

EL PODER DE LAS MANOS DE LA VIRGEN: CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE IMÁGENES DE SANTOS Y VÍRGENES EN EL VALLE DE SAN FRANCISCO (SAN LUIS POTOSÍ Y GUANAJUATO, MÉXICO)

THE VIRGIN HANDS POWER: IMAGES OF SAINTS AND VIRGINS SOCIAL CONSTRUCTION IN VALLE DE SAN FRANCISCO (SAN LUIS POTOSÍ AND GUANAJUATO, MEXICO)

Olivia Graciela Fierro Hernández*

Fecha de recepción: 31 de enero de 2017 • Fecha de aprobación: 26 de septiembre de 2017.

Resumen: Este artículo presenta una aproximación a la construcción social de las imágenes santas en la región que anteriormente era conocida como valle de San Francisco y que se ubica en la zona fronteriza de los estados de San Luis Potosí y Guanajuato, México. A lo largo del texto se intentará demostrar cómo las imágenes de santos y vírgenes que se veneran en esta región son condensadoras de significado que se construyen, integran, comparten y reproducen a través de medios sociales en los que se encuentra integrada la experiencia, las emociones, los sentidos, la agencia y los procesos creativos que un grupo social les imprime.

Palabras clave: santos, vírgenes, imagen, poder, agencia, construcción social.

Abstract: This article presents an approach to the holy images' social construction in the region that was previously known as Valle de San Francisco, which borders the States of San Luis Potosí and Guanajuato, Mexico. Throughout the text, we will attempt to demonstrate how saints and virgins images that are venerated in this region are condensing units of meaning that are built, integrated, share and reproduced through social media in which are built experience, emotions, senses, acting and creative processes linked to a social group.

Keywords: saints, virgins, image, power, acting, social construction.

* Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM.

Résumé : Cet article présente une approche de la construction sociale des images saintes dans la région antérieurement connue comme Valle de San Francisco, située à la frontière des États de San Luis Potosí et Guanajuato, au Mexique. Tout au long du texte, nous essayerons de démontrer comment les images des saints et vierges vénérées dans la région, constituent des unités significatives de construction, intégration, partage et reproduction à travers les médias dans lesquels se forment l'expérience, les émotions, les sens, les actions et des procédés créatifs liés à un groupe social.

Mots-clés : saints, vierges, image, pouvoir, action, construction sociale.

Este artículo presenta una aproximación a la construcción social de las imágenes santas en la región que anteriormente era conocida como valle de San Francisco¹ (Cabrera, 1969: 277); valle que se extiende por unos 70 kilómetros desde el entronque de la carretera federal México 57 a Villa de Reyes, San Luis Potosí, hasta la cabecera municipal de San Felipe, Guanajuato formando un corredor entre las sierras de San Miguelito al poniente y la de Guanajuato y de Santa María al oriente. Hoy en día, la mayoría de las comunidades guanajuatenses y potosinas inscritas en el valle son campesinas y se dedican principalmente a la agricultura y ganadería.

En principio, la investigación² de la que surgió el presente texto se centró en Lequeitio-Guadalupe (municipio de San Felipe, Guanajuato), comunidad que

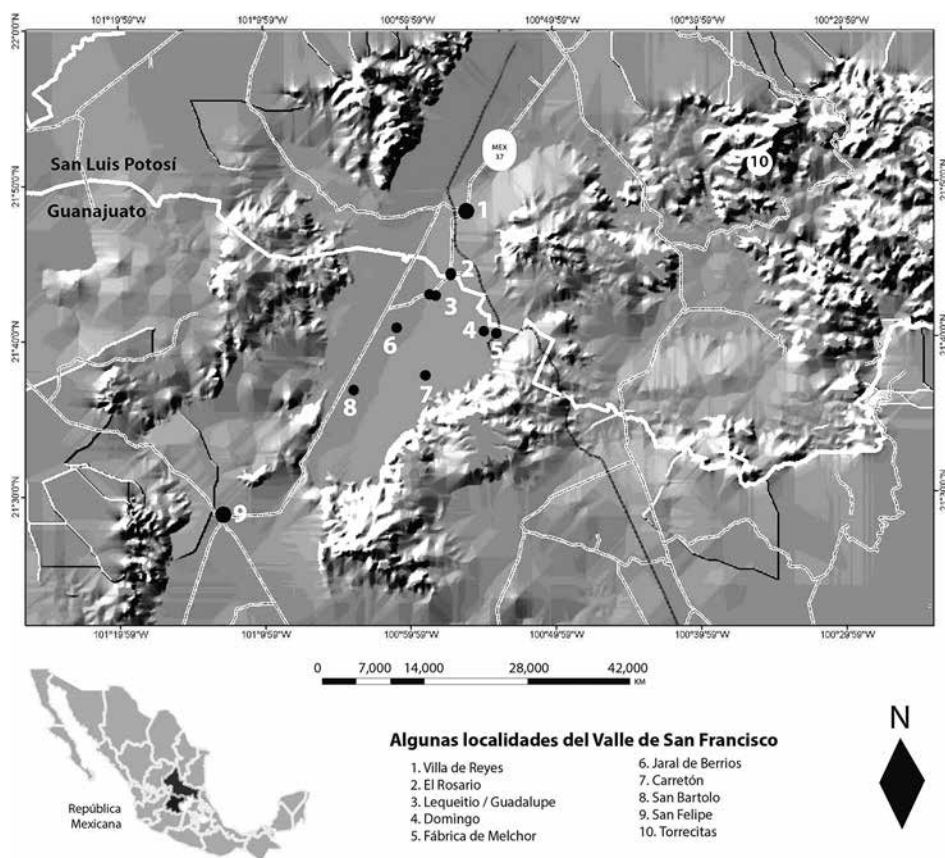


Ilustración 1 - El valle de San Francisco. Elaboración propia con datos CTREIG (2002).

cada año peregrina al municipio de Santa María del Río, San Luis Potosí, a visitar a la Virgen de Torrecitas³ en el mes de febrero. El objetivo inicial de mi trabajo consistía en comprender cómo se construye la imagen santa de la virgen en esta comunidad. Sin embargo, en el transcurso de la investigación los datos obtenidos en trabajo de campo condujeron a analizar la totalidad del calendario ritual que se vive y comparte en el valle de San Francisco; decisión que implicó participar de los rituales y de la vida cotidiana de varias comunidades que se inscriben en esta región.

De esta manera los datos permitieron analizar cómo la Virgen de Torrecitas se inscribe en un culto más amplio: el de la Virgen de Guadalupe⁴, que se considera “patrona” de varias comunidades del valle, ya que cuenta con su propio calendario de rituales⁵ que se complementan con otras festividades y peregrinaciones: por ejemplo, la peregrinación dedicada a San Miguel Arcángel en septiembre y la del Santo Niño Dormido que se celebra en enero. De esta manera, la Virgen de Guadalupe se relaciona con un extenso panteón de imágenes santas a las que también se les rinde culto.

En este sentido, se puede afirmar que el valle de San Francisco da cuenta de un “cosmos saturado de imágenes”, las cuales rigen y ordenan la vida cotidiana y ritual. Turner designaría a estas imágenes como “símbolos dominantes” pues se convierten en “focos de interacción”, alrededor de los cuales “los grupos se movilizan [...], celebran sus cultos [...], realizan otras actividades simbólicas [...] y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos” (Turner, 1980: 25).



Ilustración 2 - Principales imágenes veneradas en el valle de San Francisco: 1 Virgen de Guadalupe (Lequeitio, San Felipe, Guanajuato, 2009); 2 Niño Dormido (Carretón, San Felipe, Guanajuato, 2010); 3 San Miguel Arcángel (San Felipe, Guanajuato, 2009).

En la investigación se registraron veintinueve imágenes; la mayor parte de ellas se veneran al interior de las viviendas en los propios altares domésticos, en las fiestas patronales de las comunidades o en las peregrinaciones anuales que reúnen regionalmente a distintas localidades del valle de San Francisco⁶. En este trabajo, a estas imágenes les denominé imágenes santas⁷. Las otras imágenes que incluí en el análisis son entidades propias del imaginario de los habitantes del Valle y que son representadas en momentos rituales y sociales específicos⁸: contextos espaciales liminales (bordes de agua, monte, fronteras, etcétera) y en temporalidades festivas o simbólicamente determinantes (equinoccios, solsticios, etcétera). La incorporación de estas otras imágenes al análisis resultó fundamental para, por un lado, dar cuenta de la totalidad de la galaxia de imágenes que comparten el espacio social y cosmológico y, por el otro, comprender cómo la gente de esta región participa activamente en la construcción de las imágenes que veneran y/o les reconocen atributos especiales.



Ilustración 3 - Mojiganga frente al altar dedicado al Sagrado Corazón y al Santo Niño de Atocha. Comunidad de Guadalupe, San Felipe, Guanajuato, 2010.

El presente artículo reflexiona sobre las siguientes preguntas: ¿por qué hay imágenes en el valle de San Francisco? ¿Qué características presentan las imágenes veneradas? ¿Qué poderes poseen? ¿Qué procesos creativos propician? ¿Qué efectos sensoriales producen? ¿Qué alcances y limitaciones tienen las imágenes? Y, finalmente ¿qué interacciones mantienen las imágenes con los seres humanos?

Composición y atributos de las imágenes santas

Es importante enfatizar que la mayoría de los habitantes de las comunidades inscritas en el Valle se reconocen como católicos y muchos de los componentes del culto a las imágenes santas, así como la iconografía de las mismas, son provenientes del catolicismo. Asimismo, la región del valle de San Francisco posee una fuerte tradición cristera⁹, por lo que no resultaría extraño que la religión popular compartida actualmente por los habitantes del Valle se encuentre repleta de cuestiones altamente difundidas por la religión católica, tradiciones que fueron integradas y reinterpretadas desembocando en los cultos locales contemporáneos. En este sentido, el análisis de la construcción social de las imágenes santas en el valle de San Francisco resulta pertinente cuando esta sociedad en particular se identifica con ellas reconociéndoles peculiaridades, valoraciones y agencia (Gell, 1998) propias.

Partes de la imagen santa: de lo corpóreo a lo conceptual

¿Cómo explicar que una imagen santa se constituya por algo más que un cuerpo material? Este cuestionamiento obliga a dividir la descripción y análisis de las imágenes santas en dos apartados: en primer lugar, hay que atender a esta parte sensible, material, tangible, perceptual –que Belting (2007: 16) reconoce como el medio de la imagen– y posteriormente reflexionar sobre su parte etérea, inmaterial, intangible y conceptual.

Como lo reconocen los devotos, la mayoría de las imágenes santas que se veneran en el valle tienen forma humana (a pesar de siglos de discusiones que se presentan en la historia de la religión católica¹⁰) y su clasificación responde a una división genérica (hombres-mujeres) y por edad (niños-adultos¹¹), similar a la división que se presenta en la sociedad. Así, las imágenes santas son clasificadas por los hombres y éstas, a su vez, estructuran el resto del mundo de la misma manera.

En cuanto a materialidad, se debe distinguir en primer lugar, que las imágenes santas tienen distintas condiciones: unas son planas, las cuales son reconocidas localmente como imágenes en “estampa” o “cuadro” y las otras tienen una condición tridimensional, la cual es definida coloquialmente como imágenes “de bulto”. Las imágenes planas implican la concepción de una superficie “en blanco”, es decir, vacía, que seduce, que propone ser intervenida con una forma y colores; por alguna razón esta condición plana de las imágenes les permite su capacidad de copia y reproducción. Por eso, las imágenes santas de estampa son las que se encuentran en los altares públicos de las comunidades del valle de San Francisco (en los cuales se encuentran pintadas sobre una pared) y es mediante esta condición que las imágenes pueden aparecerse milagrosamente en otras superficies (paredes, piedras, árboles, manchas). Como señalaré más adelante, en algunos casos, las imágenes santas tridimensionales implican un esfuerzo de representación e interpretación.

Los materiales con que se confeccionan las imágenes santas varían de acuerdo a su condición. Por ejemplo, las imágenes en estampa generalmente se elaboran sobre papel, lienzos y paños mediante la pintura o el bordado; las imágenes estampadas milagrosamente, es decir, las apariciones, se presentan en distintas superficies (paredes, piedras, ollas, comales, etcétera) y con los materiales más diversos: humedad, manchas, humo, hollín, etcétera. En cambio, las imágenes de bulto generalmente se manufacturan con barro, resina, plástico o madera de patol.

Los colores representativos de las imágenes santas varían de acuerdo a ciertos principios: en primer lugar, habrá que considerar que la iconografía cristiana atribuye a cada santo ciertos colores. Sin embargo, es interesante señalar que dichas divinidades rigen determinados campos del mundo; los colores utilizados en sus imágenes reflejan de algún modo su propia naturaleza y, por lo tanto, los campos del universo sobre los cuales rigen. En el valle de San Francisco, los colores más representativos de las imágenes santas son cuatro: blanco (que comparten todas las imágenes), azul (principalmente asociado con las imágenes femeninas y de niños), amarillo y rojo (asociadas con las imágenes masculinas). Todos ellos, en conjunto, condensan el significado de protección contra envidias y contagios.

En cuanto a la vestimenta de las imágenes santas, es necesario reconocer que a pesar de su forma humana no se visten como personas —por lo menos no como los habitantes actuales del Valle— ya que las imágenes de santos y vírgenes generalmente son vestidas con túnicas o hábitos largos que cubren todo el cuerpo de la imagen (del cuello a los pies) y son confeccionados con telas de distintos colores (principalmente de los cuatro colores mencionados en el párrafo anterior). ¿De dónde obtienen ese vestido las imágenes? Aparentemente, esta cuestión responde a un estereotipo del

tiempo bíblico en donde los personajes se caracterizan icónicamente vestidos de esta manera. Ese vestido referido a otro tiempo refuerza la condición santa de la imagen, distinguiéndolas finalmente de los humanos con quienes no se confunden a pesar de compartir otras características que ya se han señalado (género, edad, forma, etcétera).

El vestido de las imágenes santas planas forma parte de la misma estampa; en cambio, el vestido de las imágenes de bulto generalmente es manufacturado como otra unidad de la imagen (algo que se le quita y pone), como un accesorio y en muchos casos existen rituales para “vestir” a la imagen con una idea de respeto y renovación. La importancia de la vestimenta es tal que en algunos casos la propia imagen adquiere su identidad por medio del vestido: por ejemplo, los habitantes del Valle veneran a San Francisco de Paula y al no contar con una imagen de bulto del santo, optaron por vestir a San Charbel (santo dominico que viste hábito negro) con un hábito café, convirtiéndolo por este hecho en el santo franciscano¹². En este caso, el dicho popular que versa “el hábito no hace al monje” podría ponerse en duda, dictando que –por lo menos para los habitantes del valle de San Francisco– “el hábito sí hace a la imagen”.

Las imágenes santas presentan instrumentos, artefactos o utensilios que las caracterizan y condensan su significación. Por ejemplo, la balanza y espada de San Miguel Arcángel, la canasta de corazones que porta la Virgen de la Luz, el corazón



Ilustración 4 - Altar dedicado a San Francisco de Paula; imagen de estampa de San Francisco e imagen de bulto de San Charbel convertido en el santo franciscano. Comunidad El Rosario, Villa de Reyes, S.L.P., 2009.

en el pecho del Sagrado Corazón, la corona de Cristo Rey, el pan que sostiene San Diego de Alcalá, el medallón que San Judas Tadeo porta en su pecho, el báculo del Niño de Atocha, el estetoscopio y maletín del Niño Doctor y los rayos que desprende la silueta de la Virgen de Guadalupe. Con dichos elementos característicos, cada imagen santa termina de caracterizarse y dotarse de sentido, al grado de que sus atributos (que siempre permanecen) representan la imagen santa misma. Por ejemplo, en una ocasión, observé a una niña dibujar en la tierra la silueta de la Virgen de Guadalupe y lo que hizo fue un ovalo rodeado de rayos, no detalló más, eso era suficiente para saber que se trataba de la Guadalupana.

Las dimensiones de las imágenes santas de estampa y de bulto varían en forma extrema de tamaño. Algunas se manufacturan en miniatura, otras en “tamaño natural” (como el Niño Dormido o Santa Lucía) y otras son esculturas con proporciones enormes respecto a la escala natural de un hombre (por ejemplo, Cristo Rey de la Montaña). Sin embargo, todas ellas, a pesar de sus dimensiones, son manufacturadas con la idea de una escala menor a lo que representan, es decir, en palabras de Lévi-Strauss, son un “modelo reducido¹³” (1984: 44). En todos los casos (aun en el tamaño natural) suponen siempre una reducción, ya que la “transposición gráfica o plástica renuncia a determinadas dimensiones del objeto; en pintura, el volumen; los colores, los olores, las impresiones táctiles hasta en la escultura; y, en los dos casos, la dimensión temporal, puesto que el todo de la obra figurada es aprehendido en el instante” (Lévi-Strauss, 1984: 45).

Ahora bien, ¿cómo es que las imágenes santas son construcciones sociales creadas por los habitantes del Valle? y ¿cómo estas imágenes forman parte de las interacciones sociales de la región? Belting menciona que “una imagen es más que



Ilustración 5. Santa Lucía y peregrinos. Comunidad de Santa Lucía, Santa María del Río, S.L.P., 2008.

un producto de la percepción [y] se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva” (2007: 14). Por tal motivo, también debemos hablar de las ideas y significados que conforman dichas imágenes y que son propias de las personas que las veneran y las incluyen en su panteón.

Empecemos con algunas ideas acerca de las cualidades etéreas que poseen las imágenes santas veneradas en el valle de San Francisco, las cuales pueden dividirse y copiarse; la primera característica consiste en la fragmentación de una totalidad en diferentes partes que, a su vez, constituyen unidades en sí mismas, conformando nuevas imágenes santas. Por ejemplo: la Virgen María y Jesucristo pueden ser divididos a su vez en diferentes advocaciones (dependiendo de la edad o atributos con que se representen) para finalmente considerarse como divinidades independientes que adquieren una personalidad, devoción y capacidades particulares. Así, la imagen de la Virgen María se fragmenta en diversos númenes o advocaciones: la Inmaculada, la Guadalupeana, etcétera. La imagen de Jesucristo se representa con diferentes títulos: Sagrado Corazón, Señor de la Misericordia o Niño Dios.

La copia, en cambio, consiste en la multiplicación o reproducción de la misma imagen; ésta es similar a su “original”. Al respecto, habrá que considerar dos situaciones: la posibilidad de que no exista una imagen “original” en la medida en que las reproducciones son tan valiosas como su fuente (por ejemplo, las reproducciones de santos que se adquieren, son en principio igualmente poderosas); o bien, considerar que al ser copias, unas imágenes presentan un margen de desigualdad frente a su fuente, como un principio de entropía santa (la Virgen de Torrecitas posee una jerarquía mayúscula frente a los *souvenirs* que se compran en el santuario).

Otro ejemplo de división de las imágenes es el caso de “Papá Dios”, representación exclusivamente conceptual que, por tanto, carece de todo medio material. En esta imagen se suman todas las voluntades y se concentra el poder condensando el universo de las características santas. Los habitantes del Valle afirman por ejemplo que “si Dios no quiere, los santos no pueden”, pues estos últimos son “abogados” o intercesores ante su poder, no toman decisiones y por lo tanto sus milagros no dependen de ellos. Como lo reconocen sus devotos: “los santos y la Virgen hacen milagros, pero sólo cuando tienen permiso de Dios”. Así, el Dios Único condensa todos los poderes y significaciones y a través de sus divisiones comparte su poder con otras divinidades, las cuales a su vez se dividen, se copian y se integran.

Sin embargo, habrá que considerar que a pesar de todas las características que los devotos le atribuyen a Dios, éstos reconocen que su madre, la Virgen María (específicamente en su advocación de Guadalupe), ejerce autoridad sobre él, pudiendo considerarse un ser más poderoso. En este sentido, los habitantes del



Ilustración 6 - Virgen de las Torrecitas. Comunidad de Torrecitas, Santa María del Río, San Luis Potosí, 2006.

Valle señalan que la Virgen es la única que tiene la capacidad de superponerse a Dios y cumple la función de intermediaria para que Éste no destruya al mundo. Como los propios devotos reconocen: “la Virgen de Guadalupe tiene las manos juntas porque está uniendo a Dios con los hombres, al momento en que ella separe las manos, Dios destruirá a los hombres y el mundo se acabará”. Esta idea de las manos juntas de la Virgen da título al presente artículo.

Como se puede observar hasta el momento, el universo de las imágenes santas es tan complejo que incluso las copias de las imágenes pueden adquirir particularidades propias; por ejemplo, la Virgen de las Torrecitas es copia de la Virgen de Guadalupe, sin embargo, por su prestigio e historia se le considera especial. ¿Por qué unas imágenes santas se consideran más milagrosas o especiales que otras? ¿Cómo las imágenes que se veneran actualmente en la región del Valle se han incorporado a la vida social dotándose de significado?

Para acercarnos a la respuesta, debemos reflexionar sobre los medios de comunicación que los devotos establecen con sus imágenes santas (por medio de sueños,

oraciones, pensamientos, acuerdos, trampas), pues santos los hay muchos, claro, pero los habitantes del valle de San Francisco sólo tienen contacto con algunos de ellos. Aquellos que les son visibles y que por alguna razón –préstamo, obsequio, compra o aparición– son de su propiedad y/o los veneran. Por lo tanto, la relación generada entre las entidades sagradas (vírgenes o santos) y las personas es contratada, en primera instancia, por medio de la posesión de la imagen santa. De este modo, son las formas más tangibles del contrato que existe entre los hombres y las divinidades. Poseer una imagen significa poseer una relación directa con cierta entidad; y esto implica tanto su comunicación a través de sueños, pensamientos y oraciones, como el conjunto de trabajos requerido para organizar una fiesta.

El poder de la imagen y su misterio inconquistable

Además de los poderes que tienen las imágenes santas para dividirse y copiarse, existen otros poderes y propiedades que las caracterizan: sus atributos humanos y sus atributos divinos. En este sentido, la imagen santa adquiere voluntad y agencia propia (Gell, 1998: 66). Para los devotos, las imágenes que veneran poseen ciertas características compartidas humanamente¹⁴ pero, sobre todo, les pertenecen algunas propiedades únicas, que los constituyen como materia especial, propiedades que les llegan de los santos que representan.

Las imágenes santas, al igual que los hombres, tienen sentimientos, emociones y personalidad: se enojan, se contentan, tienen miedo¹⁵, son celosos, etcétera. Esta última característica es muy particular de la Virgen de Torrecitas, quien se molesta con los peregrinos que acuden por primera vez a su santuario y primero visitan a la imagen de Santa Lucía durante el camino de la peregrinación. Los devotos se dan cuenta de esta situación cuando llegan a las Torrecitas y no son capaces de distinguir y ver la silueta de la Virgen en la piedra como señal de su enojo y celos.

Las imágenes santas se alegran cuando los devotos las atienden, las limpian, les cambian su ropaje, les preparan su reliquia para el día de su fiesta. Los devotos lo advierten cuando las imágenes se “ponen chapeadas”, es decir, sus mejillas se ruborizan. Sin embargo, con la misma facilidad con que las imágenes de los santos se alegran, también se enojan y envían castigos. En la peregrinación a Torrecitas, frecuentemente se escucha decir a los peregrinos que el clima y los accidentes dependen de la Virgen y por lo tanto, cuando los sucesos no son exitosos como esperan los devotos, surge la explicación de que en las “santas filas” de la peregrinación camina gente con pecados y sin fe¹⁶.



Ilustración 7 - Virgen de Fátima en un árbol. Rancho de Fátima, San Felipe, Guanajuato, 2010.

A las imágenes santas se les atribuye no solamente voluntad propia, sino una voluntad de poder sobre el resto de las cosas¹⁷. Son ellas quienes deciden cómo deben ser y hacerse las cosas en el mundo: poseen arbitrio y un carácter caprichoso. Para los devotos, son las imágenes quienes deciden su lugar, sus dueños y su tiempo; los santos no escatiman en aplicar su capacidad milagrosa para hacer cumplir sus deseos, por caprichosos que parezcan.

Por ejemplo, una familia devota que año con año festeja a la imagen del Niño Doctor cuenta sorprendida cómo en una ocasión, al momento en que la madrina vestía a la imagen de bulto, la ropa le quedaba muy grande. La madrina aseguraba que había comprado el trajecito conforme a la medida que previamente los dueños de la imagen le habían dado, e incluso mostró ambos trajes para que los presentes constataran que tenían el mismo tamaño, pues resultaba inverosímil que, a pesar de ser iguales, uno le quedaba grande. Situación que la familia interpretó como “capricho” del Niño Doctor a quien seguramente no le había gustado el traje.



Ilustración 8 - Madrina vistiendo al Niño Doctor. Comunidad de Lequeitio, San Felipe, Guanajuato, 2009.

Los santos, a través de sus imágenes, exigen ofrendas nuevas y exclusivas. Una mujer contó su propia experiencia: estando embarazada, le puso al Niño Dios una cobija que en principio había adquirido para el hijo que esperaba; un día se la quitó, pero a partir de ese momento, se sintió muy mal de salud, tenía contracciones y todavía no era tiempo de que naciera su hijo. Así que pensó en regresarle la cobija al Niño Dios y de inmediato se sintió mejor y los dolores no volvieron; nunca utilizó esa cobija para su propio hijo y hasta la fecha la tiene el Niño Dios.

Las entidades santas son coercitivas y generalmente utilizan “trampas” para obtener lo que quieren de sus devotos. Por ejemplo, una mujer que recibió en su casa la imagen de la Virgen de Guadalupe el primer día del rosario mencionó con orgullo frente a su marido: “yo tan mala y la Virgen quiso venirse aquí conmigo primero”, a lo que el marido le contestó: “no es por eso, es para obligarte a ir a todos los rosarios, como ya fuiste al primero ahora tienes que ir a los otros cuarenta y seis¹⁸”, entonces la señora le contestó: “bien vivita que es la Virgencita ¿verdad?”

Algunas imágenes santas son especialmente inflexibles. Entre los propios devotos se dice que “no perdonan” y se advierte que “se le puede deber a todo el mundo pero no a los santos”. Principalmente las vírgenes de Torrecitas y de San Juan no perdonan las promesas incumplidas. Al respecto, en una ocasión en el santuario de Torrecitas, unos peregrinos vieron entrar en el templo a un hombre que iba de rodillas con una penca de maguey atada al pecho y otra penca a la espalda; todos le vieron, el señor sangraba y sufría, todos esperaron verlo salir del santuario, sin embargo, esto nunca sucedió ¿dónde quedó ese señor? nadie supo y al respecto uno de los peregrinos mencionó: “no dude que en estas santas filas haiga [sic] ánimas en pena”. Lo que significa que este hombre era un ánima, un fantasma que paga en su muerte lo que, por alguna razón, no cumplió en vida.

Por lo tanto, los santos, por medio de su imagen, poseen un conjunto de características que los humanizan: perciben por medio de los sentidos (escuchan,

ven, sienten, huelen¹⁹ y comen²⁰), gozan o sufren de sentimientos (son coléricos, caprichosos, sienten miedo, les da gusto) son sociables, pues se relacionan entre ellos, trabajan, envejecen, se agotan. Pero si solamente esto fueran las entidades sagradas, serían sólo una imagen parcial de lo humano. Por ello, las entidades santas y sus imágenes poseen además ciertas características sobrehumanas: son poderosos (y peligrosos), milagrosos, copiosos (tienen la capacidad de multiplicarse o copiarse), taumaturgos (tienen el poder de curar) y psicopompos (tienen la capacidad de conducir almas). Las cosechas, la fertilidad, el trabajo y toda noción de bienestar son regidas por las entidades santas; la solución de los problemas personales y la recuperación de la salud también depende del designio de ellas.

Hay santos que rigen la generación y regeneración de la vida; las imágenes más invocadas para el nacimiento son la Virgen del Perpetuo Socorro y San Francisco de Paula; a cambio de protección en el parto, los devotos prometen nombrar a sus hijos como ellos. En este sentido, podemos preguntarnos ¿qué tiene el nombre de interés para un santo? ¿Por qué un santo accede a curar a cambio del nombre? Pareciera en estos casos que los santos salvan, curan y ayudan a los hombres para poder existir, como si los santos y sus imágenes se multiplicaran entre los hombres a través de su nombre como una forma para trascender su deterioro (tema que desarrollaré en el próximo apartado de este artículo). Por otra parte, a través de la atribución del nombre, es como si la imagen santa compartiera su esencia con los hombres asemejándolos a ella. Siguiendo a Gell, quien menciona que la agencia de los dioses es introducida a los humanos en virtud de la capacidad de ser su simulacro (Gell, 1998: 114), podríamos preguntarnos si la agencia de las imágenes santas es compartida a los hombres por medio de la atribución de su nombre.

En este sentido, las imágenes santas son contaminantes; pueden compartir y difundir su esencia a través de “reliquias” por medio de las cuales transmiten a los hombres el poder de las divinidades. En el valle de San Francisco, las “reliquias” pueden consistir en varios tipos de objetos relacionados con las imágenes y generalmente aluden a un regalo. Para los habitantes del valle, el término reliquia se aplica específicamente a la comida ritual que se reparte entre los devotos durante las celebraciones, “con un sentido también de ofrecimiento a la imagen” (Reyna 2005: 147). Así, la reliquia representa un vínculo con doble efecto; en principio es una ofrenda para las imágenes santas, quienes una vez vertidas en ellas, las devuelven a los hombres como “regalo” para que finalmente sean aprovechadas por ellos. Al respecto, se debe considerar que todo lo que se ofrece en comida, durante el festejo de una imagen santa, debe considerarse reliquia, es decir, también los dulces, galletas, bebidas y toda clase de golosinas y platillos.



Ilustración 9 - Niño Doctor y reliquia. Comunidad de Lequeitio, San Felipe, Guanajuato, 2009.

Además de las reliquias hay ciertos objetos que se vuelven portadores significativos de la esencia santa como: el agua milagrosa, la ropa de los santos, la cera de las veladoras y las flores artificiales con que se adornan los altares de las imágenes santas. Todos ellos se usan como protección o para curar ciertas enfermedades. Por ejemplo, “los regalos” que la Virgen de Torrecitas ofrece a sus devotos durante el camino de regreso de la peregrinación son las flores de plástico que estuvieron durante un año en el santuario y se cargaron de su poder. También es muy común que, al acercarse a la imagen, los devotos se froten la frente, cara y nuca con la ropa del santo. ¿Por qué hacen eso? Al cubrirse con la túnica del santo se genera la percepción de un cobijo, de un envoltorio y en estos casos, la ropa se vuelve un conducto entre la imagen y el devoto. De este modo, se accede a la imagen mediante el contacto con la ropa y puede interpretarse también como un modo de impregnarse del poder del santo que fue transmitido a su ropa; por esta razón la ropa de las imágenes santas también se convierte en “reliquia”.

Las imágenes santas veneradas en el valle de San Francisco tienen la capacidad de “desdoblarse” y ocupar simultáneamente varios lugares a la vez (Losada, 2007: 98). Los devotos así explican cómo una misma entidad se encuentra en las imágenes santas ubicadas en sus propios altares domésticos, en el templo de la

comunidad y en las “reliquias”. Al mismo tiempo, dichas entidades –y sus imágenes– se extienden también entre las personas que las llevan por esencia a través de la imposición de un nombre semejante (hombres y mujeres bautizados con los nombres de Socorro, Francisco, Miguel, Diego, Manuel, Martín, Guadalupe, Lucía, Concepción, etcétera).

Finalmente, las imágenes santas y otros seres sobrenaturales que engloba el panteón del valle de San Francisco pueden ser opuestos y contradictorios. En ocasiones, el poder de la imagen radica en sintetizar sus atributos (aparentemente incompatibles) en un solo ser. Para los devotos, no existe incompatibilidad alguna en que las imágenes santas tengan la capacidad de curar o generar vida, pero a la vez se enojen y manden castigos. Todas las imágenes pueden, de alguna u otra manera, poseer varias propiedades y atributos a la vez; por eso, a algunas imágenes santas de adultos se les considera peculiarmente niños y de esta forma se les nombra y se les concibe (por ejemplo, a San Miguel Arcángel se le conoce como “niño Miguelito”).

A causa de esta condensación de atributos y propiedades de las imágenes santas, la Virgen de Guadalupe es madre, es niña, es bondadosa y protectora, pero a la vez tramposa, celosa y así como puede juntar sus manos superponiéndose al propio Dios para que éste no destruya el mundo y a los hombres, también puede castigar, e incluso matar.

El agotamiento de las imágenes santas: de su envejecimiento y su muerte

Según los habitantes del valle de San Francisco, los santos y vírgenes observan lo que ocurre entre los hombres, ya que son omniscientes y poseen una visión panóptica. Por esa razón, los devotos se sienten permanentemente observados y vigilados por ellos. Producto de esta capacidad observadora, los santos y vírgenes



Ilustración 10 - Montaje de fotografías: 1 y 3 adoración al Niño Doctor (Comunidad de Lequeitio, San Felipe, Guanajuato, 2009); 2 Niño Dormido (Comunidad de Carretón, San Felipe, Guanajuato, 2010).

castigan, premian y ayudan a los hombres, quienes reconocen que éstos les “dan fuerza para salir adelante”.

Sin embargo, los devotos reconocen también que las divinidades no son todopoderosas; los fieles son conscientes de las limitaciones y carencias de santos y vírgenes y extienden estas condiciones a sus imágenes, las cuales se deterioran, se cansan y envejecen. Por ejemplo, en una ocasión una mujer de edad avanzada me confesó su temor a caerse estando sola y no poder levantarse; comentó que rezaba para que ese día no llegara, pero que si ocurría pedía a la Virgen de Guadalupe que avisara pronto a su marido. Dijo: “sólo quedamos los dos”, pues sus hijos ya se casaron y no habitan con ellos. Yo, ingenuamente, le dije que no pensara en eso y ella entonces preguntó señalando a las imágenes santas de su altar: “¿a poco van a bajar a jalarme de las manos?” Pregunta que reconoce una limitación de las imágenes santas, pues a pesar de la devoción que les confieran y lo milagrosas que pueden llegar a ser, éstas no siempre tienen la capacidad de actuar por sí mismas y necesitan intermediarios para ejercer su poder. Así, los devotos reconocen que a pesar de que la Virgen no pueda levantarlos si caen al suelo, sí puede avisar por medio de sueños, pensamientos y visiones a otra persona para que llegue a ayudarlos.

Otra mujer me compartía sus ideas sobre los santos y sobre cómo les habla a sus imágenes. Ejemplificó su relato: “la Virgen *fue viva* con San Diego y le habló, luego ya que estaba pintada en su manto, él le hablaba, pero ella ya no le contestaba, así yo, le hablo pero no me responde”. Esta frase me llevó a preguntarme: ¿qué significa la afirmación “fue viva”?²¹

Pareciera que el estado tangible que los santos y vírgenes adquieren a través de sus efigies, esculturas en “bulto”, estampas y apariciones, son una especie de cáscara que puede derivar en procesos de agotamiento, deterioro e incluso de muerte. Para los habitantes del valle de San Francisco, esta cáscara constituye un medio que les permite a los devotos percibir la fuerza de las divinidades a través de sus sentidos.

Párrafos atrás señalé que las imágenes santas “se ponen chapeadas” como señal de felicidad, pero esta señal también indica el “esfuerzo” que las imágenes realizan cuando actúan milagrosamente. Una señora comentaba acerca de la Virgen del Perpetuo Socorro: “cuando se pone bien chapeada dicen que está haciendo el milagro [...] si se pone roja de sus cachetes está trabajando”. En este mismo sentido, algunos peregrinos mencionan que la Virgen de Torrecitas ya “se ve muy viejecita”, que ya tiene “muchos años” y que su cara ya está “arrugadita”, a diferencia de la época en que empezaron a peregrinar y “se veía jovencita”. Estas afirmaciones probablemente tienen que ver con la idea de que la imagen de la Virgen de Torrecitas de algún modo se ha ido desgastando con el paso de los años.

Al respecto, se pudiera decir que “la imagen y el poder de la Virgen [y otros santos] son consumibles y agotables para los devotos y también renovables [pues] este carácter precederá forma parte de la naturaleza de los seres divinos, pero también su renovación” (García, 2009: 19). Asimismo, existen múltiples evidencias etnográficas que registran cómo las imágenes de santos envejecen pues se trata de un motivo clásico del culto a los santos en la época colonial; por ejemplo, en su artículo “Santos viajeros e identidad colonial en el estado de Guerrero”, Dehouve menciona que existen varias leyendas que narran cómo los santos envejecidos deben ser trasladados a otros pueblos para ser restaurados (Dehouve, 1998: 185), sin embargo, dicho “retoque” provoca la movilidad de la imagen en peregrinación y el santo ejerce así su autoridad y deseo de viajar o hacerse pesado y quedarse en alguna parte del camino. De este modo, para Dehouve sería inadecuado oponer el cuerpo material del santo (que envejece) y su poder, el cual se manifiesta en la capacidad del santo para ejercer su voluntad de movilidad y por ende su vitalidad (1998: 190).

Por otro lado, algunos habitantes del valle recuerdan con tristeza la ocasión en que la imagen de Virgen de Guadalupe se quebró; comentando que es la santa patrona de su comunidad y por lo tanto la festejaban el mero día 12 de diciembre, sin embargo, un año prefirieron cambiar la fecha y celebrar su fiesta el fin de semana más próximo para poder “desvelarse y festejar con calma”; en aquella ocasión hizo tanto viento, que la imagen de bulto de la Virgen de Guadalupe se cayó, despedazándose. Desde esa ocasión decidieron realizar la fiesta el día que corresponde. Así explican el enojo de la Virgen, ante el cambio de su fiesta, lo cual resulta importante para este análisis por varios motivos: ya porque confirma la idea de que los santos rigen sobre un día del calendario, lo que significa que poseen una sustancia temporal inamovible; ya porque demuestra la capacidad colérica de la entidad sagrada; ya porque manifiesta la capacidad para ejercer su voluntad; ya porque, finalmente, confirma el hecho de que la imagen es un vínculo entre el santo y los humanos, vínculo que en el caso referido se disuelve. La Virgen se autodestruye demostrando su poder sobre el tiempo y el clima, su molestia con los devotos y su voluntad de relacionarse o no con ellos.

Con esta evidencia empírica me surgen algunos cuestionamientos: ¿Los santos envejecen porque su poder, en cierto momento se agota? ¿Son solamente las imágenes –como manifestaciones “duras” (tangibles) de los santos– las que envejecen manteniendo intacto su poder? ¿Las imágenes santas mueren? Quizá son las imágenes, quizá son los santos mismos. No me atrevo a dar una conclusión positiva, sin embargo, me parece que estas preguntas pueden resolverse con la noción de agencia

de Gell (1998: 66), con la cual se explica la capacidad de decisión y voluntad que presentan diversos seres u objetos (dioses, artefactos, imágenes, etcétera) los cuales pueden propiciar efectos reales en la sociedad. De esta manera, es la propia agencia de los santos y sus imágenes la que tiene la capacidad para decidir si éstos tienen poder, si ayudan o perjudican, si viven o mueren autodestruyéndose, rompiendo junto con su imagen la relación con sus devotos.

Consideraciones finales

Como he intentado demostrar, las imágenes santas que se veneran en el valle de San Francisco son construcciones simbólicas, condensadoras de significado, constituidas no sólo por un soporte material sino también por elementos conceptuales. Es decir, la imagen de lo santo no sólo es un bulto o estampa, sino que se construye, se integra, se comparte y se reproduce a través de medios sociales en los que se encuentran integradas la experiencia y las emociones además del sentido que un grupo social les imprime. Dicho de otra manera, son las relaciones que las personas establecen con sus imágenes las que explican su conformación. El bulto y la estampa de las imágenes son inscripciones fijas, poco dinámicas, casi inmóviles y es por medio de su relación con los habitantes de esta región que tanto las reliquias, como las ropas y los objetos de las imágenes, poseen agencia, poder y efectos en el mundo.

Habrá que subrayar esta doble condición de las imágenes: por un lado, son fijas, escritas, estáticas; por el otro, dinámicas, fluidas, sociales y –por lo social– compartidas. Sin embargo, si se afirma que las imágenes son compartidas y reconocidas en ese lugar tan extraño que llamamos “memoria colectiva”, habrá que reconocer también que es necesaria su consistencia física y cuestionar la idea de Belting (2007: 16) de que esta materialidad de las imágenes es sólo un simple medio, una básica estructura material. Algo tiene la sustancia material de las imágenes –madera de patol, cerámica o tela– que las vuelve seres distintos, distinguibles, intemporales. ¿Por qué los habitantes del valle de San Francisco requieren de esos bultos y estampas milagrosas? ¿Por qué las construyen?

La mayor parte de las imágenes a las que se rinde culto en el valle de San Francisco fueron impuestas por intereses ideológicos, religiosos y económicos, propios del proceso colonial. Sin embargo, estas imágenes fueron incorporadas al mismo panteón de la región, adecuándoles propiedades, hazañas y personalidades propias de los valores de esta región y, en ese sentido, las imágenes santas que se veneran actualmente se volvieron poco cercanas a los ideales del catolicismo, por lo menos

del catolicismo ortodoxo. De esta manera, aunque algunas de las cualidades de las imágenes santas coinciden con el pensamiento católico, no son la misma “cosa” y los habitantes del valle de San Francisco poseen su propio cuerpo exegético para interpretarlas.

Por ejemplo, la Virgen de Guadalupe es la imagen que reúne la mayor parte de concepciones y conceptos culturales: cuerpo humano, fluidos corporales, parentesco, condiciones meteorológicas, tiempo, organización social, etcétera. Por eso es la madre de los hombres, creadora del mundo entero y, como se concibe en el valle, es respetada y venerada como toda madre. Al respecto, reproduzco una historia recurrente en la región:

Dios estaba enojado con los hombres, porque se portaban mal, porque no le obedecían, ya estaba cansado de ellos y entonces decidió acabar con el mundo entero y destruir a todos. Pero la Virgen de Guadalupe le pidió que no lo hiciera y les diera otra oportunidad a los hombres, pero Dios insistía en acabar con ellos.

Entonces la Virgen le dijo que “estaba bien su decisión”, pero que sólo podía hacerlo con una condición. ¡Imagínese! Dios que todo lo puede pensó que la condición que le pusiera la Virgen no lo detendría para destruir a los hombres, pero entonces, la Virgen de Guadalupe le pidió a Dios, su hijo, que le regresara toda la leche que le había dado desde que era pequeño, la leche con la que lo había criado.

Dios se detuvo. No pudo cumplir la condición de su madre y entonces, gracias a la Virgen, el hombre tiene otra oportunidad de vivir.

Esta historia de la Virgen intercesora, mostrando los pechos a su hijo es clásica en el catolicismo desde la época medieval. Por ejemplo, se encuentra en las “Cantigas del Rey Sabio” transcritas por Lucas del Olmo, en las cuales se resaltan los argumentos *a matre y a pectore* que utiliza la Virgen para convencer a su hijo (Cea, 2001: 201 – 202)²² y también es tema presente en el latín del siglo XII en donde se da testimonio de “la Santísima Virgen [que] se dirige a su Hijo instándole a tener piedad de los hombres por los senos que lo han nutrido” (Arnaud de Bonneval, *De Laudibus b. Mariae Virginis*, in PL, vol. CLXXXIX, col.1726 en Savoye, 2009: 394). Asimismo, el retablo de la Virgen amamantando es un ícono del catolicismo que desapareció con el Renacimiento cuando “se volvió indecoroso para la Virgen desnudar su pecho [lo cual] condujo a la decadencia del símbolo de la leche de María” (Warner 1991: 269–270).

Seguramente los habitantes del Valle desconocen estas fuentes, sin embargo, este ejemplo muestra que la relación de los habitantes del valle de San Francisco

con los santos y vírgenes no proviene de procedimientos intelectuales y sociales aislados de los esquemas culturales e históricos. Hasta la fecha, los fieles recrean, mediante tradición oral, relatos ejemplares que fueron populares muchos siglos atrás, los cuales se apropian, resignifican y convierten en narraciones propias; los habitantes del valle conocen y reproducen cotidianamente el relato de la leche de María, trasladado a la imagen de la Virgen a la que le rinden culto: la Guadalupana, imagen que les resulta familiar, reconocible y digna de exaltarse como madre.

Probablemente este relato fue adoptado de la tradición católica medieval y precisamente se revitalizó y difundió en esta población porque concuerda con sus propias ideas del mundo en donde los hombres y Dios están unidos por una imagen de respeto, poder, ternura y autoridad: la Virgen de Guadalupe.

Por esta razón, a pesar de que los habitantes del valle de San Francisco jamás han visto una pintura donde se representa a la virgen lactante, ellos tienen



Ilustración 11 - Virgen lactante. "Virgen con el niño" de Hans Memling. Siglo xv. Tablas de devoción de la Reina Isabel la Católica. Primitivos Flamencos en la Capilla Real de Granada.

interiorizada la imagen que sintetiza y explica el lazo social entre madre e hijo a través de la leche materna. Para los habitantes de la región, este fluido corporal establece la unión indisociable entre la madre y el hijo, unión que desemboca en la relación de los devotos con la Virgen de Guadalupe, quien los defiende contra el enojo de Dios y permite la existencia del mundo. Quizá, de esta manera, la Virgen de Guadalupe es la única imagen santa a quien el pensamiento compartido en la región confiere el poder absoluto sobre el mundo y el cosmos; ella, por ser su madre, tiene autoridad sobre Dios del mismo modo que se espera que las madres tengan autoridad sobre sus hijos.

En este sentido, podemos decir que los pensamientos y prácticas religiosos de los habitantes de la región del valle de San Francisco son enmarcados dentro del catolicismo y alimentados por nociones propias que los definen y caracterizan; los hombres no son pasivos frente a las imágenes santas, sino que participan activamente en su construcción social. Lo anterior constituye una verdadera revolución de las imágenes: estos objetos se prestan, se heredan, se donan, se destruyen, se conservan, se aparecen.

La mayoría de los rasgos de los santos y vírgenes aquí analizados provienen de la enseñanza católica en la época de la colonia; de la tradición cristera; de los seminaristas que cada sábado asisten al templo de la comunidad a preparar a los niños para que realicen su primera comunión, es decir, de los esquemas culturales forjados a lo largo de la historia; sin embargo, los elementos expuestos y analizados en este artículo nos permiten inferir que las imágenes santas que analizamos fueron constituidas también por conceptos, valores, normas y jerarquías propias de los procesos creativos y las interacciones sociales que viven los habitantes contemporáneos del valle de San Francisco. Como reflexiona Dehouve para los “santos viajeros” del estado de Guerrero: “no se puede[n] concebir [estas] creencia[s] como una simple curiosidad etnográfica, o una supervivencia del pasado. Es parte íntima de la historia de la región y de la formación de una memoria compartida” (1998: 190). Es decir, la forma de relacionarse con las imágenes de santos y vírgenes en el valle de San Francisco es resultado de una construcción colectiva que se extiende regionalmente.

Los elementos constitutivos de las imágenes santas se explican mediante las relaciones e interacciones que las personas establecen con ellas. De ahí el título de este artículo que responde a la imagen de una relación (entre hombres y divinidades), que se encuentra interiorizada entre los habitantes del Valle: se piensa que la Virgen de Guadalupe tiene las manos juntas con el fin específico de salvar al mundo. Esta imagen condensa el conjunto de relaciones complejas que los seres

humanos mantienen con los divinos y que –como se explicó a lo largo del artículo– se actualizan y reafirman día con día a través de las reliquias, los altares, los rezos, los sueños, las fiestas patronales, las peregrinaciones, los rituales, etcétera. †



Ilustración 12 - Mujer frente a su altar doméstico. Comunidad de Guadalupe, San Felipe, Guanajuato, 2010.

Bibliografía

- Belting, Hans, 2007, *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz Editores, Serie Conocimiento.
- Biblia de Jerusalén, 1976, Bilbao, Desclee de Brouwer (Consultado el Antiguo Testamento: Éxodo y *Baruc*).
- Brading, David A., 2002, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, pasado y presente.
- Cabrera Ipiña, Octaviano, 1969, *San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Independiente.
- Carmona Muela, Juan, 2010, *Iconografía cristiana*, Madrid, Akal.
- Cea Gutiérrez, Antonio, 2001, “El pliego en verso de tema religioso como repertorio devocional público y privado” en Luis Díaz G. Viana (coord.), *Palabras para el pueblo, Vol. II. La colección de pliegos del CSIC: Fondos de la Imprenta Hernando*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Antropología de España y América, pp. 87-222.
- Classen, Constance, David Howes y Anthony Synnott, 1997, [1994], “Introduction: The meaning and power of smell”, *Aroma: the cultural history of smell*, London y New York, Routledge, pp. 1-10.

- CTREIG, 2002, *Comité Técnico Regional de Estadísticas e Información Geográfica*, Programa ArcGis.
- Dehouve, Danièle, 1998, "Santos viajeros e identidad regional en el estado de Guerrero" en Napolitano, Valentina y Xochitl Leyva Solano (eds.), *Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*, London, Institute of Latin American Studies, pp. 182-191.
- Fierro Hernández, Olivia Graciela, 2009, *Ya me voy a caminar... Análisis del culto a la Virgen de Torrecitas a través de las mandas y dones de una hermandad de Guanajuato*, Tesis de licenciatura, San Luis Potosí, UASLP.
- Fierro Hernández, Olivia Graciela, 2011, *Con las manos juntas: construcción social de las imágenes santas en Lequeitio-Guadalupe, San Felipe, Guanajuato*, Tesis de Maestría en Antropología Social, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C.
- García Lam, León, 2009, *Entre cruces y apareados: Análisis del sistema ritual de una comunidad peregrina en la Zona Media de San Luis Potosí*, Tesis de Maestría en Antropología Social, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C.
- Gell, Alfred, 1994, "The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology" en Jeremy Coote y A. Shelton (eds.), *Anthropology, Art, and Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 40-63.
- Gell, Alfred, 1998, *Art and agency. An anthropological theory*, Great Britain: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Gell, Alfred, 2006, «Parfum, symbolisme et enchantement», *Terrain* 47 «Odeurs» Septiembre, Paris, MSH Éditions, pp. 19-34.
- Grimson, Alejandro, 2005, [2000], "El tiempo", *Interculturalidad y comunicación*, Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- INEGI, 2010, *Censos de Población y Vivienda*, México.
- Kindl, Olivia, 2013, "Eficacia ritual y efectos sensibles. Exploraciones de experiencias perceptivas wixaritari (huicholas)", *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año III, número 5, enero a junio, Estudios Antropológicos, México, El Colegio de San Luis, A.C., pp. 206-227.
- Lévi-Strauss, Claude, 1984, [1962], *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Losada, Teresa, 2007, *La Morada de los Dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Meyer, Jean, 1996, *La Cristiada 1. La guerra de los cristeros*, México, Siglo XXI.
- Negrete, Martha Elena, 1996, "Los agraristas en el movimiento cristero", en V/a *Los cristeros. Conferencias del ciclo de primavera de 1996*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, pp. 71-79.
- Reyna Alviso, Raymundo, 2005, *La Milicia de San Miguel Arcángel: redes sociales en una práctica ritual en los Estados de San Luis Potosí y Guanajuato*, Tesis de Maestría en Antropología Social, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C.
- Rivero del Val, Luis, 2002, *Entre las patas de los caballos*, México, Porrúa.
- Savoye, Marie-Laure, 2009, *De fleurs, d'or, de lait, de miel: les images mariales dans les collections miraculeuses romanes du XIIIe siècle*, Paris, thèse de docteur de l'université Paris IV, Littérature comparée.

Turner, Víctor, 1980, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

Velázquez, Primo Feliciano, 1948, *Historia de San Luis Potosí* T. IV. México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Warner, Marina, 1991, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus Humanidades.

Notas

- ¹ Actualmente la organización política de este valle se ha dividido; la mayor parte de esta región se conoce como Villa de Reyes, municipio perteneciente a San Luis Potosí, y otra parte corresponde al municipio guanajuatense conocido como San Felipe Torres Mochas. En la actualidad el municipio de Villa de Reyes cuenta con 138 comunidades; la mayoría de estas son consideradas rurales, a excepción de la cabecera municipal, El Rosario y La Laguna de San Vicente. En cambio, el municipio de San Felipe, comprende mayor extensión territorial y cuenta con 427 comunidades de las cuales sólo tres son reconocidas como centros urbanos: San Felipe, Laguna de Guadalupe y San Bartolo (INEGI, 2010). El criterio que utiliza INEGI, para determinar si una población se considera rural o urbana depende de la población total con la que cuente: si tiene menos de 2 500 habitantes es rural, mientras que la urbana es donde habitan más de 2 500 personas.
- ² El presente artículo es resultado de mi investigación antropológica efectuada del 2003 al 2011 sobre el culto y peregrinación a la Virgen de las Torrecitas. Dicha investigación, de corte etnográfico, conllevó varias estancias de trabajo de campo en las cuales obtuve -de primera mano- la información, que generosamente me fue compartida por los propios habitantes de las comunidades devotas, y que constituye la parte medular de este texto.
- ³ Imagen de la Virgen de Guadalupe que se apareció en 1771 en un cerro ubicado en el municipio de Santa María del Río, San Luis Potosí, y que es conocida con su epónimo.
- ⁴ La imagen de la Virgen de Torrecitas se inscribe en el culto a la Virgen de Guadalupe porque la Virgen aparecida en la comunidad de Torrecitas es la Guadalupana.
El santuario donde se encuentra la “Virgen de Torrecitas” (conocida así por sus fieles) es frecuentado por peregrinos provenientes de distintos lugares de México y EUA durante todo el año, especialmente en cinco fechas principales: el 12 de diciembre (día de la Virgen de Guadalupe), el 2 de febrero (día de la Candelaria), el periodo de Semana Santa, el 12 de mayo (día de la Virgen Peregrina) y el 15 de agosto (día de la Asunción de la Virgen). En estas fechas asisten colectivos de peregrinos que se desplazan de distintas formas: a pie, en bicicleta, en burro, caballo o vehículo motorizado.
Los devotos del Valle de San Francisco peregrinan a Torrecitas en febrero, pues en la fiesta de diciembre festejan a la Virgen de Guadalupe en sus propias comunidades o ranchos vecinos.
- ⁵ Incluso cuenta con un calendario de fiestas patronales escalonadas que permite que varias comunidades participen del mayor número de fiestas posibles a pesar de que el día de la Virgen de Guadalupe marcado “oficialmente” por la iglesia católica en México es el 12 de diciembre.
- ⁶ Al respecto, resulta sugerente señalar que, en las viviendas del Valle, la mayoría de los altares domésticos reúnen varias de las imágenes veneradas regionalmente. Asimismo, las fiestas de una imagen se llevan a cabo en varias escalas: domésticas, comunales y regionales; los habitantes de una comunidad pueden festejar una imagen en su propia vivienda, además de asistir a la fiesta patronal de su comunidad o de otras comunidades y sumarse a las filas de las peregrinaciones que

se organizan en nombre de la imagen. La pertinencia del registro del calendario ritual completo en la región se debe a que específicamente en estas comunidades es primordial participar del mayor número de celebraciones religiosas posibles, hecho que se reveló durante mi estancia en campo en la cual prácticamente todos los días registré y participé de alguna actividad de esta índole (a diferencia de otras poblaciones rurales campesinas que a pesar de ser católicas tienen una vida religiosa menos activa).

⁷ Para los habitantes del Valle, el concepto de imagen únicamente comprende a las imágenes sagradas o santas. Con este término designan a cualquier santo, virgen, Niño Dios o Cristo en alguna de sus advocaciones.

⁸ Por ejemplo, las mojigangas son entidades que emergen en las fiestas patronales de algunas comunidades del valle de San Francisco. Dichas entidades poseen un carácter “carnavalesco”, ya que se caracterizan por “transgredir” e invertir el orden cotidiano. Estos seres aparecen en los rituales después de las doce del día y las características principales que presentan son contradictorias: niños-viejos, hombre-mujer, feos-atractivos y tentadores. Las mojigangas son “monstruos”, “diablillos” o “viejos de la danza”. La mayoría de estos personajes son peludos (sus trajes se adornan con listones de colores o tiras de tela que cuelgan de su ropa), asustan a los niños (trinando “chicotes” en el suelo y correteándolos), no hablan (si se les pregunta algo responden moviendo la cabeza o el dedo índice) y hacen ruidos parecidos a “animales” (“grrrr”). Ninguna mujer representa a las mojigangas, son hombres los encargados de desempeñar este papel en los rituales; sin embargo, algunos de ellos se visten de mujeres (“como travestis”) y entonces “coquetean” con jóvenes y adultos varones. Tomando en cuenta las características mencionadas anteriormente y la “inversión” de roles que las mojigangas representan, en un futuro me interesa investigar sobre el papel que estos seres juegan en la región, así como las características que comparten con otras imágenes, incluso con los santos y vírgenes que se veneran en las fiestas patronales donde aparecen.

⁹ La Guerra Cristera, también llamada Guerra de los Cristeros o Cristiada, se prolongó desde 1926 a 1929 y fue seguida por otra guerrilla que se denominó “la Segunda” o “la Albérchiga” que ocurrió entre 1934 y 1938 (Meyer, 1996). La Cristiada se caracterizó por ser un conflicto armado, rural y campesino originado por el cierre de templos bajo las órdenes de Plutarco Elías Calles. Los cristeros se levantaron en armas reclamando los derechos de libertad de culto en México pues según los testimonios de la época “al culto católico y a la enseñanza religiosa los han vuelto ilegales, aun en el seno mismo de la familia” (Rivero del Val, 2002: 7-8), por estos motivos, los cristeros luchaban con la “bandera de Cristo” y proclamaban el legendario grito: ¡Viva Cristo Rey!, ¡Viva la Virgen de Guadalupe! (Velázquez, 1948: 324 y Negrete, 1996: 79).

Los habitantes del valle de San Francisco participaron activamente de la Guerra Cristera, la cual influyó en la conformación de la región tal como la conocemos hoy en día. En la actualidad, el culto a algunas de las imágenes santas veneradas por la población, presenta similitudes con algunos rasgos de dicho movimiento armado; por ejemplo, el uso de banderas de México con la Virgen de Guadalupe en el centro en lugar del Escudo Nacional, la representación de una batalla entre moros y cristianos en las fiestas en honor a San Miguel Arcángel y las estrofas de alabanzas que se cantan en los caminos peregrinos.

¹⁰ Hoy en día la Iglesia católica acepta el uso de “imágenes sagradas” a pesar de que el tema ha sido fuente de diversos debates y posturas. Desde el Antiguo Testamento se condena el culto a las imágenes; algunos pasajes bíblicos narran su desprecio, señalando que incluso el culto por parte de los hombres puede desatar la ira de Dios: “No te postrarás ante ellas, ni le darás culto, porque yo Yahvé, tú Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación” (Ex 20,4-5), además de enfatizar que las imágenes de los dioses no tienen poder: “Como el vaso que un hombre usa, cuando se rompe, se hace inservible, así les pasa

a sus dioses una vez colocados en el templo [...] Al no tener pies, son llevados a hombros, exhibiendo así su propia ignominia; y quedan también en vergüenza sus servidores, porque si aquellos llegan a caer en tierra, tienen que ser levantados por ellos” (Ba 6,3-72). Según esta postura, “Dios no es representable” y no puede existir una representación antropomórfica de lo divino (Carmona 2010: 11-13); de esta manera, en un principio la Iglesia católica rechaza toda representación figurativa, pues “toda representación era un engaño: su malévolo propósito era despertar las pasiones e incitar a los espectadores a la idolatría o al pecado” (Brading 2002: 35). “¿Por qué entonces el cristianismo adoptó el culto a las imágenes contraviniendo la tradición expresada en las Escrituras que la misma Iglesia acepta?” (Carmona, 2010: 11). Fue hasta los siglos VI y VII que la Iglesia “comenzó a animar el culto a las imágenes sagradas, aunque prefería las pinturas a las esculturas o tallas” (Brading 2002: 36) permitiendo y justificando la creación de una iconografía propia; las imágenes sagradas eran entendidas más como obras de arte que como figuras para ser adoradas (Carmona 2010: 18). San Gregorio Magno (540-604) y San Juan Damasceno (675-749) defendieron el culto a las imágenes santas señalando que el objetivo de éstas era enseñar la religión. Por su parte, Pseudo Dionisio Areopagita especificó que las imágenes sagradas eran instituidas por Dios mismo, quien otorgó copias de su imagen “a modo de prototipos corpóreos de los seres divinos, inmateriales y espirituales, para que nuestra humana condición fuera capaz de su contemplación y veneración” (Carmona 2010: 21). Asimismo, siglos más tarde, en el Concilio de Trento (1545-1563) se argumentó que el uso de imágenes santas tenía el fin de persuadir, emocionar, convencer y orientar el comportamiento de la población hacia los valores cristianos (Carmona 2010: 19). De este modo, para la Iglesia Católica, la única función que justifica la existencia de imágenes es esencialmente didáctica; postura que perdura hasta la fecha. Por ejemplo, algunos sacerdotes de la Iglesia católica señalan que los peregrinos devotos a la Virgen de Torrecitas no deben viajar cinco días para encontrarse con la Virgen; que esta los acompaña diariamente en sus comunidades y las peregrinaciones son sólo una muestra de la “fe inmadura” de la gente, sin embargo, los sacerdotes las aceptan para poder guiar “correctamente” y convertir a los hombres en “buenos católicos” (Fierro 2009: 106).

- ¹¹ Sin embargo, como veremos más adelante, en muchas ocasiones se les dice niños a imágenes de santos adultos como formas de respeto y cariño por parte de los fieles.
- ¹² Al respecto resulta relevante resaltar que los habitantes del Valle reconocen que San Francisco de Paula y San Charbel no son el mismo santo; al primero se le rinde culto y al segundo no, sin embargo, la imagen de bulto de San Charbel es más fácil de conseguir en las tiendas de artículos religiosos porque “es más conocido” y “ambos son viejitos y se parecen” (a causa de la barba blanca), por tal motivo, los devotos que deseaban contar con la imagen de bulto de San Francisco de Paula (ya que en el altar sólo tenían el cuadro con su estampa), decidieron optar por una “solución práctica”: ajustar algunas características de la imagen del santo que no veneran e intervenir, de este modo, en la construcción de la imagen de bulto del santo que sí veneran.
- ¹³ Según Lévi-Strauss, “es preciso entenderse acerca de las definiciones [ya que] las pinturas de la Capilla Sixtina son un modelo reducido, a despecho de sus dimensiones imponentes, puesto que el tema que ilustran es el del fin de los tiempos. Lo mismo ocurre con el simbolismo cósmico de los monumentos religiosos” (Lévi-Strauss, 1984: 44).
- ¹⁴ O como menciona Gell, más bien, los humanos poseemos algunos de los atributos de Dios para “hacer y ser” a causa de que somos su simulacro: “Since, in this world, God’s presence is inherent in these works of the human agency, he is bound to human purposes, the this-worldly prosperity and other-worldly salvation of his ostensible servants, rather than to purposes entirely his own. His agency is enmeshed in ours, by virtue of our capacity to make (and be) his simulacrum” (Gell, 1998: 114).

- ¹⁵ Al respecto, una señora habitante del Valle se preguntaba si a la Virgen de Fátima no le daría miedo estar sola en la noche, colocada en el árbol donde se encuentra expuesta a la intemperie.
- ¹⁶ En ocasiones se responsabiliza a la Virgen de Torrecitas por accidentes que ocurren durante el trayecto de la peregrinación: caídas, fracturas, desmayos, e incluso accidentes automovilísticos causantes de muerte.
- ¹⁷ Sobre este tema es interesante citar el artículo de Gell sobre “La Tecnología del Encantamiento y el Encantamiento de la Tecnología” en donde describe el Kula como un sistema de comercio que no corresponde a la lógica occidental y explica las implicaciones sociales que este sistema genera entre los Trobriand. Mediante este ejemplo desarrolla la idea de que los humanos mantienen relaciones sociales con los objetos, los cuales dotan de sentido y significado mediante nociones de magia, tecnología y estética. Todas estas características son las que dotan de agencia a los objetos, sin embargo, no sólo para que estos actúen por sí mismos enviando bendiciones o maleficios, sino para que produzcan efectos reales sobre la población: cosechas fructíferas, clima cálido y propicio para la siembra y/o la navegación, etcétera (Gell, 1994: 44–63).
- ¹⁸ En el valle de San Francisco se rezan 46 rosarios dedicados a la Virgen de Guadalupe, previos al día de su fiesta el 12 de diciembre, lo que resulta un total de 47 días de rezo. Cada vez que los devotos comentan esta cuestión hacen alusión a que la Virgen tiene 47 estrellas en su manto.
- ¹⁹ Habrá que considerar el papel del perfume, las flores, el copal, el humo, la primera comida y, posiblemente todo aquello que sea etéreo y combustible: se refiere a un sentido perceptual de las imágenes que les permiten aprehender éstas ofrendas. Para esta reflexión se recomienda revisar los textos de Gell (2006) y Kindl (2013), en donde se plantea que los aspectos sensibles (cualidades o experiencias perceptivas) como el uso de colores, sonidos, temperaturas, olores, etcétera, forman parte íntegra y constitutiva de las acciones rituales (Kindl, 2013: 209) y su manipulación y estímulo por parte de los especialistas rituales y demás participantes provocan una especie de encantamiento (a veces equitativo a la magia) que les confiere eficacia, tal como lo demuestran los rituales *umeda* que analiza Gell, en donde los perfumes poseen una eficacia encantadora que vuelve visible aspectos mágicos e ideales que los espectadores interiorizan y asimilan en el contexto ritual (Gell, 2006: 32). También se recomiendan los textos de Classen (1997) y Grimson (2005), en donde los olores se explican como medios de comunicación y distinción social (Grimson, 2005: 92–93) y se ahonda en sus significados, poderes y efectos (Classen, 1997: 1–10).
- ²⁰ Además de la comida ritual conocida como “reliquia” y que se ofrece a todos los invitados a la fiesta de las imágenes santas (a estas últimas siempre se les ofrece el primer plato servido), según los devotos, las imágenes también se alimentan de flores, pólvora, veladoras, incienso, música de banda, alabanzas, danzas, milagritos, exvotos, limosna, plegarias, rezos y en ocasiones de los propios sacrificios (caminar en peregrinación, flagelaciones, ayunos, etcétera) que realizan los devotos como pago de una manda.
- ²¹ Al respecto, Dehouve reflexiona que en el estado de Guerrero los santos son “vivos y viajeros” debido a “que son aparecidos y no formados por la mano del hombre, porque su cuerpo se envejece como el de los hombres, porque no se dejan ‘retocar’, porque son capaces de manifestar su voluntad haciéndose pesados, de viajar para visitar a sus parientes. Esta capacidad de movilidad es precisamente la señal de su vitalidad. En cada una de las variantes locales, está presente esa misma concepción del santo ‘vivo’” (Dehouve, 1998: 190).
- ²² El “tema medieval de la salvación del alma por la devoción a Santa María, que se muestra aquí desplegando sus tan cantadas estrategias como alcahueta del pecador, encarándose a su propio Hijo-Juez [...] Ante la inicial negativa de Cristo, pues los tesoros del cielo los quiere para los que cumplen sus mandamientos, utiliza María literalmente los argumentos *a matre* y *a pectore*, tan resaltados en la iconografía mariana de los siglos XIII al XVI, y en las Cantigas del Rey Sabio:

“mostrou-ll`as las tetas santas que ouv`el mamadas”. Dice la Virgen en este pliego: “por la leche que mamasteis/ de mis pechos cristalinos/ que la esperéis [al ama] a que llore/ las culpas que ha cometido, / pues Madre de Pecadores me apellidan, Hijo mío/ [...] yo los tengo que amparar” (Cantigas del Rey Sabio, pliego de Lucas del Olmo en Cea, 2001: 201 – 202).