Parroquia de San Francisco de Asís, Ixtlán, Michoacán

domingo, 16

San Juan del Río, Querétaro
 Peregrinación de Congregación Jesús María Zaragoza y Providencia, San Luis Potosí
 Parroquia de San Isidro Labrador, Enrique Estrada, Zacatecas
 Pumas del Maguay, Perlasco, Meza de Fuentes, Col. Morelos, San José y el Trunfo, Enrique Estrada, Zac.
 Valparaíso, Zacatecas

domingo, 16

Santa Cruz Quichuac, Puebla
 Tula de Allende, Hidalgo
 Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, Zapotlán, Jalisco
 Maravatío, Michoacán
 Parroquia del Santísimo Rosario, Tinguiriro, Michoacán
 Parroquia de Santa María de Guadalupe, Santa María del Oro, Nayarit
 Parroquia de Santa María de Guadalupe, Bordo Blanco, Querétaro
 Parroquia de Nuestra Señora del Rocío, Querétaro, Querétaro
 San Francisco, Villa de Ramos, San Luis Potosí

lunes, 17

Parroquia de San Miguel Curahuango, Maravatío, Michoacán
 Pquia. San Juan Nepomuceno, La Hedionda, Villa de Ramos, S.L.P.

martes, 18

Pquia. De la Santa Cruz, El Zacatón, Villa de Ramos, San Luis Potosí
 martes, 18
 Pquia. Divina Providencia, CDMX
 Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Ciudad Nezahualcoyotl, Edo. Mex.

miércoles, 19

Tingandín, Michoacán
 Peregrinos devotos de la Divina Providencia, CDMX
 Acambay, Edo. Mex.

jueves, 20

Canalejas, Jilotepec, Edo. Mex.
 Ciudad Nezahualcoyotl, Edo. Mex.
 Contepec, Michoacán
 Lobatos, Valparaíso, Zacatecas
 Parroquia de Nuestra Señora del Rosario, Ciudad Obregón, Sonora

viernes, 21

Peregrinos de la Colonia Ajusco, Delegación Coyoacán, CDMX
 La Nopalera, El Oro, Edo. Mex.
 Parroquia de San José, San José Huipulco, Michoacán

sábado, 22

Sierra Hermosa, Villa de Cos, Zacatecas
 Pquia. del Señor de la Misericordia, Guadalupe, Zac.
 La Parrilla, Durango
 Nombre de Dios, Durango
 Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Ciudad Nezahualcoyotl, Edo. Mex.

domingo, 23

Parroquia de La Inmaculada Concepción, La Herránz, San Luis Potosí
 Parroquia de San Mateo, Valparaíso, Zacatecas
 Ocotlán, Jalisco
 Zóquile, Guadalupe, Zacatecas
 Acambay, Edo. Mex.

lunes, 24

León Moya, Zacatecas
 Cuasiparroquia de Santiago Apóstol, El Chiriqué, Tlaxco, Zacatecas
 Santiaguillo Puntziouaro, Maravatío, Michoacán
 San Juan Tuxtatepec, Edo. Mex.
 Parroquia de San Andrés Tlilipán, Zaragoza, Edo. Mex.
 Parroquia de Guadalupe, Xaltipan, Puebla

martes, 25

Delegación Gustavo A. Madero, CDMX
 Parroquia de San Miguel Arcángel, Acambay, Edo. Mex.
 Parroquia de los Siete Dolores de María Santísima, El Capulín, Guanajuato
 Parroquia de San José, Nicolás Romero, Edo. Mex.
 Parroquia de Santa Ana, La Blanca, Zacatecas
 Peregrinos de Acambay, Edo. Mex.

jueves, 27

Ezequiel Montes, Querétaro

viernes, 28

Tullitlán, Edo. Mex.
 Parroquia de San Pedro y San Pablo, Gaderoy, Querétaro
 Parroquia de San Martín de Porres, Susupua, Michoacán
 San Felipe Hidalgo, Tlaxcala

sábado, 29

Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Ciudad Nezahualcoyotl, Edo. Mex.
 El Chamizal, Edo. Mex.
 Ciudad Nezahualcoyotl, Edo. Mex.
 Parroquia de San Cristóbal, Coyotepec, Edo. Mex.
 Santa María Chicnautla, Ecatepec, Edo. Mex.
 San Juan del Río, Querétaro

Marzo

domingo, 01
Villa de Ramos, San Luis Potosí.

lunes, 02
Pquia. del Perpetuo Socorro, La Laguna, Nieves, Zacatecas.
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Ciudad Nezahualcóyotl, Edo. Méx.

martes, 03
Teoloyucan, Edo. Méx.
Parroquia de Nuestra Señora del Refugio, Rancho Grande, Zacatecas.
Parroquia de los Santos Cosme y Damián, Villa de Cos, Zacatecas.

miércoles, 04
San Juan, Teoloyucan, Edo. Méx.
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Colonia Hidalgo, Sombrerete, Zacatecas.

jueves, 05
Colonia González Ortega, Sombrerete, Zacatecas.

viernes, 06
San José Iturbide, Guanajuato.
Parroquia de San Francisco de Asís, Terecuato, Michoacán.
Parroquia de La Divina Providencia, Fresnillo, Zacatecas.
Pquia. Ntra. Sra. Del Rosario De Bravo, Corregidora, Qro.
Peregrinos da Pquia. San Francisco de los Reyes, Michoacán.

sábado, 07
Parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, Pénjamo, Guanajuato.
Santa Cruz del Valle, Tlajomulco, Jalisco.
San Pedro Tarimbaro, Tlalpujahua, Michoacán.
Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, Apapótlaro, Querétaro.
Parroquia del Santo Niño de Praga, La Lira, Pedro Escobedo, Querétaro.
Parroquia de San Rafael Guizar y Valencia, Tlacoatepec, Querétaro.
Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, Fresnillo, Zacatecas.
Peregrinos Ciclistas de Zapopan, Jalisco.

domingo, 08
Parroquia de San Felipe de Jesús, San José Iturbide, Guanajuato.
Parroquia de San Juan de los Lagos, Querétaro, Querétaro.
Querétaro, Querétaro.
Lagunillas, Huimilpan, Querétaro.
Saltillo, Coahuila.
Bañuelos, Guadalupe, Zac.
Parroquia de San José, San Antonio Corrales, Guanajuato.
Zamora, Michoacán.
Parroquia de San Pedro y San Pablo, Zinapécuaro, Michoacán.
Colonia Villas de la Corregidora, El Pueblito, Corregidora, Querétaro.
San Isidro Buenavista, Querétaro.
Pquia. De Nuestra Señora del Rosario, Bravo, Mpio. De Corregidora, Qro.

lunes, 09
Parroquia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Saltillo, Coahuila.

martes, 10
El Barón, Villa de Ramos, San Luis Potosí.
Parroquia de Santa Ana, Acatlán de Juárez, Jalisco.

miércoles, 11
Bañuelos, Zacatecas.

jueves, 12
San Miguel de Allende, Guanajuato.
Comerciantes y Locatarios del Mercado Municipal, La Piedad, Michoacán.

viernes, 13
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Ejido de Bravo, Contepec, Michoacán.
San Pedro Tarimbaro, Contepec, Michoacán.
Fuentezuelas, Tequisquiapan, Querétaro.
Buenavista, Contepec, Michoacán.

sábado, 14
Colonia Carlos Zapata Vela, Delegación Iztacalco, CDMX.
San Miguel Chaima, Edo. Méx.
San José Xalostoc, Ecatepec, Edo. Méx.
Ejido de Bravo, Municipio de Contepec, Mich.
Parroquia de Nuestra Señora de las Nieves, Nieves, Zacatecas.

domingo, 15
Adoración Nocturna Mexicana, Ixtlán del Río, Nayarit.
Estación Pérjamo, Guanajuato.
Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, La Noria, Huimilpan, Querétaro.
Parroquia de San Juan Diego, Santa Rosa de Jauregui, Querétaro.

lunes, 16
Parroquia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Saltillo, Coahuila.

martes, 17
Parroquia de Nuestra Señora de la Candelaria, Cd. Nezahualcóyotl, Edo. Méx.
Santa María del Refugio y Rincón de Tamayo, Celaya, Guanajuato.

miércoles, 18
Acámbaro, Guanajuato.
El Zacatón, Villa de Ramos, San Luis Potosí.
Río Verde, San Luis Potosí.

viernes, 20
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Delegación Miguel Hidalgo, CDMX.
Parroquia de San Andrés, Panindícuaro, Michoacán.
Decanato Plateros.

sábado, 21
Illescas, San Luis Potosí.
Colonia Chelma de Guadalupe, Delegación Gustavo A. Madero, CDMX.
Colonia Carlos Zapata Vela, Delegación Iztacalco, CDMX.
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Iztapalapa, CDMX.
Colonia Juvenilio Rosas, Alcaldía Iztacalco, CDMX.
Colonia Juvenilio Rosas, Iztacalco, CDMX.
Picos de Iztacalco, CDMX.
Parroquia Natividad de María, Santa María Chiconauhtla, Ecatepec, Edo. Méx.
Villa Nicolás Romero, Edo. Méx.
Parroquia de San José, El Agostadero, Guanajuato.
Peregrinos Ciclistas de Tlaparaloya, Tequisquiapan, Querétaro.

Edo. Méx.
Parroquia de Santa María de Guadalupe, Carrión, Zacapu, Michoacán.
Parroquia de Santiago Apóstol, Tingambato, Michoacán.
Parroquia de la Virgen del Carmen, Tlalpujahua, Michoacán.
Parroquia de Santa María de Guadalupe Reina de los Angeles, Cd. Azteca, Ecatepec, Edo. Méx.

domingo, 22
Puerto de Carroza, Guanajuato.

lunes, 23
Santiago Puriatziouaro, Municipio de Maravilla, Michoacán.

sábado, 28
Parroquia del Divino Salvador, San Agustín, Guanajuato.
Parroquia de San Pedro, San Juan del Río, Querétaro.
Parroquia Santa Cruz del Cerro, Santa Cruz Maravatán, Querétaro.
Parroquia de San Cayetano, Atolinga, Zacatecas.
Parroquia del Divino Salvador, Doctor Meléndez, Guanajuato.
Tepechiltlán, Zacatecas.
Santo Domingo, Delegación Coyoacán, CDMX.
Colonias Carlos Zapata Vela y Ramos Millán, Delegación Iztacalco, CDMX.
Santiago Acahuatltepec, CDMX.
Parroquia de San Miguel Arcángel, Delegación Iztacalco, CDMX.
Neutla, Comonfort, Guanajuato.
Parroquia de San Pedro Apóstol, La Vallia, San Juan del Río, Querétaro.

domingo, 29
Degollado, Jalisco.

lunes, 30
Pquia. de Nuestra Sra. De Loreto, Bañón, Villa de Cos, Zac.
Pquia. San Foo. De Asís, Luis Moya, Zac.



Abril

jueves, 02
Atzacapan de Zaragoza, Edo. Méx.

sábado, 04
Tierra Blanca, Ecatepec de Morelos, Edo. Méx.

domingo, 05
Parroquia de San Miguel Arcángel, Delegación Iztapalapa, CDMX.
Colonia Nativitas, Salamanca, Guanajuato.
San Isidro y La Carretera, San Luis de la Paz, Guanajuato.
Peregrinos de Durango.
Parroquia de San Miguel Arcángel, San Felipe, Guanajuato.
Parroquia de San Pedro, San Pedro Tungaero, Maravatío, Michoacán.
Parroquia de Nuestro Padre Jesús, Zacatecas, Zacatecas, (A pie)

lunes, 06
Parroquia de San Pedro, La Cañada, El Marqués, Querétaro.

martes, 07
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Guadalupe Victoria, Querétaro.
Actopan, Hidalgo.

miércoles, 08
Sain Alto, Zacatecas (A pie)

jueves, 09
Ciclistas de Río Grande, Zacatecas.
Peregrinación Ciclista de San Pedro Tultepec de Quiroga, Larma, Edo. Méx.

viernes, 10
Parroquia de San Juan, Huertamo, Michoacán.

domingo, 12
La Herradura y El mezquite, S.L.P.
Parroquia de La Divina Providencia, Aguascalientes, Aguascalientes.
Parroquia de Santiago Apóstol, Coroneo, Guanajuato.
Peregrinos de Chilapa de Álvarez, Guerrero.
Actopan, Hidalgo.
Peregrinos y danza de Reynosa, Tamaulipas.

lunes, 13
Parroquia de Nuestra Señora de San Juan, Cañitas, Zacatecas.
Chalchihuites, Zacatecas.

martes, 14
Pquia del Sr. De la Expiración, El Nayar, Dgo.
Pquia Ntra. Sra. De Guadalupe, Antonio Amaro, Durango.
Durango, Durango.
Parroquia de San Juan Bautista de Anasco, Durango, Durango.
Villa Guerrero, Edo. Méx.
Tepic, Nayarit.
Chiacas, San Luis Potosí.
Peregrinos de Punteros, Salinas, San Luis Potosí.
Santo Domingo, San Luis Potosí.

miércoles, 15
Peñon Blanco, Durango.
Parroquia de los Santos Mártires, Río Grande, Zacatecas, (A pie)
Pquia, San Atencógenes, Poanas, Durango.
Parroquia de Santiago Apóstol, Morelia, Michoacán.
Parroquia de San Pedro Apóstol, La Valla, San Juan de Río Querétaro.
Pquia, de Ntra. Sra. De la Luz, La Luz, Río Grande, Zac.

jueves, 16
Pquia, Santa Clara durango.
Pquia, San Juan Bautista, Sombrerete, Zac.
Guadalupe Victoria, Durango.
San Bartolo, Durango.
Santa Clara, Durango.
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, La Cruz, Elota, Sinaloa.
Villa Unión, Durango.
Hermandad del Santo Niño de Río Grande, Zacatecas.

viernes, 17
Parroquia de Santa Ana, Durango, Durango.
El Arenal, Durango.
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, San Francisco del Mezquital, Durango.
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Villa Unión, Poanas, Durango.
Pquia, Señor de la Santa Vera Cruz, Los Piedras, Río

Pquia, Santa María de Guadalupe, Villa Unión, Dgo.

sábado, 18
Agrícola Oriental, Torreón, Coahuila.
Parroquia de San Pedro Apóstol, Nombra de Dios, Durango.
Parroquia del Señor del Perdón, Zapotitlán, Jalisco.
Parroquia de Nuestra Señora de La Luz, Huajuapam de León, Oaxaca.
Juan Aldama y Ojeda, Zacatecas.
Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, Estación la Colorada, Villa de Cos, Zac.
Guadalupe de las Corrientes, Villa de Cos, Zacatecas.
Cabalgantes de Río Grande, Zacatecas.
La Tinaja, Dgo.
Paquia, San Sebastián Mártir, Sain Alto, Zacatecas.

domingo, 19
San Luis Potosí, San Luis Potosí.
La Ferrería, Dgo.

lunes, 20
Colonia Francisco Gerardo Salinas, Río Grande, Zacatecas, (A pie)
Pquia, San Ramón Notale, Ramon Corona, Dgo.
Parroquia Nuestra Señora del Refugio, Cuauhtlanc, Durango.
Parroquia del Perpetuo Socorro, Ignacio Alende, Durango.
Miguel Auza, Zacatecas.
Manantial de la Honda, Miguel Auza, Zacatecas.
Tierra Generosa, Miguel Auza, Zacatecas.
Villanueva, Zacatecas.

martes, 21
Parroquia de San Diego de Alcalá, Huejuquilla El Alto, Jalisco.
Parroquia de San Juan Bautista, Mezquitic, Jalisco.
San Juan Capistrano, Valparaiso, Zacatecas.

miércoles, 22
Parroquia de San Andrés, Jiménez del Teul, Zac.

viernes, 01
Guadalajara, Jalisco.
Sombrerete, Zacatecas.
Sombrerete, Zacatecas.
sábado, 02
La Fuente Tequisquiapan, Qro.
Tierra Blanca, El Marqués, Qro.
Ignacio Zaragoza, Huamantla, Tlaxcala.

domingo, 03
Parroquia de La Inmaculada Concepción, Tonbio, Oaxaca, Zacatecas.
Parroquia de San Antonio de Padua, Morelos, Zacatecas, (A pie)

lunes, 04
Actopan, Hidalgo.
Lagos de Moreno, Jalisco.

martes, 05
Parroquia de San Francisco de Asís, Hocolchakan, Campeche.

viernes, 06
Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, Guatierro, Chalchihuites, Zacatecas.

sábado, 09
Ecatepec, Edo. Méx.

domingo, 10
Jamay, Jalisco.
San Luis Potosí, San Luis Potosí.

lunes, 11
Tlaltenango, Zacatecas.

martes, 12
Chalchihuites, Zacatecas.

miércoles, 13
San Miguel de Allende, Guanajuato.

jueves, 14
Parroquia de San Juan Bautista, Ermita de los Correa, Jerez, Zacatecas.
Jerez, Zacatecas.
Pquia de La Inmaculada Concepción, Tabasco, Zac.

jueves, 23
Sombrerete, Zacatecas.
San Lorenzo, la Santa Veracruz, Zac. Peregrinación a pie.
Parroquia de Río Grande, Zac. (A pie)

viernes, 24
Parroquia de San José, Villa Insurgentes, Sombrerete, Zacatecas.

sábado, 25
Pquia, Santa Elena de la Cruz, Río grande, Zac.
Pquia, Ntra. Sra. De la Luz, Río Grande, Zac.
Parroquia de Santa Elena de la Cruz, Río Grande, Zacatecas.
Delegación Gustavo A. Madero, CDMX.
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, V. Guerrero, Jalisco.
Puerto del Coyote, Colón, Querétaro.
Parroquia de San Juan Bautista, Tepechitlán, Zacatecas.

domingo, 26
Romita, Guanajuato.
Parroquia de San Felipe Apóstol, Cuquío, Jalisco.
Tierra Blanca, El Marqués, Querétaro.

lunes, 27
Parroquia de San Juan Bautista, Ermita de los Correa, Jerez, Zacatecas.

martes, 28
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Jerez, Zacatecas (A pie)

miércoles, 29
Pquia, De Ntra. Sra. De los Dolores, Trujillo, Zac.

jueves, 30
Parroquia del Señor de la Ascensión, Malpa, Zacatecas.

Mayo

viernes, 15
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Ermita de Guadalupe, Jerez, Zacatecas.
Sustitucan, Zacatecas.
Peregrinos de Col. Ajusco, Sto. Domingo, Santa Ursula del Coahuila, CDMX.
Pquia de San Francisco de Asís, Huanusco, Zac.

sábado, 16
Pquia de San Felipe de Jesús, Chichimequillas, Las Pilas, Morelos, Zac.
Pquia, De San Antonio, Morelos, Zacatecas.
Cuauaparroquia del Señor San José, Villa de José, Jalpa, Zacatecas.
Delegación Ixtatepec, CDMX.
Ecatepec, Edo. Méx.
Villa Nicolás Romero, Edo. Méx.
Celaya, Guanajuato.

domingo, 17
Unión de Peregrinos de San Juan de la Vega, Celaya, Guanajuato.
Pquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Velarde, Durango.
Siao, Guanajuato.
Cuauaparroquia de San José, La Palma, Huanusco, Zacatecas.

martes, 19
Acámbaro, Guanajuato.
San Juan de la Vega, Guanajuato.

miércoles, 20
Parroquia del Señor San José, Tayahua, Zacatecas.

viernes, 22
Peregrinos de Ciudad de México, Col. Ajusco, Domingo, Santa Ursula CDMX.

sábado, 23
San Juan de la Vega, Guanajuato.

domingo, 24
Parroquia de Santiago Apóstol, Ixtlahuacán de Membrillos, Jalisco.
Peregrinos del MSS Valle de Aragón 3Ra. Secc. San Cristóbal Ecatepec, Edo. Méx.

miércoles, 27
Erania Plateros



Mayo

jueves, 26
Peregrinos de Lerdo, Dgo.
Parroquia del Señor de Jalpa, Jalpa, Zacatecas

viernes, 29
Col. Sta. Apolonia, Delegación Azcapotzalco, CDMX.
Parroquia de San Martín Caballero, Delegación Iztapalapa, CDMX.
Peregrinos del Cerro del Judío, Delegación Magdalena Contreras, CDMX.
Tarandecua, Guanajuato.
Col. Victoria de las democracias y Santa Apolonia, Del. Azcapotzalco, CDMX.

sábado, 30
Lomas de Chimalpa, Nautcalpan, Edo. Méx.
Col. Sta. Anita de la Boisa, Villa Nicolás Romero, Edo. Méx.

domingo, 31
Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores Abrego, Fresnillo, Zacatecas.
Ciclistas de Barón, Villa de Cois, Zacatecas.
Peregrinos de Jalpa, Zacatecas.
San José El Marqués, Querétaro.
Comerciantes Unidos, Fresnillo, Zacatecas.

Junio

sábado, 06
Comenfort, Guanajuato.
Cerro del Judío, Delegación Magdalena Contreras, CDMX.
Peregrinos de Unidad Miguel Hidalgo, Delegación Tlalhuac, CDMX.

domingo, 07
Parroquia de San Pablo Apóstol, Guadalajara, Jalisco.
Parroquia de San Juan Bautista, San Juan de Ocotlán, Jalisco.
Naranja de Tapia, Zacapu, Michoacán.

miércoles, 10
Teocatiche, Jalisco.
Capilla del Santo Niño de Atocha, Ciudad Obregón, Sonora.

JUEVES, 11 CORPUS CHRISTI
Parroquia del Sagrado Corazón, Colonia Hidago, Durango.
Parroquia de La Purificación, Fresnillo, Zacatecas.

domingo, 14
Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Trancoso, Zacatecas.
Parroquia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Guadalajara, Jalisco.
Río Grande, La Piedad, Michoacán.
San Felipe, Guanajuato.

miércoles, 17
Tula de Allende, Hidalgo.

viernes, 19
Parroquia de San Miguel Arcángel, Chalco, Edo. Méx.

sábado, 20
Parroquia de La Inmaculada Concepción, Monte Escobedo, Zacatecas.

domingo, 21
Nativitas, Salamanca, Guanajuato.

sábado, 27
Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, Monterrey, Nuevo León.

sábado, 27
Seminario Diocesano de Guadalupe, Zacatecas.

domingo, 28
Danzantes del Santo Niño de Atocha y de la Virgen de San Juan de los Lagos, Ecatepec, Edo. Méx.
Guadalajara, Jalisco.
Coyula, Tonala, Jalisco.
Matatlan, Zapotlanejo, Jalisco.
Tecuala, Nayarit.

Julio

lunes, 01 FIESTA DEL SR. DE LOS PLATEROS
Taxistas y Transportistas, Plateros-Fresnillo.

domingo, 05
Parroquia de San Pablo Apóstol y La Guadalupe, Guadalajara, Jalisco.

miércoles, 08
Mexicolacán, Jalisco.

viernes, 10
Vitagrán, Guanajuato.

domingo, 12
Pquia del Señor de La Piedad, La Piedad, Michoacán.

martes, 14
Ciudad Nezahualcóyotl, Edo. Méx.
Pquia del Santo Niño de Atocha, Mérida, Yucatán.
Peregrinación de Fe, Mérida, Yucatán.

jueves, 16
San Diego de la Unión, Guanajuato.
Huatquilcan, Edo. Méx.

viernes, 17
Acapulco, Guerrero.
Barrio de San Juan Pachuca, Hidalgo.

sábado, 18
Zacatlán, Puebla.

domingo, 19
V.O.T. de Zacatecas, Zacatecas.

lunes, 20
Parroquia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Delegación Iztapalapa, CDMX.
Delegación Gustavo A. Madero, CDMX.
Ciudad Nezahualcóyotl, Ozumba y Tecolco, Edo. Méx.
Tula, Hidalgo.
Pescancia, Veracruz.

martes, 21
Pachuca, Hidalgo.

miércoles, 22
Pquia. Del Sagrado Corazón de Jesús, Huixquilucan, Edo. Méx.
Comerciantes del Mercado Alianza y Cerro Viejo, León, Guanajuato.

jueves, 23
San Juan Pan de Azúcar, San Diego de la Unión, Guanajuato.
Ciclistas de San Pablito, Chiconcuac, Edo. Méx.

viernes, 24
Tepeji del Río, Hidalgo.
San Luis Potosí, S.L.P.
Parroquia de San Felipe Apóstol, San Felipe Coahuila, Edo. Méx.
Huamantla, Tlaxcala.

sábado, 25
San Juan de la Vega, Guanajuato.
Zacatlán, Puebla.

domingo, 26
Pquia de la Sagrada Familia, Zacatecas, Zac.
Pquia del Señor San José, Estación San José, Fresnillo, Zacatecas.

domingo, 26
V.O.T. de Guadalupe, Zacatecas.
Zacatecas, Zacatecas. (A pie)

lunes, 27
Nezahualcóyotl, Edo. Méx.
Zacatecas, Zacatecas. (A pie)

martes, 28
Peregrinos "Rostro y Generaciones" de Zacatecas, Guadalupe, Zac. (A pie)

miércoles, 29
Pquia de San Miguel, San Pablito, Chiconcuac, Edo. Méx.
Parroquia de la Soledad, León, Guanajuato.

viernes, 31
Parroquia de San Marcos Evangelista, San Marcos, Guerrero.
Teotitlán de Flores Magón Oaxaca.

Agosto

sábado, 01
El Tunal, San Felipe del Progreso, Edo. Méx.
Nezahualcóyotl, Edo. Méx.
Parroquia del Carmen, León, Guanajuato.
Guanajuato.
Peregrinos de la Pquia del Sr. De la Salud, León, Gto.

domingo, 02
Dolores Hidalgo, Guanajuato.
León, Guanajuato.
Zamora, Michoacán.

lunes, 03
Tacámbaro, Michoacán.
San Miguel de Allende, Guanajuato.

sábado, 08
La Punta, Cosío, Aguascalientes.
Parroquia de Nuestra Señora del Refugio, Villa de Arista, San Luis Potosí.
Pedregoso, Pinos, Zacatecas.

domingo, 09
Peregrinaciones unidas de Abasco, Guanajuato.
Irapuato, Guanajuato.
Pquia. Nro. Sr. Jesús Atotonilco, San Miguel de Allende, Gto.

martes, 11
Damas y Caballeros Grupo Emilio Rodríguez, Col. Asturias, Delegación Cuauhtémoc, CDMX.
León, Guanajuato.

miércoles, 12
Delegación Gustavo A. Madero, CDMX.
Ciclistas de Chiconcuac, Edo. Méx.

jueves, 13
Pquia del Palmar, Fresnillo, Zacatecas.
Ciclistas de Tlaltesahuacán, Chautla, Edo. Méx.

viernes, 14
Delegación Magdalena Contreras, CDMX.
Peregrinos Ciclistas de Coatepec, Harinas, Edo. Méx.

sábado, 15 FIESTA DE NUESTRA SEÑORA DE ATOCHA
San Miguel de Allende, Guanajuato.
Pquia. Santo Entero Cruz del Palmar, San Miguel de Allende, Gto.
San Miguel de Allende, Guanajuato.

domingo, 16
Pquia. San Pedro y San Pablo, Guadalupe, Z.
(Cabaigala en peregrinación)
Caravana de la Fe de San Francisco del Rincón, Guanajuato.

lunes, 17
Guardias de honor de la Santísima Virgen de San Juan de los Lagos y del Santo Niño de Atocha, Pueblos Unidos "Grupo Chalma", CDMX.
Chalma, Edo. Méx.
Purísima del Rincón, Guanajuato.
Tacámbaro, Michoacán.

martes, 18
Peregrinos de la 3era Sección de la Colsa Metropolitana, Cd. Nezahualcóyotl, Edo. Méx.

lunes, 24
Tacámbaro, Michoacán.

sábado, 29
Parroquia de San José Obrero, Jerez, Zacatecas (Peregrinos ciclistas)

domingo, 30
Ciclistas de San Felipe, Guanajuato.
San Felipe, Guanajuato.

Septiembre

jueves, 03
Col. Chapalita, Leon, Gto.

viernes, 04
Naucaipan, Edo. Méx.

sábado, 05
Zumpango, Edo. Méx. (Ruta de la Fe)
Colonia Chapalita, Leon, Gto.
Peregrinaciones Unidas de Ajuchitlán,
Colón, Querétaro

domingo, 06
Parroquia de Nuestra Señora de la
Agudón, Lagos de Moreno, Jalisco.
Parroquia de San Gregorio Magno,
Mazapil, Zacatecas

miércoles, 09
Club Social Recreativo y Casa Hogar,
Guadaluajara, Jal.

domingo, 13
Parroquia de Nuestra Señora de la Luz,
Lagos de Moreno, Jalisco
Parroquia del Santo Niño de Atocha,
Aguascalientes, Aguascalientes.

viernes, 18
Corojo, La Punta, y Rincon de Romos,
Aguascalientes
Barrio Caltenco, Coyotepec, Edo. Méx.

sábado, 19
Rincon de Romos Aguascalientes,
Parroquia de San Francisco de Asis,
Tepaji del Rio, Hidalgo.
El Saucillo, Rincon de Romos, Aguas-
calientes
Peregrinos de Nextlalpan, Méx.
Rincon de Romos, Aguascalientes.

domingo, 20
Caravana de la fe, El Saucito, San Luis
Potosí.

martes, 22
Luis Moya, Zacatecas,
Parroquia de Nuestra Señora de los
Milagros Ojocaliente, Zacatecas

miércoles, 23
Aguascalientes, Aguascalientes.

viernes, 25
Nicolas Romero, Edo. Méx.

sábado, 26
Parroquia del Sr. de Los Rayos, Fresnil-
lo, Zacatecas.

domingo, 27
Aguascalientes, Aguascalientes.
San José de la Isla, Zacatecas.

sábado, 07
Parroquia del Santo Cristo Señor de
Santa Teresa, Villa González Ortega,
Zacatecas

domingo, 08
Pátzcuaro, Michoacán

martes, 10
Parroquia de la Inmaculada Concepción,
Delegación Miguel Hidalgo,
CDMX
Pquia de Nuestra Señora de Gipe,
Trancoso, Zacatecas.

sábado, 14
Puerta grande, Siles, Gto.
León, Guanajuato
Parroquia de San Vicente Paul, Delega-
ción Álvaro Obregón, CDMX
Parroquia de Nuestra Señora de San
Juan de los Lagos, Del. Gustavo A.
Madero, CDMX
Romita, Guanajuato
Col. Tlayapa, Tlaxiapan, Edo. Méx.
Guadaluajara, Jalisco
Peregrinación a caballo de Morelos,
Zac.
Pquia de San Esteban, Zapotlan, Jal.
Pquia de Nuestra Sra. De Loreto,
Guadalupe, Zac.
Las Marias, Compostela, Nayarit
Acopan, Hidalgo

domingo, 15
Parroquia de Santa Eufrosina, Guadala-
jara, Jalisco

Apaseo El Grande, Guanajuato

miércoles, 18
Apaseo El Grande, Guanajuato

viernes, 20
Guadaluajara, Jalisco.

sábado, 21
Pquia de la Santa Cruz de Jerusa-
lém, Delegación Benito Juárez, CDMX
Atzacán de Zaragoza, Edo. Méx.
Pquia de Santa Filomena, GDL, Jal.
Pquia de San Francisco de Asis, Huejutla,
Jalisco

domingo, 22
Grupo "Alegría de Vivir 3era Edad IM",
Delegación Benito Juárez, CDMX
Ampliación Gabriel Hernández,
Col. Ampliación Gabriel Hernández,
CDMX.

miércoles, 25
San Sebastián del Sur, Gómez Far-
Jalisco.

viernes, 27
Colonia Santiago Atotepiac, Delega-
ción Gustavo A. Madero, CDMX.

sábado, 28
Maravillas, Noria de Angeles, Zacatecas

domingo, 29
Villa Nicolás Romo,
Edo. Méx.

domingo, 29
Purisima de Bus-
Guanajuato

Octubre

sábado, 03
Acopan, Hidalgo
Pythia Teozautla, Hidalgo
Parroquia de San Agustín, Tenatepec,
Hidalgo
Parroquia de La Inmaculada Concep-
ción, Espineta Santo, Pinos, Zacatecas
Peregrinos del Santuario de la Virgen de
Guadalupe, Dgo.

domingo, 04
Lagos de Moreno, Jalisco.
Villa García, Zacatecas.

jueves, 08
FIESTA EN HONOR A SAN DEMETRIO

sábado, 10
San Francisco Tepojaco, Quauhtlán
Izcalli, Edo. Méx.
San Juan del Rio, Querétaro.
Santa Elena, Chimalhuacán, Edo. Méx.
Acopan, Hidalgo
Atengo, Teozautla, Hidalgo
Parroquia de San Mateo, Pinos, Zacate-
cas.

domingo, 11
Zacatlán, Puebla
Buenos Aires, Degollado, Jalisco.
La Encarnación, Ahualulco, San Luis
Potosí.

lunes, 12
Peregrinos de Tenhuécho, Patamba,
Mich.

martes, 13
Pquia del Señor San José, Pino Suárez,
Zac.

miércoles, 14
Barrio Tierra Blanca, Durango, Durango.
Parroquia del Espíritu Santo, Zacatecas,
Zacatecas.

jueves, 15
Parroquia de Santiago Apóstol, Morelia,
Michoacán

viernes, 16
Parroquia de la Sagrada Familia, Delega-
ción Magdalena Contreras, CDMX
Iquiplán, Michoacán

sábado, 17
San Juan Tecomanán, Poncitlán, Jal.
Colonia Santa Cecilia, Los Reyes,
Michoacán

domingo, 18
Parroquia de Nuestra Señora del
Rosario, Aguascalientes, Agn.
Santa Teresa, Ahualulco, S.L.P.
Colonia El Mezquite, S.L.P., S.L.P.
Las Vigas, Mpio. De San Marcos,
Guerrero.

jueves, 22
Zumpango, Edo. Méx

sábado, 24
Parroquia de Santa Rita de Casia,
Villa Hidalgo, Zacatecas.

domingo, 25
Parroquia de la Santa Cruz, Oro,
Oro.
San Pedro Apóstol Tepozotlán, Edo.
Méx.
De San Pedro Barranitos, Tlaxiapa-
nia, Edo. Méx.

viernes, 30
Ojo de Agua de la Palma, Pinos, Zac.

viernes, 30
Santa Clara del Cobre, Michoacán

sábado, 31
Guadaluajara, Jalisco

martes, 01
Parroquia de Cristo Rey, Tlaxiapan, Edo.
Méx.

sábado, 05
Peregrinación octava de San Mateo
Itzacaco, Cuautlán, Edo. Méx.
Xilitla, S.L.P.
Pquia de San Agustín, Xilitla, S.L.P.
Pquia, Sta. Rita de Casia y de Nira, Sra. de
San Juan de los Lagos, Ecatepec, Edo.
Méx.
Santa Matilde, San Juan del Rio, Gro.

domingo, 08
Santa María Rayón, Edo. Méx.
Cbl. El Coahuila, Leon, Guanajuato
Pquia de San Rafael Arcángel, GDL, Jal.
Zapotlan, Jalisco
General Zuazua, Nuevo León
Parroquia de la Inmaculada Concepción,
Monte Escobedo, Zacatecas.
Peregrinos de Guadalupe Victoria, Puebla
(Club Amigos)

lunes, 07
Col. San Jerónimo Apulco, Delegación
Magdalena Contreras, CDMX.

miércoles, 09
Santa Ana Ahuehuapán, Tula, Hidalgo.

viernes, 11
Deportivo Guadalupeño, El Salto, Durango
(A pie)

sábado, 12
Bell-Año, Zacatecas (A pie)

domingo, 13
Diviner, León, Guanajuato.
Abrego, Fresnillo, Zacatecas.
Grupo Tepexpa, León, Guanajuato

lunes, 14
Santuario de Atoñilco, San Miguel de
Allende, Guanajuato

miércoles, 16
San Miguel de Allende, Guanajuato

jueves, 17
Zumpango, Edo. Méx.

domingo, 20
Parroquia del Santo Cristo del Monte,
Zacatecas

miércoles, 23
Pquia del Señor San José, Tepatlán,
Jalisco.
Cajaltes de San Mateo Ozcacoatlán,
Toluca, Edo. Méx.
Sta. Maria del Refugio, San L.
Potosí.
Pquia, Inmaculada Concep-
ción y Comunidades de Con-
cepción del Oro, Zac.
Noria de San Juan, Municipio
Parícuti (Vielagrande)
Pquia, Santa Ana, Tepetitlán (Colo-
nia del Santo Niño)
Parroquia de San Gregorio Magro,
Mazapil, Zacatecas.

jueves, 24
La Concepción Chico, San Felipe
Progreso, Edo. Méx.
Ricos Buenavista, San Felipe
Progreso, Edo. Méx.
León, Guanajuato
Purisima de Bustos, Guanajuato
San Francisco del Rincon, Gto.
Charcas, San Luis Potosí
Parramos y Barco de Tuxtla Blanca,
Loreto, Zacatecas.
Santa Ana Tepetitlán, Zapotlan, Jal.

viernes, 25
**NAVIDAD - FIESTA DEL SAN-
NINO DE ATOCHA**
Vicaria de Nuestra Señora de S.
Juan de los Lagos, Saltillo, Coahuila
Parroquia de San Mateo Apóstol,
Atenco, Edo. Méx.
Parroquia del Sagrado Corazón,
Verde, Tlaxiapan, Edo. Méx.
Opciona, San Miguel Xochimilco,
Atzacán de Zaragoza, Edo. Méx.

sábado, 26
Parroquia de la Sagrada Fami-
lia, Delegación Azcapotzalco, CDMX.
Unión Salvatierra, Guanajuato
Naucaipan, Edo. Méx.
Zapotlan, Jalisco.
Pquia de Nuestra Señora del Rosa-
do, Toluca, Ciudad Nezahualcoyotl,
Edo. Méx.
San Francisco del Rincon, Gto.
Santiago, Pinos, Zacatecas.
Pastorela de Santa Ana Tepetit-
lán, Jalisco.



Apéndice 4

Solemne Novenario en Honor al Santo Niño de Atocha Del 16 al 26 de Diciembre



SOLEMNE NOVENARIO EN HONOR AL

Santo Niño de Atocha

DEL 16 AL 25 DE DICIEMBRE DE 2019

Lunes 16 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
Solemniza: DIF Municipal, Grupo de Monaguillos y Fam. Montañal Pérez.

Jueves 19 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
Solemniza: Adoración Nocturna, Sector Cata de Plata, Transportes Santo Niño y Fam. Ruiz Medina.

Domingo 22 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
Solemniza: Escuela de la Cruz, Sector Socavón y Fam. Rodríguez Márquez.

Martes 17 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
Solemniza: Catequesis Infantil.

Viernes 20 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
Solemniza: Movimiento de la Renovación Católica en el Espíritu Santo, Sector Puerto y Fam. Díaz López.

Lunes 23 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
Solemniza: Ejido Plateros, Grupo Huichol y Grupo Somos Cristo.

Miércoles 18 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
Solemniza: Banda de Guerra San Demetrio, Delegación Municipal y Fam. López Morales.

Sábado 21 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
7:00 pm Presentación de la Banda de Charcas, San Luis Potosí.

Solemniza: Equipo de Liturgia, Grupo Santa María de Atocha, Ministros Extraordinarios de la Sagrada Comunión, Sector Juncos, Fam. Briceño Moreno y Fam. Vera Tovar.

Martes 24 de diciembre

6:00 pm Misa de novenario
7:00 pm Petición de posada y rezo de la novena
10:00 pm Misa de nochebuena
Solemniza: Santuario de Plateros, grupos y movimientos parroquiales, y pueblo en general.

— Día de la fiesta — Miércoles 25 de diciembre

12:00 pm **Misa Solemne**
9:00 pm **Juegos pirotécnicos**



Presentado por

Santuario de Plateros

santuariodeplateros.com.mx


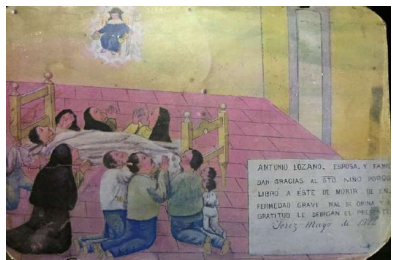
facebook.com/santuariodeplaterosoficial/

instagram.com/santuariodeplaterosoficial/

twitter.com/SonNinoAtocha

Apéndice 5

Índice de imágenes

<p>Capítulo I</p> <p>La búsqueda del signo. El exvoto como identidad cultural</p> <p>Exvoto de presentación.</p>  <p>Doy gracias INFINITAS AL SANTO NINO DE ATO CHA EN PLA TEROS Zac. POR ALIVIA RME DE UNA ENFERMEDAD QUE LOS ME DICOS NO PUDIERON CURAR EN RECOMPE NSA DEDICO ESTE RETABLO DORFIRA OROSEO GONZALEZ JARA 16 de Oct. 1911</p>	<p>19</p>
<p>Capítulo II</p> <p>Religiosidad popular</p> <p>Exvoto de presentación.</p>  <p>ANTONIO IZCARGO, ESCOVA Y FAMILIA Doy gracias al Sto Nino porque después a este de morir se me fue dando grave mal el darme gratias le debigan el premio 1911 Mayo de 1911</p>	<p>91</p>

Caída de Pozo.

109



Baile de Matlachines en honor al Santo Niño de Atocha. Plateros,
Fresnillo, Zacatecas.

110



San Demetrio

119



Cristo de los Plateros

121



Virgen de Atocha, Madrid, España

126



Virgen de Atocha, Plateros, México

126



Santo Niño de Atocha

135

Imagen expuesta en Plateros



Santo Niño de Atocha

137

Niño Azul



Santuario de Plateros

142



Operación al niño José Alfredo

154



La piedra del asesino

162



Historieta

163

La piedra del asesino

Parte 1

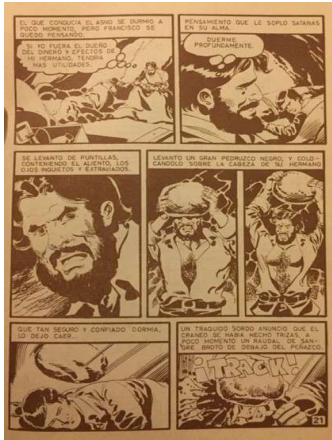


Historieta

La piedra del asesino

Parte 2

164



Historieta

La piedra del asesino

Parte 3

165



Historieta

166

La piedra del asesino

Parte 4

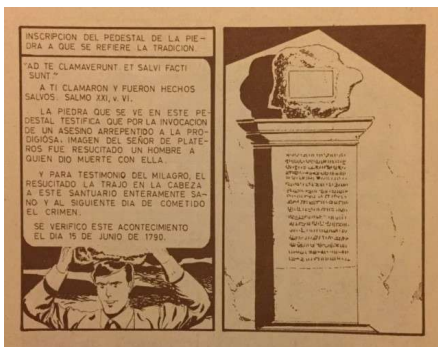


Historieta

167

La piedra del asesino

Parte 5



Capítulo III

Tradición y pensamiento

Exvoto de presentación.

181



Sumbido de media cabeza

202



Mal causado por familiares

203



Partícula metálica en el pulmón izquierdo

203



Residencia de USA

204



<p>Estandarte de peregrinaje anual al Santo Niño de Atocha. Parroquia de San Cosme y San Damián. Peregrinación, Villa de Cos, Zacatecas.</p> 	<p>216</p>
<p>Representación peregrina del Santo Niño de Atocha. Peregrinación, Villa de Cos, Zacatecas.</p> 	<p>217</p>

Reunión antes de la salida al peregrinaje anual.
Peregrinación, Villa de Cos, Zacatecas.

217



En camino a Plateros.
Peregrinación, Villa de Cos, Zacatecas.

218



Llegando al Santuario de Plateros.
Peregrinación, Villa de Cos, Zacatecas.

218



Hacia el altar del Santo Niño de Atocha.
Peregrinación, Villa de Cos, Zacatecas.

218



Atrio del Santuario de Plateros

222

Festividad en honor al Santo Niño de Atocha

24 de diciembre de 2016.



Fuentes

Bibliográficas

AGÍA VILLAVERDE, Marcelino, *Aspectos filosóficos y antropológicos del Camino de Santiago. Fenomenología de la peregrinación a Compostela España*, Universidad de Santiago Compostela, España, 2008,

ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, España, Anthropos Editorial, 2003.

————— León Carlos, (et. al.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, España, Anthropos Editorial, 2003.

BATAILLE, George *Teoría de la Religión*, España, Taurus, 1999.

BÉLARD, MARIANNE Y PHILIPPE VERRIER, *Los exvotos del occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, Centre Francais D'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1996.

BERTRAND. D (et. al.), *Sentido y significación, Análisis semiótico de los conjuntos significantes*, México, Premiá, La red de Jonás, 1987.

BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía de la religión*, México, Cátedra, 2017.

_____ (et.al) *Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad*. Diego Lizarazo, coordinador, México, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

DE GORTARI, Hira, Guillermo Zermeño, (et.al). *Historiografía francesa. Corrientes temáticas metodológicas recientes*. México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Mora, Universidad Iberoamericana, 1996.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ed. Colofón, 2006.

ECO, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, México, Ed. De Bolsillo, 2016.

_____ *Los límites de la interpretación*, Traducción de Helena Lozano, Barcelona, Editorial Lumen, 1992.

_____ *Tratado de Semiótica General*, Barcelona, Editorial Lumen, 2000.

ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias e ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999.

_____ *Historia de las creencias e ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999.

_____ *Historia de las creencias e ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las Reformas*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999.

_____ *La prueba del laberinto*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.

_____ *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Editorial Labor, 1994.

_____ *Tratado de historia de las religiones*, México, Biblioteca Era, 1972.

GADAMER, Hans George, *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1993.

GUIRAUD, Pierre, *La semiología*, Argentina, Siglo Veintiuno Editores, 2004.

H AidAR, Julieta, "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas", en: *Metodología de la cultura*, México, Conaculta, 1994.

LOTMAN, M. Iuri, *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.

_____ y la Escuela de Tartú, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979.

MAGARIÑOS DE MORENTÍN, Juan A., *El Signo, Las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris*, Argentina, Hachete, 1983.

MANSELLI, Raoulo, *La religión populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montreal-París, Université de Montréal, Bibliothèque, 1975.

ORTEGA ORDÓÑEZ, Rocío Alejandra, *Tras la imagen. Estudio histórico y semiótico de los exvotos pintados del Santo Niño de Atocha en Plateros, Fresnillo, Zacatecas. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Zacatecas*, 2003.

OTTO, Rudolf *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, México, Alianza Editorial, 1996.

PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, España, Ed. Alianza América, 1988.

PAYNO, Manuel, "El Mineral de Plateros. (Tradiciones)", en: *Novelas Cortas*, México, Biblioteca de autores mexicanos, 1961.

REVILLA FEDERICO, *Diccionario de iconografía*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990.

RICOEUR, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995.

RIES, Julien, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, Traducción del italiano de P. Ricardo Isaguirre, Barcelona, Edición Azul, 2008,

————— *El símbolo sagrado*, Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, Barcelona, Editorial Kairós, 2013.

SÁNCHEZ LARA, Rosa María, *Los retablos populares, exvotos pintados*, México, Universidad Nacional Autónoma de México para el Instituto de Investigaciones Estéticas, 1990.

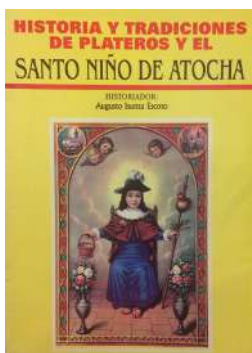
Sagrada Biblia, versión directa de las lenguas originales por Eloiino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O.P. Madrid, Editorial Católica, Colección: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

Santa Biblia, Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) Revisada por Cipriano de Calera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos en hebreo y griego. Ortografía y puntuación actualizadas y nombres castellanizados, Edición bilingüe, Texas, Seminars Unlimited, 1986.

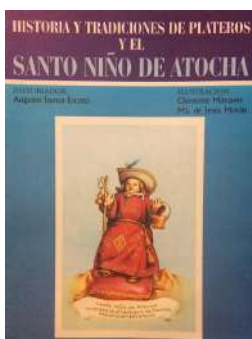
SCHMITZ, Josef, *Filosofía de la religión*, Barcelona, Editorial Herder, 1987.

VILLAVERDE AGÍA, Marcelino, *Aspectos filosóficos y antropológicos del Camino de Santiago. Fenomenología de la peregrinación a Compostela España*, Universidad de Santiago Compostela, España, 2008.

Folletería diversa



Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha, Historiador: Augusto Isunza Sin lugar y/o fecha de edición.



Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha, Historiador: Augusto Isunza Escoto, Ilustración Clemente Márquez y Ma. De Jesús Morán. Sin lugar y/o fecha de edición.



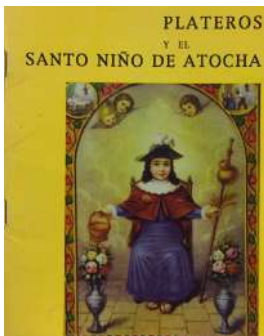
LÓPEZ DE LARA, J. Jesús, *El Niño de Santa María de Atocha. Ensayo de interpretación iconográfica*, Bajo el cuidado del Sr. Pbro. Lic. Juan Pereyra Nieves, Rector del Santuario, Fresnillo, Zacatecas, Santuario de Plateros, 1995.



Novena y Triduo dedicados al milagrosísimo Niño de Atocha que se venera en su Santuario de Plateros, Zac. Con licencia Eclesiástica. Sin autor, lugar y/o fecha de edición.



Novena y Triduo en honor al Santo Niño de Atocha Venerado en el Santuario de Plateros, Fresnillo, Zac., Mex., Edición actualizada por el Pbro. Lic. Juan Pereyra Nieves, Rector del Santuario. Sin autor, lugar y/o fecha de edición.



Plateros y El Santo Niño de Atocha. Sin autor, lugar y/o fecha de edición.

Fuentes en línea

<http://www.basilicadeatocha.es>

Consultado el 17 de noviembre de 2019.

<http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/>

Consultado el 8 de febrero de 2020.

<https://del.re.es>

Consultado el 05 de marzo de 2020.

<https://www.facebook.com/santuariodelsantoninodeatocha>

Consultado el 20 de octubre de 2020.

<https://horizontezac.com.mx>

Consultado el 29 de abril de 2019.

<https://www.mexicodesconocido.com.mx/santo-nino-atocha-plateros-zacatecas.htm>

Consultado el 14 de abril de 2018.

<https://www.santuariodeplateros.com.mx/informes-y-servicios/peregrinaciones>

Consultado el 2 de septiembre de 2020.

<https://www.santuariodeplateros.com.mx/informes-y-servicios/peregrinaciones>

Consultado el 21 de septiembre de 2020.

Fuentes orales

Entrevista: devoción y festividades en torno al Santo Niño de Atocha de Plateros.

Diana Carolina De Santiago Ávila.

26 de octubre de 2020.