

Un fervor que no mengua
La imagen de la Virgen de la Asunción en el pueblo de Santa Fe

Félix María Cardozo
(Historiador del arte, Universidad Iberoamericana)

Resumen: Las imágenes religiosas, especialmente las marianas, han adquirido suma importancia en la mayoría de los países latinoamericanos. En México, desde la conquista misma, la presencia de la Virgen María estuvo íntimamente ligada a la cotidianeidad y relacionada con casi todas las actividades socio-religiosas de la época colonial. Pasado el tiempo, su protagonismo, a pesar de los muchos devenires, aún no ha menguado en nuestros días, aunque ha presentado ciertas transformaciones. A partir de esta reflexión, el presente ensayo pretende dar a conocer los resultados obtenidos en el trabajo de campo desarrollado en la zona de Santa Fe entre 2009 y 2010. En este espacio nos interesa identificar la percepción que tienen los pobladores de su Patrona la Virgen de la Asunción, además de conocer las dinámicas de los procesos que activan la devoción hacia la imagen mariana en los últimos dos años.

Palabras clave: Fervor, imágenes religiosas, culto, Virgen de la Asunción, Santa Fe.

Algunas referencias acerca de los procesos históricos que se sucedieron en la zona de Santa Fe¹ permitirán visualizar la manera en que se han ido articulando los mecanismos de pervivencia del culto por la Virgen de la Asunción. En este sentido, es pertinente considerar que la fundación del Pueblo-Hospital de Santa Fe (1532) se debe al sacerdote Vasco de Quiroga (1470- 1565), quien llegó a la Nueva España trayendo consigo a la Virgen de la

¹ Para conocer acerca de la historia de Santa Fe, ver Rodrigo Bustamante, Gabriel Cosío y Cristian Ruiz, *Diagnóstico socio-cultural y urbanístico de las áreas del Pueblo de Santa Fe, Tlapechico y La Mexicana*, Univ. Iberoamericana, México, D.F., 2006, pp. 17, 22.

Asunción, con el objetivo de llevar a cabo la utopía de Tomás Moro. Este deseo se halla especialmente reflejado en sus famosas ordenanzas.²

En el Pueblo-Hospital, todo se compartía:

El trabajo era el eje central y cada miembro de la comunidad trabajaba de acuerdo a sus posibilidades y ganaba de acuerdo a sus necesidades [...]. Los productos obtenidos se destinaban fundamentalmente a la satisfacción de las necesidades comunes, los excedentes se donaban a las comunidades que los necesitaban, se vendían o intercambiaban en los mercados; utilizaban el producto de estas ventas en la adquisición de material o insumos para seguir trabajando en su comunidad.³

En los antiguos habitantes del pueblo también quedan aún impregnadas algunas características que hicieron especial al Pueblo-Hospital de Santa Fe, a modo de recuerdos heredados:

[...] practicaban un sistema en donde la Iglesia era dueña de todo y el pueblo también era dueño de todo y la Iglesia no era dueña de nada y tampoco el pueblo tenía nada, o sea todo era de todos y todo estaba así con ese sistema muy padre porque cuando la gente quería sembrar iban por todo lo que necesitaban, incluso por las semillas a la Iglesia y la Iglesia les proporcionaba todo y luego ellos regresaban con sus instrumentos, con todo lo que ellos habían ocupado a la Iglesia para que si otro lo quería ocupar, lo ocupara.⁴

Muchos hechos y acontecimientos históricos⁵ que implicaron procesos migratorios, dieron como resultado un pueblo del cual algunos se han ido y al que otros han llegado,

² Para más referencias con respecto a datos de Quiroga, consultar Bustamante, *et al., op. cit.*, p. 18. También véase la comparación que hace Silvio Zavala entre la utopía de Moro y las ordenanzas de Quiroga en, Guillermo Tovar de Teresa, Miguel León y Silvio Zavala, *La utopía mexicana del siglo XVI: lo bello, lo verdadero y lo bueno*, Grupo Azabache, México, A. Mondadori, Italia, 1992, pp. 76, 93.

³ Bustamante *et al., op. cit.*, p. 9.

⁴ María Mireles, ama de casa de 71 años, habitante del pueblo de Santa Fe. Entrevista realizada por el autor en octubre de 2009.

⁵ Entre ellos hay que mencionar la construcción de un acueducto en 1620, realizado para transportar agua de los manantiales de Santa Fe a la Ciudad de México, la instalación de la Fábrica Nacional de Pólvora en 1821, y del Molino Belén. Todos estos proyectos hicieron que llegaran nuevas personas al pueblo para satisfacer la demanda de mano de obra que requerían los nuevos establecimientos.

También hay que recalcar la creación de un tiradero de basura en la zona que data de 1950, el cual fue clausurado en 1988 para dar paso al desarrollo de una nueva etapa urbanística en Santa Fe, etapa que junto a otras situaciones, convirtieron al pueblo en el lugar ideal para ver nacer, en algunos casos, o para acoger en otros, a grupos de chavos bandas (grupos de jóvenes que vivían en conflicto y peleando constantemente) que fueron el producto de cambios demográficos y socioeconómicos que se dieron en México entre los años setenta y ochenta sumados a las condiciones marginales de los asentamientos que se formaron en torno al tiradero. Esto comenta María Teresa Esqueda, pobladora de Santa Fe en entrevista realizada por el autor en septiembre de 2009: “Resulta que ya en los ochenta se vino una onda como de puras banditas de chamacos que se drogaban [...] y que venían aquí a hacer sus desmanes, pero eran niños que venían en grupos grandes de cuarenta para arriba. Venían, corrían por las calles rompiendo cristales y todo eso. Se llamaban los Panchitos y eran de la colonia de Observatorio. La gente creía que ellos eran de Santa Fe, pero en Santa Fe no vivían los Panchitos, aquí sólo venían a hacer sus cosas feas.”

inaugurándose, de este modo, un espacio que convive -desde años atrás hasta la actualidad- con la pluralidad. De esta manera: “Lejos quedó el espíritu de las comunidades utópicas [que alguna vez habían habitado la zona]. De Don Vasco de Quiroga sólo quedó la Iglesia como legado”⁶ y la devoción a su Patrona.

Imagen y percepción de una Patrona

En Santa Fe es la Virgen de la Asunción la que cumple la función de Patrona, función que le fue asignada desde la fundación misma del pueblo y que, a pesar del tiempo, sigue indeleble en la memoria colectiva santafesina. Esto nos hace pensar en la fuerza que posee la imagen mariana en esta región, ya que “el hecho de que la memoria colectiva es una vivencia continua, la cual sólo retiene el pasado de lo que está vivo para el grupo que la sustenta”⁷, lo atestigua.

Si bien iconográficamente la imagen de la Virgen de la Asunción en la actualidad sigue manteniendo las mismas características que cuando llegó a Santa Fe,⁸ a través de observaciones directas, entrevistas dirigidas y de análisis realizados, se ha constatado su permanente reactivación, al investirse de nuevas ideas y ser vista desde otras perspectivas, es decir, el santafesino fue adecuando su mirada sobre la misma imagen. Esta dualidad nos habla de ideas y elementos que permanecen y de otros que aparecen. Los permanentes

La clausura del tiradero dio paso a un nuevo proyecto urbanístico, un proyecto que se fue definiendo ante la mirada de los pobladores como exclusivista en el cual los oriundos no tendrían cabida debido a que se dirigió a personas de alto nivel económico. Hoy la zona residencial de Santa Fe alberga a centros comerciales, universidades privadas, a las empresas más importantes del país así como a multinacionales, definiéndose como un gran centro financiero, muy distinto y lejano al pueblo que en algún tiempo hizo realidad el humanismo a que aspiró su fundador.

⁶ Bustamante, *et al.*, *op. cit.*, pp. 18, 19.

⁷ Ana María Portal, *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, Univ. Autónoma Metropolitana, CONACULTA, México, D.F., 1997, p. 59.

⁸Iconográficamente se representa la escena en la que María es ascendida al cielo entre nubes con la ayuda de ángeles. Una corona descansa en su cabeza en señal de victoria o distinción, indicándola como reina del cielo. Su larga y ondulada cabellera se desliza hasta por debajo de la nuca, el cabello suelto en la iconografía cristiana es símbolo de penitencia. Una amplia túnica blanca con detalles dorados viste todo su cuerpo; el color blanco representa su pureza, inocencia, santidad de vida, su virginidad sostenida hasta la muerte, mientras que el dorado, emblema del sol, refuerza su divinidad. Una manta de color azul claro, la envuelve parcialmente desde el hombro hasta la cintura, color que: “Simboliza el cielo y el amor celestial. Es el color de la verdad, pues el azul aparece en el cielo cuando las nubes se abren y evoca así el develarse de la verdad” George Ferguson, *Signos y símbolos del arte cristiano*, Emecé, Buenos Aires, Argentina, 1956, p. 218.

pueden ser explicados tomando a José Antonio Alvear como referencia, para quien... “En los procesos civilizatorios, las conductas van sufriendo una transformación gradual [pero a pesar de esto], en ellas van perviviendo costumbres y formas”⁹ y las que aparecen podrían ser sustentadas por el análisis de Hans Belting al respecto:

Las imágenes convocan continuamente a imágenes nuevas y distintas, dado que las imágenes sólo pueden ser respuestas ligadas con la época, y ya no podrán satisfacer los interrogantes de la siguiente generación. De este modo, cada imagen, una vez que haya cumplido su función actual, conduce en consecuencia otra vez a una nueva imagen.¹⁰

A partir de estos dos enfoques que abarcan a la imagen, y apoyándonos en la idea de que su estudio puede – según Villafañe- reducirse a dos grandes procesos: la percepción y la representación¹¹ y teniendo en cuenta que la representación prácticamente no ha sufrido cambio alguno, nos abocaremos al tema de la percepción debido a que consideramos aportará mayor riqueza para el análisis de los mecanismos que han hecho posible la pervivencia del culto.

Ideas que permanecen, ideas que aparecen...

Para referirnos a los aspectos que permanecen, haremos referencia al pasado histórico de México, cuando en la Nueva España la imagen de María concentraba ideas introducidas por los conquistadores y los sacerdotes, quienes propusieron a los pobladores de las nuevas tierras asumir a la Virgen María como Madre de Dios y de los cristianos, como Reina del cielo, Intercesora, Mediadora, proposición constantemente acompañada (a modo de refuerzo) de historias de sanación y de auxilio, que los propios sacerdotes se encargaron de que fueran conocidas por las distintas regiones. Esto hizo que pronto se percibiera a la Virgen María como remedio eficaz contra el miedo, los peligros e inclusive contra las enfermedades.

Durante el desarrollo del trabajo hemos constatado que algunas ideas heredadas en torno a la imagen mariana aún perviven. Por ejemplo, a la Virgen de la Asunción, a casi cinco siglos de su llegada a Santa Fe, se la sigue percibiendo como Reina del cielo. Esta

⁹ José Antonio Alvear, “La imagen de la Santísima Virgen de la Luz, o la Virgen como imagen” en *Historia y grafía*, Univ. Iberoamericana, México, D.F., no. 16, 2001, p. 48.

¹⁰ Hans Belting, *Antropología de la imagen*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 69.

¹¹ Villafañe, *op. cit.*, p. 30.

idea se convierte en acción el día de su fiesta patronal (15 de agosto), cuando al finalizar la celebración de la misa central, el sacerdote escoge a dos personas que participaron del culto, para que en representación de la comunidad y ante la feligresía reunida, coloquen una corona en la cabeza de la Asunta¹² (Fig. 1). De esta manera, el pueblo santafesino reconoce a María no sólo como Patrona, sino también como quien reina en los cielos.

María, igual que en otros tiempos, sigue siendo madre para quien la invoca. De esto dan testimonio las entrevistas realizadas a pobladores de Santa Fe:

[...] hubo unos días que nos encerraban en el cuarto si no molíamos bien en el mecate el jitomate [...] o si hacíamos alguna maldad o si comíamos tortilla de más, nos encerraban y nos poníamos a llorar. Ahí sentíamos que estaba la Virgen, nuestra mamá, porque clarito sentíamos que nos hacía así [acariciándose la cabeza] para que nos calmáramos.¹³

Además, la Asunta sigue siendo receptáculo de peticiones que los santafesinos tienen para Ella, debido a que la perciben también como mediadora ante Dios. A Ella le piden más que nada satisfacer necesidades relacionadas no tanto con el más allá, sino más bien, con el más acá, con la subsistencia en un espacio y tiempo determinados. Se dan cuenta de que su “imagen es susceptible de lograr cosas que un hombre no puede”¹⁴ y por lo tanto le piden: mantener o conseguir trabajo, recuperar la salud, protección contra las enfermedades¹⁵, ayuda para los indocumentados, que regrese un ser amado, entre otras cosas.¹⁶

Lo que hemos presentado hasta el momento evidencia que en Santa Fe, después de mucho tiempo, siguen perviviendo algunas ideas primigenias en torno a la imagen mariana. Esto se debe a que los dogmas eclesiásticos han permanecido inamovibles, sustentados con eficacia a lo largo del tiempo por la Iglesia como institución, aunque también se produjeron ciertos reacomodos, producto del espíritu comunitario que se fundamenta en el *ethos* inmediato del devoto santafesino, más que en el propio ámbito eclesiástico-doctrinal.

¹² Dato obtenido a partir de la observación realizada por el autor en la Iglesia de Santa Fe, el 15 de agosto de 2010.

¹³ Fragmento de la entrevista realizada por el autor a Aurora Rodríguez, ama de casa de 74 años, pobladora de Santa Fe, en el mes de septiembre de 2009.

¹⁴ Alvear, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵ Varios entrevistados se refirieron a la influenza AH1N1, epidemia que azotó a México a inicios del año 2009 y que luego se extendió a otros territorios, adquiriendo la categoría de pandemia.

¹⁶ Esta lista de favores fue redactada a partir de respuestas obtenidas de entrevistas realizadas por el autor en el pueblo de Santa Fe a las personas que asistieron a la procesión patronal del 15 de agosto de 2009.

Hasta aquí el análisis evidencia un primer nivel perceptivo que designa propiedades sensibles relacionadas con experiencias emocionales, sensaciones y afectos que suscita la imagen en el observador, pero más allá de todo esto, consideramos que hay muchas otras posibles elaboraciones simbólicas que parten de la Virgen de la Asunción en el espacio específico de Santa Fe. Para acceder a otros niveles de la percepción, abordaremos realidades más específicas de la región, es decir, realizaremos un corte sincrónico, debido a que este método resulta más funcional para el tipo de análisis que proponemos.

Cuando presentamos la historia de Santa Fe, comentamos que está marcada por la constante llegada y salida de individuos, lo que hace que el pueblo se caracterice por ser de tránsito permanente. Esto ha traído consigo lo que afirma Bustamante: que “Con la llegada de personas de diferentes puntos de la República sin afinidades en común, [se haya incrementado] la delincuencia y los problemas para los habitantes de un pueblo [Santa Fe] que presume de ser tranquilo.”¹⁷ Un problema específico que trajo consigo esta pluralidad santafesina fue el detectado por la investigadora Yolanda Rodríguez, quien durante su trabajo de campo realizado en la década de los noventa, encontró que “la gente de Santa Fe no se organiza tan fácilmente, al menos no en grupos que busquen algo más allá de la satisfacción de necesidades inmediatas, que una vez resueltas, conducen a la desaparición o pérdida de fuerza de la organización.”¹⁸

Quizás esta conclusión, a la que llegó Rodríguez, no contempla el aspecto religioso, ya que como afirma Rodrigo Bustamante y también como se ha podido observar durante el trabajo de campo, en Santa Fe la fiesta de la Virgen es una de las más importantes¹⁹, a la cual asisten personas de toda la región y que por sus características, requiere de gran esfuerzo para su organización, por lo que para ello participa la comunidad entera,²⁰ prevaleciendo así el sujeto colectivo sobre el individual. Por lo tanto, podríamos decir que se fortalece la dimensión social del pueblo a partir de la imagen de la Asunta. Esto nos lleva

¹⁷ Bustamante *et al.*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁸ Yolanda Rodríguez, *Participación de la Universidad Iberoamericana en la comunidad de Santa Fe*, Univ. Iberoamericana, México, D.F., 1994, p. 26.

¹⁹ Consideramos importante esta fiesta por su carácter integrador, ya que otras celebraciones llevadas a cabo en el pueblo como navidad, semana santa, día de muertos o día de santos como San Judas, Cristo Rey, el Santo Niño de Atocha o Virgen de Guadalupe, no adquieren la misma capacidad inclusiva que la de la Asunta, se limitan más que nada a celebraciones barriales o familiares. Tampoco en ellas adquieren gran importancia los elementos plástico-visuales como arcos de flores, papeles picados, globos. Elementos que forman parte de la cotidianidad santafesina durante el mes de agosto.

²⁰ Bustamante *et al.*, *op. cit.*, p. 28.

a establecer un nuevo nivel perceptivo: uno en el que la imagen condensa ideas religiosas de trascendencia, amalgamadas con ideas sociales.

Fenomenología de una fiesta con reminiscencias barrocas: 15 de agosto, día de la Patrona

Actualmente en el pueblo de Santa Fe las celebraciones de la Patrona se inician el 1 de agosto. Ese día, aparte de colocarse el arco realizado con flores de plástico y coloridas lentejuelas (Fig. 2), que se ubica a la entrada misma del mercado comunal presagiando fiesta²¹, también la imagen peregrina de la Asunta, inicia su recorrido por los diferentes barrios del pueblo, recorrido que culmina el día 14 de agosto y que también, al igual que en tiempos pasados, hace algunos altos en los pequeños altares que los vecinos colocan en las calles para homenajearla (Fig. 3).

Santa Fe, por medio de la transformación espacial que sufre y que implica nuevas formas de expresiones decorativas efímeras como papeles picados y troquelados con vistosos diseños, guirnaldas artesanales blancas y celestes, flores naturales y globos, pone de manifiesto que algo distinto se está llevando a cabo en él. Todo el pueblo se involucra en el pintoresco novenario de 14 días,²² indicador que evidencia no solamente que “Santa Fe creció bastante, [porque] antes no era así”²³, sino también la manera en la que esta comunidad logró por medio de desplazamientos y reacomodos, la pervivencia dinámica del culto.

El clima festivo y jovial permanece hasta el 15 de agosto, día en el que el espectáculo se hace aún mayor y el carácter carnavalesco se apropia de todo el pueblo. Se percibe un gran “espectáculo sin escenario ni división en actores y espectadores. Es un

²¹ Por datos obtenidos durante el trabajo de campo, hemos tomado conocimiento que el arco se coloca a la entrada del mercado porque es costeadado por la asociación de comerciantes. Esta especie de pago colectivo lo podemos también articular con el pasado cuando al inicio del Barroco en la Nueva España “Los arcos eran mandados a construir por las autoridades civiles o religiosas, los gremios de artesanos, las asociaciones de comerciantes, las cofradías, [...] para celebrar las fiestas de sus santos patronos, la llegada de algún funcionario o para un evento importante.” José Antonio Terán Bonilla, “La ciudad novohispana y la fiesta barroca”, *Ibidem*, p. 318.

²² Entre los pobladores la denominación de novenario que son los 9 días antes de la celebración central aún persiste, aunque realmente las actividades y procesiones por los barrios se inician el 1 de agosto y van hasta el 14, teniendo en cuenta que sólo 9 días no son suficientes para cubrir el recorrido de la imagen por todo el pueblo, debido a su crecimiento en las últimas décadas.

²³ Fragmento de la entrevista realizada por el autor en agosto de 2010 a María Gómez de 43 años, pobladora de Santa Fe.

carnaval [en el que] todos participan, todo mundo comulga en la acción, [...] no se contempla ni tampoco se representa, sino que se vive en él. [En Santa Fe, el día de la Patrona], se vive una vida carnavalesca.”²⁴

Si bien el teórico del lenguaje Mijaíl Bajtín propuso, a partir de sus estudios centrados en la Edad Media, categorías carnavalescas para explicar el género literario denominado “sátira menipea”²⁵, resulta pertinente homologarlas con las acciones llevadas a cabo en Santa Fe durante la fiesta patronal, considerando que son propicias para un mejor acercamiento al fenómeno que surge en torno a la imagen de la Asunta.

La primera categoría que caracteriza al carnaval, según Bajtín, es el *contacto libre y familiar entre la gente*: esta categoría surge casi de forma espontánea y natural como condición imprescindible. En este periodo de fiesta se suprimen las diferencias de género, de edad y de procedencia. El pueblo se convierte en un espacio común en el que las jerarquías desaparecen y todos se reconocen como santafesinos devotos de la Patrona. Inclusive, los que durante todo el año no han asistido a la iglesia o a otras festividades de la comunidad, o los que proceden de otras regiones, ese día se integran a las celebraciones sin ningún recelo, con la seguridad de que serán admitidos por la Virgen y por la gente, porque el acontecimiento lo permite.

Todas las actividades organizadas para celebrar a la Asunta (misa, procesión, serenata, kermés, comidas, juegos, entre otras cosas), tienen un importante sesgo inclusivo, característica cuyos inicios podríamos encontrar siglos atrás en las fiestas profano-religiosas renacentistas y barrocas que, aparte de ser consideradas mecanismos para mantener la conexión entre la gente, eran también espacios empleados por la iglesia para promover y afianzar el culto por medio de negociaciones permanentes.²⁶ Esto nos indica una continuidad en el tiempo. Continuidad sesgada por manifestaciones, elementos y costumbres que hacen posible la pervivencia del culto a María y que son aportados por la comunidad santafesina.

La primera categoría bajtiniana da lugar a la segunda, con la cual está estrechamente ligada: *el excentricismo*, entendida esta categoría como algo especial, distinto, producto

²⁴ Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1986, pp. 172, 173.

²⁵ Para conocer más sobre reseñas y características de este género, ver Bajtín, *op. cit.*, pp. 158, 171.

²⁶ Para más datos referentes al tema, ver Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*, Akal, Madrid, 1990.

directo del nuevo modo de relacionarse la gente que surge del contacto libre. Esta excentricidad “permite que los aspectos subliminales de la naturaleza humana se manifiesten y expresen en una forma sensorialmente concreta.”²⁷ Así, en la fiesta santafesina, bailes improvisados, lágrimas desmesuradas, sollozos sobreactuados y hasta amplias carcajadas carnales conviven naturalmente sin ningún tipo de problemas, dando lugar a un proceso de analogación de contrastes.

Refiriéndose al *contraste*, Bajtín ve en él un alto grado ritual muy relacionado a los procesos de cambio. Por ejemplo, considera que: “En el acto de la risa ritual, se conjuga la muerte y la resurrección, la negación y la afirmación.”²⁸ Muerte y resurrección son escenificadas en Santa Fe mediante el acto de la dormición de la Virgen, que se realiza en la iglesia el día 14 de agosto por la noche cuando, ante la atenta mirada de los fieles, el sacerdote con respeto ceremonial, recuesta la imagen de la Asunta (imagen escultórica realizada en yeso y vestida con ornamentos de color celeste y blanco a la cual se añaden también joyas de color dorado) en una mesa ornada de sábanas blancas, iniciándose de esta manera el velatorio a la Virgen²⁹ (Fig. 4). Este velatorio se caracteriza por su alto grado de realismo: corren lágrimas, se percibe el dolor en el rostro de los asistentes viendo a la Patrona descansar entre sábanas y encajes, hay susurros mezclados con voces plañideras, toda una teatralización, recurso ampliamente utilizado por la iglesia durante el barroco, por resultar más efectivo para el convencimiento de los fieles que docenas de sermones.

Durante el velatorio el silencio se apodera del pueblo que hasta horas antes celebraba la fiesta en medio de risas, petardos, cánticos y oraciones. La visualidad de la escena nos remite nuevamente a dualidades barrocas, en las que luz y sombra, placer y dolor, sagrado y

²⁷ Bajtín, *op. cit.*, p. 173.

²⁸ *Ibidem*, p. 179.

²⁹ La Biblia no presenta evidencias de la dormición ni de la ascensión de la Virgen, hechos proclamados verdad dogmática por el Papa Pío XII en 1950, por lo tanto, estos acontecimientos, se fundamentan en los llamados documentos apócrifos. Para conocer estos documentos, ver José María Bover y Oliver, *et al.*, *La Asunción de María: estudio teológico histórico sobre la ascensión corporal de la Virgen a los cielos*, Ed. Católica, Madrid, 1947, pp. 98, 136.

Una de las historias narra que “después de la crucifixión de Cristo, su madre fue a vivir con el apóstol Juan y visitó muchos lugares relacionados con la vida de su hijo. Por fin imploró ser liberada de la vida. Un ángel la visitó y le prometió que tres días después entraría en el Paraíso donde su hijo la esperaba. Le regaló además una palma que ella entregó a San Juan, encargándole que la llevara delante de ella en su entierro [...]. El relato de la muerte de María establece además, que un gran ruido llenó repentinamente la casa y Jesús se presentó acompañado por un ejército de ángeles. Luego el alma de María abandonó su cuerpo y fue recibida por su hijo, quien la llevó al cielo. El cuerpo de María fue sepultado por los apóstoles, sin embargo, tres días después, Jesús ordenó que el alma y el cuerpo de María se juntaran y que ambos fuesen transportados al cielo.” George Ferguson, *Signos y símbolos en el arte cristiano*, Emecé, Buenos Aires, 1956, p. 100.

profano, terrenal y celestial se amalgamaban buscando promover la fe. Es así que la iglesia enfatizaba su estrategia mediante estímulos sensoriales, contando entre sus recursos el uso de una ornamentación exagerada en el interior de sus templos, sumándose a esto la utilización de velas así como de incienso, de la cual resultaba un ambiente diáfano y claroscuro propicio para un éxtasis religioso. Las dualidades aún perviven en Santa Fe pero readecuadas al momento.

Tras horas de recogimiento, con el amanecer llega la alegría: María asciende al cielo y las mismas personas testigos de su dormición, se unen en enorme coro para cantarle *Las Mañanitas* (Fig. 5), acción en la que se fusionan una canción profana con actividades religiosas, una muestra más de la apropiación activa y cambiante que rebasa las normas litúrgico-religiosas y que son configuradas por los creyentes desde el ámbito de la religiosidad popular.

Es el 15 de agosto, día oficial de la Patrona. Santa Fe despierta con los campanazos, estruendosos petardos y fuegos artificiales.³⁰ Rápidamente las calles del pueblo se regeneran y la gente se prepara para la gran ocasión: la procesión central. Para este evento la imagen presenta una elegancia distinta que evidencia la intención de remarcar más que nada su condición de celebrada: un amplio vestido ornado de encaje fino y bordado en hilo de plata cubre toda su silueta, un lazo dorado en cuyas puntas expone unas abultadas borlas circunferencia su cintura, completando su atuendo un amplio velo de encaje blanco que se inicia en la cabeza y se arrastra unos tres metros en el suelo. Así la Asunta evoca aquellas imágenes marianas barrocas que poseían los ajuares más esplendorosos y que ciertamente rozaban ya lo profano, muy al contrario de la modestia cristiana en el momento de adornar las imágenes que propuso la postura trentina.

Relacionadas con el *contraste* se encuentran la tercera y cuarta categorías carnavalescas: las *disparidades* y la *profanación*, vinculadas con lo que acontece en la fiesta donde: “Se halla uno tan completamente fuera de las condiciones ordinarias de la vida, y se tiene tal conciencia de ello, que se siente la necesidad de proyectarse hacia afuera.”³¹ Esa proyección promueve la actitud libre que permea las ideas, los valores y las acciones. Por lo tanto, ciertas contradicciones como lo sagrado con lo profano, lo grande

³⁰ Los fuegos artificiales durante los siglos XVII y XVIII se convirtieron no solamente en un espectáculo que evidenciaba un sentimiento de alegría, sino que eran un elemento indispensable en las fiestas barrocas.

³¹ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1984, p. 113.

con lo pequeño, entre otras, adquieren categoría de disparidades permitidas, disparidades que muchas veces derivan en profanación.

A la inversa de la hierofanía, que resulta del salto cualitativo de lo profano a lo sagrado y a lo cual nos referiremos más adelante, durante las fiestas en el pueblo de Santa Fe, la alteración de los espacios sagrados para albergar acontecimientos profanos es lo más frecuente; así por ejemplo, el atrio de la iglesia del pueblo se convierte en una gran plaza pública, símbolo de lo popular, en la que se llevan a cabo pintorescos eventos como bailes, concursos o lucha libre (Fig. 6). Esto nos posibilita nuevamente establecer nexos con el pasado, mencionando que la estrategia de utilizar el atrio de la iglesia y las plazas en torno a ella para llevar a cabo celebraciones religiosas y de esta manera propiciar una relación más estrecha entre la institución eclesiástica y el pueblo creyente fue un modelo que funcionó ininterrumpidamente desde el siglo XVI. También las luchas fueron acciones frecuentemente representadas durante las fiestas barrocas, generalmente organizadas como “antídoto contra la violencia, tan frecuente en la época. [Se representaban] batallas entre moros y cristianos y los simulacros estaban en el orden del día.”³² Evidentemente, esta relación pasado-presente, se encuentra transformada y enriquecida por la intervención de nuevas manifestaciones de la cultura popular.

Las acciones profanas que se desarrollan fuera de los límites de lo sagrado durante la fiesta de la Patrona de Santa Fe y que fueron concretándose con el tiempo son características también presentes en otras culturas,³³ lo que evidencia por un lado la generalizada fuerza de la anomia³⁴ y por otro, la indudable presencia del fenómeno transcultural mediante el cual, como lo explica el intelectual cubano Fernando Ortiz “[...] emerge una nueva realidad compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente.”³⁵ La transculturación hizo posible que la imagen de la Asunta y los rituales sagrado-profanos realizados para celebrarla respondan exclusivamente al espacio Santa Fe,

³² Bonet, *op. cit.*, p. 23.

³³ Sobre este punto, Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid, 1992, incluye su análisis de las fiestas “corroboris” realizadas por tribus australianas en las que excesos y desbordes son admitidos y válidos en periodos de celebraciones religiosas.

³⁴ Análisis que realiza Michel Maffesoli en *La tajada del diablo: compendio de subversión posmoderna*, Siglo XXI, México, D.F. 2005.

³⁵ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Biblioteca Ayacucho, Ariel, Barcelona, 1973, p. 5.

porque es el resultado de un proceso histórico y cultural de trueques, pérdidas y ganancias³⁶ por el que transitó acompañando al pueblo y que decantó en una imagen nueva, inclusiva, símbolo de identidad territorial.³⁷

Volviendo a la imagen y teniendo en cuenta la fiesta patronal, podemos decir que en este acontecimiento espectacular, ella cumple la función de criba, ya que como lo afirma Deleuze: “El acontecimiento se produce en un caos, en una multiplicidad caótica a condición que intervenga una especie de criba”³⁸ o aglutinante ordenador sin cuya presencia “elástica”³⁹ cada componente individual del acontecimiento (procesiones, fiestas, comidas, serenatas, juegos, entre otras cosas), tendería a una existencia por separado.

La imagen también participa como intermediaria no sólo en la relación entre Dios y el hombre, sino también entre el hombre (sujeto) y el valor o gracia requerida (objeto).⁴⁰ Esta relación sujeto-objeto, propuesta por Greimas, es siempre recíproca, ya que la consideración de uno sólo es posible mediante el otro. Es así que el santafesino adquiere la cualidad de sujeto religioso en tanto se relacione o requiera de un objeto-valor, entendido este como un “objeto que da un sentido –una orientación axiológica- a un proyecto de vida.”⁴¹

Visto de esta manera, el dinamismo y sus diversos niveles de densidad, juegan un rol esencial en las relaciones que se establecen entre la imagen (objeto) y el creyente (sujeto) en el contexto del pueblo de Santa Fe. En consecuencia, los valores o

³⁶ A este fenómeno de pérdidas y ganancias, compañero necesario de la transculturación, el historiador cubano Manuel Moreno Friginals define como deculturación que es un “proceso consciente mediante el cual se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano”, pero no de forma total, ya que eso sería imposible. En M. Moreno Friginals, *África en América Latina*, Siglo XXI, México, D.F. 1987, p. 14.

³⁷ La Virgen de la Asunción, en la primera década del siglo XXI, es uno de los muchos casos del fenómeno transcultural, iniciado ya en el siglo XVI con la Guadalupeana, aunque consideramos que la imagen religiosa transculturada encuentra su plenitud en los siglos XVII y XVIII mediante dispositivos introducidos por el barroco: imagen inclusiva, evangelizadora e integradora. Para más información acerca de la imagen barroca, ver Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” 1492-2019*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1994, pp. 134, 159.

³⁸ Gilles Deleuze, *El pliegue*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 101.

³⁹ Deleuze compara a la criba con una membrana elástica y sin forma, teniendo en cuenta que los componentes del caos (cuya primera característica es la extensión), están constantemente en movimiento y cambio y que cada uno tiende a su existencia por separado, por lo tanto, el elemento que los aglutine, debe tener la capacidad de amoldarse al momento y a la necesidad.

⁴⁰ En su perspectiva semiótica, Algirdas Greimas propone tres relaciones actanciales, siendo el fundamento de todas las demás la primera entre el sujeto y el objeto. Ver A. Greimas, *La semiótica del texto, ejercicios prácticos*, Paidós, Barcelona, 1976.

⁴¹ Algirdas Greimas y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones, de los estados de cosas a los estados de ánimo*, Siglo XXI, México, D.F., 1994, p. 42.

requerimientos van variando de acuerdo al sujeto y sus necesidades específicas. Estas necesidades que se traducen en valores y gracias, estimulan determinadas acciones rituales, de ahí que Gilberto Giménez afirme que en la religiosidad popular, ninguna práctica ritual es absolutamente desinteresada, siempre se espera algún beneficio a cambio.⁴² Y entre el santafesino y sus requerimientos, es la Asunta la intermediaria. A Ella se le pide, se le reza y es Ella la que satisfará las carencias del necesitado, por eso se participa de la procesión y de los sucesivos rituales en torno a Ella.

Por todo lo anterior, podríamos decir que la Virgen de la Asunción es un vínculo de bien, percibida como nexo y aglutinante ante la heterogeneidad del pueblo y que las procesiones y los rituales a su alrededor son como actos de lealtad que se organizan anualmente y que nutren a la sociedad. En Santa Fe la imagen de María, no solamente es evangelizadora sino también integradora, no es únicamente un signo, es además un símbolo del pueblo.

En Santa Fe, la Virgen de la Asunción es percibida como símbolo local, teniendo en cuenta que su resignificación se inició con los orígenes del pueblo y que es reactivada de acuerdo a sus varios momentos históricos; por lo tanto, las categorías simbólicas adquiridas por la Asunta funcionan específicamente para el pueblo de Santa Fe, donde los interpretantes mediante acuerdos tácitos, interpretan bajo su realidad específica el signo-símbolo. Esto lo refuerza Ana María Portal al afirmar que “las creencias religiosas [tienen] como símbolo estructurador al Santo Patrón [quien] representa una síntesis histórica de las concepciones del mundo que dan sentido a las prácticas rituales de los pueblos.”⁴³

María en los altares públicos

Otra forma de percepción se puede establecer a partir de las funciones que cumplen las imágenes de la Virgen de la Asunción ubicadas en los altares públicos de Santa Fe, debido a que tanto el lugar en el que son colocadas, el origen y hasta el tamaño pueden considerarse indicadores de devoción.

Antes de abordar el tema de la percepción que parte de la función que cumple la imagen mariana dispuesta en los altares públicos, es importante compartir algunas

⁴² Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, D.F., 1978, p. 199.

⁴³ Ana María Portal, *op. cit.*, p. 45.

reflexiones con respecto a estos espacios. Primeramente nos preguntamos: ¿qué hace que un espacio público (profano) adquiera la categoría de sagrado?⁴⁴ Y la respuesta la encontramos en Mircea Eliade, para quien entre lo profano y lo sagrado hay un salto cualitativo que se da mediante lo que él denomina *hierofanía dialéctica*, sobre la cual dice: “La dialéctica de la hierofanía, supone una elección más o menos manifiesta. Un objeto [en nuestro caso un espacio] se hace sagrado en cuanto incorpora otra cosa que no es él mismo.”⁴⁵ Es decir, estamos ante una dualidad, en la que lo sagrado se manifiesta a través de objetos y espacios de nuestro cosmos habitual; de este modo lo profano se hace sagrado mediante una acción hierofánica.

Otra reflexión que ofrece algunas claves para el análisis de los altares públicos parte de dilucidar ¿qué necesidad tienen las personas de contar con espacios sagrados? Apoyándonos en la idea de que “La religión surge de la necesidad de dar sentido a la realidad, de escapar al caos que significa el sinsentido”⁴⁶, y que para escapar al caos el hombre necesita un espacio en el que encuentre un eje, un sentido tanto para lo cotidiano como para lo trascendental, necesita un centro, “un punto fijo que equivale a la creación del mundo.”⁴⁷ En ese punto, el hombre se sentirá resguardado y protegido contra las amenazas del caos.

El pueblo de Santa Fe posee varios altares públicos (micro espacios sagrados) en el que son colocadas imágenes religiosas, entre ellas también la de la Virgen de la Asunción⁴⁸. En ellos, los pobladores buscan seguridad y protección, por lo tanto podría decirse que estos espacios son condensadores del *ethos* religioso popular. Retomando la idea de hierofanía, son los propios pobladores los que deciden cuál será el lugar que dejará de ser

⁴⁴ Consideramos a estos espacios sagrados debido a que gozan del respeto y la consideración de los pobladores, aparte de que guardan imágenes religiosas y que constantemente son visitados, acicalados y cuidados. Mencionamos también que la mayoría de los transeúntes, al pasar frente a ellos, se descubren la cabeza (si la llevan cubierta) y realizan la señal de la cruz.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, España, 1992, p. 37.

⁴⁶ Ruben Dri, (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Biblos, Buenos Aires, 2007, p. 14.

⁴⁷ Eliade, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁸ A partir de las observaciones directas, hemos constatado que todas las imágenes de la Asunta dispuestas en los altares públicos, son escultóricas, realizadas en yeso, presentándose como variante que algunas visten una indumentaria confeccionada en tela, hilos dorados o plateados y encajes y otras no (conservándose el yeso como material original). La inclusión de otros materiales no implica la alteración de la iconografía (hacemos estas aclaraciones, debido a que hemos encontrado imágenes pictóricas en algunos altares, pero correspondientes a otros santos o santas, además que también se constató la alteración iconográfica de algunas imágenes Guadalupanas en las que se sustituyó el manto verde por otros de color rosado o blanco).

profano y adquirirá categoría sagrada; la decisión de dónde colocar el altar es inclusiva y generalmente parte de la realidad espacio-temporal inmediata: “La gente hacen sus colectas y dicen; a ver, dónde está mejor que lo pongamos [refiriéndose al altar], acá mataron a fulanito, pues ahí, o acá hace más falta por otra cosa [...] de todas maneras, las personas se ponen de acuerdo para hacer sus altares en `x´ lugares.”⁴⁹

Vemos que estos espacios y las imágenes que contienen se perciben –aparte de sagrados-, como aglutinantes de una sociedad ya reconocida anteriormente como plural.

Habíamos mencionado que en el pueblo de Santa Fe se encuentran ubicados varios altares públicos. Mediante observaciones directas hemos constatado que estos espacios destinados a la Virgen de la Asunción se distinguen por ciertas peculiaridades, entre las que resultan constantes la poca ornamentación y la supremacía de la Asunta con respecto a los demás escasos elementos.⁵⁰

Las observaciones directas realizadas durante el trabajo de campo, nos llevan a considerar lo siguiente: para los santafesinos, la iglesia del pueblo es muy significativa en general y en particular. Desde su asentamiento, por voluntad de Vasco de Quiroga en el lugar que ocupa actualmente, ha funcionado como símbolo de integración y de identidad igual que la Patrona, con la cual está íntimamente relacionada, ambas despiertan afectos (esto con referencia a lo particular). Para referirnos a lo general citamos a Eliade para quien el Templo es un “Lugar santo por excelencia [...] [que] resantifica continuamente al mundo, porque lo representa y al propio tiempo lo contiene. [...] gracias al Templo, el Mundo se resantifica en su totalidad.”⁵¹ Queda demostrada así la importancia que adquiere la iglesia-templo desde el aspecto identitario y religioso.

⁴⁹ Respuesta dada por María Teresa Esqueda, habitante de Santa Fe, comerciante de 46 años, en entrevista realizada por el autor en febrero de 2010.

⁵⁰ Ambas peculiaridades llaman la atención, debido a que generalmente los demás altares públicos del pueblo se caracterizan por su exagerada ornamentación y por el abigarramiento de imágenes (ya sean escultóricas o pictóricas) entre las cuales, las más frecuentes de encontrar en un mismo espacio son las de la Guadalupana, San Juan Diego, San Judas Tadeo y el Santo Niño de Atocha. Cada imagen con sus respectivos elementos y accesorios de ofrenda y devoción, como cintas de color amarillo y verde para San Judas Tadeo y juguetes de diversos tipos y procedencias para el Santo Niño.

Otras imágenes presentes en algunos altares (siendo los menos), son las de San Charbel (Santo de la Orden Libanesa Maronita), las de ángeles custodios y crucificados, incluyéndose también al Santo Señor del Veneno. En cuanto a la ornamentación, estos espacios admiten todo tipo de elementos: aparte de las ofrendas y obsequios, se incluyen también flores (naturales, de plástico o de papel), guirnaldas de papel y hasta series de pequeños focos de diversos colores perimetrando el espacio.

⁵¹ Mircea Eliade citado por Gisela Hadad y María Pía Venturiello en “La Virgen de Luján como símbolo de identidad popular: significaciones de una virgen peregrina” en Dri, *op. cit.*, p. 35.

En la iglesia de Santa Fe existen dos imágenes escultóricas de la Asunta expuestas de manera permanente⁵², con las cuales el devoto se encuentra en contacto constante. Una ocupa el retablo principal sin que se ubique a su lado ninguna otra imagen, quedando así establecido su privilegio de Patrona en la comunidad (Fig. 7). La otra se encuentra ubicada en la parte superior del retablo auxiliar izquierdo, sobre otras tantas imágenes de santos y santas, inclusive sobre la de la Virgen de Guadalupe, Patrona nacional (Fig. 8). En ambos casos, aparte de la connotación de privilegio, la escasa ornamentación reducida a unas cuantas flores es también característica común.

Esa misma organización espacial se homologa por reproducción en los altares públicos: en unos se identifica sólo la imagen de la Asunta ocupando el lugar (Fig. 9 y 10) y en otros aparece Ella por sobre las demás imágenes (Fig. 11). Tanto los retablos de la iglesia como los altares públicos no son simplemente contenedores de imágenes, más que eso son la concreción plástica del cielo en el que María funge de reina y es acompañada por otras deidades. Por lo tanto, la solución formal de los espacios en los que se despliegan las imágenes se encuentra en total sintonía con la sensibilidad del santafesino, esto lo reafirma el investigador Ticio Escobar diciendo que: “una imagen representa al objeto según códigos que son elaborados en forma diferente a partir de distintas experiencias perceptivas.”⁵³ La figura 11 que corresponde a un altar público es evidencia de ello: la Asunta connota su absoluta superioridad -deviniendo símbolo- al ser ubicada sobre las imágenes del Santo Niño de Atocha (centro) quien es secundado por otras muy importantes en la religiosidad popular mexicana como son San Judas Tadeo y la Virgen de Guadalupe.

Este pensamiento de regencia y homologación se confirma no solamente teniendo en cuenta la organización espacial de las imágenes en la iglesia y los altares públicos, sino además mencionando que las acciones específicas llevadas a cabo en el templo con relación a la Asunta, se reproducen también fuera de él, en los altares: el día 14 de agosto, cuando el sacerdote retira la imagen del retablo principal evocando la dormición de María, las demás imágenes de los espacios públicos también son retiradas (Figs. 12 y 13) y cuando la Patrona vuelve a ocupar en la iglesia su habitual lugar de privilegio, reaparecen sus homónimas esparcidas por el pueblo. De esta manera, acción y ubicación se homologan

⁵² Las otras imágenes marianas, las peregrinas, solamente son expuestas durante el novenario de agosto.

⁵³ Ticio Escobar, “La imagen. La continuidad de los códigos” en Olga Blinder, *Memoria de un lenguaje visual indígena*, Jesuitenmission Nurnberg, Asunción, 2006, p. 93.

entre la iglesia, lugar sagrado por antonomasia y los altares públicos, espacios profanos con categoría hierofánica por decisión popular.

Pero por más que la regencia de la iglesia del pueblo quede evidenciada, tanto los espacios como las imágenes públicas presentan particularidades que los hacen únicos e independientes. En cuanto a lo espacial, estos altares – a diferencia de los retablos de la iglesia- están permanentemente regenerándose en su aspecto formal: cambio de colores, adición o sustracción de elementos (pero siempre dentro de la austeridad ya mencionada), entre otras cosas. Cambios que coinciden con acontecimientos significativos para la comunidad o para algún miembro de ella⁵⁴ y que por lo tanto, dependen exclusivamente de la voluntad colectiva y no de una comisión de fieles o de un sacerdote, como sucede con los altares de la iglesia.⁵⁵

Las imágenes públicas de la Asunta asumen también la misma independencia cifrada por las particularidades que adquieren los espacios. Obsérvese la figura 10: para los habitantes del barrio, la imagen representa a la Virgen de la Asunción porque sus atributos iconográficos así lo atestiguan (túnica blanca, manto celeste, corona de doce estrellas, entre otras cosas), pero lo más importante, así ellos la perciben. En determinados momentos significativos para los pobladores, la misma imagen mediante el cambio de indumentaria, se metamorfosea en la Virgen de Guadalupe⁵⁶ y cumple la función de Patrona nacional (Fig. 14).

Con respecto a la imagen metamorfoseada en Patrona nacional, hemos identificado en ella un elemento que altera la iconografía Guadalupana: una cinta negra apoyada en la mano de la Virgen. En la cultura mexicana el listón negro simboliza luto, pérdida de un ser

⁵⁴ Mediante entrevistas y observaciones hemos constatado que generalmente los cambios en los altares públicos (que pueden consistir en la repintura, limpieza o acicalamiento del espacio) que son producidos por determinados miembros de la comunidad, están relacionados con favores recibidos por éstos o con promesas realizadas.

⁵⁵ Esta situación (autonomía de la voluntad popular del control eclesiástico -pastoral), es propuesta por Gilberto Giménez como una de las coordenadas de la religiosidad popular: “la religión popular es la religión de las mayorías, que se contraponen a la de las minorías tanto oficiales (el clero, los religiosos y demás elites eclesiásticas institucionales) como no oficiales; los grupos laicos más próximos al clero”. Giménez, *op. cit.*, p. 11.

De esto podemos entender que la religiosidad popular se inscribe alejada de los ritos y doctrinas del catolicismo oficial, porque sus manifestaciones se desarrollan en la periferia del culto eclesiástico que entiende a la práctica religiosa del pueblo “no como expresión de una cultura en sí, substantivada y diferente, sino como un estado de carencia en relación a la cultura y a la religión de los grupos minoritarios dominantes.” *Ibidem*, p. 18.

⁵⁶ Esta metamorfosis formal (de Asunta a Guadalupe), se da en diciembre, mes de la Guadalupana y con relación a ciertos acontecimientos foráneos, como durante el último mundial de fútbol (junio de 2010).

amado. Mediante entrevistas hemos accedido al dato de que la cinta negra fue colocada entre las manos de la imagen por una pobladora que recientemente había perdido a su hijo. Esto nos hace pensar que la imagen es percibida por el colectivo como la Virgen de Guadalupe, pero una pobladora en particular, la percibe como una madre con quien comparte el dolor de la pérdida de un hijo.

Indudablemente en cuanto a los cambios formales y perceptivos que sufren las imágenes públicas de María (y también los espacios), podemos reafirmar lo dicho por Belting, que las imágenes convocan continuamente a nuevas imágenes y que la percepción depende del tiempo, del espacio y de cada individuo. Percepción que se encuentra condicionada por la dualidad colectivo-particular y sagrado-profano.

La dialéctica sagrado-profano hace que la Asunta sea percibida entre otras cosas, como alguien capaz de mediar en conflictos que no tienen relación con aspectos únicamente religiosos, sino también profanos, adquiriendo de esta manera, un sesgo de carga social:

Esta ermita de aquí abajo, la de la esquina, la construyó la gente porque había algunos conflictos entre los de la calle Magnolia y los de Galeana. Si te das cuenta, la ermita está ocupando exactamente la mitad; tantito de Magnolia y otra parte de Galeana. Es que la gente no separaba a Galeana porque no había imagen de la Virgen, por eso optaron por ponerla⁵⁷.

Volviendo nuevamente a uno de los aspectos relacionados con la historia contemporánea de Santa Fe, cuando el pueblo fue marcado por la presencia de las bandas callejeras, la Virgen en este caso, fungió de protectora:

Antes en muchos lados, haz de cuenta que los muchachos bandas se dedicaban a hacer relajos en las esquinas y todo eso. Entonces la gente optó por poner ermitas porque hay un gran respeto hacia la imagen de la Virgen [...]. Aquí en la esquina se reunían mucho los chavos, [...] por eso se puso esta ermita con la imagen de la Virgen. Después que se colocó la imagen de la Virgen, ya no veías más a los chavos.⁵⁸

⁵⁷ Según comentarios de la entrevistada Pilar Mazó, ama de casa de 65 años, habitante de Santa Fe, antiguamente existían conflictos entre los pobladores de las calles Galeana y Magnolia (falta de cooperación y de comunicación). Para evitar esto y propiciar la integración, decidieron colocar la imagen de la Virgen de la Asunción en el lugar donde convergen ambas calles. A partir de ese momento; “milagrosamente” los conflictos cesaron y cada 15 de agosto, los vecinos de ambas calles se reúnen en torno a la ermita de la Virgen para rezar la misa y compartir luego alimentos donados por las familias.

⁵⁸ Respuesta obtenida de la entrevista realizada por el autor a María Mireles, ama de casa de 71 años, pobladora de Santa Fe en febrero de 2010.

Estas referencias evidencian que la Virgen de la Asunción, Patrona de Santa Fe, cumple en el pueblo no solamente funciones religiosas, sino que los lugareños la perciben también como:

- *Imagen con capacidad aglutinante* (la fiesta patronal y los preparativos en torno a ella, la elección del acontecimiento y el lugar donde ubicar el altar pasan a ser decisiones de grupo).
- *Quien brinda ayuda en situaciones de necesidades inmediatas* (protección contra la influenza, ayuda a los indocumentados, entre otras cosas).
- *Mediadora en conflictos vecinales* (el caso de disputa entre las personas de la calle Magnolia y los de Galeana).
- *Quien aleja los males y protege* (la dispersión de los chavos bandas luego de la construcción de la ermita).

De todo lo expuesto hasta este punto, se desprende que los niveles de percepción que poseen los santafesinos de su Patrona, pertenecen a dos categorías: por un lado a lo religioso y por otro, a lo social. En cuanto a lo religioso, ésta mantiene las ideas y las funciones de aquella imagen mariana primigenia llegada con los europeos a las nuevas tierras, y refiriéndonos a lo social, ésta se presenta con sesgos visiblemente sincrónicos en un espacio y tiempo determinados.⁵⁹

Quizás estas categorías que signan la percepción del santafesino, podamos explicarlas tomando como referencia los factores que según Donald Lowe intervienen para la formación de un campo perceptivo: *los medios de comunicación, la jerarquía de los sentidos y las presuposiciones epistémicas.*⁶⁰ Estos factores están relacionados entre sí e interactúan constantemente.

Si bien el siglo XXI, es el siglo de la cultura electrónica (refiriéndonos a los medios de comunicación), Santa Fe es un pueblo en el cual los temas religiosos están marcados mayormente aún por la oralidad. Esta forma de comunicación busca de alguna manera conservar el conocimiento ayudado por la memoria, de ahí se entiende que aún sobrevivan la historia de la Virgen de la Asunción, su llegada al pueblo de manos de su fundador y los

⁵⁹ Esta división en dos categorías, religiosa y social, la proponemos con la intención de definir un mejor análisis, porque en la cotidianeidad, no son entendidas como tal, por separado, sino de manera simbiótica sin que una desplace o anule a la otra.

⁶⁰ El autor aclara que el término epistémico lo admite con el sentido de “Aquello que participa de la naturaleza del conocimiento o del conocer como tipo de experiencia” Lowe, *op., cit.*, p. 12.

prodigios realizados por Ella en la memoria colectiva (categoría religiosa). Pero también hay que tener en cuenta que una de las características de la oralidad es que puede cambiar inadvertidamente el contenido del conocimiento, dando lugar a adecuaciones temporales y a que la imagen mariana se reacomode para satisfacer necesidades que respondan al momento (categoría social).

En cuanto a los sentidos, estos en conjunto nos dan la experiencia de la realidad, por lo tanto es casi imposible entenderlos por separado. Si bien hay que reconocer que dependiendo de la forma de comunicación que adopte cada cultura, un sentido tendrá más supremacía que otro. En el caso Santa Fe, el sentido de la vista y del oído son los más utilizados y los que cargan con mayor información. Esta conjunción es la que sostiene por un lado las ideas en torno a la Virgen y, por otro, sus elementos iconográficos.⁶¹

Relacionando los cambios con los sentidos, podemos decir que: “la vista siempre es la percepción de una superficie, pero el sonido es la percepción capaz de penetrar bajo la superficie.”⁶² La vista (*percepción de superficie*) es la que se encargó de mantener la iconografía de la Asunta inalterada⁶³, (iconografía que nos da un primer nivel de percepción) y la oralidad a través del sonido (*percepción que penetra la superficie*) elaboró las adecuaciones y reacomodos de la percepción, inaugurando así otros niveles de ésta.

En lo referente al orden epistémico, los conocimientos son el resultado de lo forjado por los medios de comunicación y delimitado por la organización jerárquica de los sentidos. Por tanto, el campo perceptual santafesino que se funda en la oralidad y en la supremacía del sentido del oído y la vista sobre los demás, es el resultado de la fusión de datos histórico-religiosos de linealidad permanentes con otros sincrónicos, amalgamados con realidades sociales y anagógicas.

De este modo se constata, que la percepción que los santafesinos tienen de su Patrona, la Virgen de la Asunción, posee sus orígenes en aquella imagen primera llegada al nuevo mundo portada por los conquistadores y los sacerdotes, pero que también, se

⁶¹ En una cultura como la de Santa Fe, en la que lo electrónico no desplazó a la oralidad, sino que aún conviven, el oído y la vista son los sentidos más activados, debido a que lo narrado se evidencia a través de lo visto.

⁶² Lowe, *op. cit.*, p. 21.

⁶³ En Santa Fe, la vista es un sentido constantemente reactivado mediante diversas imágenes de María que se ubican en los altares públicos, como parte de murales o por las reproducciones técnicas realizadas (estampas y afiches) que se distribuyen en espacios religiosos y cotidianos.

encuentra amoldada a las necesidades que surgen de realidades sociales, económicas y religiosas productos de una sincronía individuo-espacio-tiempo.

Demostrar esto no implica clausurar al campo perceptual únicamente en categorías religiosas y sociales, sino más bien habilitar nuevas posibilidades de acercamiento a otros niveles de significación, ya que proponer a la percepción como experiencia humana integral, implica entenderla como intermedialidad entre la persona y el (su) mundo, dos realidades en constante construcción y cambios.

Bibliografía:

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1992.
- Alberro, Solange. *El águila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-XVII*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1999.
- Allen, Douglas. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Cristianidad, Madrid, 1985.
- Alvear, José Antonio. “La imagen de la Santísima Virgen de la Luz, o la Virgen como imagen” en *Historia y grafía*. núm. 16, Univ. Iberoamericana, México, D.F., 2001.
- Asociación de vecinos de Santa Fe. *Santa Fe de México a Vasco de Quiroga*. México, D.F., 1975.
- Bajtín, Mijail. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Trad. Tatiana Bubnova, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1986.
- Bareiro Saguier, Rubén y Fernando Allen. *Función patronal: una mirada a las fiestas patronales del Paraguay*. Fotosíntesis, FONDEC, Asunción, 2006.
- Bayle, Constantino. *Santa María en Indias: la devoción a Nuestra Señora y los descubridores, conquistadores y pobladores de América*. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1928.
- Belting, Hans. *Antropología de la imagen*. Trad. Gonzalo Vélez, Katz, Buenos Aires, 2007.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1996.
- Beuchot, Mauricio. *Semántica de las imágenes: figuración, fantasía e iconicidad*. Siglo XXI, México, D.F., 2007.
- Bonet Correa, Antonio. *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español*. Akal, Madrid, 1990.
- Blinder, Olga (coord.). *Memoria de un lenguaje visual indígena*. Jesuitenmission Nurnberg, Asunción, 2006.
- Bourdieu, Pierre. “Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística”, en *Sociología del arte*. Silbermann, et al., Nueva Visión, Madrid, 1971.
- _____. *Sociología y cultura*. Trad. Martha Pou, CONACULTA, México, D.F. 1990.
- Bouza, José Luís. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.

- Bover y Oliver, José María *et al.* *La Asunción de María: estudio teológico histórico sobre la asunción corporal de la Virgen a los cielos.* Católica, Madrid, 1947.
- Bustamante, Rodrigo, Gabriel Cosío y Cristian Ruiz. *Diagnóstico socio-cultural y urbanístico de las áreas del Pueblo de Santa Fe, Tlapechico y La Mexicana.* Univ. Iberoamericana, México, D.F. 2006.
- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado.* Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1984.
- Camarena, Mario; Teresa Morales y Gerardo Necochea. *Reconstruyendo nuestro pasado: técnicas de historia oral.* INAH, CONACULTA, México, D.F., 1994.
- Campos Vera, Norma (coord.). *La Fiesta. Memoria del IV encuentro internacional sobre Barroco.* Unión Latina, Univ. de Navarra, La Paz, Bolivia, 2007.
- Debray, Régis. *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente.* Paidós, Barcelona, 1994.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue.* Paidós, Buenos Aires, 1988.
- Domínguez Morano, Carlos. *El psicoanálisis freudiano de la religión, análisis textual y comentario crítico.* Paulinas. Sevilla, 1990.
- Dondis, Donis. *La sintaxis de la imagen: introducción al alfabeto visual.* G. Gili, Barcelona, 2006.
- Dri, Ruben (coord.). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular.* Biblos, Buenos Aires, 2007
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia.* Tr. Ramón Ramos. Akal, Madrid, 1992.
- Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos.* Taurus, Madrid, 1992.
- Escobar, Ticio. *El arte fuera de sí.* Centro de Artes Visuales del Paraguay, FONDEC, Asunción, 2004.
- _____. *El mito del arte y el mito del pueblo, cuestiones sobre arte popular.* Museo del Barro, Asunción, 1986.
- Ferguson, George. *Signos y símbolos del arte cristiano.* Trad. Carlos Peralta, Emecé, Buenos Aires, 1956.
- Fernández Arenas, José. *Teoría y metodología de la historia del arte.* Anthropos, Barcelona, 1986.
- García Canclini, Néstor (coord.). *Cultura transnacional y culturas populares.* Instituto para América Latina, Lima, 1988.
- García Robles, Jorge. *¿Qué transa con las bandas?.* Posada, México. D.F., 1985.
- Giménez, Gilberto (coord.). *Identidades religiosas y sociales en México.* UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Instituto Francés de América Latina, México, 1996.
- _____. *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* Centro de Estudios Euméricos, México. D.F., 1978.
- Gombrich, Ernst. *Los usos de las imágenes: estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual.* Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 2003.
- Gombrich, Ernst y Didier Eribon. *Lo que nos cuentan las imágenes: charlas sobre el arte y la ciencia.* Debate, Madrid, 1992.
- Greimas, Algirdas. *La semiótica del texto, ejercicios prácticos.* Trad. Irene Agof, Paidós, Barcelona, 1976.
- Greimas, Algirdas y Jacques Fontanille. *Semiótica de las pasiones, de los estados de cosas a los estados de ánimo.* Trad. Gabriel Hernández Aguilar y Roberto Flores. Siglo XXI, México, D.F. 1994.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner", 1492-2019.* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1994.
- Guendolain, Antonio. "El espacio y la cultura en los tiraderos de basura de Santa Fe", Tesis de maestría, s.n. Univ. Autónoma de México, México, D.F., 1996.
- Helbo, André. *Teoría del espectáculo.* Galerna, Buenos Aires, 1987.
- Jedín, Hubert. *El Concilio de Trento en su última etapa: crisis y conclusión.* Herder, Barcelona, 1965.
- La Biblia.* San Pablo, Madrid, 1993.
- Lacan, Jacques. *El triunfo de la religión precedido de discurso a los católicos.* Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Leonardini, Nanda. *Nace un Curuzu.* Programa Identidades en Tránsito, Asunción, 2002.
- Lizarazo Arias, Diego. *Iconos, figuraciones, sueños: hermenéutica de las imágenes.* Siglo XXI, México, D.F., 2004.
- Lowe, Donald. *Historia de la percepción burguesa.* Trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1986.
- Maffesoli, Michel. *La tajada del diablo: compendio de subversión posmoderna.* Siglo XXI, México, D.F. 2005.
- Martínez, Luis. *María de Guadalupe.* La Cruz, México, D.F. 1981.
- Merleau Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción.* Trad. JemCabanés, Península, Barcelona, 1994.
- Moreno Franginals, Manuel. *África en América Latina.* Siglo XXI, México, D.F., 1987.
- Meslin, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones.* Cristianidad, Madrid, 1978.

- Nieto, Benedicto. *La asunción de la Virgen en el arte: vida de un ítem iconográfico*. Afrodisio Aguada, Madrid, 1950.
- O’Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. Univ. Autónoma de México, Inst. de Investigaciones Históricas, México, D.F., 1991.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho, Ariel, Barcelona, 1973.
- Panofsky, Erwin. *Estudio sobre iconología*. Trad. Bernardo Fernández, Alianza, Madrid, 1984.
- _____. *El significado en las artes visuales*. Trad. Nicanor Ancochea, Alianza, Madrid, 1983.
- Peirce, Charles. *Obra lógica semiótica*. Trad. Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker. Taurus, Madrid, 1987.
- Pensado, Patricia (coord.). *El espacio generador de identidades locales: análisis comparativo de dos comunidades: San Pedro de los Pinos y El Ocotito*. Instituto Mora, México, D.F., 2004.
- Portal, Ana María. *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* Univ. Autónoma Metropolitana, CONACULTA, México, D.F., 1997.
- Plazaola, Juan. *Modelos y teorías de la historia del arte*. Univ. De Deusto, San Sebastián, 2003.
- Rodríguez, Benjamín. *La imagen de María en el arte de la Nueva España del siglo XVI: estudio iconológico*. s.n. México, D.F., 1981.
- Rodríguez Bolufé, Olga María. “Renace una milagrosa colección”. Palabras al catálogo de la exposición *Pintura Novohispana en Cuba*, Convento de San Francisco, La Habana, 1998.
- _____. “Presencia de la cultura gallega en América: Santiago Apóstol en la visualidad del Nuevo Mundo”, *Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Galegos*, Asociación Internacional de Estudios Galegos, Edicios do Castro, Publicaciones do Centro de Documentación de Galicia da Universidade de Trier, Tomo II, 2001.
- Rodríguez López, Yolanda. *Participación de la Universidad Iberoamericana en la comunidad de Santa Fe*. Univ. Iberoamericana, México D.F., 1994.
- Roselló, Estela. *Así en la tierra como en el cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. COLMEX, Centro de Estudios Históricos, México, D.F., 2006.
- Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas nuevas de Nueva España: versión integral del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López y Josefina García, CONACULTA, México, D.F., 2000.
- Sánchez, Joaquín. “Santa Fe: tesoro a cielo abierto”, tesis de licenciatura. s.n. Univ. Autónoma de México, México, D.F., 1988.
- Sebastián, Santiago. *Iconografía e iconología del arte novohispano*. Grupo Azabache, México, D.F. 1992.
- Sebastián, Santiago; Mariano Monterrosa y José Antonio Terán. *Iconografía del arte del siglo XVI en México*. Univ. Autónoma de Zacatecas, México, D.F., 1995.
- Silvestri, Adriana y Guillermo Blank. *Bajtin y Vigotsky: la organización semiótica de la consciencia*. Antropos, Barcelona, 1993.
- Tovar, Guillermo; Miguel León-Portilla y Silvio Zavala. *La utopía mexicana del siglo XVI: lo bello, lo verdadero y lo bueno*. Grupo Azabache, México, D.F. 1992.
- Useel, Aline. *Esculturas de la Virgen María en Nueva España, 1519-1821*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F. 1975.
- Villafañe, Justo. *Introducción a la teoría de la imagen*. Pirámide, Madrid, 1987.
- Zantwijk, Rudolf. *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. CONACULTA, México, D.F., 1991.
- Zeri, Federico. *Detrás de la imagen: conversaciones del arte de leer el arte*. Tusquets, Barcelona, 1989.

Lista de imágenes:

1. Momento en que dos pobladores coronan a la imagen de María, Santa Fe, agosto de 2010.
2. Momento en que el arco conmemorativo de la fiesta patronal es ubicado a la entrada del mercado de Santa Fe, julio de 2010.
3. Altar construido en el lugar en que hará un alto la imagen peregrina de la Asunta. Calle Galeana, Santa Fe, agosto de 2009.
4. Representación de la dormición de María, iglesia de Santa Fe, agosto de 2010.

5. Serenata a la Virgen realizada a primeras horas de la mañana del 15 de agosto, iglesia de Santa Fe, agosto de 2010.
6. Lucha libre realizada en el patio central de la iglesia de Santa Fe como parte de las celebraciones de la fiesta patronal, agosto de 2010.
7. Retablo principal de la iglesia de Santa Fe, 2009.
8. Retablo auxiliar izquierdo de la iglesia de Santa Fe, 2009.
9. Altar ubicado entre las calles Magnolia y Galeana, Santa Fe, 2009.
10. Altar ubicado en la calle Mata Moros, Santa Fe, 2009.
11. Altar ubicado en la calle Arturo Prior, Santa Fe, 2009.
12. Altar mayor de la iglesia de Santa Fe, 14 de agosto de 2010.
13. Altar público de Santa Fe, 14 de agosto de 2010.
14. Altar ubicado en la calle Mata Moros, Santa Fe, junio de 2010.



Figura 1. Momento en que dos pobladores coronan a la imagen de María, 2010.



Figura 2. El arco conmemorativo de la fiesta patronal es ubicado a la entrada del mercado, 2010.



Figura 3. Altar construido en el lugar en el que hará un alto la imagen peregrina de la Asunta. Calle Galeana, 2009.



Figura 4. Representación de la dormición de María, 2010.



Figura 5. Serenata a la Virgen realizada a primeras horas de la mañana del 15 de agosto, 2010.



Figura 6. La popular lucha libre realizada en el patio central de la iglesia de Santa Fe, como parte de las celebraciones de la fiesta patronal, 2010.



Fig. 7. Retablo principal de la iglesia de Santa Fe, 2009.



Fig. 8. Retablo auxiliar izquierdo, iglesia de Santa Fe, 2009.



Figura 9. Altar ubicado entre las calles Magnolia Santa Fe. 2009.



Figura 10. Altar ubicado en la calle Mata Galeana, Moros, Santa Fe. 2009.



Figura 11. Altar ubicado en la calle Arturo Prior, Santa Fe. 2009

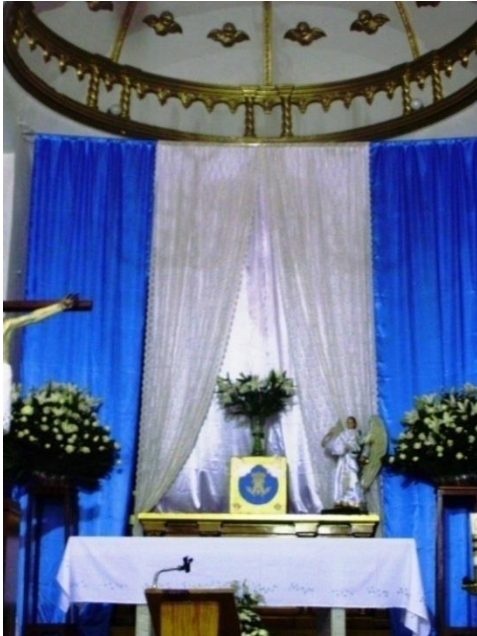


Figura 12. Altar mayor de la iglesia de Santa Fe.
14 de agosto de 2010



Figura 13. Altar público de Santa Fe.
14 de agosto de 2010.



Figura 14. Altar ubicado en la calle
Mata Moros, Santa Fe. Junio de 2010.

