



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA

ENTRE DIOS Y EL PUEBLO: TERRITORIO, IDENTIDAD Y RITUAL EN LA
PROCESIÓN DEL SILENCIO DE SANTIAGO DE QUERÉTARO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA

RICARDO SALVADOR LÓPEZ UGALDE

DIRIGIDA POR

DR. DAVID ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA

CAMPUS HISTÓRICO

SANTIAGO DE QUERÉTARO, QUERÉTARO

2011



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Antropología

Entre dios y el pueblo: territorio, identidad y ritual en la procesión del silencio de Santiago de Querétaro

TESIS

Que para obtener el título de licenciado en
Antropología

Presenta:

Ricardo Salvador López Ugalde

Dirigida por:

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada

SINODALES

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada

Presidente

Antrop. Diego Prieto Hernández

Secretario

Mtra. Beatriz Utrilla Sarmiento

Vocal

Antrop. Mirza Mendoza Rico

Suplente

Antrop. Imelda Aguirre Mendoza

Suplente

Dra. Blanca Gutiérrez Grageda

Directora de la Facultad de Filosofía

Campus Histórico

Santiago de Querétaro, Querétaro

2011

Para Mauri
In memoriam

RESUMEN

En esta investigación se realiza una aproximación etnográfica a la procesión del silencio, celebrada anualmente durante las solemnidades de la semana santa católica, en la ciudad de Santiago de Querétaro; para ello se atiende a los testimonios de la vivencia *in situ*, que los miembros de la hermandad de san Juan, perteneciente a la hermandad de penitencia de la procesión del silencio, generan en su incorporación a dicho ritual.

Esta procesión, entendida como un dispositivo simbólico, confiere elementos de análisis para comprender las formas y percepciones que sustentan los tratamientos de lo sagrado en un determinado grupo humano, así como las maneras en que se construye la identidad de sus miembros, la *persona* devocional, en múltiples referencias.

Esto se aborda desde una categoría que he denominado *pedagogía de la fe*, conjugando las variables discursos-acciones-espacio-tiempo, con la finalidad de posicionar un análisis antropológico simultáneo, complejo y situacional del fenómeno identitario entendido como un proceso, es decir un flujo comunicacional inestable y móvil.

Los conceptos, percepciones y acciones que los cofrades sanjuaneros emplean durante su caminata penitencial, convergen y divergen con una serie de tradiciones instituidas por los especialistas religiosos de dicho evento. Así, santos, cruces y cadenas se revelan como elementos significantes en un escenario territorializado que se va construyendo y reconstruyendo, a partir de la experiencia inmediata y local con el dolor.

Palabras clave: experiencia, proceso, territorio, ritual, discursos, identidad.

SUMMARY

In this research it is made an ethnographic approximation of The Silence Procession, solemnly celebrated during Easter every year in the city of Santiago de Querétaro; for this it has been turned to testimonies of this experience *in situ*, that the members of the penance fraternity of the Silence Procession , make during their incorporation to the ritual.

This procession, viewed as a symbolic device, lends us to elements to analyze and understand the perceptions to support the way to treat the holiness of an specific human group, as well as the ways of building the identity of their members, the devoted person, in its multiples references.

This is raised from a category that I have called *pedagogy of faith*, conjugating the variables discourses-actions-space-time, with the aim of placing a simultaneous, complex and situational anthropological analysis of the identity phenomenon understood as a process, an unstable communicative and motive flow.

The concepts, perceptions and actions that the members of the San Juan Fraternity use during their penitential walk, converge and diverge with a series of traditions established by the religious experts of this event. Saints, crosses and chains are shown as meaningful elements in a territorialized scenery that builds and rebuilds itself from the immediate and local experience of pain.

Key words: experience, process, territory, ritual, discourses, identity.

AGRADECIMIENTOS

Antes de comenzar este breve recorrido, me es grato agradecer infinitamente a cada una de las personas involucradas en la realización del documento; todas, sin excepción, y bajo distintas complicidades y escenarios de interlocución, han ayudado a dar forma al texto que se presenta a continuación.

Atendiendo por un momento a una fenomenología local enfocada a la producción del conocimiento, resulta interesante reparar algunos instantes en las diversas, heterodoxas y arbitrarias formas en que se construye éste. Voces que se desvelan sonoras, tangibles y reales, letras que irrumpen en el desconcertante blanco de la hoja y acciones que danzan en el teatro de lo observable; la comparsa es dable y el texto se torna múltiple entre los varios trazos dibujados por los discursos de teóricos, informantes y este que escribe.

Mi agradecimiento a los autores de aquellos discursos que se piensan, se viven y se experimentan, a los cofrades sanjuaneros, por su cordialidad, amistad y confianza para recitar pausadamente su anecdotario discurrido entre cruces y cadenas. También agradezco a los sacerdotes Ernesto Espitia (†), José Morales (†) y al fraile Pedro Esquivel (†), quienes me introdujeron en los entonces desconocidos horizontes de la hermandad.

Quiero reconocer la valiosa cercanía de compañeros, amigos y profesores que han acompañado mis andanzas en este noble quehacer, nutriendo decididamente mi formación con discusiones, disertaciones y charlas, desde las aulas, hasta las charlas informales de pasillo.

Quiero exponer mi gratitud a los sinodales de este trabajo, por sus atinados comentarios y por el tiempo que han cedido para la lectura del mismo. Sin duda, externo mi mayor reconocimiento y agradecimiento al Dr. David Alejandro Vázquez Estrada, por su acompañamiento académico y amistad a lo largo del desarrollo de esta investigación.

Por último, agradezco infinitamente a la compañía incondicional de mi familia, por su soporte anímico y su comprensión durante los varios caminos recorridos en este procesionar personal.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Parte I. A manera de separación	5
PREÁMBULOS CONCEPTUALES	6
1. INTRODUCCIÓN	6
2. LAS ICÓNICAS, LA FE Y LOS DISCURSOS	7
3. CONOCIMIENTOS LOCALES, EXPERIENCIA Y REFLEXIVIDAD	14
4. PEDAGOGÍAS DE LA FE E IDENTIDAD	20
ESCENARIO SOCIOHISTÓRICO Y CARACTERÍSTICAS DE LA HERMANDAD DE PENITENCIA	25
1. INTRODUCCIÓN	25
2. LA RELIGIOSIDAD HISPANA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA	34
2.1 Los sacramentos. La penitencia y el dolor en el catolicismo español	34
2.2 Cofradías en España	42
2.3 Las procesiones en la religiosidad española	45
2.4 La fiesta barroca. Derroteros de las cofradías y procesiones penitenciales en España	49
2.5 Siglo XVIII. El espíritu ilustrado en torno a las cofradías y religiosidad españolas	51
3. ANTECEDENTES DE LAS PROCESIONES EN MÉXICO Y SANTIAGO DE QUERÉTARO	53
3.1 El contacto cultural y la religiosidad en la Nueva España del siglo XVI	53
3.2 Pedagogías de la fe. Territorio, ritual e iconografías en el Querétaro novohispano	58
3.3 El sacramento de la penitencia en Nueva España	63
3.4 Las procesiones y cofradías penitenciales en Nueva España	65
3.5 Territorio y procesiones en Nueva España	67
3.6 Procesiones penitenciales en Santiago de Querétaro. siglos XVII y XVIII	68
3.7 Religiosidad y procesiones en el Querétaro del siglo XIX	72
3.8 Religiosidad y territorialidad en México y Querétaro durante la reforma liberal del siglo XIX	74
4. LA HERMANDAD DE PENITENCIA DE LA PROCESIÓN DEL SILENCIO EN SANTIAGO DE QUERÉTARO	79
4.1 Contexto regional	79
4.2 La procesión del silencio. Fundación y características	88

4.3 Pugnas alrededor de la procesión del silencio en Querétaro	95
Parte II. Ambigüedad de las formas	102
ETNOGRAFÍA DE UNA PEDAGOGÍA DE LA FE	103
1. INTRODUCCIÓN	103
2. FASE PREVIA AL RETIRO	105
2.1 Tiempo y espacio en el catolicismo local	105
2.2 Traslado de la imagen	111
2.3 La festividad y la preparación del cofrade	116
2.4 Para una categorización general de los cofrades	120
2.5 Caracterización procesual del retiro	126
3. UMBRALES DE LO SAGRADO. MIÉRCOLES SANTO Y GENERALIDADES DEL RETIRO	131
3.1 Ingreso al retiro	131
3.2 Recepción del señor de Esquipulas	136
4. CULPA Y PECADO EN EL JUEVES SANTO	148
4.1 La persona como construcción gramatizada	159
4.2 Igual y desigual. Los límites de la communitas penitencial	168
5. RAPSODIAS AL DOLOR DEL VIERNES SANTO	174
5.1 Pertenencias intergrupales. El Franciscanismo y la hermandad de penitencia frente a otras hermandades	179
5.2 Preámbulos a la procesión del silencio y negociación del dolor	183
5.3 Manejo simbólico del espacio-tiempo devocional. Territorio y construcción de la otredad a partir del escenario procesional	186
5.4 Negociaciones locales con lo sagrado. Cruces, santos y cadenas	194
5.5 Transversalidad de contextos	200
5.6 Tensión, percepción y riesgo. Los márgenes del territorio	204
5.7 Hierofanías de lo sagrado	216
5.8 Preeminencias, pragmáticas y metáforas en torno a la cruz	220
5.9 Muerte y pasaje del penitente	228
Parte III. Comentarios de agregación	234
CONSIDERACIONES FINALES	235
BIBLIOGRAFÍA	250
ANEXOS. Índice de entrevistas	258

INTRODUCCIÓN

El acto de caminar plantea a los sujetos la posibilidad de moverse en el espacio y el tiempo, transportando su presencia hacia lugares que funcionan como destinos de esta locomoción. Puntos y líneas entretienen las posibilidades de adentrarse a la transición *in situ*, posibilitando la experiencia no solo en cuanto se arriba a un destino predeterminado, sino a partir de los lapsos que dibujan y desdibujan el proceso del andar.

De esta manera, el ejercicio de la procesión en el universo católico bosqueja una serie de singularidades para el tratamiento de lo sagrado, incorporando la participación de personas, santos, especialistas rituales y espectadores. De esta manera se movilizan grupos humanos, a la vez que se intercambian símbolos (Portal, 1994) proyectados en ideas y discursos, los cuales van fraguando las estructuras fronterizas del escenario, a partir de los lugares depositarios de la acción y de los momentos precisos para interactuar con las dimensiones etéreas.

El universo de estudio se encuentra localizado en la procesión silente queretana, durante los años 2008 y 2009, cuya característica peculiar es la incorporación del ejercicio penitencial entre sus participantes, situando al cuerpo como un elemento de expiación del pecado. El estudio de la identidad devocional alrededor de los miembros de la denominada hermandad de penitencia de la procesión del silencio, se justifica en términos académicos para la generación de un registro etnográfico detallado de las formas en que dicha agrupación desarrolla los tratamientos con lo sagrado, durante las solemnidades de semana santa. Al mismo tiempo se exploran las formas operativas de la religión católica en materia de la religiosidad popular emprendida por la feligresía, la cual se encuentra matizada por las características urbanas en cuanto contexto.

Una de las motivaciones personales para la realización de este trabajo, se ubicó en la necesidad de atender descriptivamente los acontecimientos y prácticas que se desarrollan en esta hermandad. Por sus normativas internas, la participación e involucramiento a las actividades rituales de esta agrupación, se restringe a miembros y participantes del género masculino, que se reúnen

anualmente para conmemorar las celebraciones en honor a la pasión y muerte de Cristo. Sin duda, ello implicó un primer interés sobre lo que ocurría detrás de los muros conventuales durante dichos oficios penitenciales.

Cabe resaltar que los orígenes de este trabajo se encuentran durante mis primeros acercamientos a esta celebración, en la primavera del año 2008, de la mano cordial de sus cofrades sanjuaneros y de los frailes franciscanos que resguardan celosamente el recinto crucífero del cerro del Sangremal. A todos ellos mis agradecimientos.

Como objetivo general de la investigación se planteó conocer de manera pormenorizada y puntual los procesos identitarios entre los integrantes de la hermandad de San Juan, agrupada en torno a la hermandad de penitencia de la procesión del silencio. Asimismo los objetivos particulares de la investigación plantearon la necesidad de conocer los referentes históricos de la ritualidad procesional y penitencial en la ciudad de Santiago de Querétaro, específicamente, y durante distintos periodos sociohistóricos de México de manera general; además de la necesidad de describir las formas en que la hermandad organiza sus actividades rituales tanto al interior de la hermandad, como al exterior de ésta.

Como hipótesis de la investigación se ha propuesto que la construcción identitaria en el fenómeno estudiado, se genera a partir de la posesión y ausencia de distintos elementos simbólicos en las personas participantes. Durante este flujo comunicacional, los actores sociales que intervienen en la procesión funcionan como referentes imprescindibles de sus contrapartes, a partir de una dialéctica entre el *deber ser* y el *ser*, coadyuvando a la elaboración de esquemas discursivos desde los cuales se prescribe la pertenencia a la agrupación.

La obtención de la información, se realizó a partir de una pesquisa documental relacionada a procesiones y ejercicios penitenciales, revisando textos, documentos e historiografía sobre los referentes sociohistóricos del fenómeno en España, en México y en la ciudad de Santiago de Querétaro, particularmente.

Asimismo se realizó una búsqueda de material documental para apoyo teórico a la investigación, destacando libros, artículos, revistas y fuentes de internet, de los cuales se extrajo contenidos relevantes que sirvieron de apoyo analítico de la investigación. La realización del trabajo de campo se fundamentó en el manejo de la etnografía a partir del ejercicio de la observación directa y participante, con la finalidad de reforzar el abordaje minucioso de las tramas de significación insertas en el fenómeno y de las prácticas humanas relacionadas con éste.

Para profundizar en los datos etnográficos, se desarrollaron entrevistas semidirigidas entre los años 2008 y 2010, las cuales fueron aplicadas a ocho cofrades de la hermandad de san Juan, tres especialistas rituales y un miembro de la mesa directiva para el año 2008; considerando los lineamientos del anonimato que se aplican a los cofrades durante la procesión, se ha hecho uso del pseudónimo para evitar inconformidades por los testimonios expuestos.

La investigación que se presenta se estructura en tres partes generales, desde las cuales se abordan en distintos sub-apartados, los tópicos propuestos para el análisis de la temática; cada uno de estos sub-apartados contiene una breve introducción para facilitar una lectura preliminar a los aspectos abordados en los mismos. Partiendo de una estrategia narrativa similar a los ritos de paso, el documento articula de manera procesual una serie de momentos que pretenden un acercamiento metaforizado del fenómeno, atendiendo al tránsito de los cofrades como trama argumental del ritual que vivifican.

De esta manera, en la *parte I. A manera de separación*, y como preludeo a los alejamientos desconcertantes, el documento se inaugura con una aproximación a las categorías conceptuales utilizadas en el análisis del fenómeno. Ello no planteó tanto una revisión exhaustiva de las corrientes y perspectivas bajo las cuales se ha desarrollado el estudio de la temática señalada, sino un acercamiento detallado a los conceptos de identidad, ritual, discurso, territorio y sujeto, principalmente, con la finalidad de ofrecer un campo fructífero para la discusión teórica agrupada en torno a los datos etnográficos del fenómeno. En este sentido, se plantea una argumentación lógica acerca de la construcción de la identidad a partir de *pedagogías de la fe*, entendidas como un contexto

complementario y simultáneo donde confluyen acciones, discursos, así como manejos del espacio y el tiempo.

Posteriormente se realiza una presentación general del escenario social, partiendo de un acercamiento a las características sociohistóricas que han entrañado el ejercicio discursivo de la procesión y la penitencia corporal en el catolicismo español, novohispano, mexicano y queretano particularmente. A su vez se profundiza en los registros fundacionales de la hermandad de penitencia de la procesión del silencio, en la ciudad de Santiago de Querétaro, así como en sus características generales, las formas de organización interna entre sus miembros y los esquemas de ejercicio ritual ejecutados.

Una vez desagregados y subsumidos en los laberintos del por qué, en la *parte II. Ambigüedad de las formas*, la narrativa del documento pretende la incursión íntima del lector a los escenarios del fenómeno, atendiendo a vivencias y percepciones de participantes que surgen durante las experiencias del encuentro con lo sagrado. Para ello, se desarrolla detalladamente la descripción procesual del fenómeno, basada tanto en la observación directa del ritual, como en los testimonios de sus protagonistas.

De manera simultánea y complementando la narrativa del evento, se ofrece un análisis donde convergen, divergen y se entrecruzan los contenidos etnográficos con las categorías conceptuales.

En la *parte III. Comentarios de agregación*, y como umbral que entrevé la salida del lector de éste efímero microespacio y microtiempo, se procede al desenlace del documento recurriendo a una serie de consideraciones finales, cuyas pretensiones no son tanto plantear definiciones últimas de la temática, como el señalamiento de tópicos que posibiliten discusiones posteriores acerca de la imbricación entre identidad, ritual y territorio.

Parte 1

A manera de separación

PREÁMBULOS CONCEPTUALES

1. Introducción

La presente investigación sugiere el abordaje de la procesión del silencio celebrada en la ciudad de Santiago de Querétaro, en términos de mecanismo cultural para la configuración identitaria entre los miembros de la hermandad de penitencia. La problemática de estudio, conlleva a plantear la pregunta acerca de cómo se construye la identidad devocional entre los cofrades de la hermandad de san Juan, a partir del ejercicio de un ritual católico, para lo cual resulta necesario atisbar y distinguir las variables que entran en juego bajo dicho contexto.

En este sentido, se plantea un análisis abordando conjuntamente los manejos, percepciones, categorías, ejercicios y negociaciones que los actores sociales involucrados, directa o indirectamente, verifican en torno al territorio, al ritual y a las icónicas de fe, a la vez que dichas variables son entendidas en términos simultáneos como tres ejes que se implican transversalmente para la conformación de un contexto que denominaremos pedagogía de la fe.

Esta conjugación de elementos destaca la conformación interconectada de discursos-acciones-espacios-tiempos, la cual fundamenta este estudio de la identidad devocional, desde las connotaciones que implica una pedagogía de la fe.

Al centrarnos en la construcción de la identidad, la investigación busca ahondar en la participación efectiva de los sujetos abordados, de cara a su intervención multiforme en la estructura semántica desde la que se proyecta y programa el ritual, en cuanto dispositivo simbólico basado en una trama conceptual, espacial y temporal incorporada a la acción humana.

Ello plantea la importancia de entender el papel del sujeto incorporado en determinados esquemas codificadores de sentido, mientras las implicaciones de dicho enfoque plantean un énfasis hacia las características y particularidades de éste en términos volitivos, reflexivos, creativos y recursivos.

De esta manera, el asunto acerca de las correspondencias entre estructura y sujeto, se advierte en la posibilidad de entender las imbricaciones de ambos

aspectos, al considerar a la estructura como constructora de sentido, en cuanto dimensión sociocultural en la que se fijan disposiciones acerca del *deber ser y hacer*, a la vez que ésta se construye a partir de la movilización de los dispositivos semánticos de los que toma parte activa la persona.

Durante este apartado, de la mano del planteamiento de la construcción identitaria a partir de una pedagogía de la fe, se busca argumentar la propuesta acerca de la relación entre estructura y sujeto, no en términos unilaterales, funcionales, estáticos y aislados, sino desde una complejidad del contexto, donde se administran, circulan, manejan y negocian mensajes o bienes simbólicos; dicha circulación de mensajes, se entiende de manera inestable y procesual, es decir el producto resultante no puede ser consignado de manera mecánica, en cuanto la relación entre *emisor-mensaje-receptor* no se atiende en términos estáticos, sino desde la dinámica, simultaneidad e indeterminación de la producción de sentido otorgado por la persona.

Adentrarnos en estas multiplicidades eventuales del sentido, conlleva a ponderar en los atributos fenoménicos que se suscitan durante la pedagogía de la fe, atendiendo las formas en que los devotos viven, nominalizan, conocen, perciben y categorizan el contexto en el que se involucran, a partir de la experiencia inmediata del *estar y habitar* en dicha realidad.

Es necesario señalar que en este apartado no se pretende realizar una revisión exhaustiva e histórica a los distintos planteamientos que se han desarrollado en la investigación antropológica sobre dichos tópicos, sin embargo, se busca articular un argumento teórico y lógico mínimo desde el cual se discuta el análisis de los datos de campo obtenidos.

2. Las icónicas, la fe y los discursos

Las icónicas de la fe tienen distintas implicaciones dentro del contexto estudiado, pero para su análisis debemos comprender sus características y aspectos sugeridos en una pedagogía de la fe. Para ello es necesario desglosar los aspectos que componen esta categoría, donde la *icónica* puede ser entendida como un entramado conceptual y semántico basado preferencialmente en el manejo sensitivo de la imagen, el cual se encuentra inserto en flujos comunicativos que se desdoblan durante el ritual; ello implica

abordar las posiciones y manejos en torno a la *imagen* en los ámbitos socio-culturales (Lizarazo, 2008), es decir analizar el papel que ésta desempeña en términos de sus implicaciones y conducciones cognoscitivas por parte de las personas, donde las producciones de sentido se tornan múltiples.

En este sentido, el análisis de la icónica parte de las matrices referenciales desde donde se fijan contenidos y formas de explicitar una serie de concepciones, percepciones, normas y preceptos, a partir de los cuales se vehicula un mensaje en un contexto comunicacional. En este ámbito, la icónica, entendida en adelante como imagen semantizada culturalmente, deviene en el empleo preferencial, pero no único, de objetos materiales, así como de ejercicios corporales y/o acústicos, desde los cuales los mensajes se exteriorizan y se proyectan hacia las dimensiones públicas de la vivencia social.

Asimismo la *fe* es entendida en términos antropológicos como un elemento cognitivo incorporado al ámbito subjetivo de la persona, que se basa en la consecución de certidumbre, significación y sentido de las vivencias y conocimientos confrontados entre los sujetos, es decir bajo un esquema contextual socialmente construido, generando una suerte de esquema decodificador de los mensajes movilizados por las personas. A su vez, esto implica considerar a la fe como un elemento ligado a la concepción propuesta por Berger y Luckmann (2001: 126) de “universo simbólico” que tiende al ordenamiento semántico y legítimo de la realidad, así como al planteamiento de Geertz (1997: 89) acerca del elemento “anímico y motivacional” contenido en la religión, a partir del cual se produce la interiorización de la vivencia social.

De esta manera, por icónica de la fe entenderemos a una trama conceptual y simbólica caracterizada por el uso preferencial de la imagen sensitiva, en cuya administración se asientan los fundamentos oficiales de la decodificación del mensaje movilizado, en términos cognoscitivos de modulación de las vivencias.

Cabe resaltar que el carácter de las matrices culturales, tiene que ver con la codificación pautada de los mensajes que se circulan, es decir de los programas semánticos desde los cuales se imprime un significado a determinadas acciones, imágenes o vivencias, a la vez que se definen las

formas particulares en que se suscita la confección pormenorizada de la icónica.

En términos de una construcción social de la realidad, dicha codificación del sentido se profiere a partir de la institucionalidad del mensaje, la cual deviene en el conjunto de maneras convencionales de percibir y categorizar tanto la realidad, como las actividades humanas que en ella se desarrollan.

Como mecanismo para tipificar la vivencia y coherencia contextualizada de la realidad construida, la institución se posiciona como un órgano rector que confiere un orden establecido a partir de la canalización o “control” (Berger y Luckmann, 2001: 76) de las actividades sociales de los sujetos.

En este sentido, atender a las dimensiones sociales de la institución, implica considerar los focos de influencia sobre los que ésta actúa, de cara a su encomienda estructuradora, entre los que podemos destacar las nominalizaciones cualificadas del contexto social en términos de relevancia, las formulaciones categorizadas de los sujetos interactuantes, en tanto *personas* construidas, así como las actividades que éstos emprenden en las dimensiones cotidianas y superordinarias acontecidas en el trámite constante de la vivencia social.

Así, *espacio, tiempo, identidad y acción*, se plantean como distintos niveles de intervención codificadora en los que se subraya la participación de la institución en los grupos humanos, proyectando las bases reguladoras, aunque no concluyentes como se verá más adelante, de la coexistencia social a partir de universos simbólicos que dictaminan una suerte de gramática acerca del *deber-ser* y *estar*.

Es importante considerar las características de producción, proyección y administración de los bienes simbólicos en juego, en torno a la organización combinatoria y regulada de los signos, ya que remite a esquemas discursivos que estructuran la vivencia de los sujetos y sus recepciones del mensaje.

En este sentido partimos de la concepción de cultura planteada por Geertz (1997), definida como un entramado de símbolos, para acentuar el carácter comunicacional de los fenómenos culturales desde sus peculiaridades

semánticas y de generación de significados entre los miembros de un colectivo humano; desde este planteamiento se evidencia una correlación entre la característica semántica de la cultura y, siguiendo a Peirce (en Beuchot, 2008: 136), sus connotaciones como “gramáticas” culturales, en las que se sitúa la interconexión codificada de los signos y la normatividad del sentido propuesto y autorizado.

Conforme a lo anterior, la religión se involucra en el fenómeno estudiado como una institución productora de discursos, apelando a esquemas particulares que conciben la realidad desde un encuentro con lo sagrado, además de generar una serie de señalamientos y prescripciones que devienen de las relaciones *hombre-deidad, devoto-especialista ritual y creyente-no creyente*.

Antes de continuar con el bosquejo discursivo de la religión, hay que considerar que el estudio antropológico de los fenómenos religiosos se ha generado desde diversos ángulos explicativos, acentuando el análisis sobre diversos elementos; en términos de institución social, las perspectivas estructural-funcionalistas centran su estudio en las peculiaridades y pertinencias que ésta ejerce sobre un determinado contexto cultural e histórico, es decir sobre la funcionalidad que a la institución religiosa se le confiere en la estructuración de un determinado modelo social.

De acuerdo con Cantón (2001: 94), los enfoques funcionalistas del tema religioso inauguran una tradición explicativa de tendencia “orgánica”, al situar a la sociedad como sistema estructurado que autoregula su funcionamiento en términos “homeostáticos”. Aquí lo religioso aparece como una institución que ejerce su función de termostato cultural, al ordenar las vivencias y acciones de los sujetos de cara a la manutención de la armonía en la estructura.

Estos planteamientos agudizan el estudio de causas y efectos de las instituciones sociales en los grupos humanos, acentuando una perspectiva orgánica para explicar la relevancia de las instituciones, usos, costumbres, mitos y creencias, en tanto *hechos sociales*, a partir de un esquema sistémico ordenado, cuya armonización estipula la *efectividad* de la actividad humana.

Bajo estos postulados, Durkheim (2000: 40) propone un estudio de la “vida religiosa” delimitado por su contexto colectivo y social, analizando así sus

elementos instituidos, donde el ordenamiento de la realidad social es entendido desde el ritual.

En este ejemplo, la religión es postulada como una entidad trascendente para la organización de la realidad social, pues se sugiere que las disposiciones emanadas de dicha institución, son proyectadas a los componentes humanos de un determinado sistema, a la vez que se reproducen mecánicamente dichos postulados entre los miembros del colectivo.

Bajo dicho esquema, el planteamiento de la reproducción social en una entidad sistémica se especifica de forma estática y mecanizada, ya que la actividad humana se esboza de manera predeterminada a partir de movimientos y estilos pautados de decodificación de la información; esto genera un sesgo analítico desde el cual se abordan las vivencias religiosas como epicentros comunicacionales plenamente estructurados y unívocos, además de considerar la participación autómatas de los sujetos en cuanto a la pasividad receptiva del mensaje circulado.

Como se habrá notado, y asumiendo las precauciones del concepto, en esta investigación la religión es entendida como una institución en términos de entidad productora de discursos, los cuales deben ser confrontados desde diversos ángulos; a saber, es necesario entender los contenidos imbricados en los discursos que emanan de ella; además de considerar el papel de los actores considerados como *especialistas* del trato con lo sagrado, de cara a la conformación de las unidades comunicativas desde las que circula el discurso o icónica.

El análisis de la primera característica, implica un desglose de los distintos componentes de la codificación discursiva, es decir las bases axiomáticas del mensaje, además de las cualidades y formas que se resaltan durante un contexto específico, como es el caso del ritual. Asimismo es importante recalcar las normativas gramaticales que tienden a contextualizar las actividades interpersonales, en términos del *deber ser* y *hacer*, destacando aquellos elementos discursivos que pautan a la persona desde un ethos específico regulador de la acción ejecutada, las formas sintácticas en las que se desarrolla una actividad, las temporalidades y espacialidades que cualifican los escenarios y momentos de ejecución, además de las tipificaciones

diferenciadas que construyen tanto a la *persona*, como a las *colectividades* en términos de atributos compartidos.

Un acercamiento a la segunda característica de la religión como generadora de discursos, implica considerar las posiciones estructurales que los representantes de dicha institución ocupan, de cara a la administración de los bienes simbólicos o discursos circulados entre la feligresía; se trata de incorporar al estudio de la producción discursiva, las peculiaridades de los sujetos, en cuanto denotan su participación dentro de las estructuras locales de lo sagrado, así como los posicionamientos de dichos discursos en tanto esquemas semánticos hegemónicos y autorizados.

En cuanto “productores de saber” (Lyotard, [1984] 2008: 15), dichos discursos son posicionados socialmente como producción legitimada, autorizada y uniforme, evidenciando con ello sus formas de *macrodiscursos*, en tanto oficializan las secuencias combinatorias en la decodificación de los mensajes insertos en icónicas de la fe. Dicha producción institucional de saberes apela a un atributo unidireccional, al plantear una monopolización de la construcción y administración de dichos elementos simbólicos, lo que puede entenderse como clausura a la posibilidad recursiva y emergente de conocimientos desde diversos ángulos, actores y posiciones ocupadas en un contexto.

Sin embargo, atender de manera acrítica y exclusiva a estas propiedades de la religión, plantea un panorama taxonómico de las formalidades en que se inscribe una estructura, en términos de abstracciones idealizadas desde el discurso.

Partimos de la premisa de entender los fenómenos comunicacionales como procesos, donde la producción de significados no se suspende o se concluye en términos definitorios ni unilaterales. Aquí la noción de *movimiento* es inherente al proceso y participación efectiva del sujeto de cara a la deconstrucción de la estructura, mientras que el mensaje puede ser apropiado por las personas en términos metafóricos con la finalidad de volverlo asequible en términos semánticos. Esta dinámica conlleva a la conformación de *microdiscursos* a partir de esquemas múltiples de organización jerarquizada de

la vivencia, subrayando la constitución de conocimientos locales vigentes desde la experiencia e intencionalidad del sujeto.

La participación del sujeto de cara a la conformación de microdiscursos, se analiza desde su carácter dinámico, donde la estructura posibilita un esquema referencial para conocer, entender y vivir la realidad, a la vez que dichos elementos gramaticales se asimilan, se confrontan o se reformulan a partir de las especificidades subjetivas que el sujeto imprime durante su vivencia.

Este aspecto subraya las relevancias de los conocimientos locales y de la reflexividad, incorporados por el sujeto en la construcción de microdiscursos en términos de “dependencia” y de “auto-organización” (Morín, 1998: 69), puesto que *conoce* las tramas del significado ofertadas por la cultura, a la vez que se *reconoce* por esta vía. Por ello, tanto las gramáticas que estructuran formas pautadas, como la situacionalidad de la persona generada en el flujo inmediato de la vivencia, aparecen como dos aspectos interconectados en la reproducción y transformación de la realidad social.

Por ello es imprescindible considerar la producción discursiva y simbólica en los devotos, atendiendo a vivencias, anhelos, pasiones, intenciones y sentimientos planteados por la biografía cultural en cada caso abordado.

Se trata de localizar una interface en el diagrama de comunicación entre receptor, emisor y mensajes, centrando la atención en lo que Hernández (2002: 29) ha denominado como *proceso de recepción* del mensaje, donde entran en juego las valencias subjetivas y anecdóticas de las personas involucradas en el contexto comunicativo, dando paso a la contingencia de la asimilación y de la producción de sentido del mensaje, así como a la emergencia de discursos locales o microdiscursos por parte de los distintos actores. En este sentido, las icónicas de la fe sitúan a los sujetos en un contexto comunicacional, posibilitando una serie de las relaciones interdiscursivas generadas a partir de la movilización de los mensajes estructurados.



Imagen 1. La religión como macrodiscurso en un contexto comunicacional.

3. Conocimientos locales, experiencia y reflexividad

Una vez que se ha señalado la posición interdiscursiva del proceso comunicacional en las icónicas de la fe, es necesario considerar las características inherentes al ritual, además de aterrizar en los aspectos relacionados al proceso de decodificación y construcción de los microdiscursos en contextos de ritualidad.

Como dispositivo cultural, el ritual contiene una serie de atributos comunicativos que lo caracterizan como forma peculiar de expresividad de lo religioso, es decir se trata de un conjunto de prácticas, saberes y creencias acerca de determinados tópicos, que fijan las formas pautadas del encuentro con lo sagrado. De manera general, el ritual puede ser concebido como un esquema de acción humana, frente a la religión entendida como marco de ideas y nociones en términos discursivos, estructurado de tal manera que el ejercicio de las acciones se encuentra organizado a partir de los requerimientos de la institución que lo avala o administra.

Creencias y prácticas constituyen elementos culturales que definen el patrimonio unificador de los grupos humanos, al mismo tiempo que el ritual permite una prescripción de la conducta humana al corroborar los ideales que cimientan la estructura social del grupo; desde esta posición analítica Radcliffe-Brown (1974) aborda el estudio de la ritualidad en los grupos humanos, al considerar su papel como vehículo de regulación y ordenamiento de las actividades sociales en los sujetos.

En este sentido, el ritual es provisto de un carácter funcionalista, cohesionador y mecanicista, donde el matiz orgánico de la sociedad religa y agrupa a sus miembros para integrarlos desde las cuadraturas de una identidad colectiva preestablecida, es decir de aquellas pautas que construyen las formas específicas del *deber ser* y *hacer* en la persona.

En términos estructuradores, el ritual presenta características peculiares al concebirse como práctica humana expresiva, generadora de cohesión social, productora de orden y revitalización a partir de la evocación de temporalidades pretéritas fundacionales, así como actividad ejemplificadora en términos de formas de organización sintáctica de la vivencia con lo sagrado.

Como se puede observar, los enfoques funcionalistas acerca del ritual pierden su alcance efectivo en el estudio de la identidad devocional que aquí se plantea, sobre todo cuando se trata de incorporar el análisis del proceso de producción del sentido y de las *personas* en calidad de actores sociales agenciales.

Con ello, no se pretende ignorar esta serie de características enunciadas para el ritual, sino de matizar otras cualidades que interesan para el abordaje de la identidad desde una perspectiva compleja y simultánea.

En este sentido, se debe considerar que el ritual implica acción, en cuanto conlleva al ejercicio de prácticas humanas en determinados contextos espaciales y temporales superordinarios, a la vez que dichas acciones se encuentran matizadas por un esquema semántico que propicia una interrelación comunicativa entre los sujetos involucrados.

Partiendo de la cualidad volitiva y recursiva del sujeto, tanto las icónicas de la fe, como los discursos circulados y reproducidos durante la ejecución ritual, confieren un carácter indeterminado y complejo a la producción de significados durante las relaciones entabladas entre emisor, receptor y mensajes.

Bajo esta perspectiva, el ejercicio del ritual no garantiza una reproducción mecanizada de los conocimientos y creencias acerca del trato con lo sagrado y de las categorías identitarias de la *persona* devocional, sino que inaugura un abordaje procesual centrado en la vivencia, a partir de los aspectos relativos a la recepción, recursividad e indeterminación del mensaje.

De esta manera, macrodiscursos y microdiscursos se encuentran yuxtapuestos durante la concreción de una actividad ritual, a la vez que se posicionan como

elementos importantes en el análisis procesual del contexto comunicativo interdiscursivo.

La perspectiva procesual en el análisis del ritual, permite conocer de manera detallada los elementos discursivos desde los cuales se construye la lógica institucional de la vivencia con lo sagrado; en este sentido, atiende a las gramáticas que definen la caracterización de los participantes en el ritual, detallando los atributos y especificidades que construyen a la *persona* como un elemento coherente situado en un contexto determinado, o lo que se ha mencionado como esquemas pautados del *deber ser* y *hacer*.

Asimismo, la visión del ritual en perspectiva procesual posibilita un entendimiento de las formas en que se cualifican las localizaciones espaciales y temporales durante dicha vivencia, es decir la dictaminación del cuándo y dónde se ejerce la acción, conformando las coordenadas semánticas a partir de las cuales se construye el escenario donde acontecen las relaciones con lo sagrado y las transformaciones cualitativas de la persona. De esta manera, se propicia un acercamiento detallado a la movilidad estructurada de la sociedad, es decir al *proceso ritual* (Turner, 1988), señalando las partes que constituyen los momentos transitivos durante esta práctica.

Asimismo es importante atender al planteamiento que realiza Van Gennep (1986) acerca de los *ritos de pasaje*, en el cual categoriza las partes constituyentes de la ritualidad como un mecanismo que regula los trayectos de la transformación de la sociedad y de sus componentes humanos, señalando los "...ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación..." (Ibíd.: 20) como tres momentos a partir de los cuales se articula la transformación de los estados sociales en la persona.

Paralelo a lo anterior, otro elemento importante de esta propuesta analítica, implica un acercamiento no únicamente a las partes y momentos que comprenden la transición durante dicha vivencia, es decir a las taxonomías de la dinámica social, sino además la penetración íntima al desarrollo de la vivencia de los sujetos en su interrelación con lo sagrado, es decir las formas y situaciones afrontadas por la persona durante la *receptividad* o decodificación de los macrodiscursos.

En términos de producción del sentido, la liminalidad plantea un momento de densidad cognitiva para los sujetos, en el que se agudiza el análisis de la

receptividad de los mensajes, en cuanto remite a una fase de vivencia ritual caracterizada por la desestructuración de las pautas axiomáticas que rigen la relación social en los periodos ordinarios. Al considerar a la fase liminal como periodo “ambiguo” (Turner, 1999: 104), se subraya el aspecto indeterminado de la persona y del contexto, es decir la descomposición de los atributos precedentes y posteriores, donde se agudizan los procesos de conciencia en los sujetos a partir del flujo de acontecimientos de cara a su posterior reincorporación al núcleo social de pertenencia.

Es necesario apuntar otra serie de características que se identifican en el ritual, las cuales consideran su papel como contexto indeterminado de la estructura, como posibilitador de cambio en términos de dinámica del sentido, como marco movilizador y de negociación a partir de la apropiación de patrimonios semánticos (Portal, 1994; Vázquez, 2009; Turner, 1988), además de su expresión como campo de tensión entre la estructura y la divergencia (Díaz Cruz, 2008; Mier, 1996; Vázquez, 2007). Al respecto, aunque en un primer momento la vivencia ritual se encuentra pautada por una sintaxis que ordena los procedimientos, escenarios, momentos y tiempos sacralizados –que para el caso de los rituales de pasaje implica la *communitas*-, el desfase propiciado por el limbo en los participantes implica una potenciación de la experiencia durante el encuentro con lo sagrado.

Ello pretende, siguiendo a Geist (2002), una imprecisión de las estructuras significantes, donde las propuestas oficiales de generación de significado se tornan indeterminadas a partir de la posición protagónica de la subjetividad del participante de cara a su aprehensión e intervención directa en las rutas de la vivencia sacralizada.

Esto sugiere un posicionamiento del *pathos* frente al *ethos* oficializado, el cual se encuentra contenido en la singularidad de la persona devocional, ya que suministra aquellos elementos motivacionales, la intencionalidad, los deseos y pasiones que definen las características locales de la injerencia del sujeto en el entramado conceptual definido por el ritual.

Aquí, la experiencia y la experimentación del flujo ritualizado demarcan las rutas vivenciales que emergen durante el proceso comunicacional, lo que significa que se trata de dos formas a las que apela el sujeto para afrontar en términos asequibles lo vivido en la inmediatez, a la vez que se reformula la

gramática de lo sagrado a partir de la inteligibilidad de lo acontecido en dicho periodo transitivo.

Así, experiencia y experimentación fungen como dos mecanismos cognoscentes de la realidad, a partir de los cuales la persona *re-conoce* las pertinencias del macrodiscurso aterrizadas en la singularidad de la congruencia subjetiva. Es en este sentido que el ritual postula una contienda semántica entre estructura y sujeto, en cuanto inaugura una tensión entre el *ser* efectivo y el *deber ser* apelado por la institución, abriendo paso a la *humanización* de la gramática atemporalizada, a partir de la incorporación de las historicidades de la persona.

Este auto *re-conocimiento* reflexivo que realiza el sujeto como un *sí mismo* proyectado, confiere al ejercicio de la experiencia una relevancia para vehicular la producción de sentidos a niveles locales (Geertz, 2004), ya que atiende a una construcción de conocimientos, de formas de percepción, de prácticas y de significación tanto de la realidad, como de la situacionalidad verificada por los aspectos contingentes o no previstos que emergen durante el ritual.

Como dispositivo semántico, la incursión del sujeto en el ritual condensa un momento comunicacional y recursivo en el que se ventilan las inconsistencias ontológicas de los elementos contenidos en el macrodiscurso, a saber las connotaciones categoriales de la *persona*, las formas específicas del encuentro con lo sagrado, así como la vivencia del territorio en términos de los momentos y lugares precisados para dichos ejercicios.

Como herramienta cognoscente, las apropiaciones y reformulaciones de los macrodiscursos se agudizan durante los periodos liminales del ritual, ya que los roles asumidos por los participantes durante el proceso comunicacional, se entrecruzan, transfiriendo las posiciones hegemónicas de la producción de saberes hacia los distintos actores insertos en dicho proceso.

La persona tiende a la producción de sentidos y saberes intrínsecos, a partir de la puesta en marcha de la experiencia ritual, mientras dicho conjunto de elementos epistémicos se reconstruye a partir de una metaforización de las normativas acerca del trato con lo sagrado, generando un corpus de conocimientos locales cuyas perspectivas dimensionan la congruencia de lo que se significa en relación con lo experimentado y lo acontecido.

Como se ha mencionado, además de clasificar a la persona y las acciones rituales, los macrodiscursos realizan un tratamiento pormenorizado de la organización de momentos y lugares en los que se desenvuelve el tratamiento de lo propiamente sagrado. Ello implica una formulación semántica de las variables espaciales y temporales que discurren cotidianamente en el ámbito señalado de lo profano.

De esta manera, las consideraciones oficiales acerca del territorio sacralizado confieren una serie de atributos significativos sobre el escenario que se va tejiendo durante el tránsito ritual; siguiendo la propuesta de Giménez (2007: 120), dichos atributos inherentes al territorio refieren a una "...apropiación y valorización del espacio [...] de carácter instrumental-funcional o simbólico-expresivo...", es decir se trata de una operación signada sobre el espacio, a la vez que el espacio valorizado se proyecta como una trama argumental de la acción en términos de territorio discursivo.

Con ello, se procede a la constitución de una serie de elementos que semantizan las divergencias o congruencias del espacio y tiempo vivido en términos cualitativos. De manera singular, la "producción territorial" (Ibíd.: 119) tiende a una valoración pormenorizada del espacio y tiempo, con la finalidad de organizar aquellos acontecimientos que se verifican dentro de sus coordenadas, es decir las relaciones sociales que se generan entre las partes interactuantes; las posiciones dentro de la estructura que jerarquizan las aproximaciones o alejamientos entre los sujetos; además de la conformación de fronteras simbólicas, a partir de las cuales se estructuran las pertenencias al grupo humano que emplea, maneja y se moviliza por los itinerarios del territorio marcado.

Entendiendo al ritual como una entidad procesual, dinámica, móvil y contingente, es importante atraer un concepto de *territorio* que atienda no tanto a abstracciones conceptuales, como a las situaciones que emergen durante su apropiación, construcción y reformulación; con ello se subraya un análisis de la constitución territorial ligada a la pertinencia de las vivencias de las personas, las cuales pueden apelar a su aprehensión y recursividad a partir de una producción de sentido determinada por aquellos conocimientos locales basados en la experiencia y experimentación efectiva *en-el-territorio*.

En este sentido, es interesante la categoría de territorio propuesta por Mançano Fernandes (2005: 276), al definirlo como un elemento de “convención” y “confrontación”, en cuanto atiende a la incorporación de límites y conflictos dentro del territorio, suscitados a partir de la interrelación de los actores involucrados en su perpetuación o deconstrucción.

Este señalamiento es importante en cuanto atiende a las formas de percibir, vivenciar, experimentar e interactuar en un territorio postulado en términos interdiscursivos, ya que su construcción semántica y pragmática debe ser entendida de acuerdo a la receptividad de los múltiples mensajes que lo formulan y le exigen pertinencia de sentido de acuerdo a cada caso particular.

4. Pedagogías de la fe e identidad

Es necesario aclarar la interconexión de las variables apuntadas al inicio de este apartado, para aterrizar en planteamiento de la construcción identitaria a partir de una pedagogía de la fe, la cual es entendida a partir del entrecruzamiento de discursos, acciones y cualificaciones del espacio y el tiempo.

Como he mencionado, para el caso abordado la construcción de la identidad debe ser entendida en términos dinámicos y complejos, atendiendo a distintos elementos que juegan un papel importante en la formulación de las pertenencias a un colectivo humano. En este sentido, la conjugación de las icónicas de la fe, del territorio y de la ritualidad evidencia una serie de aspectos simultáneos, los cuales se involucran directamente en las formas que definen la vivencia del encuentro con lo sagrado entre los participantes de la procesión del silencio.

En términos analíticos, hablar de una pedagogía de la fe confiere a la construcción de la identidad un matiz complejizado, en cuanto se distinguen las múltiples implicaciones entre actores sociales, discursos y acciones de cara a la experimentación del espacio y el tiempo devocional, así como de las formas de aproximación a lo sagrado. Ello propicia una atención pormenorizada al análisis de la identidad desde sus cualidades comunicativas, no tanto en términos de una fijación estática del sentido circulado, como de la relevancia del proceso de producción de saberes y significados, poniendo especial

atención a la emergencia de la situación suscitada en las indeterminaciones de la receptividad del mensaje.

Una pedagogía de la fe implica considerar un contexto comunicacional en movimiento, partiendo de un abordaje de la cultura entendida como “...sistemas organizados de símbolos significativos...” (Geertz, 1997: 52), es decir subrayando sus cualidades informativas, en los cuales se entretajan la convergencia y divergencia de personajes, produciendo, reproduciendo y dinamizando discursos heterogéneos o circunstanciales acerca del tratamiento con lo sagrado.

La conformación de macrodiscursos atiende al posicionamiento de un relato oficializado, desde el cual se procede a la normatividad de la vivencia ritual y la relación interpersonal basada en atributos diferenciados (Barth, 1976), a la ubicación espacial-temporal durante el acercamiento a las dimensiones sagradas y sus esquemas particulares para improntar el *adentro* y el *afuera* en términos fronterizos, así como a las categorizaciones cualificadas desde las cuales se clasifican las pautas del *deber ser* y *hacer* en la persona (Bartolomé, 1997). Como contraparte, el microdiscurso sugiere la posibilidad de entender el acto comunicativo como un proceso, subrayando el papel del sujeto como entidad productora de conocimientos y saberes, a partir de las prácticas efectivas e inmediatas ejercidas desde la experiencia y experimentación ritual. El análisis del fenómeno abordado no puede partir de parcialidades analíticas, sino de considerar las distintas dimensiones que lo cruzan –discursos, espacios, tiempos, acciones- y las multicontexturas en que se proyecta lo identitario, entendido como *presencias* en tanto la persona deriva su constitución directamente del *estar* en determinado espacio y tiempo de interacción sociocultural.

En este sentido, el estudio de la identidad puede puntualizar algunas de las distintas dimensiones que lo conforman. Al respecto, Mercadé (1989) identifica tres momentos que han primado el estudio de dicha temática en las ciencias sociales.

Un primer plano plantea la dimensión primaria comprendida en la identidad, donde fundamentos cognitivos y simbólicos de la sociedad se proyectan sobre los individuos, en razón de su incorporación hacia una determinada colectividad

cultural y lingüísticamente delineada; un segundo plano atiende la internalización en los sujetos de esquemas conceptuales y axiomáticos que definen el orden y funcionamiento de la estructura, lo que conlleva a la incorporación vivencial de los roles –características sociales- vigentes en la sociedad; como tercera dimensión se ubica a los sujetos en sus distintas presencias, asumiendo variedades indefinidas de *personas*, a partir de tránsitos relacionales transgresores de fronteras culturales que idealmente han separado a las colectividades humanas (Ibíd.: 158).

Así, la constitución de la identidad devocional –la *persona* ritual, planteada a partir de la incursión del sujeto en oficios de lo sagrado y denotada desde la actividad ritual- nos impide pensar en una producción identitaria definitiva, unívoca u otorgada a partir de apriorismos deductivos.

Contrario a esto, presupone el empleo de una perspectiva analítica compleja, que atienda en una doble dimensión tanto a los sujetos en cuanto actores sociales desde sus incidencias relacionales, situándolos como elementos multiformes, inestables y productores de saberes, así como a los esquemas estructuradores de creencias y acciones, explicitados por la injerencia macrodiscursiva de lo religioso en tanto institución social.

Atender a una propuesta compleja de la realidad, posibilita un acercamiento multifactorial a las dinámicas que construyen la identidad; para ello es necesario considerar simultáneamente el carácter de la persona como un elemento estructurado y estructurante, y acentuar un análisis no tanto de los discursos oficiales que la definen, como de los procesos de producción de ésta en términos autoreferenciados, desde una reformulación de los patrimonios semánticos que inscriben la pertenencia a un determinado grupo humano.

A partir de contextos comunicacionales, los actores sociales manifiestan una interacción multilineal frente a discursos arquetípicos que constituyen y piensan a la persona, cuyas nociones se remiten a la regulación y mantenimiento de un *deber ser*, así como de unas coordenadas espaciales y temporales para contenerla y situarla.

Ante ello, la recursividad de la identidad se traza a partir de procesos de transformación, imposición o negociación de los discursos dominantes relativos a la persona, al espacio y al tiempo sacralizados, posibilitando una

reformulación a partir de la situación afrontada por el sujeto; esto evidencia una construcción pluralizada de la persona que los individuos asumen de cara a su desdoblamiento cotidiano o superordinario, como es el caso del ritual.

Aquí cabe formular la pregunta acerca del papel desempeñado por las vivencias rituales en la conformación identitaria de los sujetos, sugiriendo una simultaneidad de *tiempos identitarios* en el quehacer sagrado. Entendemos al *tiempo* como una dimensión contenedora de “presencias” y “ausencias” en el despliegue de la persona (Pérez-Taylor, 2002: 16), en tanto remite a configuraciones sociales concordantes a contextos particulares que explicitan *reglas* determinadas acerca del *deber ser*.

Dichas reglas están aglutinadas en torno a tradiciones, vivencias, estructuras comunicacionales, mitos, ideas, acciones pautadas y pertenencias, que matizan la identidad del sujeto durante su *presencia* en el *estar* contextualizado.

Así, durante los trayectos de la interacción cotidiana o superordinaria, la persona puede recurrir a la evocación de *temporalidades* estructuradas que le han situado con membrecía al interior de grupos humanos específicos.

Cabe aclarar que esta dinámica de la pertenencia no atiende necesariamente a lógicas programacionales que remiten inmediatamente a la etiqueta espacio-temporal de la persona, en tanto conductas objetivadas; más aún, consideramos una densidad del fenómeno a partir de traslapes identitarios en los sujetos, así como de entrecruzamientos de tradiciones que convergen y divergen en contextos en principio, o en apariencia, ajenos.

Con ello, las *presencias* y *ausencias* de los sujetos en el ambiente social –la eventualidad de elección o la heteroadscripción de esquemas identitarios– permiten a su vez considerar como posibilidad una *simultaneidad de discursos* acerca de la persona, a la vez que se genera una *narrativa* inteligible (Ricoeur, 1995) en la que se sintetiza la multiplicidad de lo heterogéneo en el acto procesual, a partir de la combinación de elementos y tradiciones divergentes que han desglosado la construcción cultural de la persona.

En este sentido, la tensión, lo inestable, la incongruencia, la contradicción o la adversidad, emergen como palabras que denotan otra serie de características contenidas en las pedagogías de la fe, entendiéndolas como partes

constitutivas de una lógica compleja, más que un impedimento que nos limite la comprensión de los hechos analizados.

Partiendo de estas ideas, aterrizamos el análisis antropológico de la identidad sobre las situaciones locales experimentadas por los cofrades abordados en su incursión a la pedagogía de la fe de la procesión del silencio queretana, atendiendo a las aprehensiones implícitas que grupos y personas hacen del bagaje simbólico circulado y explicitado a partir de la escenificación ritual, pautada oficialmente desde los marcos instituidos de lo religioso. Asimismo estas pedagogías de la fe se nutren directamente de los elementos espaciales y temporales que manifiestan los argumentos desde donde se localiza semántica y empíricamente a la persona, posibilitando al territorio como una categoría tangible donde se expresa, se experimenta y se negocia la identidad.

ESCENARIO SOCIOHISTÓRICO Y CARACTERÍSTICAS DE LA HERMANDAD DE PENITENCIA QUERETANA

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo del mundo, el catolicismo ha experimentado procesos de reconstitución acorde a los distintos contextos sociales en los que se suscribe. Con ello, los flujos relacionales entre los ámbitos políticos, económicos, sociales y religiosos, se han manifestado en distintos grados y direcciones, configurando una amplia diversidad de expresiones locales particulares.

Como sistemas cognoscitivos, normativos y simbólicos, las religiones han constituido verdaderas *pedagogías* de la *fe*, con la finalidad de dar coherencia, categorizar y definir los cuadros de realidad social en que se despliega el grupo humano. Aquí entendemos el término de *fe* desde una perspectiva antropológica, como propiciadora de actitudes de certidumbre, persuasión y significación entre los sujetos, conformando lo que Berger y Luckmann (2001: 126) han denominado “universos simbólicos” para legitimar los órdenes instituidos de la sociedad. En un sentido paralelo, lo que aquí denominamos como *fe* es entendido por Geertz (1997: 89) como aquel conjunto de componentes “anímicos y motivaciones en los hombres” que constituyen un carácter esencial de la religión en tanto sistema cultural, a la vez que impelen en los sujetos a la interiorización de vivencias y esquemas conceptuales que dan orden a la realidad a partir de esquemas discursivos institucionales.

Así, en términos históricos podemos distinguir en los siglos III a XIX en Europa y XVI a XIX para Latinoamérica, un manejo del catolicismo como referente central para la conformación de dichas pedagogías; éstas se han caracterizado por proyectar la figura de la *deidad* como punto de legitimación social, difundiendo para ello creencias, expresiones, normativas y esquemas de organización clerical y social, tendiendo a su vez a la “imaginación” (Anderson, 2005: 30) y a la construcción de comunidades de pertenencia en términos religiosos; esto será traducido progresivamente en la constitución del *orbe* católico y en la edificación de una representación hegemónica del tiempo-espacio vivido y transcurrido por las personas.

De manera gradual, en dichas regiones el posicionamiento de la religión como esquema legitimador y ordenador de la realidad fue perdiendo influencia monopólica, por efecto de la incorporación de novedosos esquemas sociales de secularización y de la paulatina fragmentación entre la doctrina religiosa oficial y el ethos promovido por las tendencias políticas que emergían del liberalismo y laicismo de la época.

Tenemos como ejemplo singular para el siglo XIX en España y México, la presencia de tendencias políticas y filosóficas “ilustradas” que conciben a la sociedad cimentada sobre una *fe* volcada hacia la razón humana –en un sentido antropocentrista-, en contraposición con los planos espirituales y metafísicos propios del universo religioso.

Con esto, podemos considerar que los trayectos del catolicismo se han desplegado sobre lo que Bourdieu (en Cantón, 2001: 225) ha denominado “campo religioso”, caracterizado por el flujo de *bienes simbólicos de salvación*, donde agentes e instituciones se disputan el control para la producción y administración de éstos. En este sentido, se plantean contexturas sociohistóricas de competencia y tensión entre los distintos niveles organizativos de las sociedades, teniendo al *espacio físico* –la plaza, las calles, el atrio, centros de esparcimiento- como elemento instrumentado para la proyección de los mensajes *redentores* forjados sobre esquemas particulares de la fe.

Como parte de dichos bienes simbólicos, las pedagogías de la fe han jugado un papel importante en la definición de la realidad y de los órdenes estructurales, fungiendo como centro de disputa entre los elementos de la sociedad por la premisa de su manipulación.

Particularizando en España –durante los siglos III a XIX- y en México –siglos XVI a XIX-, se nos presenta un escenario social de interacción íntima entre los ámbitos religioso y político, desdibujando las fronteras de jurisdicción de cada órgano y estrechando proyectos de constitución social cuyas aspiraciones encaminadas por el vector evangélico, se desbocaban hacia los distintos confines del planeta.

Para entender las dinámicas de las pedagogías de la fe desde un contexto religioso, es necesario considerar la conjugación de tres elementos empleados; se trata de una triada compuesta por el territorio, la ritualidad de los participantes y la reproducción plástica/corporal de conceptos litúrgicos, entendida como icónica de la fe.

Esto deviene en el componente interconectado de *discursos-acciones-espacio-tiempo*, aspectos que combinados dan forma a nuestro planteamiento acerca de las pedagogías de la fe en el catolicismo contemporáneo, así como de la promoción, difusión y gestión de identidades religiosas que construyen pertenencias y categorías acerca de la persona.



Imagen 2. Pedagogías de la fe a partir del entrecruzamiento de las variables discursos-acciones-espacio-tiempo, para la construcción de identidades devocionales.

La configuración, el uso y el manejo del territorio devocional o de la fe, se entiende como un constructo social, es decir una operación semántica cuyas partituras religiosas se ejecutan sobre el espacio físico, impregnándole de sentidos y significados en concordancia con la realidad postulada por la institución o los grupos humanos.

A su vez, se distingue el despliegue de dispositivos *rituales* implementados en la escenografía territorial, con la finalidad de proyectar mensajes y nociones que coadyuvan a afianzar dicha realidad social en términos categoriales, a partir del manejo escenificado-teatralizado de las emociones o el *pathos* contenido en la acción de los sujetos. Es necesario apuntar el ámbito expresivo del ritual como una característica que define o proyecta la instauración de

mecanismos *pedagógicos*, buscando canalizar sobre el grupo humano los empeños de una *fe* desbordada hacia los terrenos de la deidad, propuesta en este caso por la religión católica.

El carácter pedagógico planteado desde el ritual, se manifiesta desde la incorporación de aditamentos que refieren a preceptos, nociones y conceptos, condensados todos ellos sobre programas de *códigos iconográficos* –objetos, discursos y acciones humanas-, fundamentados a su vez sobre la gramática hegemónica del catolicismo. Tales programas de imágenes, discursos y acciones sintetizadas en la *valorativa* del colectivo, estarán encauzados hacia las dimensiones públicas de la sociedad para su proyección ampliada, variando las características de acuerdo a las particularidades sociales e históricas que implican los contextos.

Como entidad cambiante, el catolicismo ha experimentado variaciones históricas tanto en sus componentes, como en la articulación de los elementos de dicha triada: creencias, rituales y organización; de manera sugerente, esto se ha traducido en el apogeo de formatos particulares de religiosidad entre su feligresía.

Cabe resaltar que en este abanico de posibilidades, uno de los aspectos interesantes que presenta el catolicismo es la ejecución de *rituales públicos*, lo que remite a un análisis del territorio entendido como depositario de las expresiones religiosas circunscritas a un espacio-tiempo definido que fundamentan sentidos de pertenencia entre los devotos.

Para comprender detalladamente el despliegue de los formatos rituales públicos en el catolicismo, es necesario insistir sobre el concepto de *territorio*, definido por Giménez (2007: 120) como síntesis humana generada a partir de una “...apropiación y valorización del espacio [...] de carácter [...] simbólico-expresivo...”, una suerte de producción semántica sobre la que se proyectan los sentidos “estético-afectivos” e “identitarios” condensados en la cultura.

Así, el territorio se nos presenta como una construcción simbólica e instrumental gestada a partir del referente espacial y temporal, donde se organizan, se suscriben y se reproducen las instituciones y los sujetos, en tanto integrantes de un grupo humano o asociación cívico-religiosa.

En este punto, es conveniente mencionar el carácter de la *religión* como institución social e incorporada a esquemas de *poder*, al enfatizar, definir y emplear unívocamente el carácter simbólico-utilitario del territorio y la promoción o imposición de un credo. Con ello, el catolicismo ha ejercido en distintos grados y bajo contextos sociales específicos, una apropiación y aproximación referencial al manejo del espacio y del tiempo, cuya expresividad denotada por la ritualidad, se entreteje a partir de la vivencia cotidiana y extraordinaria de sus creyentes.

Durante los siglos que la religión católica ejerció un papel hegemónico sobre el esquema estructural y simbólico de la sociedad española –siglos IV a XIX- y novohispana-mexicana –siglos XVI a XIX-, se verifica una apropiación del territorio tendiente a orientar la realidad social del grupo humano, a partir del marcaje de *límites*, *jerarquías* y esquemas de *relación* en el colectivo.

Al respecto, Giménez (Ibíd.: 119) define las empresas de “producción territorial” como operaciones ejecutadas para definir límites, jerarquías y redes, donde la generación de *límites* establece un funcionamiento de las actividades sociales; la definición de *jerarquías* proyecta socialmente la ubicación del *poder* en términos de producción y administración de discursos, así como de patrimonios culturales; mientras la concreción de esquemas de redes tienden al establecimiento de rutas *relacionales* entre los actores sociales involucrados.

Considerando lo anterior, para el afianzamiento de la grey históricamente el catolicismo (entiéndase el conjunto de especialistas, creyentes, credos, acciones) ha conformado *territorios sagrados*, los cuales pueden ser entendidos desde un sentido pedagógico ya que, a partir del despliegue ritual, se movilizan y fluctúan una serie de patrimonios culturales (Portal, 1994; Vázquez, 2009; Turner, 1988), tendientes a la propagación e inserción de un esquema *ético* entre los participantes, es decir las bases doctrinales acerca del *deber ser*, entendidos como colectivo humano socioculturalmente definido e incorporado en este caso, al amplio tejido heterogéneo del *ser católico*.

En este sentido, una de las principales derivaciones de dicho proceso, fue tanto la conformación de una categorización binaria de la *persona* –considerando para ello la observancia del devoto a los oficios religiosos-, como la

configuración de la organización social y las estructuras de *lo sagrado* en que recaía la ejecución de tales menesteres. Tal es el caso de la emergencia y promoción de hermandades, cofradías, archicofradías y asociaciones religiosas, todas ellas agrupaciones conformadas por especialistas rituales y devotos, para el ejercicio de cargos relativos al trato con lo divino, aspectos éstos que serán abordados con amplitud más adelante.

Como ejemplos del marcaje del territorio sagrado ejercido sobre el espacio y el tiempo, hacemos mención del binomio conformado por lo *público* y lo *privado*, sugiriendo una bidimensionalidad territorial inherente a la cotidianeidad humana, empleada comúnmente por las colectividades para clasificar las vivencias sociales de los sujetos. En el catolicismo, la religiosidad pública y privada refiere principalmente a dos formas de manifestar la ritualidad en el espacio y la temporalidad, atendiendo a los límites de lo personal, íntimo, contrapuesto a lo externado y compartido en el corpus social¹, a la vez que se proyecta una valoración de las divisiones cualificadas de los tiempos vividos y experimentados por la feligresía.

De esta manera, el aspecto público del ritual católico ha tenido fluctuaciones de acuerdo a los contextos socioculturales en que se desarrolla, implicando que la expresividad directa e indirecta de los rituales genere o sugiera un diálogo asequible entre emisores y receptores. Es específicamente sobre este escenario que se propone el carácter distintivo de las *procesiones* en el universo católico.

En este sentido, se impronta el espacio y el tiempo para conformar un *territorio pedagógico* cargado de enseñanzas y sentidos edificantes, donde se muestran y remarcan además los trazos semánticos que dividen lo *propio* de lo *ajeno* y los momentos propicios para el ejercicio de la devoción, utilizando para ello el bagaje patrimonial que da sentido y construye las identidades en juego. Se trata de un territorio en cuya operación sacralizada, a partir del ritual, se define el marcaje referencial e icónico, delimitando tanto la ejecución de los oficios de la fe, como los esquemas jerárquicos y sentidos de pertenencia, esto último a

¹ Sobre este aspecto, Mauss (2006) ha señalado el entrecruzamiento de ambas formas de religiosidad, generando cuadros rituales público-privados o privado-públicos.

partir de la relación entre especialistas de lo sagrado y la feligresía, así como entre los miembros de diferentes colectividades que convergen en dichos rituales.

Simultáneamente, atendiendo a la configuración contextual de los ritos de *pasaje*, el territorio puede encontrar matices discontinuas e indeterminadas suscitadas principalmente en las facetas liminales, desprovistas de una clara referencia de los lindes espaciales y temporales que definen accesos y salidas a las distintas dimensiones confrontadas; esto deviene en bosquejos de márgenes y zonas de límite tendientes a la delimitación contextuada de las categorizaciones cualificadas del espacio y el tiempo, propias de la vivencia ritual, en cuanto zonas de “margen” (Van Gennep, 1986: 27).

Para el estudio de la religiosidad procesional en la ciudad de Santiago de Querétaro, hemos trazado la ruptura de las barreras entre lo público y lo privado, repensando la relación entre ambas esferas desde términos transversales. Lo anterior permite contemplar el redimensionamiento de las relaciones sociales y comunicativas entre los actores –devotos, especialistas de lo sagrado y sociedad- en el contexto local de lo sagrado, así como las distintas configuraciones identitarias que resultan de esto.

Para entender las conexiones sociales y simbólicas entre los actores implicados, es necesario advertir el carácter *implícito* y *explícito* del ritual como dos tipos de pedagogía que pueden reproducirse simultáneamente ya en lo público, ya en lo privado de dicha actividad humana.

Por un lado, lo *implícito* del ritual está delineado por entramados de símbolos, perspectivas, intenciones y expectativas incorporados por los devotos a partir de los discursos institucionales de la religión, en términos de microdiscursos o construcciones discursivas locales. Aquí podemos identificar los sentidos y los elementos subjetivos que el sujeto –desde su biografía cultural- imprime al ritual, configurando una serie de apropiaciones de los patrimonios culturales vigentes en el grupo humano al que pertenece.

Por otro lado, lo *explícito* del ritual está definido por la acción humana que materializa los discursos instituidos de la religión o macrodiscursos, apuntando

su ejecución hacia la dimensión pública de la sociedad desde los cánones establecidos.

En este sentido, es necesario atender al ritual desde sus cualidades simbólicas, las cuales dan *imagen* a situaciones caóticas o trascendentes afrontadas en la vida humana o social; tal es el caso del sufrimiento, la aflicción, la condena, la cofraternidad y la *redención* entendidos como esquemas conceptuales que matizan desde una discursiva oficial, las celebraciones de las procesiones penitenciales en Querétaro durante la semana santa.

De acuerdo con Geertz (1997: 101), dichos recursos tienden a "...dar precisión a los sentimientos que experimenta..." y vivencia el sujeto durante la vivencia religiosa² –elementos propiamente del *pathos*-, conformando vehículos gramaticales éticos a partir de los cuales el discurso oficial postula, fija y administra las reglas de juego en el acontecimiento ritual.

En el catolicismo, estos elementos simbólicos están contruidos sobre códigos *iconográficos*, posibilitando una proyección textualizada que estructura los mensajes explicitados a la comunidad.

Para ello se han empleado y definido corpus de significantes, comprendidos tanto por objetos como por acciones humanas cargadas de expresividad, los cuales engloban el carácter de condensar nociones, conceptos y valores con significado definido socialmente³.

Así, se sugiere que en ambas características de la ritualidad católica –explícita e implícita- se puede arraigar considerablemente el formato institucional denominado como *catolicismo penitencial* (Forni, 1986), cuyo modelo plantea la concreción de un *pasaje* o transición en el devoto, con la finalidad de obtener la reparación de una falta moral o *pecado* y su posterior *redención*.

² Al respecto, históricamente el orden planteado por la iglesia católica sugiere una domesticación y templanza del humano como proyecto de redención universal, abalanzándose sobre los aspectos *instintivos* y *naturales* de los horizontes considerados como *dionisiacos* del paganismo, el pecado y las herejías.

³ En perspectiva histórica, desde los orígenes del catolicismo se manifiestan una serie de posturas y valoraciones que discurren acerca de la posición del arte en la proyección materializada de lo sagrado. Durante el siglo III en Europa, esto acarrea una sanción hacia la *imagen* en términos iconoclastas (Ruíz, 1991), concretándose hacia el siglo XV su paulatino apogeo y difusión durante los periodos posteriores al Concilio de Trento.

Desde el talante *penitencial* que pueden esbozar las pedagogías implícita y explícita, éstas se entienden como vehículo de tránsito para alcanzar el indulto de la persona moral y socialmente desacreditada, definida como *pecadora* por las infracciones que ha cometido al interior de su colectivo.

En este proceso de pasaje, la vivencia del *dolor* se plantea como el mecanismo público más recurrente para intercambiar los estados del sujeto ante la entidad sagrada, ante la sociedad y ante sí mismo.

Específicamente en el catolicismo, el *dolor* se ha contemplado como una vía de expiación para los devotos que se ancla en su corporeidad, conformando históricamente los distintos modos rituales que ha presentado la penitencia pública y las procesiones disciplinantes, además de fungir como eje referencial en los matices identitarios de las personas que participan en dichos rituales.

Es necesario aclarar que para concretar este capítulo hacemos uso de la Historia sin ser expertos en dicha disciplina. Resulta imprescindible realizar una revisión general de la cuestión, con la finalidad de contextualizar los itinerarios sociohistóricos que han dado forma al fenómeno abordado, además de pincelar el escenario social en el que éste se presenta, planteando la interconexión de territorio, ritual e icónicas, es decir *discursos-acciones-espacio/tiempo*, en la conformación y proyección de la identidad devocional.

Cabe señalar que el encuentro de Europa y América en el siglo XV y las posteriores campañas de conquista, implicó un posicionamiento de España como principal foco de irradiación de la religiosidad católica en las latitudes de lo que hoy conocemos como Latinoamérica.

En dichas labores fueron los misioneros pertenecientes a las distintas órdenes religiosas mendicantes, quienes jugaron un papel imprescindible tanto en la evangelización de los nativos, como en la implantación de las bases del ritual católico vigente, conformando con ello las plataformas estructurales de la sociedad novohispana.

Históricamente, la argamasa de la religiosidad popular en España se ha constituido por una serie de elementos correlacionados. Tal es el caso de las

cofradías de laicos⁴, ampliamente difundidas desde el siglo XIII al XVIII y conformadas por habitantes de pueblos y ciudades bajo fines religiosos, económicos y políticos. Además mencionamos los elementos ideológicos y dogmáticos que la doctrina cristiana ha forjado en sus distintas etapas históricas, postulando los cimientos de la actividad religiosa e identitaria entre sus devotos.

El entrecruzamiento de dichos aspectos ha dado como resultado la conformación de marcos festivos públicos y de territorios rituales, en los que confluyen los empeños del pueblo y de clérigos locales, siendo el modelo de la *semana santa hispana* una de sus principales producciones gestada a lo largo de un periodo que abarca los siglos XIV, XV y XVI.

En esta celebración se desplegó el protagonismo principalmente de cofradías y procesiones penitenciales, marcando los referentes históricos de las *procesiones del silencio* que actualmente proliferan en España y en determinados sitios de América latina, entre ellos México.

A continuación se abordan de manera sucinta los formatos históricos que el catolicismo ha utilizado para modelar el imaginario y la realidad social de los grupos humanos, atendiendo específicamente al despliegue del ritual procesional y penitencial en las regiones de España, en Europa, y de México y Santiago de Querétaro, en América latina.

2. LA RELIGIOSIDAD HISPANA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

2.1 Los sacramentos. La penitencia y el dolor en el catolicismo español

Para los devotos del cristianismo, los pilares ideológicos y conductuales de su religión se encuentran contenidos en los sacramentos, entendidos como acciones ejecutadas por la feligresía para la obtención de una vida espiritual ligada a Dios. Pueden considerarse como puentes comunicativos que estrechan las distancias entre el creyente y la deidad, en un trato directo o mediado por los especialistas religiosos en su ejecución.

⁴Por *laicos* entenderemos a los sujetos profesantes de la religión católica no habilitados con cargo alguno dentro de la jerarquía eclesial, adoptando los roles de feligresía o como miembro de agrupaciones religiosas sujetas a la Iglesia católica.

Se trata de siete sacramentos divididos en tres bloques: en el primero –de la *iniciación cristiana*- se encuentran el bautismo, confirmación y eucaristía; en el segundo –de *curación*- se ubican la penitencia y la unción de los enfermos; y en el tercero –de *servicio a la comunidad*- se citan el matrimonio y la orden sacerdotal.

El establecimiento de este conjunto de sacramentos se ubica en la figura histórica y mesiánica de Jesucristo, ligada íntimamente a la institución de la iglesia y del sacerdocio como figuras organizativas y de administración de la fe entre los devotos.

Así, los sacramentos en el cristianismo no solo buscan la ordenación de la vida espiritual del feligrés, sino además fungen como sistema clasificatorio, categorizando a la *persona* de acuerdo al desempeño del devoto en su itinerario religioso; con ello, *marcan* las facetas sociales y religiosas que *debe* atravesar el sujeto a lo largo de su vida, evaluando el cumplimiento o incumplimiento de éstos, teniendo como contexto la atmósfera social, moral y simbólica de la comunidad.

En este trabajo, nos interesa atender específicamente los rasgos socioculturales e históricos del sacramento de la penitencia. De acuerdo a la doctrina cristiana, los orígenes teológicos de dicho sacramento se entrelazan con la figura del *perdón* y la *redención* de los humanos, e históricamente se han rastreado en los planteamientos que Jesucristo hiciera a sus apóstoles: “...a quienes les perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos”⁵.

Las categorías de *perdón* y *salvación* humana implican dos conceptos relacionados con la transgresión a las leyes divinas, donde la noción de *pecado* cobra relevancia en la vida cotidiana de los creyentes católicos y en los asideros de la actividad eclesial. Considerada la penitencia como mecanismo regenerador social y espiritual en el sujeto, el cristianismo establece una lógica basada en la enmienda conductual a partir del proceso vivencial y subjetivado del *arrepentimiento*, la posterior *confesión* verbalizada hacia el ministro clerical

⁵ Juan 20, 21-23 en *La biblia latinoamericana*, España, 2002

de la falta moral cometida o pecado, y la *satisfacción* a partir de su *penalización*.

Como percepción del pecado finiquitado ante dios, la penitencia contempla una serie de actitudes que el sujeto debe cumplir desde su corporalidad y espiritualidad en calidad de *deudor*, para las cuales el aparato eclesiástico históricamente ha considerado ciertos mecanismos conceptuales y prácticos que, a partir del *sufrimiento* y la *mortificación* del cuerpo, permitan la reparación del pecador.

De acuerdo con los cánones de la iglesia católica, la *penitencia* contempla la función de "...ayudar a recobrar la gracia de dios, perdida por el pecado grave, y a prepararnos a amar intensamente a dios y a servirlo a él y a nuestro prójimo..." (Guinea, 2005: 3).

Dicha acción se encuentra mediada por el sacerdote, en tanto especialista de lo sagrado, para realizar la confesión en íntima comunicación con dios sobre las faltas morales cometidas por el sujeto en agravio de la sociedad y de la misma deidad, al respecto "...la satisfacción de la obra es satisfacer a dios por el mal que se hizo mediante el cumplimiento de la penitencia impuesta por el confesor [...] cuando el pecador se dispone a recibir el sacramento de la penitencia, entonces es cuando el sacerdote o ministro de la iglesia pronuncia eficazmente su palabra de absolución" (Martín Sánchez, s/f: 17).

En este sentido, la jerarquía católica ha establecido las bases para administrar la penitencia entre su feligresía, considerando y constriñendo los tiempos, las formas y los escenarios en que ésta debe ejecutarse.

En términos históricos, los formatos penitenciales del feligrés prescribieron formas de ejecución establecidas desde el clero a través de concilios y sínodos locales, en los cuales se asentaban temporalidades, formas y espacios destinados a su concreción, volcándose la celebración de la penitencia principalmente hacia el ambiente público.

En este sentido, el denominado *catolicismo primitivo* ofrece un referente directo para las modalidades públicas del ritual en la España medieval –siglos XIII a XIV principalmente-, concibiendo la ejecución de la penitencia en su carácter social y expuesto, lo cual confirió a la penitencia pública una suerte de

mecanismo instituido para la *satisfacción* de los pecados ante la sociedad, sin que ello implicara la información directa a la sociedad de la pena que purgaban las personas penitentes.

Durante los primeros siglos del catolicismo, la ejecución de este sacramento se manifestó sobre un esquema que detalló las facetas transitables por el devoto durante su periodo de reconciliación, resultando interesante la supresión temporal de la condición social ordinaria del sujeto en tanto *penitente*; lo anterior se verifica en el comportamiento que el penitente debía observar durante el ritual de la homilía, reintegrándosele a la comunidad espiritual una vez saldada la pena (Durán, 1952: 1).

Durán (1952) menciona la forma de administrar el sacramento penitencial desde las particularidades señaladas por la iglesia oriental durante el siglo IV, que, para el caso de los *fornicadores*, se establecía un periodo reconciliatorio de cuatro años de duración. En el primer año se prohibía al penitente tomar parte de la misa, en tanto ritual nuclear de la devoción católica, separándolo del resto de la comunidad espiritual; para el segundo año eran admitidos únicamente a *escuchar* la misa; el tercer año señalaba la realización de penitencias físicas, mientras en el cuarto año se permitía su incorporación a la comunidad durante la celebración de la misa, sin la posibilidad de participar en la comunión con dios. El siguiente esquema sintetiza lo anterior:

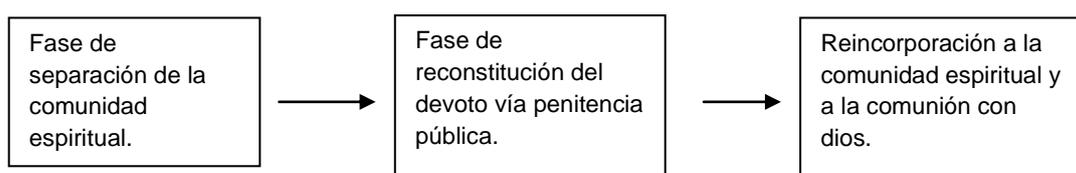


Imagen 3. Facetas del proceso reconciliatorio que debía atravesar el penitente en la Iglesia Oriental del siglo IV.

En este paradigma de la vivencia penitencial se observa la situación que el devoto confrontaba durante el sacramento de reconciliación, además del carácter de la religión tanto en la definición del esquema ritual, como de la construcción social de la persona, matizando con ello los recorridos procesuales reconciliatorios que transitaba el penitente; es interesante señalar que dichas facetas se encuentran equiparables a la *excomunión*, en cuanto se

impronta la situación social del devoto al estigmatizar su presencia en los quehaceres rituales de la comunidad y en su trato directo con la deidad.

En este sentido, la constitución del penitente como persona *deteriorada* (Goffman, 2006) viene acompañada de su confinamiento espacial, constriñendo física y simbólicamente su tránsito hacia los lugares sagrados durante los oficios religiosos, especificados principalmente por los límites tangibles del templo.

De acuerdo con Sánchez Herrero (2004), uno de los elementos que contribuyó a fortalecer el ejercicio de la penitencia pública en el universo cristiano de la Europa de los siglos VIII a XI, fue la devoción popular hacia las *reliquias* y *santos* determinada en lugares específicos de culto, así como el afianzamiento de las peregrinaciones europeas hacia dichos centros devocionales; considerando lo anterior, son evidentes las labores eclesiales para el marcaje geográfico de los principales puntos de peregrinaje cristiano, orientadas desde las concepciones religiosas de la época como medio empleado por el feligrés para la purgación de sus pecados.

Se trata de identificar en el acto del peregrinar la presencia de un bien simbólico de salvación articulado al formato ritual de penitencia corporal, donde la expiación de las faltas cometidas plantea un tránsito simbólico y espacial que lleva consigo la depuración de la vida moralmente *errada*.

Así, para Duby (1994: 42) el peregrinaje en la Edad Media europea encierra un proceso transicional caracterizado por la desagregación del devoto y su gradual transformación, a lo largo de las rutas liminales que circunscriben su caminar hacia los santuarios; ante tal planteamiento se sugiere la configuración liminal del peregrinaje en la ruptura que el devoto con las dimensiones cotidianas de la comunidad de origen, trascendiendo los límites espacio-temporales de lo propio, estableciendo paradójicamente una suerte de tránsito hacia espacialidades y tiempos ajenos o extranjeros, contenidos a su vez en el *territorio de la fe* matizado por la religión católica de la que formaba parte.

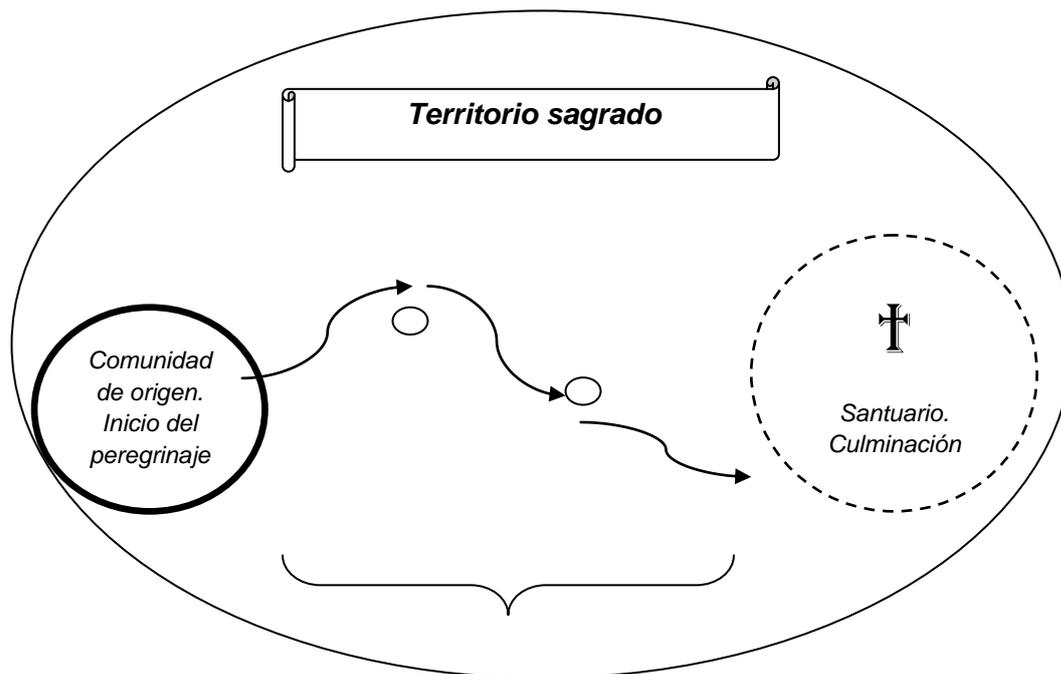


Imagen 4. Esquema general del peregrinaje; durante el tránsito de los devotos en los territorios sagrados, se hace presente la simultaneidad y contradicción de espacios y tiempos, ajenos y propios.

Asimismo, durante el siglo XII en el horizonte europeo se evidencia en las peregrinaciones un esquema discursivo cuya producción simbólica delinea las dimensiones de la comunidad *imaginada* articulada en torno a la fe católica, definiendo con ello las fronteras identitarias y normativas de la grey, es decir las contexturas propias a las que se circunscriben las rutas y los tiempos de tránsito devocional de la persona.

Esto se especifica con la reincorporación de los romeros hacia la colectividad espiritual, entendida con la culminación de la peregrinación y la posterior incursión del devoto al espacio sagrado –que para el caso mencionado se especifica en el espacio depositario de las reliquias, la residencia de la deidad, espacio circundado por la *pureza*- cruzando los umbrales del *bien* y el *mal* alineados en torno a la figura emblemática de los pórticos tallados de algunas basílicas (ibid: 43).

De la misma manera, la participación del devoto en el peregrinaje hacia los recintos de las reliquias cristianas, tuvo un interés especial de parte de la institución católica, ya que dicho modelo de religiosidad en ocasiones se vio influido por el afán eclesial que definía las formas de *satisfacer* los pecados a

partir del esfuerzo corporal efectuado por la caminata peregrinante, lo que a su vez posiciona al clero en su papel protagónico para la administración del sacramento reconciliador (Sánchez Herrero, 2004:21).

En la España de los siglos XIII a XVI, la iglesia católica dará una importancia central al carácter de la penitencia entre sus fieles, depurando las formas y los tiempos para su ejecución a partir de disposiciones planteadas en los sínodos diocesanos celebrados en la región ibérica. Al respecto, Fuentes Caballero (2007) señala los lineamientos formalizados por la jerarquía religiosa para la realización de la penitencia, considerando la personalidad y la situación de *confesores* y *penitentes* en cuanto a cualidades, obligaciones y disposiciones, además de remarcar los espacios al interior del templo destinados para la práctica del sacramento.

En su estudio, dicho autor muestra el carácter localista de la religiosidad popular en aquellas épocas, delimitando espacial y jerárquicamente la confesión de los devotos a sus respectivos templos y utilizando los servicios espirituales ofertados por los sacerdotes que residían en la jurisdicción parroquial, los cuales recibían la denominación de “propios”; además la penitencia se celebraba exclusivamente en sitios visibles de los templos (ibid: 3-5), con lo cual se insiste en el carácter público y expositivo del ritual católico, específicamente el de la penitencia.

En corresponsabilidad a dichas instrucciones, para esta época se realizan planteamientos acerca de las formas en que los devotos debían efectuar el sacramento de la penitencia y la reconciliación⁶, que para el caso del poblado de Huesca en el siglo XV (Durán: 1952), se establece que los sacerdotes deben aplicar públicamente las disciplinas y *azotes* a los penitentes, a partir de una procesión que contemplaba un itinerario –con sitios y oraciones- que iba del atrio y al templo.

La presencia y auge del ritual *disciplinante* en Europa durante los siglos XIV a XV, específicamente en España, ha sido interpretado por Navarro Espinach

⁶ Entre estas disposiciones, se citan aquellas de carácter espiritual y de arrepentimiento ante las faltas cometidas en ocasión de pecado, la realización de la confesión verbal de los pecados cometidos ante el clérigo correspondiente, así como la *satisfacción* de la penitencia a partir de ejercicios espirituales –rezos, oraciones- y corporales. (Fuentes Caballero,2007:8)

(2006) como factor ligado a la difusión y afianzamiento de la devoción popular al *cuerpo* y la *sangre de Cristo*, los cuales refieren a elementos corporizados de la deidad, sintetizados a su vez en una forma y concepto devocional correlacionados, que posteriormente darán matiz al bosquejo de la semana santa española.



Imagen 5. Iconografía del Cuerpo y Sangre de Cristo

De manera paralela a la ejecución oficial de la penitencia como ritual público, Heers (1988: 29) hace alusión a la proliferación de esquemas de misticismo y penitencia física en la Europa medieval, administrados desde sectores subalternos por predicadores desligados de las órdenes religiosas; esto puede llevarnos a considerar la autonomía de dichos personajes en el tránsito y movilidad sobre villas y pueblos, divulgando y predicando en comarcas y plazas algunos preceptos que elogiaban la vida *sencilla* y *mortificante* de la persona, impugnando aquellos elementos *mundanos* en tanto incitadores del *pecado*.

En este rubro, se ha señalado la influencia central de las predicaciones de San Vicente Ferrer en diversas comarcas de la península ibérica e italiana; Navarro Spinach (2006: 15) declara de este personaje el énfasis que pondrá al culto hacia las alegorías corpóreas de Cristo –entre las que destacan las alegorías al *santo grial*- señalando la figura de Cristo como ejemplo de vida religiosa. Asimismo, este personaje dominico de origen valenciano promueve la práctica colectiva de la *disciplina* y de la efusión de sangre entre los devotos cristianos, especialmente durante los tiempos de la cuaresma, incrementando con ello la presencia de agrupaciones y movimientos disciplinantes en las regiones aragonesas de España.

Resulta clara la influencia de este tipo de discursos –que podríamos denominar como *elogios al dolor*- en la modalidad ritual penitencial que adopta el pueblo español para la época. En este sentido, las tesis de Sánchez Herrero (ibid: 3) respecto a los orígenes de las procesiones, cofradías y formatos de semana

santa castellana de los siglos XIV, XV y XVI, señalan la convergencia de elementos de ofrendas, rituales y teológicos que en conjunto darán un matiz de corte *pasional* a la ejecución de la festividad española de la semana santa.

Siguiendo a Sánchez Herrero (2004), se menciona el efecto de las predicas de San Francisco de Asís y otros religiosos europeos –específicamente durante los siglos XIII, XIV y XV- para la formulación oficial de una semana santa *sensibilizada* y delineada por la devoción a la *muerte de Cristo*, lo que conllevará a la emergencia de las denominadas cofradías pasionales proliferantes durante las actividades religiosas cuaresmales.

Dicho matiz franciscano conlleva un carácter “humanizante” del culto a Cristo (Ibíd.: 30), sobre el que se pretende generar sustento a los modelos espirituales y morales de la conducta del sujeto; así se pone énfasis en la calidad próxima que la figura del Cristo “humanizado” ejerce sobre este santo, para colocarlo cercanamente a las vicisitudes y características mundanas de los devotos posibilitando una interpretación de la *humildad*, la *pobreza*, la *tentación* y el *sufrimiento* propiciados por la vida terrenal.

En este sentido, se señala la conformación detallada de la devoción a la pasión y muerte de Cristo, la cual como ya se ha mencionado se encontrará detallada iconográfica y teológicamente, bajo sus cualidades expresivas, por las distintas escenas que configuran en el imaginario institucional del *camino a la cruz* de Cristo y, a su vez matizadas por el elementos del *dolor* corporal enunciado en el acontecimiento deicida.

2.2 Cofradías en España

Durante los siglos XVI al XVIII, España experimenta un auge en el número de cofradías fundadas en sus poblaciones rurales y urbanas; Martín García (2006: 138) menciona para el siglo XVIII un total de 30 000 cofradías en la península ibérica, lo que demuestra para la España de la época la magnitud e importancia que dicha institución representaba, agrupando conglomerados humanos con fines rituales y sociales específicos.

De acuerdo con la definición ofrecida por Sánchez Herrero (s/f: 3) apoyada en el Código de Derecho Canónico, entenderemos por *cofradía* a las “...asociaciones de fieles cristianos [...] que se han unido para fines cristianos

muy diversos, [entre ellos] el culto en sus múltiples manifestaciones, las muchas y diversas obras benéfico-asistenciales, el entierro y sufragio por los difuntos y la penitencia de los cofrades...”.

En estos términos el *asociacionismo religioso seglar*, configurado en este caso por la cofradía en tanto institución religiosa, se entiende como un fenómeno trascendente que en España ejercerá papel protagónico en cuanto a menesteres religiosos, económicos y políticos de las poblaciones locales, además de influir decididamente en la celebración de algunas festividades religiosas, como en la semana santa católica.

De esta manera, la presencia de la *cofradía* en la España de los siglos XVI a XVIII, evidencia la consolidación de esta organización social en una estructura de lo sagrado, protagonizando la ejecución ritual en el terreno de la religiosidad popular. Así, la cofradía –elemento laico conformado por los parroquianos– cohabita con estamentos eclesiales tales como el obispo, el sacerdote de la comunidad y las órdenes religiosas, ejerciendo desde diversos matices esquemas de reivindicación de las ordenanzas oficiales en los contextos locales.

Asimismo, en términos del imaginario colectivo de las poblaciones de la época, se han generado lecturas paralelas acerca del auge de dicha figura organizativa, el cual ha sido interpretado por Landa (2005) como efecto de una preocupación escatológica entre la feligresía, relacionada con la vida después de la muerte. Esto nos remite a considerar el papel que desempeñó el imaginario social de la época, propiciando el afianzamiento de una organización social volcada hacia la ritualidad pública.

Dicho imaginario social se matiza principalmente por una noción de finitud de la vida terrenal y la incertidumbre del destino del alma al separarse del cuerpo⁷.

En este sentido, se hace evidente la injerencia de la noción de *purgatorio* entre la grey católica –situada ya desde el siglo XIII– como elemento propiciador del afianzamiento y culminación del fenómeno cofradil, considerando a dicha

⁷ Westheim (1985) menciona las concepciones de la muerte, que permean el imaginario europeo de los siglos XIV a XVI, en donde las *danzas macabras* plantean unas producciones plásticas capaces de canalizar las angustias cotidianas de los hombres medievales.

institución seglar como un sitio que posibilitaba la acumulación de *bienes espirituales* para la obtención de la redención celestial (Ibíd.: 4).

Entre los bienes acumulables que se solicitaban al cofrade como medida de salvación, se mencionan aquellos de carácter social y espiritual, estos últimos relacionados a la ejecución de rituales –tal es el caso de las procesiones- que garantizaban el engrosamiento de las indulgencias alcanzadas por el devoto.

En términos legales, Landa (Ibíd.: 3) menciona que las cofradías se constituían a partir de la aprobación de sus estatutos –vertidos en constituciones de fundación- por parte de las autoridades religiosas de la comarca; en dichas constituciones se asentaban las funciones destinadas a la cofradía, así como los sitios otorgados para la ejecución de las actividades devocionales de la misma.

Considerando las particularidades y funciones establecidas para cada agrupación, la clasificación general del universo cofradil español suministra un panorama general de los ámbitos espirituales y devocionales de sus miembros que imperaban en el imaginario de la época, destacando las devociones particularizadas hacia determinados santos, la asistencia pública y la identidad social.

Al respecto, las *cofradías de semana santa* o de *pasión* –profusas en España durante el siglo XVI- tendrán características específicas en cuanto a sus formatos rituales y a las festividades o devociones honradas. Dicha modalidad de cofradía es definida como una "...asociación de fieles, en la mayoría de los casos exclusivamente laicos, que une dos elementos: en primer lugar la contemplación de la pasión y muerte de Cristo y, en segundo lugar, la imitación de los dolores de Cristo en su pasión y muerte por medio de una penitencia pública que se concreta en la autoflagelación [...] llevada a cabo durante la realización de la procesión o 'Estación de Penitencia' efectuada en uno de los días de la semana santa" (Sánchez Herrero, s/f: 5).

De acuerdo con Navarro (2006: 27), los orígenes de dichas cofradías en España estarán marcados por los antecedentes devocionales hacia la *Cruz* y la *Sangre de Cristo*, resultando en la edificación –durante el desarrollo del siglo XIV- de las cofradías denominadas de la *Vera Cruz* o *cruz verdadera* y de la

sangre de Cristo en las distintas latitudes de la península ibérica, ambas protagonistas de las celebraciones de semana santa en España.

A su vez, el auge y crecimiento en el número de cofradías que se verifica en España durante el periodo ya mencionado, ha sido marcado como efecto de la promoción y proliferación de las denominadas *cofradías de semana santa*, por parte de la institución religiosa y específicamente por las órdenes franciscanas (Ortega Sagrista, s/f: 13); en este sentido las órdenes religiosas desempeñaron roles como especialistas de lo sagrado vigilando los estatutos pactados por la agrupación, así como en el manejo y distribución de los menesteres sacramentales hacia los miembros de estas agrupaciones, asistiendo en las distintas celebraciones y oficios públicos, y difundiendo la devoción hacia determinados santos y misterios característicos de las mismas órdenes, lo que redundó para esta temporalidad en una construcción del espacio ritual basada en el manejo del espacio público, tanto de las calles, como de los edificios y templos pertenecientes a la orden religiosa que patrocinaba a la cofradía.

2.3 Las procesiones en la religiosidad española

Como se ha observado, la proliferación del fenómeno cofradil y de las procesiones penitenciales en España –durante los siglos XIV a XVI- obedeció a varios factores, entre ellos se destacaron las disposiciones eclesiásticas para impulsar la devoción a determinados santos y misterios relacionados a órdenes religiosas, la obtención y acumulación de indulgencias espirituales, que servirían al devoto para reforzar su certeza respecto a la dirección de su alma después de muerto, además del arraigo de la noción del *purgatorio* en el imaginario colectivo de la época, como parte de las preocupaciones escatológicas que la sociedad contemplaba en las postrimerías de la vida terrenal.



Imagen 6. Ánimas benditas del purgatorio, detalle en azulejo. Sevilla 1609

Como se ha mencionado, el esquema normativo de las cofradías en España estuvo sujeto a las constituciones fundacionales, las cuales fungieron como elementos jurídicos para reglamentar su actividad social y religiosa, estableciendo los ritos centrales en que debían tomar parte sus miembros. Para ello, se definió que las cofradías pasionales estaban obligadas a realizar procesiones disciplinantes durante el “acto central” del jueves santo (Navarro, 2006: 25), aderezando así las celebraciones de semana santa en la península con la asistencia cofradil, tal y como ocurrió en el caso de las cofradías *de sangre* en Aragón para el siglo XVI.

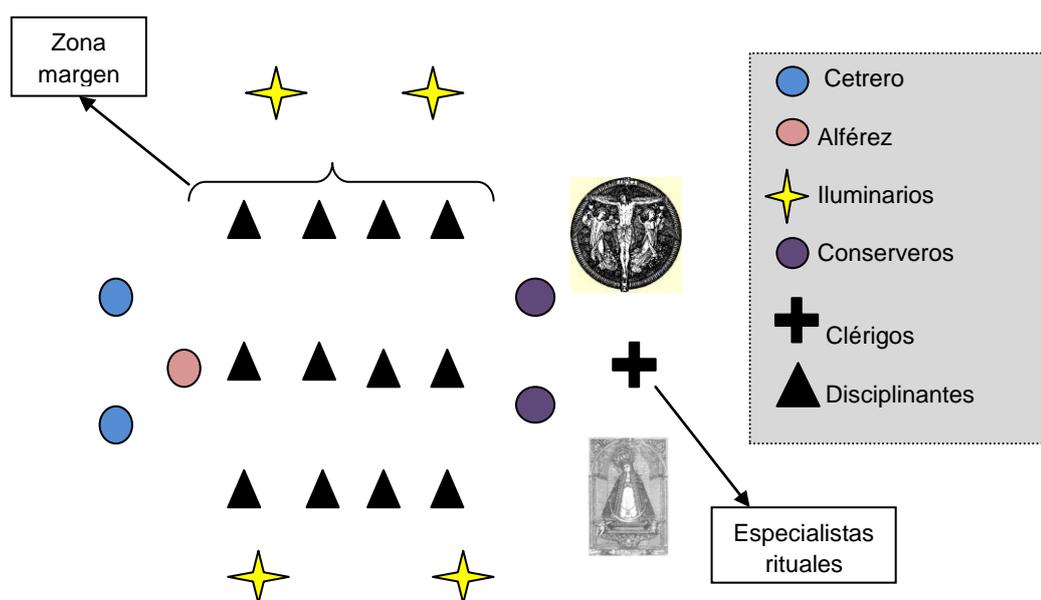
Para el caso específico de las cofradías de la *Vera Cruz* de la comarca de Castilla la Nueva –siglos XV a XVIII-, Muñoz (en Navarro, 2006: 28) menciona las características de estas agrupaciones, entre las que destacan el tener una orientación cristocéntrica; portar imágenes de Cristo crucificado; considerar fiestas específicas de participación, tales como el jueves santo, viernes santo, invención de la cruz (3 de mayo), exaltación de la cruz (14 de septiembre), triunfo de la cruz (14 de julio), resurrección y *Corpus Christi*; las características rituales devocionales debían estar basadas en el ejercicio de *disciplinas* y procesiones penitenciales con *flagelación* o azotes de espalda; asimismo se define una clasificación interna para distinguir la participación de los cofrades asistentes a los oficios y celebraciones de la semana santa, basada principalmente en la disposición ritual del cuerpo durante la ejecución de las procesiones, a saber por un lado estaban los “cofrades de disciplina” o “de sangre”, mientras por otro se distinguen a los “cofrades de la luz” que, junto con las mujeres, no participaban de las actividades disciplinantes.

En este último aspecto, la particular celebración de la semana santa granadina durante el siglo XVI se encuentra condimentada con las procesiones de disciplinantes, ejecutadas por las cofradías de penitencia de la región. De acuerdo con López Muñoz (1995: 1), en la Granada de esta época dicho formato de procesión penitencial se va a caracterizar por los azotes en la espalda que los cofrades se auto infligían con una serie de aperos mortificantes, entre los que destacan “bolas de cera” con incrustaciones de vidrios, o únicamente cargando cruces de madera sobre sus espaldas como imitación y remembranza de la pasión de Cristo, además de la participación de dos personajes característicos de las procesiones penitenciales de la época,

los “conserveros” y los “confortadores”, encargados de dar alivio a las pesadumbres físicas que vivificaba el disciplinante durante su recorrido penitencial⁸.

En otro caso particular, Ortega Sagrista (s/f: 19) realiza una descripción de las características de las procesiones disciplinantes ejecutadas por la cofradía de la *Santa Vera Cruz* en el Reino de Jaén para el siglo XVI, señalando los apercios penitenciales empleados durante la conmemoración, las formas de ejercicio de la penitencia por parte de los devotos, las cuales daban comienzo con la necesaria *confesión* de los pecados y *comulgación* de parte de los disciplinantes, la distribución espacial de los miembros de la cofradía citada y los distintos personajes participantes.

Cabe subrayar la participación de los disciplinantes, acompañados por los cofrades *iluminarios* conformados por personas mayores de 60 años de edad, el desfile en andas de las imágenes de Cristo y la Virgen, los *cetreros* y *alférez* que presidían la comitiva, la presencia de clérigos con veladoras y la participación de los *confortadores* y *conserveros* (ibid: 20) que asistían al resto de la comitiva devocional principalmente en los menesteres de curación de heridas, propiciadas por el acto penitencial, y en la repartición de vino y bebidas para saciar la sed.



⁸ Es importante señalar que López Muñoz (1995: 1) menciona para el caso de Granada una clasificación de las procesiones de semana santa, siendo las principales aquellas denominadas de *penitencia o disciplina*, así como las de *entierro*; éstas últimas caracterizadas por la ausencia de disciplinantes entre sus filas, al tiempo que sus miembros cubrían la función específica de iluminar con ceras los trayectos procesionales.

Imagen 7. Esquema de la procesión penitencial de la cofradía de la Santa Vera Cruz, en Jaén, siglo XVI, donde se representan los personajes participantes, basado en el documento de Ortega Sagrista.

Como se ha resaltado en este apartado, algunos de los elementos que coadyuvaron a la consolidación de las procesiones ibéricas de semana santa, fueron los beneficios espirituales que los cofrades obtenían al participar en ellas.

Al respecto, a comienzos del siglo XVI el papa Paulo III concede una serie de indulgencias a quienes participen activamente en las celebraciones de la semana santa, disciplinándose o alumbrando los “pasos” de las procesiones, incrementando con esta disposición el número de cofradías penitenciales en España; en este sentido se ha señalado el papel central del Concilio de Trento –celebrado de 1545 a 1563- en la *apoteosis* del asociacionismo religioso seglar (Navarro, 2006; Martín, 2006), legitimando y exaltando los formatos devocionales de las cofradías ibéricas de la *Vera Cruz*, al considerarlas como modelo de “hermandad contra-reformista” en ataque frontal a las posturas protestantes de la época, además de enfatizar el carácter propagandístico de la cofradía en sus actos públicos, sirviendo a su vez como punta de lanza ante la avanzada de las prédicas y proselitismo reformista en Europa.

Lo anterior produjo sentimientos contrastados en la Europa del siglo XVI. Al respecto vemos en la figura de Erasmo de Rotterdam⁹ un planteamiento crítico sobre la modalidad imperante de la religiosidad de la época, contraponiendo por un lado el carácter exteriorizado y corporal de la fiesta religiosa que enfatizaba en el ritual público –propio del catolicismo del siglo XVI-, con lo que el autor postulaba como fórmula para entender el sentido *reformista* de una espiritualidad y moral contenida en el mensaje bíblico, enfatizando específicamente en la vivencia interior y privada del devoto.

Otro aspecto interesante de estas modalidades rituales, será el mecanismo particular de “alquiler de flagelantes”, situación que ensanchará el número de participantes en cada cofradía (Romero, s/f: 3). Se trataba de un formato que mercantilizaba la participación en el ritual, por efecto del pago otorgado a las

⁹ Rotterdam, E. *Elogio de la locura*, Editores mexicanos unidos, S.A., México, 2005

personas ante tales servicios prestados, posibilitando la concurrencia desbordada de feligreses durante las actividades disciplinantes de las procesiones y el probable lustre de las organizaciones que participaban.

En dicha situación, se vislumbra uno de los aspectos que serán ampliamente penalizados por los dirigentes de la Iglesia católica española durante los siglos XVII y XVIII, fundamentando medidas jurídico-clericales respecto a la permanencia o extinción de cofradías penitenciales a futuro. Por otro lado, la definición del espacio ritual de la festividad va a ocupar al clero de la época, tratando de orientar y organizar los despliegues de rituales cofradiles durante las celebraciones de semana santa.

2.4 La fiesta barroca. Derroteros de las cofradías y procesiones penitenciales en España

Para entender el proceso de desarrollo y transformación de la ritualidad ibérica durante los siglos XVII y XVIII, es necesario considerar la situación ideológica que delineaba al catolicismo hegemónico de la época, señalando los aportes postulados desde el siglo XVI por el Concilio de Trento en materia de culto.

En lo tocante a la devoción a los santos, cristos y vírgenes, el Concilio pone especial interés en el papel pedagógico de la doctrina cristiana, fomentando el culto público a las imágenes. Con ello, asistimos al beneplácito eclesial por la *estación pública*, donde el culto a las imágenes –sobrepasando los lindes espaciales del templo- concurre las arterias principales de poblados y ciudades para desbordar una doctrina matizada desde el carácter significativo de la imagen, hasta los confines de la población que se encontraba al margen de la participación en los ministerios religiosos (Pozo Ruiz, s/f).

Lo anterior se propone como influencia de la religiosidad católica ibérica desplegada durante los siglos XVII y XVIII, caracterizada por la escenificación visual –emocionalmente e icónicamente *sobrecargada*- de las actividades rituales desde un ambiente público, cuyo espectro de incorporación abarcará al total de la población. Como se hace mención, dicha tendencia visual y pública en la ejecución de los oficios religiosos, se encuentra ya manifestada en la España del siglo XVI, ratificando específicamente el manejo de la teatralización con fines litúrgicos, sobre todo en lo tocante a la región granadina que, como menciona González Novalín (en Menéndez, 2005: 52), fungía para dicha

temporalidad el estatus de espacio reconquistado y de “diócesis a erigir desde sus fundamentos”.

Se trata del formato de *fiesta religiosa barroca* enunciado por Álvarez Santaló (1996), a partir del cual se busca el *esplendor religioso* de la celebración desde sus aspectos pedagógicos, cuya posibilidad implica la inserción de una idea dogmática en el grupo humano, partiendo de sus caracteres hegemónicos, al generar el dictamen de realidades construidas en torno a la institución y al discursos oficial. Esto se resume en la fórmula citada por el autor de “sorprender para someter” (Ibíd.: 15) en la cual la población se manifiesta como una entidad privilegiada para el desbordamiento de andamiajes simbólicos y de significantes que dan escenario a la exposición pública de los mensajes institucionales del catolicismo.

Considerando la *expresividad* como impronta potencializada de la religiosidad barroca española, López Muñoz (1995) concibe al siglo XVII español como período en que se traslada el protagonismo de las procesiones penitenciales ibéricas hacia la *imagen* solemnizada durante las festividades de semana santa, desplazando con ello el papel humanizado del devoto disciplinante, sobre el que literalmente se encarnaban los postulados de la devoción a la pasión y muerte de Cristo.

Para ello se emplean todos los esfuerzos en la conformación plástica de las imágenes cristológicas, marianas y bíblicas que desfilan por las calles de los poblados durante las procesiones de semana santa, llevadas en *andas* de madera sobre los hombros de los cofrades participantes.

Ello dará como resultado la conformación de una religiosidad tendiente a una “piedad iconocéntrica” (Ibíd.: 7) matizada por las cofradías penitenciales, donde la humanización del culto a la pasión y muerte de Cristo se plantea ya no solo desde los sentidos contemplativos y emocionales del devoto, sino además en sus dimensiones plásticas y decorativas de las producciones estéticas de la época.

Las estipulaciones de la Iglesia católica darán el contexto para la proliferación de la producción artística, centrada en la imagen religiosa inyectada de un simbolismo profundo para la sociedad. Con esto, se da un cambio radical en los caracteres del ritual procesional de las cofradías de la *baja edad media* española, que había sido esbozado directamente por la mortificación corporal

del creyente, por un manejo preferencial del cuerpo a partir de discursos gestionados del dolor.

Con esto, siguiendo a Sánchez Herrero (s/f: 15), las cofradías españolas transitarán de su aspecto “austero” y ascético hacia unas dimensiones “barrocas” singularizadas por la *fastuosidad* y atavío recargado del ritual – centrado en la figura de los *pasos*¹⁰-, sin por ello desentonar con el lineamiento canónico basado en la edificación y exteriorización pública del ritual.

2.5 Siglo XVIII. El espíritu ilustrado en torno a las cofradías y religiosidad españolas

El siglo XVIII representa para España la conformación de una serie de medidas emprendidas por altos mando eclesiales y dirigentes políticos en turno, buscando generar entre la sociedad una serie de cambios organizativos, económicos y cosmogónicos pertinentes para dirigir los destinos de la corona hacia terrenos modernizantes. Teniendo como antecedente el temprano contexto de movimientos nacionalistas europeos, la relación Iglesia-Estado entablará un ambiente de tensión en la España dieciochesca, donde la diligencia borbónica y el clero pugnarán por delimitar sus ámbitos de jurisdicción política, económica y de control social.

La crítica *ilustrada* hacia la religiosidad suscitada en España durante el siglo XVIII, se centró en la figura religiosa permeada por la influencia eclesiástica de Roma y las órdenes monacales. De esta forma, los argumentos ilustrados usados para mermar la actividad clerical sobre los terrenos estatales fueron de corte económico, moral y espiritual, siendo la institución de la *cofradía* y la religiosidad que protagonizaba el grueso del pueblo, los focos de tal apreciación.

Considerando a las cofradías españolas como un elemento enraizado y de aglutinación social de amplia importancia, se evidencia el papel protagónico que desempeñó tal institución en los distintos rubros de la sociedad ibérica. Para 1767, el *Consejo de Castilla* lanza una medida legal contra el asociacionismo seglar hispano, concretando un censo peninsular sobre el estado de dichas agrupaciones en el reino (Martín García, 2006). Lo anterior

¹⁰ Los *pasos* son esculturas que escenifican la vida de Cristo, y son llevadas sobre los hombros de los devotos en bases de madera denominadas *andas*. Dicha modalidad plástica generó en la España del siglo XVI el auge en la producción artística de los *imageros* o talladores de imágenes sacras.

supuso un primer paso para conmensurar la dimensión del problema, así como para generar una serie de mecanismos de intervención social que buscaran menguar su número y plantear las bases normativas de aquellas cofradías que se admitirán en adelante.

Las demandas recurrentes contra el universo cofradil español, se ubicaron principalmente sobre la actividad religiosa desplegada por éstas, considerada como plagada de *excesos* y *desviaciones* que la separaban del espíritu católico canónico e *ilustrado* de la época.

En este sentido, las procesiones de semana santa fueron foco de crítica al denunciarse sus ejecuciones populares, considerándolas *degeneraciones* rituales donde se proyectaban los anhelos y deseos *profanos* de una sociedad considerada como *irreverente* (López Muñoz, 1995). Las acusaciones que se realizan a finales del siglo XVIII a las procesiones penitenciales de Granada (*ibid*, 6), enfatizan su carácter de *galantes*, *vanidosas* y *estridenticas*; a su vez, se consideró la disciplina de los penitentes como un esquema corporal tendiente a “impresionar” al espectador para buscar consorte y concretar un matrimonio, con lo que se observa el significado que para la época retoma la penitencia pública, en cuanto bien simbólico que tangibiliza e impronta el soporte físico en los oficios religiosos sobre el cuerpo de los disciplinantes.

Cabe subrayar que en la actualidad la romería realizada en torno a la virgen del Rocío, en la región de Andalucía, España, constituye un esquema particular de vivencia religiosa, donde la devoción a la virgen se entrelaza con el consumo de bebidas alcohólicas, así como con la posibilidad de concretar encuentros eróticos y sexuales amparados por la espacialidad y temporalidad del trayecto recorrido durante la peregrinación; en este sentido “...el camino propicia los intercambios amorosos formales e informales, debido a las múltiples ocasiones que se ofrecen para escapar del posible control ejercido por los padres o el cónyuge...” (Martínez Moreno, 1997: 6), lo que permite el ejercicio pleno de la experimentación y la experiencia en el devoto durante las fases transitivas del ritual.

De acuerdo con lo anterior, el carácter liminal de la peregrinación es notorio, donde las personas pueden experimentar la suspensión momentánea de las pautas sociales establecidas por el colectivo humano, en cuanto a manejo, gestión y negociación del cuerpo en la situacionalidad tanto devocional como

erótica; en el ejemplo citado, durante el peregrinaje el romero participa a partir de su experimentación simultánea con lo sagrado y lo profano, vivenciando espacios y temporalidades en términos transitivos y desestructurados, domesticados y caóticos.

3. ANTECEDENTES DE LAS PROCESIONES EN MÉXICO Y SANTIAGO DE QUERÉTARO

3.1 El contacto cultural y la religiosidad en la Nueva España del siglo XVI

La propaganda de la fe en términos religiosos, debe ser entendida como un elemento sociohistórico y dinámico, a partir del cual la institución sintetiza la pertinencia de la liturgia oficial, así como los mecanismos de administración de los bienes simbólicos circulados por sus especialistas rituales. Ello genera una serie de implicaciones diversas en cuanto se reorganizan los esquemas interactivos de lo sagrado y lo cotidiano en los colectivos humanos, y se definen las rutas críticas que movilizan la participación de la Iglesia de cara a las fluctuaciones del territorio y las personas que en él se desenvuelven. Un ejemplo de ello se resume en los múltiples factores que implicaron la creación de la Nueva España en el siglo XVI, como escenario de avanzada tanto de la corona española, como de la espiritualidad católica. A su vez este acontecimiento propició el ejercicio discursivo centrado en la figura del *indio*, en términos de personaje que fundamentaba la dilatación de la fe y el poder peninsular.

Durante los primeros años de presencia ibérica –siglo XVI-, y como encomienda de la corona española para la difusión del catolicismo, la Nueva España se torna terreno fértil para la ejecución de una serie de mecanismos focalizados a la enseñanza de la doctrina cristiana entre los nativos de las tierras ocupadas. Tales labores serán desarrolladas directamente por los órdenes regulares que hacen incursión en las comarcas conquistadas, empleado una serie de herramientas didácticas –léase pedagogías de la fe-, cuya finalidad se establece en la difusión universal del mensaje evangélico catolicista.

Con el contacto entre Europa y el *nuevo mundo* no solo se abren los horizontes espaciales para la dilatación económica, política y social de la corona española,

además se expande el impacto del universo simbólico europeo peninsular permeado por el catolicismo omnipresente de la época.

El *descubrimiento* de América renueva la tendencia universalista del catolicismo y busca reordenar las *nuevas* dimensiones socio-espaciales del orbe, cuya extensión implicaba para la empresa religiosa una catolización tendiente a prescribir y confinar el caos de lo percibido como *pagano*. En términos económicos, la coalición entre la corona española y el catolicismo, generó implicaciones económicas donde la expansión del dominio español se vio reforzada y legitimada por las campañas misioneras de la dilatación religiosa.

De esta manera, se trasladan hacia los nativos americanos las doctrinas de un cristianismo en el que se postulan esquemas simbólicos en principio ajenos, bosquejando una realidad social y significativa diferente frente a la ordenación del mundo prehispánico; en esta tensión se incluirá la empresa semántica de construir socialmente a la *persona*, definiendo sus situaciones y esquemas interpretativos a partir de las exigencias valorativas –en los ámbitos social, político, económico y ritual- que el grupo humano demanda del sujeto.

En este sentido, la evangelización del nativo está íntimamente ligada a un proyecto misionero que enfatiza la exteriorización de la doctrina, entendida como una publicitación del discurso religioso, empleando en un primer momento, una serie de técnicas visuales que incorporan la escenificación y la producción artística de lo sagrado.

Con esto podemos mencionar para la Nueva España del siglo XVI, una correlación estrecha entre el arte sacro y la distribución del espacio público comunitario, cuyas implicaciones se ubican en la definición de modelos icónicos de religiosidad pública, orientados hacia la definición y transformación de lo *otro*.

En términos espaciales y de disposición del lugar *domesticado*, el entrecruzamiento de ambos aspectos dará como resultado la conformación arquitectónica del denominado *patio conventual*, integrado a los recintos sacralizados del templo y convento religioso.

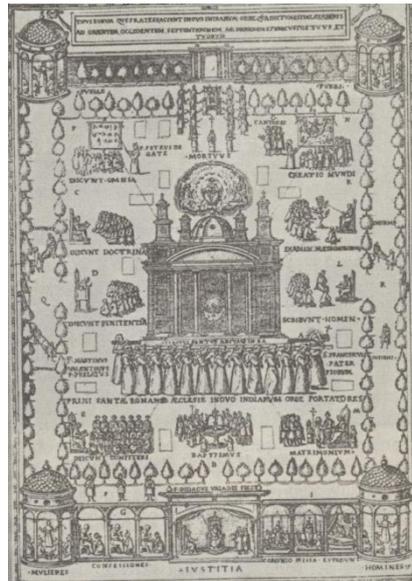


Imagen 8. Esquema de un atrio conventual novohispano del siglo XVI, en el que se señalan las distintas actividades eclesiales y de la feligresía, así como las disposiciones cualificadas del espacio¹¹

Como señala Palomera (1993), para la época colonial las funciones principales del patio conventual entre los pueblos indígenas, serán el ejercicio de los menesteres litúrgicos y pastorales; en este *lugar* los empeños misioneros buscan establecer los puntos de resignificación y reconstitución espacial y temporal de la realidad nativa, impulsando para ello la ejecución de festividades cristianas y realizando la prédica de la doctrina.

Con esto la actividad catequética de las órdenes mendicantes se organizará desde la utilización de los distintos elementos que componen al patio, entre los que destacan la *capilla abierta*, las *capillas posas*, la *cruz atrial* y la *escuela*¹².

Como sitio desbordado por las pedagogías de la fe, la *escuela* será concebida como el lugar por excelencia para la instrucción de los nativos, protagonizando una tensión aculturativa de corte impositivo entre la enseñanza de las pautas culturales extranjeras y el modelaje de lo indígena. Al respecto, la actividad misionera en Nueva España adquiere verdaderos tintes “educativos”, definida en consonancia con Durkheim (2001: 49), como acción “creadora” en la modelación multidimensional de la persona; de esta manera, la conformación del “ser social” indígena corresponde históricamente a necesidades planteadas

¹¹ Grabado de fray Diego Valadez en *Enciclopedia de México*, Tomo I, Ed. Mexicana, México, 1978, pp. 401

¹² Para mayor detalle sobre los aspectos relacionados al catolicismo misionero en América, las labores doctrinales y el manejo del espacio catequético, confrontar el texto de Francisco Morales (coord.) *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, Curia provincial franciscana, México, 1993

por un sistema económico-social colonialista e ideológicamente cristiano, en el que se sitúan simultáneamente y contrastivamente los caracteres *redentores* y *condenadores* de la empresa evangelizadora.

En este sentido las injerencias de la religión como institución, se entienden en términos de una intervención planificada sobre un determinado contexto de acción, donde la actividad doctrinal procede a una construcción de sujetos susceptibles de intervención, frente al grupo de especialistas del tratamiento de lo sagrado, posicionado como elemento interventor y generador de discursos hegemónicos.

Se puede inferir que el modelo multidimensional de la persona propuesto por los misioneros, proyectaba a sujetos *occidentalizados* desde los aspectos intelectuales, morales y anímicos, imbuyéndolos en contextos religiosos y sociales para otorgar coherencia a la emergente realidad que se intentaba construir.

Parte de los contenidos doctrinales de aquellas noveles empresas misionales, se ubicaron en la enseñanza de los pilares del catolicismo, entre los que destacaron las bases cosmovisionales a partir de fundamentos teológicos y dogmáticos de la religión católica; un manejo de los esquemas ordenadores e interpretativos de la realidad, basado en las concepciones y clasificaciones del universo –*infierno, paraíso y purgatorio*-; además de la normatividad social y espiritual en la cotidianeidad de los grupos humanos conversos, ligada al modelaje *ético* de la persona.

En este sentido, los objetivos misionales incidieron sobre tres aspectos básicos de la religiosidad nativa, entre los que se mencionan la recomposición del panteón local, es decir de los seres sagrados de la mítica local; del espacio y lugares georeferenciados, en cuanto a sitios sacralizados que significan e impriman la actividad devocional dimensionada espacialmente; así como de la acción humana y de la percepción del tiempo, relacionados con el ejercicio de rituales por parte de la población bajo esquemas temporales específicos. Con ello se atendía a una *colonización de lo imaginario* (Gruzinski, 2001), que implicó una cruzada de universos simbólicos impositivos enarbolada fundamentalmente por la *verdadera cruz*, que en adelante plagará los distintos espacios del naciente virreinato novohispano.

En el aspecto clerical, las distintas órdenes religiosas involucradas en la empresa misionera de Nueva España, se establecieron sobre jurisdicciones geográficas específicas que delimitaban su sitio de competencia espiritual.

Así, se evidencia una territorialidad dilatada y culturalmente diversa, donde las estrategias de doctrina fueron distintas, persiguiendo en todos los casos la difusión de una *fe* unívoca, que en sus configuraciones se planteó diversa y multiforme de acuerdo a la apropiación particular que de ella ejercía cada grupo humano.

En este sentido, la cristianización de la Nueva España opera sobre las referencias más evidentes de la religiosidad nativa, reacomodando los formatos explícitos del ritual colectivo, pero a la vez se resalta la presencia del enfoque indígena en los procesos de apropiación de dichos bagajes espirituales y dogmáticos del credo impuesto.

Aquí se nos sugiere a la religión como un fenómeno inestable y en constante tensión, contrariando los ideales aculturativos que las perspectivas cristianas del siglo XVI propusieron para el modelaje universal del devoto, a partir de una dinámica de “negociación con los paganismos” (Alberro, 1999: 29) en términos interdiscursivos donde se superponen esquemas conceptuales diversos; siguiendo a Anderson (2005), se procedía a la *imaginación* de una comunidad cristiana, cuya empresa se concibió concluida después de la conversión e incursión sobre los espacios *paganos*, reconfigurando la espacialidad *salvaje* en una domesticada territorialidad arraigada en la cotidianidad que intentaba permear el cristianismo.

Así, Gruzinski (2001: 156) hace una caracterización de la sociedad novohispana en la que encuentran acomodo –no sin dificultad- las visiones semánticas del mundo cristiano y prehispánico en la figura del indígena; en este contexto el macrodiscurso de la iglesia católica se encuentra desplegado sobre la ritualidad pública impulsada por los prelados, permitiendo al devoto converso –desde la *intimidad* de lo privado- la apropiación de dichos caudales simbólicos y la conformación de microdiscursos vivenciales y circunstanciales a la presencia de significantes contrapuestos.

3.2 Pedagogías de la fe. Territorio, ritual e iconografías en el Querétaro novohispano

Como se ha mencionado, el proyecto evangelizador utilizado por las órdenes religiosas en Nueva España, empleó al ritual para divulgar públicamente la doctrina, dando relevancia al uso del espacio abierto.

En este sentido, desde la jerarquía se produce una apropiación espacial, con la finalidad de configurar territorios pedagógicos para el tratamiento de la *fe* entre los feligreses neófitos; en éstos se verterá la ejecución de rituales públicos ligados a la empresa misional, buscando reafirmar los sentidos oficiales y hegemónicos del macrodiscurso católico.

En este sentido los territorios son entendidos como elementos de la *fe*, en cuanto plantean una construcción georeferenciada en términos pedagógicos y discursivos, instruyendo a la persona acerca de la codificación y manejo pautado de los patrimonios culturales que definen las bases identitarias del colectivo humano. En este sentido el ritual –específicamente procesiones, peregrinaciones- se posiciona como dispositivo cultural que moviliza una serie de elementos culturales en términos indicativos, y cuya función específica es la configuración de fronteras semánticas a partir del “trazo” (Vázquez, 2009: 18), afianzando con ello la pertenencia y la separación a un determinado grupo social, aspecto que se discutirá más adelante en relación con el caso novohispano y queretano.

Así acudimos al marcaje de puntos rituales y de culto sobre los trazos de las emergentes y recién fundadas villas, pueblos y ciudades de la colonia. Entre ellos destacan el entramado de calles, atrios, templos, centros de peregrinaje, procesiones, camposantos, capillas, además del citado *patio conventual*; la producción de dicha territorialidad dará cercanía y presencia a la institución religiosa en la constante definición social y devocional de la persona nativa.

De manera complementaria, las pedagogías que involucran tanto a rituales públicos como a la espacialidad sagrada, implican un recurso cognitivo y epistémico basado en un esquema de intervención social, al estar confeccionadas a partir de un programa iconográfico, donde la iglesia busca la proyección visual de la doctrina de manera explicitada, masiva y discursiva.

El terreno donde se esparce este corpus iconográfico abarca las producciones plásticas del arte sacro propio de la época, pasando por las escenificaciones

dramáticas de la ritualidad colectiva. Así, podemos considerar que el proyecto de enseñanza misionero planteaba un manejo y control de los fundamentos doctrinales a partir de la materialización de éstos, empleando para ello objetos y acciones humanas que otorgaban *imagen* en el terreno de la captación empírica –*ética* y *pathética*- de la realidad.

Al respecto, ya para el siglo XVIII podemos señalar la emergencia del *barroco* novohispano como un estilo artístico utilitario, situado por las órdenes religiosas como instrumento pedagógico multidisciplinario para la consolidación de una doctrina que, en siglos anteriores, se había orientado hacia la definición de la persona y de la realidad social.

Durante este siglo XVIII se observa la condensación de la traza social e imaginaria en núcleos poblacionales del centro y occidente de México, dando lugar a la conformación de lo que Miranda (1992: 6) ha denominado como la *iglesia mestiza*; en ella, la actividad clerical se orienta hacia una “organización parroquial” del territorio afianzado, lo que sugiere una asimilación en el colectivo –bajo distintos matices- de las ordenanzas semánticas y estructurales de la realidad colonial.

Con un escenario donde la conquista de la mentalidad nativa se identificaba como labor cuasi finiquitada a favor de la iglesia y la corona, podemos observar un cambio radical en los ahíncos religiosos de la época, donde la actividad clerical desiste gradualmente de sus menesteres misioneros y enfatiza en la administración de los bienes espirituales, entre la comunidad imaginada en los horizontes de la fe católica. Así, la *instrucción* de los siglos precedentes, se torna regulación y vigilancia de los esquemas morales y conductuales de la población, mientras la ejecución pública del ritual –procurada antaño en el atrio conventual- se desborda preferentemente hacia los enramados de calles, plazas, templos y santuarios regionales.

Para ello, en Nueva España durante los siglos XVII y XVIII, el clero regular enfatiza la perspicacia del programa plástico-litúrgico para la conformación de los territorios pedagógicos de la fe, entrelazándose cercanamente con la religiosidad del pueblo. De Santiago (en Hernández, 1991) ha mencionado a jesuitas y filipenses como amplios difusores de esta modalidad doctrinaria, estrechando actividades artísticas tan diversas como las artes plásticas, la literatura y la música, con los oficios litúrgicos y doctrinarios de la iglesia.

Atendiendo momentáneamente a la región queretana, encontramos algunos ejemplos de territorios pedagógicos de la fe entrelazados a las fórmulas plásticas de la iconografía cristiana en boga. Entre ellos mencionamos el complejo de las *capillas familiares* del semidesierto queretano, cuyas edificaciones entre los grupos otomís-chichimeca de dicha región cultural, figuran como lugares de culto erigidos a los santos patronos tutelares, así como de reverencia hacia los antepasados, a la vez que fungen como sitios parentales depositarios del *costumbre*¹³ heredado por la *descendencia* familiar, empleando cruces de madera ornamentadas con pinturas que se encuentran en su interior (Castillo, 2000).

El interior de algunas capillas está decorado con pinturas murales que detallan el entrecruzamiento de iconografías cristianas y nativas, que probablemente fungieron como referentes visuales para el adoctrinamiento de los pobladores en estas regiones. Entre ellas podemos mencionar el caso ejemplar de la capilla de *los Luna* en el barrio de San Miguel o de los *Mecos* en Sabino de San Ambrosio, que cuentan con pinturas de ángeles músicos y misioneros franciscanos respectivamente, junto a elementos prehispánicos como vegetación, el sol, la luna y los cuatro puntos cardinales.

En las entrañas de Sierra Gorda de Querétaro, se ubican las cinco *misiones franciscanas*, edificadas a mediados del siglo XVIII para fungir como sitio de congrega, doctrina y pacificación de las poblaciones chichimecas en la zona. Sus portadas muestran una ornamentación barroca, ensamblada a partir de un conjunto de representaciones iconográficas que, en cada misión, plasman un mensaje teológico específico dispuesto para la doctrina de pames y jonaces.

En el caso de Santiago de Jalpan, se proyecta la noción de la *defensa de la fe*; mientras en la misión de Landa de Matamoros se plasma la devoción a la *inmaculada concepción*; en Conká se lee la *victoria de la fe*; en Tilaco se proyecta el mensaje de la *fe ingenua*; y en Tancoyol se inscribe la *misericordia de dios* (Anaya, 1993).

La ciudad de Santiago de Querétaro alberga actualmente *retablos barrocos* en los templos de Santa Clara y Santa Rosa de Viterbo. De manera similar a las misiones Franciscanas de Sierra Gorda, estas producciones artísticas del siglo

¹³ Concepción local para definir los patrimonios culturales que organizan y esquematizan las tradiciones heredadas en dichas localidades.

XVIII fueron pensadas para cumplir una función pedagógica entre la feligresía local. Anaya (1984: 26) ha definido al retablo dorado como “...escenografía magnificente, fue la más certera visión que pudieron dar los religiosos del Reino de Dios...”, incorporando representaciones plásticas de la vida de los santos, que exaltaban las virtudes espirituales y morales de dichos personajes. De esta forma un retablo podía estar compuesto por pinturas e imágenes de bulto que se ensamblaban para concretar el mensaje que se deseaba expresar al público.

Otra modalidad de arte sacro que cabe mencionar en este apartado, son los *monumentos cuaresmales* desarrollados en la ciudad de Querétaro. Este formato de arte tuvo su auge entre los siglos XVII y XVIII, y corresponde a una variante de la denominada *arquitectura efímera* (Anaya, 1997), caracterizada por su utilización temporal al interior de los templos, mientras se consumaban las solemnidades religiosas.

Tales edificaciones, al estar constituidas por imágenes de santos y personajes bíblicos, fungían como herramienta pedagógica para el pueblo durante las festividades cuaresmales, detallando iconográficamente sus atributos espirituales. Anaya (Ibíd.: 15) declara que en Querétaro los templos emplearon dichos monumentos buscando la *magnitud* de la representación plástica, con lo cual atraían devotos para manifestarles el mensaje y las disposiciones espirituales propias de las celebraciones de cuaresma.

A su vez la *cruz atrial*, como complemento al modelo arquitectónico conventual en Nueva España, fue concebida para dar sustento visual a la actividad misionera entre la población indígena (Palomera, 1993), detallándose este objeto sacralizado a partir de sus componentes iconográficos relativos a la pasión y muerte de Cristo. Tales funciones se reforzaban con la ubicación estratégica de dicho elemento sacralizador y pedagogo, al interior del atrio.

Actualmente en el templo de la Santa Cruz de la ciudad de Querétaro, se conserva una cruz atrial construida en el siglo XVI para la catequización de los indígenas en la demarcación; actualmente su culto es observado principalmente por miembros de las *mesas de danza* o *concheros* de la ciudad, ofrendándole flores y veladoras durante las fiestas a la *exaltación* de la cruz, celebradas el 14 de septiembre de cada año.

Hacia el norte de la capital queretana se ubica, en el municipio guanajuatense de San Miguel de Allende, el *santuario de Jesús nazareno* de Atotonilco. Edificado a mediados del siglo XVIII, este templo fue ideado desde sus orígenes como *santa casa* de ejercicios espirituales por el sacerdote Luis Felipe Neri de Alfaro. El conjunto arquitectónico se encuentra compuesto por la nave del templo dedicado a Jesús nazareno, nueve capillas y la casa de ejercicios espirituales (Hernández, 1991).

El santuario fue decorado utilizando pintura mural, inscripciones de poesías y la imaginería de santos, teniendo como temática central la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Como mecanismo de pastoral regional, este recinto inicia actividades en el año de 1765, teniendo como finalidad específica la ejecución de ejercicios espirituales, de corte *ignaciano*, para la conversión y enmienda de la feligresía y su alejamiento de las situaciones mundanas del pecado (Ibíd.: 118).

En este caso, nuevamente encontramos el manejo y fomento clerical hacia las modalidades de religiosidad entrañadas por el pueblo, acusando un entrecruzamiento entre la manufactura artística y el propio ritual; asimismo se manifiesta la difusión de un catolicismo penitencial ligado a la expiación física del pecado, y aunado a programas iconográficos que ornamentan el santuario a partir una dualidad conformada por las nociones del *bien* y el *mal*.

Una alabanza elaborada para honrar la muerte del padre Alfaro, recalca su conducta ascética y su tendencia espiritual entregada a la contemplación; de acuerdo con algunos documentos, parece ser que dicho personaje ejercitaba la penitencia de manera pública, con la finalidad de proyectar la acción disciplinante entre los habitantes del pueblo, y buscando atraer a los feligreses hacia la penitencia corporal:

“...El viernes santo salía con una soga fajada, una corona de espinas que sus sienas traspasaba. Buscaba un hombre robusto para que recio estirara y dar el golpe mortal para ser sacrificado, así se ganó la gloria el alma del padre Alfaro [...] Y yo como celador con todos mis ayudantes te traemos, año por año, multitud de ejercitantes; vienen a lavar sus culpas humildes y perseverantes...”¹⁴

¹⁴ *Alabanzas que se cantan en el santuario de Nuestro padre Jesús de Atotonilco*, Gto. Ediciones R. De León, México, s/f. pp. 213.

Actualmente, el santuario sigue funcionando como sitio al que concurren devotos de poblaciones circunvecinas y de distintas partes del país, con la finalidad de participar en retiros y ejercicios espirituales bajo la dirección eclesial, empleando *disciplinas* para la maceración del cuerpo.

3.3 El sacramento de la penitencia en Nueva España

Siguiendo con la campaña de adoctrinamiento entre los nativos novohispanos, los códigos de comportamiento se basaron en los mandatos y observancias sacramentales, sirviendo de vectores para el catolicismo y la religiosidad expuesta por el pueblo.

En este último punto, se aludía la cuestión de las consecuencias por omisión a las anteriores, así como a las formas instituidas de reparar el daño acaecido en el seno del canon religioso y de las relaciones sociales, entre las que destacó la “penitencia corporal” (Ricard, 2000: 196).

En calidad de cristianos bautizados, los indígenas de Nueva España y América debían recibir las prerrogativas espirituales, planteadas por su nuevo credo, con la finalidad de desarrollar una vida social y espiritual en concordancia a los mandatos religiosos. Al respecto, se registra la evidencia del ejercicio de la penitencia católica entre las poblaciones indígenas de México desde el año de 1526, impartida por los misioneros franciscanos en las comarcas texcocanas (Mendieta I, 1997). A su vez, en los escritos citados se alude la disponibilidad del indígena “...así los viejos como los mozos...” y “...muchas preñadas...”, para tomar parte de la penitencia corporal y del resarcimiento físico de la falta cometida (Ibíd.: 453-454).

Dentro de las modalidades en que el nativo *pecador* se propiciaba penitencia física, se encuentra la *disciplina* como el formato de mayor inclinación local. Ésta constaba en que la persona se auto-suministraba azotes sobre la espalda desnuda, utilizando para ello correas que laceraban la piel del devoto hasta la efusión de sangre.

Dicho formato de penitencia física fue central en la vida religiosa de los feligreses conversos en Nueva España, al grado de llegar a identificar cotidianamente al cristiano indígena con los objetos sacralizados del *rosario* y la *disciplina*, de los que hacía uso para mortificar su cuerpo. Al respecto,

Mendieta II (1997) menciona la profusión de la actividad autodisciplinante entre los indígenas cuando se llegaban los tiempos festivos de la cuaresma:

“...parece no es cristiano el que no trae rosario y disciplina [...] han usado mucho el disciplinarse, y lo usan todavía en las cuaresmas desde el miércoles de la ceniza.” (Ibíd.: 95).

En este tono de ideas, la pedagogía misional de religiosos regulares en Nueva España estuvo matizada en determinados casos por la tendencia del ejemplo directo de la prédica, donde el misionero ejercía un manejo semantizado del cuerpo con la intensión de plasmar sobre sí las bases doctrinales del catolicismo; de acuerdo a los mecanismos pedagógicos del sector clerical misionero, con ello se buscaba la inserción subjetivada del dogma teológico en el nativo.

En este aspecto, fueron franciscanos, agustinos y carmelitas las principales órdenes que en territorio americano promovieron el uso de la *disciplina* entre la feligresía indígena.

Es así como algunas crónicas de la evangelización novohispana mencionan la presencia de misioneros agustinos y franciscanos adoptando plenas actitudes ascéticas, mismas que adquirirían concordancia con ciertos estatutos conductuales característicos a sus órdenes de procedencia, entre los que destacan la *pobreza* y *humildad*, y cuya finalidad se identificaba en menesteres pedagógicos para la transmisión del evangelio, evidenciando actitudes de penitencia en dichos personajes.

Entre los ejemplos citados, se enuncia la participación misionera de fray Martín de Valencia –franciscano- y fray Antonio de Roa –agustino- que, basando sus prédicas en tales ejercicios espirituales, buscaban interiorizar la noción del *pecado* y *culpabilidad* entre los nativos, postulando las disciplinas penitenciales como herramienta de sometimiento y arrepentimiento fidedigno ante las faltas cometidas (Mendieta II, 1997: 275; De Grijalva, 1985: 222).

La ejecución de la penitencia física en estos personajes, se llevaba a cabo de manera pública y frente a la multitud, en cuanto forma de dramatización de una pedagogía que difundía el canon ritual.

Haciendo alusión a otras técnicas didácticas empleadas para tales labores, Gómez Canedo (1988: 195) menciona el uso que dieron las órdenes regulares a obras teatrales denominadas autos religiosos o “teatros edificantes”; en ellas

se representaban temáticas teológicas y pasajes bíblicos, utilizando escritos de religiosos, elementos musicales, pictóricos y arquitectónicos que servían de parafernalia y escenografía al discurso que se buscaba exponer entre el pueblo.

3.4 Las procesiones y cofradías penitenciales en Nueva España

Como elemento complementario de la vida religiosa de la época, se menciona el carácter y proliferación de las procesiones. De acuerdo con Verte (en López, 2002), en los territorios de la Nueva España las procesiones, entendidas como configuraciones públicas y didácticas de la doctrina, tuvieron el impulso pionero de los religiosos Carmelitas descalzos, quienes arriban a dichos terrenos a finales del siglo XVI, propagando con ello las costumbres religiosas propias de la ciudad andaluza de Sevilla.

Al igual que en España, se identifican dos principales variantes de procesiones entre la sociedad novohispana. La primera refiere a procesiones en formato de *entierro* o denominadas comúnmente como *de luz*, realizadas en las festividades patronales de los poblados; éstas se caracterizaron por el cargado tono en sus adornos florales y el uso de ceras alumbradas, mientras eran retocadas con la figura en bulto del santo festejado llevado *en andas* sobre los hombros de los feligreses.

La contraparte de esta modalidad de procesión se ubica en las temporalidades festivas de la cuaresma y la semana santa, caracterizada por las *procesiones disciplinantes* o *de penitencia*. Éstas tendrán un carácter *mortificante* para sus protagonistas, con la presencia de la *disciplina* y de las *cruces de madera* que se cargaban a cuestas. Para su realización se suscribían los contingentes del pueblo, además algunas cofradías llegaron a tomar parte activa con la asistencia de sus integrantes como cofrades *disciplinantes* o *de sangre* durante dichos oficios religiosos.

Cabe destacar que las cofradías novohispanas adquirieron a su vez un rol activo para la difusión del mensaje evangélico, esto por efecto de su desempeño como *actores* al interior de una contextura ritual, cuya motivación refería la inserción y reforzamiento de la devoción popular –hacia huestes de santos, vírgenes y cristos venidos de ultramar- entre los nativos.

En este caso las procesiones, específicamente aquellas de corte penitencial, serán el elemento articulador de un mensaje moral que enaltecía una conducta prototipo –ascética o de arrepentimiento- dentro de los esquemas culturales de dicha temporalidad social (Ricard, 2000), misma que acentuaba una composición gramatical en el manejo y percepción del cuerpo y del pecado.

De esta forma, en Nueva España las celebraciones de las principales festividades litúrgicas estuvieron matizadas con el talle de procesiones realizadas por la feligresía y acompañadas por la figura del sacerdote, ante lo cual se evidencia la estructuración jerarquizada de las actividades religiosas a partir de la participación pautada de especialistas del trato con lo sagrado y de la población.

Durante el siglo XVI, la promoción de las cofradías y las procesiones entre el sector indígena será parte importante de la agenda misionera para las distintas órdenes asentadas en Nueva España, particularizando la prédica con la difusión de devociones distintivas a cada orden.

Tal es el caso de los franciscanos y su empeño por afianzar las devociones a la *cruz*, la *eucaristía* y la *virgen*, fundando cofradías dedicadas a la solemnidad del Santísimo sacramento, de Nuestra señora y de la Vera Cruz (Gómez Canedo, 1988:193).

Por su parte, durante la etapa misionera los agustinos fomentan la ejecución de procesiones y la práctica de la penitencia entre los indígenas de su jurisdicción; al respecto, De Grijalva (1985) narra las formas en que se realizaban dichos oficios rituales entre la feligresía nativa:

“...Las pascuas y días principales son en la cabecera o convento las más alegres y solemnes [...] así las procesiones admiran a todos los recién llegados a estas tierras [...] las cofradías de sangre y procesiones de la cuaresma admiran ciertamente a los que las ven; porque parece cosa pintada ver el concierto y el silencio que hay en ellas: tantas imágenes devotas, tantos pasos tiernos, tanta cera, tantos estandartes...” (Ibíd.: 161-162)

A su vez, señala Victoria (1983: 293) que durante el siglo XVI en la capital del virreinato, los religiosos Carmelitas descalzos fomentaron la veneración al *escapulario* del Carmen y la realización de “procesiones de sangre” entre los habitantes del poblado indígena de San Sebastián, con lo cual la iglesia católica busca el acercamiento directo a la población conversa y una

administración de los sacramentos mediante estrategias piadosas puestas en marcha previamente en la península ibérica.

3.5 Territorio y procesiones en Nueva España

Generalmente el espacio destinado para la ejecución de las procesiones fue el atrio del templo local, específicamente las denominadas *capillas posas*.

Siguiendo a Palomera (1993), cada atrio contaba con cuatro de estos edificios menudos, localizados sobre las esquinas del mismo; entre las diversas funciones rituales registradas por los cronistas de la época, se les define con el uso de “capillas procesionales” al resguardar y servir de aposento a las imágenes que eran cargadas *en andas* durante las procesiones de las festividades locales. Además, al interior de dichas construcciones, los devotos nativos erigieron “altares efímeros” (Ibíd.: 183), que eran recorridos por la imagen sacra y sobre los cuales se *posaba* durante los distintos momentos o fases que comprendía la procesión festiva.

En los distintos centros poblacionales de México, hasta antes de la aplicación de las leyes de Reforma, se evidencia el uso de dicho espacio devocional para la ejecución ritual durante las solemnidades destacadas en la liturgia católica.

De esta forma, las celebraciones de la semana santa estuvieron detalladas por el elemento arquitectónico de las *capillas* (considerando aquellas ubicadas al interior de los atrios), las cuales sirvieron de marcaje a los lapsos o *estaciones* comprendidas por las procesiones y por la devoción a la pasión y muerte de Cristo.

De acuerdo con Anaya (2006), para el caso de la ciudad de Santiago de Querétaro, durante el siglo XVIII se registra el empleo y ubicación de estos conjuntos arquitectónicos destinados a la celebración de la semana santa local; dichas capillas se encontraban alineadas sobre una ruta que iniciaba en el atrio del templo grande de San Francisco, dirigiéndose al oriente, hacia el templo de la Santa Cruz de los milagros, con lo que se conformaba la ruta de procesión de los pobladores durante los oficios pasionales de la semana santa.

De manera paralela a las procesiones, y sobrepasando el ámbito local de las ciudades, villas y pueblos, la definición de los sitios de *peregrinaje* durante la época novohispana plantea una intervención religiosa en la definición del

espacio ritual en términos regionales, es decir en la composición de los territorios sagrados o de la fe, *exorcizando* con ello los lugares naturales con cualidades sagradas bajo la impronta del panteón cristiano, y constituyendo así una nueva cartografía de la fe basada en la domesticación de la espacialidad y temporalidad local.

Como consecuencia de los procesos de edificación de dichos contextos devocionales, la emergencia de templos, capillas y *santuarios* coloniales en México, hace referencia a una ordenación discursiva del espacio y del tiempo bajo la impronta de la *nueva* realidad social, a partir de los ejercicios doctrinarios de los sectores eclesiásticos; con ello se refrendan usos, creencias, normativas cívico-morales, a la vez que se fraguan sentidos de pertenencia colectivos ante el ejercicio de la experiencia devocional en un territorio apropiado y frente a sectores humanos que tienden a la diferenciación contrastiva, ya sea vía étnica, clasista o de coparticipación en oficios de la época.

3.6 Procesiones penitenciales en Santiago de Querétaro. Siglos XVII y XVIII

Toca el turno de atender los aspectos generales de la vida religiosa y de las actitudes espirituales registradas entre los pobladores de la ciudad de Santiago de Querétaro durante el periodo virreinal, específicamente durante los siglos XVII y XVIII. La revisión que se hace a continuación pretende brindar un escenario básico pero substancial, de la situación religiosa vivificada entre la feligresía queretana en dicha temporalidad, sin pretender aspirar a ser una revisión histórica parcial y mal lograda.

Tales datos se ubican básicamente en obras historiográficas relativas al papel del Santo Oficio en México, así como en la cuestión de los roles y funciones sociales de las cofradías para la época.

Para el siglo XVI, Querétaro se constituye como *pueblo de indios* ante la conquista española, y se constituye como sitio de paso en la ruta de *tierra adentro* hacia los centros mineros de Zacatecas.

En términos sociales, la composición de la sociedad queretana va adquiriendo sus matices pluriétnicos, con la presencia indígena de otomíes, pames, purhépechas y nahuas, y con la gradual incursión de pobladores españoles y

afrodescendientes. Dicho mosaico cultural se refleja en la conformación espacial de sus barrios, marcando étnicamente la residencia de estos grupos.

Para el siglo XVII, la traza del poblado adquiere sus dimensiones urbanas con la edificación de caseríos, templos y conventos, incorporándose un mayor número de colonos españoles y órdenes religiosas.

Para dicho siglo, proliferan en la ciudad las construcciones de templos y conventos, contabilizando nueve de estos edificios, entre los que destacan el templo de la Santa Cruz de los milagros, el convento grande de San Francisco, el Real convento de Santa Clara de Jesús, el convento de San Antonio, el convento de Carmelitas descalzos, el templo de la Compañía de Jesús, el templo del Instituto de clérigos seculares de la Congregación, el Real Colegio de Santa Rosa de Viterbo, así como el convento dominico de San Pedro y San Pablo¹⁵.

Especial mención merece el *colegio de propaganda fide de la Santa Cruz* de Querétaro, establecido a finales del siglo XVII en la zona Oriente de la ciudad; este órgano dirigido por los franciscanos, fungió como punto de instrucción y expansión misionera hacia los territorios norteños de la Nueva España, a partir del ejercicio de la “predicación popular” (Sáiz, 1993: 190) en distintas regiones de México. Con ello se registra la presencia misionera de franciscanos provenientes de dicho colegio hacia finales del siglo XVII, entre los núcleos chichimecas localizados en Sierra Gorda, hacia el noreste del actual estado de Querétaro, así como en zonas de Centroamérica y Norteamérica.

Dichos colegios planteaban la reducción espiritual de las poblaciones indígenas reacias al credo cristiano, empleando para ello la reubicación espacial de los conglomerados humanos sobre sitios permanentes y específicos.

Para el siglo XVIII se amplía el número de edificios religiosos en la ciudad, con la construcción del convento y templo de San Agustín, el hospicio de Nuestra señora de la Merced y el Real colegio de San José de Carmelitas descalzas¹⁶.

A mediados de dicho siglo, se constituye el cariz de la *muy noble y muy leal ciudad de Santiago de Querétaro*, otorgándole los privilegios de ciudad virreinal, así como el escudo de armas en cuya heráldica se plasmaron las

¹⁵ *Enciclopedia de México*, tomo X, Ed. Mexicana, México, 1978, pp. 580

¹⁶ *Ibíd.*

referencias a la mítica fundación de la ciudad, protagonizada por la cruz y el apóstol Santiago¹⁷.

Como referente pionero de las actividades religiosas emprendidas por el pueblo queretano, caracterizadas específicamente por las procesiones penitenciales, se hace mención de las suscitadas a finales del siglo XVII, en el marco contextual de la llamada ola de *endemoniadas* que aquejó al poblado por aquellos años.

De acuerdo con Alberro (1988), en dicha coyuntura histórica se evidencia la atmósfera maquilada por los regulares *apostólicos* que recién arribaban a la ciudad. Bajo este ámbito socio histórico, se buscaba insertar el sentimiento de *culpabilidad* en el grueso de los pobladores, a partir de exhortaciones que realizaban los franciscanos desde el púlpito del templo de la Cruz. El elemento de lo *demoniaco* servirá como telón de fondo para la confección de un contexto de tensión en la sociedad queretana, relacionando metonímicamente los casos de mujeres diagnosticadas como posesión demoniaca, como efecto de la laxitud en las conductas y moralidad de la sociedad, otorgando niveles divinos al castigo.

Así, *culpabilidad*, *maldad* y *reparación* conforman un trinomio conceptual que dará soporte al imaginario colectivo de la ciudad queretana durante las postrimerías del siglo XVII. Lo anterior concretó una interacción estrecha entre sacerdotes y devotos, así como una clasificación de la *persona* desde sus caracteres étnicos y rituales; de esta manera, se reafirma la primacía regional de determinadas órdenes religiosas en la administración sacramental y en la jurisdicción de la resolución del conflicto espiritual.

Tal es el caso de la criolla de nombre Juana de los Reyes (Ibíd.: 510), quien adoleciera de posesión diabólica propiciada por los embates de la *chuparratones*¹⁸ –mujer vecindada en la ciudad- acusada de haber pactado con el demonio y procesada por el tribunal del Santo oficio en las postrimerías del siglo XVII.

Ante tales circunstancias, la prédica eclesial de la orden menor buscará engrosar, a partir de las actitudes de religiosidad promovidas, el suministro de

¹⁷ ibíd.

¹⁸ Se trata de una mujer perteneciente a la casta “coyota”, a quien en el proceso inquisitorial se le acusa de “bruja y hechicera”, así como de haber causado impotencia sexual a un hombre por medio de hierbas (Alberro, 1988: 510)

su economía espiritual en la administración de los sacramentos, para lo cual convocarán a la ejecución proliferada de procesiones penitenciales, matizadas por el toque de la *culpa* y del *perdón* ante la deidad:

“...se trata de reagrupar a tantas almas acongojadas en movimientos colectivos organizados por los religiosos: los novenarios, rosarios, las procesiones de penitentes en las que numerosas mujeres caminaban descalzas con sogas y cilicios, las disciplinas que azotan los hombros y arrancan gotas de sangre, claman por la clemencia divina...” (Ibíd.: 508-514).

Ya se ha señalado la proliferación del asociacionismo de laicos, como respuesta a la ideología católica de la época, en la que se acentuaba el papel del *purgatorio* como destino inexorable al alma humana.

En el contexto novohispano, las cofradías serán espacios idóneos para la realización de prácticas rituales, acumulando con ello un bagaje amplio de *indulgencias* que eviten al creyente –llegada su muerte- atravesar los terrenos purgantes y penosos del alma.

Al respecto, dichas organizaciones tendrán especial papel en la realización de procesiones, movilizando amplios contingentes de la población desde los referentes categoriales de lo étnico, gremial y clasista.

Para el caso de la ciudad de Santiago de Querétaro, Landa (2005) menciona la presencia de 14 cofradías en el siglo XVII, aumentando el número a 20 durante el siglo XVIII, lo que nos habla de la importancia de esta institución multifacética tanto en el ambiente social peninsular, como en el seno social novohispano y queretano de la época.

Como ejemplo de lo anterior, se registran en el siglo XVIII en Santiago de Querétaro las festividades en honor a la Santísima Trinidad, protagonizadas por los miembros del gremio local de sastres. Se tienen noticias de esta celebración para el año de 1745, aderezada con las procesiones de cofradías y gremios de artesanos de la zona y llevando la imagen en bulto del santo festejado, cargado en andas por los cofrades entre las calles de la ciudad:

“...la cofradía de la Santísima Trinidad se fundó en el templo de San Antonio en 1616 [...] el gremio de los sastres de Querétaro, se había distinguido por ser el que atendía particularmente la cofradía de la Santísima Trinidad, bajo cuyo patronazgo vivían...” (Anaya, 2005: 30).

Ya bien entrado el siglo XVIII, existen registros de devoción popular basada en el ejercicio de procesiones penitenciales durante la semana santa. Tal es el

caso de la *procesión de cristos* realizada en la ciudad, durante la segunda mitad del siglo XVIII, las cuales salían de la capilla de *la Cruz* ubicada en *El Cerrito* (Anaya, 2002).

Dicha celebración se configuraba a partir de una serie de procesiones ejecutadas durante la semana santa por una multitud de feligreses indígenas, donde el ajuar penitencial del asistente estaba conformado por herramientas de mortificación corporal, tales como cruces de madera, cadenas, disciplinas, un ambiente de sigilo y capuchas colocadas sobre las cabezas de los participantes. La motivación en sus protagonistas para ejecutar estas procesiones se plantea desde su carácter espiritualmente reparador, respecto a la relación establecida con la deidad católica y con sus faltas morales en su círculo social:

“Las dos primeras [procesiones] eran las que se denominaban de sangre y del silencio, de carácter expiatorio y reconciliación, al efectuarse acciones de mortificación y penitencia física, cargando pesadas cruces, cirios encendidos, espinos, cadenas, con flagelación individual o asistida...” (Ibíd.: 26-27).

3.7 Religiosidad y procesiones en el Querétaro del siglo XIX

El matiz de la religiosidad queretana durante la primera mitad del siglo XIX, esta pincelado por una estructura social donde coexisten estrechamente las distintas esferas del poder local.

Es el caso de la relación entre lo político, la milicia y la religión, cuya interconexión conformó contextos que difuminaron las fronteras entre las distintas instituciones locales.

Una revisión breve a la religiosidad queretana de aquella época dará muestra de lo escrito. En *Leyendas y tradiciones queretanas* que Valentín Frías (1988) redacta hacia principios del siglo XX, se observa una concepción de la ciudad alineada y enteramente involucrada en el fervor católico.

El citado Frías menciona la ejecución en Querétaro, a principios del siglo XIX, de procesiones para festejar las solemnidades de *Corpus* y las constantes visitas de la virgen del Pueblito a la ciudad; de manera simbólica y social estos dispositivos culturales tienden sobre todo a funcionar como marcadores de los estamentos clasistas que estructuran las *diferencias* e identidades en la sociedad, definiendo la ocupación del espacio y la posición dentro de la

estructura política local a partir de los roles de los participantes durante los rituales:

“...salía el Corpus de la parroquia del Sagrario [...] rompía la marcha la banda militar tocando dianas [...], luego los gremios con sus estandartes, seguían los estudiantes [...], las corporaciones; en seguida las comunidades con sus trajes propios de la Orden; después el I. Ayuntamiento [...] lo mismo que el Cabildo eclesiástico [...]; y por último las principales autoridades, y el Señor Obispo bajo riquísimo palio con el Divinísimo señor [...] los principales vecinos conducían el elegante palio...” (Frías, 1990: 51).

De esta manera la ciudad de Santiago de Querétaro presenta una espacialidad dispuesta a los menesteres de la cotidianeidad vivida por sus habitantes, donde los oficios religiosos son dirigidos por sacerdotes, y las procesiones irrumpen calles tanto para celebrar las festividades del calendario católico, como para realizar rogativas a dios ante las amenazas que trastocan la vivencia social y significativa de sus habitantes. Por medio de esta ritualidad pública, se exhorta a los vecindados en la ciudad a que observen la moral propugnada por la religión.

En esta etapa histórica, las dimensiones físicas de la ciudad queretana y los caracteres de la iglesia coadyuvan a una definición de la realidad social de corte comunitaria o parroquial, donde los devotos se agrupan en torno a los menesteres rituales, con la finalidad de atender las *desgracias* que experimentan sus vecinos en un tono de solidaridad. Al respecto, Frías nos dice:

“...a los enfermos se les llevaba el viático con toda solemnidad, procesionalmente, cantando el pueblo, en medio de hileras de faroles, llevando por delante una campana anunciando que se acercaba el Rey del Cielo, oído lo cual por los vecinos, salían con cera encendida y no se metían hasta que daba vuelta o se perdía de vista” (Ibíd.: 368).

Mención especial merece la situación experimentada en Querétaro a mediados del siglo XIX, por los embates del cólera, evidenciándose un imaginario colectivo donde se significan y ordenan los avatares de la sociedad en términos de *castigos* divinos, propiciados por la fragilidad moral de sus pobladores. Es en el terreno ritual donde la iglesia, convocando a *procesiones de sangre*, define la solución ante dicha problemática, afianzando su papel de especialista religioso y mediador ante la irritada deidad. La crónica elocuente de Frías describe la situación:

“...los religiosos franciscanos, en unión de la tercera orden, organizaron una procesión que se titulaba de sangre [...] todos iban descalzos y con coronas de espinas, espaldas descubiertas y sogas gruesas al cuello. Unos cargando pesadas cruces, y otros azotándose las espaldas con las sogas, hasta derramarse la sangre. Estos regularmente traían cubierto el rostro con un antifaz [...] las calles permanecían muda y silenciosas con sus puertas cerradas; y en el interior se dejaban escuchar llantos femeniles [...] pues no les era permitido presenciar aquellos actos, ya sea por el decoro, o bien porque la debilidad de su carácter no les permitía presenciar aquel cuadro tan conmovedor...” (Ibíd.: 107-108).

A su vez, se observa durante dicho ritual un indicio interesante acerca de las relaciones de género y de la percepción social que se realiza de la persona, conformando esquemas sexuados que clasifican la corporalidad de los participantes y las disposiciones devocionales respecto al trato con lo sagrado, al concebir a la mujer como “débil de carácter” y entregada a la pesadumbre de la escena, mientras al hombre se le concede el papel redentor de ejecutante ritual y participe efectivo con Dios, asumiendo la obligación de mortificar su cuerpo en búsqueda del perdón celestial.

3.8 Religiosidad y territorialidad en México y Querétaro durante la reforma liberal del siglo XIX

El siglo XIX plantea de manera general a la iglesia católica en México, y particularmente a la iglesia y la sociedad católica queretana, una serie de cambios sociales que buscan influir sobre la ideología y religiosidad de sus pobladores. Como precedente a dichos acontecimientos, se menciona el proceso de configuración de una identidad en términos nacionalistas a partir de la emergencia de “santos locales” (Alberro, 1999: 21), basada en el posicionamiento de lo criollo y lo mestizo como dos elementos focales en la constitución social y étnica novohispana. Al respecto, la emergencia de los santos locales y de los procesos de beatificación de personajes novohispanos, caso particular de san Felipe de Jesús, marcan una ruptura simbólica con las ataduras estructurales y espirituales de la metrópoli, anteponiéndose la figura deificada del santo al proyecto autonómico del que derivaba su presencia devocional.

En este sentido, el papel nómico de los santos va a desempeñar para esta temporalidad sociohistórica, una función tanto devocional como de “mediadores culturales” (Zarate, 2005: 2), a la vez que se constituyen como parte

componente de los patrimonios identitarios y culturales del grupo, en cuanto remite a un sentimiento de pertenencia basado en los ideales de una madurez social y espiritual del virreinato, evidenciando un aspecto político en el manejo, gestión y negociación de símbolos religiosos.

De acuerdo con Knowlton (1992), después del movimiento independentista, la década de los años 50 significa para México un ambiente de tensión y pugna entre el emergente Estado liberal –que obtenía la diligencia nacional- y la iglesia católica, en el marco de las promulgaciones y puesta en marcha de las leyes de la reforma liberal.

De manera particular, los programas políticos del régimen liberal plantean una separación abrupta entre Estado e Iglesia, contemplando acciones estructurales y simbólicas centradas en impugnar los lugares sagrados, el ritual y el panteón católico –como antaño habían realizado los misioneros sobre los poblados nativos de México-, y reformulando los elementos de una realidad social forjada ahora sobre el ideal y la fe de la nación emergente.

En este sentido, las acciones generadas sobre el panteón cristiano, marcaron una reorientación del imaginario colectivo hacia los destinos racionalistas y científicos del *progreso social*, una suerte de superposición de discursos basados en un esquema específico y hegemónico de racionalidad, con lo cual se buscaba exorcizar de la sociedad algunos de los referentes religiosos del régimen precedente.

En cuanto a las acciones emprendidas sobre los lugares sagrados y la ritualidad católica, espacio-temporalidad y acción de la vivencia religiosa, de manera general el reformismo liberal en México buscó una apropiación del espacio, redefiniendo con ello una territorialidad laical y cívica donde la Iglesia perdía las prerrogativas de antaño, a la vez que se recomponía la fisonomía paisajística de los complejos conventuales, y en determinados aspectos los bosquejos de los territorios sagrados que se habían gestado desde el comienzo del proceso de colonización.

Al respecto, las leyes de desamortización, además de sus marcados efectos económicos, circunscribieron la religiosidad del pueblo y los oficios eclesiales al espacio físico del templo y la residencia familiar, matizando los lugares públicos con dejos de una civilidad secularizada y exacerbada hacia el culto nacional.

De acuerdo con Zarate (2005), un ejemplo claro se ubica en la devoción criolla que se rendía al mártir Felipe de Jesús hacia mediados del siglo XIX, que era conmemorada el 5 de febrero de acuerdo a la fecha de su muerte en Japón; una vez entronizado el gobierno liberal, una de las medidas de la diligencia de Benito Juárez será la permuta de dicha solemnidad religiosa, para incentivar los festejos cívicos del aniversario de la promulgación de la Constitución de 1857.

Pronto las leyes de reforma, emprendidas por el bando liberal en 1864 y encabezadas por el presidente de México en turno, dejan sentir sus primeros efectos visibles en la ciudad queretana de la mano del gobernador José María Arteaga, en el año de 1859, específicamente con las demoliciones de espacios físicos –cementerios, capillas contiguas- que constituían el complejo arquitectónico de las casas conventuales en la región; tal es el caso de las capillas donde se celebraba el *vía crucis* en la ciudad, así como el derrumbe de bardas atriales de los templos de Santa Clara, San Antonio y San Francisco (Vega, 1997: 283).

Con lo anterior, el grupo político liberal encara los desafíos inherentes a la necesidad de una apropiación del espacio y el tiempo festivo-conmemorativo, a la vez que se asiste a un proyecto intervencionista de deconstrucción del mismo, tratando de reorientar los cauces de la *fe* popular hacia los paradigmas de la razón, la ciencia y la nación emergente, empleando para ello una empresa pedagógica centrada en la conformación del *nuevo* sujeto social y de una comunidad *mexicana* ligada a los designios de lo nacional. En este sentido se entiende una parte constitutiva del programa político liberal de producción territorial aplicable para dicha etapa histórica, donde a partir del ejercicio del poder, se proyecta espacial y temporalmente la formulación de una delimitación del espacio habitado.

Al respecto los cambios físicos generados sobre la arquitectura novohispana y religiosa registrados para este periodo, refieren a un tránsito de la espacialidad sacralizada hacia una dimensión cívica y profana; esto se manifiesta en la construcción semántica de “mallas” (Giménez, 2007: 119), delimitando con ello el ejercicio de la devoción popular a los santos a los perímetros del templo.

Bajo el ambiente de las leyes de reforma, Del Llano (2000) menciona la ley de libertad de cultos de 1860, que plantea a la sociedad una disyuntiva de única

solución, restringiendo la ejecución pública del ritual y la participación en cultos sobre las calles de la ciudad, con lo que se pretendió respetar y no exasperar los derechos de terceros.

Una década más tarde, la religiosidad pública de los estratos populares queretanos, incluyendo sus procesiones, aún se asomaban adquiriendo tesituras de clandestinaje en la atmósfera reformista de la época (ibid: 113), mientras algunos gobernadores de extracción católica sobrellevaron la situación, ignorando las acusaciones que se imputaban a los habitantes en sus muestras de antireformismo.

Como constata el mismo Del Llano (2007), la presencia militante de la población queretana a mitad del siglo XIX, estuvo delineada por un apoyo directo hacia el bando conservador, lo que significó un desapego particular respecto a la presencia liberal en la ciudad durante los eventos del asedio y captura de Maximiliano.

Otro elemento que asienta algunas características ideológicas y religiosas de la población queretana para dicha etapa histórica, se evidencia en la continuidad devocional de carácter público que se verificaba entre los habitantes de la población, ya que para el año de 1850 y en pleno auge reformista, se menciona la realización de la denominada procesión de las “tres caídas” durante los viernes santos de cada año, cuya ruta partía del templo de la Santa Cruz para desbordarse por calles aledañas; siguiendo a Del Llano (2000: 114) la procesión se aderezaba con la indumentaria de los participantes basada en “...hábitos, cadenas y cilicios, coronas de espinas y cargaban pesadas cruces...”, ambientada por el unísono golpetear de la baqueta con el cuero del tambor.

Dichas muestras de anti-reformismo local se prolongan hacia inicios del siglo XX, durante la gestación, desarrollo y culminación de la Revolución mexicana, con la participación activa de los sectores eclesiásticos regionales y locales, a partir de su posicionamiento de rechazo frente a las posturas revolucionarias y socialistas de los gobiernos federales.

Así, aunado a las muestras de devoción popular pública –peregrinaciones y procesiones- en agradecimiento o solicitud de protección sagrada ante los embates revolucionarios, las condenas de la época hacia el movimiento armado y los regímenes políticos de extracción socialista, estuvieron matizadas

principalmente por las alianzas concretadas entre los gobiernos carrancistas y los representantes locales del protestantismo (Del Llano, 2007), lo que supuso una correlación de fuerzas sociales entre facciones políticas emanadas de la Revolución y determinados sistemas religiosos, léase catolicismo y protestantismo específicamente.

De esta manera, los ecos *anticlericales* y laicistas de la Revolución se materializan en la ciudad para la segunda década del siglo XX, a partir de la movilización de un esquema socio-cultural específico relativo a la constitución nacional del Estado, basado principalmente en la redefinición de la *persona* a partir del diseño de un plan educativo laico, así como de la reformulación territorial de la espacialidad sagrada y devocional de Querétaro, a partir de una serie de acciones que señalaron de manera simbólica e instrumental el ascenso del régimen revolucionario, entre las que Figueroa y Jarillo (2009: 252) mencionan la "...prohibición de celebraciones religiosas, el saqueo a los templos y la toma de los conventos para convertirlos en cuarteles...".

A su vez, ello supuso una definición de fronteras socioculturales a partir de las cuales se realizaba una lectura pormenorizada y acentuada de la diferencia en términos identitarios, donde lo *ajeno*, lo *otro* entendido como ejemplificación reaccionaria en términos *antinacionalistas* (Masferrer, 2007: 38), se encuentra bosquejado por la categorización discursiva de los sectores sociales que contrastan los ideales emanados del movimiento revolucionario.

Llegados a este punto de la revisión, cabe subrayar los distintos acontecimientos y tensiones que se han suscitado en el escenario social y político de la ciudad queretana, teniendo como constante el rol presencial del matiz religioso, entendido éste en sus distintas facetas. Como se ha observado, un análisis del proceso sociohistórico de la conformación cultural de la ciudad queretana, tendrá que realizarse a partir de un enfoque integral, minucioso y detallado, atendiendo al entrecruzamiento de diversos factores estructurales que, en coexistencia, han definido y reformulado en distintas direcciones los esquemas de pertenencia de los sectores poblacionales queretanos.

Tal es el caso en el horizonte histórico de Querétaro de las disputas económicas, ideológicas, étnicas, territoriales y políticas, así como de sus multiformes implicaciones y entrecruzamientos con el espectro religioso, verificadas tanto al interior de los sectores católicos, como frente a diversos

colectivos humanos representantes de denominaciones religiosas alternas, comúnmente designados bajo el calificativo de *protestantes*.

Dichas querellas se prolongaron de manera intermitente, y bajo distintas circunstancias, hacia la segunda mitad del siglo XX, específicamente en las confrontaciones entre católicos –destacando la hermandad de la procesión de silencio- y protestantes, acaecidas hacia principios de la década de los años 70 y 90 del siglo pasado, y teniendo como escenario de disputa el manejo devocional de la espacialidad urbana del centro histórico queretano, entendida como depositaria del ejercicio ritual público de dichos grupos religiosos.

4. LA HERMANDAD DE PENITENCIA DE LA PROCESIÓN DEL SILENCIO EN SANTIAGO DE QUERÉTARO

4.1 Contexto regional

De acuerdo con Gutiérrez (en López Aguirre: 2002), las causas directas del surgimiento de la procesión del silencio en la ciudad de Santiago de Querétaro, pueden ser rastreadas en la década de los años 60 del siglo XX, y se localizan en los postulados y mandatos emanados del Concilio Vaticano II –propiciado en Roma por Juan XXIII en el año de 1959-; considerando la magnitud e intencionalidad de dicho concilio para el orbe católico, se observan las principales motivaciones en una serie de intereses y preocupaciones que la iglesia católica vislumbra de cara a la segunda mitad del siglo XX, una época sociohistórica caracterizada por cambios mundiales en los ámbitos económicos, sociales, políticos y religiosos.

Respecto a las conclusiones concretadas por esta junta conciliar en 1959, resulta interesante remarcar los contenidos de la *segunda constitución* y de los decretos *siete* y *ocho*, relacionados con la influencia que tal política eclesial ejerció directa e indirectamente sobre la fundación de la procesión del silencio en la ciudad de Querétaro.

La segunda constitución del Concilio Vaticano II, hace mención de la *liturgia* y la *renovación* del catolicismo feligrés, poniendo especial atención en la búsqueda de un mayor entrelazamiento de los católicos con los modelos de *vida cristiana*, sin perder de vista la contextura sociocultural propia de la sociedad contemporánea. Se trata de atender la cuestión de la conducta

humana en la cotidianidad, es decir la acción de las personas en tanto miembros de la comunidad religiosa, a partir de una adecuación y pertinencia de las muestras de religiosidad popular y de los fundamentos cristianos, a los cambios sociales que experimenta el planeta para esa etapa histórica.

Para el caso de los decretos de dicho concilio, éstos aluden a:

7. La actividad misionera de la iglesia desde su papel de universal y recalcando su aspecto de credo "único" para la salvación de la población mundial, con lo que la labor pastoral de la difusión del evangelio se intensifica en las misiones; por otro lado (Ibíd.: 35).

Por otro lado, dicho documento realiza una serie de señalamientos en relación con el papel religioso de la población, en tanto se recalca la función del *laico* como elemento fundamental para la labor de difusión y promoción de la fe católica en el ámbito cotidiano:

8. Apostolado de los laicos como parte esencial del ser católico, con lo que se refuerza la actividad del sector social secular en los ministerios propios de la iglesia (Ibíd.: 35).

Con lo anterior, se hace evidente la postura de los mandos del catolicismo en las distintas regiones del orbe cristiano, buscando el fomento y promoción de actitudes religiosas de distinta índole.

Podemos conjeturar acerca de una finalidad cimentada en el afianzamiento de la feligresía local –una demarcación significativamente arraigada al credo desde su fundación-, cuyo imaginario históricamente se había matizado desde un carácter de *catolicismo exacerbado* y de religiosidad profunda. Como lo expone Valentín Frías en sus *leyendas y tradiciones*, los umbrales del siglo XX representan para la ciudad de Santiago de Querétaro una serie de cambios que progresivamente irán bosquejando los matices contextuales en términos de rupturas generacionales, a partir del aumento de la población local, de las transformaciones suscitadas en materia de infraestructura de comunicación y económica, así como a partir de de la incorporación de actores sociales-religiosos con diversas implicaciones.

Como se ha mencionado anteriormente, durante el movimiento de Revolución y posterior a la promulgación de la Constitución de 1917, en la ciudad es posible observar la progresiva transformación del esquema sociocultural tradicionalista, evidenciado en los reclamos de ciertos sectores sociales de la ciudad respecto a los anhelos hacia las épocas pasadas, los cuales se entremezclan y

contraponen con las pretensiones *modernistas* de un país que acentúa las distancias de lo religioso respecto al resto de las esferas sociales locales.

En este escenario la Iglesia regional –de la mano de seculares y regulares– emprende un programa misionero espiritual para asegurarse la adhesión de los pobladores al catolicismo y hacia las *buenas* costumbres que, desde las percepciones locales, dictaba la religión materna, además de la concurrencia del creyente en los distintos oficios religiosos. Esto se observa claramente para la segunda década del siglo XX, en los reclamos y muestras de desprecio de los sectores sociales locales frente a las actividades de los ejércitos constitucionalistas durante su paso por la ciudad, cuya presencia supuso un avance y posicionamiento de los sectores protestantes locales y una serie de transformaciones territoriales en distintos lugares del paisaje queretano.

El entrecruzamiento de las variables socioculturales, políticas y religiosas en la ciudad durante el siglo XX, ha presentado un matiz particular a partir de la incorporación gradual del protestantismo como actor social en la esfera cotidiana, incrementándose progresivamente el número de personas que se adscriben a distintas denominaciones religiosas alternas al catolicismo, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Para finales del siglo XIX, a nivel estatal se registra un total de 224,698 personas pertenecientes a la religión católica, frente a 89 personas incorporadas bajo el rubro del protestantismo; para la década de 1900, de la población total en el estado, el 99.98% corresponde al sector católico frente al 0.07% del sector protestante¹⁹, mientras para la década de 1910, el número de personas que profesan la religión católica en el estado corresponde al 99.94% respecto a la población total, frente al 0.06% ubicados dentro de los credos protestantes²⁰.

¹⁹ DGE. Censo General de la República Mexicana 1895, 1900. Tabulados básicos.

²⁰ DGE. Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos 1910. Tabulados básicos.

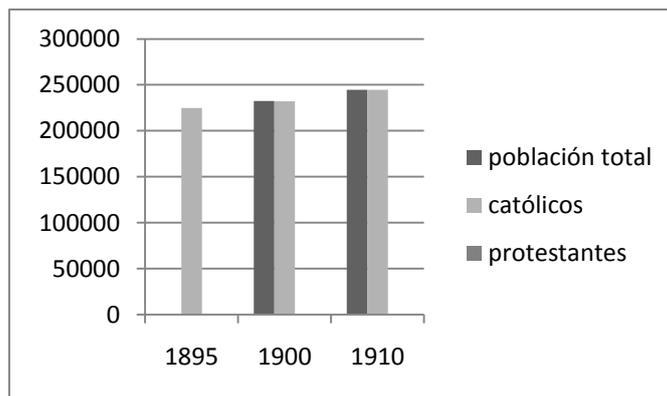


Gráfico 1. Población católica y protestante en el estado de Querétaro, durante los años de 1895, 1900 y 1910.

Considerando lo anterior, se puede comprender el contexto local queretano en términos de su recomposición en arena social, donde una *competencia por las almas* se agudiza a partir de la progresiva incursión de distintas denominaciones religiosas en la ciudad, a la vez que el catolicismo hará uso primordial de la ritualidad pública como mecanismo misionero; en este sentido, merece especial atención el impulso a dos esquemas devocionales o pedagogías de la fe gestadas en la localidad, hacia finales del siglo XIX y a mediados del siglo XX.

Por una parte se encuentra la peregrinación anual a la basílica de Guadalupe, en la ciudad de México, y la fundación de la hermandad de penitencia de la procesión del silencio, ambas entendidas como modalidades devocionales públicas, y cuyas fundaciones datan de dichas temporalidades respectivamente.

Como muestra de la devoción pública del catolicismo queretano, se alude a la peregrinación a pie a la basílica de Guadalupe, cuya antigüedad es de 120 años aproximadamente, teniendo sus orígenes hacia las postrimerías del siglo XIX; actualmente a ella concurren principalmente habitantes de la diócesis de Querétaro, cuya jurisdicción abarca los dieciocho municipios del estado, además de poblados aledaños en el estado de Guanajuato, entre los que se mencionan las municipalidades serranas de Santa Catalina, Xichú, Tierra Blanca, Atarjea, Doctor Mora y San José Iturbide²¹.

Dicha peregrinación anual se inicia el mes de julio, mientras en la ciudad de Santiago de Querétaro se incorporan los contingentes de peregrinos que

²¹ www.diocesisdequeretaro.com.mx

arriban de las demarcaciones serranas, del semidesierto y del Noreste de Guanajuato, para conjuntamente partir a la ciudad de México en un trayecto cuya duración es de una semana.

El sacerdote José Morales, capellán de la peregrinación desde 1954, describe la magnitud de asistentes a dicha celebración durante la mitad del siglo XX, desolando la ciudad de Querétaro ante la ausencia temporal de los hombres peregrinos en los menesteres cotidianos:

“...se notaba poca gente que había [en Querétaro] porque empezaba la peregrinación; ha crecido la peregrinación y ya no se nota la falta de gente en la ciudad, pero se sigue conservando esa tradición pues ya cumplimos casi 120 años de peregrinar al Tepeyac” (Morales, 2007).

Regresando al contexto de la Iglesia católica en Querétaro a mediados del siglo XX, es necesario considerar los planteamientos del Concilio Vaticano II, así como las influencias directas en las posturas tomadas por el clero local, canalizando específicamente sus empeños hacia tareas misioneras relativas a la orientación, administración y manejo de los lugares sagrados por excelencia, así como de los mecanismos rituales en los que se circunscribe la devoción de la población para la época:

“...Para la conformación de la procesión del silencio si hubo influencia del Concilio Vaticano II y tomé algunas ideas respecto a que todo católico bautizado está predispuesto a ser misionero, fue una apertura de la religión hacia el pueblo [...] la iglesia por naturaleza es misionera, todo el pueblo conformamos a la iglesia, nosotros somos las partes que la conforman...” (Espitia, 2007).

Al mismo tiempo en que en el catolicismo institucional se suscitan las tendencias de apertura hacia el devoto, se subraya enfáticamente el papel del clero como tutor espiritual en las distintas manifestaciones de religiosidad popular concretadas en su jurisdicción; en este sentido se reactualizan las concepciones ilustradas que pugnan por remarcar la separación entre las atmósferas del catolicismo dogmático o teológico, es decir el núcleo oficial constituido por especialistas del trato con las dimensiones sagradas, y un catolicismo *degenerado* y emplazado en el seno del pueblo, en cuanto catolicismo popular.

En términos continentales, esta preocupación se plasma en la agenda de discusión de la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM), celebrada en la ciudad de Puebla para el año de 1979. En

dicha reunión continental de la iglesia católica latinoamericana, se define a la *religiosidad popular* como la forma en que se encarna y vivencia la religiosidad y la creencia cristiana entre los pueblos del continente, la cual es contrapuesta a la “religión jerárquica” de la que toman parte preferentemente los ministros de la Iglesia (Hernández Madrid, 1999: 253), es decir los agentes tendientes a la construcción discursiva del mapa hegemónico acerca del *deber ser* católico, y a la observancia del ejercicio lineado de las pedagogías de la fe.

En esta deliberación acerca de las formas de proyección del catolicismo entre la grey, se muestra vigente la yuxtaposición de dos tendencias acerca del ejercicio de la vida religiosa, polarizándose el macrodiscurso oficial de la jerarquía, frente a la diversidad de microdiscursos gestados en y desde diversas matrices culturales, sociales e históricas, a partir de una apropiación local del capital simbólico que circula a efecto del manejo devocional y de las distintas pedagogías de la fe católicas.

Ante la situación ambivalente de fomentar la apertura del credo ejercitado hacia el devoto, y teniendo de frente la problemática de la inflexión del dogma, la solución que plantea la Iglesia en esta coyuntura se encuentra en el concepto teológico de *inculturación*, definido como “...una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación el cristianismo en las diversas culturas...” (Ibíd.: 254).

Con ello, la cruzada por la tutela de la vivencia católica del pueblo designa una inserción real entre los grupos humanos, implantando el germen oficial de la *fe* para contrarrestar las especificidades culturales –el *ser* efectivo de los devotos– que, desde el enfoque católico, *desvían*, *pervierten* o *degeneran* las ordenanzas del canon.

De manera local, el clero de Querétaro ha concebido como imprescindible su labor entre las manifestaciones de devoción protagonizadas por el pueblo que coexiste en los distintos territorios parroquiales y diocesanos, tomando parte activa en la dirección espiritual de los rituales que se proyectan públicamente, entre los que destacan las festividades anuales en honor a la exaltación de la santa cruz de los milagros (14 de septiembre), las peregrinaciones a la basílica de Guadalupe (mes de julio), la actividad ritual de las propuestas carismáticas y la procesión del silencio de semana santa, entre otras:

“...la religiosidad popular en Querétaro juega un papel grande [...] son actos que se viven, pero siempre nuestros obispos nos han orientado para que todas esas muestras vayan encaminadas a lo litúrgico, lo litúrgico debe ser lo más valioso en la Iglesia [...], se prepara [a la feligresía] para acercarse a la misa, a los sacramentos [...], la religiosidad popular debe ir encaminada hacia esto, no suplir con religiosidad popular lo que se tiene de liturgia...” (Morales, 2007).

Retornando al tema de la fisonomía y tejido social del contexto, en términos económicos y urbanos, a mediados de la década de los 60 la ciudad de Santiago de Querétaro experimenta los albores de su incursión en las actividades industriales, de acuerdo a los modelos de desarrollo planteados a escala nacional; con ello, participa la ciudad, de la mano del gobernador en turno González Cosío, en su configuración como polo de inversión de capital nacional y extranjero.

Así, se observa en la ciudad para la década de los años 60 y 70, un incremento de fuentes de trabajo en el sector secundario, incorporando a mano de obra local y regional, mientras que las actividades agrícolas descienden, manteniendo aún su hegemonía dentro de las actividades laborales en términos estatales.

En el periodo de la década de los años 70, se evidencia un incremento de la población en el estado, y específicamente en la ciudad capital, con un total de 485,523 habitantes a nivel estatal, como efecto de su conformación en polo de atracción de migración rural proveniente tanto del interior del estado, como de estados vecinos, siendo Guanajuato el estado con mayor aporte de migrantes durante ésta década, con 13,906 habitantes²².

En términos numéricos, durante el periodo que va de los años 1940 a 1990, a nivel estatal se agilizan una serie de cambios sociales paralelos a las transformaciones suscitadas en la capital del estado, sobre todo en los ámbitos económicos, de infraestructura e inversión nacional y extranjera; esto se evidencia en el crecimiento de la población en la entidad, así como en el ascenso de adeptos a las denominaciones religiosas alternas al catolicismo.

Para el año de 1940, en el estado se registra una población total de 244,737 habitantes, de los cuales el 99.56% representan a las personas católicas, frente

²² *Enciclopedia de México*, tomo X, Ed. Mexicana, México, 1978. pp. 599-607

al 0.09% del sector protestante²³. En el año de 1950, la población total en el estado es de 286,238, de los cuales el sector católico representa el 99.77%, mientras el sector protestante registra un total de 0.18%²⁴.

En 1960 se registra un aumento en la población del estado, al presentarse un total de 355,045 habitantes, de los cuales el 99.49% se ubican en el rubro católico, frente al 0.19% protestante, y como rasgo particular se registra un 0.10% referente al sector religioso *israelita*²⁵.

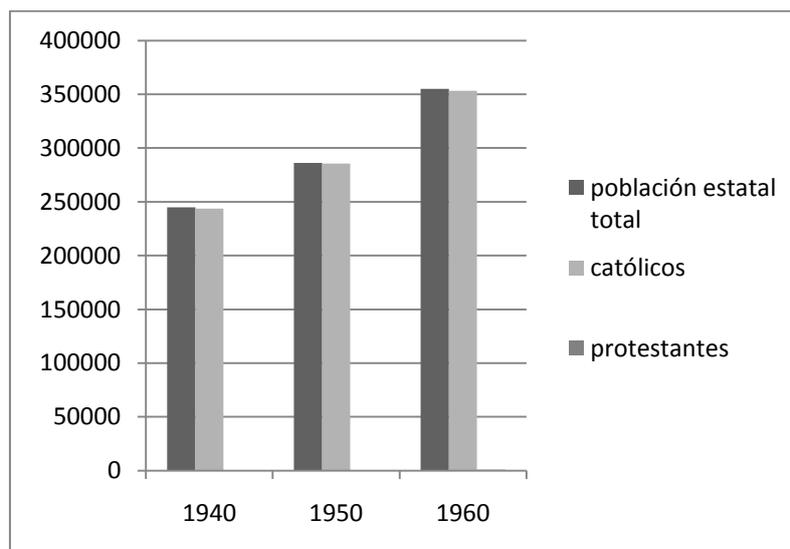


Gráfico 2. Población católica y protestante en el estado de Querétaro, durante los años de 1940, 1950 y 1960.

Durante los años de 1970 a 2000, en el estado se registra el mayor aumento de población adepta a algún credo religioso bajo la denominación protestante, correspondiendo en el año de 1970 un 99.01% para el sector católico con respecto a la población total en el estado, frente al 0.30% de sector indicado como protestante o evangélico²⁶. Para el año de 1980 el rubro de población católica registrado es de 98.28% respecto a la población total estatal, y la población protestante o evangélica triplica su número respecto al decenio anterior, con el 0.67%²⁷.

En el año de 1990, en el estado se verifica un 96.48% de población de 5 años y más profesante de religión católica, frente al 1.39% de población de 5 años y

²³ DGE. Sexto Censo de Población, 1940. Tabulados básicos.

²⁴ DGE. Séptimo Censo General de Población, 1950. Tabulados básicos.

²⁵ DGE. VIII Censo General de Población, 1960. Tabulados básicos.

²⁶ DGE. IX Censo General de Población, 1970. Tabulados básicos.

²⁷ DGE. X Censo General de Población y Vivienda, 1980. Tabulados básicos.

más bajo el rubro de protestantes o evangélicos; con respecto a los municipios en el estado, para esta temporalidad la capital del estado concentra el mayor número de este sector poblacional, registrándose un 2.37% respecto a la población total en el municipio, frente al 82.94% del sector católico²⁸.

En el año 2000 la presencia de población católica en el estado es de 95.27% en relación a la población total estatal, frente al 5.20% del sector comprendido por denominaciones religiosas que en censos anteriores habían sido englobadas en el indicador *protestante*, de las que destacan por número de adeptos los evangélicos, testigos de Jehová, pentecostales, adventistas del séptimo día, mormones y bautistas. En términos municipales, para este periodo la población católica representa el 94.31% respecto al total de la población en el municipio, frente al 2.01% de evangélicos, el 0.73% de testigos de Jehová, el 0.34% de pentecostales, el 0.20% de mormones y el 0.17% de bautistas, solo mencionando a las denominaciones religiosas alternas de mayor número de adeptos²⁹.

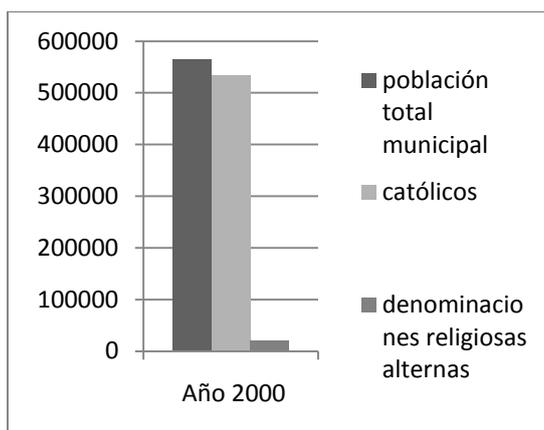


Gráfico 3. Población católica y otras denominaciones religiosas en el municipio de Querétaro, durante el año 2000.

²⁸ INEGI. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Tabulados básicos.

²⁹ INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

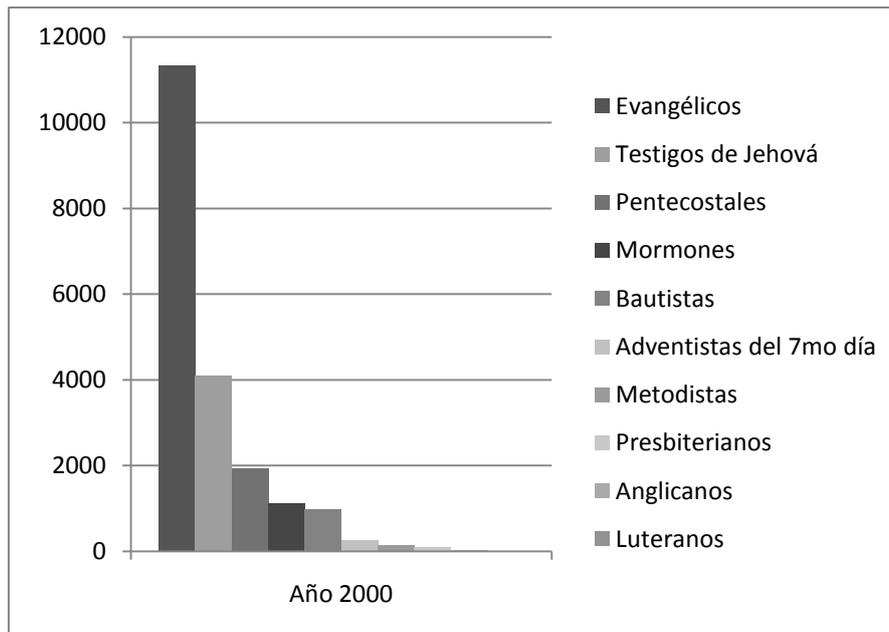


Gráfico 4. Población en el municipio de Querétaro perteneciente a otras denominaciones religiosas, durante el año 2000.

4.2 La procesión del silencio. Fundación y características

En la década de los años 60, por impulso de religiosos franciscanos de la comunidad de la santa cruz de los milagros, se funda en la ciudad de Santiago de Querétaro la *hermandad de penitencia de la procesión del silencio*, conformada inicialmente por feligresía y habitantes pertenecientes al barrio de la Cruz, demarcación ubicada hacia la zona Este del centro histórico.

La finalidad de esta agrupación, fue tomar parte en las celebraciones anuales del viernes santo, realizando una procesión penitencial denominada como *procesión del silencio*, siguiendo una ruta de caminata que en sus orígenes estuvo delimitada por el atrio y jardín del templo de la santa cruz, y que paulatinamente con el paso de los años se ha extendido hacia diferentes calles del centro histórico queretano.

En términos analíticos, se trata de una manifestación laica del catolicismo local y regional, basada en un recorrido a pie sobre las principales calles del centro histórico de esta ciudad, que realizan anualmente los miembros de esta agrupación la tarde del día viernes santo de la semana mayor católica, cargando en sus espaldas cruces de madera de mezquite y cadenas atadas a los tobillos, en señal de acto penitencial, además de la participación de las imágenes de santos, vírgenes y cristos pasionales que son cargadas por miembros de esta agrupación.

Esta agrupación se funda en el año de 1966 por iniciativa del entonces sacerdote franciscano Ernesto Espitia, cuando se realiza por primera vez a las afueras del templo franciscano de la santa cruz de los milagros, en la actual plaza de los fundadores y plaza de la artesanía indígena.

En esta primera procesión participan alrededor de 35 personas, todas ellas vecinas del barrio de la Cruz que concurrían cotidianamente a los oficios religiosos en dicho templo:

“...En el año del 66 comenzamos la procesión del silencio, la idea surgió porque yo veía que en San Luis Potosí la hacen, en San Miguel de Allende, las de Sevilla, y yo quise que la gente de Querétaro tuviera una celebración en honor a Cristo desde el silencio, ya las había pero con porras y gritos [...] inicie con poca gente, me agarre de gente que ya conocía y que sabía que me ayudarían en lo que estaba planeando para la procesión...” (Espitia, 2007).

Desde su fundación, la procesión del silencio ha experimentado una serie de cambios en su fisonomía, entre los que destacan el aumento gradual del número de asistentes, el incremento de hermandades participantes y la dilatación del itinerario procesional.

Con el paso de los años, el número de miembros de la hermandad se ha ampliado, además se han diversificado los lugares de origen de estas personas, registrándose participantes provenientes de las distintas colonias de la ciudad, así como de ciudades aledañas como San Luis de la Paz, Celaya, en el estado de Guanajuato, e inclusive procedentes de la ciudad de Monterrey, en el estado de Nuevo León.

Actualmente el itinerario de la procesión inicia en el convento de la santa cruz de los milagros, para incorporarse a la calle Felipe Luna, Avenida Cinco de mayo, calle Pasteur sur, calle Reforma, avenida Juárez, calle Ángela Peralta, avenida Corregidora, avenida Independencia, y culminar arribando al convento citado.

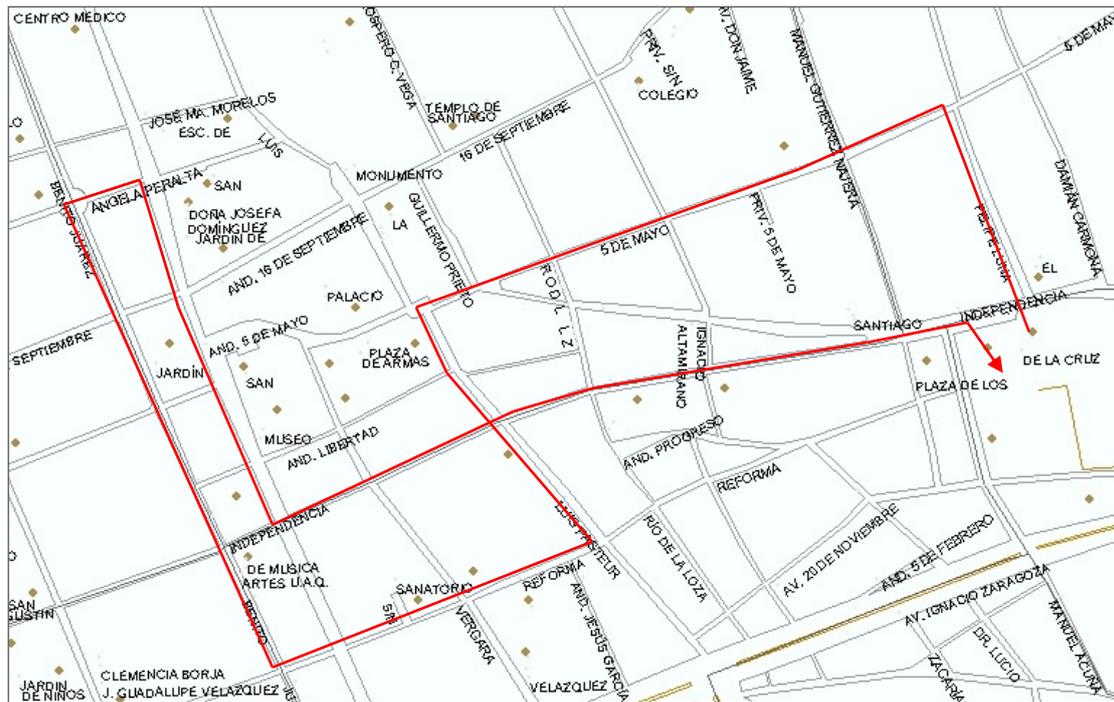


Imagen 9. Itinerario actual de la procesión del silencio en Querétaro.

Los individuos que toman parte en la procesión del silencio lo hacen cargando una cruz de mezquite cuyas dimensiones varían de acuerdo al tamaño y peso de las mismas, aunque se pueden observar que en promedio las cruces tienen un peso de 60 kilos aproximadamente, lo que imprime a dicho acto la característica de penitencia corporal para los participantes.

Para cuestiones de organización, la hermandad está compuesta o subdividida por seis fraternidades, también conocidas como cofradías, que aumentan a siete cuando en el año 2009 se crea la hermandad de La Piedad. Éstas se identifican al interior de la hermandad mayor con la asignación tutelar de una advocación cristológica, asociada directamente a la pasión y muerte de Cristo. Dichas subhermandades son la hermandad del Señor de Esquipulas; la hermandad del Señor de la cañita; la hermandad de la Santa cruz; la hermandad del Señor del Santo Entierro; la hermandad del Señor Nazareno; la hermandad de La Piedad y la hermandad del Señor San Juan.

Además del distintivo devocional que cada cofradía observa en la figura de su imagen tutelar, durante la procesión se emplea un atuendo compuesto por una túnica similar al hábito de la orden franciscana, la cual se ciñe a la cintura del devoto con un cordón franciscano de tres nudo elaborado con estambre; sobre la cabeza de la persona se coloca un *capirote* o gorro cónico elaborado con

cartulina, que tiene la función de ocultar el rostro del penitente durante el recorrido procesional; en el tobillo del devoto se ata con hilo una cadena de acero de un metro de largo aproximadamente, no obstante el peso y la longitud de la cadena varían de acuerdo a las preferencias de la persona.

Hermandad de penitencia de la procesión del silencio	
Hermandad	Color del hábito
Hermandad del señor de la Cañita	túnica y capirote rojo
Hermandad del señor Nazareno	Túnica y capirote morado
Hermandad del señor de Esquipulas	Túnica y capirote negro
Hermandad de La Piedad	Túnica blanco, capirote morado
Hermandad de San Juan	Túnica y capirote verde
Hermandad del Santo Entierro	Túnica y capirote gris
Hermandad de la Santa Cruz	Túnica blanco, capirote rojo

Cuadro 1. Hermandades que conforman la Hermandad de penitencia de la procesión del silencio, en la ciudad de Santiago de Querétaro, y colores distintivos del hábito penitencial.

La característica principal del capirote es otorgar anonimato al cofrade durante su procesión, al cubrir completamente su rostro, lo cual es planteado como estatuto primordial dentro de la hermandad para evitar el protagonismo de los participantes durante la ejecución de la penitencia pública:

“...No dan la cara, porque quieren de una forma oculta ofrecer ese sacrificio sin lucimiento, el capirote lo inventa un torero en España, porque [en España] iban antes descubiertos [del rostro], había un torero muy famoso, Juan Belmonte, ya hace muchos años, y siempre decían [la gente] ‘miren ahí va Juan’ y le aplaudían, y entonces él dijo ‘vamos pasando anónimos, vamos poniéndonos algo para que la gente no se fije en nosotros sino se fije en Cristo, y él ideó todo el capirote...’ (Morales, 2007).

Entre los requisitos que se exigen a los individuos que desean tomar parte activa dentro de la procesión del silencio, son pertenecer al sexo masculino, contar con una edad mayor a los 18 años, profesar la religión católica, participar en el retiro espiritual en el que esta inmersa la procesión, asistir confesados al retiro y acatar las normas de conducta durante su duración.

Dicho retiro espiritual se lleva a cabo en el convento de la santa cruz de los milagros, y su duración es de tres días y medio, dando inicio el día miércoles

por la tarde y finalizando la media noche del sábado, todo ello durante la semana santa.

El reglamento interno de la hermandad está basado por normas y estatutos que rigen a las actividades de los miembros durante la realización del retiro, y para su aplicación se encargan conjuntamente los dirigentes espirituales y la mesa directiva de la hermandad, quienes buscan la subordinación y atención de los asistentes hacia las normas que implica el ritual.

De esta manera la procesión penitencial es un elemento constitutivo de un complejo ritual amplio, configurado por el retiro espiritual de la semana santa y por una serie de actividades devocionales que se desarrollan durante el mismo, como es el caso de oraciones, dinámicas, mesas de discusión, conferencias y dotación de sacramentos, principalmente.

Entre los aspectos principales que establece el reglamento interno del retiro espiritual, se encuentra el respeto a miembros de la mesa directiva y autoridades eclesiásticas participantes; el compromiso de parte de los asistentes de respetar los horarios establecidos para la ejecución de las actividades realizadas durante el retiro; el cumplimiento y sujeción en cuanto a los horarios de entrada y salida del retiro, pactando el ingreso para el día miércoles por la tarde de la semana santa, mientras la salida se verifica la media noche del sábado de gloria; asimismo se prohíbe el uso de pantalones cortos o *shorts* durante el retiro; los participantes deben asistir al retiro espiritual previamente confesados; existe la prohibición del manejo de celulares y aparatos eléctricos de esparcimiento, como grabadoras, aparatos musicales y cámaras fotográficas y de video; se proscribe el rompimiento o suspensión momentánea del encierro durante el retiro; está prohibido fumar en los aposentos o en la zona de conferencias; la ingesta de los alimentos debe realizarse de manera silenciosa; no está permitido dormir durante las conferencias; además existe la prohibición de que los asistentes se acerquen a las zonas aledañas al huerto del convento y al interior de los pasillos, durante las actividades del retiro y específicamente durante las horas en que transitan los turistas por dichos espacios.



Imagen 9. Esquema jerarquizado de los actores sociales que intervienen directamente en la ejecución del retiro.

De acuerdo con sacerdotes franciscanos relacionados directamente con la tutela espiritual de hermandad, el retiro se concibe como una acción de alejamiento de la persona respecto al contexto social ordinario, dicha separación plantea una suspensión transitoria del ritmo de vida que el individuo realiza en los distintos ámbitos sociales en que se desenvuelve, entre los que destacan la familia, el matrimonio, el hogar, las amistades, actividades de recreo, de descanso y de ocio.

Además, para el sector eclesial una finalidad específica del retiro es que la persona participante vivifique una “realidad distinta” (Esquivel, 2008) a la experimentada cotidianamente, generando contextos capaces de originar en la persona un reconocimiento de aquellos comportamientos “malos y buenos” en su vida.

En este sentido, el retiro y la actividad penitencial de la procesión del silencio enfatizan su carácter como pedagogías de la fe, en cuanto establecen una serie de lineamientos acerca del modelaje de la persona participante, “se busca mejorar a la persona para que sea más comprometido y eficiente” (Ibíd.), a partir de la construcción discursiva de la realidad y del ejercicio devocional que conlleva la administración del sacramento de la penitencia.

En términos específicos, el retiro espiritual comprende las siguientes acciones: levantarse a las 6: 00 a.m., realizar el rezo de las laudes y la liturgia; tomar los alimentos del desayuno, realizar el arreglo, aseo y mantenimiento de los

espacios del convento que se utilizan durante el retiro (principalmente los baños, la basura en la zona de conferencias, en los aposentos, así como ordenar y lavar los utensilios de la cocina); la realización en promedio de cuatro conferencias por día, por la mañana y por la tarde, con sus respectivas mesas de trabajo, impartidas por sacerdotes y frailes invitados, así como por frailes pertenecientes a la orden franciscana; tomar los alimentos de la comida y la cena; la asistencia a los oficios litúrgicos; además de la ejecución de las actividades litúrgicas específicas marcadas para cada día.

En cuanto a dichas actividades litúrgicas, se destacan la siguientes, para el día miércoles el recibimiento de las imágenes del Señor de Esquipulas y la virgen de los Dolores, por parte de la mesa directiva en turno y por la hermandad de penitencia en conjunto; para el día jueves se citan la celebración de la última cena, el lavatorio de pies, la adoración de la cruz y la hora santa; para la mañana del día viernes se menciona el rezo del *viacrucis*, del *vía matrix*, la homilía previa al recorrido procesional, la bendición de túnicas nuevas y la ejecución de la procesión penitencial por la tarde y para el día sábado se encuentra la misa de fuego nuevo y la bendición de agua y cirios pascuales.

La organización general de la hermandad, está compuesta por un grupo de doce *socios* de la procesión que conforman la llamada *mesa directiva*, los cuales son representantes directos de cada cofradía; éstos tienen la labor anual de llevar a cabo los preparativos necesarios para la organización y realización de la procesión del silencio, así como del retiro espiritual.

Los cargos que componen la mesa directiva son presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y vocales. Los miembros de la mesa directiva son extraídos de las cofradías que componen la hermandad de penitentes y la duración al frente de los cargos en la agrupación es de tres años.

Dicha elección se realiza la tarde del día sábado santo, durante el retiro espiritual, cuando se cumple el periodo del cargo de la mesa directiva en turno.

Los candidatos a desempeñar dichos cargos son postulados en sus propias cofradías por efecto de la actividad servicial y compromiso que demuestra durante el retiro hacia sus *hermanos* cofrades. Además se plantea la disposición de tiempo para ocupar tales cargos y la responsabilidad del cumplimiento con las obligaciones que plantean.

Durante su periodo de gestión, la mesa directiva se encarga de la realización y organización del retiro espiritual, comprando el alimento para las comidas de los cofrades y montando el espacio donde se desarrollan las conferencias. Otra de sus funciones es realizar las inscripciones anuales de los miembros de las siete cofradías, administrando y distribuyendo el dinero para realizar los gastos y compras que implican el evento. Cabe señalar que el costo de la inscripción durante los años 2008 y 2009 fue de \$350 por persona.

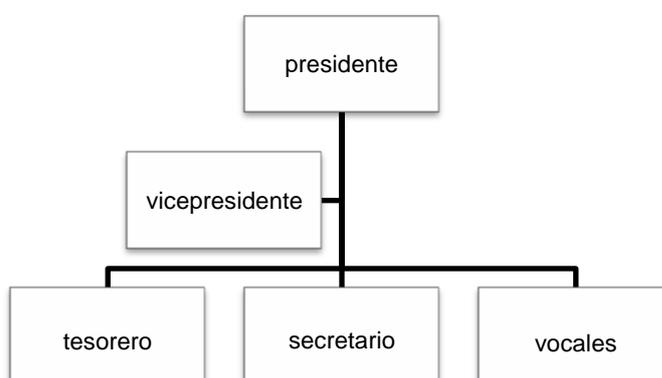


Imagen 10. Diagrama de cargos jerarquizados en la mesa directiva de la hermandad de la procesión del silencio.

En términos numéricos, la cantidad de integrantes de la hermandad que se registró en promedio durante los años 2008 y 2009, fue de 380 personas en promedio, de los cuales un 70 % son mayores de 30 años de edad y un 30% oscila entre los 16 y 29 años de edad, aproximadamente. De los cofrades asistentes, alrededor del 80 % son casados, mientras en número menor e inexacto se evidencian hombres en *unión libre* con sus parejas, así como solteros.

Para el caso de la cofradía de San Juan, se registran alrededor de cinco padres de familia que asisten al retiro en compañía de sus hijos, mientras las profesiones de los cofrades se pueden enunciar en profesionistas, empleados, obreros y comerciantes, principalmente.

4.3 Pugnas alrededor de la procesión del silencio en Querétaro

Existe otra versión alrededor de la fundación de la procesión del silencio en Querétaro, que menciona el interés de algunas empresas regionales, entre

ellas de la cervecería *Corona*, para realizar un evento religioso que sirviera de atractivo turístico a la ciudad³⁰.

Las anteriores percepciones acerca de los orígenes de esta solemnidad, supusieron una serie de disputas y conflictos en distintos niveles, generando cuestionamientos principalmente acerca de las características del ritual procesional de la semana santa, en el centro histórico queretano, que recién se restituía en la ciudad después de las etapas reformistas y posrevolucionarias.

Para entender de manera general las implicaciones locales por la incorporación de la procesión del silencio en la semana santa queretana, resulta útil considerar el concepto de *campo social* planteado por Bourdieu (en Cantón, 2001: 225), que entiende a la realidad social como una entidad estructurada y relacional, articulada a partir de la lucha de los agentes involucrados; en tanto *campo religioso*, tal confrontación tiende a una disputa por controlar, administrar y producir bienes simbólicos de salvación.

Al respecto, se identifica en la sociedad queretana para la segunda mitad del siglo XX, una serie de acontecimientos conflictivos que tienen como referente primordial la celebración de la procesión del silencio. Esto propicia la confrontación –directa e indirecta- entre distintos actores sociales inmersos en la dinámica local y bajo un campo social determinado por la tipología de los capitales sufragados; dichos actores se posicionan contextualmente en términos agenciales, a partir de su ejercicio ligados a instituciones políticas y religiosas con presencia en la ciudad. De esta manera, se observa la conformación de un *campo religioso* caracterizado por un ambiente de relaciones y pugnas entre discursos, modelos simbólicos, pedagogías de la fe y esquemas cognitivos que buscan la legitimidad respecto a la construcción, manejo y percepción de la realidad.

Bajo este marco, para dicha temporalidad la ciudad de Santiago de Querétaro adquiere un matiz de espacio de disputa, en el que se generan una serie de escaramuzas en las que se contiene el ejercicio del *poder* para el manejo, administración y transacción de *bienes simbólicos* tendientes a definir los lineamientos de la realidad religiosa local; asimismo sobre dicho contexto de *lucha* se fueron definiendo los *valores* por los que se compitió. En este sentido,

³⁰ Plática con Mariano Amaya, profesor emérito de la UAQ, y otrora sacerdote diocesano de Querétaro (11/08/08).

al interior del catolicismo local, las confrontaciones se desarrollaron a partir de la crítica teológica a la procesión del silencio, cuyos detractores enfatizaban el carácter interno del sacramento reparador, así como la conversión de los pecadores y la *nulidad* de la penitencia sin la presencia de dicho aspecto:

“...Hubo reacciones, el padre Amaya como que a él no le gustaba eso [la procesión], como que él veía otras cosas, estuvo por ahí en algún ataque en el periódico, precisamente cuando empezamos nosotros, porque iban mujeres y él habló de exhibicionismo, inclusive con términos culturales decía que eran masoquistas...” (Morales, 2007).

A nivel externo, una serie de tensiones indirectas se generaron entre los sectores eclesiales y el aparato gubernamental de la ciudad, enfatizando en el manejo del espacio físico para la celebración religiosa, en específico aquellas calles y avenidas comprendidas gradualmente por los itinerarios procesionales; como se ha mencionado, la procesión había tenido sus inicios en el atrio del templo de la Cruz –con jurisdicción directa de la orden franciscana- para después experimentar una dilatación hacia las calles principales del centro histórico de la ciudad, sitio que simbólica e instrumentalmente definía la autoridad y competencia laical del gobierno municipal y estatal, esto a partir de las estructuras sociales heredadas del siglo XIX que cristalizaron paulatinamente, pero no de forma tajante, a partir de las tendencias reformistas:

“...el tercer año nos fuimos hasta el centro, pero hubo muchos problemas porque el gobierno no dejaba y tuve muchos problemas con el gobierno [...] cuando estaba Cosío como gobernador, pero teníamos problemas porque no nos dejaban salir porque estaba prohibido, teníamos que pedir permiso a gobernación porque en la constitución decía que no se podía hacer nada, ningún acto público religioso en la calle, estaba prohibido por la ley...” (Espitia, 2007).

Como se ha mencionado, durante los años 70 del siglo XX, se produce a nivel estatal y municipal el incremento de población incorporada a denominaciones religiosas alternas al catolicismo, estableciendo sus lugares de reunión sobre distintos puntos de la misma. Estas agrupaciones ingresan a la ciudad como alternativa religiosa frente al catolicismo regional, empleando puntos específicos del espacio ciudadano para la ejecución de sus rituales y para la enseñanza de las doctrinas propugnadas.

Como parte de la ritualidad postulada por dichos grupos, algunos de estos sectores establecieron sitios de culto público en las afueras de la ciudad, hacia el poniente, levantando *carpas* donde se administraban los oficios rituales y los bienes de sanación tanto espiritual, como física. Algunos habitantes de la ciudad acuden a tomar parte en estas celebraciones, atraídos por la novedad de la ritualidad ofertada y por la publicidad de las sanaciones de enfermedades y padecimientos que ahí se concretaban³¹.

Durante los inicios de la década de los años 70, se conforma en la ciudad capital la denominada *Iglesia de Querétaro*, cuyos directores espirituales eran personas provenientes de Estados Unidos. En este sentido, López Aguirre (2002) apunta los conflictos generados entre la población queretana a partir de las actividades proselitistas de esta agrupación, específicamente durante la quema pública de imágenes católicas programada para el año de 1973.

De acuerdo con testimonios registrados en periódicos locales de la época, dicho acto fue difundido por medio de folletos y programas de radio, y se concretó el 22 de abril de 1973, en las instalaciones del templo de esta agrupación. De acuerdo con una crónica de dichos periódicos, los miembros de la Iglesia de Querétaro rompieron con martillos un total de doce imágenes de bulto, correspondientes al sagrado corazón de Jesús, cristos, la virgen de Guadalupe y la divina infantita³², para posteriormente proceder a la quema colectiva de los mismos.

Estos acontecimientos generaron respuestas y diversos pronunciamientos entre los dirigentes y representantes de las principales agrupaciones católicas con presencia en la ciudad, argumentando que se trataba de un acto *diabólico*, de *fanatismo*, y de *provocación* a los sentimientos católicos queretanos, concretado y movilizado por personas extranjeras.

En este sentido, una semana después se emite un escrito dirigido al entonces secretario de gobernación Mario Moya Palencia, donde se asienta el descontento de la población queretana frente a los acontecimientos señalados anteriormente, y específicamente respecto a la presencia y participación de la *Iglesia de Querétaro* en los ámbitos locales. En este documento, publicado en

³¹ Testimonio de habitante queretano que señala la novedad de los formatos de ritual que estos grupos cristianos promovieron durante sus sesiones de *sanación* (Querétaro, 2008).

³² Paredón Manuel, "Sacrilégio", en *Diario de Querétaro*, año XI, número 3636, México, lunes 23 de abril de 1973.

el Diario de Querétaro, se señala la petición de expulsar del país al dirigente de dicha iglesia, Joaquín Searfoss, apelando a la aplicación constitucional del artículo 33, además de ser firmado y avalado por una serie de representantes de asociaciones y grupos católicos locales, al que se sumaron las hermandades de la procesión del silencio³³.

Como resultado del ambiente conflictivo que a comienzos de la década de los 70 se suscita en la esfera religiosa y social de Querétaro, se producen otra serie de enfrentamientos entre algunos sectores católicos y *protestantes* en la ciudad, auspiciados en torno a las celebraciones de semana santa de la procesión del silencio.

En tales conflictos, algunos grupos protestantes manifestaron cuestionamientos respecto a los fundamentos doctrinarios del ritual católico, a la devoción católica hacia las imágenes de santos, al manejo de la penitencia corporal en términos expiatorios, así como a la conmemoración de la pasión y muerte de Cristo durante la semana santa. Estos enfrentamientos llegaron al punto de la confrontación verbal y física entre ambos contingentes durante la celebración de la procesión del silencio del año de 1971, donde se generaba una disputa simbólica y material, en términos del manejo del territorio, para la ejecución de rituales y el posicionamiento de los discursos enarbolados:

“...había un grupo aquí de hermanos [en Querétaro], yo venía atrás con mis grupos [en la procesión] y me dicen: ‘ahí vienen los hermanos con tambores y pancartas’, me regresé, yo los conocía, algunos de ellos habían sido mis alumnos en la Universidad, y les digo ‘¿qué quieren?’ [respondieron] ‘está lesionando la biblia, el éxodo con imágenes’; yo atendía en ese tiempo la Casa de la Juventud, donde es ahora el auditorio Arteaga, y tenía un grupo de luchadores (era la escuela de luchadores ‘Bolaños Cacho’) y los muchachos estaban por ahí y me decían ‘padre, les damos cran a estos?’, y yo les decía ‘no, no, no me los toquen, déjenlos’, lo que pasó es que les quitaron las pancarta que traían...” (Morales, 2007).

Otras fuentes señalan (López Aguirre, 2002: 58) que se generaron confrontaciones físicas durante estos acontecimientos, donde algunos cofrades de la hermandad de penitencia y espectadores de la procesión, golpearon con “palos” al conglomerado de personas protestantes que conformaba la

³³ *Diario de Querétaro*, año XI, México, 30 de abril de 1973.

denominada *procesión de la luz*, dándoles alcance hacia el extremo oriente del templo de la cruz, en las inmediaciones de la calle Ejército republicano.

En su estudio histórico sobre la procesión del silencio queretana, López Aguirre (Ibíd.) enfatiza que las décadas de los años 80 y 90 marcan la consolidación de este ritual público en la ciudad, pues como se ha observado, esta celebración prevalece después de los álgidos acontecimientos de los años 70, sobrellevando las críticas gestadas al interior del catolicismo local, los conflictos acaecidos con algunas denominaciones religiosas alternas de la época, además de los conflictos relacionados a la falta de apoyo logístico por parte del gobierno estatal y municipal durante sus primeros años de su fundación.

En términos socioeconómicos, durante los años 80 se generan una serie de transformaciones en la capital del estado, ya que se incrementa en número de población estatal.

Durante esta época se produce la dilatación de la ciudad hacia el oeste y noroeste, con la proliferación paulatina de zonas habitacionales de interés social, ubicadas en los límites de los terrenos parcelados del municipio queretano, además de la construcción de parques y zonas industriales en las inmediaciones de estas colonias.

En cuestiones religiosas, en los albores de la década de los años 90, los altos mandos regionales de la religión católica generan pronunciamientos referentes a la actividad pastoral en la zona. En este sentido, para el año de 1991, el obispo de la diócesis de Querétaro, Mario de Gasperín Gasperín, emite una carta donde asienta la postura de la Iglesia católica con respecto a las muestras de religiosidad popular, otorgando la cualidad de “pueblo cristiano” a la nación mexicana³⁴.

Como muestra evidente de los postulados del Concilio Vaticano II, en este documento el obispo de la diócesis queretana hace notar un apego especial a las *labores misionales* de la Iglesia, las cuales considera fundamentadas en gran medida sobre las variadas devociones populares a los santos, cristos y vírgenes en las que participan de manera activa la feligresía de la comarca.

³⁴ Gasperín G. M. en *La procesión del silencio*. Cuaderno conmemorativo del 25 aniversario de fundación de la procesión del silencio en Santiago de Querétaro. s/a, 1991: 2.

En estos llamamientos se reafirman las posiciones que desde el CELAM de Puebla, en 1979, se asentaron respecto a la *inculturación* del evangelio entre las devociones populares.

Particularmente, en dicho escrito el alto mando eclesiástico del catolicismo regional menciona el papel que desempeña la procesión del silencio para la devoción local, señalando una serie de cualidades didácticas, cargadas de un carácter expresivo generador de mensajes manifestados espacial y públicamente; dentro de las intencionalidades didácticas y expresivas que se aluden a la celebración procesional de la penitencia, el obispo queretano manifiesta la necesidad de afianzar la difusión del evangelio en tiempos presentes a partir de la exteriorización de la fe popular.

Para efectos de tutoría, el prelado citado pone especial énfasis al carácter desempeñado por el clero regular de la orden franciscana, el cual es entendido como lugar de origen, de fundación y de dirección espiritual de la hermandad de procesión del silencio, sobre todo en los menesteres rituales de sus protagonistas durante la ejecución anual del retiro.

Una vez señalados estos aspectos relacionados a la hermandad de penitencia, se puede observar el sentido institucional que la diócesis y las órdenes franciscanas otorgan a la procesión del silencio en Querétaro, en tanto pedagogía de la fe que posibilita la comunicación y circulación de los macrodiscursos hacia la población, a la vez que se percibe como esquema particular de la devoción católica, a partir del cual se construyen los lindes del territorio devocional –dividen y aglutinan- desde el manejo del espacio cívico frente a distintos grupos humanos o sectores de la sociedad; al mismo tiempo se evidencia el rol asumido por los clérigos, en tanto guías y rectores de las expresiones de religiosidad popular en sus espacios de influencia, destacando los territorios parroquiales, santuarios, casas espirituales, entre otros.

Parte 11

Ambigüedad de las formas

ETNOGRAFÍA DE UNA PEDAGOGÍA DE LA FE

1. INTRODUCCIÓN

La conformación del fenómeno abordado en la presente investigación atiende principalmente a la presencia de especialistas de lo sagrado, devotos y espectadores en torno a la procesión del silencio queretana, lo que pone de relieve, además de la particularidad en la que se suceden sus intervenciones, la participación de distintos niveles discursivos que se entrecruzan y superponen en términos procesuales y dinámicos, nunca acabados ni estáticos, generando texturas espacio-temporales convergentes y divergentes de manera simultánea. En este sentido la información que a continuación se presenta, atiende tanto a las gramáticas del *deber ser* que estructuran idealmente el desarrollo del dispositivo procesional, como a las acciones rituales que las personas ejecutan desde el ámbito indeterminado e intencional que se imprime a la experiencia, así como desde la situacionalidad y contingencia que desdibuja los lindes ordenadores del ritual.

Al respecto cabe señalar una multiplicidad de lecturas que los devotos realizan acerca de la penitencia, entendida oficialmente como sacramento católico y formato religioso que permite los encuentros con lo sagrado desde la experimentación corporal del dolor como vehículo purgante. Ello nos posiciona en una perspectiva compleja y transversal acerca de las características que el fenómeno exhibe, evidenciando una apropiación diferenciada y *agencial* de parte de la feligresía participante, del capital simbólico que se administra y oferta durante dicha solemnidad.

Aquí el ritual se entiende como una dimensión de la realidad que posibilita en las personas el ejercicio disgregado de la experiencia y la experimentación desde la vivencia religiosa, en la que se negocian los significados preestablecidos por la gramática oficial, a partir tanto de la performatividad de la acción (Turner, 2002: 107), como de la construcción metafórica de la situación emergente desde esquemas narrativos de la vivencia; esto implica la constitución de escenarios adversos y contradictorios que tensan significativamente los contextos referenciales que en ellos se entrecruzan – sagrado y profano-, así como los marcos referenciales de lo instituido y lo

vivencial, implicando la dicotomía del *ser* y el *deber ser* como dimensiones de la actividad social en los sujetos.

De esta manera, resulta necesario atender a las categorías conceptuales de los *ritos de pasaje* como esquemas de “transiciones” y sus facetas constitutivas acuñadas por Van Gennep (1986:20), además del carácter *procesual* acotado por Turner (1988; 1999; 2002), para entender desde perspectivas dinámicas una serie de características contenidas en la figuración estructurada del ritual, las cuales permiten la construcción de la identidad en los participantes de la procesión desde la conjugación de la triada *espacio-temporalidad-acciones-discursos*; la interconexión de estos elementos interviene puntualmente en la constitución categorial de la persona proyectando esquemas de relacionalidad interpersonales (Barth, 1976), interdiscursivos e intradiscursivos basados en convenciones y situaciones particulares acontecidas durante la vivencia experimental del espacio y del tiempo.

Paralelo a lo anterior, en términos analíticos el sujeto se entiende como elemento dinámico dentro de un entorno contextuado, de asimilación y de confrontación, en cuanto su construcción cultural como *persona* se subraya desde el carácter recursivo y volitivo; en este sentido, la participación efectiva de los elementos en la estructura plantea una diada comprendida por el convencionalismo de las tradiciones construidas así como por la tensión de los aspectos no previstos. Esto posibilita una comprensión de los recursos que emplea el sujeto de cara a la experiencia, experimentación, ordenamiento, tensión y coherencia cuando se incorpora a dispositivos culturales sustentados en matrices semánticas referenciales.

En este caso las distintas taxonomías y categorizaciones culturales que tienden al ordenamiento significativo de la realidad y del individuo, se asimilan, se postergan o se reformulan a partir de la puesta en escena de la *persona* desde los dispositivos simbólicos que postulan los rituales. Al respecto se plantea una inestabilidad sintáctica –en cuanto disposición arquetípica de los signos- que tiende a disputar el sentido tanto de los esquemas clasificatorios que definen cualitativamente las formas de vivenciar y organizar los contextos sociales, espaciales y temporales –lo sagrado y lo profano principalmente-, de los

esquemas culturales que agrupan en una dimensión temporal y lineal el desarrollo de la acción de la persona –pretérito, presente, futuro-, así como de los esquemas valorativos que dictaminan procedimientos acerca del *deber ser* en los individuos.

Esto permea la superposición de dichos referentes categoriales a partir de una suerte de acción transversal suscitada en el presente inmediato, y postulada desde la liminalidad ritual de los devotos que, en tanto faceta desestructurada, abre paso a una simultaneidad de tiempos, espacios, discursos y acciones experimentadas por los actores sociales.

A lo largo de esta segunda parte de la investigación, se ha buscado generar un producto etnográfico orientado al análisis multidiscursivo del fenómeno, partiendo de la premisa de realizar una lectura “salvaje” del ritual (Díaz Cruz, 1998: 309) que dé cabida a la formulación múltiple de las experiencias religiosas expresadas por los participantes. En este sentido la organización del presente apartado atiende a una visión procesual del fenómeno en la que se condensan las tramas de la experiencia devocional de los sujetos abordados.

2. FASE PREVIA AL RETIRO

2.1 Tiempo y espacio en el catolicismo local

La iglesia católica ha fungido como un referente organizacional que instituye prácticas, credos, significados y pertenencias heredadas, entendidas como gramáticas acerca del *deber ser* religioso, desde las cuales se difunde un mensaje *mesiánico* que cimienta esquemas culturales y religiosos con miramientos a la concreción del proyecto *evangelizador planetario*, es decir la constitución de la *comunidad imaginada* desde la fe.

En este sentido, busca fijar los modelos de actividad religiosa que proyecta y transmite a la comunidad eclesial, configurados en las distintas modalidades de catolicismo que encarna el grueso de la feligresía desde una categoría de lo *popular*, utilizando para ello sus patrimonios culturales a partir del uso de las esferas jerarquizadas y ministros de lo sagrado, quienes atienden la tarea de administrar y circular entre los creyentes los bagajes simbólicos de salvación.

En el fenómeno estudiado, el catolicismo instituyen ritmos y escenarios para ejecutar dichas actividades, conformando *territorios* basados en la sacralización del espacio físico, a partir de la puesta en marcha de significados que articulan creencias y devociones locales. De manera institucional, dichas geografías sagradas se esquematizan a partir de una lógica cartesiana cuyos esbozos geométricos tienden al ordenamiento del espacio y el tiempo para la ejecución de la actividad religiosa de la feligresía y de especialistas en dicho ámbito, infundida por la fijación de puntos espaciales, en tanto estructura, movilizados a su vez desde una linealidad referida a la actividad que se presenta en ellos por vía de la ritualidad.

Estas construcciones semánticas de la geografía devienen en una serie de espacios depositarios de lo sagrado, que encuadran desde gramáticas oficiales las temporalidades, las formas y los espacios cualificados como propicios para experimentar la proximidad y las vivencias con la deidad, evidenciando estamentos jerarquizados donde participan especialistas investidos para tales menesteres, en tanto eslabones entre la jerarquía y los individuos, entre dios y el pueblo.

Al respecto algunos espacios que comprenden dichas geografías, pueden ser entendidas como sitios de devoción, lugares de exhortación e itinerarios de lo sagrado, es decir territorios pedagógicos o de la fe, cuyos esbozos en el espacio trazan la presencia de la religión y la deidad en las dimensiones terrenales, a la vez que subrayan temporalidades que detonan la movilización ritual de los devotos en su tránsito hacia y en dichos puntos difuminados.

Para la ciudad de Santiago de Querétaro podemos mencionar sucintamente una serie de casos relativos a las graficas espaciales de la religiosidad, destacando aquellas relacionadas a peregrinaciones cuyos destinos se localizan en lugares foráneos como la basílica de Guadalupe, en la ciudad de México; el santuario de Jesús Nazareno y la Santa Casa de ejercicios de Atotonilco, en San Miguel de Allende, Guanajuato; la basílica de la virgen de San Juan de los lagos, en Jalisco; el santuario de la virgen de Soriano, en el municipio de Colón, Querétaro; el templo del señor de La Piedad, en la localidad de Jurica, hacia el Norponiente de la ciudad de Querétaro; el templo

del señor de los Trabajos en la localidad de Ixtla, en Apaseo, Guanajuato; el santuario de la virgen del Pueblito, en el municipio de Corregidora, en Querétaro, entre otros. Asimismo se encuentran procesiones realizadas en determinados lugares del centro histórico de la ciudad capital, destacando aquellas relacionadas a las solemnidades del Corpus Christi; las procesiones de concheros en honor a la santa cruz de los milagros, así como la procesión del silencio realizada en semana santa.

En tanto sitios hierofanizados (Eliade, 1998), los atributos y reputaciones que encuadran a dichos lugares se generan desde su significación como lugares neurálgicos donde circulan bienes simbólicos, cuya adquisición sobrepasa los lindes establecidos por los estamentos eclesiales del ministerio de lo sagrado, involucrando tanto a sectores del comercio, que identifican en los diversos formatos de las devociones populares una posibilidad de consumo cultural, como al involucramiento agencial y transitorio de la persona en cuanto tiende a la construcción de sus biografías religiosas³⁵.

Así, el templo católico refiere a una figura espacial consagrada al asentamiento y residencia de los contextos etéreos de la deidad, la casa de dios y de los cristianos, a la vez que se encuentra poblada por imágenes y representaciones plásticas –ya de manera austera, ya desde las producciones sobrecargadas del barroco- que fungen como herramientas icónicas, tanto para la impresión visual de la feligresía, buscando conmover los sentidos hacia la fe, como para la conformación de alegorías pedagógicas que buscan modelar el comportamiento de los fieles desde un esquema particular de valores.

En el caso abordado, para los cofrades el templo y por extensión el complejo conventual de la santa cruz de los milagros, se entiende como una condensación de dimensiones sacralizadas, contraponiéndose a las particularidades de la profanidad, en cuanto recinto ordenado cuyas fronteras espacio-temporales platean una posibilidad de anular, suspender o postergar las vicisitudes y contradicciones inherentes a la actividad humana desarrollada

³⁵ Dicho planteamiento ejemplifica la contextura contemporánea de lo “secular”, entendida por Hervieu-Léger no tanto como ausencia de la religión, sino como reacomodo indeterminado del referente estructural religioso, de la institución, en tanto disipación de la regencia de la estructura eclesial en las formas que los creyentes acceden y vivencian la experiencia con lo sagrado (1996: 31).

en la cotidianidad. Así, el convento, *nuestra casa*, conlleva a una apropiación devocional de los patrimonios simbólicos de la cristiandad local y en específico de la orden franciscana, mediante lo cual pasan a ser bagajes de la misma agrupación, al formar parte constituyente de los penitentes en tanto residencia temporal durante la semana santa, con los cuales se negocia para afianzar ataduras de pertenencia a la hermandad:

“...El convento de la cruz es donde hay más espacio, más actividades religiosas, es un convento en donde se siente una paz interior, hay mucha propaganda de la religión...” (Pedro, 2008)

Sin la intención de señalar una dicotomía irresoluble entre la profanidad y lo sagrado a la manera clásica de los estudios sociales acerca de lo religioso³⁶, el templo manifiesta una materialización perene de la deidad asentada en la continuidad espacial y temporal de la presencia sagrada, al canalizar los flujos de la actividad humana hacia el culto periodizado y vigilado.

Dichas pautas eclesiales, también suministran una propagación de la sacralización que sobrepasa al templo, desbordándose contextualmente hacia distintas temporalidades, espacialidades y grupos humanos, integrando bajo este halo a plazas, calles, caminos, monumentos, sitios naturales, centros de recreación y ocio, lo que se manifiesta desde una inercia ambivalente de expansión y contracción, de acuerdo al contexto de ejecución para la actividad ritual, entendido éste como esquema propiciatorio para el tratamiento con los santos y la deidad. En algunas procesiones verificadas en el centro histórico de la ciudad de Querétaro, el contexto religioso se expande y se contrae de acuerdo al ejercicio ritual y específicamente a la ruta procesional, situando momentos y espacios propicios que cualifican la localización del sedimento nómico, generando un traslape de lugares que el resto del año fungen como sitios cívicos destinados al comercio, al tránsito y a la recreación.

Tal es el caso de las celebraciones religiosas pautadas por la calendarización católica, desde donde se verifican festividades, peregrinaciones y procesiones en honor a los santos, cristos, cruces, vírgenes y misterios teológicos, todos

³⁶ Al respecto son referencia obligatoria los trabajos realizados por Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, así como por Emilio Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, en los que se hace evidente un tratamiento funcionalista y organicista respecto de las dimensiones perceptivas y de categorización del fenómeno religioso.

ellos elementos inmanentes de la cosmogonía cristiana. Dichos esquemas de celebración muestran una dinamización intensificada de bagajes simbólicos tanto oficiales –dogmas, misterios, bases doctrinales, evangelización-, como locales -actos, creencias, vivencias, experiencias-, desde una espacialidad y temporalidad fijadas, conformando y fundamentando a la vez sentidos de pertenencia entre los grupos humanos, y enfatizando la marcación de esta bidimensionalidad precisada para el encuentro con religioso.

De la misma manera, la actividad litúrgica presidida por los sacerdotes que se desarrolla permanentemente en los templos católicos, se encuentra ceñida a contexturas que precisan la temporalidad de ejecución de los rituales desde el binomio de lo *ordinario* y lo *solemnizado*.

Así, el calendario católico se encuentra regido por un ciclo anual que precisa la conmemoración de las principales facetas vivificadas por Jesucristo –en tanto foco de culto de esta religión- durante su estancia en el mundo terrenal, dando comienzo con las celebraciones del tiempo de *adviento* en el mes de noviembre, donde se realiza durante cuatro semanas la preparación de la *epifanía* cristiana, con el nacimiento del hijo de dios el día 24 de diciembre.

A dichas festividades continúan las conmemoraciones de la *cuaresma*, la cual consta de 40 días, en los que se agrupan los acontecimientos de la *semana santa*, la *pascua*, así como la *pasión* y *muerte* de cristo.

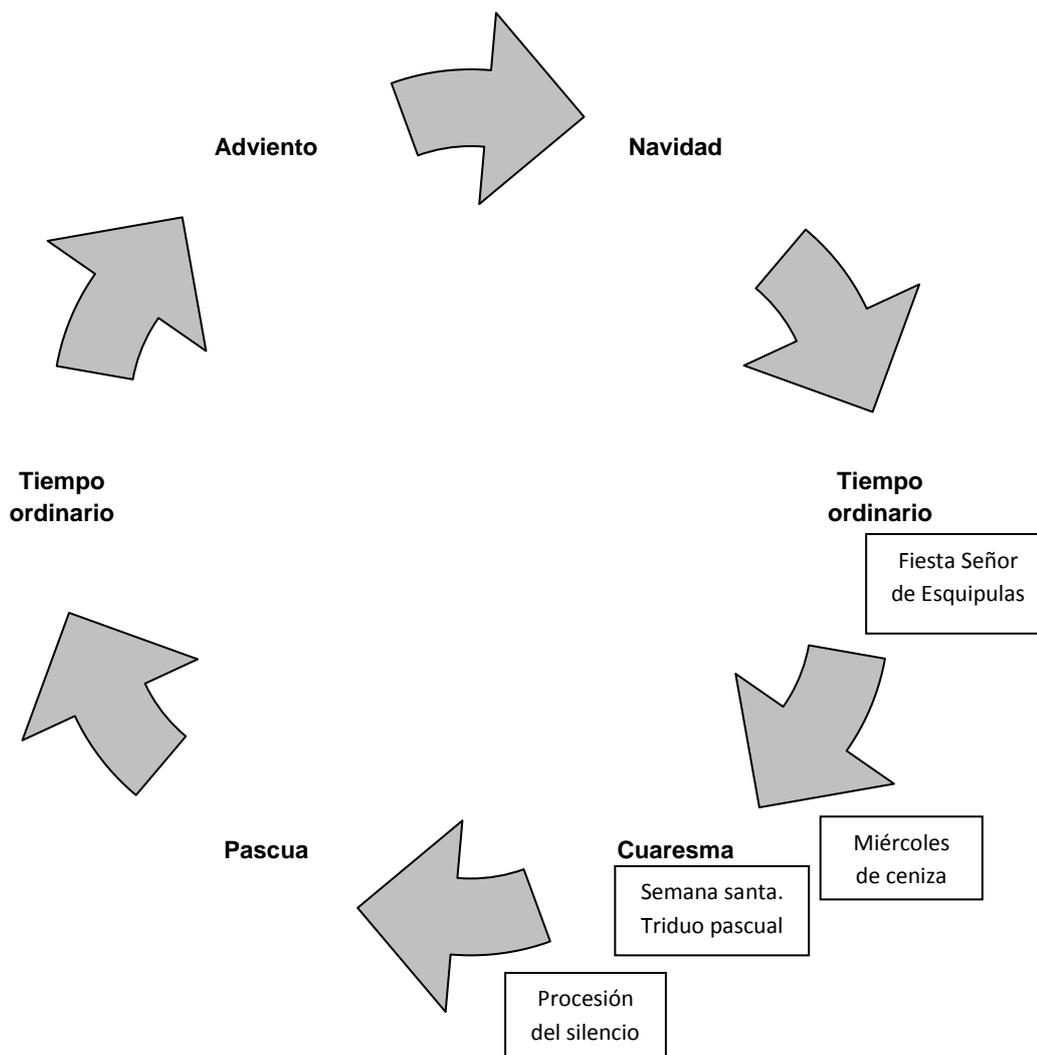


Imagen 11. Calendario católico, muestra el ciclo anual de las principales temporalidades conmemorativas y las celebraciones relacionadas a la procesión del silencio.

El *miércoles de ceniza* marca el comienzo de esta temporalidad, donde laicos y sacerdotes pertenecientes al clero regular y secular, suministran la ceniza que se coloca en las cabezas y frentes de la feligresía que arriba a los templos, en conmemoración del inicio del tiempo de renovación moral y espiritual que marca la cuaresma. En el caso particular del templo de la santa cruz, la celebración de este ritual coincide con el miércoles posterior a las solemnidades que se realizan en dicho recinto en honor al señor de Esquipulas.

Es importante reparar un instante en el papel que juega dicha imagen cristológica para la religiosidad local y para el fenómeno atendido, ya que se trata del cristo que rige las conmemoraciones de la cuaresma en el templo de

la santa cruz, y en cuyo patronazgo espiritual recae la figura de la hermandad de penitencia.

Las solemnidades en honor al señor de Esquipulas se llevan a cabo diez días antes de su festividad, con el traslado de la imagen de su altar ordinario, ubicado en el lado izquierdo de la nave norte que compone al templo mencionado, hacia el altar principal, donde en compañía de la reliquia mayor de la santa cruz de los milagros presidirá las actividades religiosas –su festividad, miércoles de ceniza, semana santa y cuaresma- que se desarrollan al interior de éste durante los cuarenta días del tiempo católico cuaresmal.

2.2 Traslado de la imagen

El traslado de la imagen del señor de Esquipulas se lleva a cabo un día jueves, y es presidido por el sacerdote guardián del templo de la santa cruz, convocando a la *comunidad de la santa cruz* para su asistencia a dichas solemnidades, la cual se encuentra conformada por las distintas asociaciones religiosas que tienen actividades de culto en dicho espacio, entre ellas destacan: la asociación del señor de Esquipulas, la asociación de la virgen del pueblito, la asociación de la santa cruz de los milagros, la hermandad de las dolorosas de la procesión del silencio, la asociación de catequesis, la orden terciaria de franciscanos y la hermandad de penitencia de la procesión del silencio.

Comunidad de la santa cruz de los milagros	
Agrupación	Distintivo o insignia
Asociación del señor de Esquipulas.	
Asociación de la virgen del Pueblito.	Escapulario de la virgen del pueblito y estandarte.
Asociación de la santa cruz de los milagros.	Estandarte.
Hermandad de dolorosas de la procesión del silencio.	Estandarte, vestido negro con vivos en morado.
Asociación de catequesis.	Estandarte.

Orden terciaria de franciscanos.	Escapulario de orden tercera de franciscanos.
Hermandad de penitencia de procesión del silencio.	Cruces metálicas, ropa negra.

Cuadro 2. Asociaciones que conforman la comunidad de la santa cruz de los milagros.

Antaño, la participación y papel protagónico en esta celebración era ocupada únicamente por la asociación del señor de Esquipulas, cuyos miembros en coordinación con los sacerdotes franciscanos del templo, realizaban conjuntamente los distintos menesteres que requería la imagen durante dicha acción; actualmente por iniciativa del sacerdote guardián en turno, se ha conformado la mencionada comunidad de la santa cruz con la finalidad de aglomerar a las distintas agrupaciones religiosas que tienen como sitio de reunión dicho lugar, buscando generar una interacción estrecha entre sus miembros durante las festividades religiosas que cada una de éstas desarrolla.

El traslado de la imagen da comienzo a las 5 p.m., teniendo como punto de encuentro el altar donde reside ordinariamente dicho cristo; en este altar se encuentran colocadas al interior de un nicho, la imagen de bulto del señor de Esquipulas al centro, la virgen de los dolores, a la diestra de éste y San Juan el discípulo, hacia la izquierda del mismo, conformando el pasaje bíblico conocido con el nombre de *calvario*, mismo que sintetiza plásticamente las celebraciones de la semana santa.

Aunque la participación en los quehaceres rituales del traslado del cristo negro, está abierta en general a la feligresía local –procedente de los principales centros poblacionales que circundan al templo, entre los que destacan los antiguos barrios de La cruz y San francisquito-, y en particular a las asociaciones religiosas ya mencionadas, las distintas actividades que se realizaran en torno a la imagen durante su traslado, se disponen únicamente entre los representantes de las asociaciones del señor de Esquipulas y de la hermandad de penitencia de la procesión del silencio, ya que se trata de dos agrupaciones religiosas cuyo patronazgo espiritual converge en éste.

De esta manera, los representantes de ambos grupos suben hacia el altar para desatornillar la cruz de madera donde se encuentra clavada la imagen, que

posteriormente será depositada sobre una mesa ataviada con manteles blancos, en la que previamente se ha improvisado un altar.

Una vez tendido el cristo sobre la mesa, representantes de ambos grupos quitan con cautela la corona de espinas y la peluca, mientras hombres y mujeres pertenecientes a ambas asociaciones se acercan hacia la imagen crucificada, portando en sus manos pañuelos con los que proceden a la limpieza pormenorizada del cuerpo, la cruz, el sudario y la cabeza de ésta.

Durante el atavio al cristo para el comienzo de sus festividades, la figura hierática de un sacerdote franciscano preside los acontecimientos, mientras se alistan los contingentes que tomaran parte de la procesión que acompaña al cristo hacia su morada temporal durante la cuaresma. Cada uno de los participantes se encuentra debidamente representado y distinguido por el estandarte de la agrupación a la que pertenecen, así como por insignias que determinan la pertenencia de los sujetos a los grupos congregados para la ocasión.

Tal es el caso de los escapularios de la tercera orden franciscana que, sobre retazos de tela café, muestran bordados en púrpura los cinco estigmas de san Francisco de Asís; los vestidos enlutados de las dolorosas; los listones azul *cielo* de los que penden medallones plateados con la efigie de la virgen del pueblito; los crucifijos plateados atados con delgados listones morados, al cuello de los también enlutados miembros de la mesa directiva de la hermandad de penitencia de la procesión del silencio.

Alineado el contingente variopinto que conforma la procesión, los miembros de la asociación del señor de Esquipulas y de la hermandad de penitencia se organizan para llevar cargada sobre sus hombros la imagen recostada del crucificado, tomando cada uno de los extremos de la cruz de madera; las personas que portan los estandartes de los grupos presentes, se preparan para unirse al ritual, mientras el sacerdote comienza a realizar sus actividades del ministerio para presidir la procesión con rezos y oraciones, rezando un *padre nuestro* y un *ave maría* a cada una de las cinco llagas de cristo, mientras los presentes secundan entonando la siguiente alabanza cuaresmal:

“...perdón oh dios mío, perdón e indulgencias, perdón y clemencia, perdón y piedad...”³⁷

Esta procesión tiene una duración aproximada de 15 minutos, partiendo del interior del templo, para salir al atrio e ingresar por la puerta principal hacia el presbiterio, hasta donde arriban los participantes que cargan la efigie para colocarla en el altar principal, debajo de la reliquia de la santa cruz de los milagros y a un costado de la imagen de la virgen de los dolores, que también ha sido trasladada de su altar original para acompañar al cristo durante sus festividades.

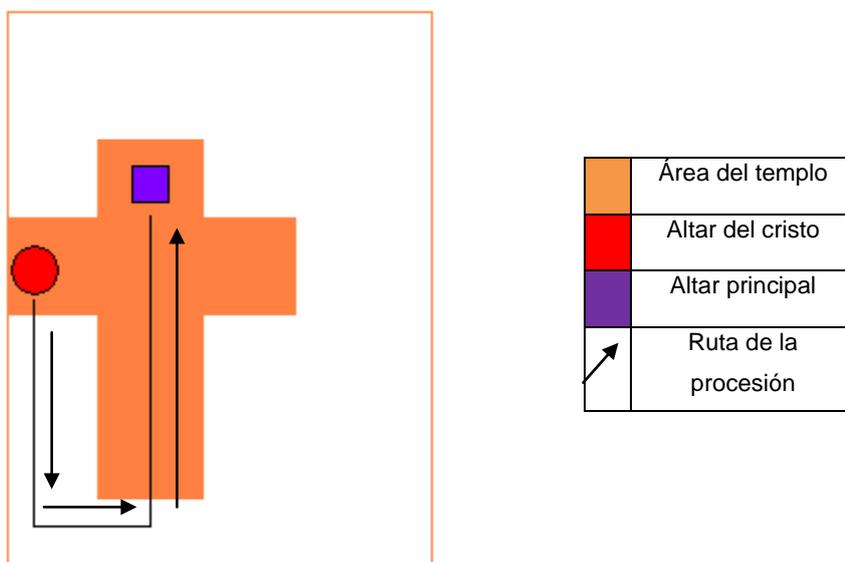


Imagen 12. Nave principal del templo de la cruz y procesión para trasladar al Señor de Esquipulas.

Los asistentes toman gradualmente sus lugares, mientras los estandartes son colocados alrededor del presbiterio y frente al altar principal, exponiendo la presencia de las agrupaciones aglomeradas en torno a la comunidad de la santa cruz.

Instaladas las imágenes en el altar y antes de dar comienzo con la celebración de la misa, el sacerdote hace una serie de peticiones al cristo, entre las que destacan solicitar la bienaventuranza por los jóvenes católicos, por los sacerdotes franciscanos de la santa cruz y por el incremento de las vocaciones sacerdotales; asimismo insta a la imagen la protección para los sacerdotes, pide expresamente por las familias católicas para que configuren el ejemplo del

³⁷ Datos de campo (invierno 2009,2010)

“buen cristiano” y finaliza exhortando a ofrecer la vida por la defensa de la fe católica:

“...que sean puros de corazón y que el espíritu del mundo no los contamine [...] que sean capaces de responder ante los cuestionamientos hacia nuestra fe...”³⁸

De inmediato, dirige un mensaje a los presentes subrayando el carácter emotivo de las festividades al señor de Esquipulas, generado por el afecto y devoción que le profesan primordialmente los habitantes de los barrios vecinos al recinto sagrado, entre los que destacan las zonas de san francisquito y la cruz.

Asimismo, el sacerdote aprovecha la oportunidad para dirigirse a la feligresía desde el presbiterio, y encauzar los empeños populares durante las celebraciones, en tanto señala la enseñanza y ejemplo del *hijo de dios* para alcanzar la *salvación* del alma y el reino celestial, con lo cual incita a la reciprocidad de las personas con la deidad para atender los mandatos de la Iglesia mientras postula a la imagen y enseñanzas del cristo como alegorías significativas en los avatares cotidianos que enfrentan los miembros de la sociedad:

“...escuchen a Jesús, porque ustedes siempre piden que él los escuche en sus penas y favores...hay que escuchar con los oídos del alma y seguir los pasos de Cristo, dejar que él sea nuestro cirineo, pero jamás abandonar la cruz que cargamos todos los días, porque es nuestro camino a la salvación...”³⁹

En este sentido, se observa la configuración de un discurso religioso proyectado por el ministro, en ocasión de las celebraciones tutelares de los habitantes procedentes de los barrios vecinos y de aquellas agrupaciones religiosas anfitrionas, el cual se encuentra construido a partir de una serie de nociones teológicas acerca de la salvación del alma, el reino celestial y la defensa de la fe; esto confirma implícitamente y de manera abarcadora las fronteras identitarias que delimitan el *deber ser cristiano* desde los arroyos del clero y de los núcleos familiares, principalmente frente a las denominaciones religiosas alternas al catolicismo – *protestantes*- que tienen presencia en la

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.*

región, y frente a las *antípodas morales* que se identifican en las dinámicas mundanas del *estar* en los contextos profanos.

Resulta interesante acentuar el contenido conceptual de dichos discursos pues serán empleados continuamente como temática central en los ejercicios espirituales que convocan a los participantes de la hermandad de penitencia, durante la semana santa, aspecto que profundizaremos en los apartados siguientes.

2.3 La festividad y la preparación del cofrade

Ha transcurrido el *novenario* o los nueve días que anteceden a la festividad de la imagen, marcando la realización del rosario diariamente al interior del templo de la santa cruz. Después de finalizado el novenario, el día domingo dan comienzo los actos litúrgicos y los distintos rituales que ejecutan tanto sacerdotes, como devotos para festejar al cristo, verificándose la celebración de la misa en distintos horarios durante el transcurso del día.

Desde tempranas horas se observa la realización de la *kermesse*, con el montaje de puestos de comidas y juegos de esparcimiento por parte de los representantes de la comunidad de la santa cruz, que tiene como finalidad la obtención de recursos económicos para la organización de sus distintas festividades y para cubrir menesteres del templo; asimismo, arriban al atrio y a las calles circundantes, aproximadamente seis *mesas* de danza conchera procedentes de los barrios vecinos de san francisquito que veneran a esta imagen, honrándolo con la ejecución de dancística al ritmo conjunto de tambores, conchas, caracoles, sonajas y huesos de fraile, y ofrendando copal y arreglos florales compuestos principalmente de *cucharilla*.

Aquí, se nos presenta una convergencia de escenarios festivos que focalizan la sacralidad del acto y de los espacios empleados para ejecutarlos, donde la ceremonialidad atiende a la veneración del cristo negro que reside al interior del templo franciscano, desplegando paisajes extraordinarios a partir de artefactos materiales como son flores, veladoras, banderas en colores blancos y amarillos que coronan la portada del templo y la propia quema del castillo y juegos pirotécnicos como signo contiguo de festividad patronal.

Paralelamente, la presencia de las danzas de concheros manifiestan una sacralización desbordada hacia los terrenos de lo profano, cuyo eje ritual se encuentra contenido en los altares efímeros que se montan al centro del espacio donde se efectúan las danzas, conteniendo las ofrendas de cucharilla con que se han confeccionado las custodias, los retratos de los líderes de dichos grupos y al frente las imágenes familiares del señor de Esquipulas que veneran, circundado por la quema de copal en sahumerios de barro.

El día de la festividad transcurre en medio de danzas, vendimia, sones, la celebración de la misa principal alrededor de las 6:00 p.m., culminando los festejos con la quema de los juegos pirotécnicos y del castillo a las 9:00 p.m.

Cabe resaltar que la asistencia de los miembros de la hermandad de penitencia se reduce a los representantes de la mesa directiva en turno y a algunos cofrades, quienes sesionan durante los días martes y jueves de cada semana coordinados por los frailes franciscanos; en estas reuniones se abordan temas religiosos y espirituales, tales como la preparación y organización de las celebraciones en torno al señor de Esquipulas, la semana santa, así como las misas mensuales para la protección y amparo de los miembros de dicha organización.

Se trata de un aspecto recalcado por los ministros religiosos que anualmente dirigen los ejercicios espirituales del enclaustramiento de que son objeto los penitentes de la hermandad, exhortando a la participación en los menesteres espirituales alrededor del patrono y no únicamente durante las celebraciones de la penitencia física de la semana santa.

Con la culminación de las solemnidades del señor de Esquipulas, se aproxima la llegada de la cuaresma con el miércoles de ceniza y los cuarenta días que comprende esta temporalidad, en la cual algunos de los sujetos abordados en la investigación dan comienzo a un periodo de relativa metamorfosis respecto a determinados hábitos y conductas que ordinariamente observan. Tal es el caso del cofrade Juan, quien a la llegada de la cuaresma se apresura a privarse de fumar o ingerir bebidas gaseosas, como signo de cambio en su conducta, acto que coloquialmente se concibe con el nombre *encuaresmamiento*:

“...yo trato de dejar algo que me gusta, de hacer un sacrificio, aunque sea mínimo, para ofrecerlo a dios, es una forma de irme preparando para la semana santa y la procesión...” (Juan, 2008)

Dichas acciones proponen una concepción particular que los sujetos construyen respecto al tiempo, determinado especialmente por la realización previa de acciones para privarse de ciertos gustos cotidianos, lo que antecede a la penitencia ejecutada durante la semana santa, y que funge como acto recordatorio de su pertenencia a la hermandad, una actividad que aproxima temporalmente el talante del sujeto a los menesteres que implícitamente ha contraído con el santo y con los miembros de la misma:

“...cuando llega el miércoles de ceniza, es como si ya sintiera que llega la semana santa, ya quiero ver otro año más a mis hermanitos y a los padres, saber quienes siguen y los que no regresaron, también te das cuenta cuando mueren los hermanos...” (Ibíd.)

Durante el año, los cofrades pueden abonar el costo de la inscripción al retiro de semana santa de acuerdo a sus posibilidades, cubriendo totalmente el día miércoles de la semana santa, es decir momentos antes del encierro definitivo en el convento; sin embargo, la mayoría de los participantes deciden efectuar sus pagos el día del evento, lo cual merma las posibilidades de la mesa directiva de adquirir con holgura los insumos y materiales necesarios para la organización y preparación del retiro, entre los cuales destacan la comida y las rentas de mobiliario para el montaje del espacio destinado a las conferencias y dinámicas.

Paralelo a las actividades y sesiones que durante el año realizan conjuntamente en el convento miembros de la mesa directiva, algunos cofrades y frailes que fungen como directores espirituales de esta organización, el miércoles de ceniza marca el comienzo del periodo para las inscripciones al retiro de la procesión del silencio, así como la difusión del evento por medio de carteles que son pegados en distintos templos ubicados principalmente en el centro histórico de la ciudad.

Como se ha mencionado en el primer capítulo, uno de los requisitos explícitos para el ingreso de los cofrades al retiro espiritual, es la previa confesión de sus pecados frente a un sacerdote, lo cual se estipula por las autoridades franciscanas del templo como medida acorde de los sujetos frente a los

contextos religiosos que caracterizan al retiro, además de reducir la carga de trabajo de los sacerdotes franciscanos con las confesiones que se pueden verificar durante el retiro, previo a la penitencia corporal del viernes santo.

De los 380⁴⁰ participantes, aproximadamente la mitad acudieron al retiro espiritual sin confesión, lo cual manifiesta una perspectiva particular que los cofrades tienen respecto al cumplimiento de tal requisito.

Desde la perspectiva oficial, la confesión plantea un primer momento de desagregación para el cofrade, en cuanto se separa de las situaciones *pecaminosas* con las que convive en su dimensión cotidiana, expiando sus faltas cometidas ante la sociedad y ante la deidad; con ello, se prepara al sujeto para incursionar en las dimensiones espacio-temporales de lo estrictamente sagrado, enclaustrándose en un sitio cuyo estatus se encuentra matizado por la significación en tanto casa conventual.

La búsqueda de la plena disociación entre lo profano y lo sacro durante esta fase de la celebración, enfatiza la conformación cíclica de la agrupación, que en la temporalidad de la semana santa alcanza su clímax desde las acciones penitenciales, y cuyos fundamentos generales se ubican en la alegoría al *hermanaje cofraterno* entre sus miembros, caracterizado por la ausencia de rangos y estatus sociales que fungen como antecedentes de la vida cotidiana, del *ser* anterior.

Aunque el carácter de *confeso* que se impone a los participantes del retiro otorga un acceso restrictivo al mismo, en tanto elemento categorial de lo sagrado, en el caso de la hermandad de penitencia la cualidad de *igualitarismo* se proyecta con nociones referidas a lo profano, a través de frases mencionadas durante el mismo que acentúan la consonancia y el matiz oficial de ritual *reparador* conferido al proceso ritual en general.

Lo anterior propicia un primer bosquejo de discursos locales de pertenencia al grupo penitencial, donde el *cabronismo* refiere a la coparticipación en una contextura simbólica que subraya el *deterioro* de la identidad social y los

⁴⁰ Número promedio de participantes que se registraron en la procesión del silencio, durante los años 2008 y 2009.

encuentros con las dimensiones sagradas, así como a la anulación significativa de las características sociales en los participantes, para la constitución temporal de un esquema antiestructural suscitado específicamente en el momento de concreción del estado recluso de los sujetos. Ello implica un hermanaje categorizado por el “igualitarismo” (Turner, 1988: 102) ideal que se construye alrededor de los cofrades, y desde donde se plantea institucionalmente, es decir por los guías espirituales franciscanos, el desarrollo de la vivencia religiosa y el tratamiento de las nociones sacralizadas que impregnan el escenario ritual:

“...aquí todos somos cabrones, todos somos pecadores, aunque algunos se quieran sentir los santitos, todos hemos pecado, así que no deben juzgarnos por las faltas que cometemos, nadie es más ni menos...”
(Pedro, 2008)

Algunos de los sujetos abordados manifiestan una falta de tiempo para realizar la confesión antes de dar comienzo a su encierro en el convento, ocasionado por la saturación de labores y actividades en el trabajo, mientras otros recurren al *olvido* de tal precepto, el cual puede ser saldado durante las confesiones administradas por los especialistas religiosos en el retiro.

Se ha registrado a manera de broma, una curiosa excusa para no cumplir con la confesión previa, la cual se manifiesta como estrategia para conservar la *pureza* ante la inminencia del enclaustramiento; se trata de no realizar la confesión con anticipación pues, inclusive confesándose horas antes de iniciado el retiro, se corre el riesgo de reincidir en el pecado con el pensamiento, específicamente durante el traslado del cofrade hacia el convento, debido a la interacción estrecha con el contexto mundano y con las mujeres:

“...para qué confesarse antes, luego uno viene para el retiro y en el camino ve a una muchacha guapa y nomás a pecar con los pensamientos y pus ya no sirve de nada tu confesión...” (Ibíd.)

2.4 Para una categorización general de los cofrades

Como hemos tratado de resaltar, las intencionalidades de los cofrades que forman parte de la hermandad, son múltiples atendiendo a los diferentes anhelos, pasiones, sueños, deseos y expectativas arraigadas, formuladas o

discurridas en los ámbitos cotidianos o superordinarios del encuentro social con el *otro*, marcando sus incursiones fortuitas o pactadas en el ritual de penitencia.

De acuerdo al cúmulo de aspectos subjetivos abordados durante la investigación, la vivencia del complejo ritual se desglosa en una pluralidad de estrategias, formas y significados que tienen como hilo referencial las pautas canonizadas de la Iglesia, en tanto míticas del *deber ser* y *hacer* acerca de la reconciliación con la deidad; sin embargo y frente a este horizonte diverso de experiencias y experimentaciones, de vivencias y segmentos de la persona, se advierte en la *adversidad* un elemento constante en los divergentes itinerarios que emprenden los cofrades en sus trayectos hacia y durante la penitencia.

La adversidad aquí hace referencia a escenarios contingentes y situacionales que emergen en la inmediatez de la vivencia, en la cual los sujetos se enfrentan a cuestionamientos significativos o anómicos⁴¹ entendidos como discontinuidades o contradicciones semánticas, las cuales son generadas por la tensión entre el *deber ser* y el *ser* referida a los universos culturales y valorativos de los que son partícipes; ello tiende a la disputa de nociones de coherencia constituidas desde universos simbólicos y dispositivos culturales preestablecidos.

De manera general, lo adverso atiende a acontecimientos que sobrepasan la delimitación semántica, constructora e imaginativa de una realidad, así como a los dispositivos simbólicos que canalizan hacia la domesticación, es decir hacia el orden dictado por dicha realidad, proyectando con ello la emergencia eventual de dimensiones *dionisiacas*⁴²; dichas dimensiones de la vivencia se entienden como situaciones de *terror*, *locura*, horizontes de *lo absurdo*, *lo discontinuo* o *lo grotesco*, proscribiendo o postergando para la persona – temporal o definitivamente- la organización de la experiencia en términos significativos.

⁴¹ Berger y Luckmann (2001: 132) utilizan el término *anomia* para señalar la “desestructuración” de los sentidos ordenadores de la realidad social, en cuanto los esquemas de percepción y significación ofrecidos por los universos simbólicos pierden vigencia o son alterados por esquemas contrastantes.

⁴² Se utiliza el término “dionisiaco” con el que Maffesoli (2005: 20). señala la dicotomía entre el carácter natural-salvaje del dios *Dionisio*, contrapuesto a los órdenes culturales y “domesticadores” que instauran la estructura social. Aquí se emplea el término para apuntar la situación emergente en las vivencias de los sujetos, que tiende a la desestructuración de la lógica instituida fijada por la normatividad y valores colectivos.

Al respecto, la organización y construcción de la realidad por parte de la persona, así como las identidades que ésta demanda, no deben ser entendidas como un acto reflejo, cuya mecanización se encuentre desligada de la posibilidad e indeterminación subjetiva de ésta y de la emergencia contextual y contingente en que se puede desarrollar la acción.

En este sentido se suscitan conflictos simbólicos que conforman momentos coyunturales en la vida del cofrade; al respecto las dimensiones cotidianas de la vida social no son exclusivas de dichos eventos, con la conformación de cuadros vivenciales que comprometen los bagajes culturales de la persona y de su propia identidad. Durante los contextos sagrados, plenamente incorporados a las partituras de lo litúrgico –lo religioso entendido como macrodiscurso de planificación de lo humano-, pueden presentarse estas adversidades en cuanto anomalías del significado que develan la inconsistencia del sentido, tanto frente a las dimensiones individuales de la experiencia misma, como frente a la *contingencia* (Vázquez, 2009) que compromete o altera los órdenes predeterminados del ritual, es decir las gramáticas bajo las cuales se confiere el ejercicio de lo religioso.

La incorporación de la experiencia en los planteamientos centrales del presente trabajo, conlleva a ahondar en el estudio de las vivencias *adversas* que afronta la persona en la cultura; así se procede al abordaje de las múltiples intervenciones sobre la realidad social, en términos de una horizontalidad de discursos que coexisten en el trámite de su construcción, convención, transgresión y/o reformulación. Entendiendo a la reflexión como un ejercicio detallado del intelecto humano sobre la experiencia acontecida y vivida (Díaz Cruz, 1997), es posible comprender las formas perceptivas a partir de las cuales la persona conoce, ordena y categoriza la realidad de cara a su inserción en el ritual; entre ellas se destaca la “autoabstracción” (Ibíd.: 10) como mecanismo cognitivo donde el pensamiento se torna hacia el *si mismo*, es decir la persona se piensa en términos de *otro* u *otros* de acuerdo a sus distintos caracteres identitarios pretéritos y futuros, al mismo tiempo que incursiona en las pertinencias semánticas que dan relevancia a su modo de vida particular y a las contingencias que se suscitan en dicho lapso devocional.

Es en el ámbito de la experiencia y la experimentación donde se concreta además de la vivencia, un conocimiento efectivo acerca del *ser y estar en el mundo*, en relación a los macrodiscursos que nominalizan en términos sintácticos el *deber ser* y *deber estar*; con ello se posibilita el empleo del recurso metafórico (Acosta, 2009) para la decodificación indeterminada de los mensajes que circulan durante el proceso ritual, coadyuvando a una ágil y asequible percepción de la realidad y a una configuración local de las identidades en juego.

Así, la adversidad más allá de limitar la intervención efectiva de la persona en la estructura, propicia la generación de conocimientos a escalas locales; de esta manera se plantea que el ritual funge como una pedagogía de la fe, donde se construyen y deconstruyen las gramáticas que definen la pertenencia al grupo, a la vez que la interrelación entre especialistas de lo sagrado y devotos –emisor y receptor- no se concreta a partir de flujos unilaterales y pasivos de la información que se proyecta, sino que las relaciones comunicativas, y sus productos, se tornan indeterminadas, multiformes y recursivas.

Con esto lo adverso en el complejo de la procesión del silencio se enuncia a partir de tres ambientes principalmente; a saber se trata de aquellas situaciones de *adversidad liminal*, en cuanto transgresiones situacionales que surgen durante el despliegue de la actividad ritual sistematizada, donde la contingencia –para el caso léase la mujer, el diablo, los pecados, la intensidad del dolor físico- se entremezcla con las gramáticas de la experiencia sagrada.

Como *vivencias críticas* suscitadas en el plano cotidiano, que alteran en los sujetos la consonancia del sentido a partir de crisis valorativas, como es el caso de enfermedades o transgresiones morales entendidas éstas últimas como *pecados* –divorcios, desempleo, enfermedad, alcoholismo, violencia intrafamiliar-.

Además como “orden discontinuo” (Mier, 1996) que presenta a la mítica religiosa como universo categorial no necesariamente concordante a la realidad efectiva del sujeto, en tanto ésta comprende un esquema atemporal de

estructuras *inhumanizadas*⁴³ que confinan, niegan o postergan la vivencia inmediata de la persona, rememorando y esbozando la realidad desde una reificación objetivada.

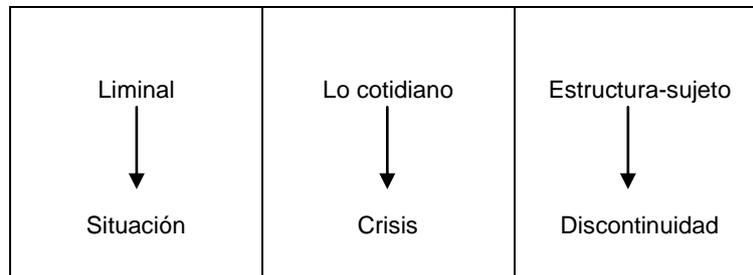


Imagen 13. Esquema de los despliegues de lo adverso y la contradicción inherentes al ritual.

De manera general, lo adverso plantea al sujeto el empleo referencial de esquemas de significado comprendidos en matrices y dispositivos simbólicos estructurados, donde los textos y las formas se entrecruzan con las expectativas individuales para posibilitar una trama de *experimentación* desde la vivencia ritual, también entendida como contexto de negociación a partir de lo que Mier (Ibíd.: 108) ha denominado la “indeterminación del vínculo referencial del signo”. Aquí las dimensiones espacio-temporales de lo sagrado territorializan las demandas sacramentales de las personas, es decir las ubican referencialmente en un contexto, mientras el retiro y la procesión penitencial se entienden como formatos rituales constituidos para organizar semánticamente el trato con lo sagrado y la construcción de la identidad devocional, en términos de constitución de la persona a partir de una *redención* moral de los devotos.

De esta manera el contexto religioso plantea la presencia de un escenario permeable y oblicuo para una múltiple convergencia de referentes contextuales de los que son partícipes directos los asistentes a dichos oficios, confrontando simultáneamente una serie de tradiciones, esquemas valorativos y patrimonios culturales particularizados que se encuentran autocontenidos transitoriamente en dicha esfera.

Así los despliegues recursivos del ritual se focalizan principalmente sobre sus características inherentes, como es el caso de la *antiestructura* especificada en el hermanaje de los penitentes, el carácter *aflictivo* de la vivencia y el manejo

⁴³ Entendidas como esquemas reificadores de la actividad humana, basados en urdimbres que gramatizan el desenvolvimiento de las relaciones sociales.

semántico del *cuerpo* referido a la penitencia, conformando con ello una serie de discursos locales acerca del proceso vivencial que postula la experimentación con lo sagrado.

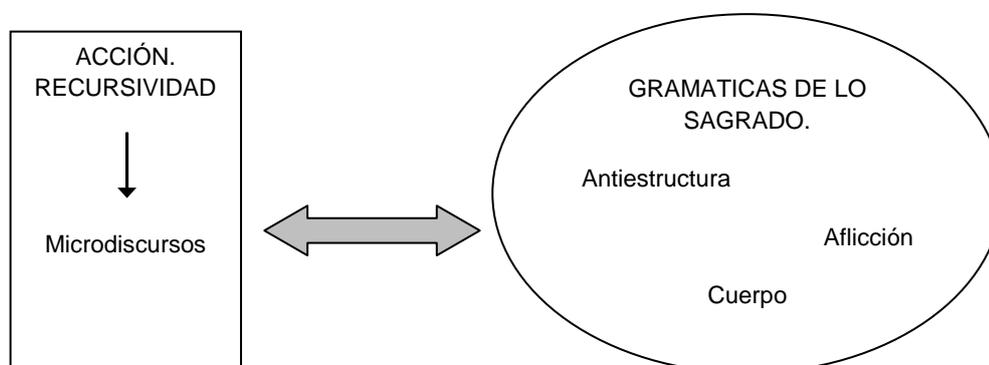


Imagen 14. Diagrama de flujos comunicacionales basado en la interacción de la acción y la estructura durante el contexto ritual estudiado.

Atendiendo a las categorizaciones discursivas del retiro, es importante señalar que los preceptos de las distintas conferencias fungen como aparatos pedagógicos para evocar en los sujetos las adversidades del *estar* en el mundo –entendida como temporalidad presencial y efímera donde se condensa la *tentación*- introduciendo en la persona un desgaste de su estado social, una contradicción suscitada desde su incursión esporádica o prolongada en las acciones consideradas como *pecado*:

“...hay que darle mantenimiento a tu persona, es como una máquina que se le debe mantener y dar sus revisadas de vez en cuando, yo busco salir del alcohol, es muy fuerte pero venir aquí me sirve para tratar de sacar ese vicio...”⁴⁴

Al respecto, entre las principales acciones conductuales concebidas por los informantes como faltas morales o pecados que éstos adolecen, se encuentran, en orden de relevancia, aquellas acciones de carácter social como el *alcoholismo*, el *adulterio* y la *violencia intrafamiliar*, que atañen no únicamente a los flujos de relación gestados en torno a la deidad, sino que trasciende hacia las dinámicas inherentes de las distintas esferas sociales del sujeto.

De manera similar, entre los participantes que recurren a la procesión con finalidades divergentes a las anteriores, la adversidad plantea un

⁴⁴ Datos de campo (primavera 2009)

enrarecimiento de la vivencia ante situaciones críticas que se generan a partir de conflictos familiares y por enfermedades físicas, padecidas por éstos o por algún miembro de su familia. Considerando el encauzamiento de la oferta ritual dentro de un esquema de consumo simbólico, las texturas oficiales distan de las realidades y expectativas subjetivas de los devotos, quienes logran arreglos metafóricos para acercarse a estas partituras, buscando las significaciones de la acción enfrentada:

“...mi esposa me dejó y se llevo a mi hijo [...] perdí la tranquilidad y la estabilidad, pero vengo a buscar paz interior, una palabra de aliento que me de paciencia...” (Juan, 2008)

Una vez mencionado lo anterior, las formas protocolarias de la linealidad y el orden ritual se desdibujan para dar cabida a los trazos discontinuos, indeterminados y complejos de una vivencia religiosa focalizada en las dimensiones subjetivas de las personas; aquí los esquemas rituales de la procesión bosquejan un campo semántico que articula una triada conceptual y de acciones humanas basada en la *purgación* de las faltas morales cometidas, el *dolor* físico-espiritual como vía de reconciliación y la *aflicción* como concepto de arrepentimiento, generando una serie de pertenencias identitarias desglozadas desde la vivencia y proyectadas en términos espaciales y temporales hacia una territorialidad devocional de la fe, localizada en los entramados de determinadas calles, avenidas, plazas y templos del centro histórico queretano.

2.5 Caracterización procesual del retiro

Entendemos al retiro de la procesión del silencio como un proceso ritual de transición (Turner, 1988: 101) conformado por una serie de facetas instituidas que establecen los órdenes contextuales y estructuran la actividad ritual.

En este esquema procesual se generan tramas narrativas que en conjunto condensan un complejo ritual sobre el que se desdobl原因 las atmósferas *míticas* representadas –la muerte del hijo de dios-, las cuales se hallan cimentadas sobre etapas preliminales, liminales y postliminales (Van Gennep, 1986: 20) teniendo la función de ordenar la escenificación del acontecimiento solemnizado en una proyección de pasaje hacia estados sociales predeterminados.

Cada una de éstas presenta especial relevancia, al discriminar cualitativamente los distintos momentos del hecho celebrado, una temporalidad transitiva, mediante tonos diferenciados que se adjudican al tiempo, al espacio y a la acción. En este sentido, se parte de considerar cada uno de los microcontextos componentes del ritual, desde sus posibilidades de resemantización constante con la finalidad de ordenar el devenir y tránsito de los devotos, utilizando como referente la gramática instituida del ritual, lo cual genera preferentemente en las situaciones liminales, un entrecruzamiento de temporalidades y narrativas, tanto oficiales como locales, que retroalimentan los encuentros o desencuentros –diálogos y tensiones- entre los ámbitos de lo instituido y lo local.

Se trata de colisiones inter-temporales que manifiestan las prerrogativas míticas e instituidas del tiempo de los orígenes, donde los héroes culturales instauran los órdenes de la civilidad procreadora del grupo humano, de la comunidad *imaginada* religada en torno a la fe hacia un panteón y un linaje sagrado específicos, mientras en las dimensiones exegéticas de esta discursiva oficial, se evocan las temporalidades subjetivadas de la vivencia condensada en el *estar* en el mundo, de las que participan activamente los sujetos en sus recorridos cotidianos en la sociedad, en las dimensiones profanas.

En estos sumarios contextuales generados desde la ejecución ritual, la mitología no debe ser entendida únicamente desde sus dimensiones gramaticales, concebida como estructura narrativa y sintáctica que rememora los tiempos pretéritos de la instauración de los órdenes, o desde sus características como regeneración cíclica de las bases culturales que estructuran a las instituciones y a las identidades colectivas; más aún, planteamos una transversalidad de la mitología y el ritual entendida como acto de yuxtaposición, donde convergen y divergen esferas paradójales de la realidad, por un lado los dictámenes socio-morales de la iglesia y, por otro, los arreglos significativos y conductuales que los devotos efectúan ante la inmediatez de la experiencia *en-el-mundo*, de donde emerge lo que ya hemos denominado como tensión entre el *deber ser* y el *ser*.

Así, las condiciones pasajeras de los cofrades en las instancias sacralizadas, exhiben una incursión presencial que testimonia el ascenso y la conformación de categorías identitarias contrastivas, construidas a partir tanto de los cimientos gramaticales en torno a la comunidad religiosa laical, como al patronazgo en la figura del cristo de Esquipulas; con ello se genera en los sujetos una exposición mental de las distintas cualidades identitarias y conductuales que marcan sus representaciones polifacéticas, incentivando a examinar y cualificar cada una de ellas conforme a anhelos y proyectos sociales que encaran en su desdoblamiento diario, teniendo como fondo las lecturas ortodoxas de la religión, lo cual no escapa al cuestionamiento de las partituras eclesiales, evidenciando con ello una parcialidad del consenso discursivo:

“...en el retiro se vive un mundo más en blanco y negro, eso es lo que nos enseña nuestra religión, la misma biblia lo dice ‘eres frío o eres caliente’, eres blanco o negro, y allá adentro si es como lo bueno y lo malo, ‘esto está bien y esto está mal’, te lo recalcan cada momento...”
(Elías, 2009)

Como introducción, se presenta una caracterización general de los días que integran el complejo ritual de la procesión del silencio, con la finalidad de distinguir sintéticamente las características generales de estos días desde un enfoque de proceso, además de identificar los momentos anímicos y perceptivos en los que se desdobra la presencia de los cofrades durante dichos contextos.

El día *miércoles* plantea la inauguración del retiro con el ingreso de los cofrades al convento de la santa cruz; la desagregación de los sujetos respecto de sus actividades sociales cotidianas en la dimensión profana, se estructura de forma paulatina durante este día y no de manera definitiva, en cuanto su calidad de enclaustrado y su alejamiento al mundo exterior puede ser relativo, dependiendo de las situaciones en que aún se mantiene la interacción con el mundo de afuera.

Se distingue una relación primaria o inaugural entre la persona y lo sagrado, que da comienzo con la presencia de la imagen del señor de Esquipulas en el huerto y la posterior consagración del espacio para ser transformado temporalmente en altar; los oficios rituales se desarrollan en mayor número

durante los tres días posteriores, lo que resulta en una intensificación de las relaciones entre los sujetos y dios, así como un estrechamiento de las mismas.

El día *jueves* marca una acentuación espiritual para el retiro, dando comienzo con las actividades religiosas matutinas de las *laudes*⁴⁵, seguidas del ciclo de conferencias que se llevan a cabo durante el resto del día. En este sentido, la relación jerarquizada entre ministros del culto y feligresía se ejecuta de manera plena, en cada una de las actividades expositivas durante el día y especialmente en las confesiones que se verifican alrededor del huerto, hasta donde acuden contingentes de cofrades para obtener el sacramento del perdón antes del acto penitencial del día viernes.

La relacionalidad, intimidad y comunicación entre los sujetos y la deidad –que los cofrades generan en distintos grados y frecuencias, durante el aislamiento en el convento- oficialmente ha iniciado el día anterior con el traslado del cristo negro hacia el huerto, y se incrementa especialmente durante este día a partir de la articulación de dos elementos particulares; a saber se trata de los *oficios de culto* que se desarrollan durante el jueves santo –homilía, lavatorio de pies y hora santa- en los que el clero rector expone frente a la hermandad los momentos preparatorios al suplicio y muerte de cristo; además la *comunicación verbal* que suponen las conferencias y dinámicas, la cual explicita a los cofrades una serie de categorizaciones conceptuales y sistemas valorativos acerca del pecado, desde las que se van construyendo los matices identitarios de la persona en tanto *pecador*.

Al respecto, esta comunicación verbalizada por sacerdotes y frailes presenta en algunos casos un carácter acusatorio, acentuando el rol moral y socialmente desacreditado del pecador y señalando los efectos de la conducta transgresora de éste personaje en los círculos sociales donde interactúa. La noción de *culpa* juega una importancia para la internalización de la identidad estropeada que compone al pecador, mientras las conferencias abren las posibilidades para una movilización del sentido en los cofrades, quienes pueden identificarse con algún elemento de las textualidades expuestas por los sacerdotes.

⁴⁵ Se trata de un conjunto de salmodias y antífonas contenidas en un libro llamado *Liturgia de las horas del pueblo*, cuyo rezo compone parte importante y obligatoria en los ejercicios de las órdenes monásticas católicas.

Durante el día *viernes* se presenta plena la relación con lo sagrado, matizada por una atmosfera de luto ante la muerte próxima de cristo, a partir de la ejecución de las confesiones, la comunión durante la homilía, el ayuno matutino que se aplica a los cofrades y la penitencia corporal ejecutada por la tarde; los discursos de la textualidad oficial giran en torno a las nociones del pecado y la penitencia, en tanto ésta última plantea la reconciliación del humano con dios, posibilitando el perdón y la reparación de los perjuicios morales inherentes al pecado; esto posibilita en algunos grados un afianzamiento de las concepciones identitarias en los asistentes, edificando a la persona en torno a su ahora carácter de *penitente*.

Al respecto se evidencia una consolidación cofraterna al interior de las hermandades, donde se puede observar la preparación conjunta entre los cofrades más allegados y familiares, para realizar el acto penitencial durante la tarde-noche de este día.

Entre los cofrades se puede distinguir una expectativa que se traduce en percepciones acerca de la contingencia de la procesión penitencial y del momentáneo exclaustamiento, ante un público que aguarda en el mundo exterior el paso de la hermandad, mientras las actividades durante el día se desarrollan con una mesura corporal y un silencio que remarca el duelo del momento, condenándose cualquier muestra de desaliño o exacerbación conductual –gritos, carcajadas, bromas-.

Aquí identificamos durante la procesión del silencio el clímax del proceso ritual, en cuanto se manifiesta el punto máximo de la liminalidad y lo que hemos denominado la muerte simbólica del cofrade, acompañada de un desgaste físico por efecto de la penitencia corporal que irrumpe los cuerpos maltrechos de algunos cofrades.

Para el día sábado los lazos de fraternidad entre los miembros de la hermandad, se traducen en la retroalimentación de lo acontecido el día anterior, compartiendo las experiencias y vicisitudes vivenciadas durante la procesión, ya sea desde la informalidad de la plática o en las mesas redondas frente al resto de los cofrades.

El ánimo y las conductas de sigilo y mesura en los asistentes se aligeran, ya que durante este día el número de conferencias y dinámicas se reducen para dar paso a la limpieza del huerto por parte de las hermandades; se presenta una reducción evidente en el número de integrantes de las hermandades, quienes parten a sus casas después de finalizada la procesión, mientras las expectativas de los cofrades giran en torno a su salida y su posterior reencuentro con el mundo exterior, que marca su reintegración.

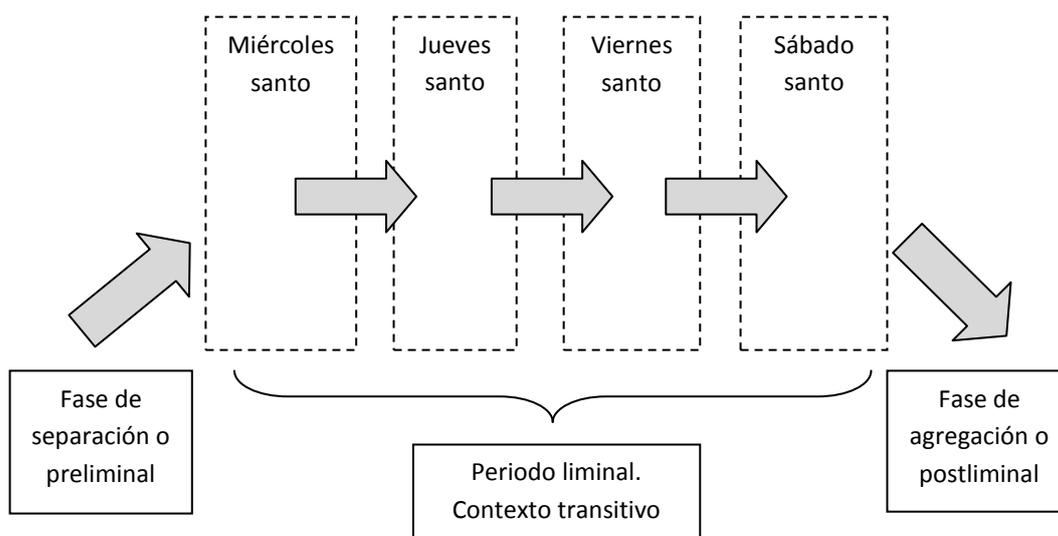


Imagen 15. Diagrama de categorización de las temporalidades en el retiro

3. UMBRALES DE LO SAGRADO. MIÉRCOLES SANTO Y GENERALIDADES DEL RETIRO

3.1 Ingreso al retiro

Durante la tarde del día miércoles de la semana santa, arriban los contingentes que participaran en la procesión penitencial, cargando maletas y bolsas con los aperos necesarios para el aseo y la vestimenta durante los días de encierro, así como el ajuar penitencial que portan la tarde del viernes durante la procesión; algunas personas son acompañadas por sus familiares y amigos, quienes ayudan al cofrade a cargar el equipaje que será depositado en el interior del convento, de acuerdo al lugar asignado como aposento para cada hermandad.

Con las manos cargadas de bolsas de frituras y refrescos, algunas personas arriban para degustar un último bocado de comida que difícilmente se

consumirá durante su estancia en el retiro, mientras otros aprovechan la presencia de sus familiares para charlar y convivir con ellos antes de que cierren las puertas del convento.

Alrededor del atrio del templo se pueden ver grupúsculos de cofrades acompañados de esposa, padres e hijos que deciden alargar el momento de la despedida con pláticas y abrazos; otros más, en solitario llegan al recinto y se dirigen directamente hacia sus aposentos para instalar su espacio de dormitorio e improvisar en las paredes del convento verdaderos roperos donde se cuelga la ropa que se usará durante los próximos días.

Paralelo al movimiento de personas y maletas en el atrio y al interior del convento, se verifica el reencuentro de amigos y compañeros, donde los lazos de amistad que han creado antaño al interior de la hermandad, se reafirman con abrazos y saludos de mano, mientras el arribo del resto de la hermandad se realiza paulatinamente durante los siguientes minutos, horas o días, de acuerdo a las ocupaciones laborales de cada uno de ellos.

Para confeccionar una cama, basta con el tendido de un cartón sobre el que se extienden sábanas y cobijas, mientras las almohadas pueden ser sustituidas por el confort de una maleta atiborrada de ropa. Existen cofrades que para mayor comodidad deciden llevar bolsas para dormir, colchones inflables y almohadas, mientras a su equipo de aseo personal –papel de baño, pasta de dientes, crema, toallas y jabón- deciden anexar perfume, rastrillos o varios cambios de calzado entre los que destacan huaraches y sandalias.

Es interesante mencionar que entre los cofrades coexiste una diversidad de hábitos sobre vestido, aseo personal, aposento de descanso y alimentación, siendo en estas actividades donde se ha registrado una variante respecto a las percepciones acerca de la penitencia corporal durante el retiro, generando reinterpretaciones particulares sobre la estadía en el convento y las comodidades que se pueden experimentar:

“...un año yo decidí hacer penitencia total, me dormía solamente sobre un cartón y me tapaba con una sábana, no me bañé en todo el retiro ni me rasure, creo que son muestras de vanidad que nada tienen que ver con esto...” (Pablo, 2008)

Los aposentos son espacios utilizados únicamente como dormitorio, vestidor y descanso en los lapsos de tiempo que se otorgan para reposar, pues las actividades durante la mayor parte del retiro, se efectúan en el sitio de conferencias que se ha implementado sobre la extensión del campo de fútbol que posee el convento, así como al interior del templo y en el comedor.

Dichos lugares son asignados previamente por los miembros de la mesa directiva en turno, a partir de sorteos que se realizan entre las hermandades de penitencia, ante lo cual existe cierto consenso sobre la igualdad de posibilidades y azar en cuanto a los lugares que se han dotado para los aposentos; en la opinión de varios cofrades, existe *predilección* entre los distintos aposentos dotados, refiriendo específicamente a la temperatura del lugar, limpieza, ausencia de ruido, extensión y privacidad, y atendiendo a cierta comodidad que desean durante su retiro:

“...el peor de los lugares son los salones, porque ahí se encierra bien cabrán el calor, y cuando los hermanitos andan bien potentes de los pies y de la panza, son insoportables los olores...” (Pedro, 2008)

Paralelo a ello, se ha registrado que varias hermandades han mantenido su lugar de aposento desde hace aproximadamente 10 años, lo cual se percibe entre el grueso de la población interna como un signo de *costumbre* desde donde las hermandades participantes han generado arraigos hacia dichos espacios, bajo distintas justificaciones. Entre ellas se menciona la comodidad y las dimensiones de dichos sitios, otorgando a los cofrades que los utilizan una serie de facilidades de tránsito y movilidad, sobre todo en las horas de descanso; asimismo se señala la proximidad de los aposentos a la zona de conferencias, baños y comedor, reduciendo el tiempo de traslado hacia dichos lugares para el desarrollo de las actividades que en ellos se llevan a cabo. Tal es el caso de los salones *Juan Pablo II* y de la *Purísima Concepción*, donde se sitúan los aposentos de las hermandades del señor de la cañita y del señor nazareno.

Mientras arriban los cofrades al retiro, los distintos lugares del convento que se disponen para la realización del mismo se encuentran previamente implementados con el montaje de objetos y utensilios, que servirán para el óptimo desarrollo de las distintas actividades.

Los aposentos se encuentran señalados con cartulinas de colores donde se inscribe el nombre de la hermandad que lo ocupará; los baños han sido aseados, se han puesto los rollos de papel en cada uno de ellos y se han llenado con agua los tambos para el aseo del cuerpo; la zona de la cocina esta habilitada con un conjunto de pertrechos –charolas, platos, vasos, jarras, cucharas- para la preparación de los alimentos que consumirán los participantes.

Sobre la cancha empastada de futbol del convento, ubicada en el huerto, se ha instalado una carpa con lonas levantadas por tubos de hierro, la cual está dividida en dos secciones para diferenciar la zona de conferencias y el comedor; en la zona de conferencias se disponen sillas de aluminio en dirección a un entarimado que servirá temporalmente como recinto del altar, desde donde presidirán el retiro las imágenes del señor de Esquipulas y la virgen de los dolores, así como los sacerdotes que se encargan de realizar las conferencias, pláticas, misas y dinámicas.

En la sala anexa a la zona de conferencias, frente a la cocina, se ubica el comedor del retiro, donde se han colocado linealmente dos bloques de tablonés acompañados de sillas, con la finalidad de ordenar el flujo de los cofrades durante los horarios de ingesta de comida.

Las cruces de penitencia ya han sido sacadas de la bodega donde se guardan durante el resto del año, para ser empotradas de acuerdo a sus tamaños a un costado de los muros laterales del lado norte del huerto, donde se riegan con agua durante la mañana del viernes santo, para aumentar el peso de las mismas.

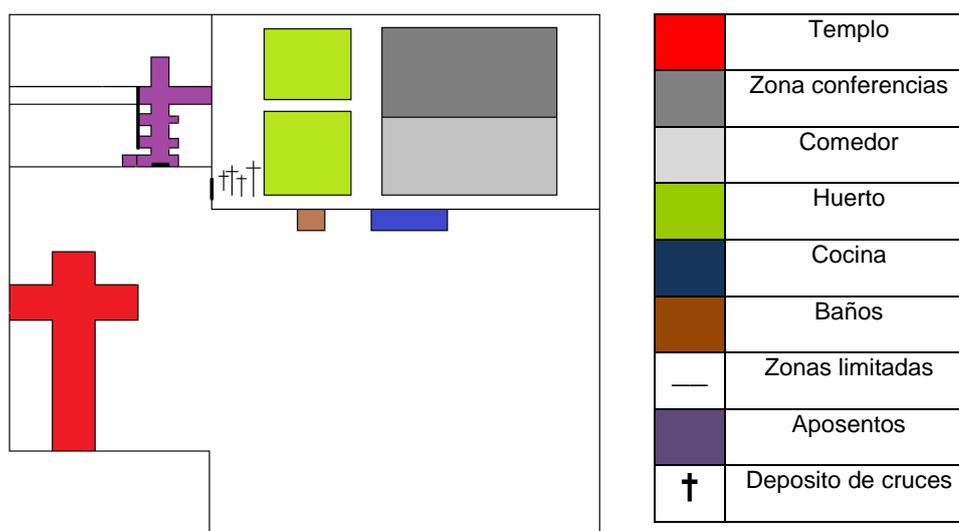


Imagen 16. Esquema espacial del convento de la santa cruz

Durante el retiro, en dicho sitio suele verse esporádicamente la presencia de cofrades observando detenidamente las cruces que se posan frente a sus miradas, contemplando la hechura, el peso y las dimensiones de estos artefactos de penitencia que utilizarán al caer la tarde del viernes santo; algunos platican sobre la presencia imponente de las cruces *más grandes*, mientras otros bromean sobre la *pequeñez* de ciertas cruces apolilladas, asignándolas anticipadamente a los cofrades de menor masa corporal.

Se trata de un primer acercamiento entre el cofrade y la cruz, que proyecta las expectativas y contingencias que conllevan la penitencia, generadas por el sujeto ante la acción que realizara; cargar una cruz durante la tarde-noche del viernes santo ejemplifica una ruptura extraordinaria con las dimensiones cotidianas de éste –la apoteosis del proceso ritual-, lo cual viene aparejado con las interrogantes acerca de la capacidad y las posibilidades de concretar óptimamente la procesión; dichas dudas que se centran en el peso de la cruz, el nivel de cansancio y desgaste físico, el calor o la dificultad de ejecutar la caminata descalzo, surgen en esta inmediatez del encuentro efímero entre el sujeto y el signo, este último materializado en la cruz de madera que se posará inerte junto a las demás cruces hasta que dé comienzo la procesión:

“... ¿cuál quieres?, esta me gusta, la ligerita, ja ja ja [...] haber si no me toca una [cruz] grande [...] pobrecillo del que le toque aquella cruz, se ve bien incómoda y pesada...”⁴⁶

3.2 Recepción del señor de Esquipulas

Alrededor de las 8:00 p.m. del miércoles, prácticamente se ha conformado un grueso de aproximadamente 150 cofrades que ingresan al retiro, mientras el resto de los participantes se congregarán durante el transcurso de la noche o con anticipación a la procesión, durante los días jueves y viernes.

Una vez que los cofrades se han instalado en sus aposentos, son llamados por la mesa directiva, el sacerdote y los frailes franciscanos que dirigirán el retiro, para dar comienzo a la primera actividad de las que comprenden los cuatro días de duración de éste.

Todos los cofrades se reúnen con velas encendidas en mano, que han sido entregadas por la mesa directiva previamente, en una doble fila que se extiende desde el altar del templo donde se ubican las imágenes, hasta la zona de conferencias del huerto, flanqueando el camino que recorren las comitivas de la breve procesión que transportan a las imágenes sagradas hacia su recinto temporal.

Se han apagado las lámparas que alumbran los pasillos del convento que conducen hacia el huerto, mientras la mesa directiva en turno, acompaña por los frailes y el sacerdote, se traslada hacia el interior del templo para conducir al señor de Esquipulas y la virgen de los dolores.

Para ello, reciben apoyo de cuatro miembros de la mesa directiva quienes, ataviados con pantalón, camisa negra y luciendo un crucifijo de metal colgado en sus cuellos con un listón morado, tendrán la tarea de cargar sobre sus hombros la imagen, para depositarla sobre las tarimas de la zona de conferencias.

Detrás de este contingente se encuentran las mujeres *dolorosas* quienes cargan la imagen de la virgen de los dolores con ayuda de unas andas de madera, portando vestidos negros, un velo que cubre sus rostros, y veladoras

⁴⁶ Datos de campo (primavera 2008)

encendidas con las que alumbran el camino de las imágenes entre los cofrades formados. Se trata del único momento en que mujeres harán acto de presencia en el espacio destinado al retiro –salvo las excepciones obligatorias de las mujeres cocineras que preparan la comida-, pues su figura se encuentra vetada en tales menesteres.

Mientras marchan el cristo y la virgen entre los congregados ordenados, los cofrades al unísono entonan alabanzas con ayuda de cuadernillos, las cuales subrayan el tono de arrepentimiento y dolor ante la muerte de Jesucristo, generando una atmosfera trágica que se alimenta con la lobreguez del lugar y el paso de la imagen del cristo negro con el cuerpo macerado y las heridas detalladas.

En este momento son varios los cofrades que aprovechan la cercanía del cristo en el momento fugaz en que transita frente a ellos, tocando cualquier parte de la imagen –pies, manos, costado, clavos o el madero- y persignándose frente a ella.

Una vez que la procesión llega al punto final de su caminata, las imágenes se detienen momentáneamente a la entrada de la zona de conferencias antes de ser colocadas en su altar, con la finalidad de que cada uno de los cofrades carguen la imagen del señor de Esquipulas en tandas de cuatro personas y por lapsos de tiempo de aproximadamente un minuto; para ello cada persona toma entre sus manos un extremo de la cruz, para posteriormente tomar asiento en alguna de las sillas dispuestas.

Cuando los últimos cuatro cofrades han cargado la imagen, ésta es colocada en el entarimado sobre una peana de madera tallada con las tres insignias iconográficas que distinguen a la orden franciscana, y a su costado derecho se sitúa a la virgen de los dolores dirigiendo su mirada desolada hacia el cristo.

Los asistentes se encuentran sentados en las sillas aguardando la llegada del sacerdote guardián del templo, quien dará un mensaje de bienvenida para los participantes a la procesión, acentuando la cordialidad y calidez que brinda la orden franciscana como anfitrión del evento.

Como sitio sagrado, en el mensaje emitido se resalta el carácter que encarna el convento para el franciscanismo, en tanto lugar espiritual de oración, casa de dios, claustro de recogimiento para los frailes que viven durante tres años su formación dentro de la orden, morada histórica de la presencia evangélica y misionera en la región, que guarda celosamente reliquias como la santa cruz de los milagros, el árbol de las espinas en forma de cruces y el señor de Esquipulas.

Ante esto y frente a las disposiciones propias del retiro, se exhorta y se demanda de los participantes una conducta mesurada caracterizada por el silencio y recogimiento de los asistentes, la atención a las conferencias y la obediencia a las personas que representan las jerarquías en esta atmósfera – frailes, sacerdotes y mesa directiva-, condenando el desorden, la algarabía y la irreverencia hacia los compañeros y las imágenes, acciones que son consideradas como faltas de respeto hacia el espacio ocupado y al contexto religioso de la semana santa.

Al respecto, resalta la prohibición del uso de aparatos electrónicos como teléfonos celulares, grabadoras y cámaras fotográficas o de video, con lo cual se busca afianzar las fronteras espacio-temporales entre el contexto sagrado y lo profano y evitar la permeabilidad de ambas, a partir de los posibles resquicios para el trato con el mundo exterior:

“...se pide que no se utilice el celular para que se olviden de todo lo que existe afuera, es un retiro del mundo y debes dejar todas tus preocupaciones en el momento que entras [...] tampoco cámaras ni videos para que no se perturbe la meditación de los hermanitos...”⁴⁷

Se trata de una separación plena que se exige a los cofrades con respecto a la dimensión profana en la que se despliegan comúnmente, generando una clausura a los flujos relacionales habituales que busca inmovilizar la temporalidad cotidiana y reactivar las dinámicas vivenciales y significativas enfocadas hacia lo sagrado. Así, se rompen momentáneamente los lazos de parentesco y afinidad, los sentidos de pertenencia o comunalidades y los deseos y expectativas que marcan las presencias del sujeto en su interacción social exterior.

⁴⁷ Entrevista con miembro de la mesa directiva (14/06/08)

Aquí, el encierro se manifiesta como una dimensión espacio-temporal interior contrapuesta con su referente inmediato ubicado en la exterioridad del mundo, que bien encaja con la etimología de lo secular –lo *perteneciente a este siglo*–; el claustro conventual que plantea el retiro, proyecta un ensimismamiento de los sujetos a la manera de la vida *fuera de este siglo*, donde la acción y cognición de las personas se canaliza hacia la autoreflexión, a partir de la contracción de los muros imaginarios que salvaguardan el halo de lo sagrado.

La discursiva que se construye y se expone en este sentido, manifiesta otro referente inherente a la pertenencia al grupo receptor, matizado por la cofraternidad de sus miembros en términos igualitarios, quienes adoptan linajes y parentescos rituales –*los hermanos, los cabrones, los pecadores, los penitentes, hijos de dios y la virgen como madre*– que hermanan desde las categorías del dolor, el pecado y la redención en tanto experiencias significativas comunes.

A partir de este mensaje expuesto a los participantes, se evidencian las intenciones oficiales del retiro como construcciones semánticas del ritual, a la manera de macrodiscursos institucionales o *metarrelatos* (Lyotard: [1984] 2008) que buscan encauzar el desdoblamiento conductual, vivencial y subjetivo de las hermandades convocadas, bajo esquemas valorativos específicos y abarcativos.

Para ello se distingue la articulación de dos ejes discursivos específicos, a saber se trata del sistema conductual y de valores extraído del Evangelio, así como del empleo de documentos o encíclicas promovidos y publicados por la jerarquía religiosa –Vaticano y CELAM específicamente– autorizados para la circulación en el orbe católico. En este último punto destacan como discursos conductores de los retiros en los años 2008 y 2009, el empleo de los documentos de *Aparecida*⁴⁸ y de las *epístolas* de san pablo difundidas durante las celebraciones del denominado *año paulista*, respectivamente.

⁴⁸ Se trata de un documento conclusivo de la V conferencia general del episcopado latinoamericano y del caribe (CELAM), celebrado en Brasil en el año del 2007, en la cual los obispos del continente americano discutieron y plantearon las acciones y rutas de evangelización y de la actividad pastoral en los países americanos, reproduciendo por mandato del vaticano los contenidos de dicho documento en las jurisdicciones de las diócesis americanas, en distintas escalas y bajo particularidades específicas.

Atendiendo a nuestro caso, el esquema oficial que dirige las actividades religiosas de la hermandad de penitencia durante la semana santa, muestra una combinación de categorías valorativas –*orden, atención, fe, respeto, arrepentimiento, perdón*- que refieren a la normatividad conductual que los cofrades deben cumplir cabalmente, en la cual se exhorta a la preparación espiritual a partir de las enseñanzas dispuestas por el clero en las distintas conferencias y dinámicas, subrayando la búsqueda de la conversión conductual de los asistentes.

A lo largo de los cuatro días en que se desarrolla el retiro, el espacio de las conferencias esboza un diagrama comunicacional integrado por sacerdotes, cofrades y los mensajes explicitados; de esta manera la combinación entre emisor, receptor y mensaje manifiesta además del flujo de conceptos, dogmas y categorizaciones de la acción humana, una escenificación jerarquizada de los actores sociales involucrados, que remarca la diferenciación entre los ministros de lo sagrado, en tanto se suscriben desde un estatus edificado de directores para los menesteres espirituales de los asistentes, dirigiendo los distintos oficios y disponiendo los sacramentos que se administran durante el retiro; desde esta perspectiva los cofrades son concebidos con un rol impuesto de receptáculo informativo, canalizado hacia lo establecido.

Al dolor físico que postula la ejecución de la mortificación corporal durante la procesión, se añade la noción de un dolor *espiritual* que insta a los sujetos a adquirir niveles de conciencia sobre su categoría como pecadores, individuos cuya conducta y moral se encuentra ajena a los preceptos religiosos de la iglesia, aglomerando en un *corpus humano* la confección identitaria de los *degradados* ante dios y ante la sociedad –los *pecadores*, los *cabrones*-, y proyectando su presencia pública en la procesión del viernes santo, ante la cual algunos miembros de la sociedad queretana han gestado una concepción particular:

“...cuando era chiquillo, mis papás me llevaban a ver a la procesión, pues a mí me gustaba ver a los encapuchados que cargaban las cruces [...] un día le dije a mi mamá que yo quería salir en la procesión, y ella me dijo

Aparecida. Documento conclusivo, ediciones CEM (conferencia del episcopado mexicano), México, 2007.

que eso era para pura gente adulta que tenía pecadotes, y que yo era un niño, que todavía no sabía nada de esas cosas...” (Pedro, 2008)

Aquí, la institución católica y los directores espirituales de la procesión incitan durante su mensaje de bienvenida, a identificar a dicha agrupación como una manifestación pública de la fe cristiana, desbordada hacia las callejas y avenidas del centro histórico de la ciudad, mientras los aprendizajes espirituales y conductuales de los asistentes, se conciben como enseñanzas que trascienden el convento para insertarse en los núcleos familiares y de amistad en los que se desenvuelve cotidianamente el cofrade, reproduciendo el ethos católico que modela la conducta.

Una vez que el sacerdote guardián concluye su mensaje de bienvenida, los cofrades se forman por hermandad para introducirse al comedor, donde se realiza la cena aproximadamente a las 8:00 p.m., en este momento los miembros de las hermandades aprovechan para saludar y dar muestras de afecto a los cofrades que arribaron el día pactado.

Para realizar los servicios básicos de limpieza en los baños, así como para servir la comida, limpiar las mesas y lavar los utensilios empleados, la mesa directiva organiza grupos de voluntarios conformados por distintos miembros de las hermandades; cada una, por vía de sus representantes en turno, debe conceder un número específico de voluntarios para tales actividades, los cuales son rotados diariamente entre los distintos cofrades de la misma.

Al tratarse de actividades desempeñadas de manera voluntaria por los asistentes, en ocasiones algunas hermandades no ceden personal para dichos menesteres a falta de voluntarios dispuestos a realizarlos, ante lo cual la mesa directiva y los frailes hacen un llamado de atención directamente a los representantes de las mismas, para activar la participación de sus miembros, lo cual ocasiona señalamientos y comentarios de parte del resto de las hermandades y de los directores espirituales, que acentúa su *desprestigio* durante el retiro.

El desempeño óptimo y puntual en estas actividades, concede a las hermandades el reconocimiento de la mesa directiva y de los sacerdotes, quienes felicitan a sus miembros por vía de sus representantes, después de

todo la penitencia es leída de una manera ampliada –tanto para la institución como para los cofrades- como actividad emparejada con las actividades de aseo y asistencia durante el retiro, las cuales pueden ser acciones ajenas o desconocidas por los sujetos en su vida diaria.

En el comedor se llevan a cabo las comidas, desayunos y cenas durante el retiro. Aglomerando a los miembros de las siete hermandades de penitencia que ocupan las diez sillas que se colocan alrededor de cada tablón; el desayuno da comienzo alrededor de las 8:00 a.m., mientras la comida se consume a las 2:00 p.m. y la cena a las 7:00 p.m.

Para el acceso al comedor, las personas se forman conforme a la hermandad de pertenencia, pasando una a una a ocupar los lugares del sitio; cuando se encuentran sentados todos los cofrades, los frailes proceden a bendecir y agradecer a dios por los alimentos que se probaran, para después rezar un *padre nuestro* y un *ave maría* antes de consumir los alimentos preparados.

Algunos de los cofrades entrevistados conciben al tiempo destinado a consumir alimentos –desayuno, comida o cena- como un momento que posibilita el dialogo y las platicas con los amigos, compartiendo las vivencias y los distintos aspectos que han acontecido durante el año que ha transcurrido, lo cual genera el descontento de los organizadores y de los ministros religiosos, cuando estas pláticas aumentan el volumen y generan estridencia en el comedor.

Durante estos encuentros se comparten problemas, logros, rutinas en el trabajo y asuntos familiares que competen a cada sujeto, ya que durante las conferencias las actividades suelen atraer obligadamente la atención hacia las personas que dirigen estas actividades.

De manera implícita, algunas personas deciden no tomar los alimentos con los miembros desconocidos de otras hermandades o con los miembros de la misma hermandad con los que mantienen una mínima relación:

“...durante la comida y los minutos de descanso, pus uno aprovecha pa’ platicar con los hermanos, porque después ya te absorbe el retiro y no te da tiempo de saber cómo les ha ido, qué han hecho...” (Lucas, 2009)

De manera general y conforme al talante retraído que se exige de los participantes en el retiro, durante la comida los frailes reclaman un orden y silencio para servir y consumir los alimentos, evitando la algazara que se suele ocasionar en el ajeteo por obtener un bocado de la comida que se ha dispuesto para la mesa, antes de que ésta se termine.

La *vivacidad* de algunos asistentes, en combinación con otros factores como la cantidad de alimento servido y el hambre que éstos puedan tener, origina que en ocasiones el alimento destinado a la mesa no alcance para el total de los presentes que ahí se encuentran, por lo que las personas que se han quedado sin probar la comida, tienen que solicitarla en la cocina o en las mesas donde se sirven las cubetas con el alimento.

Aunque la comida está asegurada para el total de los asistentes, esta acción puede ser entendida como una descortesía hacia la hermandad y una falta de servicio cofraterno, ya que algunos cofrades optan por servir primero sus platos, acaparando con ello el uso del cucharón y dejando momentáneamente sin alimento a sus hermanos:

“...míralos cómo se atascan los hermanitos, y si te descuidas te dejan sin comida, ponte buzo...”⁴⁹

Asimismo, durante los primeros días del retiro se evidencia entre la mayoría de los cofrades una actitud de cooperación y solidaridad en el momento de ingresar al comedor para alimentarse, sirviendo primeramente la comida en los platos de los cofrades que lo acompañan a la mesa, mientras la última porción que sirve es la de su propio plato, en tanto otros cofrades se apuran a llenar los vasos de los presentes con agua de sabor, café o atole. Al respecto, se menciona la siguiente narrativa:

“...ni en mi casa le sirvo el plato a mi familia, y aquí pues les sirvo a todos mis hermanitos [...] te das cuenta que uno debe apoyar más a sus hijos y a su esposa con estos, si quieres, pequeños detallitos...” (Juan, 2008)

Después de cada comida, se otorgan aproximadamente 15 minutos de tiempo libre, para que los asistentes realicen sus actividades de aseo personal en el baño o descansen, para posteriormente dar comienzo con las conferencias y

⁴⁹ Datos de campo (primavera 2009)

dinámicas que se programan para cada día del retiro, lo cual genera en la mayoría de los asistentes momentos de pesadez o sueño que explican como una modalidad de penitencia corporal que viven cotidianamente durante el retiro, al buscar a toda costa mantenerse despiertos y atentos a las conferencias de los sacerdotes, utilizando distintos medios para lograrlo, entre los que destacan lavarse la cara, ingerir agua o comer fruta durante la conferencia, mientras los cofrades que se quedan dormidos son despertados por sus compañeros con un movimiento ligero en el hombro:

“...está canijo ir a las conferencias después de comer, porque la comida te cae de peso y te dan unas ganas de irte mejor a dormir, pero también es eso una penitencia que hay que aguantar, luchas contra el sueño...”
(Ibíd.)

Conforme transcurren los días, los gustos por consumir algunas comidas, golosinas o bebidas específicas se hacen presentes en los participantes, sobre todo cuando se trata de productos consumibles que no se encuentran disponibles dentro de la dieta básica del retiro, para ello se solicita el apoyo de los representantes de la hermandad o de algunos voluntarios que asisten en el cuidado de mantener cerrada la puerta del huerto, para que salgan del convento a surtir las listas de productos encargadas, ya que son los únicos que tienen autorizado romper las filas del encierro para salir a la calle por estas causas.

Entre los artículos de mayor demanda se incluyen frituras, pan comercial, galletas, pan casero, bebidas gaseosas de sabor, cigarros⁵⁰ y cerillos. En estas actitudes se distingue una correlación particular entre los ámbitos sagrados y profanos que delinear el referente espacio-temporal en el imaginario de los participantes, lo cual manifiesta desde el sujeto el reacomodo subjetivado de tales atmosferas en tensión, frente a las modalidades instituidas que subrayan tajantemente la disyunción entre ambas.

Con esto, se conforma una fractura de las barreras imaginarias que delimitan las fronteras del espacio significado conventual, donde los devotos relativizan

⁵⁰ El consumo de cigarros se permite únicamente en horas de descanso y en lugares abiertos del huerto, restringiéndose durante las conferencias y dinámicas y en espacios cerrados, como los aposentos o de mayor sacralización como en la zona de conferencias y el altar. Asimismo, el clero ha tratado de exhortar a los asistentes para evitar fumar durante el retiro, como actitud de penitencia frente a un hábito cotidiano, sin prohibir totalmente esta actividad.

el divorcio de dichos contextos a determinados momentos en los que se transgrede dicha ruptura. La libre circulación de productos, alimentos, enseres y artículos de uso personal se produce en una complicidad entre los actores involucrados en el retiro, donde aquellos personajes que tienen la anuencia eclesial de transitar moderadamente entre ambos sitios, fungen como eslabones que aminoran las tensiones suscitadas durante el encierro, llevando los productos y alimento señalados.

En determinadas ocasiones algunos asistentes que padecen determinadas enfermedades, suelen olvidar en sus viviendas medicamentos que les resultan necesarios, así como artículos del ajuar de penitencia –cadenas, cordones, capuchas o túnicas-, por lo que hacen empleo de teléfonos celulares para contactar a sus familiares, solicitándoles el favor de llevar los objetos olvidados hasta las puertas del convento, donde serán recibidos por la mesa directiva, quien los hará llegar a su destinatario.

Ante estos hechos se evidencia una violación cautelosa a las normas internas, que los cofrades conciben como necesaria en términos de manutención de la salud y del cumplimiento próximo de la procesión; la omisión de traer consigo teléfonos celulares durante el retiro y su manejo para establecer contacto íntimo como el mundo exterior –familiares sobre todo- manifiesta una modalidad particular en que se generan fracturas momentáneas y permisibles entre las dimensiones sagradas y profanas.

Durante el tiempo comprendido en el retiro, se verifican alrededor de cinco conferencias por día, con duración aproximada de una hora para cada una. Cuando finalizan las conferencias y las distintas actividades, en el campo de fútbol se verifican las dinámicas de retroalimentación al interior de las hermandades, que son dirigidas por los distintos frailes ocupados en las tareas espirituales de la procesión; los integrantes reunidos por hermandad, se alinean en círculo alrededor de la figura del fraile, quien realiza la réplica de los temas expuestos en la conferencia que ha finalizado, mientras los cofrades escuchan, preguntan dudas o realizan comentarios sobre los asuntos espirituales y conductuales abordados.

Estos momentos de acercamiento estrecho que se suscita entre los ministros y la feligresía, en ocasiones suelen ser aprovechados por algunos devotos cuyas dudas trascienden los conceptos y exhortaciones que se han expuesto en las conferencias, dirigiendo sus cuestionamientos hacia temáticas religiosas en boga, entre las que hemos identificado, para los retiros de los años 2008 y 2009, aquellas de carácter escatológico –el fin del mundo, profecías, brujería, exorcismos-, las canonizaciones de santos, escándalos internos de la iglesia – pederastia, celibato-, publicaciones y exposición de documentos o libros con carácter religioso –como ejemplo se encuentran el *Evangelio de judas*, *Código Da Vinci*-.

Otros asistentes aprovechan estas sesiones de mesa redonda para dormitar discretamente sentados o acostados en el pasto, actitud que es señalada sancionada moralmente por los compañeros de la hermandad como falta de respeto a los empeños del grupo y del fraile por ampliar el conocimiento en las exposiciones de los sacerdotes.

Cuando se finalizan estas actividades –conferencias, dinámicas, oficios de culto o mesas redondas- a los integrantes de cada hermandad se les concede recesos de aproximadamente 15 a 30 minutos, que aprovechan para realizar visitas forzadas a los sanitarios, en donde se lavan la cara para despabilarse, además de propiciarse un descanso momentáneo antes de que comience la siguiente conferencia, normalmente la duración de estos recesos varían de acuerdo al tiempo de arribo del sacerdote que dirige la posterior actividad.

Los miembros de la hermandad se dispersan a lo largo y ancho del huerto, hasta encontrar los lugares apropiados para relajar su cuerpo; destacan por su mayor demanda las gruesas bardas antiguas que flanquean los lindes del convento hacia el lado sur del huerto, las partes bajas de los arboles de amplio follaje, el interior de la carpa en las zonas de conferencias y de comedor, las bardas pequeñas que circundan los huertos de naranjos, las orillas de la alberca en cuyo centro se encuentra erguida la estatua deteriorada del marqués del águila y las extensiones pastadas del campo de futbol.

En dichos lugares las personas platican con sus compañeros, fuman cigarrillos, se recuestan para alcanzar un efímero sueño reparador o simplemente

deambulan para estirar el cuerpo antes de volver a tomar asiento en las sillas de fierro.

Cabe mencionar que la presencia y circulación espacial de los participantes durante el retiro, se encuentra circunscrita a determinados espacios del huerto y eventualmente hacia los pasillos del convento y al interior del templo, prohibiéndose las caminatas o estancias en las proximidades de los portones de fierro, ubicados hacia la zona norte del huerto, que impiden el acceso a personas ajenas al retiro y la salida de los cofrades.

Aunque el huerto se halla contenido en las entrañas del convento franciscano, no exime a dicho lugar de los roces y cercanías con las demostraciones mundanas, pues el convento es un lugar histórico que recibe numerosas visitas de turistas extranjeros, foráneos y de la misma ciudad, especialmente durante las temporadas vacacionales, lo cual reditúa directamente en la economía y manutención de la orden para sus distintos menesteres.

Los turistas que visitan el convento, realizan un recorrido guiado por los principales sitios históricos que este espacio contiene, transitando continuamente durante el día contingentes conformados por niños, ancianos, jóvenes, mujeres y hombres que, asombrados ante las explicaciones del guía, recorren pasillos, plazas, acueductos, fuentes y ruinas de dicho lugar. Un paso obligado para estos ejércitos de turistas se ubica en las inmediaciones del huerto, en donde dirigen sus andanzas hacia el techo del convento, subiendo por una escalera de piedra que se encuentra junto al portón mencionado.

Desde algunos puntos específicos del huerto franciscano, se pueden observar nítidamente el transitar de dichos visitantes ataviados con ropas delgadas y cortas, gorras, sombreros, lentes y cámaras fotográficas, escurriendo su bullicio entre las paredes improvisadas con tablonces que cercan los aposentos en la zona de los túneles.

Entre los integrantes de estos grupúsculos de turistas que más intensifican tanto la expectativa como los sentimientos de acechanza en los miembros de la hermandad, son las mujeres que filtran su presencia entre los intersticios de tablonces mal colocados y de plásticos negros desagarrados por el viento,

destacando el papel de las *gringas* por considerarlas más *provocativas* y lascivas en su vestimenta:

“...luego pasan unas muchachotas de buen ver y muy guapas, de las turistas, con unos chorsitos, allá atrás de la puerta, por eso ni acercarse porque nomás te dejan pensando en puras chingaderas y ya pecaste con la mente [...] hechas a perder tu preparación de la procesión [...] pus es normal el gusto por las mujeres pero ahorita no es el momento...”
(Santiago, 2008)

El portón del huerto está compuesto por un par de puertas de herrería cubiertas por plásticos negros, que permanecen cerradas la mayor parte del retiro, las cuales simbolizan perfectamente desde las concepciones de los cofrades, la barrera material que imposibilita la interacción con el exterior, detrás de la cual se experimentan las dinámicas terrenales de lo profano donde prolifera el *pecado* y el riesgo de contagio.

Aquí se evidencia la labilidad del *deber ser* que se intenta constituir a partir de la separación al mundo externo, cuyos momentos liminales conllevan a una situación autoconsciente en los sujetos, que más allá de disociar de la conciencia los horizontes y componentes profanos –tal y como lo dicta la norma, *alejarse del mundo-*, se acentúan las evocaciones repentinas de ambos contextos, para matizar los estados reflexivos de los cofrades sobre un panorama que podemos denominar de *escaramuzas cognitivas*, donde se tensan tanto las tentaciones como las negaciones, lo estoico frente a lo hedónico, entendidos ambos polos como partes constitutivas de la persona.

4. CULPA Y PECADO EN EL JUEVES SANTO

Después de los reacomodos en los aposentos durante la noche del miércoles, con la finalidad de organizar los espacios destinados al descanso entre los participantes que han arribado, el jueves dan comienzo las actividades programadas por el clero y la mesa directiva, conformadas en lapsos de tiempo que permiten la ejecución de rituales, conferencias, mesas redondas, dinámicas, comida y descansos.

El día comienza con la ejecución de las *laudes* a las 7:00 a.m., se trata de un ejercicio espiritual que realizan cotidianamente los frailes de la orden

franciscana como parte de sus actividades conventuales, con el que principian las diligencias del día.

A las 6:00 a.m. el *hermano matraca*⁵¹ pasa a cada uno de los aposentos de las distintas hermandades para sonar con vehemencia una matraca de madera, con la finalidad de despertar a los cofrades para que puedan alistarse y reunirse prontamente a la celebración de las laudes.

Ante la sorpresiva irrupción del *hermano matraca* en los remansos del sueño en que se posan los cofrades, algunos de éstos despiertan sobresaltados por los estruendos de tal artefacto, llegando a molestarse con la presencia de este personaje, mientras el resto se prepara tranquilamente para vestirse y asearse con un baño matutino.

En ciertas ocasiones se ha observado que algunos participantes se quedan dormidos en los aposentos y no asisten a las actividades matutinas del retiro, lo cual es criticado enérgicamente por el resto de los miembros de las hermandades, al entender dicho gesto como muestra de omisión a tal compromiso, el cual es concebido como una actividad comprendida en la penitencia corporal caracterizada tanto por la obediencia y responsabilidad en los quehaceres espirituales del retiro, como por la acción de despertarse temprano y enfrentarse al clima frío que hostiga en el huerto:

“...pus entonces a qué vienen esos hermanitos, se quedan dormidos y los representantes deben llamarles la atención [...] aquí vienes a cumplir y a obedecer, o te paras o te paras...” (Juan, 2008)

Las laudes son presididas desde el altar del huerto, por alguno de los frailes en turno que se encuentran tutelando los ejercicios espirituales del retiro, leyendo las estrofas de antífonas contenidas en la *liturgia de las horas del pueblo*, frente a la hermandad congregada que al unísono responde con los fragmentos que les corresponden.

Como se ha mencionado, lectura de las laudes comprende una parte componente de las actividades cotidianas desarrolladas los frailes

⁵¹ Se trata de un cofrade que apoya en las actividades del retiro levantando diariamente a los asistentes, utilizando una matraca, ya que durante dichos días de la semana santa está prohibido oficialmente el repique de cualquier campana, reanudándose hasta la media noche del sábado santo.

franciscanos, la cual ha sido considerada para dar comienzo con el programa de acciones matutinas durante todos los días del retiro, en tanto se entiende como una forma de acercarse a la espiritualidad y de imitar los votos espirituales propios de esta orden durante los tres días comprendidos, en donde la hermandad de penitencia se coloca a tono con los ejercicios de la agrupación que los acoge y los dirige:

“...las laudes las leen los frailes todos los días, nosotros las decidimos realizar en el retiro para buscar la espiritualidad de la orden, seguir sus consejos y sus caminos para alcanzar la conversión de los que participamos...”⁵²

Una vez finalizado el ejercicio de las laudes, los participantes se forman en la cancha de fútbol de acuerdo a las hermandades a las que pertenecen, para ingresar al comedor a consumir el desayuno, el cual consta de café, leche, atole, pan de azúcar, bolillos, frijoles, tortillas o huevo.

Cuando los cofrades han tomado asiento en las sillas de metal del patio de conferencias, el sacerdote que presidirá el acto hace su incursión entre los pasillos del huerto, para dirigirse hacia el altar desde donde emitirá para los asistentes la exposición mensajes, relacionados a los lineamientos doctrinarios del tiempo ritual que se experimenta y a la moralidad en la conducta personal y social de éstos. Durante el retiro los cofrades tienen prohibido el desbordamiento de sus conductas y la estridencia en sus actividades, por lo cual el recibimiento de los ministros conferencistas en el huerto, se lleva a cabo con un silencioso y mímico caudal de aplausos de parte de los participantes, quienes se levantan de sus asientos para alzar sus brazos y revolotear las manos abiertas en el aire:

“...son aplausos que inventamos en la procesión, como no podemos hacer ruido en el retiro, pus nos las ingeniamos para aplaudirles a los padres que nos visitan...”⁵³

Entre los principales conferencistas que asisten al retiro se encuentran aquellos que han simpatizado con los dirigentes del convento y con la hermandad, debido a los estilos y matices con los que en años pasados han realizado las

⁵² Entrevista con miembro de la mesa directiva (14/06/08)

⁵³ *Ibíd.*

exposiciones de las temáticas abordadas; entre ellos sobresalen algunos frailes franciscanos pertenecientes a la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, así como sacerdotes pertenecientes al clero secular que se localizan en algunas parroquias de la ciudad, quienes arriban al convento para compartir sus escritos y conferencias con la población reunida.

Ya hemos mencionado que el día jueves del retiro se caracteriza por el afianzamiento de los lazos identitarios entre los miembros de la hermandad, subrayando su carácter de infractores de los preceptos religiosos que marca la iglesia católica, en tanto *pecadores* deteriorados socialmente en sus ámbitos de socialización cotidiana.

Durante este día, se va reafirmando una atmósfera liminal que prepara el terreno para el arrepentimiento de los asistentes y la posterior penitencia corporal del día viernes, posibilitando el ejercicio de la autoconciencia a partir de las conferencias y dinámicas verificadas. Aquí la reflexividad de los asistentes se verá orientada hacia la internalización del rol de *pecador* y hacia la autoevaluación de las faltas sociales y morales cometidas durante el año.

Para ello las conferencias que se desarrollan durante este día, recalcan en sus contenidos las características y efectos del pecado en las esferas sociales – familia, trabajo, matrimonio, amistades, principalmente-, concibiendo al pecado como falta moral que los sujetos adolecen cuando se apartan de los lineamientos conductuales postulados por el catolicismo, visualizado oficialmente como una ruptura directa entre los individuos y dios que trasciende al quebranto de las relaciones sociales.

Entre los pecados que se matizan preponderantemente en las conferencias de los sacerdotes y frailes participantes, se encuentran aquellos que podemos denominar de carácter social, en los que se enfatiza al pecado como causa de conflictos interpersonales, tales como el adulterio, el alcoholismo, la drogadicción, la violencia intrafamiliar y la pereza.

El esquema narrativo que caracteriza a las conferencias del día jueves, puede ser entendido a manera de *relato* configurado por un *inicio*, donde los ministros plantean el primer acercamiento a la noción del pecado, exponiendo sus

efectos y causas; en el *desarrollo* la conferencia continúa con un dimensionamiento del mal y del pecado al nivel de las vivencias cotidianas, matizando los encuentros humanos con la figura del *diablo*, a partir de ejemplos ficticios que buscan insertarse en los cofrades desde las operaciones de auto-identificación que éstos pueden realizar; el *desenlace* de la conferencia maneja un aligeramiento del clero en cuanto al enfrentamiento y condena hacia las actitudes de pecado de los devotos, abriendo las posibilidades de la redención al otorgar las fórmulas oficiales y necesarias para la indulgencia y reconciliación con dios, además de subrayar la transformación conductual y moral de las personas.

Así, se evidencia al humano como un elemento endeble y dúctil, con libertades que se tornan capacidades de desenvolvimiento en el mundo de lo material, mientras la revelación de la deidad se propone como un acto de salvación que redime a la humanidad desprovista de la sacralidad por efecto del pecado.

Esto conlleva en el plano simbólico a la conformación *imaginada* de una comunidad que trasciende las barreras espaciales del planeta, y que involucra especialmente a la hermandad de la procesión del silencio, aglutinando al pueblo y a los cofrades alrededor de la fe volcada hacia una deidad específica y otorgando los lineamientos de la salvación.

Al respecto, se menciona en una conferencia la siguiente noción de comunidad espiritual, ligada al concepto de pecado:

*“...la iglesia somos todos los católicos bautizados, es universal, somos hijos de dios limpiados del pecado por el bautizo, pero también nos ensuciamos y para volver a estar limpios es necesario reconocer nuestros pecados y levantarnos...”*⁵⁴

De la misma manera, las conferencias dictadas durante este día suelen retomar una serie de imágenes para ejemplificar los avatares del pecado y sus formas de acechanza, para ello se esquematiza a la *mujer* como fuente del pecado y de la tentación, ante la cual los cofrades se encuentran amenazados en su acontecer en el mundo cotidiano. Entre la fraseología de algunas

⁵⁴ Datos de campo (primavera 2008)

conferencias que destaca a la mujer como elemento de la decadencia espiritual y moral del humano, se encuentran las siguientes:

“...apenas vemos un par de chichis y hay vamos como tontos detrás de ellas, hasta te dicen ‘de cuál quieres: ¿izquierda o derecha?’ [...] a los que les gusta ir a Pedro Escobedo a comer menudo con las muchachas que hay por ahí...”⁵⁵

Resulta necesario añadir que las conferencias y dinámicas que en general componen al retiro, comprenden un corpus pedagógico construido desde las ordenanzas jerárquicas de la iglesia, estipulando las reglas de juego sobre las cuales se incita a los creyentes a conducirse en las situaciones del mundo profano, donde la presencia de la tentación y la maldad se esquematiza con las figuras simbólicas que articulan la presencia tangible del diablo y el pecado.

Asimismo dichas pedagogías funcionan como aparatos edificantes que instruyen y sancionan la conducta humana, desglosando y rememorando los sistemas morales de las contexturas míticas donde se ubica la historicidad fundacional de la comunidad cristiana, con lo que en los sujetos se evidencia la emergencia de una tensión, a partir de las múltiples presencias espacio-temporales evocadas interna y externamente –la vida dictada y las vidas actuadas, el ser y el deber ser- frente a la acusación y aceptación de su culpabilidad como pecador:

“...el retiro es como si estuviéramos en la época de cristo ,escuchando sus enseñanzas, te ayudan las conferencias a darte cuenta de los males que has hecho, [...] si cambia uno, no es una santidad, es llegar al conocimiento y luchar por la mejoría, si uno quisiera cambiar, todo sería posible, pero este mundo está cabrón, las tentaciones, pero se han quitado muchas tentaciones, por eso uno va al retiro, yo no digo que no quiero cambiar, si quiero, pero poco a poquito o si dios me diera permiso de ser santo pues lo sería, pero no ha pasado...” (Simón, 2009)

Es mediante estos entramados pedagógicos que el “lenguaje verbal” de los ministros (Sidorova, 2000: 101) funge como una referencia inmediata en los cofrades, para la coordinación tensada de los distintos ordenes contextuales – lo sagrado y las profanidades- que emergen en las partituras liminales del retiro, identificando a los horizontes vivenciales de los sujetos como ejes para una autoconciencia reflexiva que discrimina lo acontecido en su cotidianidad.

⁵⁵ *Ibíd.*

Además, desde la verbalidad sagrada de las conferencias –*sagrada* en tanto se vuelve la palabra sonoramente materializada de la deidad y de la iglesia, proferida por los ministros en cuanto personajes autorizados por la institución-, se proyectan los bagajes discursivos de una primera conformación identitaria en los cofrades en tanto pecadores, caracterizada por la incorporación y circulación de nociones contrapuestas, como es el caso de la *culpabilidad* y la *maldad* humana, frente a la *rectitud* y el *bien* de la religión, modelando así la constitución de los devotos como personas desviadas y la caracterización de la hermandad de la procesión como *pecadora*:

“...la mayoría de los que venimos a la procesión traemos muchos problemas, muchos vicios, aquí no te sientes más ni menos que tus compañeros, somos hermanos todos y todos andamos por caminos chuecos, somos pecadores...” (Ibíd.)

Para ello, se evidencia una lógica instituida que desde las conferencias acusa, ordena, reprende, discrimina, divide y enfatiza sobre los desvíos morales y sociales que devienen en situación de pecado, lo que denota el papel que desempeña la religión en tanto “sistema cultural” (Geertz, 1997: 89) para la conformación de dichos mecanismos pedagógicos, en tanto corpus sistematizado de creencias y símbolos –cosmovisiones particulares- relativos a una determinada fe orientada desde esquemas específicos de trato hacia lo sagrado.

Para ello se emplean esquemas paradigmáticos en los que se representan las piedades y los yerros en la vida del mundo exterior, a partir de la incorporación de personajes que desempeñan roles arquetípicos tales como el *santo*, el diablo, la *mujer adúltera*, el hombre moralmente laxo, así como las personas afectadas directamente por los pecados de los individuos.

En este sentido se inscriben las dinámicas teatralizadas que se llevan a cabo durante el retiro las tardes del día jueves, las cuales son dirigidas por el párroco de la colonia *Satélite*, y protagonizadas por un grupo de feligreses pertenecientes a dicha parroquia. La ejecución de esta dinámica permite la incursión de personas ajenas al retiro, quienes llevan a cabo los quehaceres actorales para escenificar la conferencia que expone dicho sacerdote.

Entre estas personas se encuentran hombres, mujeres, muchachas y niños pertenecientes a la parroquia de la colonia satélite; al respecto menciona el sacerdote que dirige dicha actividad:

“...queremos compartir con ustedes este granito de arena, que les sirva para su bien espiritual y fortalecer más su fe, ya nos han invitado a muchas partes a presentar esta dinámica y a mucha gente le sacude el tapete, son de los que abren su corazón, y queremos que esto les ayude a muchos a sacudirles su tapete, queremos tocar fondo en su corazón y en su vida de familia, de trabajo, de la vida diaria...”⁵⁶

En estas dinámicas el sacerdote exhorta el cambio de conducta y de hábitos pecaminosos entre los participantes al retiro, utilizando en sus intervenciones citas y ejemplos extraídos de la biblia, mientras la parte medular de este ejercicio se ubica en la escenificación de las enseñanzas postuladas por los conceptos y dogmas vertidos en la intervención inicial del ministro; para ello se recrean pasajes cotidianos de la vida social –tales como la familia, el noviazgo, el trabajo, el compadrazgo, el matrimonio- incorporando al pecado como matiz que bosqueja los contextos relacionales desplegados por la obra teatral:

Esposo:	<i>Vieja ya llegué, vieja, dónde estás cabrona? Dame de comer que tengo hambre.</i>
Esposa:	<i>Por qué no dejas de tomar y platicas con tus hijos, están agarrando vicios y tú no los orientas.</i>
Esposo:	<i>A los cabrones les voy a dar pero una chinga, ya tráeme de comer y otra cerveza de paso⁵⁷.</i>

Cuadro 3. Fragmento de dialogo y personajes principales en una teatralización del pecado, durante el retiro.

En todo este despliegue histriónico, la figura del diablo se proyecta simbólicamente en las distintas actitudes conductuales *desviadas* que sobreactúan los animadores del acto, subrayando la permeabilidad del mal en

⁵⁶ Datos de campo (primavera 2009)

⁵⁷ *Ibíd.*

las vicisitudes de las personas, así como la disputa entre el bien y el mal representada en las vivencias de los humanos en el plano terrenal.

Cabe resaltar que el hilo conductor de estas representaciones, no plantea tanto la salvación del alma y el ingreso al paraíso, como el confinamiento del pecado a partir de la búsqueda de conversión en los pecadores presentes, recalcando los efectos directos de la desviación moral y social en las distintas esferas de interacción de los sujetos; para esto, el texto se apoya en la construcción de atributos recargados de los personajes que participan en la trama relatada, quienes utilizan en sus diálogos un amplio repertorio de *groserías*, además de vestuarios que recalcan sus cualidades como pecadores, tal es el caso de las *mujeres adúlteras* quienes salen a escena con ropajes entallados que engalanan sus siluetas.

Con esto la representación oficial del pecado durante la muestra teatral de la dinámica recae en personajes específicos, a saber se trata del *padre de familia* quien porta en la mano una botella de cerveza que caracteriza su situación alcohólica; se le otorga el rol de generador de violencia en el núcleo familia, al tratarse de un padre golpeador que violenta a sus hijos y esposa; el adulterio se evidencia entre sus cualidades arquetípicas, al incentivar relaciones sexuales con su comadre, además en sus formas verbales resalta el uso de palabras altisonantes para dirigirse a sus familiares.

Los *hijos* son personajes en los que se incorpora la drogadicción, el alcoholismo y los embarazos no deseados; asimismo se distinguen sus roles como personajes con un desdoblamiento conductual pasivo, en cuanto se remarcan sus acciones desviadas como efecto directo de la desunión familiar propiciada por el padre, y de manera explicitada por las elucubraciones del diablo.

Los *amigos* del padre de familia aparecen como personajes que fungen como influencia directa sobre las actitudes y decisiones de éste, incentivándolo para actuar conforme a las reglas del pecado; estos personajes son la configuración humana de la *maldad*, en tanto actúan como vectores de la conducta en el padre de familia y devienen en la tentación para concretar el pecado.

Paralelamente hacen aparición las figuras del *bien* con la *madre abnegada*, caracterizada por una voz mesurada y parsimoniosa, llegando al grado de la lentitud verbal, sobre la cual recaen las posturas reservadas y demandantes del ordenamiento conductual del esposo y de los hijos; se trata de una figura que subraya un sufrimiento ante la desintegración que experimenta su familia, mientras al mismo tiempo se vuelve resquicio de la *bondad* en el ámbito mencionado.

Los *compadres* son personajes que denotan la personificación del bien, en cuanto se trata de sujetos interligados a las actividades religiosas y portavoces del mensaje doctrinario, llevando las enseñanzas de la religión a la familia y externando la invitación para tomar parte de los oficios religiosos en el templo.

Otro tipo de personajes son las *mujeres* que con su galantería incitan al *pecado*, quienes son expuestas con atributos voluptuosos identificables en las dimensiones corporales, matizadas por su personalidad y en el vestuario usado.

Conforme los actos se suceden, un sujeto vestido con trajes escarlatas y una máscara de diablo, personifica la *maldad* del demonio que deambula en el escenario, filtrándose y fomentando las discusiones de la familia representada; asimismo este diablo jocosos se cuela entre los pasillos de la zona de conferencias para acariciar y rozar los rostros de los cofrades, quienes responden con sonrisas tímidas. Mientras esto sucede, una intervención repentina del sacerdote resuena en el lugar:

“...el diablo anda por aquí y ya perturbó a más de uno en su conversión, grítenle al diablo ‘diablo yo valgo dios’...”⁵⁸

La ejecución anual de esta dinámica durante el retiro de la procesión del silencio, plantea discursivamente la conformación de una disputa teatralizada en la que se representan vívidamente relatos de desviaciones sociales y morales, acompañados por la exposición de *virtudes* religiosas que buscan la conversión del sujeto; asimismo estas tramas narran situaciones de conflicto donde los elementos del *bien* y el *mal* se disputan la preeminencia en las vidas

⁵⁸ Datos de campo (primavera 2009)

de los sujetos –el diablo frente a cristo-, mientras los personajes *desviados* aparecen como alegorías del mal construidas desde el exceso del pecado.

Dichas concepciones del hombre pecador, exponen a los miembros de la hermandad la configuración visual de imágenes simbólicas en las que se recrudece el padecimiento de las faltas morales, acentuando sus efectos sobre la sociedad y la familia. En esta producción simbólica institucional, la presencia de dichos personajes muestra el empleo prolífico de imágenes estridentes que bosquejan el sumo del deterioro cultural, cuyos sentidos paradójales se aproximan a los esquemas visuales de la *monstruosidad* (Turner, 1999: 117) entendida como paradigma edificante de la desproporción en las fases liminales del ritual.

Personajes	Conceptualización paradigmática	Iconografía de lo grotesco
Diablo	Maldad, tentación, discordia	Máscara roja de plástico, con cuernos, barba y bigote
Prostituta/adultera	Lujuria, aspectos carnales, lascivia	Minifaldas, escotes, pantalones ajustados, maquillaje facial, cortejo
Borracho	Alcoholismo, violencia	Botellas de alcohol, desaliño, tambaleo del cuerpo
Drogadicto	Drogadicción, violencia	Ropa negra, playeras de rock
Madre soltera	Promiscuidad, lascivia	Blusa de maternidad

Cuadro 4. Esquema de lo grotesco, a partir de elementos icónicos y conceptuales en personajes de las teatralizaciones durante el retiro.

Con ello se concreta una escenificación de lo *grotesco* en la que, a partir de la exageración, se desfiguran las nociones axiomáticas de la normalidad (Pavis, 1983); asimismo, en tanto pedagogía a la manera antigua de los autos sacramentales, posibilita una corporeidad de los pecados a partir de representaciones actorales, lo que genera escenas caricaturizadas a partir de disputas maniqueas, que buscan insertar en los devotos las nociones de arrepentimiento, así como la conciencia plena del quebranto conductual.

Cabe resaltar que a partir de la proyección visual de estos personajes liminales, la conciencia de los sujetos se colma de los excesos representados y la sobrecarga de los yerros morales expuestos a lo largo de las escenas, a partir del énfasis corporal y gesticular que adquiere el discurso; ante ello los flujos comunicativos compuestos por el emisor, el mensaje circulado y el receptor no plantean una unidimensionalidad para la conformación de consensos entre los espectadores, más aún se presenta una ampliación de las posibilidades semánticas en los procesos de producción simbólica entre los cofrades, generando sentidos que tanto se ordenan de acuerdo a las bases valorativas proyectadas, como divergen de éstas.

Tal es el caso de los cofrades que esperan con agrado las dinámicas del sacerdote de la colonia *Satélite*, al considerarlas como una posibilidad de hacer resonancia en sus niveles de conciencia sobre los pecados que han cometido, identificando a tales actividades del retiro como un llamado de atención enérgico que deviene en una aceptación de su condición de pecadores:

“...son pláticas muy fuertes y la verdad es que si te mueven, a veces te das cuenta que tu eres como el padre que golpea, somos bien machistas en nuestras familias...” (Santiago, 2008)

Paralelo a esto, se evidencia en otros cofrades una polémica y rechazo por la tonalidad y características de tales actividades, al identificarlas como una muestra de exageración de lo que ellos no adolecen, además de posibilitar las tentaciones y los pensamientos pecaminosos cuando se encuentran frente a las mujeres que actúan los papeles de adúlteras, quienes visten ropas holgadas y ajustadas:

“...de las conferencias que no me gustan mucho son las del padre José de satélite, creo que cae mucho en la exageración, no es necesario y es hasta cierto punto amarillista, enseñar lo peor para ver si así cambias [...] de qué se trata, te piden que no pienses en mujeres y pus te las ponen enfrente, sale el morbo aunque no quieras...” (Elías, 2009)

4.1 La persona como construcción gramatizada

Como se ha expresado, las lecturas oficiales del catolicismo que se replican en el retiro de la procesión, giran en torno a la transformación moral de los

hombres y a la clasificación de sus actos, mediante esquemas valorativos que norman el desdoblamiento de la actividad humana en lo social. Para estos textos institucionales, la incursión en las actitudes de pecado por parte de los individuos en general, y de los cofrades en particular, es considerada como una fragilidad de los humanos ante las necesidades y anhelos que priman en el mundo, lo cual redundando en una categorización de la persona que pone de manifiesto una división entre las dimensiones espirituales y corporales que componen a ésta, así como en el perfeccionamiento de las actitudes humanas a partir de la revelación y la experiencia con lo sagrado. Al respecto un sacerdote menciona durante su conferencia:

“...Cuesta trabajo ser cristiano porque a la primera oportunidad nos dejamos engatusar con las tentaciones del mundo, e ignoramos lo que Dios nos quiere dar a entender [...] la revelación de Dios que se quiere comunicar con nosotros...”⁵⁹

En el contexto ritual del retiro, la religión agudiza sus roles de construcción de la realidad en tanto universo simbólico, teorizando tanto sobre modelos de las relaciones sociales, como sobre actitudes y cualidades intrínsecas de la persona, lo que conforma una tipificación valorativa del *estar-en-el-mundo*.

Ante este último aspecto, el discurso católico condensa una gramática clasificatoria del cuerpo humano (Le Breton, 2002), alternada a una taxonomía del comportamiento *desviado* en las personas; aquí el elemento corporal de la persona –el cuerpo físico, la carne– se constituye como eje de las lecturas y soportes discursivos de la institución, para constreñir el proceder de los sujetos durante y después del retiro, quienes se encuentran dispuestos –en tanto feligresía– en las dimensiones profanas de la vida social que proyecta la interacción cotidiana.

De esta manera los especialistas de lo sagrado que administran el retiro, construyen las características y situaciones en que debe transcurrir la relacionalidad de los devotos, cuya conductualidad se corporiza en cuanto el cuerpo denota un componente referencial de la interacción entre sujetos, así como las configuraciones de la persona dotadas de una composición que contrapone al cuerpo como elemento instintivo humano, frente al *alma*

⁵⁹ Datos de campo (primavera 2009)

concebida como la esencia que domestica los anhelos y pasiones de lo terrenal.

Desde el catolicismo penitenciaro que matiza el encierro conventual de la hermandad, a la persona se le pide, se exige y se procura su incursión estrecha en los menesteres de la religión, acusando su calidad de miembro de la comunidad cristiana, mientras de la conducta humana se discriminan las faltas morales que atentan contra las partituras del sistema normativo religioso y cultural.

Así, frente a la interacción social del mundo exterior, las concepciones de los cofrades ubican a su persona como inmersa en un universo de relaciones interpersonales, en las que se percibe la constante presencia de la tentación y de la maldad en la figura del diablo; estas tentaciones aumentan y denotan una mayor amenaza cuando los individuos han establecido una relación directa con la deidad, así como cuando se trata de personas establecidas en matrimonio:

“...cuando estas casado tienes más tentaciones, te tienta el diablo, hay más pruebas de fidelidad, pero hay que controlarnos...” (Juan, 2008)

Asimismo se evidencia en las pláticas de los cofrades, una percepción acerca de las posibilidades y las lógicas para concretar actos pecaminosos como la *lujuria* y el *adulterio*, las cuales se encuentran caracterizadas por la interacción estrecha con mujeres en los ámbitos laborales o de amistad. Bajo dichos contextos, el cuerpo plantea una proximidad relacional entre las personas, configurando las interacciones cotidianas donde las situaciones de infidelidad matrimonial se muestran como actos contingentes que denotan *remordimiento* o *amenaza*.

En este sentido, la latencia del pecado en la proximidad corporal de las relaciones sociales, plantea para algunos cofrades un desvanecimiento de roles formales bajo los cuales se interactúa con la mujer –amistad, esquemas laborales del trabajo-, siendo determinadas partes del cuerpo femenino las que proyectan un deseo sexual en éstos, entre las que destacan las *piernas*, los *senos* y las *nalgas*; con ello podemos aproximarnos a la descripción de una lógica del pecado del adulterio, atendiendo a las perspectivas y vivencias de algunos de los cofrades abordados, la cual está centrada en la imagen del

cuerpo femenino como referente primario de la interacción, y se caracteriza por la interrelación en el sujeto de los elementos visuales, del pensamiento y de la acción, pues cabe destacar que de acuerdo con las narrativas locales, el pecado se concreta desde el nivel del pensamiento sin alcanzar necesariamente un contacto físico o coital:

“...ves a tus compañeras de trabajo con sus falditas y sus escotes, pues lógico que te tienta, y ya con la pura mente ya pecas, pero si no te aguantas, ya valió, ya caíste [...] es difícil aguantarse sobre todo porque uno es hombre...” (Santiago, 2008)

Considerando dichas situaciones, el retiro se encuentra definido a partir de sus dimensiones liminales como contextura sagrada edificante, en tanto sus mecanismos pedagógicos se despliegan por medio de la combinación de textualidades verbales y visuales, configuradas a partir de *iconografías de la fe* que buscan preferentemente la domesticación del cuerpo en los cofrades.

Mientras tanto, frente a las percepciones institucionales y locales que cualifican la distinción de caracteres entre el convento y el mundo exterior, durante el retiro se procede a la construcción semántica de fronteras espacio-temporales, a partir de los elementos arquitectónicos –muros y puertas- que cercan al conjunto conventual, delimitando los accesos y la libre circulación de elementos contextuales contrarios. Sin embargo tanto las barreras materiales, como las simbólicas que precisan los lindes territoriales de la deidad o la santidad en el convento, no plantean en los cofrades la conformación de puntos referenciales inquebrantables que dividan plenamente lo sagrado de la profanidad exterior, teniendo como referencia inmanente las lecturas clasificatorias de la persona. Más aún, se evidencian en estas fronteras una serie de fisuras o flexibilidades que permiten eventualmente el entrecruzamiento de ambos contextos, generando en los cofrades situaciones de tensión a partir de la contradicción que ello implica para la corporalidad, cognición y conciencia de estos personajes liminales.

En el nivel perspicaz de la conciencia que caracteriza dicho esquema liminal, los cofrades atienden a una proyección revisionista y discerniente de los *agravios* morales y sociales que otrora han protagonizado, donde el *peligro* y la *pureza* ritual denotan la forma categorial más recurrente para salvaguardar las

cualidades de ambos contextos y de los propios devotos en su proceso redefinitorio, sin que ello plantee la total clausura a la adversidad, en tanto ésta implica la contingencia situacional que enfrentan los *pecadores* de la hermandad desde sus condiciones desestructuradas.

Ante la fórmula de *todo es y nada es* que distingue elocuentemente a la liminalidad (Van Gennep, 1986), se genera durante el retiro un proceso aflictivo que, a partir de apelar a la memoria, redundando en la evocación de los contextos en los que se han suscitado los desvíos del comportamiento de los cofrades –el trabajo, la amistad, el matrimonio, los hijos, actividades de ocio, diversiones, entre otros-. Dicha actividad evocativa fomenta la conciencia plena de los sujetos y tiende a vigorizar la memoria de los eventos cualificados negativamente, lo que posibilita la conformación multicontextualizada del evento, en tanto se verifica una transversalidad de múltiples escenarios sociales –tiempos y espacios-cualitativamente contrastivos, los cuales son rememorados, vividos y revividos por algunos miembros de la hermandad, teniendo en algunos casos a las *mujeres* como núcleo articulador de las sintaxis corporales que definen a la persona penitencial, a la *dramatis personae* de la fase liminal:

“...siempre está latente ese riesgo de las mujeres, es bien raro lo que pasa porque cuando estas adentro [en el retiro] la vista hacia las mujeres cambia, porque puedes estar acá afuera y las miras como si nada, y estas allá adentro y tienes la tentación de verlas, te las imaginas, como si las necesitaras y luchas contra eso más porque es una semana bien turística y llegan muchas mujeres guapas, sobre todo en los balnearios...”
(Pedro, 2008)

Aquí al pecado se visualiza como ceñido a las dimensiones profanas del sujeto y a la somatología de la vivencia inmediata, mientras en su transitoriedad retirada respecto del mundo exterior, la persona liminal advierte las fracturas y el abatimiento casuístico de las fronteras semánticas que guardan la manutención simbólica del convento desde una *pureza* sagrada. Como se ha mencionado, dichas fugas de elementos antitéticos se hacen evidentes y tangibles en los devotos, a partir de determinadas vivencias adversas suscitadas en las dimensiones espaciales y cognitivas durante el retiro, entendiendo a la conciencia como escenario donde acontecen dichas disputas.

La adversidad se entiende desde las percepciones que los cofrades construyen respecto al acontecimiento ritual, identificando los peligros y riesgos que se experimentan de cara a su conversión conductual, a los cuales se enfrentan principalmente durante las representaciones teatrales de las dinámicas durante el jueves santo, durante el ejercicio procesional del viernes santo, así como en las eventuales visitas que éstos realizan a los puntos limítrofes del huerto – hacia el portón negro principalmente- y cuando su mirada *curiosa* se cuela entre los orificios de los tablones que recubren improvisadamente las paredes de los aposentos; en ambos puntos físicos se categorizan y dividen las fronteras materiales-significativas del retiro, con respecto al *otro* espacio, al lugar turístico.

De la misma manera, los estados reflexivos en los participantes permiten, a nivel de la conciencia, este desbordamiento de contexturas profanas en el ámbito propiamente de lo sagrado; ante ello se distingue una proliferación de vivencias y experiencias a partir de la remembranza, que posibilitan la evaluación de los pecados cometidos, pero además plantea una emergencia contingente y excepcional de imágenes del pecado que implican riesgos valorativos, donde las figuras femeninas signan puntos de fuga hacia los contextos exteriores, subrayando las vicisitudes situacionales –deseos, anhelos o pasiones- que los participantes afrontan desde una susceptibilidad ligada a sus procesos liminales constituyentes:

“... ¡no manchen!, por ahí [orificios de los tablones] se ve todo, tápale con sabanas o cartones, lo que sea, nomás van a dar tentaciones estas niñas...”⁶⁰

Al respecto el contexto profano no solo emerge como hilo conductor para la reflexividad del devoto ante las vivencias cotidianas, sino como situación contingente que evoca en la memoria de la persona, desde sus entramados historicistas, las figuras de mujeres relacionadas metonímicamente con lo *desviado*.

Es necesario señalar la polisemia que los cofrades construyen en torno a figura de la mujer, donde lo femenino irrumpe los procesos de *domesticación* a los que se somete la condición profana de su persona, e irradia los caracteres

⁶⁰ Datos de campo (primavera 2009)

instintivos del cuerpo en tanto deseos prematuros contradictorios al contexto ritual, mientras al mismo tiempo se inclina a significarla como referente de apoyo para la conversión conductual, a partir de la alegoría a la *redención* y *protección* que engloba la figura de la virgen de los dolores, especialmente durante el recorrido penitencial del viernes santo.

En este último sentido se inscriben las concepciones que los cofrades tienen respecto de las mujeres que incursionan utilitariamente durante todo el retiro, evidenciadas en las señoras que atienden los menesteres de la cocina, preparando los alimentos y bebidas que ingieren éstos durante su encierro, y a quienes se les agradece sentidamente cuando finaliza el retiro, durante la noche del sábado santo:

“...son las únicas mujeres, pero a ellas se les agradece todo su trabajo, gracias a ellas comemos...” (Elías, 2009)

Volviendo a las actividades del día jueves, durante la tarde se lleva a cabo la celebración del acto litúrgico, en la cual los sacerdotes se dirigen a los miembros de la hermandad congregados alrededor del altar en el huerto; durante esta actividad únicamente se llevan a cabo las lecturas bíblicas relacionadas al momento previo de la aprehensión de cristo, así como la administración de la comunión a los cofrades y las celebraciones de las primeras comuniones entre los integrantes de las distintas hermandades que no han concretado dicho sacramento.

La realización de las primeras comuniones durante el retiro, son permitidas por los frailes y sacerdotes que dirigen los requerimientos espirituales del ritual, al considerar los aprendizajes vertidos durante este contexto como elemento cognitivo que posibilita esta aproximación íntima con dios. Estas personas son invitadas por los compañeros de las hermandades para que realicen los primeros recibimientos del *cuerpo de cristo* con la ingesta de la hostia, utilizando como ajuar festivo el hábito de la hermandad de penitencia a la que pertenecen, ceñido a su cintura con el cordón franciscano de los tres nudos.

Durante los días jueves, viernes y sábado santos, se verifican en el retiro la realización de estos oficios de culto –actos litúrgicos- distintos a las misas cotidianas, los cuales son aprovechados por los cofrades para realizar los actos

de comunión con la deidad; cabe resaltar que desde la perspectiva católica esta acción rebasa los elementos de la representación, para redundar en sus cualidades como acto de transustanciación de la materia en cuerpo sagrado, lo cual es comprendido por los devotos de la hermandad como un requisito inherente para la ejecución de la penitencia corporal del viernes santo, a partir de la cual la persona obtiene una cualidad distintiva respecto de su entorno deteriorado como pecador.

La comunión entre los cofrades confiere atributos semánticos que les adhiere de manera estrecha a una condición cualitativa penitencial, posibilitando la relacionalidad con dios a partir del banquete sagrado de comer el *cuerpo de cristo* en la hostia; asimismo por vía de dicho ritual, se busca conseguir las herramientas anímicas necesarias que coadyuven a su desenvolvimiento óptimo durante la procesión penitencial, disponiendo de los favores divinos de la deidad en función de la presencia interna de lo sagrado.

De aquí se desprende que durante los momentos previos a la penitencia corporal, al interior de cada hermandad los compañeros hacen llamados de atención y se apuran mutuamente, para cumplir con este designio anticipadamente; esto provoca el incremento de personas que buscan afanosamente la confesión de sus pecados ante los frailes dispuestos en distintos puntos del huerto, con lo cual se abren las posibilidades de comulgar durante las liturgias de dichos días y establecer su última preparación para cargar una cruz sobre sus hombros:

“...creo que es una necesidad ir confesados y haber comulgado [...] es estar más cerca con dios durante este acto, imagínate si saliéramos al recorrido sin haber comulgado, costaría más trabajo de lo que ya cuesta...” (Simón, 2009)

Durante esta celebración, los ministros llevan a cabo la bendición de las túnicas de aquellas personas que participan por primera vez, las cuales serán utilizadas por los integrantes de la hermandad durante su acto penitencial; posteriormente se escenifica el acontecimiento bíblico de la *última cena* y el *lavatorio de pies*, en la cual toman parte activa doce miembros de cada una de las hermandades congregadas que han sido sorteados previamente para

desempeñar momentáneamente los personajes de los doce apóstoles, a los quienes serán lavados los pies por parte del sacerdote que dirige este acto.

Cuando finaliza esta conmemoración, los panes y lechugas que para la ocasión representan la comida consumida por los apóstoles representados, es repartida entre los miembros de cada una de las hermandades, quienes se acercan rápidamente hacia éstos para obtener una porción de dichos alimentos bendecidos y comerlos.

Paralelo a estas celebraciones la mesa directiva reúne a los coordinadores de cada hermandad, para sortear los turnos correspondientes a la realización de la hora santa en el templo, la cual se lleva a cabo a las 11:00 p.m. con el ingreso al recinto principal de la casa conventual; esta actividad forma parte del programa litúrgico católico para la conmemoración de la semana santa. Para tomar parte en dicha actividad, a cada hermandad le corresponde una hora específica dentro del rango de las 11:00 p.m. a las 5:00 a.m., cubriendo la participación de estos grupos durante dicho tiempo.

Una vez que se han asignado los periodos de tiempo en que las hermandades participaran, se informa por el micrófono el programa completo de asistencia al templo, el cual es escuchado atentamente por todos los cofrades; durante este anuncio las personas congregadas se mantienen expectantes, anhelando que su hermandad haya sido beneficiada con turnos específicos, entre los que destacan las 12:00 p.m., 1:00 a.m. o 5:00 a.m. Estos horarios son preferidos por los participantes, ya que se logra dormir ininterrumpidamente, contrario a lo que sucede con los horarios de las 2:00 a.m., 3:00 a.m. y 4:00 a.m. en los que se interrumpen los procesos de sueño para ingresar al templo a llevar a cabo la hora santa.

Cuando el templo se ha desembarazado de los contingentes de turistas y devotos que visitan las *siete casas* durante la noche del jueves santo, a las 11:00 p.m. todos los cofrades se forman por hermandad para ingresar progresivamente hasta dicho lugar; los participantes ingresan caminando por una de las puertas de la nave anexa, para trasladarse hacia la puerta principal cuidando de no dar la espalda al santísimo sacramento; una vez que llegan a dicho sitio, se hincan para recorrer en esta posición penitencial el camino que

va de la puerta hasta el presbiterio, sitio donde besan el piso e inciensan el lugar con un puño de resina aromática quemada, para posteriormente tomar asiento en los lugares asignados para cada agrupación.

Cuando toca el turno a cada agrupación, el *hermano matraca* se encarga de pasar a los aposentos para despertar con su instrumento estridentico a las personas, las cuales se abrigan con cobijas y suéteres para arribar al templo. Previo a su incursión en el recinto principal, en una cubeta de aluminio se dispone café para aligerar el sueño y permanecer despierto durante la acción.

4.2 Igual y desigual. Los límites de la *communitas* penitencial

Los momentos de descanso y las mesas redondas que aglomeran distintivamente a las hermandades después de cada conferencia, son utilizados por los coordinadores de dichas agrupaciones para organizar los detalles generales relativos a la procesión, entre los que destacan conseguir los aperos necesarios como túnicas, cordones y cartulinas para elaborar los capirotos; se entregan a los miembros de la hermandad boletos que aseguran el préstamo de una cruz de madera durante el recorrido; asimismo se organizan los contingentes de cofrades que llevarán las andas del santo tutelar durante éste.

Un aspecto interesante es el empleo de los boletos para el canje por cruces penitenciales de madera, ya que se trata de una medida implementada recientemente –hace aproximadamente ocho años- por las mesas directivas en turno; esta medida tiene la finalidad de asegurar a los integrantes de las hermandades que arriban al retiro desde su inicio, el usufructo simbólico y utilitario de estas piezas penitenciales codiciadas y escasas.

En ocasiones el total de cruces con las que cuenta la hermandad, no alcanza a cubrir la demanda de éstas por parte de los penitentes que se inscriben al retiro, por lo cual algunos participantes ejecutan el recorrido del viernes portando únicamente la túnica y las cadenas atadas al pie, o fungiendo como *cirineos* para apoyar a sus compañeros en los momentos de fatiga física.

Con esta medida se buscó incentivar la participación de las personas en cada uno de los cuatro días comprendidos por el retiro, ya que se registra la mayor afluencia de cofrades durante el transcurso de los días jueves y viernes, antes

de dar comienzo con la procesión, con lo que el número de solicitantes de cruces aumenta drásticamente momentos antes de salir del convento para iniciar el recorrido.

Lo anterior ha generado situaciones de conflicto al interior de algunas hermandades, confrontando a quienes ingresan al retiro desde el día miércoles, con aquellos que se inscriben el viernes y regresan a sus casas cuando culmina la caminata; esto ha generado entre los participantes una serie de esquemas que clasifican y cualifican sus atributos conductuales, relacionados al involucramiento en los menesteres oficiales del ritual.

A partir de estos acontecimientos, los contextos de igualitarismo y fraternidad que plantea la conformación de la *communitas* liminal en torno a la hermandad de penitencia, se ven afectados y fracturados momentáneamente a partir de las disputas suscitadas por la preeminencia de la posesión temporal de las cruces, entendiendo a éstas como aditamentos de mortificación corporal que desempeñan roles simbólicos relevantes en el contexto ritual abordado, el epicentro en el ejercicio de la experiencia y la experimentación; aquí la obtención de las cruces penitenciales se discurre individualmente, a la vez que se desvanece la coparticipación colectiva en el anhelo purgante de la procesión.

En estas muestras efímeras de querella, se hace evidente una relectura de los miembros de la hermandad sobre la participación efectiva de las personas en los oficios del retiro, a partir de la cual se construyen discursos locales para atestiguar y legitimar frente al colectivo religioso los usos privilegiados sobre las cruces, además de asegurarse el empleo de dichos artefactos el día viernes; esto genera una serie de concepciones sobre las que se cimientan espectros identitarios endógenos, que diferencian cualitativamente las pertenencias al interior de la agrupación, mientras jerarquizan la intervención de sus miembros al considerar la estancia continua en el retiro:

“...a los hermanitos que llegan el viernes deberían dejarlos en las andas, no deberían darles cruces, ellos si son exhibicionistas y solo vienen para cargar una cruz [...] uno aquí si está desde el miércoles...”⁶¹

⁶¹ Datos de campo (primavera 2009)

Estas construcciones identitarias inscritas al interior de la hermandad, basadas generalmente en las pugnas por las cruces, trascienden para incorporar en sus discursos los elementos de la biografía religiosa ostentada por cada miembro, así como sus desenvolvimientos relacionales con el resto de la hermandad, durante el contexto ritual.

Tal es el caso de los cofrades que integran paralelamente otras agrupaciones católicas, específicamente las relativas a las asociaciones carismáticas, los cuales son considerados por algunos participantes como personas que tratan de imponer sus condiciones al interior de las hermandades, remarcando su estatus de *dirigente* al explicitar sus trayectorias como miembros de dichos grupos; asimismo la pertenencia a otras agrupaciones del universo católico propone una noción de conocimiento amplio que las personas pueden manifestar en los momentos de interacción estrecha con el resto de la hermandad a la que pertenecen.

Estas diferenciaciones pueden emerger preferentemente durante los momentos de convivencia en las charlas de los aposentos, así como en las mesas redondas donde se emiten libremente las diversas perspectivas respecto de las temáticas abordadas en las conferencias, las cuales tienen como eje central las discusiones relacionadas con aspectos dogmáticos de la religión; estos momentos relacionales pueden esbozar microcontextos de disputas simbólicas que remarcan diferencias cualificadas a partir de los matices devocionales en cada sujeto, lo cual se aprovecha para explicitar frente al resto de la agrupación los conocimientos obtenidos y la validación de sus progresiones espirituales, a partir de los procesos pedagógicos a los que estas personas se someten durante el resto del año:

“...hay mucha gente muy fanática, muy radical, que en el momento que tu cuestionas sus ideas pues no lo aceptan [...] y más cuando te enfrentas a los carismáticos, hay muchos carismáticos adentro [...] si vienes de un movimiento religioso si sabes, si no vienes pus te quieren como relegar, si sientes esa diferencia, conoces puedo platicarte, si no conoces, pus para qué te platico...” (Elías, 2009)

Asimismo la construcción de la diferencia al interior de la hermandad, no se basa únicamente en la proximidad y cantidad de bienes simbólicos de salvación que cada uno de sus miembros ostenta desde su biografía religiosa,

sino que trasciende a categorías de diferenciación que en ocasiones se proyectan sobre las divergencias generacionales de los integrantes, así como en los puestos o cargos especiales desempeñados en la mesa directiva de la hermandad de penitencia, o en el papel de coordinador de las mismas hermandades:

“...muchas veces las personas que son de mayor edad que tu, no aceptan tus comentarios porque piensan que porque estás más chavo pus sabes menos no?...” (Ibíd.)

Este distanciamiento y diferencia interpersonal plantea la conformación casual y paradójica de esquemas jerarquizados frente a la *communitas* penitencial, situando a sus críticos en el papel de detractores de los desvíos estructurales que adolece la fraternidad *igualitaria* del grupo; la distinción de roles estamentales se evidencia en las características protagónicas del dirigente *impositivo* en algunos representantes de hermandades, quienes ocasionalmente encarnan los papeles de jueces morales –papel concedido oficialmente a los ministros clericales-, incriminando enérgicamente las faltas de sus compañeros durante las actividades del retiro; tal es el caso para la hermandad de San Juan:

“...anteriormente había más jerarquía, amigos que decían ‘yo soy el jefe’ eran en realidad los representantes de las hermandades o del comité, pero si había quien decía ‘yo aquí soy juan camaney’...” (Santiago, 2008)

Al respecto, cuando existe escasa participación de los cofrades para realizar determinadas actividades del retiro –tales como los grupos de cocina y aseo de baños-, algunos representantes bajo el rol de dirigentes, imponen con sutileza la ejecución de éstas entre sus compañeros de hermandad, empleando mecanismos de denuncia pública frente a la hermandad:

“...hermanito entonces para qué vienes, hay que obedecer...”⁶²

Sobre los integrantes de la mesa directiva en turno –distinguidos visualmente con el uso de playeras que llevan inscritas la leyenda “mesa directiva”-, recae la obligación de la logística y el desarrollo óptimo del retiro, manteniéndose la mayor de las veces ajenos a los menesteres espirituales de las conferencias y

⁶² Datos de campo (primavera 2008)

dinámicas, para canalizar los imprevistos y solucionar los problemas organizativos.

Para el retiro del año 2009, y por iniciativa de sus integrantes en turno, cada miembro directivo utilizó además de la playera citada, un crucifijo metálico colgado en su cuello con un listón morado, señalando su pertenencia y afiliación temporal a dicho sector; esta medida oficial avalada por el clero, buscó generar referencias icónicas para representar visualmente el rol de *dirigente* en cada uno de estos personajes, con la finalidad de facilitar la identificación de éstos para la resolución inmediata de dudas o problemas entre los cofrades.

Por otra parte, la lectura que algunos participantes realizaron de esta medida fue contraria a los planteamientos originales, generando molestias por considerar el uso de dichos crucifijos como un acto pretencioso de parte de la mesa directiva, el cual se entendió como una actitud que agudizaba las jerarquías y rangos entre los asistentes al retiro:

“...con esas cruces están ostentando lujos, son muy llamativas, muy lujosas, ya ni los frailes traen esas cruces [...] pus que a nosotros también nos den una...”⁶³

En esta ocasión los descontentos de algunos participantes por tales acciones de la mesa directiva, se sumaron a las concepciones intrínsecas que existen sobre dicho sector, respecto a las prerrogativas y preferencias verificadas durante el retiro, hacia determinadas hermandades de las que proceden estos directivos. Tales percepciones se centran principalmente en la noción de *privilegio* para asignar los lugares de aposentos y las distintas actividades de manutención del huerto y sus zonas anexas, entre las que destacan la limpieza de baños, apoyo en el comedor, lavar trastes, guardar las cruces, aseo general del huerto, principalmente.

En el año 2008 las hermandades de San Juan y del Santo entierro compartieron por primera vez un espacio de aposento, localizado en el salón *Juan Pablo II*, lo que motivó molestias entre los miembros de ambas

⁶³ Datos de campo (primavera 2009)

agrupaciones, al considerar que se les estaba haciendo en un lugar, en cuyas dimensiones no cabían.

La insatisfacción de parte de los sanjuaneros estuvo cimentada en una percepción interna de menosprecio de parte de la mesa directiva, al tratarse de una de las hermandades de menor antigüedad y con menor número de integrantes entre sus filas, por lo cual se les asignaba un lugar compartido sin considerar las dimensiones de participantes que para dicho año conformaban a éstos.

Las protestas de los cofrades por tales disposiciones oficiales se realizaron a nivel local a partir de comentarios al interior de su grupo, concibiendo dichas medidas como una actitud de *predilección y favoritismo* de la mesa directiva hacia las hermandades a las que pertenecen, considerando la necesidad de una mayor igualdad entre los distintos integrantes de la hermandad de penitencia, y proponiendo la opción democrática de la *rifa* de los aposentos.

A su vez se consideró que esta situación era ocasionada por efecto de la nula representación del grupo de San Juan entre los directivos, pues los sanjuaneros elegidos para su incursión en tales cargos, habían dejado de asistir a las reuniones que durante el resto del año aglomera a este sector:

“...debe haber más igualdad, a nosotros nos olvidan de las decisiones de la mesa directiva, piensan que seguimos siendo una hermandad pequeña y ya crecimos [...] se deberían rifar los aposentos para que no haya preferencias...”⁶⁴

En otro aspecto, la mesa directiva se contempla como un organismo interno de vigilancia secular, que recibe directamente las quejas por las omisiones conductuales de los participantes y, a su vez, canaliza lo acontecido a los directores espirituales para conjuntamente realizar la amonestación a los coordinadores de la agrupación señalada.

Así el estatus de cada hermandad fluctúa constantemente de acuerdo a su desenvolvimiento devocional durante el contexto ritual, subrayando la disposición de conducta y el apoyo para la realización de los quehaceres en el retiro; con ello se traza el dinamismo en la conformación de la identidad

⁶⁴ Datos de campo (primavera 2008)

colectiva que engloba a los corpúsculos integrantes de la hermandad de penitencia, propiciado por la situacionalidad en la que se implica la presencia devota en el *estar-adentro* –relativa a la espacialidad y temporalidad conventual- en tanto universo estructurado y categorial.

En este sentido, a partir de la implicación relacional de las distintas hermandades aglomeradas en torno a la congregación penitencial, la identidad denota su característica como fenómeno procesual y dinámico (Bartolomé, 1997: 43), desbordando las gramáticas rituales en las que se fundamenta la estructuración de la persona y del colectivo, mientras la participación de los sujetos se torna efectiva a partir de la emergencia de lo contingente en las situaciones múltiples que enfrentan durante sus trayectos liminales, y de las relecturas que suscitan estas experiencias.

En el caso de la hermandad de penitencia, los esquemas oficiales que dictaminan el *deber ser* devocional y los esquemas de la religación, devienen en una construcción identitaria no definitoria que atiende a los contextos de interacción intra-grupales, donde los sujetos redefinen y modelan desde sus propias vivencias las pautas de la *antiestructura*, desbordándola, anulándola, postergándola o legitimándola en tanto recurso retórico desde donde se procede a la vivencia ritual. De esta manera, el universo simbólico y conceptual que estructura el contexto ceremonial del retiro, genera tensiones en los sujetos a partir de los eventuales conflictos, pugnas o cuestionamientos que se suscitan al interior de las hermandades y entre éstas, así como en los señalamientos hacia el desempeño de la mesa directiva, propiciando un entorno relacional que tiende a significar la *diferencia* a partir de una perspectiva jerarquizada, la cual se contrapone inmediatamente al régimen de *igualdad* postulado por la hermandad mayor.

5. RAPSODIAS AL DOLOR DEL VIERNES SANTO

Después de la jornada verificada durante la madrugada del viernes santo con los oficios de la hora santa, las hermandades se alistan para continuar las actividades del retiro con la ejecución de las laudes. Posteriormente ingresan al comedor para ingerir un desayuno *ligero* que se dispone como norma interna

para la realización de un ayuno entre los participantes, el cual consta de atole y un plátano.

El ciclo de conferencias y pláticas que se desarrollan durante este día, centran su atención en el enunciamiento de las características generales del sacramento de la reconciliación, remarcando el desempeño del acto penitencial que se llevará a cabo durante la tarde-noche del mismo día.

De esta manera la constitución de la persona que se suscita a través de las texturas eclesiales, experimenta un viraje semántico con relación a las nociones del *pecador* que caracterizan al jueves santo, posibilitando una reconstitución compleja de la persona en calidad de sujeto penitencial; como se ha demostrado, entre las amonestaciones y sanciones verbalizadas de las que son objeto los cofrades durante el día anterior, la culpabilidad aflora como sentimiento internalizado en algunos de éstos, acentuando los procesos cognitivos desde una autoreflexividad en la que desfilan uno a uno las temporalidades pretéritas del pecado.

De esta manera la historicidad de los individuos denota una serie de vivencias que funcionan como marco referencial para la adjudicación de la deuda moral con la deidad y los núcleos sociales en los que se inserta, mientras el pasaje ritual confiere elocuencia a los tránsitos de los estados de *pecador* a *penitente* a partir de una lógica aflictiva autocontenida en el sujeto.

Atendiendo la calidad de deudor, los ministros figuran de manera genérica un dictamen sagrado que recae sobre los participantes para la configuración de una condena simbólica, evidenciada en la actividad penitencial del viernes santo; aquí se explicitan plenamente las fórmulas instituidas para la obtención de las indulgencias de dios, siendo la expiación corporal y espiritual la modalidad que atiende dicho rito:

“...penitencia proviene del latín poena que significa conversión y es una acción humana para realizar obras buenas que nos cuestan cansancio, dolor, esfuerzo o trabajo...” (Esquivel, 2008)

Durante este periodo de conferencias, la figura del ministro remarca principalmente su rol como director espiritual cuyos empeños radican en la orientación de los flujos populares durante los oficios religiosos, implicando una

reiteración estamental que incorpora al grueso de la grey asistente y a los especialistas de lo sagrado. Así durante el retiro los estratos superiores, identificados en los personajes de frailes y sacerdotes, administran una serie de bienes simbólicos entre los congregados para reafirmar de manera implícita la pertenencia a la comunidad católica, entre los que destacan por su preponderancia las confesiones, las homilías, la comunión y la exposición de los principales postulados acerca del *deber ser* penitencial.

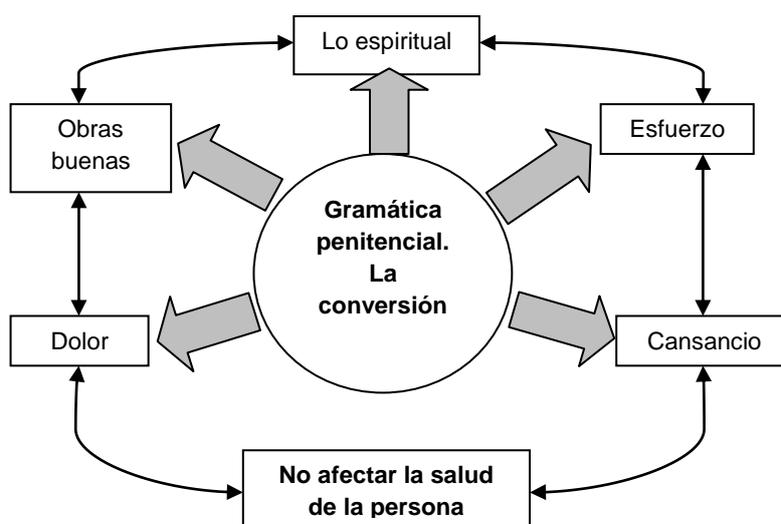


Imagen17. Ejes articuladores de la sintaxis en el ejercicio de la penitencia, desde el discurso institucional.

En este sentido se plantea el ordenamiento de la persona a partir de su modelaje conductual durante el periodo de enclaustramiento, de manera general, y específicamente durante el recorrido, canalizando los ejercicios de la feligresía a la que se le aplica una lectura *popular* que roza íntimamente los lindes de lo profano, en tanto acción heterodoxa de la liturgia. Los libretos gramaticales de la Iglesia implican nuevamente una formulación oficial de la penitencia en tanto vehículo sacramental de la expiación moral de la persona, cuestionando frontalmente las formulaciones locales que de dicho esquema de vivencia religiosa realiza la feligresía. Lo *popular* es entendido por la jerarquía eclesial del retiro, como categoría propiamente subjetiva y paradójica a la disposición de dios, en cuanto se enuncian las potencialidades de la deidad como carácter unívoco para la redención de los humanos:

“...aquí nosotros somos un apoyo espiritual para los participantes, y con las enseñanzas del retiro se busca que el acto religioso se dirija por buen

camino, que la religiosidad popular no caiga en lo banal y pagano, dios y la iglesia no quieren que el hombre haga penitencia corporal [...] el poder de dios tiene la fuerza para curar al pecador...” (Ibíd.)

Los directores espirituales de la hermandad señalan que el ejercicio de la penitencia devocional, debe ceñirse a los requerimientos reparadores del pecado cometido por la persona, en tanto pecador, para generar una suerte de condición transitoria física y cognitiva, donde se produce un “arrepentimiento” respecto al *desvío* de la conducta; sin embargo, en este macrodiscurso se plantea que la ejecución de la penitencia física no debe afectar el bienestar fisiológico del devoto, es decir que no se realice penitencia que ponga en riesgo la salud.

Sobre la hermandad de penitencia recae la cualidad de una agrupación devota aglomerada en torno de las jurisdicciones de una comunidad espiritual de presencia regional, situada en la figura del franciscanismo, frente a la cual las fronteras identitarias hacen especial connotación al papel de modelación –de la persona y de la acción- que conllevan las pedagogías de la fe de las conferencias y el eventual claustro que implica el espacio-tiempo conventual, al aspirar salvaguardar de las impurezas profanas.

Atendiendo específicamente a los contenidos de las conferencias, los esquemas figurativos de la *comunidad imaginada* alrededor de la religión, tienen como referencia inmediata los linajes míticos de la cosmogonía cristiana, en la cual se inscriben las líneas atemporales de los personajes fundacionales de la humanidad, a saber se trata de *Adán y Eva* como principios arquetípicos de la instauración de la deuda con dios, a partir de la noción de la *desobediencia* en la que se recalca la incursión del diablo:

“...la deuda del humano con dios viene de nuestros padres Adán y Eva tentados por el demonio...”⁶⁵

En este sentido la concepción del deterioro de las personas en cuanto refiere a sujetos de pecado, revela las tramas de la vida cotidiana proyectadas como vicisitudes de la experiencia directa en el mundo, mientras el personaje del diablo denota las inconsistencias y los referentes contrastivos de lo diferente y antagónico.

⁶⁵ Datos de campo (primavera 2009)

Así la comunidad cofradil contempla la caracterización de la persona en términos antinómicos de renovación o prolongación de las acciones de pecado en los sujetos, mientras el clero reclama a sus feligreses la entronización individual del *hombre nuevo* frente al confinamiento del *hombre viejo*, así como el aleccionamiento de los sentimientos populares durante la actividad religiosa; de esta forma se conforman las partituras de una confrontación directa entre las dimensiones categoriales del bien y el mal, en la que se generan las escaramuzas cotidianas que enfrentan al sujeto con el pecado, la santidad propuesta desde los pronunciamientos del clero, frente a la condición mundana del *estar* desvelado en la historicidad del aquí y ahora:

“...el hombre viejo es el que tiene pecados, pero hay que dejarlo atrás para darle paso al hombre nuevo que sea comprensivo, recto y capaz de perdonar a su prójimo...”⁶⁶

Las batallas antes mencionadas son ejemplificadas por los cofrades como contextos cotidianos que entretejen sus vivencias tortuosas a partir de la situacionalidad en las relaciones con los *otros*; para estos personajes las cruces que cargarán durante el recorrido, plantean en términos simbólicos una prolongación del acto de penitencia hacia niveles profanos, donde los acontecimientos adversos refieren a los diferentes círculos de interacción social en los que se desenvuelve el sujeto.

La esposa, los hijos, la vida familiar, el trabajo y las amistades plantean circuitos de acción inmediata evocados por la actividad verbalizada de los monólogos edificantes en las conferencias; a partir de dichas cartografías valorativas, los sujetos vivifican intensamente sus presencias identitarias devocionales a partir de la emergencia del *estar* y el *ser* vigente en cada uno de dichos escenarios, resemantizando paralelamente las condiciones y proyecciones de la actividad penitencial que se suscitan anualmente desde su relación significativa y directa con la cruz de mezquite.

Como se ha mencionado, la preocupación por la confesión de los pecados de parte de los cofrades, previamente y durante el retiro, trasciende a estos personajes en cuanto a sus iniciativas y adhesiones con tal disposición, para confirmar el precepto como medida instaurada por los mandos

⁶⁶ *Ibíd.*

organizacionales del ritual; las confesiones que se realizan durante el retiro, específicamente durante el día viernes, denotan una actividad generada a *destiempo* y canalizada de manera improvisada por los especialistas de lo religioso, durante el contexto que se pretende dirigido especialmente hacia la pedagogía centrada en las exposiciones de los conferencistas.

Durante los lapsos de tiempo en que se desarrollan estas conferencias, algunos participantes se separan de dicha zona para aglomerarse alrededor de los sacerdotes, quienes atienden puntualmente dichos menesteres espirituales. La atención al conferencista en turno se suspende momentáneamente por parte de quienes buscan cumplir este designio, dirigiendo su mirada de manera introspectiva para recordar los pecados que ha cometido y que se dispone a verbalizar frente al ministro. Las filas se vuelven extensas por lo que la mesa directiva llama la atención a los *no confesados*, para que una porción regrese a tomar asiento y escuche con claridad los mensajes de la conferencia. De manera paralela los sacerdotes y la mesa directiva solicitan a las personas que realicen la confesión de manera rápida y concisa, agilizando con ello los tiempos dispuestos para cubrir los pendientes de los asistentes:

“...es una confesión, no una consulta, deben ser breves con el sacerdote...”⁶⁷

Continuando con las actividades litúrgicas del retiro que organizan los ministros franciscanos, alrededor de las 10:00 a.m. se lleva a cabo la celebración del vía crucis; un fraile dirige el rezo de los rosarios y la lectura meditada de cada estación, mientras se intercalan entre cada una de éstas momentos de penitencia física, entre los que destaca mantenerse hincados o permanecer en espacios expuestos a los rayos del sol; los miembros de las diferentes hermandades participan directamente, cargando por turnos una cruz penitencial de mezquite alrededor de la cancha de fútbol.

5.1 Pertenencias intergrupales. El *franciscanismo* y la hermandad de penitencia frente a otras hermandades

De manera general, los discursos de pertenencia de la hermandad de penitencia afianza sus orígenes fundacionales sobre los referentes espirituales

⁶⁷ *Ibíd.*

de la casa conventual de la santa cruz de los milagros; en este sentido el franciscanismo en tanto sector eclesial, se posiciona regionalmente a partir de esta acción pastoral proyectada sobre la feligresía queretana, remarcando sus labores misioneras desde una actividad religiosa pública.

En este sentido, la ligazón entre hermandad y orden franciscana encierra una relación jerárquica y pautada entre devotos y ministros, configurando binomios identitarios a partir del despliegue de elementos específicos sobre un escenario liminal que destaca la coexistencia temporal de ambos sectores durante el encierro y la ejecución del retiro en la casa conventual franciscana. Entre ellos se destaca el papel de *directores espirituales* durante el retiro que se adjudica el clero y que confirma la misma hermandad; además se observa la incorporación a la hermandad de esquemas rituales propios a la orden monástica –en los que se comprenden ejercicios espirituales como la ejecución de las laudes- y la apropiación semántica que los cofrades realizan tanto del espacio devocional –el convento, la casa- como de la vestimenta penitencial – la túnica y el cordón de los tres nudos.

La coexistencia entre especialistas de lo sagrado y feligresía traza un espacio relacional de aleccionamiento y suministro de bienes simbólicos que, a partir de los diagramas comunicativos emprendidos por el emisor y sus receptores, tiende a la *domesticación* de lo *popular* y *profano* que confiere a las personas su carácter discordante –*pecador, paganismo, masoquismo, superstición*– frente a la liturgia instituida. Desde la vida religiosa cotidiana de la orden, esta agrupación atiende a dichos empeños edificantes, otorgando las formulas de la redención celestial y social desde la movilización de rituales emparentados con la vida monacal, como es el caso de las laudes, el talante de las conferencias, el ayuno, la solidaridad y servicialismo durante la comida, principalmente; estas actividades en conjunto plantean en los participantes una posibilidad de exponenciar sus vivencias hacia niveles íntimamente ligados a las dimensiones sagradas:

“...Las pláticas de los padres franciscanos son muy buenas porque hasta cierto punto te llegas a sentir parte de lo que ellos viven en su día a día en el convento y es muy bueno conocer sus experiencias...” (Marcos, 2010)

Dentro del imaginario de algunos cofrades, el convento se erige como un espacio sacro que funge como su residencia temporal durante el retiro, apropiándose significativamente para definirlo como casa espiritual caracterizada por una *paz y tranquilidad*, a la cual ingresan durante la semana santa, además de considerar en el franciscanismo la presencia de ministros de lo religioso con conocimientos y capacidades elogiadas:

“...en el templo de la cruz he encontrado buenos sacerdotes y muy preparados; el convento lo veo desde que he participado en la procesión del silencio, como un lugar de paz y tranquilidad, era un simple templo, y ahora es un lugar de paz y de reflexión para mi...” (Pablo, 2008)

En el caso de la vestimenta de los cofrades, el ajuar penitencial se compone por una túnica que varía únicamente en el color de acuerdo a cada hermandad, así como del empleo del cordón franciscano que se distingue visualmente por los tres nudos en su composición. Aunque se trata de un vestido que los cofrades utilizan únicamente una vez al año, dicho elemento contiene una significación especial que entrelaza de manera enfática a éstos con la orden mendicante, quienes generan interpretaciones buscando la imitación de los votos o carismas que representan cada uno de estos nudos –*castidad, obediencia y pobreza*-. Tal es el caso del siguiente testimonio que plantea al triduo de carismas franciscanos como referente inmediato para la dirección de su conducta:

“...por eso nosotros traemos también esos nudos en la túnica [...] deberíamos seguir los ejemplos franciscanos, llevar a la práctica los tres votos...” (Simón, 2009)

Por otro lado, los miembros de la hermandad de penitencia generan lecturas locales que categorizan y clasifican la actividad ritual en el catolicismo durante la semana santa, atendiendo a las distintas agrupaciones regionales que solemnizan el acto pasional durante dicho contexto. Para ello, existen elementos culturales propios subrayados por los cofrades para confirmar sus pertenencias a dicha agrupación, destacando los procesos cognitivos que se fomentan a partir del encierro en el convento, entendido por éstos como instancia previa a la actividad penitencial que redundaría cualitativamente en el carácter anímico de sus participantes, mientras se circunscriben los formatos de la actividad penitencial a las modalidades planteadas por la iglesia.

Aquí la *diferencia* se construye en torno a las formulaciones y formas de desarrollar el ritual, ejemplificando las variaciones regionales que existen en las conmemoraciones del sacramento reconciliatorio, teniendo como punto evaluativo los textos litúrgicos del catolicismo; de esta manera las construcciones de la diferencia en términos colectivos, evocan por un lado las presencias de las distintas hermandades que se incorporan al recorrido del viernes santo, entre las que destacan la hermandad de toreros y las hermandades de las parroquias de Santa Ana -quienes se someten en sus parroquias a una preparación previa, compuesta por pláticas dirigidas por sacerdotes momentos antes de iniciar la procesión-, mientras por otro se enuncian a las hermandades radicadas en otras ciudades vecinas.

Al respecto se articulan tres elementos culturales para la clasificación de la pertenencia a la hermandad penitencial en términos colectivos, los cuales se encuentran vigentes implícitamente y bajo distintos grados, en el imaginario de sus integrantes. A saber se trata de la adjetivación de la actividad que sus miembros desarrollan durante la semana santa, explicitada a partir del título que reciben en tanto agrupación *de penitencia*; ello remarca la incursión de sus miembros en formatos rituales determinados que matizan su condición identitaria, lo cual se traduce en formas y actitudes referidas al uso de determinadas vestimentas como la túnica y el cordón franciscano, denotando intrínsecamente su adscripción al universo clerical de dicha orden religiosa.

Las concepciones oficiales de la penitencia y las disposiciones teorizadas de la persona durante la procesión, sirven a los cofrades como marco referencial para la configuración del sujeto expiatorio, partiendo del uso de los enseres de mortificación física, además del registro de actitudes corporales particulares.

Frente a la ausencia de calzado, el uso de cadenas de acero atadas al tobillo y la carga de las cruces de mezquite propias a las hermandades de penitencia, se contraponen el uso de calzado, pantalón debajo de las túnicas y el empleo de cruces de madera tallada de menores dimensiones, que caracteriza al resto de las hermandades de corte conmemorativo.

De la misma manera la trama de la acción enclaustrada de los cofrades crucíferos, recalca un elemento que se sugiere distintivo frente a las diversas

manifestaciones regionales del catolicismo, verificadas en ciudades aledañas como Celaya, San Luis Potosí o Zacatecas para conmemorar la muerte de cristo, a las cuales se les confieren elementos categoriales que remarcan la distinción a partir de una ausencia del retiro:

“...nosotros venimos a hacer penitencia y tenemos un retiro, tenemos una preparación previa no lo hacemos por exhibirnos, son distintas las hermandades que vienen de santa Ana o el retablo, porque ellos no tienen retiro ni hacen penitencia [...] somos una procesión de la fe, de las únicas que tenemos retiro y eso nos da mayores cimientos...” (Pedro, 2008)

5.2 Preámbulos a la procesión del silencio y negociación del dolor

A las 4:00 p.m. se inician los últimos preparativos para la ejecución de la procesión, la mesa directiva junto con los contingentes de cada hermandad a los que se ha confiado el manejo de las andas, organizan al interior del templo la caminata de los santos, cristos y vírgenes sobre sus pedestales de madera, mientras se destina una hora para que los cofrades puedan alistarse con su vestimenta y aperos penitenciales necesarios. Durante dicho tiempo las actividades de conferencias y confesiones se interrumpen momentáneamente, y los integrantes de las hermandades se trasladan hasta sus aposentos para realizar su cambio de ropa y afinar los pendientes espirituales y físicos relacionados al exclaustro temporal que se avecina.

La realización de esta actividad preparatoria es estipulada por la mesa directiva desde un ambiente mesurado y sigiloso, similar al que se plantea para el desarrollo del retiro, lo que no implica la ausencia de muestras esporádicas de júbilo y bromas que se suscitan entre compañeros y amigos, quienes dirigen sus comentarios en tono jocoso acerca del tamaño de las cadenas, el *mal* olor de los pies y el tamaño *crecido* de las uñas de los dedos de los pies.

Durante este lapso los coordinadores de las hermandades entregan a cada uno de sus integrantes los objetos y materiales faltantes del ajuar penitencial que han encargado previamente, entre los cuales destacan los cordones, seguros, alfileres, cartulinas, túnicas o capirotos. Mientras, los cofrades visten un short para colocarse encima la túnica y atarla a la cintura con el cordón, que muestra en su extensión los tres nudos de la orden franciscana; se quitan los calcetines y el calzado y comienzan con la elaboración manual del capirote, para lo cual

se circula al interior de cada hermandad materiales como pegamento, cinta adhesiva y tijeras, dando forma cónica a la cartulina a partir de dobleces y marcando dos orificios en la parte intermedia, que servirán de espacio para facilitar la vista de la persona durante el recorrido.

Al respecto se escuchan las recomendaciones de los cofrades que han participado durante más años, señalando las instrucciones para la confección del capirote, poniendo especial énfasis en el tamaño pequeño de los orificios de los ojos, lo cual imposibilita una visión amplia durante el recorrido; de acuerdo con dichas concepciones, esta disposición reduce los riesgos de perturbación y distracción frente a las *tentaciones* de las atmósferas profanas, además de resguardar el anonimato de los sujetos como precepto primordial de la hermandad.

Previo al retiro cada cofrade consigue la cadena que utilizará atada al tobillo del pie derecho durante la procesión, variando el tamaño y grosor de acuerdo a las dimensiones que cualifican sus expectativas del acto penitencial; aquí son interesantes las lecturas locales que los participantes generan en torno a estas herramientas de mortificación, quienes consideran la intensidad de la actividad pecaminosa en los sujetos, para pactar el volumen y la longitud de las cadenas utilizadas durante el acto aflictivo, mediante el cual se proyecta la expiación de la persona.

Así, se recalcan los matices de la procesión como acto de aflicción que coloca a los cofrades como personajes deudores conscientes de la penalización moral por sus actos, mientras el libre manejo de las cadenas por parte de éstos, sobrepasa a las dimensiones materiales y utilitarias de dichos objetos, para situarse como significante desde el que se semantiza la penitencia en términos subjetivos y bajo sentidos particularizados del dolor, ya que se trata de un objeto que cada participante consigue de manera independiente y sin restricciones de uso durante el recorrido.

Al respecto durante el recorrido se pueden observar personas que portan cadenas *pesadas* o *livianas*, hay quienes utilizan cadenas cortas (50 cm. aprox.) para asegurarse el golpe de sus pies en cada paso que da, existen personas que llevan cadenas largas (un metro aprox.) para evitar dichas

laceraciones, los nudos que sujetan la cadena a los tobillos pueden ser apretados para lacerar la piel con el roce constante, mientras en otros casos la atadura puede ser holgada para impedir estos malestares; algunos llevan una cadena por cada pie, o una sola cadena atada a ambos pies, con la finalidad de agudizar el carácter expiatorio ante la deuda moral; en esta diversidad de actitudes personales frente a la penitencia corporal, frente al empleo de las cadenas, se deliberan las cargas significativas que se imprime al ritual desde las expectativas de los mismos devotos.

Durante este lapso en que se disponen los últimos preparativos de los penitentes, algunos participantes intercambian sus cadenas al interior de la hermandad, con la finalidad de manipular la gradación del dolor vivenciado por el acto; esta transacción emergente de objetos penitenciales, plantea a los asistentes un espacio de negociación situacional que posibilita la intensificación o aligeramiento de las pautas de la aflicción corporal, buscando cadenas de mayor peso, mientras otros prefieren utilizar instrumentos de menores extensiones.

Dichos momentos son empleados por algunos cofrades para realizar bromas o comentarios de asombro acerca de las características de las cadenas que utilizan sus compañeros; cuando se trata de cadenas *pesadas* o grandes, se alude a la cantidad o gravedad de pecados, la superabundancia del *delito* espiritual y social, mientras el uso de cadenas *pequeñas* se relaciona con un aspecto inofensivo que carece de impacto sobre las dimensiones corporales del penitente:

“...hermanito te trajiste la cadenita de tu perro, esa no te va a hacer nada...”⁶⁸

Aquí el dolor como elemento de expiación se vuelve un referente material del que se apropian los sujetos en términos subjetivos, con la finalidad de matizar no solamente su experiencia devocional durante su desestructuración asociada al limbo simbólico en el que se encuentran contenidos, sino además de enfatizar individualmente su constitución identitaria pormenorizada desde su estado penitente. Esta apropiación de la penalización de parte de los sujetos,

⁶⁸ Datos de campo (primavera 2008)

trasciende las pautas establecidas de la purgación corporal –en cuanto esquema pautado homogéneamente para todos los participantes, para anular la mortificación corporal-, dramatizando desde un libreto personalizado la acentuación de la deuda y su reparación tortuosa ante la deidad y ante la sociedad.

5.3 Manejo simbólico del espacio devocional. Territorio y construcción de la otredad a partir del escenario procesional

Una vez que se encuentran alistadas cada una de las hermandades, se dirigen a la zona de conferencias para escuchar la última plática antes de salir al recorrido, dirigida por el sacerdote guardián del templo de la santa cruz; en esta intervención, el clero busca definir de manera preliminar los lineamientos del ritual que se llevará a cabo, canalizando las intencionalidades de los asistentes hacia las disposiciones oficiales, además de emitir una serie de mensajes que buscan influir directamente sobre los estados anímicos de las personas frente a la acción penitencial; asimismo se remarcan implícitamente los sentidos identitarios que suscriben la pertenencia en torno a la hermandad.

Al respecto los señalamientos generales que realizan los ministros giran en torno al sentido religioso y a la exposición pública de la fe católica, marcando desde dichos discursos las fronteras identitarias que dividen cualitativamente, espacial y temporalmente, las presencias y características de los penitentes, contrapuestos a una serie de sectores sociales entendidos como una argamasa multiforme conformada por el turismo.

Como forma de producir y tangibilizar la pertenencia, la procesión implica una acción semántica que tiende a marcar y delinear las fronteras que dan forma a la territorialidad efímera de lo sagrado, es decir genera la ruptura con las formas consideradas como heterodoxas del tratamiento a lo sagrado, situando la posición dialéctica entre los *proprios* –los cofrades, santos, cruces, cadenas y ministros religiosos-, frente a los *ajenos*, comprendidos por la mujer, el turista, los vendedores ambulantes y los protestantes, principalmente.

En el caso de los espectadores de la procesión, concebidos como *turistas*, son clasificados como un conglomerado de personas que acuden a presenciar la procesión desde las intencionalidades del espectáculo público, donde la

escenificación de la penitencia corporal cobra un sentido de acto expositivo del dolor, mercantilizado en los distintos espacios gubernamentales de difusión de la cultura y promoción de los atractivos turísticos desarrollados durante las vacaciones de la semana santa:

“...las personas de afuera solo ven lo turístico, somos un atractivo turístico para el gobierno, les atraemos gente para que vengan a gastar su dinero en semana santa, vienen a vernos cargar una cruz, algunos ni siquiera saben qué es una cruz...” (Marcos, 2010)

A partir de la categoría *turista*, la jerarquía eclesial y los cofrades definen al colectivo humano que asiste a observar la procesión con fines recreativos y de distracción. Se trata de personas que no tienen relación familiar estrecha con los penitentes, además de ser ubicados como procedentes de otras ciudades o países. Esta forma de clasificar a un grupo humano como *otro*, desempeña a nivel del imaginario cofradil un papel simbólico que confronta a los horizontes de lo plenamente sacralizado –las personas que están *afuera*, lo profano, los *extranjeros*-, ya que en ellos se plantean las amenazas y desviaciones de los sentidos oficiales que se otorga a la celebración religiosa de la procesión, identificándose con la tergiversación de la temporalidad y espacialidad sagrada conmemorada.

Además al turismo se identifica como referente inmediato de los riesgos conductuales y valorativos de los cofrades durante su caminata, donde se localiza a la mujer –la *gringa*, las *turistas*- constituida por una serie de atributos corporales eróticos –piernas, senos, nalgas- que denotan cualidades *pecaminosas*, aspectos que ahondaré en otro apartado de la investigación.

Por un momento el circuito procesional conformado por las calles y avenidas por donde transita el contingente, adquiere matices sagrados en cuanto se verifica sobre el espacio profano una operación simbólica de apropiación significativa, generando una construcción efímera y cíclica del territorio devocional desde la cual se explicitan públicamente los mensajes litúrgicos del clero relacionados a la semana santa, además de fungir como depositario escénico de los despliegues histriónicos, es decir los anhelos y expectativas particulares de cada uno de los penitentes explicitadas a través de la actividad corporal de la penitencia.

Las calles incluidas en el circuito procesional, se encuentran abarrotadas desde las 6:00 p.m. por personas que buscan obtener un lugar privilegiado para presenciar claramente el paso de las hermandades y de los santos. En medio de la algarabía y la vendimia, banquetas y plazas públicas se encuentran ocupadas por el tránsito de vendedores ambulantes que ofertan frituras, alimentos preparados y juguetes infantiles, mientras los espectadores – mujeres, hombres, niños y ancianos- se aglomeran en las angosturas de banquetas y ventanas esperando el inicio de la procesión, contrastando claramente con los esquemas contextuales de sigilo verificados paralelamente al interior del convento de la santa cruz durante el retiro de la hermandad penitencial.

Esta proyección espacial de la fe se focaliza en el templo y convento de la santa cruz, entendido por los distintos actores sociales que coparticipan – cofrades y ministros- como casa espiritual de los franciscanos, como residencia temporal de las hermandades de penitencia y como punto espacio-temporal de referencia para el desarrollo –inicio y culminación- de la procesión del silencio; a partir de la parafernalia devocional que se suscita en los despliegues iconográficos pasionales del ritual, los contenidos sacralizados de este lugar se dilatan momentáneamente hacia las extensiones principales de la ciudad, a partir del acto religioso que implica el recorrido. Esto se evidencia directamente con la incorporación de los sectores eclesiales de la región –regulares y seculares- durante la procesión, como parte del elenco que compone a la procesión, donde la empresa de evangelización y las actividades pastorales de la orden franciscana específicamente, y del sector diocesano en general, se funden con los horizontes vivenciales y de experimentación de los participantes.

Como se ha mencionado, el reforzamiento de la identidad cofradil al interior de la agrupación se pauta en términos litúrgicos a partir de la acción de la jerarquía religiosa, empleando discursos que generan una lectura de la *diferencia* en torno a personajes antagónicos, los cuales son definidos y evocados desde la contingencia inmediata de la situación en el *estar* en el espacio-tiempo profano durante la procesión.

Esto configura en el imaginario tanto de la jerarquía como de los mismos penitentes, la posibilidad de eventos conflictivos y de adversidad que emergen en los esquemas reglamentados del proceder ritual, propiciados a partir del entrecruzamiento de las texturas sagradas y profanas durante el recorrido, evidenciando con ello el carácter de estas geografías sagradas como una dimensión lável y de riesgo para la constitución de los personajes liminales.

Asimismo, de acuerdo con Bourdieu (en Cantón, 2001) lo anterior remarca las cualidades del espacio devocional como un *campo religioso*⁶⁹ donde acontecen no únicamente las vicisitudes del ritual, sino además las disputas simbólicas y sociales por la preeminencia de la administración de los bienes de salvación en ámbitos regionales y locales, a partir de la cual se generan escaramuzas físicas o verbalizadas entre el catolicismo, representado en estos acontecimientos por los penitentes crucíferos y los ministros, y las denominaciones religiosas de corte evangélico o milenarista alternas al catolicismo, que reciben el calificativo de *protestantes*.

Durante esta plática preliminar al recorrido, los ministros proyectan dichos cuadros referenciales que delimitan la pertenencia al grupo expiatorio en términos dialécticos, identificando en las extensiones de lo profano la presencia de determinados personajes antinómicos entendidos como detractores de la creencia, *enemigos* de la fe; el ritual de penitencia funge aquí como elemento específico para delinear los lindes de integración a la macro-comunidad católica, a la vez que se ubica como punto focal al que se dirigen los cuestionamientos de estos personajes antagónicos.

A partir de estas lecturas, dichos roles contrastivos se sitúan en la presencia de algunos sectores religiosos durante el recorrido, como es el caso de los *evangélicos* y *testigos de Jehová*, denominados genéricamente como *protestantes*, quienes se colocan espacialmente a un costado de donde transita la procesión, comúnmente en la plaza de armas del centro histórico, quienes exponen públicamente sus cuestionamientos y críticas iconoclastas, dirigidas hacia la actividad penitencial de la hermandad y hacia el manejo de las

⁶⁹ En cuanto remite a una situación estructural y estructuran te relacionada a la actividad religiosa, a partir de las dinámicas en torno al control de los bienes simbólicos de salvación.

imágenes de santos, cristos y vírgenes como parte de la lógica religiosa en el catolicismo.

De la misma manera, estos discursos de pertenencia integran como partícipes de la fe a la población en general, en específico al *pueblo queretano*, de la cual se espera la protección y la solidaridad ante las contingencias y los peligros que puedan suscitarse durante el recorrido, como es el caso de las afrentas y disputas verbalizadas realizadas por los *protestantes* a inicios de las décadas de los años setenta y noventa del siglo XX.

Para el año 2008, al interior de la hermandad se rumoraba sobre la posible marcha que paralelamente realizarían los *emos* en el centro histórico de Querétaro, durante el día viernes santo de dicho año, para protestar por los acontecimientos de violencia de los que habían sido objeto algunas semanas atrás. Ante tal hecho, entre los cofrades se presentaba un sentimiento de inseguridad, concibiendo dichos sucesos como una protesta directa hacia el catolicismo de manera general, y específicamente como un sabotaje frontal a la procesión del silencio.

Ante tales perspectivas y rumores internos, los ministros religiosos optaron por aclarar la situación frente a la hermandad congregada momentos antes de dar comienzo al recorrido, indicando que la procesión se encontraba resguardada por miembros del departamento de seguridad pública del municipio, por un lado, así como por el pueblo queretano en general, a quien se le caracterizaba como *defensor* de la fe católica y de la procesión del silencio, durante otros episodios violentos y de conflicto en los que se había involucrado la hermandad. Asimismo durante esta intervención, el sector de los *emos*, agrupación identificada como fuente de amenaza física y significativa, fue categorizado como un grupúsculo social moralmente desviado que se contraponía a los designios de dios y del mismo catolicismo, figurándolo negativamente como personas homosexuales, de las que no se podía identificar con certeza su sexualidad:

“...no se preocupen el pueblo queretano, sus hermanos y sus vecinos, nos defienden, nos cuidan como antes lo han hecho de los ataques de

*los protestantes [...] esos emos uno no sabe si caminan pa' atrás o para delante, ni se distingue si son hombres o mujeres, parecen jotitos...*⁷⁰

Volviendo a los momentos previos al inicio de la procesión, durante dichas pláticas las recomendaciones de la mesa directiva y de los frailes van encaminadas a mantener el orden y la compostura durante el acto religioso, evitando que los miembros de la hermandad incursionen en eventuales conflictos físicos y pleitos con los espectadores, específicamente con los *protestantes*. En este sentido, los ministros exhortan a los participantes a la omisión frente a los ataques verbales y físicos de este sector –entre los que destacaron antaño el uso de tachuelas esparcidas en las calles-, el orden y vigilancia de la conducta, la concentración para no incentivar peleas, además de realizar la petición de *perdonar* dichas acciones y solicitar el indulto de dios para estos grupos.

Aunado a estas exposiciones de la diferencia, la intervención del sacerdote culmina con mensajes de aliento para animar los sentimientos y la participación de los penitentes antes de cargar la cruz de mezquite, cerrando el acto con la bendición del sacerdote hacia los cofrades y la entonación de alabanzas, entre las que se pueden mencionar el *himno de la santa cruz*, que contiene fragmentos alegóricos que aluden al papel de la cruz como referente de la identidad católica y de la misma hermandad, el cual es catado al unísono por los devotos:

*“...alza tu frente pueblo cristiano porque desmayas ante la cruz, ahí la tienes, está en tus manos, ánimo, firme, viva la cruz...”*⁷¹

Una vez realizadas las indicaciones generales sobre las gramáticas penitenciales, cada hermandad penitencial se reúne prontamente para realizar una serie de rezos –padre nuestro y ave maría- en los que se solicita la asistencia espiritual del santo patronal y al cristo de Esquipulas específicamente; para ello algunos integrantes participan durante este efímero encuentro oracional, solicitando la intervención de la deidad sobre aspectos específicos de su persona –trabajo, salud, bienestar familiar- así como para el auxilio físico y mental durante la procesión.

⁷⁰ Datos de campo (primavera 2008)

⁷¹ *Ibíd.*

Cuando culmina este preámbulo, a manera de pláticas los cofrades que tienen más años de participación ofrecen consejos al resto de sus compañeros, especialmente a los de reciente ingreso, relacionados a la modalidad efectiva para la ejecución de la penitencia; al respecto se mencionan asuntos relativos a aminorar el esfuerzo físico, cargar la cruz fácilmente, evitar los golpes con las cadenas, el orden y ritmo de la caminata, así como el manejo del lenguaje con las manos para facilitar la comunicación entre los participantes en ocasión de dificultades físicas.

Asimismo otro tipo de consejos tratan asuntos espirituales y mentales en los penitentes, con la finalidad de orientar la actividad de mortificación y de evitar desviar la atención sobre las acciones que se verifican en el mundo exterior, en las calles y plazas donde se encuentran congregados los espectadores, en cuyo contexto se adscribe la presencia efectiva y simbólica del *diablo* como elemento de instigación materializada en determinados sujetos, aspecto que ahondaré más adelante.

La mujer y los protestantes juegan un papel secundario y de confinación de la *presencia* en el ideal de los cofrades durante la procesión, en cuanto se identifican como personajes que relativizan el acto penitencial y restan intensidad a la formulación subjetivada de la expiación del pecado a partir de dicha actividad. Al respecto se exhorta a los participantes a dirigir la mirada hacia el suelo o hacia el frente, con la finalidad de evitar observar a los espectadores congregados alrededor de éstos.

El destierro simbólico que implica la presencia real de estos personajes en el escenario procesional y en la territorialidad de la fe, en cuanto dimensiones valorativas de los cofrades, busca centralizar la conciencia de los penitentes sobre las vivencias rituales del momento culminante de la penitencia, donde la experiencia se torna experimentación contingente a partir de los elementos del dolor y lo profano.

Una vez finalizada esta esporádica reunión cofradil, los asistentes se congregan por hermandad sobre uno de los pasillos laterales del huerto, para recibir las cruces de manos de los miembros de la hermandad de la santa cruz, encargados directos de esta actividad. Cada uno de los penitentes pasan

sucesivamente por turno para recibir su cruz de mezquite, la cual es asignada por los compañeros de dicha hermandad de acuerdo a las dimensiones físicas y a la complejión de las personas, correspondiendo cruces de mayor volumen a aquellos que tienen mayor altura y peso corporal. Sin embargo, el uso de éstas se encuentra condicionado de acuerdo a su número (360 aprox.), con lo cual generalmente la asignación de cruces no corresponde a esta regla de proporcionalidad del volumen entre penitente y cruz, sino a la eventualidad del momento.

Con el capirote y la cadena en las manos, las miradas de los cofrades coinciden ocasionalmente previo al recibimiento del artefacto de mortificación, y los silencios expectantes de éstos se interrumpen con consejos, exhortaciones y palabras que buscan animar la participación.

La colocación del capirote en los cofrades marca el inicio formal de la procesión, ya que desde este momento no podrán despojarse de dicho objeto hasta que regresen al convento, inaugurando con ello la caminata entre los túneles del convento, la cual se desborda hacia los límites del contexto sagrado, en las calles contiguas al mismo, donde aguardan familiares, parentela, turistas, devotos católicos y demás espectadores.

La recreación de la identidad cofraterna entre los penitentes también se construye en torno a la categorización de la diferencia con respecto a la familia, entendida como núcleo social en que se inscribe de manera inmediata la relacionalidad de los sujetos. Al respecto las fronteras valorativas que marcan los límites de pertenencia a la agrupación religiosa, hacen referencia a la recomposición social a la que se someten los cofrades, sobre la cual los miembros de la familia se ubican como jueces primarios de la conducta socio-moral de estos personajes durante su reincorporación a las dimensiones profanas, discriminando las lógicas de comportamiento que definen idealmente al devoto penitencial después de su ex-claustramiento. Aquí, la familia exige una adecuación de la conducta del penitente, de acuerdo a los lineamientos morales relativos a la hermandad y al proceso pedagógico del retiro:

“...la familia más que nada, tiende a ser tu primer juez, y te dicen ‘pus si tu te metiste ahí es porque vas a cambiar’ [...] ‘de qué te sirve entrar ahí a la procesión si no has cambiado nada’...” (Juan, 2008)

Dichos encuentros relacionales posteriores a la culminación del complejo ritual de la procesión, demuestran la conformación de un escenario adverso para los miembros de la hermandad con respecto a sus familiares, vivificando directamente las tensiones paradójales planteadas por las distancias entre el *deber ser* y el *ser* suscritas en los sujetos, para lo cual se antepone la calidad profana que compone a la persona, anticipando un arreglo metafórico que reduce las contradicciones identitarias suscitadas:

“...la mayoría piensa que por arte de magia uno va a salir de allí hecho un santo, pus no eso no, aunque uno estuviera encerrado todo el año, si cambia uno, no es una santidad...” (Elías, 2009)

En cuanto a la relación comunicativa que se plantea entre espectador y actor durante la procesión, la penitencia corporal se define como un elemento que tiende a la categorización *estigmatizada* de la identidad devocional, entendida por los espectadores como una agrupación integrada por personas *pecadoras*. Aquí la penitencia es considerada por los espectadores como un referente empírico que tiende a la constitución cualificada de las personas, quienes evidencian un manejo simbólico del cuerpo a partir del cual se gestionan niveles vivenciales del dolor físico. Ello posiciona a la hermandad como un sector social *desviado*⁷², mientras la ritualidad ejecutada remarca dichas lecturas sobre la identidad de sus participantes, valorada en términos deteriorados:

“...durante el recorrido he recibido la crítica de algunas personas que nos ven y nos dicen ‘esos son los más pecadores y por eso están ahí’, son la gente que te está viendo y los escuchas cuando pasan en la procesión, ‘¡hay este si es bien pecador, porque trae una cruz grandota!’...” (Ibíd.)

5.4 Negociaciones locales con lo sagrado. Cruces, santos y cadenas

Una de las actividades de menor participación entre la mayoría de los cofrades de la hermandad de San Juan, es la colaboración para cargar al santo patrono durante el recorrido, para lo cual los representantes asignan a seis integrantes

⁷² Aquí el carácter “desviado” que se percibe de la hermandad de penitencia, tiene que ver con una categoría heteroadscriptiva en la que se sustenta, siguiendo a Goffman (2006: 13) una visión desacreditada y estigmatizada acerca de la agrupación, basada en el ejercicio devocional del cuerpo y la expiación de los pecados.

de la misma estatura –cuatro personas cargan al santo, mientras dos fungen como apoyo- con la finalidad de trasladar la imagen al frente del contingente procesional sanjuanero.

Como medida implícita de sanción, al interior de la agrupación se ha planteado la posibilidad de ceder el manejo de las andas entre los integrantes que arriban al retiro tardíamente –esto es durante la mañana del viernes-, evidenciando con esta postura una medida de penalización ante sus actitudes de desatención al retiro. Estas lecturas locales que se realizan alrededor de la relación con el santo durante el recorrido, demuestran determinados significados que cualifican las relevancias de menesteres durante la caminata penitencial, otorgando especial atención a la acción de cargar las cruces de madera, lo que a su vez sobrepasa el interés en trasladar al representante espiritual de la hermandad, encarnado en la efigie de San Juan el discípulo.

De manera general, las actividades de *cirineo* y *andas* comparten similar nivel de desinterés entre la mayoría de los integrantes de dicha hermandad, manifestándose especialmente durante el día jueves en las solicitudes que externan los coordinadores de la misma, para obtener personal voluntariado que ejecute estas tareas; ante dichas invitaciones realizadas por los representantes, el resto de los miembros permanece estático y sin respuesta, mientras algunos postulan a sus compañeros frente al grupo, comprometiendo así la respuesta de éstos.

Una noción particular de las andas que recalca su utilitarismo desprestigiado en dicha hermandad, se ubica en las disposiciones oficializadas al interior de ésta para los participantes de nuevo ingreso, los cuales quedan eximidos de dichas labores en su primer año de incursión, bajo la justificación de permitir la amplitud de la experiencia penitencial con la carga de cruces, evitando con ello los sentimientos de *decepción* o *desilusión*, que para los congregados implican intrínsecamente las andas, en tanto actividad valorada como secundaria al ritual del viernes:

“...los hermanitos nuevos siempre cargan cruces, a ellos no los mandamos a andas, para que vivan el recorrido [...] ellos vienen con la

*idea de cargar una cruz y si los mandas a andas, no es lo que esperaban, que tal si ya no regresan...*⁷³

La función de los santos en el recorrido marca la presencia tangible del elemento sagrado, en cuanto redunda en una materialización de la santidad como componente arquetípico del catolicismo, que desdibuja las dimensiones profanas del mundo exteriorizado para redimensionar el espacio en términos de territorio de la fe. De manera general, alrededor de estos elementos se identifican al menos cuatro atributos semánticos, a saber se trata en primera instancia de un juego de elementos icónicos rememorativos que señalan la conmemoración de un tiempo superordinario y la ejecución de una festividad religiosa, como es el caso de la semana santa.

En términos organizativos e identitarios, dichas efigies fungen como referencia inmediata en la disposición espacial de las hermandades procesionantes, al presidir la caminata penitencial de su feligresía más inmediata y construir las adscripciones cofradiles de las agrupaciones participantes en términos de pertenencia devocional intragrupal, lo cual redunda durante el retiro en el uso de playeras que llevan impresas los colores e imágenes del santo tutelar.

Como vehículo significativo, los santos atienden a la sacralización del espacio cotidiano, configurado por callejas y avenidas del centro histórico queretano, a partir del ex-claustramiento eventual de las imágenes sagradas que transitan con ayuda de los cofrades; asimismo su presencia marca la ruptura de los órdenes cívicos establecidos, en cuanto denotan la dilatación de los menesteres pastorales del catolicismo hacia las dimensiones seculares de la sociedad queretana.

Asimismo, las imágenes pasionales engloban una serie de características materiales de corte *patético*⁷⁴ resaltando su papel como símbolos evocativos que orientan y movilizan las dinámicas comunicacionales entre emisor, mensajes y los múltiples receptores –entre los que destacan espectadores y devotos-.

⁷³ Datos de campo (primavera 2009)

⁷⁴ Siguiendo a Beristáin, se trata de un “estado de ánimo” intenso que posibilita la conducción de las emociones en los espectadores; en este sentido se caracteriza por su cualidad como estrategia histriónica – la que permite la interacción intempestiva entre emisor y receptor, entre actor y público- que busca el manejo del sentimiento hacia determinados lineamientos (2008: 201).

Por último, los santos pueden tener cualidades edificantes, en cuanto la relación que se establece entre santo-cofrade adquiere características aleccionadoras o de castigo, frente a las faltas de apego a la fe; dicho aspecto se abordará más adelante.

En términos locales, el manejo de las andas al interior de la hermandad de San Juan se ha fundamentado de manera general sobre un grupo de seis personas, quienes aceptan cada año la participación en la procesión cargando al santo, lo cual no reduce la incertidumbre acerca de la elección anual de los encargados de este aspecto. Al respecto las lecturas que estos personajes realizan sobre su condición ritual en las andas, adquiere sentidos sagrados en cuanto es considerada como un designio canónico que atienden conforme a las disposiciones de dios y no tanto de las personas que desempeñan los cargos en la coordinación de la hermandad.

Las inconsistencias de significado que puede implicar no procesionar con cruces de madera sobre la espalda, se resuelven a partir de una reformulación local de la actividad en cuanto mandato supremo, además de otorgar un sentido penitencial y no simplemente utilitario a la acción de cargar al santo, subrayando con esto el desgaste y los esfuerzos físicos que también conlleva, pues durante los momentos de descanso que se realizan en la procesión estos personajes no pueden bajar al santo para aligerar momentáneamente su peso.

Como se observa, los microdiscursos que se construyen alrededor de esta acción ritual, buscan el reconocimiento por parte de la hermandad acerca de la intensidad de la mortificación equiparada a la carga de cruces, mientras los conflictos significativos generados por la ausencia de estos artefactos, se resuelven en términos individuales con la expectativa de las posibilidades a futuro –mediadas por las disposiciones de la deidad- para realizar el recorrido con los maderos de mezquite:

“...nunca he cargado la cruz, no espero que dios me diga ‘ahora si te toca cruz’, sino que estoy a lo que dios diga, en cirineo o en andas, donde me utilice dios...”⁷⁵

⁷⁵ Datos de campo (primavera 2009)

De acuerdo a las características de cada diligencia que conforma la procesión, *cargar cruces*, *cirineos* y *andas* implican disposiciones y significados particulares para los participantes, que tienden a clasificar la devoción penitencial de la agrupación a partir de una categorización de la acción ritual, además de figurar la participación efectiva de la persona desde una priorización jerarquizada de la acción devota en el contexto solemnizado, de acuerdo a las intencionalidades, expectativas y preferencias que se suministran a la experiencia religiosa.

En este sentido, las actividades de cirineo y andas denotan una participación en el ritual en términos colectivos y pluralizados, de acuerdo a las tareas y disposiciones que cada rol implica. En el caso de los cirineos –en conjunción con el personal de *orden*- apoyan directamente a la hermandad en los menesteres del cansancio físico, cargando por lapsos de tiempo las cruces de aquellos cofrades que no pueden sobrellevar el peso de la mortificación durante el recorrido. El carácter visual de los cirineos, la mirada como sentido afinado, se agudiza en cuanto su rol manifiesta una vigilancia detallada acerca de las vicisitudes espaciales que complican la procesión de sus compañeros, recogiendo los materiales –piedras o vidrios generalmente- que laceran los pies del penitente, además de levantar las cadenas de las personas cuando atraviesan alcantarillas, realizar los cambios de posición de las cruces a petición de éstos y abrir el paso entre los espectadores que se encuentran sentados sobre las orillas de las banquetas.

En el caso de las andas, la composición colectiva de este contingente establece una interacción constante entre sus miembros durante todo el recorrido, con la finalidad de apoyar y mantener el equilibrio de la base de madera sobre la que descansa el santo tutelar; a falta de un diálogo verbalizado, aquí la comunicación se genera fluida y constantemente a partir de indicaciones con las manos, por lo cual la mirada tiene que permanecer atenta a las necesidades y requerimientos de los compañeros contiguos cuando se experimenta cansancio o molestias físicas, indicando el cambio de personas en la disposición original de las andas, la precaución del paso cuando se atraviesa por lugares con cables eléctricos y en momentos en que se detiene el paso del santo.

A partir de lo anterior, la asignación de las andas por parte de la coordinación interna a la hermandad plantea una situación contingente y de tensión a los cofrades, en cuanto genera un extravío respecto a las expectativas personales de expiación del pecado o del sufragio de algún favor divino a partir de la penitencia física. Contrario a la conducción de las andas, la preferencia de los participantes hacia las cruces manifiesta una clasificación local de la vivencia ritual en términos individualizados, que evidencia un planteamiento cualificado sobre los significados que encierra el uso de los principales aditamentos de mortificación –cruz y cadenas- que se manejan en la hermandad.

Lo anterior reitera al ritual procesional como una contextura de negociación simbólica, de “intercambio simbólico” (Portal, 1994: 141), donde las personas generan una serie de transacciones en torno a los signos materializados de fe, específicamente en relación al trato inmediato con los santos, las cruces y las cadenas; en este sentido la negociación semántica del cofrade implica un recurso metafórico, que opera sobre el discurso de la expectativa vivencial en términos de significación emergente, con la finalidad de arraigar y vigorizar sus perspectivas particularizadas acerca del *ser* en los horizontes plenamente religiosos, sobre una contextura espacio-temporal definida por y para la experimentación.

Aquí cruces y santos indican en primera instancia los polos semánticos desde donde los cofrades discurren y afianzan las valencias íntimas de la participación en la procesión, además de implicar la confrontación de dos significantes que arraigan la relación dialéctica entre lo colectivo, en tanto referente de la coparticipación devota cuya complicidad se establece en el trato con lo sagrado, y lo individual entendido como intimidad reflexiva suscitada desde la historicidad del sujeto en los multiescenarios de lo cotidiano –redimir el pecado, la petición o la gratitud:

“...Siempre vas a preferir la cruz, la cruz es más personal y las andas es un grupo que llevan al santo, para sentir que vives algo más personal [...] hay varias personas que van a la procesión para pagar una manda y no les puedes negar eso...” (Pablo, 2008)

En este sentido, el uso de las cruces en la procesión presenta a los devotos una dimensión personalizada de la vivencia intrínseca del dolor, posibilitando

en términos empíricos y significativos una experimentación del *ser y estar* sacralizados desde contexturas procesuales. Aquí las intencionalidades se colocan tanto en la reestructuración de los estados sociales desvanecidos, previo al ritual y por efecto del pecado –entendida como reincorporación a los núcleos sociales de interacción-, como en la comprobación empírica de las circunstancias y vicisitudes que engloban los trayectos del proceso en la experiencia de mortificación:

“...Hacer penitencia es ponerte a prueba a ti mismo, la resistencia que tienes a ciertas dificultades físicas, pero en parte en ese momento de cargar tu cruz es como si tu como ser humano buscaras sentir ese momento que cristo vivió, saber que se siente en ese momento...” (Juan, 2008)

El pasaje ritual y los aspectos corporales de la penitencia por vía de la cruz, plantea a los cofrades un arreglo semántico para la reparación socio-moral de las deudas establecidas desde las prácticas del pecado, así como la canalización de peticiones u ofrecimientos que realizan a la deidad en calidad de promesas para la obtención de determinados favores; lo anterior posiciona a los sujetos desde un campo eventual de sucesos, facilitando tanto la emancipación y constitución metaforizada de la experiencia, respecto de la colectividad devocional priorizada en el manejo de las andas –sujeción a la vivencia compartida de la interacción con lo sagrado-, como la focalización en los componentes sociales de la persona para obtener la expiación de la culpabilidad. En este sentido para los sujetos la intencionalidad de las mandas y la expiación, posibilitan una vivencia íntima del dolor físico que atiende a necesidades y anhelos particulares en cada uno de ellos, en cuanto esbozo privado del diálogo y encuentro con las concepciones de santidad:

“...es buscar mi libertad en todos los sentidos y ese encuentro de ir caminando es buscar una libertad espiritual y desatarme y quitarme las cadenas de mis frustraciones, pecados, de mis errores, todo eso lo realizo en mi silencio, porque es el mejor encuentro que puedes tener contigo mismo en el silencio...” (Ibíd.)

5.5 Transversalidad de contextos

A las 6:00 p.m. las distintas agrupaciones procesionantes se encuentran reunidas al interior del convento, alistadas con sus aditamentos necesarios para dar comienzo con el recorrido que tendrá una duración aproximada de tres

horas, mientras en la zona del huerto se reparten las cruces de mezquite a la hermandad de penitencia.

Momentos antes de recibir la cruz, los cofrades colocan sobre sus cabezas el capirote, marcando el inicio del trayecto individual de la penitencia en éstos; la cruz es entregada y colocada en el hombro del penitente por los miembros de la hermandad de la santa cruz, quienes preguntan a la persona sobre el peso de la pieza y su capacidad física para soportar la carga durante todo el recorrido, posibilitando con ello el cambio eventual de la misma por otra de menores dimensiones.

Con la colocación del capirote, en los cofrades se sintetizan los componentes liminales a partir de la inconsistencia del *ser* desdibujado a partir del anonimato pactado, situándolos como personajes desagregados de sus esquemas sociales vigentes, mientras al mismo tiempo se potencian sus sentidos de pertenencia hacia la comunidad devocional. En cuanto situación liminal de la procesión y frente a los esquemas valorativos con que se evalúa lo profano, la incursión de los devotos en el espacio-tiempo foráneo marca la configuración de un campo de disputas, entendido como enfrentamiento significativo a partir de la emergencia de auto-cuestionamientos y dudas respecto al papel que se plantea oficialmente para los participantes. Los universos dialécticos de lo sacro y lo profano se distinguen entreverados desde las presencias eventuales de lo *desviado e impuro* y lo *formalizado e instituido*:

“...siento nerviosismo, regresan muchos pensamientos, recuerdas cuales son tus verdaderos motivos de estar ahí, son muchas dudas porque te pones a pensar si vas a caer en el espectáculo y no en tu reflexión personal, en tu penitencia, es el miedo de caer en ese show de que somos el atractivo turístico de Querétaro durante esa semana...”
(Marcos, 2010)

Uno detrás del otro, los cofrades comienzan la caminata con la compañía íntima de la cadena y la cruz sobre sus espaldas, infiltrándose en las entrañas arcaicas del convento y redescubriendo, a través de la vista fugada por los orificios del capirote, los lugares y extensiones de patios internos donde se observan los grupúsculos de *piadosas* y cofrades pertenecientes a hermandades conmemorativas que esperan su turno para procesionar.

A las afueras del templo, en el atrio el sacerdote guardián se encarga de comunicar a los presentes los significados y funciones generales que tiene la procesión del silencio, explicando que se trata de un acto religioso que funge como recordatorio de la pasión y muerte de cristo, además de presentar a cada una de las hermandades de penitencia que desfilan por turnos.

La luminosidad de la puerta principal que da acceso al convento, delinea los umbrales de la profanidad donde culminan las atmósferas sacralizadas del convento, mientras las percusiones parsimoniosas de tambores anuncian la llegada de los cofrades, quienes adelantan la caminata para abrirse paso entre las calles adoquinadas quemadas por los rayos del sol. Los pies desnudos de los penitentes se aclimatan gradualmente al suelo caliente, que reduce su temperatura conforme la tarde finaliza y se prepara la incursión de la noche.

La disposición de las distintas agrupaciones que componen la procesión del silencio, es encabezada por dos mujeres vestidas de negro que queman incienso durante todo el trayecto, y en algunas ediciones pasadas apareció el *heraldo*, un hombre a caballo anunciando con trompeta el comienzo de la procesión. En orden de aparición continúan un grupo de mujeres vestidas a la usanza bíblica con mantos y vestidos largos, quienes portan en sus manos cojines que contienen los iconos principales de la pasión y muerte de cristo; siguen los contingentes de niñas vestidas de *angelitos* con túnicas blancas y sandalias; los niños y jóvenes del catecismo del templo de la santa cruz, visten túnicas blancas atadas a la cintura con cordones, portando capirote y cargando en sus manos una cruz de madera.

Continúan los contingentes de la hermandad de penitencia de la santa cruz, teniendo el siguiente orden; inicia la hermandad del señor Nazareno, continúan las hermandades del señor de la cañita, del señor de Esquipulas, de La Piedad, aquí se incorpora las *piadosas* o *dolorosas* de la hermandad de la virgen de los dolores, continua las hermandades de San Juan, del santo entierro y finaliza la hermandad de la santa cruz.

Una vez que han desfilado las hermandades penitenciales se anexa a la parte trasera del contingente el sacerdote guardián y dos frailes franciscanos, tocando el turno a las hermandades conmemorativas de las distintas

parroquias participantes, ataviadas con túnicas y capirotos y presentadas por el sacerdote diocesano de la parroquia de Santa Ana.

Entre ellas se encuentran las agrupaciones de la parroquia de Santa Ana, de San Agustín del Retablo, además de las asociaciones de peregrinos a pie a la basílica de la virgen de Guadalupe, en la ciudad de México, y a la basílica de Soriano, en el municipio de Colón, Querétaro, concluyendo el contingente con la anexión de dicho párroco y con representantes regionales del clero secular.

Orden de aparición	Agrupación
1	Hermandad de penitencia señor Nazareno
2	Hermandad de penitencia señor de la Cañita
3	Hermandad de penitencia señor de Esquipulas
4	Hermandad de penitencia La Piedad
5	Piadosas de la virgen de los Dolores
6	Hermandad de penitencia San Juan
7	Hermandad de penitencia Santo Entierro
8	Hermandad de penitencia Santa Cruz

Cuadro 5. Orden de aparición de las hermandades de penitencia, durante la procesión del silencio, destacando la agrupación de piadosas o dolorosas entre el contingente penitencial.

La sacralización de las calles no se lleva a cabo inmediatamente ni de manera ordenada, concretándose propiamente a partir del paso de la procesión del silencio, con la presencia conjunta de los elementos sacros como los incensarios, los penitentes, los ministros religiosos y las imágenes pasionales de los cristos, vírgenes y santos que transitan sobre sus andas. Las cualidades intrínsecas del espacio y tiempo profanos persisten como escenarios externos que conservan una continuidad en cuanto las calles y avenidas se mantienen transitadas por vendedores ambulantes, miembros del cuerpo de seguridad, turistas y demás espectadores, quienes ocupan las extensiones de éstas en un ambiente de relajación, diversión, vendimia y esparcimiento antes de la travesía de las hermandades.

5.6 Tensión, percepción y riesgo. Los márgenes del territorio

Cuando la procesión comienza, una patrulla de seguridad municipal abre el paso entre la multitud de congregados, con la finalidad de señalar la proximidad de los cofrades presuponiendo la organización de la concurrencia desde las simetrías de banquetas y plazas públicas; asimismo una persona con altavoz, apoyada por personal de protección civil, avisa a los presentes que se mantengan en sus lugares y respeten los límites espaciales establecidos por las guarniciones de las callejas, además de exhortar a la compostura conductual y al silencio durante el paso de las hermandades y las imágenes religiosas.

Una vez completado el total de participantes de la procesión⁷⁶, la caminata prosigue por las rutas pactadas, bajando primeramente de las elevaciones del antiguo cerro del Sangremal, donde se localiza el convento de la santa cruz de los milagros, hacia la parte baja del valle donde se asienta el centro histórico de la ciudad, para posteriormente volver a subir hacia dicho recinto. La caminata pausada obliga a los distintos grupos a detener el recorrido por lapsos de tiempo que van de los dos a los cinco minutos aproximadamente, tiempo que puede ser utilizado para reacomodar la posición de las cruces o el orden para cargar las andas, mientras al frente de la comitiva la patrulla continúa abriendo el paso y despeja la circulación de personas y vendedores ambulantes aglutinados sobre las calles.

De manera implícita y buscando la organización y *respeto* del acto, se prohíbe la circulación de los espectadores sobre el espacio sacralizado de la procesión, sin embargo se notan desarreglos frente a este mandato oficial cuando algunas personas circulan de extremo a extremo de las calles. Cabe destacar que dichas actitudes son señaladas como una falta de respeto por algunos de los presentes, recriminándolas con inmediatas llamadas de atención y abucheos.

⁷⁶ El número total de participantes para la edición de la procesión de los años 2008 y 2009 fue de aproximadamente 1000 personas, correspondiendo 380 asistentes en promedio para la hermandad de penitencia.

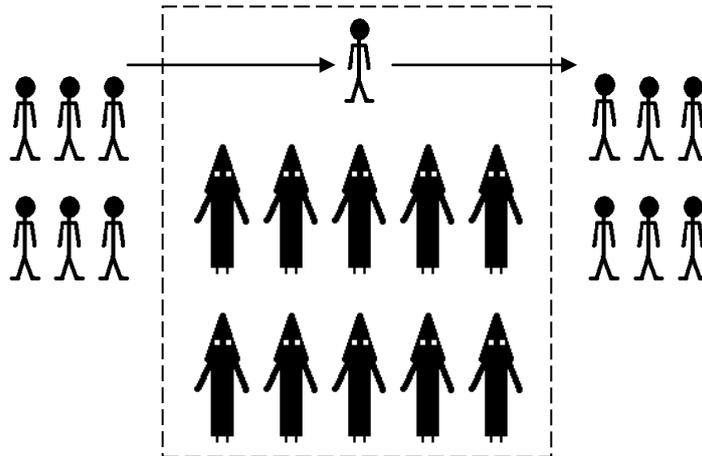


Imagen 18. Irrupción de lo profano durante la procesión

Al respecto, la únicas personas que explícitamente tienen permitido circular entre los senderos solemnizados, son el personal de *orden* que atiende las distintas necesidades e inconvenientes logísticos y de seguridad que se presentan durante el recorrido, así como el personal de apoyo que provee de cítricos –naranjas y limones partidos- a los penitentes para hidratar y saciar el cansancio físico de éstos.

Siguiendo a Giménez (2007), el territorio es entendido como un sustrato cultural basado en el manejo semántico, valorativo y/o utilitario que se ejerce sobre el espacio, a la vez que sirve de depositario referencial de las bases afectivas e identitarias, bajo las cuales se habita, se categoriza y se constituye la participación-presencia de las personas en dichos contextos.

Las operaciones simbólicas que organizadores, ministros religiosos y participantes de la procesión efectúan directamente sobre las dimensiones espaciales y temporales de la profanidad externa, generan una configuración cualificada y significada del territorio en términos devocionales y valorativos, tendiendo a la paulatina delimitación de dichos escenarios que se estrechan a partir de la ejecución ritual, a partir del cual se marcan límites.

El utilitarismo y sentido restrictivo de estos esbozos simbólicos que espacializan y temporalizan la fe, conforman a su vez fronteras identitarias que acuñan y remarcan las oposiciones valorativas entre *bien-mal*, relacionadas a atmósferas *puras* y *contaminadas* vistas desde el esquema religioso; en este

sentido se trata de la correlación contrastiva entre lo *extranjero-coetáneo* desde características devocionales y de pertenencia al colectivo religioso, así como entre el *ser-deber ser* simplificado en la reformulación diacrónica de la persona.

Al respecto Eliade (1998: 27) plantea a lo sagrado y lo profano como dimensiones inherentes y paradójales de la construcción de la realidad, entendidas como una estratificación cualitativa que canaliza y estructura las vivencias culturales de las personas, a partir de las experiencias del estar-en-el-mundo, lo que deviene en una discontinuidad de los contextos de interacción en los grupos humanos –no existe una constante en la manera de entender y categorizar la realidad- de acuerdo a cosmovisiones específicas, enfatizando la antinomia del *caos-cosmos*.

Sin embargo en el caso abordado, dicha sacralización de lo profano no atiende a una amplitud de influencia totalizante que opere de manera ilimitada sobre lo considerado como externo o mundano, no genera un contexto sagrado total, lo que distingue plenamente las cualidades de la estructura frente a la fluidez del proceso ritual, sino que se ciñe al momento breve de la presencia empírica y simbólica de la procesión, considerándose como una formulación transitiva, amorfa y transversal donde lo sagrado se entrecruza con lo profano.

Como se trata de demostrar en este apartado, la territorialidad de la fe y los despliegues icónicos pasionales –objetos y acciones que componen a la procesión- no tienden a anular definitivamente las contexturas de lo profano, por lo que no se evidencia una plena disociación de dichos referentes; más aún, ambas dimensiones coexisten en amplia igualdad de posibilidades materiales y significativas, generando escenarios multifacéticos en los que se entrecruzan tradiciones, bagajes culturales y sistemas valorativos contrastivos –no necesariamente congruentes entre sí-, entendidos como combinación de elementos binarios superabundantes –el *bien* como representación de la santidad, frente a los ofertorios del *mal* en las configuraciones de lo *demoníaco* y lo valorado como *desviado*-.

Ello permite considerar una ambivalencia de la experiencia y la apropiación del espacio-tiempo devocional durante la procesión, la cual además de generar construcciones territoriales oblicuas, configura zonas de “margen” (Van

Genep, 1986: 27) donde emergen *disputas* de sentido y de poder a partir del cruce de los lindes simbólicos que distinguen lo profano y lo sagrado, así como las fronteras identitarias de los colectivos humanos involucrados directa e indirectamente en dicho escenario.

Si atendemos a la coexistencia de múltiples actores sociales con diversas matrices culturales e identitarias, además de considerar las formas distintas en que la persona experimenta el ritual, el análisis del territorio conlleva a su comprensión en términos fluctuantes, inestables y procesuales, ya que la apropiación semántica del espacio implica la incorporación de discursos oficiales que buscan la implantación de formas particulares de experimentarlo y vivificarlo.

En este sentido, de acuerdo con Mançano Fernandes (2005: 276) el territorio implica “convención” y “confrontación” a partir de la presencia de límites, fronteras y conflictos generados en el trámite interdiscursivo e intradiscursivo de los distintos actores sociales involucrados en su intervención y legitimidad. Esto posibilita una comprensión del territorio desde las tensiones que se suscitan en el manejo discursivo, semántico y utilitario del espacio-tiempo devocional.

Conforme a lo anterior, un primer aspecto de transversalidad se ubica en las percepciones con que los participantes categorizan y semantizan la ruta procesional. En este sentido el itinerario de la procesión maneja particularidades geográficas y simbólicas, no tanto en el sentido continuo de líneas progresivas que tienden a unir los puntos pautados para el inicio y culminación de la misma, sino como trazos discontinuos, divergentes y relativizados que esbozan la territorialidad de la fe y las zonas de margen, de acuerdo a una serie de instancias significativas y físico-corporales que se experimentan durante el recorrido desde dos elementos principales; a saber se trata de la contingencia situacional, lo no-previsto, de la trama ritual, así como del carácter diacrónico de los microdiscursos que se van narrando desde la acción penitencial del cofrade:

“...creo que en la procesión se pasan por varios momentos, cuando sales te encuentras con la gente [...] después a la mitad es cuando más difícil

se vuelve porque hay más dolor y tentaciones [...] al último solo buscas llegar al convento, regresar...” (Santiago, 2008)

De acuerdo a las clasificaciones que algunos cofrades realizan sobre el espacio y tiempo religioso, la experiencia penitencial se modula a lo largo del recorrido a partir de una temporalización, que cualifica y categoriza los distintos momentos por los que transita la persona a manera de pasaje; dichas concepciones contemplan una serie de procesos significativos en los que se invierten gradualmente y de manera indeterminada los roles del devoto, a partir de una alternancia de tiempos identitarios –*pecador-penitente-dirimido*–.

De esta manera, se matizan tres momentos que caracterizan específicamente la composición procesual del andante, atendiendo a una lógica progresiva que atisba la descomposición y reordenamiento significativo de la experiencia desde los términos de la propia experimentación, correspondiendo una *primer etapa* al retorno momentáneo a la profanidad que implica el exclaustro del convento; una *segunda etapa* se encuentra caracterizada por el acercamiento íntimo y la superposición entre ambas dimensiones; mientras una *tercera etapa* denota la conclusión y retorno al claustro, en tanto culminación del pasaje, depuración del pecado y/o saldo de las peticiones referidas al santo.

Referente a la primer etapa, la concreción del recorrido penitencial confirma una ruptura explícita de los lindes simbólicos que dividen ambas dimensiones – la salida y el regreso por la puerta conventual, en cuanto *umbral* que conecta lo profano, dimensión entendida desde el proceso ritual como lo *ajeno*–, generando una ampliación de la sacralización que se desborda hacia lo externo, así como una exposición pública de los ejercicios religiosos a los que se someten los miembros de la hermandad de penitencia:

“...cuando sales es regresar a la sociedad, abres esa puerta y vuelves a ver el mundo otra vez con su diversidad de colores [...] tu familia, el ruido de la gente, los llantos de los niños [...] es como entrar a un lugar familiar pero del que ya no eres parte en ese momento...” (Ibíd.)

En contraparte, el espacio-tiempo profano es caracterizado con cualidades que definen los horizontes vivenciales de lo cotidiano como depositarios de lo *absurdo* o *desviado*, entendido como suspensión de los esquemas valorativos

que articulan la composición identitaria religiosa en los cofrades; esta confrontación de niveles de realidad deviene en una concepción del espacio-tiempo profano como recinto de *peligrosidad* que aqueja los procesos constitutivos de la persona sacralizada desde la ejecución ritual, a partir de la presencia de lo considerado como contaminado desde el papel que desempeña la figura del *diablo* y la *tentación*; esto suscita inmediatamente en los sujetos una tensión de esquemas valorativos discontinuos a partir de lo que dicta la norma religiosa y lo acontecido, y prefigurado por las dinámicas sociales –*turistas*- de la vida exclaustrada en el periodo vacacional.

De esta manera, el acto corporal de procesionar proyecta una disyuntiva acerca del *estar en el mundo* desde una cualidad sacra matizada por la situación liminal del devoto, atendiendo principalmente a un manejo valorado del cuerpo que abre las posibilidades para entender los matices del fenómeno en términos transversales y complejos como confluencia de contexturas.

La antiestructura que ordena idealmente la organización de la experiencia ritual en la hermandad, encuentra un referente valorativo en los cofrades durante este lapso de fracturas contextuales, quienes contraponen sus pertenencias cotidianas –la familia, los amigos, la recreación y el ocio- al proceso constitutivo de la satisfacción del pecado. Al respecto son elocuentes las disposiciones sobre el uso del vestuario penitencial para prevalecer el anonimato, evitando portar objetos en pies y manos –pulseras, anillos- que distingan la personalidad del penitente:

“...sabes que tu familia está entre la gente, pero no hay que buscarlos, porque en ese buscar podemos encontrar otras cosas que nos distraen...” (Marcos, 2010)

Conforme continúa la procesión, una *segunda fase* se encuentra constituida por la agudización tanto del desgaste físico acaecido por la mortificación del cuerpo en los penitentes, como de la profusión de elementos profanos que comprometen el proceso de constitución identitaria en la persona; dichos elementos están enclavados en la dimensión de lo cotidiano, la cual se encuentra delineada por situaciones potencialmente contaminantes, concebidas desde una lógica particular de articulación y vigencia de impurezas socio-morales enclavadas en la corporeidad de la mujer:

“...si vas mirando a la gente no falta que por ahí te encuentres con unas tetas o unas piernitas de gringa, luego están sentadas en la banquetta con las piernas abiertas y se les ve todoj, y el diablo te tienta...” (Simón, 2009)

De acuerdo a las concepciones de los informantes, la presencia de lo mundano durante el recorrido se observa principalmente en la materialización de lo *desviado* y la *tentación*, a partir de alegorías donde el *diablo* funge como elemento central –encuentros empíricos con lo profano- constituidas por la presencia de las mujeres, de los protestantes y de algunos sectores sociales específicos, así como por la remembranza de episodios sociales pretéritos que se evocan para advertir la casuística individualizada del pecado en los sujetos. En un primer aspecto, ambos elementos –mujeres y protestantes- plantean una lectura que tiende a la construcción de la *otredad* significada en términos contrastivos, localizada sobre dos sectores sociales y semánticos imbuidos en las extensiones profanas.

Dichas lecturas remarcan la participación de la mujer como presencia mundana que desdibuja o altera los itinerarios vivenciales de los penitentes, creando discursos locales que matizan la pertenencia a partir de elementos de género al utilizar la oposición sexuada *mujer-hombre* para entender las pautas ideales de los flujos comunicativos con lo sagrado y los lineamientos para concretar el pecado.

Al respecto son elocuentes las consejas que se realizan con anterioridad al interior de la hermandad –*concentrados y sin mirar a las mujeres*-, las cuales acentúan la sujeción de la corporeidad de la persona evidenciada en las cualidades sensitivas para experimentar directamente la realidad que circunda al espacio-tiempo sagrado; con ello se busca evitar los disturbios o desarreglos simbólicos que pautan la ruta de expiación para los penitentes, amortiguando, postergando o anulando las irrupciones que implican los esquemas valorativos de lo cotidiano, encarnadas en la alegoría de lo contaminado desde la mujer.

Así, las fracturas de la identidad devocional que se sugieren a partir de la experimentación visual en lo profano, refieren a la valoración y conducción de la vivencia sensitiva en la persona, a partir de una regulación de la proximidad corporal con la mujer, específicamente. Esta situacionalidad de lo erótico, en

cuanto emergencia de deseos sexuales a partir de los senos, piernas, nalgas y entrepiernas femeninas, confirma una contingencia emergente en la experimentación de la vivencia ritual, donde lo lábil de la condición sacralizada-liminal en los sujetos se afronta a partir de la domesticación de las implicancias del cuerpo durante el recorrido, donde inclusive puede verificarse el aumento repentino del peso de la cruz que se carga, lo que se entiende como una manifestación sagrada aleccionadora frente a la falta cometida:

“...es mejor llevar la mirada hacia abajo, o al frente para mirar al santo, ver el piso solamente, porque las chavitas llevan escotes y te desconcentra de lo que haces, si te pasa eso, ya valiste porque nomás vas pensando en eso y luego hasta la cruz te pesa más...” (Juan, 2008)

Dicha manipulación física a la que se someten los cofrades se genera a distintos niveles y bajo distintos rubros, de acuerdo a los elementos profanos que emergen durante la procesión; tal es el caso específico del manejo del *oído* frente a los sectores protestantes que realizan prédicas y críticas dirigidas hacia la hermandad.

Cuando las hermandades penitenciales se acercan al cruce de las calles 5 de mayo y Luís Pasteur, en la plaza de armas, se escuchan las exclamaciones de los *protestantes* que se congregan en dicho sitio para verbalizar críticas a las modalidades rituales católicas de la semana santa.

Al respecto, desde las percepciones de los penitentes abordados, estas agrupaciones plantean una serie de enfrentamientos valorativos que en otros años han conllevado a pleitos directos⁷⁷, lo que plantea una disputa por la normatividad y vigencia para dictar los referentes del encuentro con lo sagrado en un campo religioso cristiano. En este sentido para los miembros de la hermandad las implicaciones que tienen la acción de escuchar y atender los discursos de dichas agrupaciones, conforman una serie de escaramuzas que sintetizan un riesgo de contaminación frente a las disposiciones de culto de una denominación religiosa contrastiva. Esto compromete la concreción del pasaje ritual al que se somete la construcción identitaria de la persona, a partir de las

⁷⁷ Destacando los acontecimientos señalados en la primera parte de este trabajo, en relación a los conflictos suscitados durante la procesión del silencio de 1971, en la que se enfrentaron verbal y físicamente algunos cofrades de la hermandad de penitencia y miembros de denominaciones religiosas alternas.

disyuntivas acerca de los principios divergentes de credo y de las formas de ejecutar los acercamientos y encuentros con lo sagrado:

“...los insultos que pueden haber de otras sectas que no creen en eso, que te ven como fanático, a ellos no les importa el encuentro espiritual que vas teniendo; también es un riesgo hasta cierto punto espiritual porque te hacen dudar de si realmente estás haciendo lo correcto, si realmente eso es algo bueno para ti; a mí me ha pasado, he llegado a pensar si realmente esto no es algo agradable hacia dios [...] mejor no oírlos y concentrarte...” (Pablo, 2008)

En un caso particular, para el año 2009 el sector juvenil de los denominados *emos* fungió como un elemento social desde el cual se construyó el referente simbólico de la otredad contrastada con la agrupación penitencial; al respecto los rumores generados al interior de la hermandad acerca de la inminente marcha de protesta que realizarían éstos, planteaba la relectura de un acontecimiento latente que era concebido como un acto de disputa y confrontación directa hacia la procesión.

Esto implicó incertidumbre en la mayoría de los cofrades, quienes identificaban en esta marcha la posibilidad de agresiones físicas y verbales de parte de este sector. De manera implícita las respuestas de los participantes ante dichos rumores, planteaban tomar partida en lo que se leía como una batalla directa contra la fe católica; algunos cofrades mencionaban a manera de broma, su postura decidida para responder a las posibles agresiones si se iniciaban las hostilidades, dejando de lado la cruz de penitencia para golpear a los *emos* con las cadenas de los pies:

“...‘si ellos nos hacen algo’, más de alguno si hubiese dejado su cruz y se hubiera dado de golpes con los emos, el día del recorrido fue un ambiente de expectativa, haber qué iba a pasar, si realmente iban a venir, sentíamos que la marcha de los emos iba a agredir a la procesión...”⁷⁸

La incertidumbre generada en la hermandad a partir de este episodio planteó una situación contingente basada en rumores y noticias acerca de la convocatoria para la ejecución de dicha marcha en protesta por las agresiones físicas que habían afectado a este sector días anteriores, con lo cual la realización del ritual planteaba un trastoque que afectaría a niveles individuales la concreción de la expiación del pecado, pero que paradójicamente reforzaba

⁷⁸ Datos de campo (primavera 2008)

los lazos de pertenencia a la comunidad penitencial específicamente, y a la comunidad católica en general, a partir de la defensa física de la fe frente a sus ficticios detractores:

“...rumores de que iban a llegar los famosos emos, sales de una manera diferente y encuentras consejos de que no te fueras a meter en problemas, pero a poco te quedarías cruzado de brazos si empiezan a atacar a las imágenes?, hay que proteger a los cristos...” (Lucas, 2009)

En un segundo aspecto, la transversalidad de contexturas sagradas y profanas durante la procesión se evidencia a niveles de la vivencia singular en las personas, a partir de una evocación sinóptica de sus caracteres historicistas.

Como se ha mencionado, la fase liminal estimula en los cofrades la facilidad de generar esquemas reflexivos, en términos de re-pensarse desde una proyección del sí mismo hacia las dimensiones pretéritas de su persona –se es en múltiples tiempos. Aquí las biografías socioculturales de los participantes exponen y rememoran los distintos acontecimientos que marcan su devenir y tránsito sobre las diversas esferas sociales a las que se adscribe su interacción cotidiana.

En cuanto esquema pautado de la acción pasada, la historicidad de los sujetos remite desde la vivencia ritual a una reformulación evocativa de las temporalidades pretéritas en las que se suscribe el acontecer de la persona, postulada en términos cualitativos de relevancia. Tanto la emergencia de las distintas facetas sociales que componen los caracteres múltiples de los participantes –*ser* padre de familia, esposo, hijo, novio, amigo-, como las condiciones contingentes durante la actividad ritual –conflictos frontales, contaminación, accidentes, riesgos-, plantean conjuntamente una exasperación del drama social que se vivifica de manera local en términos diacrónicos y tensos, a partir de la confrontación de los referentes contrastivos del *ser* y el *deber ser*, lo que constituye el eje conductor para la culminación de la identidad devocional a partir de la muerte simbólica del penitente:

“...durante el camino vas pensando en miles de cosas, en salir de ahí para mejorar tu vida, reflexionar sobre cada momento de tu vida que has pasado durante un año, reflexionar cómo puedes cambiar, cómo puedes ser mejor persona, acordarte de tus errores, de las cosas que has hecho mal y tratar de mantener ese momento en tu cabeza...” (Santiago, 2008)

De esta manera, la constitución de territorios de la fe sintetizados en el centro histórico queretano a partir de la procesión, plantean un referente espacio-temporal a partir de la composición cartográfica de rutas, lugares y personajes antagónicos que contraponen los distintos elementos materiales y valorativos contenidos en cada dimensión del binomio sagrado-profano, evocando en los cofrades una serie de vivencias en términos semánticos desde una tensión de contextos.

A partir de lo anterior se entienden las concepciones acerca de la pureza y la contaminación en la persona, proyectadas sobre la constitución semántica de la territorialidad que atiende de manera particular a los personajes de la *mujer* y los *protestantes*, los cuales fungen como ejes principales para articular la conformación de la otredad durante el clímax del complejo ritual ejemplificado en el recorrido procesional. En términos ideales las lecturas de ambos elementos articulan el ordenamiento simbólico del espacio ritual con la finalidad de mantener y fortalecer las fronteras imaginadas entre lo sagrado y lo profano, además de cosificar la experiencia perceptiva de lo vivido desde un ambiente cognitivo, que organiza y confronta ambos polos constitutivos de la realidad social inmediata.

Las concepciones que los cofrades realizan del pecado y la profanidad se entienden como aspectos que hacen posible el deterioro moral, localizando las vivencias de lo impuro, la contaminación y la emergencia de lo desviado en el proceso devocional; paradójicamente la estructuración de la vivencia ritual plantea en las personas una crispación del drama social, que complejiza las convivencias y encuentros de ambas dimensiones sobre un crisol escenificado que procede al encuentro con lo sagrado.

Esto plantea en las personas una proyección e incorporación de temporalidades identitarias, no entendida de manera geométrica como flujo uniforme, paulatino y eslabonado que define *per se* el producto final resultante de dicho proceso, sino como alternancia situacional de la experiencia que posibilita un despliegue indeterminado a partir de la experimentación negociada y contingente en el ritual, planteando inclusive la interrupción del proceso identitario:

“...cuando te desconcentras ya se echa a perder todo lo que habías ganado en el retiro...”⁷⁹

Con ello las rutas y puntos tanto geográficos como significativos, que pautan la trayectoria durante el pasaje ritual, no perfilan en los sujetos de una sola vez la gramática de la expiación que dirige su desenvolvimiento, entendida desde la formulación de la persona que idealmente gradualiza las instancias identitarias en las fases de *pecador-penitente-dirimido*, sino que tales referentes se difuminan en una serie de topografías locales de la experimentación que atañen a la eventualidad y labilidad del momento religioso. En este sentido la *mujer*, los *protestantes*, el *turismo* y el caso particular de los *emos*, postulan en los cofrades una relevancia inmanente para la formulación de discursos locales sobre la pertenencia a la hermandad, cuyas presencias empíricas se articulan a partir de las nociones de *contaminación* que se buscan atenuar.

En dicho momento del complejo procesual, la presencia de oraciones, rezos y alabanzas fungen como un conjunto de fórmulas sagradas que utilizan los devotos para confinar lo profano durante el recorrido; a partir de éstas los participantes encuentran una posibilidad para entablar encuentros y diálogos directos con las entidades sagradas, a las cuales se solicita la pertinencia conductual que postula el ritual, así como la estructuración de la vivencia y el ordenamiento de ambos contextos.

Dichas acciones se ejecutan por lapsos de tiempo y de manera silenciosa, en los momentos de mayor cansancio físico y cuando emergen las interferencias en la realización del pasaje procesional:

“...cuando empiezas a entrar en dudas de los pensamientos, empiezan las preguntas en tu cabeza y sirven los cantos, las oraciones y el rezar...”⁸⁰

Al respecto este conjunto de enunciaciones trasciende la verbalización o recitación silenciosa de dichas fórmulas religiosas, evidenciando un acercamiento con lo sagrado que implica niveles de proximidad íntimos ante a la presencia de las imágenes religiosas que desfilan en la procesión; tal es el caso del cristo de Esquipulas, localizado dos contingentes delante de la

⁷⁹ Datos de campo (primavera 2009)

⁸⁰ *Ibíd.*

hermandad de San Juan, y de la virgen de los dolores ubicada frente a ésta. Ambas efigies fungen como referente inmediato de la presencia sagrada y focalizan la atención de algunos cofrades durante los momentos críticos de la penitencia, solicitándoles su apoyo directo para la finalización del recorrido.

Atendiendo las concepciones de la *mujer* como metonimia del pecado, en el caso de la virgen de los dolores se especifica una característica polisémica en torno al símbolo femenino, adquiriendo aquí significados de *madre protectora* y de guía espiritual en los cofrades cuando acontecen los lapsos de desgaste corporal y de tentación:

“...hay que encomendarnos al señor de Esquipulas y a la virgen de los dolores para que nos permitan hacer nuestra caminata bien, van adelante de nosotros, si les hablas, les pides que te protejan [...] la virgen es nuestra madre y buscamos su amparo, ella intercede ante dios por nosotros...”⁸¹

5.7 Hierofanías de lo sagrado

Los manejos locales de aquellos patrimonios religiosos que conforman los lenguajes verbalizados acerca de lo sagrado, explicitan una búsqueda de orientación durante el encuentro con la deidad, lo cual asemeja un dialogo en términos de intimidad sin mediación de los ministros. Frente a los desordenes estructurales y valorativos que plantea la profanidad del mundo exterior y frente a las situaciones en que se desarrolla la experiencia ritual, se presenta una variable de experimentación contingente relacionada al encuentro *extremo* con lo sagrado, entendida como manifestación empírica y tangible con la deidad a partir de una serie de acontecimientos significados e interpretados de esta manera por los cofrades.

Tales muestras de la presencia de dios en las contexturas rituales son entendidas como *hierofanías* emergentes y no inducidas que tienden a estrechar los lazos de la comunicación entre la persona y la deidad; al respecto tales niveles de experimentación –lo extraordinario como ruptura dentro del esquema pautado del ritual- además de otorgar un apoyo solidario y empírico en la mortificación y desgaste corporal acaecidos por la penitencia, son entendidos como momentos aleccionadores donde la manifestación de lo

⁸¹ *Ibíd.*

sagrado postula un ordenamiento de la vivencia contigua y de los aspectos conductuales de los sujetos tanto dentro como fuera de los contextos sacralizados.

Como expresión de soporte físico, las manifestaciones extremas de la presencia sagrada durante el recorrido refieren a los apoyos para cargar la cruz que los cofrades han experimentado cuando se encuentran ante la imposibilidad de continuar con el trayecto penitencial, llegando a ser consideradas tales acciones como ejemplos de portento sensitivo de dios que auxilia a la persona en su culminación óptima de la penitencia.

Aquí tanto los empeños de los cofrades como la fuerza inmaterial de lo sagrado, se entrelazan para sumar esfuerzos y coadyuvar a la finalización pactada de cargar y trasladar la cruz de madera de regreso al convento franciscano, lo cual subraya la relevancia subjetivada que los penitentes imprimen a la acción devocional de la penitencia corporal y al sentido de cargar una cruz. Al respecto en la siguiente narrativa se enfatiza lo mencionado:

“...una vez en la mitad del recorrido ya no podía con mi cruz, y voltee a ver a un hermanito y le dije que me ayudara a llevarse mi cruz, lo raro es que esa persona traía lentes y se supone que nadie debe llevar lentes ni nada que te pueda distinguir, pus ya la persona se llevo mi cruz, regresando al templo, cuando todos dejaron las cruces, yo busqué a esta persona con lentes y ningún hermano usaba lentes, fue impactante, tal vez dios se manifiesta para hacerte sentir su mano amiga y decirte ‘aquí estoy, sigue adelante, échale ganas’...” (Elías, 2009)

En tanto expresión edificante, las hierofanías que se suscitan durante el recorrido son significadas a partir de determinadas vicisitudes y sinuosidades corporales experimentadas en la procesión, las cuales son concebidas como una manifestación de la deidad centrada en el ejercicio de una pedagogía de la fe y en el escarmiento físico ante los comportamientos pecaminosos de los individuos.

De esta forma algunas características acontecidas en la experimentación de la persona durante la ejecución ritual, se generan de manera contingente a partir de una serie de objetos físicos vertidos y localizados en las extensiones espaciales de las calles y avenidas transitadas, entre los que destacan piedras, vidrios, adoquines irregulares, así como jalones o latigazos de las cadenas, que

en conjunto tienden a significar la eventualidad corporal de los sujetos en el *estar* sagrado, como rasgo inherente de una penitencia aumentada y abrumada.

Las experiencias de los devotos suscitadas a partir de la situacionalidad con dichos elementos materiales-profanos, se vivencian inmediatamente en tanto acercamientos sensitivos que atenúan y afectan las dimensiones corporales en éstos, pero dichos niveles de percepción trascienden los cuadros empíricos para resignificarlos como vicisitudes contenidas en la transitoriedad del proceso constitutivo de la identidad cofradil, donde la expiación y la rememoración de lo pecaminoso adquieren un énfasis particular al crearse los lazos de significación entre la causa y el efecto del pecado.

Las piedras y los vidrios entendidos como dificultades que refuerzan los niveles de mortificación durante la procesión, simbolizan el pasaje necesario que la deidad imprime a la persona para redimir su condición moralmente desviada situada en determinados momentos de su historicidad particular, así como las desavenencias que se generan en el acontecer cotidiano de la persona:

“...encontrarte las piedritas en el camino, que también es muy representativo del caminar día a día en la vida que vas encontrando las mismas piedras que te lastiman, tal vez ya no de una manera física pero si de manera espiritual, son como recordarte los errores que has cometido...” (Pedro, 2008)

En cuanto a las cadenas, ya se ha mencionado la pertinencia de dichos objetos en la conformación matizada de la experiencia penitencial y la amplificación de la laceración situada en el cuerpo. A partir de las situaciones que implican las topografías físicas del circuito procesional –adoquines sinuosos y alcantarillas prominentes-, se desdibuja el control que el sujeto puede ejercer libremente en el manejo devocional de la cadena y en la inducción auto-propiciada del dolor; ello abre paso a la contingencia de lo vivido, en tanto referente para la reformulación del significado de aquellos inconvenientes y acciones pormenorizadas que definen el encuentro con lo sagrado en relación con los jalones y golpes ocurridos por las cadenas. Dichas experiencias tienden a la experimentación con lo sagrado desde una perspectiva de señalamiento

valorativo que busca la reorientación de la conducta de la persona en sus ámbitos profanos, donde el dialogo es propiciado y continuado desde la deidad:

“...cuando se atorán las cadenas en los adoquines es como si dios nos estuviera llamando la atención, son como regaños por nuestras faltas y te jalónea cuando menos te lo esperas...” (Ibíd.)

En la década de los años noventa, durante un recorrido se desprendió la manguera de un tanque de gas de un comerciante que se encontraba en las inmediaciones de la ruta procesional, lo que generó entre la gente congregada y entre algunos cofrades incertidumbre y sentimientos de peligro por la posible explosión de este artefacto; durante dicha situación la cadena de un penitente se atoró en los bordes de un adoquín, lo cual fue significado por éste como una manifestación de dios para que se mantuviera confiada y continuara su caminata con el resto del grupo:

“...solo escuche el ruido del gas y quise dejar la cruz y salir corriendo, pero en ese momento se me atoró la cadena [...] tal vez dios me dijo ‘quédate’, él nos protegió...” (Pablo, 2008)

Asimismo aquí las cruces y las andas de los santos también definen un eje propiciatorio para la proyección desbordada de lo sagrado en relación a la situacionalidad del ritual, fungiendo en las personas como vehículos pedagógicos a partir de las vivencias corporales extraordinarias que en ellas se condensan.

Para los miembros de la hermandad de penitencia, la experimentación del dolor generada por la carga de cruces se define a partir de una fórmula de proporcionalidad entre las faltas cometidas durante el año y los niveles de mortificación acontecidos en el recorrido, lo que en términos locales se entiende como a *mayores pecados, mayor el peso de la cruz*.

Sin embargo como artefactos penitenciales por excelencia, entre algunos miembros de las hermandades el dolor infligido por las cruces puede ser leído y gestionado de distintas maneras y en distintas proporciones, y no únicamente como una vivencia extrema que pondera la experiencia agudizada y rebosada del dolor; por ello es posible encontrar casos en los que se modula de formas particulares el ejercicio y la experimentación del dolor corporal, reduciéndolo o amortiguándolo para atenuar el desgaste físico durante el trayecto. Dichas

maniobras particulares pueden ser entendidas como contradictorias a los designios de la deidad, puesto que desde las concepciones locales la entidad sagrada manipula y ejerce su potestad sobre la expiación y remiendo de las faltas morales de los participantes. El fragmento de una narrativa ejemplificará lo mencionado:

“...ya había apartado mi cruz antes del recorrido, una chiquita, cómoda pa’ no cansarme, y fue la que cargué, pero en el recorrido la sentí muy pesada, no podía con ella [...] a dios no se le engaña y no se puede evitar el peso de los pecados...”⁸²

De la misma manera, entre algunos participantes que manejan las andas de la hermandad de San Juan, se han generado este tipo de expresiones edificantes que radican su significado en la experimentación de los desvíos personales respecto de los cánones rituales oficializados por el clero, las cuales, como se ha demostrado, pueden ser entendidas como contaminaciones rituales durante el trayecto por vía de la mujer, y como auto-cuestionamientos a niveles personales acerca de la pertinencia valorativa de la vivencia penitencial y de la fe católica, los cuales pueden identificarse en posturas heréticas o desviadas respecto al macro-discurso normativo. Ante dichas acciones de la persona, se modifica la intensidad física de la penitencia, incrementándose a niveles inusuales e inexplicables como efecto edificante de la manifestación sagrada:

“...una vez iba en andas llegando a la iglesia de capuchinas, a una cuadra para llegar a la calle corregidora, y me pregunte qué iba haciendo, iba cargando un yeso, esto es un yeso, y cuando avanzamos no pude llegar a corregidora, me pesó muchísimo, fue una prueba ante mi incredulidad...”⁸³

5.8 Preeminencias, pragmáticas y metáforas en torno a la cruz

La cruz entendida como símbolo integrante de la cosmogonía cristiana ha marcado un referente especial en la conformación de sistemas de significación religiosos; desde su aparición en las narrativas fundacionales del credo cristiano, hasta sus figuraciones contemporáneas en los distintos espacios socioculturales donde arraiga, funge como eje articulador para la codificación de una serie de tradiciones canonizadas y recreadas que canalizan y dinamizan la estructuración de procesos cognitivos e identitarios,

⁸² Datos de campo (primavera 2009)

⁸³ Datos de campo (primavera 2008)

posibilitadores ambos de configuraciones de sentidos de pertenencia en torno a una *comunidad imaginada* a partir de la fe, así como de clasificaciones cualificadas acerca de la persona.

En cuanto objetos materializados, en la tradición cristiana la utilización de las cruces ha fungido como referente inmanente de lo sagrado que signa puntos articuladores tanto en el trazado simbólico de la fe en términos de territorialidad, como de universos simbólicos que denotan una construcción social de la realidad, potenciando las cualidades domesticadoras de los contextos habitables y relacionales, modelados a partir de discursos que apelan a una organización valorativa de las dimensiones sociales y espaciales en los núcleos humanos.

Así durante la conmemoración de la semana santa queretana verificada a partir de la procesión del silencio, la cruz –de manera general y en tanto símbolo- se establece como un elemento gramatical que plantea en primer término una “cosmización” (Eliade, 1998: 27) u organización tanto de la ejecución ritual, como de la espacialización en donde éste se desarrolla, a partir de la exposición de narrativas oficiales articuladas en torno a los tiempos míticos fundacionales de la comunidad cristiana –refiriendo específicamente a la conmemoración del triduo pascual-.

En cuanto esquema indeterminado y de negociación, aquí la ritualidad procesional propicia en los participantes una concreción singularizada y performativa *in situ* de la vivencia penitencial condensada desde las cruces, planteando un desafío semántico que tiende a la significación y recursividad a partir de la experiencia y la experimentación, con lo cual se redimensiona tanto la pertinencia como el protagonismo de la persona frente a la estructura de la fe de la que es partícipe.

Para el discurso oficial de los ministros religiosos, la procesión del silencio y la acción de cargar cruces implica una actividad conmemorativa y de acercamiento hacia la deidad durante la celebración de la semana santa católica, lo que propone a la devoción penitencial desarrollada como espectro comunicativo que entrelaza a la feligresía con lo sagrado. Como se ha mencionado en este trabajo, para dicho sector cargar una cruz en términos

penitenciales del ejercicio sacramental, se encuentra supeditado en los participantes a la necesaria preparación espiritual que comprende el periodo de retiro espacial propiciado por el convento, lo que deviene en la conformación jerarquizada de las relaciones sociales entre especialistas de lo sagrado y devotos, reproducida por una oposición de actores sociales a partir de la superposición entre lo popular y lo teológico.

En principio la mortificación corporal de los devotos se encuentra orientada por los lineamientos teológicos postulados en el macrodiscurso eclesial, con lo cual la relevancia del acto que asienta dicho nivel discursivo se plantea no tanto en las dimensiones corporales de la vivencia empírica, como en los procesos interiorizados del cambio conductual y encuentros íntimos con dios. Se trata de la edificación de delgados lindes simbólicos entre el *deber ser* y el *ser* que busca la codificación algebraica de la experiencia religiosa en la persona, desde la cual se relega a segundo plano, e inclusive se confina, la experimentación y la susceptibilidad del dolor físico en la procesión.

Paralelo a ello, como se ha mencionado con anterioridad, entre los cofrades existen una serie de concepciones y actividades en torno a las cruces de mezquite y las cadenas que definen su priorización dentro de dichos esquemas postulados por el ritual, en tanto artefactos penitenciales que adquieren tintes expiatorios para propiciar vivencias corporales a partir de la mortificación física. Entre ellas se encuentran la acción realizada por la mesa directiva de humedecer las cruces con agua para hinchar y aumentar el peso de éstas, previo al recorrido del viernes santo, lo que postula un énfasis en cuanto al incremento del esfuerzo físico en los participantes de las distintas hermandades; además del manejo interno de boletos para la adquisición de las mismas, que subraya la demanda por la experimentación ritual desde el cuerpo, así como la desestimación acerca del manejo de las andas y la actividad de cirineo.

En relación a las características físicas de las cruces, para los participantes éstas adquieren particularidades materiales y significativos específicos –en cuanto a peso y forma- de acuerdo a la singularidad de la persona que se define a partir de su historicidad transitada, lo que deviene en una modulación

de la experimentación corporal del dolor que se inaugura con el comienzo del recorrido a partir de la carga de cruces, atendiendo para ello a la casuística del deterioro social valorado por la experiencia pretérita del pecado:

“...cuando te dan la cruz, es como si tu no eligieras, que la cruz te eligiera a ti, las puedes ver delgadas, las ves y piensas que esas no pesan mucho, y se transforma el peso, como si en ese momento algo te quisiera hacer sentir un peso de algo, como si dios te quisiera hacer sentir el peso de tus pecados...” (Simón, 2009)

La solicitud y selección premeditada que algunos cofrades hacen de las cruces y las cadenas, plantea en términos formales una suspensión de la contingencia ritual al preferir artefactos penitenciales determinados, buscando con ello el confinamiento o la reducción de las experimentaciones del dolor durante el trayecto. Aquí la acción de los individuos se entiende como una irrupción de lo profano –de lo propiamente humano, entendido como volición– en los diseños rituales pautados no tanto por los ministros, como por la misma deidad.

Contrario a ello, el juego azaroso de las posibilidades durante la trama penitencial se presenta como una constante, en cuanto la vivencia del dolor se entiende por los participantes como una predisposición –*la cruz pesa por los pecados que cometes*– a partir de las designaciones de lo sagrado, que pauta las características socio-morales de los deudores para la configuración de la satisfacción requerida. En este sentido, la cruz de mezquite en cuanto significante se entiende como extensión material de la persona al posibilitar una rememoración consciente de sus acontecimientos pretéritos, de los pecados cometidos, por vía de la experimentación corporal que sitúa al cofrade en correspondencia con la cruz; al mismo tiempo deviene en vehículo de la memoria a partir del desglose diacrónico de la persona, al condensar las distintas temporalidades que definen o han definido las pertenencias sociales en los sujetos, a partir de las incidencias y situaciones relevantes que los constituyen:

“...se transforma en una cruz de pecados, pero también para mi es una cruz que lleva todo lo que tu eres, tus conocimientos, tu pasado, tu presente, parte de tus sueños, es como si fuera un cofre donde guardas todo lo que tu eres, ahí en la cruz se ve reflejada y cada error va fracturando más a nuestra cruz, la va haciendo más astillosa, tal vez el

vivir haciendo cosas buenas para mi es ir resanando esas fisuras que tiene mi cruz, para hacerla una cruz más liviana, más ligera, más cómoda, que se pueda llevar mejor...” (Lucas, 2009)

Asimismo los caracteres pretéritos de la persona, sus bagajes valorativos y sus incidencias sociales, se encuentran evidenciados en las operaciones semánticas que ligan la forma física de éstas, con las significaciones que se posibilitan desde los niveles sensitivos en el encuentro corporal cruz-persona. No solo el peso, sino la forma sinuosa y caprichosa que implican los troncos de mezquite en la confección de estas cruces –*astillosa* y con *fisuras*-, signan los desgastes y premuras físicas como elementos clave para entender la evocación de las temporalidades pasadas durante la inmediatez del ritual, en tanto elementos metonímicos del deterioro moral en los devotos, es decir los *errores sociales* cometidos.

Es importante señalar los esquemas epistemológicos que los cofrades desarrollan a partir de situacionalidad en el ritual, donde la experiencia y la experimentación se entienden como dos esquemas cognitivos y empíricos a partir de los cuales se torna inteligible la vivencia.

En este sentido, la base epistémica a partir de la cual se concreta el conocimiento local de los cofrades, se define en términos metafóricos, es decir a partir de la explicación de un acto por vía de otro, donde la clasificación de la vivencia penitencial genera un lazo semántico entre cruz y persona. A partir de dicho entrelazamiento metonímico, la identidad penitencial se constituye por medio de la lectura de las características tangibles y sensitivas inherentes al aditamento de mortificación, definiéndose de esta manera el *todo* a partir de una de sus partes; aquí resulta claro observar como los macrodiscursos se tornan inteligibles, es decir se sugieren recursivos, en cuanto las liturgias oficiales acerca de la penitencia se revitalizan desde la intencionalidad de la persona.

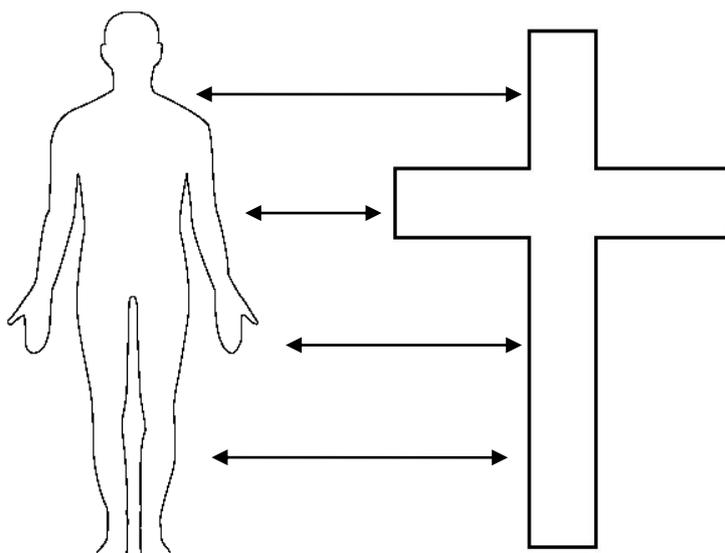


Imagen 19. La relación hombre-cruz posibilita una construcción detallada de la persona penitencial, en cuanto la experimentación procesional genera las pautas para entender dicha relación en términos metonímicos.

Para los participantes esta operación semántica plantea la superposición de contextos heterogéneos y contrastivos, implicando una tensión diacrónica de las múltiples presencias identitarias en la persona, a la vez que las *ausencias* se personifican y tangibilizan en el ahora inmediato de la ritualidad. Dicha tensión se suscita principalmente en dos niveles; en primera instancia contraponiendo los componentes sagrados de la mítica fundacional, en la que se discurren las gramáticas religiosas para dictaminar los encuentros con las dimensiones sacras, al conjunto de lo profano, entendido como la historicidad de la persona en la que se encuentran contenidas las dimensiones subjetivas de la intencionalidad devocional:

“...aunque te dicen que no le des mucha importancia a cargar cruces, la verdad es que muchos venimos con esa finalidad, necesitamos cargar cruz, porque no se siente igual el retiro...” (Juan, 2008)

En segunda instancia, la tensión se genera en la persona a partir de la exposición sinóptica de sus acontecimientos individuales relevantes, así como de los distintos esquemas valorativos que la conforman, proyectando una transversalidad de tiempos identitarios que componen la historicidad en el sujeto, *pasado-presente-futuro*, al figurar un proceso relacional ensimismado en la persona. En dicha *fractalización* de la persona, el tiempo presente se postula como una inmediatez contextual que suspende de manera empírica la continuidad de la realidad social en el devoto, una realidad cotidiana

postergada desde la ejecución ritual, que en cuanto situación liminal – desestructuración social de lo pasado y lo futuro- posibilita la intersección de dichos contextos y una intensidad reflexiva y creativa para repensarse en términos procesuales, dinámicos, discursivos y emergentes.

Paradójicamente, la concreción de dicha dinámica procesual configura en la persona una reflexividad reactivada desde su historicidad, provocando la evocación de las dimensiones profanas que atañen a cada participante, así como la superposición de una urdimbre de espacios-tiempos que se influyen mutuamente.

Al respecto, las narrativas y los empleos significativos que construyen los cofrades en torno a la cruz penitencial, desbordan su carácter general como eje articulador para la conformación de la comunidad religiosa, así como su función utilitaria en tanto artefacto de mortificación y de conmemoración de la solemnidad cristiana, para dar paso a una relación cruz-persona caracterizada por una correspondencia simbiótica y de complementariedad semántica entre ambos elementos.

Dicha relación sobrepasa los binomios pasivos del acercamiento perceptivo y empírico entre sujeto y objeto, otorgando a la cruz un sentido amplio que posibilita la construcción de ontologías vividas y dialogizadas que abren paso a la culminación identitaria en los participantes; lo anterior se verifica en el entrecruzamiento de espacialidades y temporalidades desde la persona, a partir de una organización subjetivada de la experiencia tanto a niveles de lo cotidiano –*soy pecador, soy cabrón*-, como de la propia experimentación ritual –*me fue pesado, estuvo cansado este año, este año estuvo relax*-, partiendo de esquemas narrativos que los devotos establecen de sí mismos.

De esta manera la identidad devocional en los cofrades se construye dinámicamente, y nunca se entiende como una concepción acabada y ordenada, a partir de la capacidad de síntesis y performatividad que la acción ritual sugiere a la persona, implicándose en un contexto de negociación de sentidos que permite la recursividad de los macrodiscursos, de los metarrelatos acerca de lo sagrado, en términos de significación local. Asimismo la temporalidad presente en que discurre el ritual, la inmediatez de la acción

humana, postula en los participantes una auto-consciencia, permitiendo el manejo subjetivo y metafórico de patrimonios culturales que componen a la comunidad de la fe –liturgias y símbolos instituidos- desde un esquema de tensión de contextos y de marcos referenciales en apariencia rígidos.

Aquí la mortificación corporal permite una vivencia del dolor que tiende a la significación de las temporalidades pretéritas, en tanto se tornan inteligibles las rupturas socio-morales del *deber ser* que se generan por efecto del pecado, las cuales han sido suspendidas empíricamente por el proceso ritual y por el enclaustramiento conventual de los participantes, agudizando y permitiendo con ello la entronización del oficio de *escritor* en el cofrade.

Al respecto el carácter de escritor que aquí se concede a los sujetos abordados, entiende a la persona como entidad dinámica, volitiva, creativa e intencional para su proyección social como actor y autor dentro de los dispositivos culturales de los que toma parte activa, como es el caso de los rituales religiosos. De acuerdo con Ricoeur (1995) el sujeto se torna activo en la medida que ejerce cualidades narrativas para leer y escribir sus propios acontecimientos sociales, asegurando un ordenamiento y la sistematización de su historicidad desde tramas inteligibles y coherentes. En este sentido, el manejo instrumental y significativo de las cruces de mezquite por parte de los cofrades, posibilita una producción semántica que permite establecer lazos referenciales para la ejecución narrativa de su historicidad, además de propiciar la culminación de la identidad devocional.

Así la persona realiza una lectura pormenorizada de sus acontecimientos precedentes –*cabrón, pecador, impío*- a la vez que *escribe* sus elementos identitarios inmediatos –*redimido, limpio de pecado*- y próximos de cara a su exclaustación –intencionalidad conductual orientada hacia el *deber ser*-, empleando los recursos de la *narración* para tornar inteligibles, amortiguar la tensión, estas distintas temporalidades en que se desglosa la multiplicidad del yo, de la persona. De esta manera se organizan tanto las vivencias cotidianas, como las rituales a manera de trama narrativa, posibilitando en la persona una inteligibilidad de su historicidad y de las contingencias a las que se enfrenta durante el trayecto procesional.

Ello implica una agudización del drama social en esta estructuración contrastiva de bagajes culturales y valorativos, en la que se yuxtaponen los elementos particulares del *ser* efectivo en la persona –tanto en lo cotidiano como en la situacionalidad contingente del desdoblamiento ritual- frente a las gramáticas oficiales del deber ser moral y del ejercicio pautado de la vivencia religiosa. De esta manera la adversidad que se propone entre el *deber ser* y el *ser* efectivo en la persona no genera conflictos irresolubles, sino situaciones tensadas de la vivencia que se organizan en términos semánticos, desde las metaforizaciones locales que se ejercen y negocian a partir de la narrativa del sujeto en el ritual.

5.9 Muerte y pasaje del penitente

Durante la última parte de la procesión o la *tercera etapa*, los esfuerzos físicos de los participantes se han volcado sobre la necesidad de arribar al convento y finalizar el recorrido penitencial con la cruz cargada sobre los hombros. La mortificación del cuerpo que ha propiciado el acto penitencial, se observa inmediatamente en las laceraciones de tobillos, espalda, plantas de los pies y hombros raspados, hinchados o dislocados.

La culminación se lleva a cabo cuando los cofrades regresan al espacio-tiempo conventual y depositan al interior del recinto sagrado, uno a uno las cruces que fueron utilizadas.

La experimentación de la mortificación corporal en los participantes abre las pautas para definir esta finalización del proceso expiatorio, como una fase que posibilita el traslape identitario que concibe a la persona como *redimido*. La *paz interior* que perciben los cofrades en la culminación procesional, se sitúa como signo distinguible de la muerte simbólica del pecador-penitente, en cuanto se entiende como una conciliación tanto con la deidad –la deuda saldada del pecado- como con el ordenamiento cualitativo de las experiencias vivificadas durante el ritual y la historicidad de la persona:

“...cuando regreso al templo, siento una gran paz, es como hasta cierto punto decir ‘si lo logré’, también es como un reto para ti mismo el regresar, es como cumplir una meta, hasta cierto punto lo deberíamos aplicar en toda la vida, y sería como llegar a momentos culminantes, ‘lo logré’, un reto, una meta lograda, sientes esa paz espiritual, te sientes reflexivo...” (Marcos, 2010)

De esta manera se entiende la concreción inteligible de la trama narrativa que se suscita en las dimensiones valorativas del sujeto, en una suerte de negociación del significado que reorganiza y reformula las gramáticas a partir de la subjetividad de éste.

Así, la vivencia corporal de la penitencia se manifiesta como un elemento simbólico de relevancia al interior de la hermandad, cuando en los aposentos los cofrades se despojan de las túnicas para vestirse con la ropa cotidiana; la intensidad del acto se propone desde las improntas corporales –raspones, hinchazón, cortaduras, dislocación de huesos- que han marcado el cuerpo de la persona y que se exhiben ante la hermandad, donde la lectura del pecado se entrelaza con la gravedad de las lesiones, para fungir como referencia corporizada de la impronta de las temporalidades pretéritas de los sujetos:

“...el hermanito si traía pecados fuertes, mira como le quedó el hombroj...”⁸⁴

Asimismo, durante el resto del día viernes y el día sábado, los comentarios entre los miembros de la hermandad suelen estar relacionados a las experiencias que se suscitaron durante la procesión, subrayando las vicisitudes a las que se enfrentaron –presencia de mujeres, dolores físicos, momentos de mayor intensidad de la mortificación, momentos dubitativos-, y señalando las formas en que se sortearon tales avatares.

Para algunos participantes la imposibilidad de consumir el acto penitencial, es decir arribar hasta el convento con la cruz sobre la espalda, por la imposibilidad de soportar el peso de ésta, se entiende como un *fracaso* que trastoca el proceso no tanto de la reconciliación expiatoria respecto de la deidad, como de los anhelos particulares de la experimentación ritual del dolor, así como del ejercicio narrativo para tornar inteligibles las discontinuidades generadas por las vivencias del pecado que le preceden a la persona:

“...cuando no puedes terminar, si te sientes incompleto, como si te faltara algo...”⁸⁵

⁸⁴ Datos de campo (verano 2009)

⁸⁵ Datos de campo (primavera 2009)

Dichas *frustraciones* son entendidas como procesos inconclusos sobre los cuales surge esporádicamente la crítica o los comentarios del resto de los cofrades, quienes cuestionan la imposibilidad física del sujeto para culminar con el acto penitencial, una intensidad fragmentada de la vivencia corporal del dolor:

“...ese hermanito no pudo con su cruz, y eso que estaba chiquita...”⁸⁶

Durante el día sábado santo transcurren gradualmente las actividades del retiro –laudes, desayuno, comida y cena-, mientras las pláticas informales de los asistentes se centran en la retroalimentación de los acontecimientos suscitados durante la procesión. Aunque oficialmente el contexto ritual se mantiene aún caracterizado por el duelo de la muerte de cristo –silencios y mesura conductual-, los comportamientos y el ánimo de las personas se aligeran durante las tareas de limpieza y aseo de la casa conventual, que los mantienen ocupados durante la mayor parte del día.

En años anteriores, hace aproximadamente diez años, el día sábado era destinado para el descanso y recuperación física de los cofrades, motivo por el cual las hermandades organizaban partidos de fútbol en la cancha empastada del huerto, donde se verificaban apuestas de dinero. Estos hechos fueron penalizados por los ministros religiosos, ocasionando que en adelante se destinara dicho día al aseo general del espacio conventual.

Es necesario mencionar que después de finalizado el recorrido procesional, el número de cofrades se reduce considerablemente, ya que aproximadamente el 50% del total de los asistentes no se mantienen hasta la finalización del retiro durante la media noche del día sábado, regresando a sus casas después de haber concluido la procesión.

Durante este día, en el resto de los participantes se evidencian sus expectativas en torno a la exclaustación y su reencuentro con la familia, para lo cual tendrán que esperar hasta que culmine la misa del *fuego nuevo* o de resurrección, donde se realiza la bendición de agua y cirios pascuales, marcando la apertura de *la gloria* y la irrupción de la algarabía después del luto

⁸⁶ *Ibíd.*

vivificado durante los días anteriores. La salida del espacio-tiempo sagrado con la consecuente culminación del proceso ritual, marcan un referente de la finitud de la experiencia religiosa en los participantes y una reapertura a las dimensiones cotidianas de la profanidad.

Dicho momento marca oficialmente la reincorporación de las personas a sus esferas de interacción social, ante el cual se suele experimentar, sobre todo durante el primer año de participación, una necesidad de prolongación de la actividad ritual con la finalidad de posponer el desenlace del retiro, por efecto de la incertidumbre de afrontar dicho retorno:

“...La primera vez que vine no quería salir, porque sientes tranquilidad y paz espiritual [...] como que todo está bien, tienes miedo de regresar a lo mismo, muchas veces caes en el mismo error, para mí era ese miedo, no quería salir, aquí estoy bien, me sentía protegido...” (Pedro, 2008)

La necesidad de ampliación del espacio-tiempo sacralizado por parte de algunos cofrades, así como las dinámicas relacionales y conductuales que ello plantea, supone la conjugación inexorable y estrecha con los modelos cotidianos de la vivencia social profana; se trata de una reapertura a las dimensiones donde se localiza primordialmente la *tentación* y las situaciones de pecado, así como de una necesidad de suspensión permanente de las historicidades de la persona.

Asimismo, los momentos previos al exclaustro se viven entre la generalidad de los cofrades con expectación por el reencuentro con las personas allegadas, quienes se aglomeran a las afueras del convento para generar muestras de afecto –aplausos, algarabía, arrojar confeti- a sus familiares que han permanecido encerrados en el retiro. Tal culminación del proceso se confirma con el repique de las campanas y los aplausos que los miembros de la hermandad realizan durante la finalización de la misa del fuego nuevo, momentos antes de tomar sus maletas y salir definitivamente del convento:

“...yo me acuerdo de mi familia en el retiro, mis hijos me van a esperar a la salida del retiro el sábado, es una cosa muy bonita, que la familia te reciba...” (Pablo, 2008)

Una de las características que adquiere la ruta expiatoria del cofrade, considera las implicaciones en sus ámbitos familiares de la posible conversión conductual de la persona –la muerte del pecador y la reaparición del redimido-. Esto se entiende a partir de las repercusiones del pecado, directas o indirectas, en las relaciones familiares –tal es el caso del alcoholismo, adulterio, drogadicción, violencia, principalmente-, y las expectativas que los familiares del cofrade confieren alrededor del espacio-tiempo de reclusión y la reincorporación del mismo a las dimensiones cotidianas, en términos de una reparación de las conductas *desviadas* del devoto.

En algunos casos, los cofrades señalan que sus familiares, las esposas principalmente, les hacían llamados de atención para que se alistaran en la procesión, con la finalidad de posibilitar un cambio en el comportamiento *desviado*:

“...he tenido muchas críticas, inclusive mi esposa me decía ‘yo no sé por qué vas ahí, si tu no cambias’...” (Elías, 2009)

En este sentido, las expectativas de los familiares abordados giran en torno a las secuelas del retiro en el penitente, situando los alcances pedagógicos del retiro físico de la persona y el replanteamiento-alejamiento de las causas pretéritas del pecado; asimismo la familia sugiere un cuestionamiento por la vigencia temporal de la conductualidad reorganizada del cofrade posterior a su encierro, discutiendo el corto alcance de estos efectos:

“...ojalá y cambiara definitivamente, porque luego si cambian, pero solo una semana o un mes, pero luego vuelven a ser los mismos...”⁸⁷

Una vez que los cofrades finalizan su claustro, el encuentro con lo profano implica la reincorporación a las actividades sociales que realiza cotidianamente en el trabajo, la familia, las amistades y la recreación, lo que conlleva a un nivel de proximidad estrecho con contextos y situaciones imprevistas en las que se posibilita la concreción del pecado; ante la intencionalidad del devoto de “mejorar” sus estilos de vida, es decir de prolongar los esquemas conductuales de los que se ha provisto durante su lapso reflexivo en el ritual, las vivencias profanas plantean la vicisitud de tal consigna, al mismo tiempo que los

⁸⁷ Plática con un familiar de cofrade (22/10/09)

integrantes de la familia del cofrade se sitúan como un agente que reclama la congruencia del devoto respecto a los modelos de persona que se vislumbran a partir del proceso ritual.

El tiempo en el que se mantiene vigente la inoperancia del pecado en el cofrade, varía y es relativo, de acuerdo a las experiencias y biografías de los mismos; una semana, un mes o algunas horas, marcan la constante ruptura temporal con lo sagrado, es decir con las pautas del *deber ser* y *hacer* dictadas por el discurso penitencial católico, para dar paso al *ser* efectivo en el que se discurre la vivencia cotidiana.

De esta manera se reactualiza y reconstruye constantemente la historicidad de la persona, al momento en que se irrumpe nuevamente en las dimensiones plenamente profanas para comenzar a constituir los momentos identitarios pretéritos que probablemente serán revisitados, narrados y revisados durante el siguiente retiro.

El proceso ritual en el que se encuentra contenida la procesión del silencio, marca un esquema de encuentro individual con lo sagrado que se sugiere cíclica y anualmente, en cuanto propicia el ejercicio reflexivo de las “caídas” o pecados acontecidos posteriores a su exclaustación. Este esquema particular de vivencia se fundamenta en la nulidad de la santidad en la persona, ya que, al tratarse de una finalidad explicitada por la religión oficial para la feligresía en general –el *santo* como modelo conductual de vida-, éste se entiende como un esquema valorativo atemporal y *deshumanizado*, en cuanto refiere a una ejemplificación arquetípica dictada por el desapego a lo profano y el control de la persona. Así, tensión, riesgo y oblicuidad de los contextos se sugieren como una serie de elementos constantes en la vivencia de los cofrades, cuando la procesión penitencial se ubica como referente cíclico y procesual durante la primavera de cada año, cuando se vuelve a *morir* en la cruz de mezquite.

Parte III

Comentarios de agregación

CONSIDERACIONES FINALES

En la presente investigación se ha abordado el estudio del fenómeno procesional en torno a los miembros de la hermandad de penitencia de la procesión del silencio, ejecutado en el centro histórico de la ciudad de Santiago de Querétaro, durante las celebraciones anuales del viernes santo católico.

La problemática de este trabajo giró en torno al análisis de la construcción de la identidad entre los miembros de la hermandad de san Juan, considerando las distintas facetas que componen al proceso ritual como dispositivo cultural, y en este sentido comunicacional y discursivo, desde las cuales se desglosa la vivencia religiosa de esta feligresía.

La investigación partió de una perspectiva compleja, donde convergen y divergen discursos, acciones y manejos del espacio y el tiempo que posibilitan una construcción dinámica de la identidad devocional entre los sujetos, a partir de lo que se ha denominado *pedagogía de la fe*. Aquí el ritual es entendido como contexto de intercambio y negociación semántica a partir de la puesta en marcha de la experiencia y la experimentación en la persona, en sus diversas aproximaciones con lo sagrado y vivencias corporales que figuran al dolor físico penitencial, circulando con ello una serie de símbolos que adecuan la confección metaforizada de la vivencia y la construcción de los sentidos de pertenencia en torno a la agrupación religiosa.

La intención de esta investigación ha sido plantear la construcción de la identidad religiosa o devocional desde la articulación de *espacios-tiempos-discursos-acciones*, atendiendo al entrecruzamiento indeterminado de la institución católica, la posición agencial en los sujetos involucrados, así como los manejos y significados que se generan en el proceso de vivencia, percepción y apropiación del territorio devocional que se va construyendo y deconstruyendo.

De esta manera, la identidad cofradil se entiende como una categoría social, implicando la lectura pormenorizada de las bases culturales inherentes a la hermandad de penitencia; asimismo involucra la interconexión de elementos discursos vigentes en un contexto socio-cultural específico que, en tanto macrodiscursos, tiende a la clasificación cualificada de las personas a partir del

binomio *propio-ajeno* y a la conformación de territorios donde se inscriben y dinamizan los patrimonios culturales de este grupo humano.

Además de la referencia directa a las estructurales de la vivencia religiosa, entendidas como macrodiscursos que dictaminan las pautas de la actividad ritual en los especialistas religiosos y la feligresía, el análisis del sujeto posibilita entender sus características y dinámicas discurridas durante el proceso de construcción de su identidad, en términos de receptividad del mensaje. Los cofrades abordados presentan atributos activos, volitivos y creadores a partir de los cuales se posiciona al interior de las tramas de significación del ritual penitencial, con la finalidad implícita de desarrollar, gestionar y localizar su desenvolvimiento y vivencia en universos simbólicos instituidos.

Las características estructuradas del macrodiscurso sacramental que circunscribe tanto la participación del devoto en situaciones operativas de las dinámicas sociales, sitúan al sujeto como contenedor de sistemas simbólicos que organizan y dan coherencia a la experiencia. Sin embargo, esto solo sugiere el papel relevante de la estructura frente al sujeto, en cuanto este último se entiende como depositario de un cúmulo de saberes y conocimientos heredados y reproducidos, al postular la disposición de una trama conceptual de patrimonios gramaticales, desde los cuales se escritura el ordenamiento sintáctico de lo acontecido, de la realidad socialmente construida.

Sin menoscabo a lo anterior, se postula la participación efectiva de los devotos al conferirles un carácter de actor social, cuya cualidad agencial se inscribe desde los elementos subjetivos que conllevan la experiencia y experimentación de la persona en la cotidianidad y al interior de los dispositivos culturales, como es el caso de los rituales que entrañan la pertenencia a la hermandad.

La identidad devocional entendida como constructo social, implica una membrecía para los cofrades de la hermandad, ya que comparten esquemas categoriales que normatizan y pautan el ejercicio del trato con lo sagrado; en este sentido se demarcan las fronteras simbólicas que separan la participación corresponsal desde la *mismidad* o coetaneidad, frente a los atributos heteroadscritivos de la otredad que se acuñan para aquellas personas ajenas o

externas. De esta manera se interpreta el papel igualador del *cabronismo* cofadril y las formas de verbalizar la interacción inmediata durante el ritual, en tanto “hermanos”.

Desde esta posición, el carácter agencial de los sujetos conlleva a desvelar la disposición, empleo y negociación de los significados que implican las gramáticas y patrimonios culturales en determinados contextos sociales, además de la adquisición de los capitales simbólicos que se administran y circulan desde las esferas de la institución religiosa del catolicismo, lo cual implica la transversalidad de los factores estructurales y subjetivos para el análisis de la identidad devocional evidenciados alrededor de la cofradía de penitencia de la procesión del silencio queretana.

Ello permite plantear a la ritualidad como un contexto en el que se dimensiona la intervención directa y efectiva de la persona a partir de la experiencia que ésta desarrolla. En este sentido el ritual conlleva a fijar los lineamientos jerarquizados durante el encuentro con la deidad y *consigo mismo*, donde el clero –franciscanos y diocesanos- que administra el sacramento de la penitencia a la hermandad, se posiciona como interventor que define a la persona, al mismo tiempo que los cofrades se sitúan en un nivel susceptible de la intervención religiosa.

Sin embargo, el involucramiento implícito de los cofrades en la aproximación con la deidad, los proyecta como agentes interventores de la realidad vivida, ya que metaforizan⁸⁸ el tránsito circunstancial del rito en términos de una relectura subjetivada de las gramáticas penitenciales ofertadas por el catolicismo. Esto se observa en las diversas situaciones que se experimentan durante la procesión, como es el caso de los jalneos de cadenas, el incremento del peso de las cruces, la interacción evocativa o empírica con la mujer, los encuentros nómicos con el santo tutelar y aspectos continentales durante el mismo.

En este sentido la metáfora de la vivencia concreta una serie de reacomodos, recreaciones y reformulaciones que tornan recursivo a los macrodiscursos vigentes, es decir los espacializa y temporaliza de acuerdo a cada cofrade.

⁸⁸ Siguiendo la propuesta de Lakoff y Johnson (1980) aquí se entiende a la *metáfora* como un recurso humano que posibilita el entendimiento y experimentación de algo dado en términos distintos.

Dicha operación implica la apropiación agencial de los patrimonios culturales explicitados por la ritualidad católica, conformando la emergencia de microdiscursos imbricados en la densidad del *metarelato* que delinea el proceder religioso penitencial.

Por ello, la problematización de la identidad devocional se especifica como un fenómeno dinámico y procesual, donde convergen y divergen en términos simultáneos y contradictorios, una serie de discursos, acciones y manejos del espacio-tiempo, desde donde se recrean las lecturas, vivencias y experiencias en torno al *dolor*, entendido éste como instancia corporizada de la ritualidad penitencial en el catolicismo y como vehículo referencial en los esquemas de *pasaje* de la feligresía.

Este análisis de la identidad devocional considera desde un primer acercamiento la conformación pautada de dispositivos rituales, partiendo del registro y análisis de esquemas valorativos que norman la concreción de la vivencia religiosa en la persona, entendida como elemento clave para entender las bases sintácticas de la estructuración en el tratamiento de lo sagrado. Dicho aspecto implica tanto la consideración de los elementos generales del discurso oficial –entendido aquí como liturgia hegemónica y edificante-, como la experimentación metaforizada que la persona emprende a partir de su incorporación en las dimensiones sagradas.

Desde el catolicismo, como aspecto inherente al despliegue ritual, se plantea una categorización de los contextos superordinarios comprendidos por los marcos festivos en los que se solemnizan las vivencias religiosas, atendiendo a la clasificación tanto del tiempo y los momentos de la práctica ritual, al espacio donde discurren dichos dispositivos significativos para señalar el escenario consagrado que concreta el acercamiento a la deidad, como a la clasificación pormenorizada de la persona referente a las normas conductuales, etiquetas y postulados que constriñen la construcción del devoto en su relación con los elementos sacros.

El ejercicio penitencial durante la procesión del silencio, confirma un formato de religiosidad aflictiva, que evidencia elementos de angustia y profilaxis principalmente, estructurados en una trama de *pasaje* frente al pecado como

padecimiento, en la que se desestructuran los componentes sociales de la persona, comprendiendo una serie de facetas constitutivas desde las cuales se desglosa la vivencia del penitente en una suerte de narración expiatoria frente al pecado.

La identidad devocional que esto plantea, se sitúa en un nivel discursivo instituido, donde la persona es construida como una entidad con atributos deteriorados o *pecadora*, en proceso de conformación a partir del pasaje que conlleva el retiro, asimilando y completando la reestructuración en la que se desvanece la presencia del pecado.

Durante la realización del retiro espiritual y la procesión, la liminalidad se proyecta como ámbito totalizante que caracteriza al ritual estudiado, en la que se especifica una suspensión temporal de los atributos sociales de los participantes, ya que se exige a los cofrades un ambiente de fraternidad e igualitarismo caracterizado por la emergencia idealizada de una *communitas*. Al respecto, los especialistas religiosos, miembros del clero y la orden franciscana, fungen como representantes del espectro cultural, quienes atienden la tarea de pronunciar los ordenamientos del rito en las personas, además de servir como ministros pedagógicos para la *domesticación* de los sujetos ante la desestructuración inminente que implica el limbo del que son parte.

Aunque la liminalidad generalmente se ha entendido como una faceta de indeterminación y fractura de la realidad social cotidiana, los dispositivos culturales, es decir el ritual, implican una herramienta significativa que atiende al ordenamiento de la vivencia caótica, otorgando las fórmulas requeridas para el acompañamiento, transformación y reestructuración de la persona en la culminación del proceso ritual.

Sin embargo, en el caso estudiado tanto el retiro espiritual como la procesión penitencial, plantean a la liminalidad una dimensión indeterminada que se caracteriza por la situacionalidad de la vivencia en los sujetos, postulada principalmente durante la emergencia contingente de distintas vicisitudes que se afrontan durante el pasaje ritual.

Aquí se entiende a la etapa liminal como un momento inherente en el trastoque de las pautas culturales y de las estructuras que fijan la significación (Geist, 2002), en tanto retorno inmediato a la imprecisión de lo *amorfo* por efecto de la experimentación en los individuos a través de los trayectos rituales. Aquí, experimentar implica hacer y rehacer, tanto desde los lineamientos como por encima de éstos, atendiendo a los contextos locales en que se vuelve pertinente sentir, hablar y palpar lo sagrado.

Con ello se sobrepasan los matices categoriales del contexto religioso, entre los que destacan las dimensiones del espacio y tiempo en tanto coordenadas que tienden a localizar la presencia del sujeto y la institución desde una ambivalencia de lo *profano-sagrado*; la categorización de la experiencia perceptiva del sujeto, en cuanto remite a una lógica lineal que discrimina la organización de los acontecimientos cotidianos y superordinarios sobre el esquema progresivo *pasado-presente-futuro*; así como la clasificación pautada de la *persona* en razón de su acceso a los menesteres sacralizados, atendiendo a la constricción de los ámbitos exteriores que aquejan la vivencia formal de la devoción, para redundar en una formulación de la *pureza-contaminación* enraizada en la corporeidad del penitente.

La *situación* en el fenómeno abordado se encuentra dimensionada por la transversalidad de dichos esquemas categoriales que, desde sus cualidades dialécticas y en apariencia irreconciliables, ciñen y distinguen cualitativamente el desarrollo y ordenamiento sintáctico de ritual; en este sentido, emergen una serie de componentes binarios que tienden a la clasificación de la vivencia religiosa entre los participantes, destacando aquellos relacionados a lo sagrado-profano, lo interno-externo, bien-mal, orden-desvío, hombre-mujer, cuerpo-alma, redención-pecado, pasado-futuro, cristo-diablo, principalmente.

Desde la oficialidad litúrgica, dicha disposición de conceptos valorativos pretende una asociación contrastiva a partir de la cual se emprende tanto la proyección pedagógica y edificante del retiro, como la construcción de fronteras identitarias, en cuyos ejes se localiza la presencia de la hermandad del silencio.

Al hablar de fronteras, nos referimos tanto a los límites simbólicos (Giménez, 2007), como espaciales a partir de los cuales se ubican a las personas en

formas contrastantes, los que están *afuera* y los que permanecen *dentro*, fungiendo como sitios de marcaje que separan y sujetan simultáneamente las adscripciones a un grupo y a contextos. En este sentido, las fronteras identitarias que en la hermandad penitencial clasifican al escenario religioso y a la feligresía, no representan una constitución autonómica, unívoca ni estable, sino que se tratan de improntas fluctuantes, permeables y de confrontación (Mançano Fernandes, 2005) que posibilitan una vivencia ritual desde trayectos transversales y porosos, ya que emergen elementos contingentes que difuminan los sitios referenciales de la territorialidad pactada.

Asimismo, en el ritual abordado la *situacionalidad* implica la aparición de la contingencia o de lo no-previsto, ante el escollo de las gramáticas oficiales de generar pautas unidireccionales para confinar la adversidad que irrumpe los procesos culturales durante las rutas de pasaje en la persona. En este sentido, el entrecruzamiento de las categorías profano-sagradas se torna palpable en las fisuras de los límites simbólicos y espaciales que delinearían idealmente la separación plena de ambas dimensiones, configurando una suerte de mapeo complejizado que desvanece las barreras entre el *bien* y el *mal*; tal es el caso del consumo de alimentos comprados en tiendas adyacentes al convento, el consumo de cigarrillos, la comunicación intermitente con los familiares en el exterior vía celular y la presencia alegórica de la *mujer* durante el retiro espiritual, identificada con el *diablo* en tanto figura perjudicial y contaminada, ya que implica la desintegración y desajuste del proceso expiatorio en la labilidad del cofrade.

En el primer caso, una persona que participa en el retiro funge como contacto con la sociedad externa al comprar mercancía y alimentos por encargo de otros cofrades, eslabonando las dimensiones de lo profano con la sacralidad del retiro.

En el segundo caso, a partir de las connotaciones hacia lo femenino se generan una serie de lecturas locales que signan la corporeidad de lo *peligroso*, atenuando la recomposición de la persona sacralizada desde las simultaneidades de encuentros tensados y eventuales durante el trayecto ritual. De forma ambivalente en algunos cofrades la mujer configura paralelamente

referencias hacia lo deseado y lo odiado, lo reprimido y anhelado, postulando una contradicción y amenaza a la identidad devocional del penitente, en cuanto se evoca su presencia mental y física en las experimentaciones tanto directas como indirectas con determinadas partes corporales de la figura femenina –nalgas, senos y piernas-, reduciéndose a partir del desafío que implica la acción del pasaje y el confinamiento parcial de la *tentación*.

Esto no constriñe a la *mujer* a un rol de amenaza para la constitución del cofrade, ya que simultáneamente se le confiere una polisemia de sentido, en cuanto adquiere aspectos salvíficos y de redención en la figura de la *virgen de los dolores*, específicamente durante la actividad procesional del viernes santo, lo que redundando en los caracteres de fragilidad y riesgo que implica la liminalidad del retiro espiritual para los participantes y la búsqueda de protección ante el peligro que afrontan.

Dichos traslapes de fronteras conllevan por un lado, a la presencia femenina desde encuentros visuales y evocativos, a partir de intersticios espaciales del convento localizados en lindes geográficos que ordenan y resguardan idealmente a la comunidad religiosa –puertas cubiertas con bolsas negras, muros temporales- y donde se propicia la disipación de las influencias ajenas que discursivamente caracterizan la profanidad.

Por otro lado, los procesos de reconstitución que conlleva el retiro y el ejercicio de la procesión para el cofrade, implican estados reflexivos donde se discurren las múltiples *presencias* de la persona a partir de una trama narrativa subjetivamente coherente; dicha reflexividad plantea una auto-revisión o reconocimiento general que los participantes ejecutan para establecer niveles de conciencia básicos que coadyuvan a la reincorporación del cofrade redimido una vez concluido el proceso, atendiendo principalmente a los acontecimientos vivenciales del pecado, donde la mujer y el adulterio, el alcoholismo y la violencia intrafamiliar aparecen como ejes que articulan el replanteamiento de la identidad en los sujetos.

Al hablar de presencias múltiples, se subraya la emergencia de la historicidad en los cofrades, en cuanto se proyectan las personalidades pretéritas y futuras del sujeto en la urdimbre de tales procesos revisionistas, las cuales denotan

una característica categorial que señala, por un lado la confrontación de la persona pretérita frente a los parámetros específicos de la comunidad de la fe a la que se suscribe, mientras por otro lado se sugiere una conformidad con dichos esquemas valorativos para afianzar su pertenencia al colectivo devocional por vía de la expiación penitencial.

Aquí la presencia inmediata de la persona – el *presente* como temporalidad transitiva durante el rito- denota un estado desestructurado y liminal, reflexivo y autoconsciente, que posibilita la convergencia multifacética de sus diversos estados socio-temporales. Esto redundando en un proceso particular de constitución de la identidad en el devoto, atendiendo principalmente a una narrativa agencial de la persona, basada en la descripción de eventos y acontecimientos pretéritos que han definido su presencia y desenvolvimiento en dichos contextos.

Asimismo se evocan las *ausencias* de la persona, entendidas como aquellas categorías de los sujetos que han acontecido –los pecados cometidos previamente-, en tanto han quedado inscritas en el pasado, pero que simultáneamente *siguen siendo* durante el tiempo-espacio transitivo de la fase liminal, porque se insta en términos de pertinencia subjetiva para concretar un proceso narrativo en el devoto. Dicho procedimiento confiere a la construcción de la identidad una característica creativa que se ejerce desde la “mismidad” del devoto en cuanto, siguiendo el postulado de Ricoeur (1996: 139), se plantea al *sí mismo como un otro* diverso desde una suerte de trama narrativa.

En este sentido se distingue el entrecruzamiento de los tres niveles categoriales básicos del contexto ritual, que tienden al ordenamiento de la vivencia religiosa a partir de las gramáticas instituidas, donde el contexto indica una simultaneidad transversalizada de las dimensiones *sagrado-profano*, de las temporalidades presenciales y de ausencia *pretérito-presente-futuro* y de la *pureza-contaminación* en cuanto cualidades que distinguen la participación de la persona en los oficios religiosos.

La identidad se especifica como un proceso constitutivo imbricado en un contexto liminal, implicando la labilidad de la reconstitución en el sujeto amorfo, donde las *monstruosidades* (Turner, 1999) entendidas como alegorías

edificantes, configuran espectros que evocan la presencia inmediata de lo profano en una atmósfera sacralizada. Dicho entrecruzamiento evidencia las fugas y fluctuaciones de los elementos categoriales contrastivos que definen los lineamientos contextuales de ambas dimensiones, situando a la persona en una suerte de sinopsis reflexiva desde la que se dinamizan las historicidades del sujeto y se replantean las tensiones entre el *ser* y lo que se *debe ser*.

Dicha operación sinóptica se entiende como una narración identitaria que se acentúa durante el recorrido penitencial de la procesión, donde los participantes experimentan la confrontación semántica a partir de la cual se suscribe dicha densidad, forjando una simultaneidad de presencias y ausencias de la persona, que a su vez implican encuentros visuales, mentales o auditivos con los peligros de la otredad amenazante, destacando la evocación de lo femenino, lo demoníaco, los turistas, los protestantes y lo que en su momento significaron los emos. El esquema de narración involucra la *inteligibilidad* de las vivencias y acontecimientos historicistas de la persona (Ricoeur, 1995), discurrendo en los elementos subjetivos que la conforman, intercalando así situaciones, vivencias, anhelos, pasiones y deseos locales, es decir pertinentes a cada cofrade.

Atendiendo específicamente a la transversalidad de la sintaxis religiosa, los formatos explicitados por el *igualitarismo* ritual denotan una complejidad de términos, ya que los participantes proyectan una vigencia transitoria de la *communitas* desde el concepto de *cabronismo*, "...aquí todos somos cabrones...", que refiere principalmente al carácter de *pecador* que encarnan cada uno de ellos en su vida cotidiana.

Dicha participación correlativa en la construcción de la antiestructura ritual, desvanece su vigencia a partir de las vivencias situacionales que experimentan las personas desde su claustro en el convento, lo que conlleva a la parcialización del referente organizativo que implica la vivencia desde el hermanaje igualitario. Tal es el caso de la jerarquización de los participantes a partir de esquemas generacionales, de las biografías religiosas y de la participación en los puestos de la organización interna de la cofradía penitencial.

Considerando al ritual como contexto en el que converge lo múltiple, entendido como la coparticipación de sujetos diferenciados a partir de tradiciones religiosas y sociales consideradas por sus biografías culturales, la fragmentación de la antiestructura en el fenómeno estudiado implica una polivalencia de la experiencia religiosa para cada uno de los actores sociales abordados.

En este sentido la hermandad de la procesión del silencio se encuentra conformada por una multiplicidad de subjetividades, condensadas por las intencionalidades de los penitentes, lo que conlleva a la formulación múltiple e indeterminada de la experiencia con lo sagrado y del proceso de producción de sentidos. Para algunos cofrades la experiencia del dolor implica una expiación del pecado; para otros infiere un mecanismo de diálogo directo con la deidad en términos petitorios; en determinados casos la participación en el ritual conlleva un mecanismo de profilaxis, al alejarse de lo profano durante una solemnidad en la que se constriñe y *castiga* las muestras de diversión.

En este sentido se buscan aspectos diferenciados, la relación con la deidad se maneja desde formatos distintos, la vivencia del dolor corporal de la penitencia se autoregula desde distintas aristas, al mismo tiempo que la experimentación del dolor en los devotos se genera a partir de las particularidades historicistas de éstos.

En otro aspecto de la antiestructura fragmentada, cabe señalar que la expiación ritual no impacta en contextos sociales de *comunidad* parroquial, ya que la hermandad funge como una agrupación transitoria entre algunos cofrades, en cuanto su conformación y relacionalidad solo se denota durante los oficios anuales de la semana santa. La consecución de roles y estados sociales alcanzados no se inscribe en una esfera social determinada y unívoca, al mismo tiempo que la institución religiosa no establece un aparato ubicuo que sanciona el modelaje de la persona o los actos cometidos por ésta.

Esto conlleva a pensar al pasaje ritual de la procesión no como un mecanismo cultural que implica *per se* la configuración predeterminada y última de la persona devocional –el cambio conductual definitivo de la feligresía-, lo que a su vez demuestra el carácter de la estructura no como ámbito totalizante, sino

como un dispositivo recursivo que atenúa, posterga o anula las tensiones que surgen entre el *deber ser* y el *ser* efectivo en la persona, a la vez que coadyuva a la reformulación del rito de pasaje como un acto cíclico y anual:

“...cada año hay cosas distintas, errores que busco cambiar...”

Las esferas sociales donde se relativiza la participación del cofrade en la vivencia religiosa, tienen que ver con sus círculos de interacción inmediata – amistades, trabajo, familia, pareja- en cuanto plantean una crítica respecto a las bases identitarias ideales que postulan la culminación del ritual, es decir la absoluta muerte simbólica del pecador. En dichos contextos sociales, se entiende a la identidad devocional del cofrade como una categoría definitoria de la situación social y conductual en cuanto redimido o converso, lo que se contrapone a los señalamientos de los participantes al percibirse como un proceso inacabado y transitorio, donde el pecado plantea un elemento íntimo y cotidiano cuya latencia permea cada situación de su desenvolvimiento cotidiano:

“...en la familia creen que uno va a cambiar por arte de magia, pero no es así, no somos santos, aunque podríamos serlo pero se necesita más...”

Lo anterior confirma la relevancia del carácter individual adquirido por el ritual entre los cofrades abordados, ya que posibilita una negociación y gestión local de las vivencias del dolor penitencial, asumiendo la penitencia corporal un papel notable en la procesión del silencio corroborado en la preeminencia de cargar cruces, por encima del desempeño en las andas de los santos tutelares.

Esto no implica que los participantes busquen unívocamente la exasperación del dolor en su cuerpo, sino que la relación con la cruz proyecta un acercamiento íntimo a las dimensiones subjetivas de la experiencia ritual, a partir del cual se metaforiza la vivencia y se posibilitan los procesos narrativos que tornan inteligibles la disposición de la historicidad en el devoto.

Al respecto, la relación *devoto-cruz* genera una suerte de simbiosis semántica, a partir de la cual se suministran bilateralmente elementos significativos que coadyuvan a la organización de la vivencia ritual, donde la cruz adquiere un carácter icónico y gramático que representa el eje colectivo de la sintaxis cristiana; asimismo el discurso signado de la cruz, se dinamiza desde el devoto

cuando éste la define como una extensión materializada de su persona, tornándose una sola entidad, al significar sus presencias sociales pretéritas – identidades matizadas por el pecado- desde las percepciones y experimentaciones durante la vicisitud acontecida en la procesión.

Con ello, andas y cruces implican en la ritualidad penitencial dos dimensiones contrastantes y diferenciadas de las maneras de ejercer los encuentros con lo sagrado y con el *sí mismo* entendido como *otro* diferente de *sí*.

Lo anterior se expresa a partir de la formula local que define la intensidad de la vivencia penitencial de acuerdo a los pecados cometidos por el sujeto, mientras la participación en las andas del santo tutelar implica una limitación de la experimentación y experiencia en la ruta penitencial individual. Experimentar la cercanía con el santo por vía de las andas, posterga o anula la intimidad y los momentos volcados hacia el sí mismo, a la vez que se relativiza la reflexividad o consciencia autocontenida en el sujeto, al generar vivencias colectivas en conjunción con otros miembros de la cofradía.

En este sentido la identidad devocional entre los cofrades abordados, implica la atención a las categorías y esquemas normativos que dictaminan la disposición sintáctica del encuentro religioso con la deidad, clasificando a su vez el ordenamiento de los escenarios en términos dimensionales, así como la categorización de la vivencia temporal y la construcción de la persona.

Dichas gramáticas se dinamizan desde los sujetos para recrear y reformular las disposiciones de los macrodiscursos a partir de los anhelos, deseos, pasiones e intencionalidades que se impregnan al ritual, a partir de la tensión generada entre el deber ser y el ser efectivo del devoto.

Lo anterior confirma al ritual como un campo de intercambio de símbolos (Portal, 1994) donde a partir de recursos metafóricos los sujetos negocian, gestionan y manejan los significados y experiencias que devienen de su inserción directa en las estructuras oficiales de lo sagrado. Como se ha demostrado, esto genera situaciones que tensan la participación de los sujetos a partir de la dicotomía entre el deber ser y el ser del devoto. En este sentido el ritual posibilita en las personas una aproximación estrecha a los

acontecimientos desarrollados durante dicho episodio, mientras la producción de conocimientos y saberes locales resulta del proceso metafórico que torna asequible la vivencia, donde paradójicamente se arriesga el orden instaurado por los patrimonios culturales de la comunidad de la fe, generando una reducción de la tensión ante la adversidad semántica que ello implica.

A partir de lo anterior el devoto puede narrar, escribir y tornar inteligibles sus distintas características identitarias (pretéritas, presentes y futuras, pecador-penitente-redimido) de manera simultánea y desde una trama cultural específica denotada por el rito penitencial. En este sentido, la tensión no vuelve irreconciliable la participación y experimentación de la persona en el pasaje ritual, ya que éste se aminora y se posterga al reducirse las distancias marcadas entre el deber ser que pauta el macrodiscurso instituido y el ser efectivo de los microdiscursos locales.

Esta tensión se entiende más como una discontinuidad significativa en la que se evidencia una “indeterminación del vínculo referencial que define la relación del signo con las cosas” (Mier, 1996: 108), puesto que en la acción creativa de narrarse, la persona se hace, se deshace y se rehace, implicando una cualidad constructiva y de gestión del significado posibilitada por la reflexividad autocontenida durante la liminalidad ritual.

En este sentido, la pedagogía de la fe se entiende como un proceso comunicacional complejo e indeterminado, donde las personas involucradas ejercen su posibilidad de producir sentidos y conocimientos locales, desde la experiencia *in situ*; en razón de esto, el cofrade deconstruye el sentido pautado del macrodiscurso circulado, situándose activamente en el proceso de reconstrucción de significados referentes a la persona, al tiempo, al espacio y al diálogo entablado con dios, los santos y las vírgenes.

En el caso de la procesión, el *silencio*, caracterizado por la ausencia de sonoridad, implica un esquema lingüístico elocuente basado en el manejo sensitivo del cuerpo del penitente y en las evocaciones de las diversas identidades contenidas en éste. La ausencia de fonemas optimiza los niveles corporales que materializan la trama microdiscursiva a partir de gestos, movimientos, sonidos y remembranzas del pensamiento, al basarse en un

entramado de significantes corporizados, lo que a su vez genera esquemas de comunicación concordantes con la experiencia de los interlocutores implicados.

Durante el ejercicio penitencial, el dolor manifiesta un esquema conceptual y vivencial localizado en el centro de las disputas del sentido, ya que durante su experimentación se recrudecen los manejos y gestiones del significado que emprenden cada uno de los actores, ya sea desde la determinación fijada de la tradición, o desde la reducción y manejo de las fracturas discontinuas que emergen en la precisión de la subjetividad en la persona.

Es necesario aclarar que no se propone una contradicción irresoluble entre la estructura y el sujeto, entre la gramática y la pragmática de la persona, sino la posibilidad de generar aproximaciones que impliquen simultáneamente la convergencia y divergencia de ambas dimensiones constitutivas de la realidad, las cuales aparecen como complementarias y contradictorias, simultaneas, dialectales y dialogizadas en el ejercicio narrativo y metaforizado que implica la construcción de la identidad devocional entre los cofrades de la procesión del silencio queratana.

Asimismo en un contexto de pedagogía de la fe, la interrelación entre *emisor-mensaje-receptor* no debe ser considerada a priori, en términos de linealidad en la circulación y reproducción automática del mensaje; por el contrario, entender el flujo comunicacional permite un análisis del proceso situado en la recepción del mensaje, en las circunstancias, así como en las situaciones que emergen durante la producción del sentido y de la identidad entre los miembros de este colectivo. De esta manera, los cofrades pueden ser entendidos como agentes productores de sentidos, saberes y conocimientos locales, apelando a su posición protagónica en el diagrama comunicacional, en términos de una pedagogía autocontenida en la vivencia personal.

Aquí la persona se aprehende a sí misma y al entorno contextualizado en el que se desenvuelven sus prácticas, a la vez que los discursos acerca del territorio y la pertenencia a la hermandad se van fijando durante el tránsito penitencial, donde la pureza semántica de los elementos implicados se desvanece para dar paso a la pluralidad de las formas, al riesgo, a la fragmentación y a la pertinencia de re-conocerse.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Miranda, P. *El homo loquens o la emergencia de la locuacidad*, Cuadernos de Lingüística 2, Diario de Campo, INAH/CONACULTA, México, mayo-junio de 2009

Alabanzas que se cantan en el santuario de nuestro padre Jesús de Atotonilco, Gto., ediciones R. De León, México, s/f

Alberro, S. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla*. México, siglos XVI-XVII, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, México, 1999

__ *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988

Álvarez y Santaló, L. C. “La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental”, en *Actas de las Iª jornadas de religiosidad popular* [en línea], 1997, disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2243655>> (consultado febrero 2008)

Anaya Larios, J. R. *El traslado de una imagen milagrosa de cantera de San Antonio de Padua, en Querétaro, en 1745, de la pila de la calle de Belén a la quinta estación del viacrucis*, ediciones Helicón, México, 2006

__ “El gremio de los sastres de Querétaro en la procesión de la santísima trinidad en 1745”, en *Alternancias*, Universidad Autónoma de Querétaro-Facultad de Filosofía, Año 1, No. 2, México, 2005

__ *Los cristos de Querétaro*, ediciones Vieira, México, 2002

__ *Arquitectura efímera de Querétaro*, Gobierno del estado de Querétaro, México, 1997

__ “Las misiones barrocas de sierra gorda”, en *Extensión*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, No. 9, 1993

__ *Los retablos dorados de Santa Clara y Santa Rosa de Querétaro*, Universidad Autónoma de Querétaro-Centro de estudios e investigaciones históricas, México, 1984

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005

Aparecida. Documento conclusivo, ediciones CEM (conferencia del episcopado mexicano), México, 2007.

Barth, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de cultura económica, México, 1976

Bartolomé, M.A. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI/INI, México, 1997

Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*, editorial Porrúa, México, 2008

Beuchot, Mauricio. *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, Fondo de cultura económica, México, 2008

Cantón Delgado, Manuela. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, ed. Ariel, S.A., Barcelona, 2001

Castillo Escalona, A. *Persistencia histórico-cultural. San Miguel Tolimán*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2000

De Grijalva, J. *Crónica de la orden de N.P.S Agustín en las provincias de la Nueva España*, Porrúa, México, 1985

Del Llano Ibáñez, R. "Religión y revolución en Querétaro: 1910-1917", en Alfonso Serna et al (coord.), *Globalización y región. Querétaro y el debate actual*, UAQ/Plaza y Valdés editores, México, 2007

__*Iglesia y sociedad en Querétaro, los años de la Reforma (1854-1880)*, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 2000

DGE. Censo General de la República Mexicana 1895, 1900. Tabulados básicos.

__Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos 1910. Tabulados básicos.

__Sexto Censo de Población, 1940. Tabulados básicos.

__Séptimo Censo General de Población, 1950. Tabulados básicos.

__VIII Censo General de Población, 1960. Tabulados básicos.

__IX Censo General de Población, 1970. Tabulados básicos.

__X Censo General de Población y Vivienda, 1980. Tabulados básicos.

Diario de Querétaro, año XI, México, 30 de abril de 1973.

Díaz Cruz, R. "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance", en *Nueva Antropología*, INAH/CONACULTA, Vol. XXI, No. 69, México, julio-diciembre de 2008, pp. 33-59

__*Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/UAM-Ixtapalapa, México, 1998

__“La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, en *Alteridades*, UAM-Ixtapalapa, Departamento de Antropología, México año 7, No. 13, 1997, pp. 5-15

Duby, G. *Europa en la edad media*, ed. Planeta-Deagostini, S.A., Barcelona, 1994

Durán, A. “La penitencia pública en la catedral de Huesca”, en *Argensola* [en línea], No. 12, 1952, disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2110700>> (consultado junio 2008)

Durkheim, Emilio. *Educación y sociología*, ed. Coyoacán, México, 2001

__*Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Colofón, S.A., México, 2000

Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998

Enciclopedia de México, tomo I y X, Ed. Mexicana, México, 1978

Figuroa, A. y Jarillo H, R. “La ciudad de Querétaro en el periodo revolucionario. El costo de la guerra y las reivindicaciones sociales (1914-1917)”, en Lourdes Somohano et al (coord.), *Tiempo y Región. Independencia y revolución*, Estudios históricos y sociales, vol. III, UAQ/INAH/CONACULTA, México, 2009, pp. 227-263

Forni, F. “Reflexiones sociológicas sobre el tema de la religiosidad popular”, en *Sociedad y religión* [en línea], No. 3, 1986, disponible en: <<http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadylreligion/sr03/sr03forni.pdf>> (consultado agosto 2008)

Frías, V. *Leyendas y tradiciones queretanas*, tomo I, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1990

__*Leyendas y tradiciones queretanas*, tomo III, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1988

Fuentes Caballero, J.A. “Confesores y penitentes en algunos sínodos de la península ibérica, anteriores al concilio de Trento”, en *Cauriensia* [en línea], Vol. III, 2007, disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2280137>> (consultado febrero 2008)

Geertz, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, España, 2004

__*La interpretación de las culturas*, ed. Gedisa, España, 1997

Geist, Ingrid. “Juego, estado del sentir y experiencia en el ritual”, en *Escritos*, revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, No. 26, México, julio-diciembre de 2002, pp. 183-225

Giménez, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA/ITESO, México, 2007

Goffman, E. *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006

Gómez Canedo, L. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, México, 1988

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001

Guinea, W. *Voy a confesarme*, Buena prensa, A.C., México, 2005

Heers, J. *Carnavales y fiestas de locos*, ediciones Península, Barcelona, 1988

Hernández Madrid, M. *Dilemas posconciliares: Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*, Colegio de Michoacán, México, 1999

Hernández R., Macarena. *Cultura y comunicación en Andalucía. Las tecnologías desde el horizonte local*, Imedea/Los libros de la Frontera, España, 2002

Hernández, J. *La soledad del silencio. Microhistoria del santuario de Atotonilco*, Fondo de Cultura Económica/Universidad de Guanajuato, México, 1991

Hervieu-Léger, Danièle. "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1996

INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000

__XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Tabulados básicos

Knowlton, R. "La iglesia mexicana y la Reforma: respuesta y resultados", en Alicia Hernández y Manuel Miño (coord.), *Iglesia y religiosidad*, El Colegio de México, México, 1992

La biblia latinoamericana, ed. San Pablo/Divino verbo, España, 2002

La procesión del silencio. Cuaderno conmemorativo del 25 aniversario de fundación de la procesión del silencio en Querétaro, Querétaro, s/a, 1991

Lakoff, G. y Johnson, M. *The metaphors we live by*, Chicago University Press, Chicago, 1980

Landa Fonseca, C. "Las funciones de las cofradías religiosas en el mundo novohispano", en *Alternancias*, Universidad Autónoma de Querétaro-Facultad de Filosofía, Año 1, No. 1, México, 2005

Le Breton, David. *La sociología del cuerpo*, ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

Lizarazo Arias, D. "Introducción", en Diego Lizarazo (coord.), *Sociedades icónicas*, México, 2008

López Aguirre, D. *Historia de la procesión del silencio en Querétaro de 1966 a 2000*, Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2002

López Muñoz, M. "Las cofradías de penitencia de Granada en la edad moderna", en *Gazeta de Antropología* [en línea], No. 11, 1995, disponible en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G11_12Miguel_Lopez_Munoz.html> (consultado marzo 2008)

Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, ediciones Cátedra, España, [1984] 1ª edición, 2008

Maffesoli, M. *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, Fondo de cultura económica, México, 2005

Mançano Fernandes, B. "Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais", en *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, Año 6, No. 6, junio 2005, CLACSO, Buenos Aires, 2005, disponible en: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16MFernandes.pdf>> (consultado junio 2009)

Martín García, A. "Ilustración y religiosidad popular: el expediente de cofradías en la provincia de León (1770-1772)", en *Estudios humanísticos. Historia* [en línea], No. 5, 2006, disponible en: <<https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/592/Alfredo.pdf?sequence=1>> (consultado marzo 2008)

Martín Sánchez, B. *¿Por qué no te confiesas?*, Apostolado mariano, España, s/f

Martínez Moreno, R. M. "La romería del Rocío en Andalucía, una fiesta de la posmodernidad", en *Gazeta de Antropología* [en línea], No. 13, 1997, disponible en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G13_05RosaMaria_Martinez_Moreno.pdf> (consultado febrero 2008)

Masferrer Kan, Elio. *¿Es del César o es de Dios?. Un modelo antropológico del campo religioso*, UNAM/Plaza y Valdés editores, México, 2007

Mauss, Marcel. *Manual de etnografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006

Mendieta, G. *Historia eclesiástica indiana*, tomos I y II, CONACULTA/Cien de México, México, 1997

Menéndez Peláez, J. "Teatro e iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del concilio de Trento", en *Criticón* [en línea], No. 94-95,

2005, disponible en: <http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/094-095/094-095_049.pdf> (consultado mayo abril 2008)

Mercadé, Francesc. “Las identidades colectivas. España y Cataluña”, en *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Centro de Investigaciones Sociológicas, No. 48, octubre-diciembre de 1989, pp. 155-197, disponible en: <http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_048_09.pdf> (consultado mayo 2008)

Mier, Raymundo. “Tiempos rituales y experiencia estética”, en Ingrid Geist (comp.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés editores, México, 1996

Miranda, Francisco. “Problemática de una historia eclesiástica”, en Alicia Hernández y Manuel Miño (coord.), *Iglesia y religiosidad*, El Colegio de México, México, 1992

Morín, E. “La noción de sujeto”, en Dora Sehnitman Fried (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Argentina, 1998

Navarro Espinach, G. “Las cofradías de la vera cruz y de la sangre de cristo en la corona de Aragón (siglos XIV-XVI)”, en *Anuarios de Estudios Medievales (AEM)* [en línea], Vol. 36, No. 2, 2006, disponible en: <<http://estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/articloe/viewArticle/18>> (consultado febrero 2008)

Ortega Sagrista, R. “Historia de las cofradías de pasión y de sus procesiones de semana santa en la ciudad de Jaén (siglos XVI al XX)”, en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* [en Línea], No. 10, s/f, disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2080929>> (consultado marzo 2008)

Palomera Páramo, J. “Franciscanos, arte sacro y evangelización”, en Francisco Morales (coord.), *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, CURIA PROVINCIAL FRANCISCANA, México, 1993

Paredón Manuel. “Sacrilégio”, en *Diario de Querétaro*, año XI, número 3636, México, lunes 23 de abril de 1973

Pavis, Patrice. *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Paidós, Barcelona, 1983

Pérez-Taylor, R. “Introducción. Algunas reflexiones para pensar-comprender una antropología de la complejidad”, en Rafael Pérez-Taylor (comp.), *Antropología y complejidad*, Gedisa, Barcelona, 2002

Portal Ariosa, Ana María. “Las peregrinaciones y la construcción de las fronteras simbólicas”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coord.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Ixtapalapa-División de ciencias sociales, México, 1994

Pozo Ruíz, A. "De las cofradías sevillanas en el siglo XVI" [en línea], s/f, disponible en: <<http://personal.us.es/alporu/histsevilla/cofradias.htm>> (consultado marzo 2008)

Radcliffe-Brown, A.R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, editorial Península, Barcelona, 1974

Ricard, R. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996

___ *Tiempo y narración*, tomo I, Siglo XXI, México, 1995

Romero Mensaque, C. "Aproximación a la historia de la semana santa en las diócesis de Cádiz y Jerez en la época moderna y contemporánea" [en línea], s/f, disponible en: <<http://www.rosarioensevilla.org/marco14.htm>> (consultado abril 2008)

Ruíz, Inés. "El nacimiento de la iconografía cristiana", en *Revista virtual de la fundación universitaria española-cuadernos de arte e iconografía* [en línea], No. 7, 1991, disponible en: <<http://fuesp.com/revistas/pag/cai0701.html>> (consultado abril 2008)

Sáiz, F. "La expansión misionera en las fronteras del imperio español. Colegios misioneros franciscanos en Hispanoamérica", en Francisco Morales (coord.), *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, Curia provincial franciscana, México, 1993

Sánchez Herrero, J. "Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la edad media", en *Clío & Crimen* [en línea], No. 1, 2004, disponible en: <http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_428_1.pdf> (consultado febrero 2008)

___ "La evolución de las hermandades y cofradías de Sevilla desde sus momentos fundacionales a nuestros días" [en línea], s/f, disponible en: <<http://www.hermandades-de-sevilla.org/hermandades/historiahermandades.htm>> (consultado marzo 2008)

Turner, Víctor. *Antropología del ritual*, CONACULTA/INAH, México, 2002

___ *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, México, 1999

___ *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus ediciones, España, 1988

Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*, Taurus ediciones, España, 1986

Vázquez Estrada, Alejandro. *Cruz a cuestras. Identidad y territorio entre los chichimeca otomíes del semidesierto queretano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/CDI/CONACULTA/Municipio de Tolimán, México, 2009

__“Estructura y movimiento. El cerro y las peregrinaciones étnicas entre los chichimeca otomíes”, en *Diario de Campo*, Boletín interno de los investigadores del área de antropología, No. 91, INAH, México, marzo-abril de 2007, pp. 46-52

Vega Martínez, J. “El convento de los santos apóstoles Pedro y Pablo de Querétaro. Transformación arquitectónica de un convento (1858-1995)”, en José Barrado (coord.), *Los dominicos y el nuevo mundo, siglos XIX-XX*, editorial San Sebastián, España, 1997

Victoria Moreno, D. *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México. 1585-1612*, Porrúa, México, 1983

Westheim, P. *La calavera*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985

Zárate Toscano, V. “El cielo se llena de santos mexicanos”, en *Nuevo mundo mundos nuevos* [en Línea], 2005, disponible en: <<http://nuevomundo.revues.org/215>> (consultado mayo 2008)

Sitios web

www.diocesisdequeretaro.com.mx

ANEXO. Índice de entrevistas

- Entrevista al sacerdote José Morales (†), párroco de Santa Ana y capellán de la peregrinación queretana a la basílica de Guadalupe (05/09/07)
- Entrevista al sacerdote Ernesto Espítia (†), párroco de San Roque y fundador de la Hermandad de penitentes de la procesión del silencio en Querétaro (08/09/07)
- Entrevista a fray Pedro Esquivel (†), Orden de Franciscanos Menores, O.F.M. (20/03/08)

- Entrevista a Pedro, cofrade de la hermandad de San Juan (29/04/08)
- Entrevista a Juan, cofrade de la hermandad de San Juan (24/05/08)
- Entrevista a Elías, cofrade de la hermandad de san Juan (21/02/09)
- Entrevista a Pablo, cofrade de la hermandad de San Juan (21/06/08)
- Entrevista a Lucas, cofrade de la hermandad de San Juan (10/06/09)
- Entrevista a Santiago, cofrade de la hermandad de San Juan (04/07/08)
- Entrevista a Simón, cofrade de la hermandad de San Juan (22/03/09)
- Entrevista a Marcos, cofrade de la hermandad de San Juan (28/02/10)

- Entrevista con miembro de la mesa directiva (14/06/08)

- Plática con familiar de cofrade (22/10/09)