

Santa Gema y la construcción de la santidad en la representación mediática

Ángela Castillo



Serie Magíster

Santa Gema y la construcción de la santidad en la representación mediática

Ángela Castillo



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



CASA ANDINA

Serie Magíster
Vol. 250

Santa Gema y la construcción de la santidad en la representación mediática
Ángela Castillo

Primera edición

Coordinación editorial: Casa Andina

Corrección de estilo: Patricia Eguiguren

Diseño de la serie: Andrea Gómez y Rafael Castro

Impresión: Ediciones Fausto Reinoso

Tiraje: 300 ejemplares

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar,

Sede Ecuador: 978-9978-19-946-6

Derechos de autor: 056631

Depósito legal: 006294

© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Toledo N22-80

Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426

• www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión por pares, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Impreso en Ecuador, junio de 2019

Título original:

«La representación mediática, discursos y prácticas de religiosidad popular:
Caso Santa Gema»

Tesis para la obtención del título de magíster en Comunicación

Autor: Ángela Liseth Castillo Lapo

Tutor: Iván Fernando Rodrigo-Mendizábal

Código bibliográfico del Centro de Información: T-1703

*A mi padre, Milton Castillo,
a pesar de su ausencia, su legado y amor
siguen fuertes.*

*A mi madre, Enith Lapo,
cuyo valor frente a los más difíciles
momentos ha sido inquebrantable.*

*A mi hija, Paula Ortiz,
que constituye mi motivo
para continuar día a día.*

*A mi esposo, Galo Ortiz,
mi eterna gratitud y amor
por su paciencia y apoyo.*

CONTENIDOS

Agradecimientos	7
Introducción	9

Capítulo primero

Hacia una comprensión de la cultura, la cultura popular y las representaciones mediáticas	15
1. La cultura	16
1.1. Concepciones multidisciplinares de la cultura.....	16
1.2. Lo popular en la cultura	19
2. Aproximación teórica al discurso televisivo y las representaciones mediáticas.....	23
2.1. El discurso televisivo	23
2.2. El espectáculo televisivo	26
2.3. El discurso televisivo y su producción de un mundo descorporeizado	27
2.4. La televidencia y las mediaciones: Hacia la comprensión de las audiencias.....	28
2.5. El consumo espectacular	31

Capítulo segundo

Hacia el entendimiento de un fenómeno religioso llamado Santa Gema	33
1. Aproximaciones teóricas a la religión, la religiosidad popular y la construcción de la santidad	33
1.1. Religión.....	33
1.2. Religiosidad popular	40
1.3. La construcción de la santidad	45
2. El discurso hagiográfico y la vida de los santos en los medios de comunicación	49

Capítulo tercero

Las praxis sociales en la religiosidad popular manabita y su representación mediática	55
1. Corpus de análisis.....	55

2. Espacialidad, temporalidad e historicidad de la religiosidad popular en Manabí.....	56
2.1. Ubicación geográfica, economía y sociedad manabita.....	57
2.2. La religiosidad popular manabita	58
2.3. Lo religioso convertido en mercancía.....	63
3. Praxis social en torno a la religiosidad popular	66
4. Representación mediática de la religiosidad popular.....	71
4.1. Un mito llamado Santa Gema.....	71
4.2. Milagros de Gema, relato hagiográfico del martirio y la sanación	74
Conclusiones	79
Bibliografía	85

AGRADECIMIENTOS

A Dios, por cada una de las bendiciones en mi vida.

A la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y a todos quienes hacen el Área de Comunicación, en especial a sus docentes, por los conocimientos impartidos.

INTRODUCCIÓN

Cuando Gema Mercedes Vélez Celorio fue titular de las noticias en todo el país en 2007, apenas tenía dieciséis años. Su hogar, en el que vivía junto con su abuela, se convirtió en un *santuario* al cual durante semanas peregrinaron miles de devotos que llegaban desde distintos rincones para ser sanados o ser parte de algún milagro. En San Miguel de los Tres Charcos, donde nació, la llamaban *santa*.

San Miguel de los Tres Charcos es una de las cincuenta y cuatro comunidades del cantón Rocafuerte de la provincia de Manabí. La mayoría de sus habitantes tiene como actividad productiva la agropecuaria, con un promedio anual de ingresos familiar de 780 USD.

En este contexto social se produjo un fenómeno religioso de supuestas curaciones, de comercio de la fe, de negocios que reactivaron la economía de los habitantes del recinto y sus alrededores, que desembocó en el fallecimiento de cuatro creyentes, debido a una avalancha humana que buscaba los rosarios bendecidos por Gema.

Para desarrollar esta investigación, se planteó la siguiente interrogante: ¿en qué medida las praxis sociales, en torno a la religiosidad popular en el recinto San Miguel de los Tres Charcos, fueron representadas mediáticamente por varios medios impresos y de televisión y cómo estos discursos posibilitaron la construcción de la santidad de Gema?

Los objetivos que se trazaron fueron tres: a) situar la modalidad de las praxis sociales en torno a la religiosidad popular en el recinto San

Miguel de los Tres Charcos, con la finalidad de establecer un panorama de su desarrollo y definir cómo los medios se acercaron a estas experiencias religiosas; b) analizar la representación mediática de varios medios impresos y de televisión para evidenciar la construcción de la santidad de Gema; c) determinar los discursos constituidos desde la taumaturgia, es decir, la facultad de Gema para realizar milagros, que la elevaron a la categoría de *santa*, no desde la Iglesia oficial, sino por el pueblo.

A lo largo de la historia del país, los fenómenos religiosos son múltiples y han llamado la atención de los medios de comunicación. Santa Gema fue la portada durante varias semanas de distintos periódicos, noticieros y programas de todo el país, lo que provocó una oleada de miles de enfermos —algunos en etapa terminal—, desamparados y personas con discapacidad que buscaban alivio a sus dolencias.

Las prácticas religiosas populares requieren una explicación acorde a sus mecanismos de significación, significantes y significados. Esta investigación incluye un análisis de la cobertura realizada por los programas *Día a Día* y *La Televisión*, al igual que por algunos medios impresos de comunicación.

A pesar de que existen estudios académicos sobre la religiosidad popular desde las diferentes disciplinas socioculturales, son pocas las aproximaciones epistemológicas realizadas a partir de la comunicación social, a lo cual se sumó la experiencia personal y profesional para estudiar este fenómeno religioso.

La representación mediática es la construcción social de la realidad desarrollada por los medios de comunicación, condicionada por las dimensiones de temporalidad, espacialidad y sentido. La función esencial de los *media* es la intermediación: ser una guía de opinión. El análisis del discurso permitió crear conexiones entre las prácticas religiosas y las representaciones mediáticas visuales. El estudio abarca tres aspectos: la religión, la comunicación y la semántica.

El camino metodológico que se siguió en esta investigación se enmarcó en un horizonte cualitativo y se trabajó sobre tres categorías teóricas: la *espacialidad*, que permitió un diagnóstico de los lugares y escenarios donde se desarrolló este fenómeno religioso; la *temporalidad*, para analizar las dinámicas de la historicidad y entender los procesos que atrajeron a miles de personas en busca de la santa; y el *sentido*, para

evaluar la significación, los significantes y los significados presentes en las representaciones, los discursos y las praxis sociales.

Este trabajo está dividido en tres capítulos:

En el primero se realizó una aproximación epistemológica a la cultura, cuya concepción se ha modificado a lo largo de la historia, desde la teoría del evolucionismo de Tylor¹ —que sostenía que las diferencias físicas entre los seres humanos en distintas regiones se debían a la proporción de su cuerpo y a la cultura— hasta la definición de Boas,² que opinaba que toda práctica debe ser analizada desde un contexto y que, por lo tanto, no existen culturas superiores o inferiores, sino distintas. Se incluyó la visión de Geertz,³ quien afirma que la cultura es el tejido de las relaciones sociales creadas por los seres humanos, constituido por un conjunto de símbolos que determinan la actuación social. Foucault,⁴ por su lado, ve la cultura como un sistema jerárquico de valores que permite la selección y la exclusión. Parker⁵ sostiene que en la cultura se produce la reafirmación de las identidades locales, étnicas y de género frente a la presión del mercado por homogenizar las conductas, creencias y prácticas.

Antes de analizar el fenómeno de la *religiosidad popular*, fue necesario definir la cultura popular que, desde la perspectiva oligárquica e ilustrada, identifica lo popular como lo inculto y pobre. Hall⁶ afirma que la cultura popular es más que una clase social: se trata de un espacio de producción material y simbólica, mientras que Thompson⁷ considera que es una lucha de resistencia frente a los valores capitalistas.

Como preámbulo al análisis de las representaciones mediáticas de la religiosidad popular que convirtieron a Gema en un mito, fue necesario

-
1. Edward Tylor, «La ciencia de la cultura», en *El concepto de cultura: Textos fundamentales*, comp. J. S. Kahn (Barcelona: Anagrama, 1999), 29.
 2. Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural* (Buenos Aires: Solar / Hachette, 1964), 45.
 3. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2000), 51.
 4. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1968), 5.
 5. Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1996), 56.
 6. Stuart Hall, «Notas sobre la desconstrucción de "lo popular"», en *Historia popular y teoría socialista*, ed. Raphael Samuel (Barcelona: Crítica, 1984), 103.
 7. Edward Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase* (Barcelona: Crítica, 1984), 19.

establecer un marco teórico para comprender el discurso televisivo que, según Reyes,⁸ es un texto cultural que representa la vida social y colectiva y propaga los modelos interpretativos a un público heterogéneo. González⁹ añade que el mundo que ofrece el discurso televisivo es fragmentado, un macro discurso constituido por formas inferiores de expresión donde no todas las voces tienen espacio. Con el discurso televisivo, la humanidad ya no vive la realidad en forma directa, sino por intermedio de las imágenes representadas, donde todo se transforma en espectáculo y se infiltra en los espacios de la intimidad. En la cultura electrónica que domina la sociedad la imagen televisiva confirma la veracidad de los hechos.

Fue necesario incluir también estudios que sostienen que los televidentes no son receptores pasivos, sino sujetos críticos que construyen un sentido a partir de lo que reciben de la televisión. Para analizar esta visión, Orozco¹⁰ aportó con el concepto de *televidencia*, entendido como un proceso complejo que continúa luego de que se apaga el televisor. Otra clave interpretativa para comprender la interacción entre el espacio de la producción y la recepción es la mediación de Jesús Martín Barbero.¹¹

En el segundo capítulo se desarrollaron tanto el marco teórico como las diferencias que existen entre la religión y la religiosidad popular. No se puede hablar de la humanidad sin entender que desde el momento en que fue consciente de su entorno y mortalidad, creó un medio sagrado, paralelo a la realidad misma, cargado de contenidos simbólicos que permiten al ser humano soñar en la trascendencia y la eternidad. Esa experiencia existencial no es únicamente individual, pues se vive en forma colectiva. Para Durkheim,¹² la religión es una manifestación

-
8. Hernán Reyes, «Representaciones mediáticas de la masculinidad en el discurso televisivo: Una mirada pendiente», en *Comunicación en el tercer milenio*, eds. Iván Rodrigo-Mendizábal y Leonela Cucurella (Quito: Abya-Yala, 2001), 194-6.
 9. Jesús González Requena, *El discurso televisivo: Espectáculo de la posmodernidad* (Madrid: Cátedra, 1992), 23-81.
 10. Guillermo Orozco, *Televisión, audiencias y educación* (Buenos Aires: Norma, 2001), 39.
 11. Jesús Martín Barbero, citado en Guillermo Orozco, «Televidencias y mediaciones: La construcción de estrategias por la audiencia», en *El consumo cultural en América Latina: Construcción teórica y líneas de investigación*, comp. Guillermo Sunkel (Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006), 119.
 12. Emile Durkheim, citado en Carlos Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 201.

de la actividad humana, marcada por un sistema de mitos, creencias y ritos. Según Houtart,¹³ forma parte de las representaciones que la humanidad hace del mundo y de sí mismo mientras que para Marx¹⁴ es el opio del pueblo.

Por otro lado, se halla la religiosidad popular que, según Parker,¹⁵ está cargada de prejuicios y es considerada como supersticiosa y pagana frente a la religión oficial. Para entender este criterio, fue necesario regresar al momento en que dos mundos se encontraron y desarrollaron una historicidad sobre los procesos de colonización, mestizaje e imposición de una nueva religión. En este capítulo se incluye el término acuñado por Eliade,¹⁶ *hagiografía*, que es el relato de la vida de los santos: una biografía que incluye detalles de un ser humano construido desde el discurso de la virtud, el martirio y la ejemplaridad; un relato que sirvió de preámbulo para analizar el mito al que llamaron Santa Gema.

En el último capítulo se abordó la religiosidad popular en el discurso televisivo y la representación que realizaron los programas *Día a Día* y *La Televisión*, así como varios medios de comunicación impresos, sobre la historia de Gema. Para entender este fenómeno religioso se analizaron tanto la espacialidad como la temporalidad y la historicidad de la religiosidad en Manabí, donde nació la joven. Se realizó el análisis de la ritualidad como expresión práctica de la fe, así como la forma en que lo religioso se convirtió en mercancía.

13. François Houtart, *Sociología de la religión* (Bogotá: Ruth, 2006), 43.

14. Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Buenos Aires: Signo, 2005), 50.

15. Parker, *Otra lógica en América Latina*, 17-56.

16. Mircea Eliade, *Tratado de la historia de las religiones* (Madrid: Cristiandad, 1981), 17-96.

CAPÍTULO PRIMERO

HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA CULTURA, LA CULTURA POPULAR Y LAS REPRESENTACIONES MEDIÁTICAS

En esta investigación se exploran las relaciones entre las representaciones mediáticas y las prácticas de la religiosidad popular. Entre las razones que vuelven necesaria esta reflexión, están las insuficiencias teóricas que existen en nuestro país en el campo de la comunicación sobre la construcción de las prácticas de la religiosidad popular, tanto en lo individual como en lo colectivo, y cómo influyen en estos procesos las representaciones que aparecen en los medios masivos de comunicación, con especial énfasis en la televisión.

En este primer capítulo se presenta un marco que permite comprender la cultura, la cultura popular y el papel de los medios de comunicación en la producción y la reproducción de la ideología dominante, sin dejar de lado la *televidencia*, que es el conjunto de percepciones, negociaciones y operaciones que desarrollan los televidentes cuando están frente a la pantalla de televisión. Desde esta perspectiva, se entiende que el receptor no es un actor pasivo, sino uno capaz de construir sentido, que está inmerso en una dimensión temporal donde se desarrolla una memoria televisa tanto en lo subjetivo como en lo grupal y familiar.

1. LA CULTURA

1.1. CONCEPCIONES MULTIDISCIPLINARIAS DE LA CULTURA

La cultura es un conjunto de prácticas socialmente adquiridas por el ser humano, cuyo resultado son causas y efectos en la conformación de los estadios de la evolución humana. La cultura es la totalidad de las actividades mentales y físicas que determinan la conducta del ser humano, que forma parte de un grupo social y que se relaciona con otros grupos.

Claros y Viaña sostienen que la concepción de la cultura se ha modificado a lo largo de la historia. Los antropólogos del siglo XVIII la usaban para definir un proceso concreto, como el crecimiento de algo: las cosechas o los conocimientos. Eso cambió hasta llegar a constituirse en un «sustantivo independiente, es decir, que la cultura pasó a ser una entidad en sí misma».¹⁷ Cuando los antropólogos hablan de la cultura humana, normalmente se refieren al estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar.¹⁸

Tylor es considerado uno de los principales antropólogos creadores de la *teoría del evolucionismo cultural*, cuya investigación estuvo influida por Charles Darwin y su teoría sobre el origen de las especies. Se centró en el estudio de las razas, lo que le llevó a la conclusión de que las principales diferencias existentes entre los seres humanos que viven en regiones distantes se debe a la proporción de su cuerpo y a la cultura; de ahí que algunas razas estén mejor dispuestas al trabajo físico y otras, al esfuerzo intelectual. Para Tylor, la cultura equivale a la civilización; es la suma de todo lo que el ser humano ha aprendido, al igual que su producción:

Incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la especie humana, en la medida que puede ser

17. Luis Claros y Jorge Viaña, «La interculturalidad como lucha contrahegemónica: Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad», en *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate*, eds. Josef Estermann et al. (La Paz: Instituto Internacional de Integración / Convenio Andrés Bello, 2009), 98.

18. Marvin Harris, *Introducción a la antropología general* (Madrid: Alianza, 1999), 165-66.

investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre.¹⁹

Mientras para Tylor la cultura es singular, uniforme, progresiva y universal, para Boas es plural, histórica, relativa y determinista. Boas, detractor del modelo evolucionista de la cultura, sostiene que toda práctica debe ser analizada desde un contexto; por lo tanto, no existen culturas superiores o inferiores, sino distintas. Su estudio fue una crítica al etnocentrismo occidental y su supremacía sobre el resto de culturas. Define la cultura como «todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida que se ven determinadas por dichas costumbres».²⁰

Geertz deja de lado el tema etnográfico y se interesa por el tejido de relaciones sociales creadas por los seres humanos y el papel que desempeñan los símbolos en la sociedad, los cuales determinan la actuación social. Para él, la cultura es un marco que otorga sentido al mundo y lo hace comprensible. Se trata de un sistema de concepciones que se expresan de forma simbólica, lo cual permite la comunicación y el desarrollo de las actitudes hacia la vida. Geertz sostiene que:

[S]e comprende mejor no como complejos esquemas concretos de conducta —costumbres, usanzas, tradiciones— como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control —planes, recetas, fórmulas, reglas, introducciones «lo que los ingenieros de computación llaman programas»— que gobiernan la conducta.²¹

Foucault sostiene que la cultura es un sistema jerárquico de valores que permite la selección y la exclusión; una red organizada de percepciones y representaciones que, sumadas al lenguaje, conforma una matriz común a un individuo o a un grupo de individuos. En su texto *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (1968) afirma que «los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores,

19. Tylor, «La ciencia de la cultura», 29.

20. Boas, *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*, 45.

21. Geertz, *La interpretación de las culturas*, 51.

la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá». ²²

El paradigma de la cultura, entendida como categoría absoluta y universal, ha entrado en crisis según argumenta Vich, ya que existen varias culturas, múltiples formas de ser parte de este mundo. El pensamiento crítico contemporáneo dejó de lado el hecho de llamar cultura al conjunto de prácticas *superiores* para dar paso a «la categoría de "tejido simbólico", que junto a la dimensión afectiva y práctica que, junto con las formas económicas, configura nuestra vida social a partir de la estructuración de relaciones materiales y pulsiones imaginarias». ²³

Una perspectiva distinta a la tradicional, en la que la cultura permite definir los rasgos comunes a un grupo social, es la de Jameson, quien argumenta que la cultura es la manera en la que un grupo se diferencia de otro y le permite crear una imagen homogénea y clara, que establece límites con los que se transgrede el orden establecido. Lo *extraño* es una característica de oposición a lo considerado normal. Para Jameson:

Ningún grupo tiene una cultura solo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto [...] en ese sentido, entonces, una «cultura» es un conjunto de estigmas que tiene un grupo ante los ojos del otro (y viceversa). ²⁴

Hay otra corriente que conceptualiza la cultura como una unidad estructural, un universo de sentido. Claros y Viaña señalan que se trata de un conjunto de mecanismos que moldean al sujeto y determinan su comportamiento; el sujeto queda reducido a un objeto: «la totalidad o universo de sentido que determina el accionar de sus miembros, pondría énfasis en la capacidad de la sociedad para modelar el comportamiento de los sujetos, y en ese sentido, sería un concepto derivado de la preocupación por la preservación del orden». ²⁵

22. Foucault, *Las palabras y las cosas*, 5.

23. Víctor Vich, «Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia», en *Estudios culturales: Discursos, poderes, pulsiones*, eds. Santiago López et al. (Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001), 28.

24. Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 102.

25. Claros y Viaña, «La interculturalidad como lucha», 104.

Según Parker, los estudios sociológicos que analizan las culturas y sus transformaciones en un mundo interrelacionado no pueden olvidar que —pese al impacto que producen los mercados mundiales, que buscan uniformizar las conductas, creencias y prácticas— hay una resistencia que se produce desde la reafirmación de las identidades locales, étnicas y de género, entre otras. Esta dialéctica cultural expresa el enfrentamiento entre el mundo capitalista global y la creciente desigualdad. En su obra *Otra lógica en América Latina: Religión y modernización capitalista* (1996) Parker define la cultura como:

El conjunto de prácticas colectivas significativas, basadas en los procesos de trabajo en función de la satisfacción de la amplia gama de necesidades humanas, que se institucionalizan en estructuras de signos y símbolos, que son transmitidas por una serie de vehículos de comunicación e internalizadas en hábitos, costumbres, formas de ser, de pensar y de sentir.²⁶

1.2. LO POPULAR EN LA CULTURA

Antes de analizar el fenómeno de la *religiosidad popular*, es necesario establecer que esta se enmarca en la categoría de la *cultura popular*. Lo *popular* adquiere múltiples sentidos, dependiendo del grupo que lo define y del momento histórico en el que se sitúa. Estos sentidos «se modifican según el país, la época y el sector social en cuestión. En particular, "pueblo" puede tener, según el caso, connotaciones positivas o derogatorias».²⁷

Pueblo es un grupo social que comparte ideales y una conciencia común, es la formación cultural que constituye la esencia del Estado. Los individuos que conforman esta agrupación social tienen en común derechos y obligaciones políticas y jurídicas. A eso se suma que poseen similitud de identidad cultural, lenguaje, rasgos raciales, religión, estilo de vida social y económica, así como una misma necesidad de formar parte de una nación. Desde el punto de vista clasista, es un sector de la población no privilegiado.

Según explica García, el debate moderno sobre el pueblo empieza a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, en la época de la formación de

26. Parker, *Otra lógica en América Latina*, 56.

27. Guillermo Rochabrún, «Del mito proletario al mito popular: Notas sobre el caso peruano», en *Lo popular en América Latina. ¿Una visión en crisis?*, eds. Alberto Adriánzen y Eduardo Ballón (Lima: Desco, 1992), 105.

los Estados en Europa, con la finalidad de incluir a todos los grupos de la población:

No obstante, la ilustración piensa que este pueblo al que hay que recurrir para legitimar un gobierno secular y democrático es también el portador de lo que la razón quiere abolir: la superstición, la ignorancia y la turbulencia. Por eso, se desarrolla un dispositivo complejo, en palabras de Martín Barbero, «de inclusión abstracta y exclusión». El pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, pero molesta como lugar de lo in-culto por todo lo que le falta.²⁸

El sociólogo Rochabrún opina que el término *pueblo* busca encajillar a los sectores menos favorecidos; su connotación negativa hace referencia a lo barato, de mala calidad, accesible a las mayorías, de bajo precio, en contraposición a lo exclusivo, lo refinado, lo elitista y de alta calidad. Es un término que caracteriza a la clase social baja:

El pueblo aparece despojado de privilegios, carente de grandes o incluso pequeños recursos, pero a la vez, dotado de una particular dignidad. Lo que en términos generales podría denominarse «proceso de democratización» ha contribuido a reforzar en esta palabra sus connotaciones positivas. Mientras, el mantenimiento o agudización de las diferencias sociales es responsable de que el término siga refiriéndose a la base de una estratificación piramidal.²⁹

Desde la perspectiva oligárquica e ilustrada, lo popular es una configuración de identidad que refleja lo opuesto a lo culto, hegemónico y moderno. Para Altamirano: «la invocación al pueblo legitima el poder de la burguesía en la exacta medida que esa invocación articula su exclusión de la cultura, esto es, la identificación de lo popular con lo inculto».³⁰

Vich establece que la oposición entre la *cultura popular* y la *cultura letrada* constituye la estratificación de las clases sociales. La mayor diferencia que existe entre ambas es la dinámica que cada una tiene sobre el cuerpo:

28. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Ciudad de México: Grijalbo, 1990), 194.

29. Rochabrún, «Del mito proletario», 106.

30. Carlos Altamirano, *Términos críticos*, 49.

Mientras que la cultura «popular» se encontraría estrechamente ligada a las transformaciones del cuerpo y la naturaleza, la cultura «letrada» habría optado, más bien, por desengancharse del cuerpo y evadir la representación de diversos tipos de mezclas regenerativas. Esta diferenciación se encuentra claramente simbolizada en el privilegio que la cultura popular proporciona a las partes bajas «y de ahí a sus funciones genitales y excrementicias», mientras que la otra se concentra mucho más en la representación de las partes altas, vale decir, en los procesos mentales y en las preguntas metafísicas.³¹

Existe la idea de que la cultura popular es una concepción del mundo y de la vida que se contraponen a la cultura oficial y hegemónica de los sectores cultos. Para entender esta lucha antagónica, es necesario ubicarse en el contexto histórico de la transición del feudalismo al capitalismo agrario, y de la resistencia y la lucha de las clases obreras y pobres. En ese sentido, Hall define la cultura popular como un conjunto de formas y actividades que se desarrollan entre las clases sociales, que están constituidas por tradiciones y prácticas que se contraponen a la dominante:

Las relaciones en tensión continua (relación, influencia, antagonismo) con la cultura dominante. Es un concepto de la cultura que está polarizado alrededor de la dialéctica cultural. Trata el dominio de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemente. Luego examina las relaciones que de modo constante estructuran este campo en formaciones dominantes y subordinadas. Examina el proceso mediante el cual se articulan relaciones de dominio y subordinación.³²

La clase popular tiene prácticas y objetos propios que responden a necesidades y situaciones específicas. Se caracteriza por ser la opositora de la cultura de élite. Bajo esta premisa, es necesario aclarar que la cultura popular es más que una clase social, es un espacio de producción material y simbólica. Esta visión modifica la idea que existe de una cultura única: *la dominante* y señala que hay otras formas culturales.

Herder, citado por Bravo en su obra *Costumbre y tradición: La cultura popular entre la rebeldía y el conservadurismo* (2005), cuestiona la afirmación de que el desarrollo histórico de la humanidad, la civilización y la cultura son lineales y cuya cumbre es la cultura europea del siglo XVIII

31. Vich, «Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia», 29.

32. Hall, «Notas sobre la desconstrucción de "lo popular"», 103.

—conocido como el Siglo de las Luces—. En ese período se produjeron grandes avances en el mundo científico y filosófico, especialmente en Francia, matriz de la revolución intelectual.³³ Von Herder se oponía a la noción ilustrada de que la cultura popular tiene características de ignorancia y superstición. Desde su concepción, en ella es donde reside el carácter de los pueblos: un espacio de creatividad.

En las sociedades donde es marcada la división de clases, Cirese establece que existen dos desniveles culturales: el de la cultura hegemónica y el de las culturas subalternas, cuya conexión está marcada por los estratos sociales, lo que provoca la inequidad en la distribución del poder y el disfrute de los bienes culturales. Para Cirese: «La posición romántica hace progresar definitivamente la idea de que existiera, más allá de la cultura oficial y hegemónica, otra cultura. La noción romántica del "pueblo", cuya utilización conceptual es hoy refutada, fue entonces un instrumento positivo para el ensanchamiento del horizonte histórico y de la concepción humana».³⁴

En la sociedad capitalista, la cultura oficial es el Estado-nación que vive en un constante enfrentamiento con los sectores subalternos. Se trata de una lucha entre dos visiones del mundo, tanto en lo social como en lo cotidiano. Thompson sostiene que la lógica del mercado desarraiga los lazos comunitarios para reforzar los ámbitos político-institucional y económico, mientras la cultura popular busca aferrarse a sus costumbres, creencias y prácticas desde la resistencia. Según él, la cultura «es un fondo de recursos diversos, donde hay tráfico entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo inferior (subordinado), el pueblo y la metrópoli».³⁵

La cultura popular se expresa con actos de resistencia que Thompson denomina *economía moral de la plebe* frente a la *economía política de mercado* y de oposición a los *valores capitalistas*. Los modos de lucha de la plebe —como el motín, la revuelta, las procesiones, las canciones obscenas— expresan el antagonismo de su cultura.³⁶

33. Johan Gottfried von Herder, citado en Nazareno Bravo, *Costumbre y tradición: La cultura popular entre la rebeldía y el conservadurismo* (Mendoza: Incihusa / Conicet, 2005), 490.

34. Alberto Cirese, *Cultura hegemónica y cultura subalterna*, en *Términos críticos*, ed. Carlos Altamirano (Palermo: Palumbo, 1976), 48.

35. Edward Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, 19.

36. Thompson, citado en Carlos Altamirano, *Términos críticos*, 51.

Desde esta aproximación epistemológica a las concepciones de la cultura y la cultura popular, es posible realizar un acercamiento a la dinámica del poder, la alienación y la resistencia existentes entre la televisión y la audiencia.

2. APROXIMACIÓN TEÓRICA AL DISCURSO TELEVISIVO Y LAS REPRESENTACIONES MEDIÁTICAS

2.1. EL DISCURSO TELEVISIVO

Afirmar que los medios de comunicación son instancias que conspiran y cuya finalidad es transmitir un solo discurso es erróneo; en el caso de la televisión hay una gran variedad de posibles lecturas de sus mensajes. En su estudio «Representaciones mediáticas de la masculinidad en el discurso televisivo: Una mirada pendiente» (2001), Reyes explica que las representaciones que ofrece la televisión son polisémicas, que además «son espacios ideologizantes de producción de sentidos diversos, los cuales son producidos para operar, legitimando o desafiando órdenes y relaciones sociales en contextos históricos específicos».³⁷

Para que un discurso sea efectivo, entre el emisor y el destinatario debe haber un código común que dé significado al signo, como parte del proceso de la comunicación y la significación. El discurso es una reflexión; se trata de un razonamiento que permite entender un asunto y explicarlo a otros. Hay una actuación lingüística que se desarrolla en un contexto y que transmite sentido, que tiene una función específica y unas reglas y que se circunscribe a las convenciones sociales y culturales. Se trata de enunciados que tienen un sentido particular. En su texto *Simbolismo e interpretación* (1981) Todorov sostiene que: «El discurso es una manifestación concreta de la lengua, y se produce necesariamente en un contexto particular, en el cual intervienen no solamente los elementos lingüísticos, sino también las circunstancias de su producción: interlocutores, tiempo y lugar, y las relaciones existentes entre estos elementos extralingüísticos».³⁸

Reyes afirma que el discurso televisivo es un texto cultural que representa la vida social y colectiva, sus valores, creencias e ideas, que

37. Reyes, «Representaciones mediáticas de la masculinidad», 194.

38. Tzvetan Todorov, *Simbolismo e interpretación* (Caracas: Monte Ávila, 1981), 9.

propaga los discursos dominantes de una cultura y crea mitos y símbolos; en suma, es una fuente de modelos interpretativos, dirigida a un público heterogéneo. Afirma que entre la producción de los medios de comunicación y la recepción de los discursos existe una relación compleja, marcada por el peso de las ideologías que se transmiten y cuyo resultado son las actitudes sociales. Esa respuesta no es ajena a las experiencias personales de cada televidente, que es al final quien acepta o no la interpretación del mundo que ofrece el discurso mediático. Hay una construcción propia de la cultura y la sociedad desde la audiencia.³⁹

González aclara que durante mucho tiempo la investigación semiótica ha querido equiparar el lenguaje televisivo —con sus signos y códigos— con el lenguaje verbal, lo cual constituye un error, ya que «la televisión es un medio de comunicación que trabaja con lenguajes múltiples y que moviliza, en sus bien diversos mensajes, multitud de códigos preexistentes».⁴⁰

En los medios de comunicación hay una variedad de géneros discursivos y televisivos, constituidos por un gran número de sistemas semióticos externos, códigos y discursos preexistentes. Según Cebrián Herreros, hablar de televisión va más allá de los programas concretos, pues se refiere a la programación, que es «un conjunto de programas vinculados unos con otros, cada uno con leyes específicas. La continuidad de la emisión es la conjugación de programas elaborados con técnica y géneros diferentes. La programación es una unidad sistemática y organizada, una organización superior que unifica estructura autónomas».⁴¹

Los programas emitidos por la televisión son mensajes que se transmiten en un proceso comunicativo que interpela al destinatario en una respuesta interpretativa. González sostiene que esos mensajes son discursos que tienen distintos niveles de significación, es decir, son fenómenos semióticos «que escapan a la conciencia y a la voluntad comunicativa de sus agentes; ámbitos, por ello mismo, de especial importancia

39. Reyes, «Representaciones mediáticas de la masculinidad», 196.

40. González, *El discurso televisivo*, 23.

41. Mariano Cebrián Herreros, *Introducción al lenguaje de la televisión: Una perspectiva semiótica* (Madrid: Pirámide, 1978), 163–65.

para el análisis de los efectos psicológicos y sociológicos, sino incluso propiamente antropológicos». ⁴²

La programación es un discurso de orden superior, cuyos mensajes tienen efectos psicológicos, ideológicos y sociales concretos. En su *Tratado de semiótica general* (1981), Humberto Eco sostiene que todo hecho de significación es un fenómeno cultural:

Estamos ante un proceso de comunicación, siempre que la señal no se limite a funcionar como simple estímulo, sino que solicite una respuesta interpretativa del destinatario. El proceso de comunicación se verifica solo cuando existe un código. Un código es un sistema de significación que reúne entidades presentes y entidades ausentes. Siempre que una cosa materialmente presente a la percepción del destinatario representa otra cosa a partir de reglas subyacentes, hay significación. ⁴³

González afirma que la expresión televisiva es un macro discurso, constituido por varios discursos inferiores con características distintas. Desde la perspectiva semiótica, las figuras discursivas patentes en el tejido de dicha expresión constituyen el mensaje, que es el discurso que se define como enunciación; el emisor se denomina enunciador; y el espectador, enunciatario.

La enunciación en los discursos televisivos es de carácter polifónico, pues distintas voces toman la palabra y con ella se construyen imágenes textuales que llegan desde el enunciador al enunciatario. No todas las voces tienen un espacio en esta estructura jerárquica. Verón, citado por González, describe cómo las figuras (presentadores, periodistas y programas) toman la palabra en nombre de la institución o enunciadores del discurso televisivo, que nos ofrecen acceso al mundo:

Lo mismo que yo recibo las noticias que él me transmite, él las ha recibido a su vez. Su circunspección me habla del trabajo de interpretación por hacer y de las precauciones a tomar. Se ve que el contacto lleva consigo esta invitación a hacer como él lo que, automáticamente, hace comparables las dos posiciones, la suya y la mía. Después de una presentación general del suceso, anuncia la llamada de las imágenes: para él tanto como para mí las imágenes van a aparecer. Han captado mi mirada en la suya, y el dispositivo está preparado para que yo acabe de tomar su mirada por la mía, por

42. González, *El discurso televisivo*, 27.

43. Umberto Eco, *Tratado de semiótica general* (Barcelona: Lumen, 1981), 35.

tomarle, a él, por otro yo mismo: frente a una pequeña pantalla, lugar de manifestación de los hechos, de cara a las mismas dificultades y a las mismas preocupaciones que provoca la actualidad (grave) del mundo. Todo está dispuesto, en suma, para la identificación. O casi.⁴⁴

Ese mundo que ofrece el discurso televisivo aparece en fragmentos, lo cual, según González, constituye una experiencia agotadora porque requiere interpretaciones simultáneas de la realidad que se presenta. Ese consumo televisivo se fragmenta aún más con el uso del control remoto, que permite: «1. Examinar la programación y escoger un programa; 2. Consumir dos programas a la vez; 3. Consumir a trozos».⁴⁵

2.2. EL ESPECTÁCULO TELEVISIVO

Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente se aparta en una representación.
—Guy Debord⁴⁶

Hoy en día la humanidad no vive la realidad en forma directa, sino por intermedio de las imágenes representadas en un mundo donde se privilegia la contemplación. Debord sostiene que el espectáculo es la esencia del irrealismo de la sociedad real presente en los modos de producción, como la información, la propaganda, la publicidad o el consumo de diversiones. El mundo real se reemplaza por imágenes y estas, a su vez, se convierten en seres reales que determinan un comportamiento catártico e hipnótico.⁴⁷

Para González, el espectáculo televisivo lleva a la desacralización y desimbolización del cuerpo; invade los espacios de la intimidad, ocupando un espacio clave en el interior del hogar. Su discurso se mimetiza en las variadas actividades del sujeto: «la televisión tiende a convertirse no solo en el único espectáculo —pues se ha apropiado de todos los

44. Eliseo Verón citado en Jesús González, *El discurso televisivo*, 47.

45. González, *El discurso televisivo*, 51.

46. Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo* (Rosario: Kolectivo Editorial Último Recurso, 2007), 24.

47. *Ibíd.*, 37.

demás, los ha devorado y desnaturalizado a la vez— sino en el espectáculo absoluto, permanente, inevitable».⁴⁸

Antes de la televisión, el espectáculo era algo extraordinario, fuera de lo común y se limitaba a las celebraciones religiosas, políticas y populares. Según González, vivimos una *cultura de la absoluta accesibilidad*, donde el televisor pone al alcance del televidente cualquier espectáculo, sin importar el tiempo ni el espacio. El entretenimiento pierde su sacralidad y su misterio, desaparece su singularidad; el espectador no realiza ningún esfuerzo o trabajo para acceder a él.

2.3. EL DISCURSO TELEVISIVO Y SU PRODUCCIÓN DE UN MUNDO DESCORPOREIZADO

En la cultura electrónica que domina el mundo la imagen televisiva confirma la veracidad de los hechos: «para las nuevas generaciones electrónicas, el primer contacto con la gran mayoría de los objetos, de los paisajes, de las situaciones, se produce a través de la imagen televisiva».⁴⁹

Según González, hay dos contextos heterogéneos donde se da la interpelación al espectador para que se produzca el consumo del espectáculo televisivo: el de la escena espectacular televisiva y el del universo doméstico, desde el cual se contempla ese mundo.

Desde que apareció la televisión, el ámbito doméstico se transformó. El monitor establece la ubicación de los muebles para garantizar su contemplación, modificando el lugar donde antes se producía el intercambio comunicativo. La sala o el comedor ya no son espacios de intimidad y familiaridad: pasaron a constituir espacios sociales y públicos. Por supuesto, la comunicación intrafamiliar no desaparece por completo, se fractura por el carácter fragmentado del espectáculo televisivo.

González sostiene que el efecto que provoca el contacto del espectáculo televisivo entre dos contextos, el doméstico y la escena televisiva, es de irrealización. Los fragmentos del mundo exterior se reconocen intelectualmente como reales, a un nivel más bajo, más dudoso que el de los hechos que ocurren en el ámbito doméstico; los primeros adquieren un estatuto imaginario.⁵⁰

48. González, *El discurso televisivo*, 81.

49. *Ibíd.*, 82.

50. *Ibíd.*, 107.

2.4. LA TELEVIDENCIA Y LAS MEDIACIONES: HACIA LA COMPRESIÓN DE LAS AUDIENCIAS

Para Orozco, la televidencia es un proceso que va más allá de la relación entre la audiencia y la programación; continúa luego de que se apaga el televisor. Es un proceso donde hay distintas mediaciones y dimensiones cognitivas, como la razón, el afecto, la estética y lo simbólico, que se desarrollan a lo largo de varios escenarios donde se conforman la identidad, la cotidianidad y la producción cultural del receptor televisivo.

El televidente no es un actor pasivo y acrítico que se sienta frente al monitor, sino uno capaz de construir un sentido. En su texto *Televisión, audiencias y educación* (2001), Orozco reflexiona sobre las acciones que se realizan por medio de las televidencias: «percibir, sentir, gustar, pensar "comprar", evaluar, guardar, retraer, imaginar e interactuar con la televisión, son actividades paralelas o simultáneas de un largo y complicado proceso mediático-comunicacional».⁵¹

Orozco establece que no existe un televidente único; de hecho, hay múltiples audiencias, que están conformadas por sujetos que ven, escuchan y leen de forma crítica, inteligente y productiva los contenidos que les ofrece la televisión; también hay aquellos que pueden desconectarse del mundo y ser capaces de reproducir las significaciones de los medios sin cuestionamiento alguno, concentrándose en lo banal. La audiencia es «un conjunto segmentado de sujetos socio-culturalmente ubicados, capaces de realizar distintas televidencias».⁵²

Otro concepto analítico, que permite abordar la interacción entre los medios de comunicación y las audiencias, es la *mediación* que, según Martín Barbero, es la «instancia cultural desde donde el público de los medios produce y se apropia del significado y del sentido del proceso comunicativo».⁵³

Las mediaciones permiten comprender la interacción entre el espacio de la producción y el de la recepción; estas provienen de la audiencia, del discurso televisivo, del encuentro entre la televisión y las audiencias, del contexto y del entorno donde interactúan las audiencias.

51. Orozco, *Televisión, audiencias y educación*, 39.

52. Orozco, «Televidencias y mediaciones», 115.

53. Martín Barbero, citado en Orozco, «Televidencias y mediaciones», 119.

Martín Barbero estableció tres componentes principales de las prácticas comunicativas:

1. La socialidad que constituye un conjunto de interacciones estructuradas por la audiencia en su lucha por apropiarse creativamente del orden social, propuesto por la TV,
2. La ritualidad que se entiende como la resultante de las interacciones específicas repetidas que realizan los miembros de una audiencia, y
3. La tecnicidad que se adopta como un «organizador perceptivo» por medio del cual la innovación y el discurso se articulan de un modo significativo e intencional.⁵⁴

El estudio sobre las mediaciones no se centra exclusivamente en el mensaje, en el receptor o en la industria de forma separada, sino que se analiza desde la cultura. A partir del trabajo de Martín Barbero sobre el concepto de mediación, Orozco creó una tipología de mediaciones que se desarrollan en una dimensión temporal que sucede antes, durante y después del intercambio que se produce entre la TV y la audiencia:

1. Individuales: provienen de nuestra individualidad como sujetos cognoscentes [...] son esquemas mentales desde los cuales las personas perciben, prestan atención, memorizan, etcétera.
2. Institucionales: resultan de la interacción del individuo con instituciones como la familia, la escuela, los vecinos, los amigos, etcétera.
3. Tecnológicas: la relación con lenguajes, géneros, tanto massmediáticos como video tecnológicos.
4. Situacionales: los contextos, espacios, modos en los que se da la recepción.
5. De referencia: la edad, el género, la etnia, la raza o la clase social.⁵⁵

La audiencia no está constituida por receptores pasivos y tampoco se trata de una masa homogénea; está conformada por actores que tienen el poder sobre el consumo que realizan de los enunciados que les ofrecen los medios, sobre los estímulos a los que quieren responder, según sus valores e intereses, y sobre cómo interpretan e integran ese contenido en sus vidas. Esto lleva a los medios a una competencia con otras fuentes de contenido para lograr la gratificación de la audiencia,

54. *Ibíd.*, 129.

55. Orozco, «Televisión y audiencias», 4.

ya que, sin importar lo grandes o poderosas que sean, no podrán ejercer influencia alguna si el contenido o la información que ofrecen no le resulta útil al individuo dentro de su contexto social, emocional o psicológico. Mazziotti sostiene que «desde el lado de la industria, la preocupación por la audiencia es cada vez mayor. En las pantallas televisivas, y no solo en los espacios publicitarios, o en los separadores institucionales, sino desde los mismos géneros, se apela constantemente al espectador, instándolo a estar, a quedarse, a participar».⁵⁶

Los medios de comunicación, sus discursos e imágenes tienen su lugar en las representaciones sociales que construyen las personas; su función es mediar en los procesos de interpretación de la realidad de los televidentes. López de la Roche manifiesta que «las representaciones sociales son constitutivas del tejido social, no un simple epifenómeno»⁵⁷ de la estructura socioeconómica. O sea que contribuyen a conformar un particular tipo de sociedad, y a construir cohesión social.⁵⁸

Cada persona es un mundo que interactúa con otros en distintos escenarios. La reconstitución de su identidad varía según sus experiencias e involucra su percepción del tiempo y el espacio. Para Giddens, citado por López de la Roche, la realidad:

[N]o debe asumirse meramente como una descripción de objetos, sino como la experiencia de estar en el mundo y de interactuar con los otros y con el entorno natural y social. En consecuencia, el significado no se reduce a descripciones de la realidad externa, ni consiste en códigos semióticos organizados independientemente de nuestros encuentros con esa realidad.⁵⁹

Pero ¿cómo los medios de comunicación influyen en la construcción de la realidad? Para Thompson, citado por López de la Roche, los

56. Nora Mazziotti, «Estudios sobre recepción, una exploración constante», en *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público*, comp. Florencia Saintout y Natalia Ferrante (Buenos Aires: La Crujía, 1999), 67.

57. Epifenómeno es un fenómeno accesorio que acompaña al principal y que no tiene influencia sobre él. Este término se usa en la psicología para definir la relación entre la actividad cerebral y la mente que tradicionalmente se atribuye a la conciencia.

58. Maritza López de la Roche, «Representaciones sociales construidas por audiencias infantiles, a partir del análisis de las "mediaciones" ejercidas por los medios y tecnologías de la comunicación», en *¿Y la recepción?*, 225.

59. Anthony Giddens, citado en López de la Roche, «Representaciones sociales», 239.

medios inciden en nuestras formas de pensamiento, acción y percepción al configurar agrupamientos sociales. El autor define este proceso como *socialidad mediada*: «nuestro sentido de los grupos y comunidades con los cuales compartimos un trayecto a través del tiempo y el espacio, un origen común y un destino común es alterado. Sentimos que pertenecemos a grupos y comunidades que son constituidas en parte a través de los medios».⁶⁰

Su análisis determina que los medios de comunicación y las nuevas tecnologías modifican la forma en que nos relacionamos en la sociedad, transforman el espacio y el tiempo en la vida social y moldean la percepción que tenemos de la realidad, las acciones e interacciones sociales, al igual que los comportamientos individuales y colectivos.

Uno de los temas clave en su trabajo es el *poder simbólico* que tienen los medios, es decir, esa capacidad de influir en los actos y acciones por medio de la producción y la transmisión de formas simbólicas. Los discursos e imágenes que envían se articulan a determinadas formas de interacción dentro de una estructura social.⁶¹

2.5. EL CONSUMO ESPECTACULAR

González analiza el hecho de que la elección del contenido para el discurso televisivo está condicionada por «la satisfacción del deseo audiovisual del espectador», ya que el objetivo de las cadenas televisivas es la máxima rentabilidad. En este *reinado de las estadísticas*, el *rating* o la medición minuto a minuto de las audiencias permite conocer las preferencias del mercado.⁶²

Para que el espectáculo exista debe haber un cuerpo que actúe, un organismo vital sobre el cual se pose la mirada. González estudia el hecho de que, a diferencia de una pintura, una fotografía, una escultura o incluso un libro donde hay cuerpos inertes, en la televisión el cuerpo se exhibe, se *espectaculariza*; en definitiva, es una imagen que fascina y se apropia de la mirada del otro. Ese cuerpo deseado se convierte en mercancía. En *El discurso televisivo: Espectáculo de la posmodernidad* (1992) sostiene que el sentido que se privilegia en la relación televisión-audiencia es la vista: «El

60. Thompson, citado en López de la Roche, «Representaciones sociales», 240.

61. *Ibíd.*, p. 241.

62. González, *El discurso televisivo*, 54.

ojo desea y se apropia de la imagen de su deseo, el cuerpo se apropia del deseo del que mira y la transacción es mediada por el dinero que paga el que sustenta la mirada y recibe el cuerpo que lo excita». ⁶³

La televisión invade casi todas las experiencias perceptivas que vivimos. Es un dispositivo productor de imágenes, por intermedio del cual se vive un nuevo mundo de representaciones visuales. Según Hall, la representación visual es el conjunto de signos portadores de sentido que debe ser interpretado con imágenes. Para lograr esa interpretación son necesarios dos sistemas de representación: un mapa conceptual que relacione el significante con el significado y un sistema de lenguaje que conecte el lenguaje visual con el objeto real. Para interpretar una imagen se requiere de «un sofisticado y compartido sistema conceptual y lingüístico a fin de estar ciertos de que estamos "leyendo" el signo de la misma manera». ⁶⁴

Hay ocasiones en que el sentido de la imagen no es claro y la relación entre el signo y su referente provoca incertidumbre; de hecho, ese sentido se modifica de una persona a otra. Según Hall «el sentido no está en el objeto o persona o cosa, ni está en la palabra. Somos nosotros los que fijamos el sentido de manera tan firme que, después de cierto tiempo, parece ser una cosa natural e inevitable. El sentido está construido por el sistema de representación». ⁶⁵

Para que exista una correlación entre el sistema conceptual del signo y el sistema del lenguaje, es necesario un código que establezca que la palabra, sin importar el idioma, representa el objeto observado. Los códigos permiten establecer el sentido de los conceptos y signos dentro de diferentes lenguajes y culturas. Dotan de inteligibilidad a lo que hablamos y escuchamos; establecen la traducibilidad de los conceptos y lenguajes, permitiendo que el sentido sea comprensible tanto para el hablante como para el oyente y que la comunicación sea efectiva dentro de la cultura. El aprendizaje del lenguaje no es biológico, sino cultural. Este conocimiento no está impreso en los genes; se aprende mediante las convenciones sociales, formando personas culturizadas. Además, la cultura es el conjunto de mapas conceptuales, sistemas de lenguaje y códigos compartidos.

63. *Ibíd.*, 60.

64. Stuart Hall, *El trabajo de la representación* (Londres: Sage Publications, 1997), 6.

65. *Ibíd.*

CAPÍTULO SEGUNDO

HACIA EL ENTENDIMIENTO DE UN FENÓMENO RELIGIOSO LLAMADO SANTA GEMA

1. APROXIMACIONES TEÓRICAS A LA RELIGIÓN, LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA SANTIDAD

1.1. RELIGIÓN

El animal humano se diferencia de otras especies por su capacidad de crear símbolos, una situación sagrada que rebasa la realidad misma, la profana, y cuya finalidad es la trascendencia, un contenido de sacralidad que sobrepasa las concepciones lógicas. La religiosidad está cargada de contenidos simbólicos que acercan al hombre a lo trascendente, a lo sagrado, a una dimensión distinta a la realidad misma, con un tiempo y espacio propios. El ser humano, según se afirma en el *Diccionario filosófico Voltaire* (2000), en un inicio reconoció un solo dios, pero la debilidad humana inventó la existencia de varios dioses:

Es indudable que existieron pequeñas poblaciones antes de edificar grandes ciudades, y que los seres humanos se subdividieron en pequeñas repúblicas antes que se reunieran para formar grandes imperios. Es pues, natural que una aldea, asustada por los truenos y por los rayos, afligida por

la pérdida de las cosechas, maltratada por la aldea inmediata, al conocer su debilidad, creyera que existía en todas partes un poder invisible, y que figurara que existía un ser superior a nosotros, del que provenía el bien y el mal.⁶⁶

La religión ha acompañado a la humanidad desde sus inicios. El ser humano empezó a ser religioso desde que fue *sapiens*, a partir de que fue consciente de su entorno, su vulnerabilidad y su mortalidad. La religiosidad es una facultad que le permite pensar en la trascendencia y la eternidad.

En su *Tratado de antropología de lo sagrado I: Los orígenes del homo religiosus* (1995), Ries sostiene que la evolución de la humanidad permite entender cuándo apareció el *homo religiosus*, es decir, «el creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y como portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta».⁶⁷

Hace tres millones de años, en África oriental «el *homo habilis*⁶⁸ vivía de la cacería y sus habilidades le permitieron usar instrumentos. Hace un millón y medio de años, el *homo erectus*⁶⁹ ya inventaba instrumentos que no estaban en la naturaleza y escogía materiales y colores para los rituales fúnebres. Esos utensilios ya tenían una concepción simbólica; es entonces cuando aparece el *homo symbolicus*. Hace ciento noventa y cinco mil años, el *homo sapiens*⁷⁰ creó el lenguaje y comenzó a tener un pensamiento, a construir objetos para darles un uso específico y a despertar su conciencia de ser creador. Ries argumenta que «con la reflexión de la conciencia aparece la angustia de la existencia. El hombre

66. Ana Martínez, ed., «Religión», en *Diccionario filosófico Voltaire*, t. II (Madrid: Temas de Hoy, 2000), 500.

67. Julien Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado I: Los orígenes del homo religiosus* (Madrid: Trotta, 1995), 14.

68. El *homo habilis* es la especie más antigua del género *homo*. Fue descubierto por Mary y Louis Leakey en Tanzania, África entre 1962 y 1964. Se calcula su antigüedad entre 1,5 y 2,5 millones de años.

69. El *homo erectus* significa «humano que camina erguido». Fue capaz de desarrollar herramientas para la caza y descubrió el fuego para mantenerse caliente y cocinar sus alimentos.

70. El *homo sapiens*, del latín *homo* «hombre» y *sapiens* «sabio», es una especie de primate de la familia de los homínidos. Lo que lo diferencia con otras especies es su capacidad mental de inventar, crear, aprender, utilizar estructuras lingüísticas y la escritura, así como desarrollar y comprender conceptos lógicos y abstractos, resolver problemas matemáticos, hacer uso de la ciencia y la tecnología.

parece plantearse ya la cuestión de su origen y su destino». ⁷¹ Este ser temeroso es el *homo religiosus*.

En su texto *Entre la alienación, la fe y la esperanza: aproximaciones a la religiosidad popular*, Guerrero sostiene que:

[E]l ser humano [...] a través del tiempo ha concebido su relación con el cosmos y la naturaleza desde dos dimensiones distintas de la realidad, una realidad sagrada y una realidad profana, pues el «Homo Religiosus», o el «Homo Symbolicus» enfrentan por un lado una realidad de cosas conocidas, familiares y cotidianas, que constituyen la realidad de lo profano, y otra realidad que le es inexplicable, llena de misterio y con una grandeza fuera de lo humano [...] que es la realidad de lo sagrado. ⁷²

El discurso de las religiones está marcado por una carga de alienación que determina el destino del hombre según los designios de Dios, una visión fatalista que lo limita a una actitud pasiva, de solicitud permanente para cambiar el orden de la vida y la muerte, la salud y la enfermedad. El miedo y el temor condicionan la conducta humana por el riesgo de que el incumplimiento pueda provocar el castigo divino.

Un punto interesante que ha intrigado a los etnólogos, antropólogos, historiadores y teólogos es por qué desde los pueblos arcaicos hasta los modernos existe la creencia en un ser supremo. La hipótesis de Eliade es que el descubrimiento de la trascendencia se dio cuando el ser humano contempló la bóveda celeste, que simboliza la grandeza, la sacralidad, la fuerza.

Eliade dio un giro a las ciencias de las religiones cuando, en su *Tratado de historia de las religiones* (1981), resaltó que el fenómeno religioso debe ser analizado desde el hombre y su experiencia existencial de lo sagrado. Al ser parte de la cultura, debe ser entendido dentro de la experiencia individual y colectiva: «por ser la religión algo humano, es al mismo tiempo algo social, algo lingüístico y algo económico (el hombre es inconcebible sin lenguaje y sin vida colectiva). Pero sería vano querer explicar la religión por una de esas funciones fundamentales que, en última instancia, definen al hombre». ⁷³

71. Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado*, 44.

72. Patricio Guerrero Arias, *Entre la alienación, la fe y la esperanza: Aproximaciones a la religiosidad popular* (Quito: Abya-Yala, 1998), 4.

73. Eliade, *Tratado de la historia*, 17.

En la antigüedad, el hombre religioso desarrolló un orden simbólico, en el cual el objeto de su devoción fue la naturaleza: el sol, la luna, las estrellas, las montañas, el agua. En las religiones paganas «el homo religiosus antiguo movilizó un auténtico universo simbólico de mitos y de ritos».⁷⁴

Las religiones monoteístas (judía, cristiana, islámica) superaron ese sentido de lo sagrado con la construcción de un Dios único, cuya relación con el ser humano es directa y de intervención es su vida. Para Eliade «lo sagrado es a la vez percibido y vivido como mediación significativa de la relación del hombre con lo trascendente, con lo divino, con Dios. Esta relación es vivida en el marco de una cultura, fruto de ella misma, del pensamiento y la actividad del hombre».⁷⁵

Eliade acuñó el término *hierofanía* para establecer la relación entre el hombre y la manifestación de lo sagrado. Es la percepción simbólica del misterio y la trascendencia, para lo cual es necesario un objeto con el que se manifieste lo sagrado que, a su vez, adquiere una nueva dimensión de sacralidad. Cuando un ser u objeto se inviste de sacralidad, se transforma en mediador, alejándose del mundo profano. Eliade plantea esta definición en su obra *Tratado de la historia de las religiones* (1981):

Gracias a la mediación de lo visible, lo divino puede manifestarse. [...] Un árbol sagrado sigue siendo un árbol, pero a los ojos del homo religiosus, y gracias a su dimensión sacral, es diferente a cualquier otro. Un sacerdote sigue siendo un hombre, pero su investidura le confiere una dimensión sacra, invistiéndole de su función de mediación.⁷⁶

Para lograr el vínculo entre lo humano y lo sagrado se requiere un símbolo. Eliade sostiene que «en toda hierofanía, el símbolo ejerce una función de mediación. Permite el paso de lo visible a lo invisible, de lo humano a lo divino. Contribuye a epifanizar el misterio, lo que hace posible la aventura espiritual del ser humano».⁷⁷ En la cima de la jerarquía hierofánica se sitúa la encarnación de Dios en Jesucristo, la mayor revolución religiosa de todos los tiempos.

Para Durkheim, citado por Altamirano en *Términos críticos de sociología de la cultura* (2002), la religión es una manifestación natural de la

74. Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado*, 18.

75. *Ibíd.*, 20.

76. *Ibíd.*, 41.

77. *Ibíd.*, 42.

actividad humana, marcada por un sistema complejo de mitos, creencias y ritos. Este fenómeno trasciende la conciencia individual para convertirse en una fuerza colectiva. Por lo tanto, es un producto de la sociedad: «la fuerza sagrada —personalizada en un dios o representada en un objeto de culto— es una representación simbólica de la sociedad, de la fuerza social que la subjetividad individual percibe como emanada de un ser distante y superior a los hombres».⁷⁸

Durkheim establece que no existen religiones verdaderas o falsas, pues en todas hay una expresión de las necesidades y vulnerabilidades humanas. La fuerza religiosa radica principalmente en la acción y no en el pensamiento; la ritualidad es la expresión de esas creencias: «lo sagrado, por su oposición radical al mundo profano de la vida cotidiana, impone a los sujetos actitudes especiales de temor y reverencia».⁷⁹

Para que las religiones universales superaran a las mágicas, fue necesaria la instalación permanente del culto a un dios abstracto y el ordenamiento sistemático de las creencias religiosas, por medio de una clase sacerdotal, que separe el culto de la magia.

Otto, citado por Ries en el *Tratado de antropología de lo sagrado* (1995), sostiene que la religión es «la intuición del universo como centro de la experiencia religiosa, la captación de lo eterno en lo finito; la idea de Dios como expresión del sentimiento de dependencia y, por tanto, relación viva entre Dios y el hombre».⁸⁰

El hombre religioso tiene una relación con el mundo sobrenatural y sagrado por intermedio del mito y la ritualidad. El mito determina el comportamiento del ser humano. De acuerdo con Ries «desemboca en la imitación de un modelo *transhumano*, en la repetición de un escenario ejemplar y en la ruptura del tiempo profano».⁸¹ Tiene un carácter normativo para la acción humana y mantiene la conciencia del mundo divino. En el caso del cristianismo, los creyentes tendrán como finalidad imitar a Cristo.

El rito, en cambio, es la expresión práctica de la experiencia religiosa que busca un contacto vital con Dios y la realidad trascendente, y se

78. Durkheim citado en Altamirano, *Términos críticos*, 201.

79. *Ibíd.*, 200.

80. Rudolf Otto, citado en Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado*, 27.

81. *Ibíd.*, 48.

expresa con gestos y palabras. Es el nivel del comportamiento, las acciones colectivas con las que el hombre vive lo divino y que son de cuatro tipos: «sacralización del tiempo, espacio sagrado, rituales de iniciación y peregrinaciones».⁸²

Según el estudio de Otto, en todas las religiones existe un elemento común: *lo divino*, que él denomina *lo numinoso*, es decir, un misterio que resulta terrorífico y, a la vez, fascinante. Para que el hombre descubra este elemento debe vivir cuatro etapas: «a) la reacción de la conciencia humana ante el objeto numinoso; b) el terror místico que siente ante la presencia de la majestuosidad de lo numinoso; c) ante la presencia del misterio, proclama su nada; d) la adoración, la experiencia de la gracia, el éxtasis, la visión beatífica».⁸³

El sentimiento de lo numinoso es una conmoción afectiva que se experimenta cuando se vive el gozo, el miedo o la excitación. El numen es, a la vez, demoniaco y divino; es una experiencia religiosa y una capacidad de asombro. Describe también lo enorme, lo inquietante, lo incomprensible, lo extraño, es decir, lo que no tiene comparación.

Para hablar de la realidad numinosa, Otto usa la expresión «lo sagrado», que es la realidad religiosa y mística del hombre religioso: «Mediante la lectura de los signos de lo sagrado, el hombre religioso percibe y descubre lo numinoso que se manifiesta en hechos, personas y acontecimientos».⁸⁴

Para el sociólogo Houtart, la religión forma parte de las representaciones que los seres humanos hacen de su mundo y de sí mismos, una representación que hace referencia a lo sobrenatural, es decir, a un dios o a un grupo de dioses, espíritus o demonios.⁸⁵ Houtart enumera los elementos que permiten el funcionamiento de los sistemas religiosos:

1. Las *significaciones religiosas o representaciones significantes religiosas* se refieren al culto organizado, que en la religión católica conocemos como liturgia.
2. Las *expresiones religiosas*, presentes en todas las religiones que varían según la cultura y la sociedad, son manifestaciones o praxis, que en las clases populares, son más expresivas que en las clases altas.

82. *Ibíd.*, 50.

83. *Ibíd.*, 28.

84. *Ibíd.*, 29.

85. Houtart, *Sociología de la religión*, 43.

3. La *ética religiosa* es un marco de normas de conducta y comportamiento a nivel individual y social.

4. Todo lo anterior se enmarca dentro de una *organización religiosa* donde se articulan roles que los actores tienen dentro de un conjunto estructurado.⁸⁶

En el caso de la religión católica, la organización religiosa se modeló sobre la base de la organización política del imperio romano: las diócesis, las parroquias, eran las divisiones territoriales políticas.⁸⁷

Según Houtart, para el ser humano la fragilidad de la vida es una de sus preocupaciones. En esa realidad de contradicciones de la vida y la muerte, el bien y el mal, el orden y el caos, la dependencia y la liberación es donde se desarrollan las referencias religiosas y nace la idea de que la vida tiene como origen un dios.⁸⁸

Otra visión para entender la religión es la marxista. Una de las citas más celebres del filósofo alemán es «La religión es el opio del pueblo» y proviene de su libro *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2005). En él, explica las formas históricas y sociales concretas de la religión:

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también, es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo.

Renunciar a la religión, en tanto dicha ilusoria del pueblo, es exigir para este una dicha verdadera. Exigir la renuncia a las ilusiones correspondientes a su estado presente, es exigir la renuncia a una situación que necesita de ilusiones. Por lo tanto, la crítica de la religión es, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, rodeado de una aureola de religiosidad.⁸⁹

El opio es una sustancia que se extrae de la dormidera, cuyo efecto es analgésico, de relajación y somnolencia; disminuye el dolor y permite soñar. Para la crítica marxista, la religión produce un alejamiento de la realidad, un efecto sedante. La miseria no solo se refiere a la pobreza y la exclusión, sino que incluye la carencia de dignidad. Los seres humanos no tienen únicamente necesidades materiales, sino espirituales.

86. *Ibíd.*, 41.

87. *Ibíd.*, 99.

88. *Ibíd.*, 65.

89. Marx, *Crítica de la filosofía*, 50.

Cuando estas no están cubiertas, el pueblo busca un mundo imaginario que le dé una vida mejor. Es entonces cuando la religión es necesaria. De ahí que la crítica marxista sostenga que la construcción de un mundo mejor debe hacerse aquí y no en el más allá. Marx estableció tres ideas alrededor de la religión:

La primera, inspirada todavía en la tradición racionalista, lo lleva a postular la religión como impostura, como triunfo del irracionalismo; la segunda, que pone el acento sobre el humanismo, lo lleva a comprender la religión como alienación; y la tercera, cuando ya su obra se centra en la importancia del desarrollo económico, concibe la religión como una forma de ideología.⁹⁰

De acuerdo con Marx, citado por Altamirano, «el monoteísmo judeocristiano sería el último producto, y el más sofisticado, de ese proceso histórico en el cual el conjunto de los atributos naturales y sociales de los numerosos dioses es transferido a un solo dios, todopoderoso».⁹¹ La conciencia religiosa está siempre asociada con alguna forma de dominación y la expresión de una condición de vida precaria y de protesta contra la pobreza real.

Morande, en su obra *Cultura y modernización en América Latina* (1987), afirma que «la religión pertenece al estadio de la pre-conciencia, de la pre-ilustración. En una palabra, la religión no pertenece a la modernidad. Si existe en ella, entonces nada más como obstáculo a su desarrollo o fetiche que impide su plena realización».⁹²

1.2. RELIGIOSIDAD POPULAR

La religión de las clases populares ha experimentado durante mucho tiempo, y desde las clases aristocráticas, un prejuicio por considerarse vulgar, pintoresca, extravagante. Según Parker, hay que entender que los pueblos, a pesar de la opresión, no pierden en su totalidad «su capacidad de pensamiento y acción en el marco de una creatividad cultural con autonomía relativa».⁹³

90. Altamirano, *Términos críticos de sociología*, 198.

91. *Ibíd.*, 199.

92. Pedro Morande, *Cultura y modernización en América Latina* (Madrid: Encuentros, 1987), 160.

93. Parker, *Otra lógica en América Latina*, 42.

Parker sostiene que muchas veces, al intentar definir la *religión popular*, se cae en juicios de valor teológico, como algo ignorante, supersticioso y pagano, comparado con la religión oficial, catalogada como auténtica y verdadera; la tradición sociológica la llama religión institucional, de élite o sacerdotal. Para él, la religión popular es una realidad de hechos y no de normas: «un producto simbólico de grupos sociales, histórica y estructuralmente situados, no es una realidad en sí, ni como realidad universal ahistórica ni como categoría autónoma, fenoménica, libre de todo condicionamiento social».⁹⁴

Para entender la dinámica de la religiosidad popular hay que regresar en la historia al momento en que dos mundos se encontraron; la colonización, según Bonfil, tuvo un impacto devastador en la identidad y en las culturas nativas. Así lo argumenta, en la historia de las civilizaciones no hay ninguna otra como la occidental que haya representado tal amenaza, agresión, dominación, destrucción o exterminio para otras:

En México [como en toda América Latina] las religiones populares que hoy forman parte de su cultura, han nacido de una gran confrontación intercultural que se inicia con la llegada de los españoles a estas tierras. Esta circunstancia no es mera anécdota histórica, sino clave interpretativa. En el caso del catolicismo popular, encontramos síntomas inconfundibles que reflejan tanto la tensión entre el cristianismo y las religiones indígenas.⁹⁵

La cruz fue el signo y el símbolo evangelizador que acompañó a una civilización que buscaba expandir su influencia en tierras paganas. Fue una expansión del capitalismo mercantil. Este encuentro estuvo marcado por la alteridad cultural, tanto en la diferencia de las lenguas, como de las costumbres y técnicas, sobre todo, por la tradición religioso-cultural.⁹⁶

El choque cultural del mundo indígena frente a la llegada de los hombres blancos, con cabelleras rubias y armas de fuego, constituyó una imagen inaudita y fantástica. Colón se sorprendió por la bondad y sumisión de los indios taínos. En su segunda carta escribió: «Y no

94. *Ibíd.*, 59.

95. Guillermo Bonfil, comp., *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México* (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 1993), 543.

96. Parker, *Otra lógica en América Latina*, 17.

conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo; y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo, y en tal acatamiento reciben en todo cabo después de haber perdido el miedo». ⁹⁷ La religión de los indígenas fue determinante para su sometimiento.

A lo largo de la historia, la acción evangelizadora de la Iglesia católica ha tenido como misión la propagación de la fe cristiana más allá de las fronteras de su dominio. Las órdenes mendicantes viajaron, junto a los conquistadores españoles, al Nuevo Mundo para catequizar a los naturales, como llamaban a los indígenas: seres sin alma, adoradores de dioses paganos de la naturaleza, como el sol, la lluvia, el viento, la montaña.

Los indios que se rebelaban eran considerados infieles e idólatras, enemigos a los que había que declarar la guerra y luego convertirlos en esclavos o eliminarlos. Para exorcizar la herejía se construyeron grandes iglesias sobre sus templos y se destruyeron sus ídolos. La carta de Gregorio Magno, escrita en 590, explica las prácticas de evangelización que se extendieron en Europa y luego se aplicaron en América: «Estos templos tan bien contruidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero [...]. No se inmolen ya animales al mal espíritu, pero mátense y cómanse en alabanza de Dios». ⁹⁸

El rechazo religioso-cultural a la religión nativa en el nuevo continente fue más intenso luego de Colón. Hernán Cortés consideró las costumbres, creencias y rituales aztecas como aberrantes y propias de bárbaros; un ejemplo fueron los sacrificios humanos que realizaban en sus templos, lo que legitimó la conquista española.

De acuerdo con Parker, en su texto *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización* (1996), un hecho trascendente para la transición del modo de producción fue el encuentro con el Nuevo Mundo. La sociedad feudal dio el paso al capitalismo, lo cual se logró con la conquista de América, el comercio de esclavos negros de África y la explotación de los indígenas para la extracción de minerales y metales preciosos para enriquecer a la Corona española: «Según cifras oficiales

97. *Ibíd.*, 17.

98. León Álvarez, María Jesús Buxó i Rey y Rey Salvador Rodríguez, *La religiosidad popular: Antropología e historia* (Madrid: Anthropos, 1989), 32.

dieciocho mil toneladas de plata y doscientas toneladas de oro fueron transferidas de América a España entre 1521 y 1660. Se estima que en semejante período la población indígena disminuyó en un 90 % en México y en un 95 % en Perú.⁹⁹

Este encuentro fue genocida. En algunas regiones de Cuba, República Dominicana, Haití y Uruguay el exterminio indígena fue total, al que se sumó el de la clase sacerdotal que poseía el saber religioso, mágico y político de las culturas de América. No obstante, las primeras órdenes religiosas que llegaron al nuevo continente se negaron a aceptar las religiones y creencias prehispánicas «a pesar de sus turbadoras semejanzas con la confesión, la comunión, el bautismo y otras prácticas y sacramentos cristianos».¹⁰⁰

Las grandes civilizaciones precolombinas tuvieron un alto grado de desarrollo, había un Estado, un sistema de clases y uno religioso con una casta sacerdotal. Contaban con un complejo sistema de creencias y prácticas religiosas de elevado contenido espiritual. Con la conquista y la llegada de una tradición religiosa universal, el catolicismo de la contrarreforma desplazó a los cultos y agentes religiosos indígenas más sofisticados. Los antiguos dioses pasaron a ser *demonios*; los antiguos cultos, *idolatrías* y los antiguos sacerdotes, hechiceros.¹⁰¹

Parker argumenta que el espíritu de conquista, que acompañó a los viajeros que llegaron a América, es la consecuencia de una historia de reconquista de la península ibérica que empezó en el año 718 y continuó por ochocientos años. Los caballeros de los reinos cristianos lucharon por la defensa de la fe católica frente a los moros paganos e infieles, expulsados en 1492, el mismo año del descubrimiento de América: «Los súbditos de los Reyes Católicos venían a la conquista de tierras paganas y no es extraño que la religión de los infieles fuera considerada inferior y adversaria a la fe católica».¹⁰²

La invasión no solo fue política y militar, sino espiritual, lo cual legitimó y dio sentido a la conquista profana. Para Parker, la justificación estaba dada por la convicción de que la sociedad europea y la

99. Parker, *Otra lógica en América Latina*, 18.

100. *Ibíd.*, 19.

101. *Ibíd.*, 21.

102. *Ibíd.*, 20.

religión católica eran consideradas superiores frente a la inferioridad de lo indígena. Se estableció una discriminación ideológica: «Lo superior estará en el conocimiento de la religión cristiana, lo inferior vendrá en la carencia de este conocimiento».¹⁰³ La religión indígena fue condenada y considerada de bárbaros, blasfemos e ídólatras, lo que justificó la extirpación de estas creencias, para imponerles el evangelio redentor.

Cabe destacar que hubo oposición de algunos religiosos a la explotación de los indígenas y eso llevó a que la institución eclesiástica reconociera sus derechos, introduciendo criterios éticos en la legislación colonial. Sin embargo, los métodos de explotación en las minas, haciendas y plantaciones tenían la lógica del capitalismo mercantil, contrario a la religión cristiana.

Según argumenta Parker, la política de «extirpación de la idolatría» de la Iglesia comenzó con la destrucción de los santuarios e ídolos y en su lugar se pusieron iglesias y cruces. El Concilio de Lima de 1551 prohibió los cultos y ritos religiosos paganos, al igual que las uniones y matrimonios no cristianos. Se establecieron reglamentos religiosos para normar las costumbres autóctonas. A más de asistir a misa y a la enseñanza cristiana, se debía vestir trajes *púdicos*, comer en familia y no dormir sobre el suelo, sino sobre esteras.¹⁰⁴

Para asegurar el control normativo de las costumbres y la moral, al igual que perseguir las idolatrías y los demonios, el órgano ejecutor fue la Inquisición. Eso llevó a un período de aculturación y de entrega al sistema dominante. Parker sostiene que «las poblaciones indígenas —y sus intelectuales mestizos marginados o caciques indios empobrecidos— plantean lo indígena como una alternativa y recurren a la risa y a la fiesta para burlarse de la historia de una absurda derrota. La utopía es ritual, desacraliza al sistema e idealiza lo indígena».¹⁰⁵

El sincretismo se logró por intermedio de una dinámica de creatividad religiosa que, desde su propio universo lingüístico-simbólico, buscaba resistir, adaptar, reinventar e integrar sus creencias ancestrales a la nueva religión para enfrentar el dominio y el sometimiento. Esta

103. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 117.

104. Parker, *Otra lógica en América Latina*, 25.

105. *Ibíd.*, 26.

acción es la que permite entender las actuales expresiones de las religiones populares de hoy en día.

1.3. LA CONSTRUCCIÓN DE LA SANTIDAD

La palabra *santo*, desde la concepción popular, define a un intermediario que permite la conexión con Dios; un ser, cuyas cualidades de moral, ética y vida le dan un aura de divinidad que lo hace superior al resto de seres humanos imperfectos. Hace referencia a las imágenes o representaciones de los seres sagrados. Incluso existe un santoral católico que establece una ritualidad en su honor. Decoster sostiene que «la Virgen María, el mismo Cristo en sus distintas advocaciones y las mismas cruces son considerados por el pueblo "santos"». ¹⁰⁶

Para el historiador Sánchez, en su obra *Hechura de santo: Procesos y hagiografías* (2003), el santo es un producto en sí, una construcción que tiene forma y estética. Nuestra sociedad ha vivido durante siglos, «inmersa en un concepto de realidad en el que se mezclan, sin contradicción, lo humano y lo divino, el más allá y el más acá, lo visible y lo invisible, dando como resultado que la maravilla y el prodigio fueran formas cotidianas, realidades obvias, indudables, indudadas y racionales». ¹⁰⁷ Según Sánchez, vivimos en una «realidad taumatúrgica o realismo mágico donde la hagiografía forma parte de él». ¹⁰⁸ Para que un ser humano adquiera la condición de santo, tiene que cumplir con la obligación de realizar un milagro, ¹⁰⁹ lo que constituye la prueba y testimonio de la grandeza, bondad y amor de Dios hacia sus fieles.

106. Jean-Jacques Decoster, ed., *Incas e indios cristianos: Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas / IFEA / Asociación Kuraka, 2002), 360.

107. José Luis Sánchez, «Hechura de santo: procesos y hagiografías», en *Grafías del imaginario: Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, comps. Carlos González y Enriqueta Vilar (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 336.

108. *Ibíd.*, 337.

109. «El milagro, según la acepción estricta de esta palabra, significa una cosa admirable; pero en ese caso, todo es admirable. El orden prodigioso de la naturaleza, la rotación de cien millones de globos alrededor de un millón de soles, la actividad de la luz, la vida de los animales, son milagros perpetuos. Pero adaptando la significación que el uso dé a esa palabra, llamamos milagro a la violación de las leyes divinas y eternas». Cita tomada de la definición de «Milagro», en *Diccionario filosófico Voltaire*, ed. Ana Martínez, 372.

En la religión católica, la hagiografía tiene una finalidad y es que la biografía de un santo resalte las virtudes cristianas que sirven de modelo aleccionador para los creyentes. Para Sánchez, el santo es un discurso teológico encargado, es decir que:

Una vez que Dios garantiza la santidad de alguien, garantiza a la vez todo un modelo religioso representado por esa persona, modelo que antes que cristiano es eclesiástico en primera instancia, pues el santo lo será por declaración de la Iglesia, y por eso la santidad es histórica, pues junto al testimonio de Dios interviene la instancia temporal, y de ahí deriva una especie de ley tácita, según la cual, en cada momento subieran a los altares solo aquellas figuras que encarnan, o se les hace encarnar, los principios y modelos religiosos que en esos momentos la Iglesia necesita fortalecer y difundir.¹¹⁰

Ecuador tiene tres santos reconocidos por el Vaticano:

*Santa Mariana de Jesús:*¹¹¹ Tenía diez años cuando efectuó un voto de pobreza, castidad y obediencia. Los sacrificios y privaciones que realizaba eran ofrecidos para la conversión de los pecadores. Ofreció su vida para la salvación de Quito tras los terremotos que habían afectado a la ciudad.

*Santo Hermano Miguel:*¹¹² Su vida estuvo marcada por varios milagros. Nació con una malformación en sus pies y solo logró caminar a los cinco años, luego de que una dama vestida de blanco se le presentó en un rosal. El deseo de servir a los demás fue una constante en su vida religiosa. Se dedicó a la enseñanza. Publicó más de cien libros. Fue declarado santo debido al milagro que realizó en 1933 a sor Clementina Flores Cordero, quien tenía una enfermedad hepática. Los hermanos de La Salle oraron al Hermano Miguel para que la sanara. Al día siguiente estaba curada.

110. Sánchez, «Hechura de santo», 337.

111. Santa Mariana de Jesús (María Ana de Paredes Flores y Jaramillo) nació en Quito el 31 de octubre de 1618 y murió el 26 de mayo de 1645, a los veintisiete años. Fue la primera ecuatoriana beatificada (26 de noviembre de 1853) y canonizada (4 de junio de 1950) por la Iglesia católica.

112. El santo Hermano Miguel (Francisco Luis Florencio Febres-Cordero Muñoz) nació en Cuenca el 7 de noviembre de 1854 y murió en Cataluña el 9 de febrero de 1910. Fue beatificado por el papa Pablo VI el 30 de octubre de 1977 y canonizado por el papa Juan Pablo II el 21 de octubre de 1984.

Santa Narcisa de Jesús:¹¹³ Su vida estuvo dedicada a imitar a Santa Mariana de Jesús. Ayudó a los pobres y enfermos. Quiso reproducir en su cuerpo el sufrimiento de Cristo, por lo cual se sometía a rígidas mortificaciones que incluían coronas de espinas, cilicios que usaba a diario y dormir sobre puntas de acero. A ella se le atribuyó el milagro de la curación del cáncer de Juan Bautista Pesantes en 1967.

Estos tres ejemplos muestran cómo la hagiografía se construye a partir de situaciones dramáticas: personajes en constante estado de esfuerzo y superación que, libre y voluntariamente, buscan la perfección poniendo sus cuerpos al límite.

Para Sánchez, un santo tiene características similares a los héroes diseñados por Homero, autor de los principales poemas épicos griegos: *La Ilíada* y *La Odisea*, durante el período helenístico (323 a. C.-30 a. C.). En la retórica cristiana hay una transcripción donde encontramos a los guerreros de Cristo y las legiones de ángeles, entre otros: «La perfección no tiene límite, y en tanto que exista una frontera, un obstáculo o dificultad, o alguien mejor, el héroe se espolea y continúa creciendo».¹¹⁴

La hagiografía de un santo es «más cercana a la novela que a la historia»¹¹⁵ y esto tiene que ver con su estructura narrativa. Se diferencia de la literatura de ficción en que la hagiografía es verosímil y uno de los elementos que construyen esa historia es el milagro.

Según la Iglesia católica, un milagro es un acontecimiento atribuido a una intervención divina, un hecho sobrenatural adjudicado a Dios. Frente al desarrollo del hiper-racionalismo en el que vivimos, el Vaticano estableció el *Sanctórum Mater: Instrucción sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las causas de los santos* (2007), a cargo de la Congregación de las Causas de los Santos, en el que se establecen los requisitos para empezar el proceso de análisis de un milagro:

1. Una relación breve y detallada sobre las circunstancias particulares que caracterizan el caso;

113. Santa Narcisa de Jesús (Narcisa de Jesús Martillo y Morán) nació en Nobol, Guayas el 29 de octubre de 1832 y murió en Lima el 8 de diciembre de 1869. Fue beatificada por el papa Juan Pablo II el 25 de octubre de 1992 y canonizada por el papa Benedicto XVI el 12 de octubre de 2008.

114. Sánchez, «Hechura de santo», 341.

115. *Ibíd.*, 344.

2. Lista de testigos;
3. Todos los documentos que se refieran al caso.
4. Sobre las supuestas curaciones milagrosas es preciso presentar documentos médicos, clínicos e instrumentales (p. ej., la historia clínica, pareceres médicos, análisis de laboratorio y exploraciones instrumentales).¹¹⁶

Para comprobar la veracidad de un milagro, como la curación de una enfermedad terminal en la que se ha descartado la efectividad de todo tratamiento, se deben pasar varias pruebas diseñadas por las autoridades eclesíásticas y un cuerpo de científicos, conocido como la Consulta Médica de la Congregación para la Causa de los Santos, que incluye a cinco galenos residentes en Roma.

La tarea de la *consulta médica* es verificar si esa curación es científicamente explicable o no; la decisión final sobre si el fenómeno es realmente un milagro corresponde a los asesores teológicos, cardenales de la Congregación y, finalmente, al Papa.

En *Hechura de santo: Procesos y hagiografías* (2003), Sánchez considera que la santidad en el Vaticano «requiere de padrino, y no basta contar con el respaldo de una orden: esta tiene que ser fuerte. La mitad de las hagiografías en la España del siglo XVIII la acaparan cuatro órdenes: dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas».¹¹⁷

Desde la física, un milagro constituye «la violación de las leyes matemáticas divinas, inmutable y eternas. Por esta sencilla definición se comprende que el milagro indica contradicción en los términos; porque una ley no puede ser el mismo tiempo inmutable y violada».¹¹⁸

En el *Diccionario filosófico Voltaire* (2000) se manifiesta la posición marcada entre quienes dudan o creen en la posibilidad de los milagros:

Dios no hace nada sin motivo; ¿y qué razón puede haber para que desfigure por unos instantes su propia obra? Lo hace en beneficio de los hombres, les contestan. [...] Pero ellos replican [...] ¿No es pues, la más absurda de las locuras imaginar que el ser infinito interrumpa en beneficio de tres o cuatrocientas hormigas (comparando a la humanidad con un hormiguero)

116. José Saraiva Martins, *Sanctorum Mater: Instrucción sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las causas de los santos* (Roma: Congregación de las Causas de los Santos, 2007).

117. Sánchez, «Hechura de santo», 349.

118. Martínez, ed., *Diccionario filosófico Voltaire*, 372.

el juego eterno de los resortes inmensos que hacen mover todo en el universo?¹¹⁹

2. EL DISCURSO HAGIOGRÁFICO Y LA VIDA DE LOS SANTOS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Para realizar esta investigación, el análisis se enmarcó en los hechos ocurridos en 2007 en la comunidad San Miguel de los Tres Charcos, en Manabí. El estudio de este fenómeno religioso se realizó mediante la observación participativa y la experiencia vivencial y profesional como periodista del programa *Día a Día* de Teleamazonas, durante la cobertura de esta praxis de la religiosidad popular. Se incluyeron entrevistas a los actores sociales y para entender el contexto, se integraron noticias y reportajes realizados por algunos medios.

En mayo de 2007 la vida de San Miguel de los Tres Charcos, un recinto situado a veinte kilómetros de Portoviejo, capital de Manabí, se vio alterada desde que apareció una supuesta sanadora a la que llamaban santa Gema. Miles de personas peregrinaron desde distintos rincones del país en busca de un milagro. Edilma Carrera, oriunda de Santo Domingo, viajó a Manabí junto su esposo, Carlos Sarango: «Yo vengo acá con la esperanza de que ayude a mi esposo, él tiene una trombosis desde hace ocho años. Le he llevado a algunos médicos, pero sigue igual».¹²⁰

Gema era una joven de dieciséis años, a la que muchos medios de comunicación buscaron entrevistar, grabar su rostro o fotografiar. Nunca permitió que le realizaran retrato alguno. Su padrino, Jhonly Delgado, explicaba la razón: «Ella dice que solo es un instrumento de Dios, queriéndola fotografiar las personas van a querer tratarla como una santa, van a sacar imágenes de ella. Ese el temor de ella».¹²¹

A diferencia de la imagen pudorosa de las santas de rostro lavado y cubiertas de pies a cabeza, Gema era una joven robusta, bastante maquillada, vestida con ropa ligera, que mostraba el ombligo y que con

119. *Ibíd.*

120. Edilma Carrera, creyente de Santo Domingo, entrevistada por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

121. Jhonly Delgado, padrino de Gema Vélez, entrevistado por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

frecuencia iba cubierta con un mandil blanco, similar al que usan los médicos para, supuestamente, ahuyentar las malas energías.

El 16 de septiembre de 2007, el diario *El Universo*, en su artículo «Polémica adolescente manabita explica por qué dice curar» (2007), la describió de esta forma:

A lo que menos se parece es a una santa de estampita. Deja de lado el velo para lucir coloridas vinchas en su cabello negro. Prefiere un ajustado top —con escote— en reemplazo de holgados vestidos. Las faldas largas quedan relegadas frente a los pantalones *stretch* a la cadera. Y la clásica palidez de los rostros de aquellas que llegaron a los altares por decisión del Vaticano, simplemente no asoman. No en ella. Gema Mercedes Vélez Celorio se maquilla bien. Se podría decir que casi con exageración.

Resaltan sus ojos con un fuerte delineador negro y en sus mejillas, un rubor color rosa intenso. A los 16 años, la vanidad brota sin permiso. Luce como cualquier joven de su edad: chatea por celular y ve televisión. Sin embargo, en San Miguel de los Tres Charcos la llaman «santa». Sus devotos —que hoy se riegan por todo el país— le atribuyen el poder de sanar las enfermedades.¹²²

Su hermano, Winter Vélez, la veía como una niña solitaria: «Ella iba a la escuela porque le exigían. Ella estudió hasta la primaria, le gustaba jugar con muñequitas, pero le gustaba jugar sola».¹²³

Alrededor de santa Gema hubo un muro impenetrable formado por su padrino, sus tíos, su abuela y su madre, que alimentaban el mito con una extraña historia que explicaría sus poderes de sanación.

Según Jhonly Delgado, padrino de la joven, cuando era niña tenía una enfermedad que le provocaba la dislocación de los huesos con el movimiento y le causaba un profundo dolor. El 7 de enero de 2007, luego del día de Reyes, se le presentó un viejito vestido de blanco y sandalias con una Biblia en la mano. Le impuso las manos en la cabeza, le sobó parte de las coyunturas. Al otro día se le presentó para decirle que estaba sanada. Como agradecimiento por este prodigio, el anciano pidió a Gema curar a otras personas.

122. María Alejandra Torres, «Polémica adolescente manabita explica por qué dice curar», *El Universo*, 16 de septiembre 2007, <http://www.eluniverso.com/2007/09/16/0001/12/B9FD3B9C9DD44BEADA63B648077D52E.html>.

123. Winter Vélez, hermano de Gema Vélez, entrevistado por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

El doctor Javier Vélez, especialista en traumatología, que atendió a la joven años atrás, puso en duda la gravedad de la enfermedad y la veracidad del supuesto milagro que la habría curado: «No hay signos de edemas, no hay signos de enrojecimiento, de tumefacción articular que nos permitan pensar que hay una enfermedad inflamatoria traumática artrítica, no hay luxación, no hay fracturas, solamente un signo subjetivo de dolor».¹²⁴

Había una explicación todavía más increíble sobre la dolencia de la joven: en el recinto de San Miguel de los Tres Charcos corría el rumor de que Gema veía el fantasma de un familiar fallecido. Su prima, Gissel Vera, aseguraba que sus dolores se debían a esos encuentros sobrenaturales: «Se le murieron unos familiares, un primo, el cual se le aparecía como un angelito. Las personas decían que era él, que era el espíritu de él. Le pedía favores que él no había terminado aquí en la tierra. Se le cumplieron los favores y después comenzó eso de que le descalzaban los huesos».¹²⁵

Ese fue el mito que primero los medios de comunicación de Manabí y después los del resto del país comenzaron a reproducir sin ninguna comprobación: inválidos que caminaron, ciegos que vieron, cánceres que desaparecieron sin una sola evidencia médica.

El 31 de mayo de 2007, el diario *La Hora* titulaba: «Santa Gema hace milagros en Manabí». La frase que se transcribe a continuación señala que: «la familia de la iluminada asegura que hasta Lenín Moreno [ex vicepresidente ecuatoriano] tenía apartada una cita».¹²⁶

De las cinco entrevistas realizadas, dos personas aseguraron que Gema mejoró su estado de salud. César Zambrano, de cuarenta y cinco años, de la provincia del Guayas, dijo: «Yo tenía un dolor inmenso en el estómago, insoportable, pero yo vine el viernes de la semana pasada y al momento sentí bastante alivio».¹²⁷

124. Javier Vélez, traumatólogo, entrevistado por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

125. Gissel Vera, prima de Gema Vélez, entrevistada por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

126. *La Hora*, «Santa Gema hace milagros en Manabí», Manabí: 31 de mayo de 2007.

127. César Zambrano, creyente de Guayas, entrevistado por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

María López, de cuarenta y tres años, oriunda de la provincia de Los Ríos, afirmó: «Yo no veía las letras pequeñas porque tengo una enfermedad en la vista y ahora veo la letra en el celular clarito, la hora, todo».¹²⁸

Nancy Saltos, radióloga de San Miguel de los Tres Charcos, fue testigo de la multitudinaria peregrinación de enfermos crónicos y terminales que llegaban al pueblo. Ninguno demostró una curación científicamente comprobada: «Muchos de esos pacientes, ante esas patologías, a veces, no van donde el médico, sino donde esta niña, porque dicen que los cura. Pero uno que otro vuelve para corroborar que está sanado y de los pocos casos que me ha tocado ver, el problema sigue ahí».¹²⁹

En el pueblo todos sus habitantes parecían aceptar que Gema hacía milagros, que ocurrían curiosamente cuando no había periodistas presentes que pudieran documentarlos. El reportero que intentó fotografiar en secreto a la joven sanadora casi resultó linchado por los seguidores de Gema.

Junto al panorama de enfermedad y dolor, en los Tres Charcos se respiraba una mezcla de complicidad y temor. Nadie cuestionaba los supuestos milagros. Los vecinos de Gema se negaban a hablar, al igual que los comerciantes llegados de otros lugares.

Sandra Vélez, del cantón manabita de El Carmen, llegó a San Miguel desde que empezó el fenómeno de santa Gema en mayo de 2007, para instalar un negocio de comida en el que vendía arroz con estofados de pollo y carne. En junio, cuando la entrevisté, relató con temor lo que sucedía en el pueblo: «Ella dice que fue una niña que nació desbaratadita y de ahí comenzó a orar».¹³⁰

Su hija, desde el interior del negocio, la interrumpió para que no diera la entrevista: «Verá que eso es prohibido dar informes. No esté dando, que usted recién vino a ponerse el negocio». A la pregunta de por qué estaba prohibido, esta fue la respuesta: «No sé, ellos prohíben que le tomen fotos, nada. Si no, me quitan el puesto».¹³¹

128. María López, creyente de Los Ríos, entrevistada por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

129. Nancy Saltos, radióloga de San Miguel de los Tres Charcos, entrevistada por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

130. Sandra Vélez, comerciante de El Carmen, entrevistada por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

131. *Ibíd.*

En este pueblo siempre pobre, la llegada de miles de creyentes fue el milagro más palpable de Gema. Sus familiares aseguraban que ella no pedía dinero para sanar. En la fachada de su hogar un letrero rezaba: «Atención señores. No se dejen estafar que en este lugar la niña sana y no cobra nada. Gracias».

En el patio de su vivienda, se vendía a dos dólares cada envase de agua bendecida por la supuesta sanadora. Doscientos galones diarios. Su familia alquilaba los predios cercanos para negocios de comida; y las hamacas a tres dólares diarios. Algunos cálculos rápidos indicaban que la pretendida santa llevó a los Tres Charcos de San Miguel más de 200 000 USD al mes. Para Monseñor Mario Ruiz, arzobispo de Manabí: «Hay parte de sugestión, hay parte de engaño y, por supuesto, hay un montaje de comercio».¹³²

El fervor y la esperanza de miles de enfermos contagiosos hacinados en los Tres Charcos provocaban el riesgo de ocasionar un problema de salud pública. El psicólogo Rodrigo Tenorio temía por los efectos emocionales que podría sufrir Gema:

Puede terminar apropiándose de su papel de curandera, de actora divina de sanación y construyéndose de tal manera que fácilmente puede llegar a bordear la psicosis. Es una pobre chica a quien las autoridades civiles y las autoridades de salud deberían proteger, porque es una muchachita de 16 años, campesina además, cuyas fortalezas no serán para soportar todo esto; nadie está preocupándose de ella como víctima.¹³³

El 11 de septiembre de 2007 más de diez mil personas llegaron a San Miguel de los Tres Charcos en busca de un milagro. Tal congregación se debía a una misa campal de sanación que santa Gema celebraría con la presencia de unos supuestos sacerdotes. La tragedia cayó sobre el pueblo.

La desesperación por llegar a la ceremonia y tomar unos rosarios que lanzaba la joven provocó una avalancha humana. Cuatro mujeres murieron asfixiadas tras ser aplastadas por la multitud. Decenas más quedaron heridas. La ayuda tardó en llegar porque cientos de autos obstaculizaban la entrada al recinto.

132. Mons. Mario Ruiz, arzobispo de Manabí, entrevistado por Ángela Castillo, 16 de junio de 2007.

133. Rodrigo Tenorio, psicólogo, entrevistado por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

Esta es la noticia de *El Universo*, sobre lo que sucedía en los Tres Charcos:

Admite que no quería lidiar con enfermos. Irónicamente, tiempo después, esas personas necesitadas de una cura —aunque sea espiritual— se convirtieron en su bendición. O maldición. Dependiendo de si se trata de agradecidos o decepcionados. Hay de los dos bandos.

En el último se encuentran los parientes de las cuatro mujeres que murieron asfixiadas el martes en medio de una avalancha humana originada, después de todo, por la fe. Cuatro víctimas más de un 11 de septiembre. San Miguel de los Tres Charcos —sin una calle asfaltada, retén policial o dispensario— nunca había visto tanta gente. De repente comenzó a soportar la presencia de mil. De diez mil. De más de veinte mil personas que intentaron —todas ellas— ver a la que llaman su «patrona». A la «virgen». A la niñita milagrosa.

Y lo intentaron hasta fallecer. Literalmente. A la mano están los casos de Rosa Bazurto, Justina Carrasco, Piedad Reina y Rosa Rodríguez. Viajaron desde Los Ríos buscando el fin a sus males (artritis, diabetes, migrañas) y encontraron la muerte. Testigos cuentan que vieron hasta doce cadáveres, algo que aún no confirma la Fiscalía, que investiga el caso de oficio.¹³⁴

La fiscalía provincial de Manabí inició una instrucción fiscal para buscar autores, cómplices y encubridores de un acto que no contó con la autorización del Arzobispado de la provincia ni de la Intendencia de policía. Luego de la tragedia, se prohibió la realización de cualquier actividad celebrada por esta joven.

134. Torres, «Polémica adolescente».

CAPÍTULO TERCERO

LAS PRAXIS SOCIALES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR MANABITA Y SU REPRESENTACIÓN MEDIÁTICA

1. CORPUS DE ANÁLISIS

Se han escogido para el análisis del discurso dos programas de televisión que realizaron la cobertura del fenómeno religioso llamado Santa Gema: *Día a Día*, de Teleamazonas y *La Televisión*, de Ecuavisa.

El 17 de junio de 2007 ambos programas emitieron reportajes sobre la peregrinación de miles de creyentes a San Miguel de los Tres Charcos en Manabí, en busca de los supuestos milagros que realizaba una joven llamada Gema.

- *Día a Día*, Teleamazonas
Realizadora: Ángela Castillo
Fecha de emisión: domingo, 17 de junio de 2007
Horario: 21:00
Título del reportaje: «Santa Gema»
- *La Televisión*, Ecuavisa
Realizador: Rodrigo Robalino
Fecha de emisión: domingo, 17 de junio de 2007

Horario: 21:00

Título del reportaje: «Los milagros de santa Gema»

Ambos programas presentaron reportajes sobre los sucesos del 11 de septiembre de 2007, cuando la desesperación por llegar a la ceremonia y tomar unos rosarios que lanzaba la joven provocó una avalancha humana. Cuatro mujeres murieron asfixiadas tras ser aplastadas por la multitud.

- *Día a Día*, Teleamazonas

Realizadora: Ángela Castillo

Fecha de emisión: domingo, 16 de septiembre de 2007

Horario: 21:00

Título del reportaje: «Santa Gema, crónica de una tragedia»

- *La Televisión*, Ecuavisa

Realizador: Rodrigo Robalino

Fecha de emisión: domingo, 16 de septiembre de 2007

Horario: 21:00

Título del reportaje: «Devoción y muerte: Lo que ocurrió en la sanación de santa Gema»

2. ESPACIALIDAD, TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MANABÍ

Intentar homogeneizar y definir el fenómeno religioso ocurrido en la provincia de Manabí con relación al resto del país resulta un desafío imposible, ya que Ecuador es un mosaico de heterogeneidad donde confluyen en un mismo territorio distintas nacionalidades, etnias, culturas, gastronomía, producciones ideológicas y políticas, y prácticas religiosas. Según explica Naranjo, frente al fenómeno de la globalización, el pueblo se apropia de su identidad por medio de la cultura:

Los pueblos han comprendido que probablemente la única acción de resistencia que tiene alguna perspectiva, es la que sitúa alrededor de las manifestaciones culturales, ya que, ellas dicen relación a la vida misma de los sujetos sociales y a su identidad, la cual ha sido construida y mantenida desde épocas históricas y, por dicha razón, adquiere una fuerza y vigor incontenibles.¹³⁵

135. Marcelo Naranjo Villavicencio, *La cultura popular en el Ecuador*, t. IX: Manabí (Cuenca: Centro Interamericano de Artes Populares, 2002), 24-5.

La identidad manabita es un proceso en construcción, cuyo pasado indígena tuvo un punto de quiebre con la llegada de los españoles y que continúa en la actualidad. El mestizaje no solo fue de carácter racial, sino de contenidos culturales. A eso se suma que, a pesar de que existe un proceso de modernización, la mayoría de su población sigue siendo rural y depende en gran medida de la agricultura: «es en el agro manabita donde, precisamente, la cultura popular adquiere sus expresiones más auténticas, identitariamente "más puras"». ¹³⁶

Prueba de ello es su variada y deliciosa gastronomía, las coloridas y multitudinarias fiestas, la religiosidad popular llena de simbolismo y una antigua y rica tradición oral.

2.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD MANABITA

Manabí está ubicada en la zona noroccidental de Ecuador. Limita al norte con la provincia de Esmeraldas, al sur con Guayas, al este con las provincias de Guayas, Los Ríos y Pichincha y al oeste, con el océano Pacífico. Tiene una extensión de 18 744 km, con lo cual ocupa el segundo lugar en superficie entre las provincias de la Costa. San Miguel de los Tres Charcos, recinto donde se desarrolló el motivo de esta investigación, es una de las cincuenta y cuatro comunidades del cantón Rocafuerte:

La llamada zona del valle corresponde fundamentalmente a los cantones Portoviejo, Rocafuerte, Santa Ana. Estos tres cantones son típicamente regiones en donde la agricultura y contemporáneamente la agroindustria, ocupan un lugar preferencial. Esta actividad agrícola históricamente ha estado en manos de los montubios, cuyos rasgos culturales relativamente se han preservado. ¹³⁷

El nombre de este recinto, como muchos otros en la provincia manabita, viene de la costumbre de asignar el alias del personaje que correspondía en el santoral. La mayoría de sus habitantes tiene como actividad productiva la agricultura, con un promedio anual de ingresos familiar de 780 USD. Uno de sus mayores atractivos turísticos es su gastronomía, en especial, los dulces, con más de trescientas variedades,

136. *Ibíd.*, 26.

137. *Ibíd.*, 35.

entre alfajores, camote, rompopo, dulce de plátano e higo. Es conocido como el cantón granero de la provincia, principalmente de arroz.

Dentro de los rasgos fenotípicos manabitas, analizados por Naranjo, existen dos que caracterizan a la población de esa provincia: «un poblador blanco con ojos claros, generalmente asociado al Montubio, o miembros de grupos elitista de las ciudades, frente a un poblador mestizo que recuerda el fenotipo del cholo pescador, este grupo de personas generalmente están asentado en las zonas urbanas de los cantones».¹³⁸

2.2. LA RELIGIOSIDAD POPULAR MANABITA

La religiosidad popular en Manabí tiene su base de construcción de dos hechos fundamentales: el primero fue el exterminio de la población indígena durante la conquista española. Se calcula que entre 1526 y 1605 disminuyó al 10 %, con las consecuentes aculturación y adopción de la nueva religión en el proceso de mestizaje.¹³⁹ El segundo fue la débil presencia de la Iglesia católica, sobre todo, durante la época de la Revolución Liberal, entendida como el fenómeno socio-político más importante vivido por los manabitas; esta revolución fue liderada por Eloy Alfaro Delgado,¹⁴⁰ quien «ya desde su juventud participó en movimientos de protesta en contra de los intentos del presidente Gabriel García Moreno¹⁴¹ por imponer los dogmas morales de la tiranía ilustrada en que contextualizó su gobierno».¹⁴²

García Moreno, por su parte, buscó articular la religión, la modernidad y la nación. La Iglesia católica debía constituir el cimiento de la integración nacional y ser un instrumento del Estado, cuya misión era

138. *Ibíd.*

139. Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador*, 62.

140. José Eloy Alfaro Delgado nació en Montecristi, el 25 de junio de 1842. Fue General de División del Ejército ecuatoriano desde 1895, líder de la Revolución Liberal ecuatoriana y presidente de la República del Ecuador en dos ocasiones (períodos 1897-1901 y 1906-1911). Murió en Quito, el 28 de enero de 1912.

141. Gabriel García Moreno nació en Guayaquil, el 24 de diciembre de 1821. Fue abogado, político, periodista y escritor. Dos veces presidente constitucional de la República del Ecuador (primer período 1861-1865; segundo período 1869-1875), fue asesinado al ingresar al palacio de Carondelet por los grupos liberales cuando había sido reelegido para una tercera presidencia el 6 de agosto de 1875.

142. Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador*, 62.

la educación de las nuevas generaciones. Para lograr este objetivo trajó varias órdenes religiosas europeas.

La octava Constitución del Ecuador de 1869, conocida como la *Carta Negra*, establecía que, para gozar de los derechos civiles y políticos, la primera condición, a más de saber leer, escribir y tener veintiún años, era ser católico. En su texto *La cultura popular en el Ecuador* (2002), Naranjo explica el contexto de oposición de esa provincia hacia las políticas conservadoras del gobierno:

La Iglesia católica fue la principal movilizadora de los criterios garcianos, que en la provincia de Manabí no tuvieron mayor acogida, puesto que la vivencia del fenómeno religioso nunca echó raíces aquí dentro de los parámetros de la Iglesia. Es por ello que no resulta extraño que el pueblo se sintiera agredido y sorprendido cuando se intentó regular el concubinato por medio de la pena de encarcelamiento para quienes incurrieran en él.¹⁴³

En ese contexto, un joven, llamado Eloy Alfaro de 22 años, quien se identificaba como un liberal anticlerical, empuñó las armas contra García Moreno. Vivió en el exilio en Panamá luego de su derrota. Tras la muerte de García Moreno en 1875, regresó al país para luchar por la abolición de la octava Constitución. Después de varias derrotas, exilios y batallas contra los presidentes Gabriel García Moreno, Antonio Borrero Cortázar, Ignacio de Veintemilla y José María Plácido Caamaño, recibió el nombre de Viejo Luchador y el General de las Derrotas.

Fue el 5 de junio de 1895, en Guayaquil, cuando se desconoció el Gobierno de Caamaño y se nombró a Eloy Alfaro como jefe supremo de la república y general en jefe del Ejército. Se había dado inicio a la Revolución Liberal ecuatoriana. En el *Decálogo liberal* (1895), publicado en la época, proponía:

- Decreto de manos muertas, el Estado expropió las propiedades agrícolas de la Iglesia que estaban abandonadas;
- Supresión de conventos;
- Supresión de monasterios;
- Enseñanza laica y obligatoria;
- Libertad de los indios;
- Abolición del concordato;

143 *Ibíd.*, 62.

- Secularización eclesiástica;
- Expulsión del clero extranjero;
- Ejército fuerte y bien remunerado;
- Ferrocarril al Pacífico.¹⁴⁴

Eloy Alfaro promovió la libertad de cultos. Sin embargo, la Revolución Liberal no pudo eliminar las prácticas de la religiosidad popular en la vida cotidiana de los ecuatorianos. Naranjo sostiene que los manabitas siguieron practicando sus particulares ritos y creencias:

La idea de un dios lejano, confinado por la religión católica a las alturas, ha llevado a que dentro de la religiosidad popular en Manabí se elijan como intermediarios a aquellas vírgenes y santos que, por una serie de detalles, aparecen más cercanos a la vida cotidiana. Sin embargo, durante su labor, dichos intermediarios se han quedado a medio camino entre el cielo y la tierra, dirigiendo hacia sí mismo la devoción de los fieles, en cuyos relatos se presentan como los sujetos principales de las acciones que en momentos importantes han dado rumbo a su vida. De igual manera, es el día de su festejo, por encima del día de Navidad o de la época de Semana Santa, el que cobra mayor importancia dentro del calendario religioso.¹⁴⁵

Un ejemplo que ofrece Naranjo es la fiesta de San Pedro y San Pablo, que se celebra cada 29 de junio, con características variadas según la localidad. En la tradición oral manabita hay una leyenda que explica los símbolos y signos, al igual que los personajes que integran esta celebración:

Los habitantes negros de una lejana región llamada Nueva Guinea o la República de África, devota de San Pablo resolvieron visitar la República de los blancos encomendados a San Pedro. La misión de los blancos era brindarles hospitalidad, comodidades, alimento, fiesta y a su vez hacerles partícipes del gobierno mismo, entregándoles el poder a mitad de la celebración para que los negros tengan oportunidad de retribuir la hospitalidad brindada en un ambiente de confraternidad y regocijo.¹⁴⁶

144. Juan Paz y Miño, «5 de junio de 1895: La Revolución Liberal ecuatoriana», *Ecuador Inmediato*, 5 de junio de 2015, http://www.ecuadorinmediato.com:8080/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818782522&umt=5_junio_1895_revolucion_liberal_ecuatoriana.

145. Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador*, 181.

146. *Ibíd.*, 196.

Uno de los actos que mayor concentración de turistas y fieles atrae es la Fiesta de San Pedro y San Pablo en Crucita, donde los presidentes de la *república de los blancos* son los anfitriones y los de la *república de los negros* son los invitados. Ambos, en condición de priostes, realizan una fuerte inversión económica para los actos de los rituales que en la mayoría de ocasiones se celebran en el mar. Decenas de barcos, con abundante comida y bebida, hacen una procesión de agradecimiento por la pesca y la agricultura. San Pedro y San Pablo son llevados desde Crucita hasta Jaramijó, trasladados de una embarcación a otra, para que cada una sea bendecida. La fiesta se realiza en cumplimiento de una promesa realizada a los santos. Para Naranjo, «independientemente de que sean reconocidas u oficializadas por la iglesia o no, es la gente, a través de sus prácticas, la que coloca en el mismo nivel a todos aquellos personajes que inspiran fe y confianza; lo importante dentro de la relación entre virgen o santo y devoto es que ambos se cumplan mutuamente».¹⁴⁷

Humanizar lo sagrado es parte de la religiosidad popular. Dentro de la praxis religiosa, la veneración no es simplemente el acto del contacto físico o la contemplación; es el deseo ferviente de tocar, logrando que el objeto de devoción se acerque al mundo terrenal. Este acto busca obtener la energía que sale del santo o imagen para recibir su protección.

En Manabí no se recurre únicamente a los santos para pedir un milagro o ayuda. Los familiares fallecidos y espíritus son invocados, pues existe la creencia de que se encuentran *entre nosotros* o aún no han podido *subir al cielo*. Estas súplicas buscan alejarlos o mantener una buena relación con ellos. En este contexto, sucedió el fenómeno religioso de Santa Gema, que no es el único en la provincia, según los registros de la prensa en Manabí:

- Periódico: *El Diario*
Fecha: 10 de marzo de 2010
Titular: «Imagen del Divino Niño llora sangre en una casa»

La noticia relata cómo en la vivienda de los esposos Franklin Villacreses y Andrea Cantos, ubicada en el cantón Jipijapa en Manabí, la imagen del Niño Divino derramó lágrimas meses después de que un terremoto de 8.8 grados y un tsunami afectaron a Chile:

147. *Ibíd.*, 183.

La imagen tomó un brillo particular, como si hubiera sudado, y el vestido, de manera muy extraña, se ensució. Tuvieron que cambiarle la ropa. «Yo siempre tenía el presentimiento que iba a llorar sangre», dijo.

Para Patricia Cañarte Baque lo que ha sucedido es un milagro: «Contantas cosas que están ocurriendo tenemos que agradecerle a Dios porque estamos vivos, ya que se dice que el tsunami venía para acá pero se desvió, es una muestra que Dios nos ayudó».¹⁴⁸

- Periódico: *La Hora*
Fecha: 17 de julio de 2012
Titular: «Imagen de la Virgen de Guadalupe apareció en un árbol en San Rafael»

La noticia relata cómo en las ramas de un árbol de guayaba en Chone apareció la imagen de la Virgen de Guadalupe:

Centenares de personas se han dado cita para presenciar el retrato impregnado de la virgen. Unos afirman que se trata de una simple figura, pero hay quienes aseguran que es un retrato real de la Virgen de Guadalupe y no hay por qué desconfiar. [...] María Inés Muñoz tomó una fotografía y allí pudo realmente identificar que se trataba de la imagen de la Virgen de Guadalupe. «Salió igualita en la cámara. Yo sí estoy convencida que es la Virgen de Guadalupe y la mayoría estamos de acuerdo».¹⁴⁹

Los creyentes pidieron vigilancia para proteger el árbol e impedir que cortaran sus ramas.

- Periódico: *El Extra*
Fecha: 2 de octubre de 2012
Titular: «Supuesta imagen de la Virgen en Jaramijó»

La noticia relata la aparición de la imagen de la Virgen de Guadalupe plasmada en una cisterna ubicada en una huerta familiar en Jaramijó:

«La mañana de ayer me enteré de este acontecimiento por mis vecinas, lo que veo en el aljibe es una imagen, no sé decirle si es una figura religiosa

148. El Diario, «Imagen del Divino Niño llora sangre», *El Diario*, Portoviejo, 10 de marzo de 2010, <http://m.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/145846-imagen-del-divino-nino-llora-sangre-en-una-casa/>.

149. *La Hora*, «Imagen de la Virgen de Guadalupe apareció en un árbol en San Rafael» (Manabí, 2012), accedido 13 de julio de 2015, <https://lahora.com.ec/noticia/1101362735/imagen-de-la-virgen-de-guadalupe-apareci-en-un-rbol-en-san-rafael->.

o qué mismo es. Solo les expreso que todos los días riego el huerto, pero no había visto esto», aseguró Azucena Farías, propietaria del lugar, quien es Testigo de Jehová.

Yadira Paredes, de 33 años y vecina de Azucena Farías, manifestó a *Extra* que la madrugada de ayer un canto muy dulce y lejano la levantó de su cama y a la misma vez le dio mucho miedo. «Jamás en mi vida había escuchado esa música suave y por eso me extrañó. El canto venía desde la cisterna, pero luego me dio miedo y me volví acostar», recordó la mujer, quien horas después bajó al patio junto con su prima con la intención de saber qué era lo que producía las extrañas melodías, pero se llevó una gran sorpresa al ver la cisterna de su vecina cubierta de palomas por todos los lados.¹⁵⁰

Esta supuesta aparición atrajo a decenas de personas que llegaron desde distintas zonas de Manabí para ver la figura. El párroco de la iglesia El Señor de los Milagros de Jaramijó pidió que se investigue el hecho, pues la única aparición reconocida por la Iglesia católica es la de la Virgen de Guadalupe en México.

2.3. LO RELIGIOSO CONVERTIDO EN MERCANCÍA

En San Miguel de los Tres Charcos hubo una promesa que atrajo a miles de creyentes: los milagros se realizaban sin que hubiera retribución económica alguna; este discurso fue reforzado, tal como se mencionó antes, con un letrero colocado en la entrada del domicilio de la abuela de Gema, que indicaba que la *santa* no cobraba.

Robalino, en su reportaje «Los milagros de santa Gema» (2007), describía la actitud desinteresada de la joven, que no buscaba dinero a cambio de su actividad: «Si curar es un milagro, curar sin cobrar es doble milagro. Es que en esta tierra lejana donde los campesinos están abandonados de todo, cualquier cambio pequeño en su comunidad, resulta ser un milagro».¹⁵¹

150. La noticia fue publicada en el diario *El Extra*. Sin embargo, la información ya no está disponible en la página oficial del diario. Pero se encontró así: El Extra, «Supuesta imagen de la Virgen en Jaramijó», *Giorgio Bongiovanni*, Manabí, 2012, <http://www.unpuntoenelinfinito.com/vaticano/91-notizie-speciali/signos-celestes/4510-virgen-de-jaramijo-ecuador.html>.

151. Dado que el periodista falleció y que el canal de televisión no proporcionó ninguna información, no se consiguieron los datos del formato ni la duración del reportaje. La información disponible es: Rodrigo Robalino, «Los milagros de santa Gema», *La Televisión*, canal de televisión Ecuavisa, 17 de junio de 2007.

San Miguel de los Tres Charcos nunca antes formó parte del mapa de los lugares de peregrinación del país; tampoco significó interés alguno de los sectores económicos, pues apenas una tienda surtía de los alimentos básicos a sus habitantes. El resto de las necesidades alimenticias se sostenían con las propias cosechas o los viajes semanales al cantón Rocafuerte, a veinte minutos por vía terrestre. Tampoco estuvo en el panorama político, salvo en las épocas de elecciones, cuando es necesario cada voto. Evidencias de esas esporádicas visitas son las banderas y la pintura de los partidos políticos que decoraban algunas casas.

La realidad del recinto para esa época se reflejó en la falta de alcantarillado, la intermitente señal de la telefonía celular y la escasez de agua, que se suplía con tanqueros o botellones. Las vías de ingreso fueron producto del trabajo comunitario. Por otra parte, como ya se mencionó, el ingreso familiar promedio de esta comunidad era de 780 USD anuales (65 USD por mes), que provenía principalmente de la actividad agropecuaria. Al menos un miembro de cada familia recibía el bono de desarrollo humano.

Castillo describió, en su reportaje «Santa Gema» (2007), la actividad mercantil realizada alrededor de la joven:

En este pueblo, siempre pobre, la llegada de miles de creyentes es el milagro más palpable de Gema. Sus familiares aseguran que ella no pide dinero para sanar.

Pero en el patio de su vivienda, se vende a un dólar cada envase de agua bendecida por la supuesta sanadora. Son como doscientos galones diarios. Su familia alquila hamacas a tres dólares diarios, así como, los predios cercanos que albergan negocios de comida. Cálculos rápidos indican que la pretendida santa ha llevado a los Tres Charcos más de 200 000 USD al mes.

Para Monseñor Mario Ruiz, arzobispo de Manabí «hay parte de sugestión, hay parte de engaño y, por supuesto, hay un montaje de comercio».¹⁵²

Las relaciones comerciales formaron parte de la religiosidad popular, una mercantilización de la fe donde era evidente el acercamiento de lo sagrado al valor monetario que tenía cada elemento o acción sacralizada. Según Guerrero «la estructura del capitalismo dominante, ha invadido todas las esferas de la vida y por lo tanto también la de lo

152. Castillo, «Santa Gema», en *Día a Día*, canal de televisión Telemazonas, 17 de junio de 2007, min. 7:46.

religioso». ¹⁵³ El culto tiene precio y el valor de la fe se mide por la cantidad de dinero u ofrendas que se den. Todas las manifestaciones del culto religioso se vuelven mercancías:

Este elemento propio de la sociedad secular se vuelve en consecuencia uno de los elementos centrales que articula la dinámica del hecho religioso y de la práctica de la religiosidad popular, expresándose [...] como un claro proceso que podríamos llamar la mercantilización de la fe, de monetarización del ejercicio religioso y de sus símbolos pues es evidente que el acercamiento a lo sagrado está determinado por una relación monetaria. ¹⁵⁴

Hay que entender que la religiosidad es una respuesta que el pueblo estructura frente a las enfermedades crónicas o terminales que deterioran la calidad de vida personal y familiar, y al limitado acceso a los tratamientos médicos que, en algunos casos, son costosos y difíciles de obtener, ya sea por la concentración de las instituciones de salud pública en las principales ciudades, por el escaso número de especialistas de las zonas rurales o por la gran demanda de atención en los hospitales que prolongan la espera para lograr una cura. Por ello, hay que considerar que la utilización de la religiosidad como un instrumento ideológico para obtener réditos económicos no es nueva. Una conciencia alienada entrega dinero, bienes o mercancías a cambio de supuestos milagros y curaciones.

Gema supo adaptar la ritualidad, los signos y símbolos de la Iglesia católica para sus ceremonias. Un elemento del que sacó provecho fue la bendición de objetos para lograr la supuesta sanación. Todo aquello que era bendecido por la joven adquiriría un contenido de sacralidad. El hogar de su abuela, donde vivió desde los siete años, cuando su madre la dejó luego de un segundo matrimonio, se convirtió en un santuario que diariamente visitaban miles de personas luego de largas peregrinaciones desde distintos rincones del país, incluso desde el sur de Colombia.

A pesar de que el discurso de Gema y quienes la acompañan era que no cobraba por ninguna de las sanaciones, los patios y habitaciones de su hogar estaban llenos de ofrendas y regalos, como quintales de arroz, verde, yuca, granos, alimentos enlatados, aceites. Según Guerrero:

153. Guerrero, *Entre la alienación, la fe y la esperanza*, 26.

154. *Ibíd.*

La articulación de las relaciones mercantiles a lo religioso, han traído como consecuencia un proceso de diferenciación entorno al ejercicio de la fe, como esta se encuentra monetarizada, quien más paga y tiene recursos para el culto, muestra que tiene mayor fe, además, mientras más dinero dé, se piensa que será más eficiente la funcionalidad de lo sagrado.¹⁵⁵

Alrededor de la actividad religiosa de Gema había una dinámica de comercio informal. Un sector terciario de la economía se dedicaba a la venta de toda clase de *símbolos-mercancías*, que iban desde escapularios, imágenes de santos, velas y libros de oración hasta galones de agua para ser bendecidos. Esta actividad formaba parte de un circuito que terminaba en la búsqueda de la santificación de esos objetos. Se trataba de comerciantes que buscaban, en lo posible, estar cerca de la casa de Gema; una geografía de lo sagrado, donde la ubicación en el perímetro de alrededor de la vivienda de la joven determinaba la rentabilidad del negocio.

Un ejemplo fueron los locales de comida, donde se preparaban mariscos y estofados de carne de res y pollo. Las casas cercanas a la de Gema tenían una venta garantizada, porque ahí se congregaban la mayoría de personas que esperaban la bendición de la joven.

3. PRAXIS SOCIAL EN TORNO A LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La actividad humana tiene como manifestación natural la religión, que está marcada por un sistema complejo de mitos, creencias y ritos, representaciones significantes religiosas que constituyen el culto organizado. Por su parte, la religiosidad popular es más vivencial que doctrinal. Tiene un carácter ritualista, con una riqueza simbólica muy grande, donde la presencia del santo sacraliza ese tiempo y espacio profanos. Es profundamente sensorial, porque para sentir la santidad se debe tocar, mirar, sentir. El rito es una experiencia simbólica que busca un contacto vital con Dios y la realidad trascendente y que se manifiesta con gestos y palabras. Es la expresión práctica de la experiencia religiosa.

Quienes asistieron a los ritos de Gema tenían la necesidad de tener a su alcance el mandil de la joven, su casa, los objetos que tocaba o bendecía; alegraban su vista con los colores vistosos que decoraban la vestimenta de cemento de su abuela; se dejaban encandilar por la luz

155. *Ibíd.*

de las velas y los signos que recreaban una iglesia al aire libre con altar, imágenes de Cristo y rosarios; estaban alienados por los rezos, cantos, oraciones y música en vivo; el olfato se dejaba llevar por el intenso aroma a incienso y sahumerios y el gusto era tentado por la delicias de los locales de comida ubicados alrededor de la vivienda de la *santa*, donde se ofrecían los más variados platos, que incluían la típica sazón manabita, cargada de condimentos, cuyos protagonistas principales eran los mariscos, distintos tipos de sancochos, los aguados o los estofados.

En San Miguel de los Tres Charcos la religiosidad popular era un espectáculo excesivo donde se encontraron semejanzas con las prácticas rituales de las ceremonias católicas. Una representación similar a la liturgia, entendida como el conjunto de signos y símbolos con los que la Iglesia rinde culto a Dios y su santificación.

El eje de esta ritualidad era Gema Vélez, quien hacía el papel de sacerdotisa. Su divinidad y el ejercicio de las celebraciones sacramentales no fueron respaldadas por alguna institución religiosa reconocida por el Estado ecuatoriano; tampoco aparecía en el registro de grupos religiosos del Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos.

En nuestro país existe la Ley de Cultos, vigente desde 1937, en la que se establece que toda organización religiosa debe poseer una carta constitutiva, una categoría de entidad sin fines de lucro y la inscripción de sus miembros en el ministerio antes mencionado. En Ecuador hay más de 2200 grupos religiosos inscritos, entre los que no consta la iglesia de Santa Gema.

En el recinto manabita no se requirió la estructura vertical de la Iglesia ni un sistema rígido de dogmas que caracterizan a la religión para vivir lo sagrado. Muchas veces, sus ritos se enfrentaron al sistema religioso dominante, es decir, al católico que rechazaba toda praxis social desarrollada en torno a Gema. La joven logró una reinterpretación sincrética, que aceptaba los valores de la cultura y la religión dominantes y los resignificaba y reinterpretaba, dándoles valores nuevos: procesiones similares a las católicas que, en lugar de realizarse en alguna iglesia, se dirigían a una humilde vivienda, donde el objeto del culto era una joven de dieciséis años.

Las principales manifestaciones de la religiosidad popular son los ritos, ceremonias, cultos, dramaturgias, representaciones, escenificaciones

y ninguno de ellos es un símbolo estático. Para Maldonado, la religiosidad es la gran creadora de los mundos simbólicos:

El símbolo es ante todo una realidad remitente; remite a algo como distinto de sí porque representa algo que no es él mismo, pero con lo que está unido por participar de su fuerza y significación. Así desvela un sector de la realidad, una dimensión de suyo inaccesible; revela una modalidad, una dimensión de lo real no patente en el plano de la experiencia inmediata.¹⁵⁶

En el recinto manabita, la ritualidad se traducía en las celebraciones en las que Gema se convertía en el objeto *numinoso*, un símbolo de fe al cual se dirigía la adoración, la experiencia de la gracia, el éxtasis, la visión beatífica. En la religiosidad popular hay una conmoción afectiva frente a la presencia de algo misterioso. Según Maldonado, «el místico posee dones especiales, la realidad en la que se mueve es ampliamente compartida gracias a rituales colectivos, que son vehículo de experiencia mística. Son expresión, plasmación de fantasía».¹⁵⁷

Robalino, en su reportaje «Los milagros de santa Gema» (2007), describe el ambiente ceremonial que se vivía alrededor de la joven:

Son las seis de la mañana y el tío de Gema nos muestra el sitio donde se realizan las sanaciones. Es el patio de su casa donde se ha construido una batería sanitaria, al igual que cerramientos y corredores para la organización.

Los romeriantes levantan sus colchones y se alistan para estar a tiempo en lo que se llama «la ceremonia». Todos quieren saber quién es la niña, y en qué momento va a aparecer.

Por las estrechas calles de tierra van hombres y mujeres cargados de esperanzas e ilusiones, pensando que quizás esta sea la última vez que van apoyados en sus seres queridos. Es indiscutible, aquí se vive un aire de algo va a suceder. Se siente latente un amor incondicional, pues en lo más profundo, todos quieren que todos se sanen.

Disciplinadamente y con fe ingresan al lugar donde ocurren las sanaciones, portando galoneras de agua con la convicción de que se transformará en medicina bendita.¹⁵⁸

156. Maldonado, *Religiosidad popular*, 95.

157. *Ibíd.*, 156.

158. Robalino, «Los milagros de santa Gema».

El hogar de la joven se convirtió en un lugar sagrado donde cada ícono era un símbolo que encontraba su equivalente en el discurso religioso. Su casa, a la que nadie tenía acceso a excepción de su familia, era el símil de lo que en la iglesia es la sacristía. En ese sitio se preparaba para dar la *misa*. Como límite entre la supuesta sanadora y los creyentes había un cerco de caña guadua. El altar era un escenario improvisado de madera. Como si se tratara de una celebración litúrgica católica, Gema subía para dar las misas de sanación.

En la religión católica, la celebración litúrgica se desarrolla mediante una estructura que no se improvisa, siguiendo las reglas del *Ritus servandus in celebratione Missae* («Ritos que deben observarse en la celebración de la misa») (2007). En la religiosidad popular la misa tiene su propia dinámica. Si bien se apropia de la ritualidad de la institución católica, los signos y símbolos se van adaptando al ánimo de los participantes.

Según los evangelios, la misa fue instituida durante la última cena de Jesús con sus apóstoles. En ella se renueva el sacrificio del calvario, al celebrar el sacramento de la eucaristía. La hostia y el vino son la transustanciación del cuerpo y la sangre de Cristo, un sacramento que representa el perdón de los pecados y el fortalecimiento de la fe.

El *Ritus servandus in celebratione Missae* (2007) establece las reglas litúrgicas que la Iglesia debe seguir:

Para la celebración de la misa rezada se requiere de una serie de objetos en el altar, como un mantel blanco de lino, un crucifijo en medio de candelabros, cirios. E incluye la bendición de los presentes; el acto penitencial; el Gloria, liturgia de la palabra que incluye las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura, el santo Evangelio y la homilía que es la prédica; la profesión de fe, con la oración del credo; liturgia de la eucaristía, en la que según la fe católica es la parte nuclear de la misa: presentación de las ofrendas, rito de la comunión, recitación del padre nuestro, rito de la paz y la despedida.¹⁵⁹

Cada celebración es un exorcismo que busca liberar al ser humano de su fragilidad, pecado y vulnerabilidad, a cambio de la única salvación que representa Dios. Por su parte, en los cultos de la religiosidad popular, celebrados en San Miguel de los Tres Charcos, se hacía uso de

159. André Philippe Mutel y Peter Freeman, *Rites à observer dans la célébration de la Messe* (Perpignan: Adoremus, 2007).

los elementos católicos: el altar fue armado sobre canecas, tablas y cañas y en el centro se colocaron varias mesas cubiertas con una tela blanca sencilla, velas y un crucifijo. En lugar de una sotana, la joven llevaba un mandil blanco similar al usado por los médicos. La misa incluía la misma estructura de rezos, lecturas y bendiciones, sin que se realizara el rito de la comunión, pues se carecía de hostias y vino de consagración, cuya propiedad es exclusiva de la institución católica.

Por otro lado, en la Iglesia hay una ritualidad donde el sacerdote habla desde el lenguaje del Evangelio, mientras en San Miguel de los Tres Charcos Gema hablaba desde el sentimiento de dolor, frustración y desesperación que vivían miles de enfermos que peregrinaron al lugar. El sentimiento de culpa tiene su repercusión en las praxis sociales. Establece ritualidades que deben ser permanentes y continuas para garantizar la acción protectora de Dios.

Gema logró un proceso de reinterpretación de las expresiones religiosas de la institución oficial, lo que significa una transformación cultural que puede ser producida, reproducida y transformada por los actores sociales religiosos. Uno de los signos usados en las ceremonias de Gema fue el agua que, al ser bendecida por ella, se convirtió en símbolo de fe y sanación.

Eliade, en su obra *Lo sagrado y lo profano* (1998), sostiene que el agua tiene una valoración religiosa para el *homo religiosus* por dos razones:

1. Las Aguas existían antes que la Tierra (como dice el Génesis, «las tinieblas cubrían la superficie del abismo y el Espíritu se cernía sobre las Aguas»); 2. Analizando los valores religiosos de las Aguas, se aprehende mejor la estructura y la función del símbolo. Pues el simbolismo desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la humanidad; gracias a los símbolos, el Mundo se hace «transparente», susceptible de «mostrar» la transparencia.¹⁶⁰

El agua es a la vez purificadora y regeneradora, simboliza un nuevo nacimiento, multiplica el potencial de la vida. Su función es lavar los pecados y también representa un sistema capaz de articular las revelaciones de las hierofanías que llevaban a Gema a constituirse en *santa* para quienes, sin comprobación médica alguna, sentían que sus enfermedades habían sido curadas.

160. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 96.

4. REPRESENTACIÓN MEDIÁTICA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

4.1. UN MITO LLAMADO SANTA GEMA

Los objetos que se vendían alrededor de Gema no fueron los únicos que se transformaron en símbolos-mercancías; ella misma, en su corporeidad, constituyó un medio de producción, reproducción y distribución simbólica. Baudrillard considera que la «lógica social del consumo es la lógica de consumo de signos, donde el cuerpo aparece dentro del abanico de objetos de consumo».¹⁶¹

En la lógica del consumo mercantil actual, el cuerpo atraviesa un proceso de sacralización que sustituye al alma como objeto de salvación. En la religión, el cuerpo constituye una ilusión, una envoltura que, en el caso del cristianismo, se asume únicamente como un espacio transitorio hacia la eternidad.

Gema, al ser nombrada *santa*, se convirtió en signo de culto. La imposibilidad de ser fotografiada o grabada le daba un halo de misterio que la transformaba en un símbolo portador de un sentido, convirtiéndose en la mediadora entre Dios y la sanación.

Para que exista un espectáculo, debe estar presente un cuerpo que actúe, hacia el cual se dirija la mirada; una imagen que fascine y atraiga la atención del otro. El que los familiares formaran un muro infranqueable alrededor de Gema, que impedía que su imagen fuera comercializada, la transformó en un mito que luego los medios de comunicación multiplicaron. Ángela Castillo, en su reportaje «Santa Gema», describe la negativa que recibió de poder grabar una entrevista con ella:

Gema es una joven de dieciséis años, a la que muchos medios de comunicación buscaron entrevistar, grabar su rostro o fotografiar. Aun así, nunca permitió que le realizaran retrato alguno. Su padrino Jhonly Delgado explica la razón: «Ella dice que solo es un instrumento de Dios, queriéndola fotografiar las personas van a querer tratarla como una santa, van a sacar imágenes de ella, ese el temor de ella».¹⁶²

161. Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo* (1974), citado en Ana Martínez Barreiro, «La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas» *Papers* 73 (2004): 139.

162. Delgado, entrevistado por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

En San Miguel de los Tres Charcos ese cuerpo, convertido en símbolo y portador de un sentido de misterio, estuvo ausente de la *espectacularización* del discurso televisivo, no así de las decenas de creyentes que pudieron contemplarla en sus múltiples misas y que fueron entrevistados por varios medios. Los milagros que supuestamente realizó, contados desde aquellos enfermos que sentían mejoría ante su sola presencia, la elevaron a la categoría de mito y su historia luego fue replicada sin reflexión por varios medios.

Para Eliade, el mito «más [que] relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus gestas constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados». ¹⁶³ El mito es sagrado y, por lo tanto, constituye una verdad absoluta, un modelo ejemplar y repetible para toda la sociedad. Desvela la sacralidad de la actividad creadora de los dioses y sus obras. En la religiosidad popular, el mito está sustentado por la fe.

Según Barthes, «el mito constituye un sistema de comunicación, un mensaje. Esto indica que el mito no podría ser un objeto, un concepto o una idea; se trata de un modo de significación, de una forma». ¹⁶⁴ La imagen es susceptible de muchos modos de lectura, una forma teórica de representación en la que el mito constituye un sistema semiológico que permite analizar el caso de Santa Gema desde el significado, el significante y el signo.

El signo es la asociación entre el concepto y la imagen. En el fenómeno religioso de San Miguel de los Tres Charcos, el signo era «Santa Gema». El significante es la forma material que toma el signo; en el plano del mito «el significante postula de inmediato una lectura, se lo capta con los ojos, tiene realidad sensorial». ¹⁶⁵

Gema era una joven de dieciséis años que nació en una familia de clase baja. Fue abandonada por su madre cuando tenía siete años y quedó al cuidado de su abuela y tíos. Su infancia estuvo marcada por la soledad. Según su hermano Winter, Gema asistía a la escuela por obligación. Apenas logró terminar la primaria.

163. Eliade, «Lo sagrado y lo profano», 72.

164. Roland Barthes, *Mitologías*, 10.^a ed. (Madrid: Siglo XXI, 1994), 199.

165. *Ibíd.*, 208.

Sus rasgos fenotípicos son distintos a los del resto de la comunidad: blanca, con ojos claros, robusta, con el cabello rizado, con la cara pintada con un tono más claro que el de su piel y con los ojos y mejillas bastante maquillados. Vestía un mandil blanco para realizar las sanaciones y siempre llevaba en su mano una Biblia. El significado, por otro lado, es la imagen mental, el concepto. Gema fue una joven, cuyo relato hagiográfico de martirio y vida marcada por el constante sufrimiento la transformaron en un ícono símil al dolor de quienes tenían enfermedades incurables.

Ángela Castillo, en su reportaje «Santa Gema», presenta una entrevista que realizó a su padrino, Jhonly Delgado, sobre la supuesta enfermedad que tuvo la joven:

Ella tenía un inconveniente que se le dislocaban los huesos con el movimiento, entonces cierto día, el 7 de enero pasado al otro día de Reyes se le presentó un viejito, como ella decía, vestido de blanco con una Biblia en la mano y sandalias, le impuso las manos en la cabeza, le sobó parte de las coyunturas, al día siguiente se le presentó nuevamente para decirle que estaba sana y que tenía función de sanar a las personas.¹⁶⁶

Los signos de la supuesta enfermedad fueron desmentidos por el traumatólogo, Javier Vélez, quien meses atrás atendió a la joven por dolores articulares. El galeno puso en duda la curación milagrosa de la supuesta enfermedad. En la consulta ni siquiera consideró la existencia de alguna afección artrítica, luxación o fractura.

Por su lado, Robalino relata de esta forma la supuesta sanación de la joven:

Todo comenzó el día de Reyes de este año, se dice que ante los ojos de Gema se presentó un anciano para pedirle un poco de agua. Ella le dijo que padecía de una enfermedad en sus huesos y coyunturas y que no podía servirle, ante lo cual el anciano le pidió que se levante, ella lo intentó y a diferencia de otras veces lo pudo hacer sin problema.

Luego este hombre mayor, al que Gema nunca había visto, le dijo que le entregaba el poder de sanar. Este es el rostro de Gema, la niña que carga y tal vez sin querer, la responsabilidad de atender a miles de personas esperanzadas en que les devuelva la salud.¹⁶⁷

166 Delgado, entrevistado por Ángela Castillo, 15 de junio de 2007.

167. Robalino, «Los milagros de santa Gema».

La historia construida alrededor de Gema, de su enfermedad y de la curación milagrosa de la que fue objeto, constituye un discurso, una significación moral que se acerca a lo extraordinario. La casa en la que habitaba Gema era un espacio sagrado, *consagrado* por el martirio de una joven redimida por Dios y convertida en mediadora milagrosa. Al significado de la enfermedad se le debe agregar el de la curación, lo que la convirtió en símbolo de devoción.

Para quienes creían en Gema, ella constituía un símbolo mediador que permitía que Dios se pusiera de parte de quienes tenían enfermedades crónicas, incurables y cuyas dolencias no encontraban consuelo en la ciencia, el gobierno o la Iglesia. Esta puesta en escena en la que Gema era una enferma que, gracias a un milagro logró curar su dolencia para luego ser una mediadora mística, capaz de realizar prodigios para sanar a otros dolientes, puede ser analizada desde la categoría hermenéutica de Maldonado, acerca de *lo teatral*, que tiene como finalidad que la experiencia religiosa sea intensa, espectacular para ser contemplada; es preponderantemente visual. La satisfacción no llega de las ideas, sino de las imágenes para lograr el regocijo del pueblo. En ellas existe algo sensible que excita la fantasía: «consiste en un conjunto de acciones y gestos que se realiza a vista de todos, precisamente para que se vean y se contemplen. Es una visualización intensa de la vivencia religiosa. En este sentido, muy general, se puede decir también que es una teatralización de su experiencia de lo religioso».¹⁶⁸

4.2. MILAGROS DE GEMA, RELATO HAGIOGRÁFICO DEL MARTIRIO Y LA SANACIÓN

Para que un ser humano adquiriera la condición de santo tiene que cumplir con la obligación de realizar un milagro, que constituye la prueba y testimonio de la grandeza, bondad y amor de Dios hacia sus fieles. Así describe Castillo el relato de los supuestos milagros de Gema:

En el reportaje de *Día a Día*, Castillo pudo recopilar testimonios que afirmaban la supuesta curación de las dolencias de los creyentes de Gema. Por ejemplo, César Zambrano, de la provincia del Guayas, sostuvo que el dolor insoportable que lo aquejaba durante meses cesó

168. Maldonado, *Religiosidad popular*, 241.

en presencia de la joven. María López, oriunda de Los Ríos, aseguraba sorprendida, que había recuperado la vista y que era capaz de ver claramente las letras pequeñas de su celular. Sin embargo, ninguno de estos aparentes milagros tenía respaldo médico. Nancy Saltos, radióloga del recinto San Miguel de los Tres Charcos, confirma que ninguna de las curaciones ha sido científicamente comprobada.

Se transcriben los testimonios tomados por Robalino en el reportaje del programa *La Televisión*:

Desde afuera observamos a las personas que no alcanzaron a ingresar en el patio, pero que igual participan desde lejos con unción, reverencia y, por cierto, con una curiosidad nada disimulada. La concentración en silencio es algo especial. ¿Qué es lo que está ocurriendo?, nos preguntamos.

Este árbol de ovo es el testigo de las sanaciones, el testigo de la compasión de Gema, y esta mañana, una vez terminada la ceremonia, es una señora que había perdido la vista, la primera que quiere dar su testimonio.

Si curar es un milagro, curar sin cobrar es doble milagro, es que en esta tierra lejana donde los campesinos están abandonados de todo, cualquier cambio pequeño en su comunidad, resulta ser un milagro.

Un pequeño pueblito que se transforma y se llena de agradecimientos.¹⁶⁹

En ningún caso hubo un registro fotográfico o de video por parte de los medios que realizaron la cobertura de la peregrinación de cientos de personas al hogar de Gema. Todos estos supuestos hechos sobrenaturales sucedían cuando no había periodistas presentes. Cada historia se convirtió en un relato oral, que se transmitía de persona a persona, se contaba al nuevo que llegaba, se convertía en esperanza para otros cientos de desesperados que buscaban una cura para una enfermedad terminal, costosa, larga y a la que nadie ni la ciencia, daba alivio.

En San Miguel de los Tres Charcos ninguno de los milagros de Gema fue analizado por la ciencia, por la medicina o por los teólogos del Vaticano. No hubo médico en el recinto, en la provincia ni en otros lugares, que registrara la curación sobrenatural de algún enfermo. No se realizaron tomografías, rayos X o exámenes. Nadie pidió la canonización de Gema ante las historias sorprendentes que muchos contaron. Cada narración por sí sola tenía un efecto placebo de curación y mejoría, solo logrado por la esperanza y la fe.

169 Robalino, «Los milagros de santa Gema».

Para el sociólogo Guerrero, en su estudio *Entre la alienación, la fe y la esperanza: Aproximaciones a la religiosidad popular* (1998): «la fuerza sacral del milagro es una fuerza de atracción social que rebasa sus propios límites geográficos, por ello los peregrinos, devotos y romeriantes acuden masivamente al santuario, porque sienten que en él está más vital la fuerza de lo sagrado y esta puede provocar modificaciones en sus situaciones vitales».¹⁷⁰

Cada uno de los milagros no comprobados tenía un efecto en la experiencia colectiva e individual. La funcionalidad de la *santa* era, por un lado, protectora de los peregrinos que realizan largas y difíciles travesías; y, por otro, utilitaria, ligada a las necesidades de los penitentes que llegaban a pedir milagros para ser salvados de la muerte, curados de enfermedades crónicas, de infertilidad o de algún tipo de discapacidad.

Para muchos, solo la voluntad divina de Gema era capaz de modificar el destino de la enfermedad al que estaban condenados quienes la visitaron. En una actitud pasiva y expectante del que sufre tan solo la espera de un milagro de la joven podía cambiar su condición: una visión fatalista, cargada de temor y miedo, donde solo lo divino y sagrado puede lograr la curación. La llegada de miles de enfermos al pueblo fue una respuesta de desesperación frente a la pérdida de la confianza en la ciencia médica. La curación estaba sujeta a la voluntad de Dios.

La religiosidad popular es vivida por el hombre como una situación donde lo sagrado y lo divino sobrepasan la realidad misma, donde todo puede ser convertido en hierofanía. En cada celebración presidida por Gema, la bendición del agua, la posesión de la mano sobre la Biblia y la entrega de rosarios *santificados* provocaban la supuesta cura de las enfermedades terminales o las discapacidades.

La experiencia mística es similar a un estado de trance donde cada cosa o ritual puede convertirse en sacramental: lo sagrado injerto en lo profano. En cada representación de la celebración litúrgica existe una conmoción afectiva profunda con la presencia de algo misterioso, una experiencia profundamente mística, sintonizada con lo divino y la vivencia de la fe. Según Maldonado, «el místico posee dones especiales, la realidad en la que se mueve es ampliamente compartida gracias a

170. Guerrero, *Entre la alienación, la fe y la esperanza*, 26.

rituales colectivos, que son vehículo de experiencia mística. Son expresión, plasmación de fantasía».¹⁷¹

El efecto placebo y catártico que provocaba Gema en muchos enfermos cumplía para ellos la condición que debe tener un santo: realizar un milagro. La concepción popular de su santidad la colocaba como *intermediaria* entre Dios y sus dolencias que representaban el mal. Las cualidades de moral, ética y vida de martirio le daban un aura de divinidad que la situaba en una posición superior a la del resto de seres humanos imperfectos.

Para entender este fenómeno, De Certeau aporta otra clave interpretativa, la *hagiografía*, entendida como la historia de la vida de los santos y aclara que: «mientras que la biografía tiende a presentar una evolución, y por consiguiente una serie de diferencias, la hagiografía postula que todo se dio desde el principio con una "vocación", con una "elección", o como en las vidas de la antigüedad, con un *ethos* inicial. La historia es entonces la epifanía progresiva de ese don».¹⁷²

La resistencia al pecado toma forma de martirio y el santo vive la mortificación de su cuerpo. En las narrativas autobiográficas de los santos, sus vidas son una constante lucha contra situaciones dolorosas y de sufrimiento. A diferencia de la mayoría de relatos autobiográficos, en los que —tras la muerte del santo— su intermediación es más eficaz, en el caso de Gema el poder divino fue producto de otro milagro.

Según su propio relato, la joven manabita vivió experiencias de dolor y sufrimiento, debido a una supuesta enfermedad que le provocaba fuertes dolores y la tenía a un paso de la muerte. Una epifanía le habría revelado su futuro como sanadora. Ella cuenta que su vida estuvo marcada por una serie de pruebas y agonía.

Lugo-Ortiz afirma que

[...] la hagiografía es por excelencia el género del mundo escindido: la lucha del bien contra el mal, la de un elegido de Dios contra las fuerzas de Satanás. La narración de la vida del santo es el relato de su recorrido a través de un mundo infectado por el pecado y las seducciones del mal.

171. Maldonado, *Religiosidad popular*, 156.

172. Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993), 294.

Frente a las tentaciones del demonio, el santo es aquel capaz de mantenerse incólume.¹⁷³

La autobiografía de santidad es un discurso donde se construye la imagen de un ser virtuoso, de un cristiano ejemplar y, por lo tanto, una historia digna de imitarse. Fueron precisamente los elementos de santidad y milagros (no comprobados) los que atrajeron las estrategias discursivas de la mayoría de los medios que cubrieron este fenómeno religioso. Este énfasis constituyó una estrategia de comunicación de masas para interpelar al público y producir mayor impacto, narrativa que logró mitificar a este personaje que el pueblo, y no la Iglesia como institución, elevó a la categoría de santidad.

173. Agnes Lugo-Ortiz, *Identidades imaginadas: Biografía y nacionalidad en el horizonte de la guerra, «Cuba 1860-1898»* (San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1999), 76.

CONCLUSIONES

Intentar homogeneizar y definir el fenómeno religioso, tanto en lo individual como en lo colectivo, resulta un desafío, pues la experiencia religiosa está enmarcada dentro de la cultura, es decir, en el tejido de las relaciones sociales creadas por los seres humanos, constituido por un conjunto de símbolos que determinan la actuación social.

La religión ha acompañado a la humanidad desde el momento en que el ser humano fue consciente de su mortalidad y entorno; en ese instante creó un entorno sagrado en contraposición a la realidad pagana en la que vive; su mundo estuvo cargado de contenidos simbólicos que lo llevaron a soñar en la trascendencia y la eternidad.

En la religiosidad popular esas expresiones de fe son más libres y arbitrarias que las instituidas por la Iglesia católica. Son más vivenciales que doctrinales; la ritualidad tiene una gran riqueza simbólica y la presencia del santo sacraliza el tiempo y el espacio profanos. Si bien es cierto que la religiosidad popular acepta los valores y prácticas de la religión dominante, el siguiente paso es la reinterpretación sincrética dotada de valores nuevos.

Las celebraciones litúrgicas de la religión católica no se improvisan y tienen un marco estricto de normas. En la religiosidad popular, esa ritualidad se reinterpreta y resignifica, adaptando cada signo y símbolo al estado emocional de los creyentes. Hay una apropiación del discurso teológico, no contada desde el Evangelio, sino desde la realidad de sufrimiento y la desesperación.

En virtud de la pregunta de investigación: ¿en qué medida las praxis sociales en torno a la religiosidad popular en el recinto San Miguel de los Tres Charcos fueron representadas mediáticamente por varios medios de comunicación impresos y de televisión, y cómo estos discursos posibilitaron la construcción de la santidad de Gema? se concluye que la ritualidad, entendida como la expresión práctica de la fe, formó parte de su discurso mediático, como un elemento espectacular que infiltró los espacios de la intimidad de los hogares y atrajo la mirada hacia una joven ausente de corporalidad, en el sentido de que no permitió entrevistas ni videos.

Los medios de comunicación influyen en la construcción de la realidad, en nuestro pensamiento y en la forma en la que actuamos, debido a que nos configuran dentro de agrupaciones sociales con las que compartimos el tiempo y el espacio que diseñan. Moldean la percepción que tenemos de la realidad. En palabras de Thompson, vivimos una *socialidad* mediada, en la cual nos sentimos parte de un grupo. El poder simbólico que tienen los medios ejerce influencia en los actos y acciones de la sociedad y eso es lo que sucedió en San Miguel de los Tres Charcos.

Los medios de comunicación no ofrecen un solo discurso, sino varios, que se prestan a una variedad de lecturas. Si bien es cierto estos textos culturales intentan propagar los discursos dominantes del lado de la recepción, la respuesta de los televidentes está condicionada por las experiencias de cada uno, lo que al final determina si acepta o no la interpretación del mundo que ofrece la televisión. Esa relación entre los medios de comunicación y la audiencia es, en términos de Martín Barbero, la mediación.

Esto nos lleva a evitar el error de pensar que las audiencias describen a los receptores pasivos; por el contrario, se trata de actores que responden únicamente a los estímulos que van acordes a sus intereses y valores e integran esos contenidos a sus vidas, lo cual determina una competencia permanente entre los medios, para lograr la gratificación de las audiencias y apelar a que se queden frente a la pantalla.

El mundo que ofrece el discurso televisivo se presenta en fragmentos; en él no todas las voces tienen espacio. La elección de quien tiene voz y presencia en los medios está definida por la dinámica del mercado. El *rating*, muchas veces, decide qué debe escucharse o verse.

En los programas *Día a Día* y *La Televisión*, la representación del fenómeno religioso en tierras manabitas incitó a los televidentes a permanecer frente al monitor desde una lectura distinta del fenómeno religioso en San Miguel de los Tres Charcos:

Por un lado, Castillo —de *Día a Día*— visibilizó la religiosidad convertida en mercancía, que atrajo una dinámica de comercio a un pueblo con limitados recursos y atención por parte de los gobiernos provincial y nacional. Los milagros adquirieron una categoría de objeto-mercancía, con un valor que se incrementaba según la gravedad de la enfermedad, pues —a pesar de que el mensaje de gratuidad estaba explícito en el cartel ubicado en la vivienda de la abuela de Gema, que garantizaba que no se cobraba por sus servicios— la percepción intuitiva de los creyentes, sumada a la desesperación y el dolor, los llevaba a comprar galones de agua y rosarios para ser bendecidos y entregar víveres y productos comestibles a la joven y a su familia.

Se estableció que las relaciones mercantiles formaron parte de la religiosidad popular; lo sagrado adquirió un valor monetario y cada culto tenía un precio. La fe se medía según la ofrenda y la cantidad de dinero que se daba. Mientras más alto es el valor, se fortaleció la idea de que más eficiente sería la funcionalidad de lo sagrado.

Por otro lado, Robalino, del programa *La Televisión*, puso mayor énfasis a la cualidad numinosa de Gema sobre la cual se colocó la responsabilidad de sanar a miles de enfermos que llegaron desde distintos rincones del país. En su reportaje se dio relevancia a la experiencia no-racional que resulta, a la vez, fascinante y catártica al estar frente a un ser misterioso.

La religiosidad popular es una respuesta que el pueblo estructura frente a la evidencia de su vulnerabilidad. El cuerpo es frágil, un día de vida significa, a la vez, un paso más hacia la muerte. En ese deterioro inevitable se desarrollan enfermedades, algunas crónicas o terminales, que merman la calidad de vida personal y familiar. Cuando la ciencia no es la solución o simplemente el dinero no es suficiente, la experiencia religiosa y la fe compensan la impotencia material.

En ambos casos la representación mediática del fenómeno llamado Santa Gema se muestra fragmentada, ya que habían pasado seis meses cuando ambos programas decidieron realizar la cobertura de los hechos. El período previo fue la suma de creencias y ritos de sanación, que

fueron divulgados mediante relatos orales y luego reforzados por varios medios de comunicación que crearon el mito de una joven sanadora.

Para situar la modalidad de las praxis sociales en torno a la religiosidad popular en el recinto San Miguel de los Tres Charcos y establecer un panorama de su desarrollo y de cómo los medios se acercan a estas prácticas, concluimos que la religiosidad popular en Manabí tiene su base de construcción en dos hechos: a) el casi total exterminio de la población indígena durante la conquista española, con el consecuente proceso de mestizaje; b) la Revolución Liberal. Eloy Alfaro, nacido en Manabí, fue el gestor de una transformación que movió los cimientos de un Estado controlado por la Iglesia. Su lucha modificó las relaciones entre el pueblo y la religión. La vida y las relaciones en la sociedad dejaron de ser religiosas para convertirse en laicas. Sin embargo, el ser humano religioso, aquel que es consciente de su vulnerabilidad, se aferró con mayor fuerza a los múltiples santos, curanderos y videntes nacidos en esas mismas tierras, ajenos al reconocimiento de la institución oficial.

El caso de Santa Gema, como uno de los tantos ejemplos de religiosidad popular que han sido representados en los medios locales y nacionales, no requirió la legitimación de ninguna institución religiosa ni de un sistema estandarizado de dogmas para vivir lo sagrado. Al contrario, vivió en constante enfrentamiento con un sistema religioso dominante que rechazaba toda praxis social ajena a la Iglesia.

La joven manabita asumió la santidad otorgada por quienes creían en ella, transformándose en el objeto en el que se manifestaba lo sagrado, un mediador entre lo divino y lo profano que le daba una dimensión de sacralidad. Gema era una joven como cualquier otra, pero al investirse con su mandil blanco y subir a la tarima, asumía su caracterización de sanadora y adquiriría una dimensión sacra. Se transformó en mito cuando los miles de creyentes la convirtieron en algo sagrado. Varios medios reprodujeron ese discurso.

Para analizar la representación mediática de Gema en los programas *Día a Día* y *La Televisión* y evidenciar la construcción de su santidad, concluimos que en la cultura electrónica en la que vivimos es el cuerpo el que atrae la mirada hacia el espectáculo, una imagen que provoca fascinación y atracción del otro. Al no permitir ser grabada o fotografiada, Gema adquirió una nueva dimensión que se sumaba a lo sagrado: lo

numinoso o divino, un halo de misterio que la transformó en símbolo portador de sentido, es decir, un mito.

El hombre religioso tiene una relación con lo sagrado por medio del mito y la ritualidad. El mito determina el comportamiento del ser humano, ya que —según Ries— constituye un modelo ejemplar que modifica el tiempo y el espacio profanos. El rito es la expresión práctica de la experiencia religiosa que busca el contacto vital con ese mito sagrado. Gracias a la ritualidad, Gema logró la cercanía con la gente, que se sentía identificada con su discurso de dolor y sufrimiento.

Ese mismo discurso fue usado por los medios de comunicación para construir una realidad que no fue necesario vivirla en directo, sino por medio de imágenes representadas, transformadas en espectáculo, que se infiltraron en los espacios de intimidad de los hogares. En la cultura electrónica que domina la sociedad, la imagen televisiva confirma la veracidad de los hechos.

En el caso de esta investigación hubo una dinámica de doble vía. Por un lado, la decisión de realizar la cobertura de este fenómeno religioso garantizaba la atención de la masa que, en esencia, es religiosa; y por el otro, los receptores hicieron su propia interpretación de la imagen audiovisual. El mito de Gema sobrepasó la frontera del recinto San Miguel de los Tres Charcos.

Para analizar el objetivo de determinar los discursos constituidos desde la taumaturgia, es decir, la construcción del fenómeno del milagro que configuró el mito de Gema en Manabí, concluimos que cuando hablamos de religiosidad popular, las normas impuestas desde la jerarquía católica no se aplican; los milagros operan en lo social, en lo psicológico, en lo emocional y ejercen un efecto de placebo y catarsis, sin que ello implique una curación real. En el caso del Vaticano, un hecho sobrenatural es reconocido como obra de Dios, luego de pasar los requisitos establecidos en el *Sanctorum Mater*, es decir, estar dentro de los parámetros del discurso de la virtud, el martirio y la ejemplaridad. La evidencia científica debe confirmar que el prodigio no tiene explicación alguna.

El discurso hagiográfico permite elaborar mitos, donde el santo adquiere características de mediador, productor y reproductor simbólico y, a la vez, es objeto de culto y mercancía. En el discurso teológico se resaltan las virtudes y cualidades de la ética, la moral y la vida de

martirio, que sirven de ejemplo para los seres imperfectos y se construyen a partir de situaciones dramáticas, e incluso dolorosas, que no son obra del destino, sino que se escogen voluntariamente para lograr la perfección.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Carlos. *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Álvarez, León, María Jesús Buxó i Rey y Rey Salvador Rodríguez. *La religión popular: Antropología e historia*. Madrid: Anthropos, 1989.
- Barthes, Roland. *Mitologías*, 10.^a ed. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- Boas, Franz. *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*. Buenos Aires: Solar/ Hachette, 1964.
- Bonfil, Guillermo, comp. *Simbiosis de culturas: Los inmigrantes y su cultura en México*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Bravo, Nazareno. *Costumbre y tradición: La cultura popular entre la rebeldía y el conservadurismo*. Mendoza: Incihusa / Conicet, 2005.
- Castillo, Ángela. «Santa Gema». *Día a Día*, canal de televisión Teleamazonas, 17 de junio de 2007.
- . «Santa Gema, crónica de una tragedia». *Día a Día*, canal de televisión Teleamazonas, 16 de septiembre de 2007.
- Cebrián Herreros, Mariano. *Introducción al lenguaje de la televisión: Una perspectiva semiótica*. Madrid: Pirámide, 1978.
- Cirese, Alberto. *Cultura hegemónica y cultura subalterna*. Palermo: Palumbo, 1976.
- Claros, Luis, y Jorge Viaña. «La interculturalidad como lucha contrahegemonía: Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad». En *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate*, editado por Josef Estermann, Raúl Fornet-Betancourt, Fernando Garcés, Víctor Hugo Quintanilla, Esteban Ticona, 81-126. La Paz: Instituto Internacional de Integración / Convenio Andrés Bello, 2009.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Rosario: Kolectivo Editorial Último Recurso, 2007.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- Decoster, Jean-Jacques, ed. *Incas e indios cristianos: Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas / IFEA / Asociación Kuraka, 2002.
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1981.

- El Diario. «Imagen del Divino Niño llora sangre». *El Diario*. Portoviejo, 10 de marzo de 2010. <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/145846-imagen-del-divino-nino-llora-sangre-en-una-casa>.
- El Extra. «Supuesta imagen de la Virgen en Jaramijó». *Giorgio Bongiovanni*. Manabí, 2012. <http://www.unpuntoenelinfinito.com/vaticano/91-notizie-speciali/signos-celestes/4510-virgen-de-jaramijo-ecuador.html>.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998.
- . *Tratado de la historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1968.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo, 1990.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- González Requena, Jesús. *El discurso televisivo: Espectáculo de la posmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Guerrero Arias, Patricio. *Entre la alienación, la fe y la esperanza: Aproximaciones a la religiosidad popular*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- Hall, Stuart. *El trabajo de la representación*. Londres: Sage Publications, 1997.
- . «Notas sobre la desconstrucción de "lo popular"». En *Historia popular y teoría socialista*, editado por Raphael Samuel, 93-110. Barcelona: Crítica, 1984.
- Harris, Marvin. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza, 1999.
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. Bogotá: Ruth, 2006.
- Jameson, Fredric, y Slavoj Žižek. *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- La Hora. «Imagen de la Virgen de Guadalupe apareció en un árbol en San Rafael». Manabí, 2012. <https://lahora.com.ec/noticia/1101362735/imagen-de-la-virgen-de-guadalupe-apareci-en-un-rbol-en-san-rafael>.
- López de la Roche, Maritza. «Representaciones sociales construidas por audiencias infantiles, a partir del análisis de las "mediaciones" ejercidas por los medios y tecnologías de la comunicación». En *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público*, compilado por Florencia Saintout y Natalia Ferrante, 217-62. Buenos Aires: La Crujía, 1999.
- Lugo-Ortiz, Agnes. *Identidades imaginadas: Biografía y nacionalidad en el horizonte de la guerra (Cuba 1860-1898)*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1999.
- Maldonado, Luis. *Religiosidad popular: Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristianidad, 1975.
- Martínez Arancón, Ana, ed. *Diccionario filosófico Voltaire*, t. II. Ciudad de México: Temas de Hoy, 2000.

- Martínez Barreiro, Ana. «La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas». Coruña: Universidad de A Coruña, Departamento de Sociología y Ciencia Política y de la Administración, *Papers* 74 (2004): 127-52.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Signo, 2005.
- Mazziotti, Nora. «Estudios sobre recepción, una exploración constante». En *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público*, compilado por Florencia Saintout y Natalia Ferrante, 51-71. Buenos Aires: La Crujía, 1999.
- Morande, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Encuentros, 1987.
- Mutel, André Philippe, y Peter Freeman. *Rites à observer dans la célébration de la Messe*. Perpignan: Adoremus, 2007.
- Naranjo Villavicencio, Marcelo. *La cultura popular en el Ecuador*, t. IX: *Manabí*. Cuenca: Centro Interamericano de Artes Populares, 2002.
- Orozco, Guillermo. «Televidencias y mediaciones: La construcción de estrategias por la audiencia». En *El consumo cultural en América Latina: Construcción teórica y líneas de investigación*, compilado por Guillermo Sunkel, 114-31. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006.
- . *Televisión, audiencias y educación*. Buenos Aires: Norma, 2001.
- Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Chile: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Paz y Miño, Juan. «5 de junio de 1895: La Revolución Liberal ecuatoriana». *Ecuador Inmediato*. 5 de junio de 2015. http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818782522&umt=5_junio_1895_revolucion_liberal_ecuatoriana.
- Reyes, Hernán. «Representaciones mediáticas de la masculinidad en el discurso televisivo: Una mirada pendiente». En *Comunicación en el tercer milenio*, editado por Iván Rodrigo-Mendizábal y Leonela Curcurella, 191-203. Quito: Abya-Yala, 2001.
- Ries, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado I: Los orígenes del homo religiosus*. Madrid: Trotta, 1995.
- Robalino, Rodrigo. «Devoción y muerte: Lo que ocurrió en la sanación de santa Gema». *La Televisión*, canal de televisión Ecuavisa, 16 de septiembre de 2007.
- . «Los milagros de santa Gema». *La Televisión*, canal de televisión Ecuavisa, 17 de junio de 2007.
- Rochabrún, Guillermo. «Del mito proletario al mito popular: Notas sobre el caso peruano». En *Lo popular en América Latina: ¿Una visión en crisis?*, editado por Alberto Adrianzén y Eduardo Ballón, 101-16. Lima: Desco, 1992.

- Sánchez, José Luis. *El trabajo de la representación*. Londres: Sage Publications, 1997.
- . «Hechura de santo: procesos y hagiografías». En *Grafías del imaginario: Representaciones culturales en España y América (siglos XVI—XVIII)*, compilado por Carlos González y Enriqueta Vilar, 336-54. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Saraiva Martins, José. *Sanctorum Mater: Instrucción sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las causas de los santos*. Roma: Congregación de las Causas de los Santos, 2007.
- Thompson, Edward. *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica, 1984.
- Todorov, Tzvetan. *Simbolismo e interpretación*. Caracas: Monte Ávila. 1981.
- Torres, María Alejandra. «Polémica adolescente manabita explica por qué dice curar». *El Universo*. 16 de septiembre 2007. <http://www.eluniverso.com/2007/09/16/0001/12/B9FD3B9C9DD447BEADA63B648077D52E.html>.
- Tylor, Edward. «La ciencia de la cultura». En *El concepto de cultura: Textos fundamentales*, compilado por J. S. Kahn, 29-46. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Vich, Víctor. «Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia», en *Estudios culturales: Discursos, poderes, pulsiones*, editado por Santiago López, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich, 27-42. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001.
- Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR SEDE ECUADOR

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos.

La Universidad es un centro académico abierto a la cooperación internacional. Tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración y el papel de la subregión en Sudamérica, América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar —creada en 1985 por el Parlamento Andino— es una institución de la Comunidad Andina (CAN) y, como tal, forma parte del Sistema Andino de Integración. Además de su carácter de institución académica autónoma, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia), Quito (Ecuador), sedes locales en La Paz y Santa Cruz (Bolivia), y oficinas en Bogotá (Colombia) y Lima (Perú).

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. En ese año, la Universidad suscribió un convenio de sede con el Gobierno de Ecuador, representado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador, mediante ley, la incorporó al sistema de educación superior de Ecuador, y la Constitución de 1998 reconoció su estatus jurídico, ratificado posteriormente por la legislación ecuatoriana vigente. Es la primera universidad en Ecuador que recibe un certificado internacional de calidad y excelencia.

La Sede Ecuador realiza actividades de docencia, investigación y vinculación con la colectividad de alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros espacios del mundo. Para ello, se organiza en las áreas académicas de Comunicación, Derecho, Educación, Estudios Sociales y Globales, Gestión, Historia, Letras y Estudios Culturales, y Salud, además del Programa Andino de Derechos Humanos, el Programa Académico de Cambio Climático, el Centro Andino de Estudios Internacionales, y las cátedras: Brasil-Comunidad Andina, Estudios Afro-Andinos, Pueblos Indígenas de América Latina, e Integración Germánico Salgado.

ÚLTIMOS TÍTULOS DE LA SERIE MAGÍSTER

-
- 235 Ronald González, *La internacionalización de la banca colombiana hacia Centroamérica*
-
- 236 Lucía Moscoso Cordero, *Relaciones ilícitas en la plebe quiteña (1780-1800)*
-
- 237 Iván Párraga, *Marzo de 1939: La huelga de la Universidad Central y la disputa por la autonomía*
-
- 238 Milagros Villarreal, *La Escuela Nacional de Enfermeras entre 1942 y 1970: Una historia sobre las dinámicas de control social*
-
- 239 Claudio Creamer, *El salario mínimo en la industria ecuatoriana: Debates precursores entre 1934 y 1935*
-
- 240 Wilson Miño Grijalva, *Ferrocarril y modernización en Quito: Un cambio dramático entre 1905 y 1922*
-
- 241 Diana Castro Salgado, *El dragón en el paraíso: Cooperación energética chino-ecuatoriana*
-
- 242 Solange Rodríguez, *Sumergir la ciudad: Apocalipsis y destrucción de Guayaquil*
-
- 243 Josefina Torres, *El Estado a tu Lado: Una mirada al dispositivo y su discurso*
-
- 244 Alexandra Ruiz, *El cumplimiento de las sentencias de acción de protección en Ecuador*
-
- 245 Diego Jadán, *Independencia judicial y poder político en Ecuador*
-
- 246 Édison Toro, *La armonización normativa comunitaria en el constitucionalismo contemporáneo*
-
- 247 Gonzalo Vargas, *Prácticas fotográficas y kitsch latinoamericano en las obras de Miguel Alvear, Marcos López y Nelson Garrido*
-
- 248 Andrés Cadena, *Vaciar el decir: Hacia una poética de Mario Levrero*
-
- 249 Felipe Bastidas, *La construcción de imposibles en Macedonio Fernández*
-

En 2007, el fenómeno religioso de Santa Gema movilizó a miles de devotos al recinto San Miguel de los Tres Charcos en Manabí en busca de sanación para sus dolencias. La noticia de una joven de dieciséis años que hacía milagros se replicó en varios noticieros, programas de televisión y periódicos del país. Todos la llamaban «Santa Gema».

Los medios difundieron las expresiones de fe en torno a Gema, como parte del discurso mediático y elemento de construcción de la realidad. Al ser la religiosidad popular una manifestación humana marcada por mitos, creencias y ritos que moviliza acciones individuales y colectivas, la joven manabita adquirió una nueva dimensión que se sumaba a lo sagrado. A la par, se inició el comercio de la fe, lo religioso se convirtió en mercancía y los negocios reactivaron la economía del pueblo.

Esta obra, desde la mirada de la comunicación social se aproxima epistemológicamente a la religiosidad popular. Para ello analiza tres aspectos: la religión, las representaciones mediáticas y el análisis del discurso.

Ángela Castillo (Quito, 1978) es comunicadora social (2004) por la Universidad Central del Ecuador y magíster en Comunicación (2016) por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Ha ejercido el periodismo principalmente en Día a Día, programa televisivo de investigación. Ganó el premio al mejor reportaje en el concurso Acuerdos por la Tierra y el premio al mejor reportaje en el 5.º Concurso de Periodismo Médico Merck Sharp & Dohme.



9789978199466