

“MI LUGAR ES CON MARÍA, NO CON JESÚS”. RELACIONES ESPACIALES Y CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO DURANTE LA SEMANA SANTA EN GUATEMALA¹

KAREN PONCIANO CASTELLANOS²

RESUMEN

Las reflexiones que intento plantear en este artículo están relacionadas con mi trabajo de investigación sobre la construcción de subjetividades de género en espacios religiosos urbanos de la ciudad de Guatemala. El análisis que presento se basa en el trabajo de campo realizado en 2017, durante las festividades de Semana Santa con entrevistas de seguimiento en los meses posteriores. A partir de una reflexión etnográfica, expongo cómo el género *produce y es producido* en el contexto de la Semana Santa, entendida como *espacio de subjetivación* en el cual conviven múltiples actores. Por otra parte, la aproximación a las diversas experiencias cotidianas y a las trayectorias individuales y colectivas permite explorar cómo tales actores viven, se representan, producen y transgreden las fronteras normativas de género.

Palabras clave: Semana Santa, espacios religiosos, género, Guatemala.

“MY PLACE IS TO BE ALONG WITH MARY, NOT JESUS”. SPACE RELATIONS AND GENDER CONSTRUCTION DURING THE HOLY WEEK IN GUATEMALA CITY

ABSTRACT

This article displays some thoughts related to my ongoing research on the construction of gender subjectivities in urban religious spaces in Guatemala City. My analysis is based upon the fieldwork I conducted

¹ Este artículo es producto de un conjunto de investigaciones que contaron con el apoyo financiero de CONACYT mediante el proyecto Grupo Binacional Guatemala-México de Estudio de las Fronteras: Dinámicas Transfronterizas y Perspectivas Multidimensionales (Ciencia Básica núm. 254227).

² Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (II), Universidad Rafael Landívar, kaponciano@url.edu.gt.

in 2017 during the Holy Week festivities and the follow-up interviews in the aftermath of the Holy Week and beyond. In what follows, I will analyze on one hand, the ways gender shapes and is shaped by processions, understood as a *space of subjectivation*, where multiple actors share a common space. On the other hand, getting to know the diversity of everyday experiences as well as individual and collective pathways, allowed me to explore how these actors, as gendered subjects, represent, produce, transgress and get to experience normative gendered borders.

Keywords: Holy Week, religious spaces, Gender, Guatemala.

INTRODUCCIÓN

A medianoche del 9 de abril de 2017, que correspondió a lo que en período cuaresmal se conoce como Domingo de Ramos, las calles aledañas a la avenida Juan Chapín³ estaban abarrotadas de feligreses, transeúntes y paseantes que observaban la procesión de Jesús Nazareno de los Milagros, “El Rey del Universo”. La procesión había salido a las seis y media de la mañana desde el Santuario Arquidiocesano del Señor San José, ubicado en el centro de la ciudad de Guatemala. Con un recorrido de casi dieciocho horas, la procesión de Jesús de San José es una de las que mayor convocatoria tiene entre los feligreses católicos y es organizada por los miembros de la Hermandad de Jesús Nazareno de la Santísima Cruz del Milagro.

¿Qué hacía una mujer, antropóloga, tomando notas y fotografías, dentro del cortejo de la imagen de Jesús? La pregunta no es casual, porque ese espacio específico, al interior del cortejo, está reservado para cargadores-hombres (los llamados “cucuruchos”). Esta incursión etnográfica se produjo en el marco de mi actual proyecto de investigación que intenta explicar los procesos de formación de sujetos en determinados espacios religiosos. En este artículo abordaré, en concreto, ¿qué se mueve, en términos espaciales de género, alrededor de la Cuaresma católica, cuyas manifestaciones más elocuentes en esta ciudad centroamericana⁴ se viven en el centro urbano? Retomando a Massey (1994), planteo que la procesión, como espacio religioso, puede ser analizada como *lugar de encuentro* que intensifica, de cierto modo, las relaciones sociales que vienen de más allá y van más allá del espacio mismo de la procesión.

Este artículo resume las primeras observaciones etnográficas a partir del trabajo de campo⁵ que inicié a principios de 2017. Los extractos y materiales de mi diario de campo —que evoco en estas páginas— se centraron en la observación de las procesiones en época cuaresmal y durante los días y noches de las festividades de Semana Santa en la ciudad de Guatemala. Me detuve a observar las formas de ocupar y organizar el espacio de las procesiones, la calle y las formas de marcar un tipo de orden o de subvertirlo. De la misma manera, tomé nota de

³ Una vía histórica del centro de la ciudad de Guatemala, al pie del conocido Cerrito del Carmen, inaugurada a finales de 1933. Su nombre se lo debe a un personaje literario creado por el escritor guatemalteco José Milla y Vidaurre. Según la tradición oral, el término chapín, se popularizó después de la construcción de esa avenida para designar a los guatemaltecos (“chapines”).

⁴ Varios estudios —sobre todo de carácter histórico y etnográfico (Luján Muñoz 1982, Urquizú 2008, Castillo *et al.* 2013, Chaulón 2014, Ubico Calderón 2014)— se han dedicado a hacer un recuento detallado del fenómeno de la Cuaresma y la Semana Santa en Guatemala. Mi trabajo se ha concentrado en la capital guatemalteca, aunque la ciudad que se ha popularizado internacionalmente por el espectáculo de la Semana Mayor es la ciudad la Antigua Guatemala, con una larga historia de rituales procesionales.

⁵ Con el que me he propuesto acercarme a distintos espacios religiosos urbanos de la ciudad de Guatemala.

las dinámicas de hombres, mujeres, niños, familias y vecinos dentro del cortejo procesional, de la planificación y organización del espacio durante tales cortejos, de la relación con los transeúntes, del rol de las autoridades municipales, etc.

Entrelacé estas observaciones con las entrevistas realizadas a personas (hombres y mujeres, miembros o colaboradores) de Asociaciones, Hermandades y Cofradías de la Pasión⁶ que organizan las actividades de la Cuaresma y la Semana Santa en esa localidad. Estas entrevistas estuvieron centradas en directivos y colaboradores de la Asociación de la iglesia de la Candelaria, de la Hermandad de la iglesia de la Recolectión, de la Cofradía de la Virgen de Dolores, de la Hermandad del Señor Sepultado de la iglesia de Santo Domingo y, finalmente, del colectivo *Cucuruuchos Seculares*.⁷ Durante la Cuaresma, hice una ronda previa de entrevistas cortas (10). Luego, pasadas las celebraciones de Semana Santa, volví con ciertas personas y trabajé a profundidad seis entrevistas largas (tres hombres y tres mujeres).

Durante el trabajo de campo, era clara para mí la multiplicidad de ángulos a considerar en el espacio cuaresmal: el espacio de las iglesias, la ocupación de las calles, la definición de los lugares de los feligreses —hombres y mujeres—, la experiencia religiosa ligada al espacio ocupado, los imaginarios sociales que impregnan los símbolos que organizan el espacio procesional, etc. El análisis que presento tiene como punto de partida teórico la concepción dialéctica del espacio de Lefebvre (1974) y Harvey (1989, 2004). Ambos autores abrieron, sin duda alguna, un camino alternativo para entender el espacio, escapando de la rigidez con la cual se equiparaba el espacio con una materialidad delimitada. En tal sentido, la perspectiva dialéctica me ha permitido desnaturalizar la idea de un espacio procesional preconcebido, el cual no necesariamente es el planificado. Por otro lado, esta perspectiva me ha sido útil para percibir durante el trabajo de campo cómo el espacio procesional también puede ser un escenario para el cambio, identificando las tensiones que se producen en las dinámicas cotidianas que lo constituyen.

Complemento esta perspectiva con lecturas de teóricas feministas sobre Género y Espacio (Bondi y Rose 2003; Bondi y Davidson 2005; Connell C. 2010; hooks 2015; Massey 1994, 2005; Massey y Allen 1984), para repensar cómo los espacios religiosos están atravesados por las subjetividades de género (construyéndolo, performándolo⁸ o cuestionándolo). En realidad, en mis prime-

⁶ En este artículo, se asimilarán los tres términos (cofradía, hermandad y asociación), pues los tres designan la organización de un grupo de fieles católicos y católicas dedicados a la propagación de un culto hacia una imagen emblemática del panteón del catolicismo. Estas agrupaciones tienen autonomía administrativa y financiera en relación a la institución eclesial.

⁷ El colectivo *Cucuruuchos Seculares* no es una cofradía, ni hermandad o asociación. Es un grupo de cucuruuchos con blog, página de Facebook y espacio radial durante la Cuaresma, que produce comentarios sobre cómo viven y perciben las festividades durante la Cuaresma y la Semana Santa como fenómeno cultural y social.

⁸ Cuando hablo de *performatividad* en este artículo, hago referencia al concepto desarrollado por Butler (1999, 1993), cuando plantea que el género es una actuación reiterada y obligatoria en

ras incursiones podía identificar rápidamente cómo se perpetúan las asimetrías de género en los diferentes niveles del espacio procesional. No obstante, esto me era insuficiente para entender no sólo cómo *se estaba haciendo el género* [doing gender] sino también las formas en las que se estaba *deshaciendo el género* [undoing gender],⁹ pues limitaba el análisis a oposiciones binarias que, por lo menos en el campo religioso, son poco útiles dado los retos que plantea la múltiple pertenencia religiosa y la imposibilidad de separar nítidamente lo sagrado de lo secular.

Esta estrategia me ha permitido aproximarme a la construcción de las relaciones de género en espacios religiosos, distanciándome de una lógica binaria o identitaria rígida. He intentado, de hecho, acercarme a los espacios procesionales de una manera que me permita concebirlos más allá de entidades homogéneas o plegadas sobre sí mismas. Por ello, retomo explícitamente las contribuciones de Massey (1994): cualquier lugar nunca es sólo “un” lugar, sino las relaciones que se extienden desde y hacia otros lugares, relaciones que se concentran en un dado espacio-tiempo. En todo caso, lo que he denominado como espacio procesional es, siguiendo esta perspectiva, un punto de encuentro entre trayectorias diversas en constante transformación.¹⁰ Como Castells afirma, me aproximo al espacio como una práctica y forma social (2010). Para Soja (2000) y Massey (2005), el espacio no es meramente una coordenada de lo real, mensurable y estática: está inexorablemente ligado a lo social y, por consiguiente, puede hablarse de “espacios de subjetivación”.

El interés por lo espacial me ha parecido clave para esclarecer, por una parte, cómo se construye el espacio procesional en tanto espacio de subjetividad en el cual conviven múltiples actores. Por otra parte, también me ha permitido aproximarme a las diversas experiencias cotidianas y a las trayectorias individuales y colectivas, y explorar cómo se naturalizan, se viven, se difuminan y se transgreden las fronteras normativas de género.

El artículo aborda, por lo tanto, ambos aspectos en los que los individuos se construyen simbólicamente y materialmente al producir el espacio procesional, pero también cómo éste condiciona tales procesos de subjetivación. A partir de mi

función de unas normas sociales que nos exceden. La performatividad del género no es un hecho aislado de su contexto social, es una práctica social, una reiteración continuada y constante en la que la normativa de género se negocia.

⁹ Aquí utilizo las categorías de Judith Butler (2004). Para esta autora, si el género es una modalidad que, en el hacer, constituye una norma; “deshacer” el género es subvertir las normas para abolirlas y para volverlas vivibles. En otras palabras, deshacer el género se refiere a aquellas prácticas sociales que contestan, critican o transforman la heteronormatividad en espacios particulares.

¹⁰ Massey (2005) señala tres de los elementos fundamentales en su definición de espacio. En primer lugar, es relacional, es decir que se produce a través de interrelaciones, por lo que no tiene una existencia en sí mismo independiente de lo social. En segundo lugar, al ser construido por medio de interrelaciones, el espacio abre la posibilidad de existencia de la multiplicidad: pueden coexistir diferentes trayectorias de manera simultánea. Finalmente, si el espacio es producto de relaciones, estará siempre en construcción, en constante movimiento y cambio (Massey 2005, 9).

diario de campo y de las observaciones etnográficas, intento mostrar, en un continuo vaivén, a) cómo se naturaliza la diferencia de género como norma y se materializa a través de diversas manifestaciones durante la Cuaresma; b) cómo se performa el género en un espacio procesional que es representado y vivido de manera diferente por los sujetos sociales y, finalmente, c) cómo las procesiones producen sujetos “fuera de lugar” donde éstos también cuestionan sagazmente lo normado. Lo que presento aquí, es un recuento etnográfico de las maneras en las que estas dinámicas se entrelazan en el entorno ligado a las celebraciones pascuales, modificando el espacio establecido.

**Fotografía 1. Procesión de Jesús Nazareno de los Milagros
“El Rey del Universo”, Domingo de Ramos 2017**



Fotografía: Karen Ponciano.

En la fotografía 1, muchas de las mujeres llevan más de diez horas cargando las andas o los ciriales o acompañado a la procesión. Las que tienen cargos en comisiones específicas están casi dieciocho horas presentes en esta procesión.

EL ESPACIO ABSOLUTO Y LA DIFERENCIA DE GÉNERO
NATURALIZADA COMO NORMA

Inicio este apartado con una observación de un cucurucho miembro de la Hermandad del Señor Sepultado de la Iglesia de Santo Domingo sobre el lazo que

rodea el cortejo procesional: “El lazo es muy importante porque divide las zonas, las áreas, que tienen un significado. El lazo es la división de lo sagrado y lo profano. El lazo divide los espacios, donde ya van las mujeres atrás”.¹¹

Fotografía 2. El área del Lazo con los implementos en las cajas de la Cofradía del Lazo de la Procesión de Jesús Nazareno de los Milagros “El Rey del Universo”, Domingo de Ramos 2017



Fotografía: Karen Ponciano.

En esta fotografía se observa el límite de las andas de Jesús, un espacio para los cargadores hombres. El lazo divide las andas de Jesús de las andas de la Virgen, que viene atrás. También divide el espacio donde sólo se permite la presencia de los cargadores y otros integrantes de la procesión. Los demás (transeúntes, feligreses, espectadores o cucuruchos esperando turno), observan y caminan *afuera* del lazo.

Desde el Sábado de Ramos¹² hasta el Domingo de Resurrección se lleva a cabo una serie de procesiones que recorren las calles del centro de la ciudad, con el objetivo de rememorar alguno de los momentos de lo que en la tradición religiosa católica se conoce como la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo.

¹¹ Entrevista a miembro de la Hermandad del Señor Sepultado de Santo Domingo.

¹² Se le conoce como Sábado de Ramos a pesar de que la tradición católica de la Semana Santa celebra el Domingo de Ramos. A esta celebración, que ocurre en la víspera del domingo, también se le denomina Sábado del Consuelo. Incluso, todos los recorridos oficiales se nombran procesiones del Sábado de Ramos.

Las/los participantes están organizados en hermandades, asociaciones o cofradías. Durante esta semana de festejo y conmemoración, las/los feligreses llevan en andas imágenes religiosas como la Virgen María, María Magdalena, San Juan y Jesucristo. Estas andas son adornadas especialmente para la época, dependiendo de cada asociación, hermandad o cofradía de las iglesias, y son llevadas en hombros por miembros de la hermandad encargada de su veneración: no cualquier persona puede participar como cargador/a, y los turnos son reservados con anticipación. Cierran la procesión la banda de música y los feligreses que se apostan a los costados de las calles.

La organización de la propia procesión expresa cómo el espacio no es un receptáculo inerte y neutro: no se permite transgredir el lazo, los puestos están definidos adentro e incluso afuera del cortejo procesional. La procesión pasa por la calle de la ciudad y los espectadores se agolpan a uno y otro lado, esperando su paso. Los hombres devotos se ubican del lado derecho. Como el hecho me pareció singular, empecé a indagar sobre la razón de tal hábito: las imágenes de Jesús de las diversas parroquias, a excepción de la Parroquia de La Candelaria, tienen la cabeza girada hacia la derecha, de tal forma que, al ser cargadas en andas, la imagen está siempre “viendo” hacia la derecha. Como escribe el arqueólogo Méndez Salinas (2017, 5), “los ojos de una imagen sagrada funcionan como un imán”. Por eso es que los devotos, al esperar el paso de Jesús, ocupan las banquetas del lado derecho de la calle. Este lugar, más que un privilegio adquirido, es un hecho: no se cuestiona.

El manejo del lazo normaliza la división de género: se trata de una división que se ha producido como inamovible. Si bien es cierto que, en las procesiones, se diversifica la devoción hacia una pluralidad de imágenes, el centro de la atención de la feligresía católica durante la Pasión, es la imagen de Jesús. El orden del cortejo es inalterable: primero va Jesús, luego las demás imágenes hasta llegar al de la Virgen (a menos que la Virgen salga sola). “Jesús es el centro”¹³ de la festividad.

La imagen de la Virgen, que viene antecedida por otras dos imágenes cargadas en andas pequeñas, no despierta mucho interés. Avanza Jesús y hasta atrás viene la Virgen. A medida que va oscureciendo, se va acercando el cortejo de las mujeres. Lo usan como medida de seguridad. A la una en punto llegamos al Templo de San José para la entrada que es esperada por decenas de personas (diario de campo, domingo 9 de abril).

Se ha construido históricamente la separación entre las imágenes y el orden mismo del cortejo procesional como un hecho inalterable: el lugar de las mujeres es alrededor de la figura mariana: no se permite su presencia dentro del lazo rodeando a la imagen masculina de Jesús. En cambio, los hombres, aunque no vayan cargando a la Virgen, sí tienen una función de monitoreo y control de

¹³ Entrevista integrante mujer de la Asociación de la Iglesia de la Candelaria.

la marcha procesional. El timonel (el que conduce) de las andas de la Virgen es, siempre, un hombre. A las mujeres se les ha asignado un lugar en el cortejo procesional; un lugar del cual son, a la vez, partícipes y exiliadas. Como sostienen Bondi y Davidson (2005), ser mujer implica eventualmente sentirse confinada y constreñida por el espacio. Integrar la procesión como mujer significa vivir la experiencia acorde a una disposición espacial que es masculina por definición, es decir, que privilegia y que da cabida a los sujetos masculinos para expresarse e imponerse en y dentro de los contornos de tal espacio. Son contadas las mujeres que, por ejemplo, integran la banda de músicos que acompaña al cortejo.

Tanto el foco alrededor de las andas de Jesús, como el orden irrevocable del cortejo, dan la impresión de que el espacio dado no les pertenece a las cargadoras; están, más bien, atrapadas y confinadas por él. En las entrevistas, rara vez reclaman ese espacio como propio si no es haciendo referencia a su devoción por la imagen de Jesús.

La estructuración heteronormada del espacio se confirma, también, por los imaginarios vehiculados a través de las imágenes veneradas: la relación de las/los feligreses con las imágenes es atravesada por diferentes vectores vinculados a la devoción y a la reafirmación de los estereotipos femenino y masculino. Es evidente que las procesiones no existirían sin las imágenes: la identidad de pertenencia a tal o cual cofradía, hermandad o asociación se construye en referencia a la imagen venerada (la Virgen de Dolores, el Jesús Nazareno de la Candelaria, El Señor Sepultado de Santo Domingo, la Virgen de la Soledad, etc.). Alrededor de cada imagen se ha desarrollado todo un ritual particular que involucra el mantenimiento, el vestido de la imagen, el adorno y el cuidado de las andas.

Las Vírgenes de la Soledad siempre van a ir de negro, no las podés poner de otro color para Semana Santa, o de blanco, cuando no es Semana Santa, que también es otra forma de luto, pero demostrando la pureza de ella. En una procesión de Semana Santa siempre van a ir de negro, de luto. Y su manto generalmente lleva estrellas, como un reflejo del firmamento que llora por Cristo. Acuérdate que, cuando dicen los evangelistas que muere Cristo, se abre el cielo y el cielo se oscurece. Entonces es el firmamento que llora por Cristo. [...] A la Virgen se le guarda un respeto como madre de Cristo. Es la Virgen María, madre de Cristo. [...] Las Vírgenes de Dolores son importantes en Semana Santa, pero no con la importancia de Nuestra Señora de la Soledad, pues es la que se queda sola después de la muerte de Cristo. Hay que darle el pésame. Si tú analizas toda la iconografía renacentista [...] se trata de recuperar esa figura de la Virgen María recibiendo el cadáver de Cristo, el hijo muerto, como en la cruz unas horas antes, Jesús le había dicho: “hijo he ahí tu madre, y madre he ahí tu hijo”. ¿Te acuerdas de esa escena?¹⁴

Las diferenciaciones de género están presentes en distintos niveles. En las entrevistas realizadas sobre estos rituales en particular, los cargadores y cargadoras

¹⁴ Entrevista a un cucurucho, integrante de la Cofradía del Lazo, Templo de San José.

hacían sobre todo énfasis en la preparación de las vestimentas y el proceso de vestir a las imágenes como una actividad exclusiva y privada. Es un círculo selecto, pues no está permitido, por ejemplo, que ningún hombre “vista” la imagen de la Virgen y la vea “desnuda”. Regularmente —y esto es una norma no escrita, pero observada por la mayoría de los participantes del ritual de la Semana Santa— son las mujeres y los feligreses gais (no reconocidos por la iglesia institucional) a quienes se asigna la función de ataviar las imágenes de la Virgen.

El trabajo habitual de cuidado, limpieza, adorno de la iglesia depositado en manos de las mujeres, expresa todavía una distribución sexual de las tareas y roles entre hombres y mujeres pertenecientes a las hermandades, cofradías y asociaciones. En realidad, esta disposición de papeles viene de más allá del espacio procesional, es decir, reproduce y normaliza estereotipos o construcciones de género ya existentes en la sociedad. Así, por ejemplo, aunque la primera incorporación de mujeres cargadoras a los cortejos procesionales se hace muy temprano en el siglo xx, quienes definen los recorridos por donde pasan las procesiones son, aún hoy en día, los miembros (hombres) de las hermandades, asociaciones o cofradías de la Pasión. En ese sentido, aunque la participación femenina sea significativa en todas las hermandades en general, son los hombres los que mantienen los puestos de dirección y poder, y con ello, los cargos de mayor prestigio.

El espacio normado de las procesiones habilita la jerarquización del género desde el momento en que se sitúa a las mujeres en *otro* lugar, reforzando así un discurso dicotómico y la visión esencialista de lo masculino y de lo femenino. Las relaciones sociales relativas a hacer el género, no están contenidas exclusivamente dentro del escenario procesional, sino que lo rebasan. En otras palabras, lo que observo es la dificultad de concebir un espacio procesional en tanto entidad cerrada, pues las relaciones sociales que lo constituyen, se extienden más allá de sus *fronteras*. En ese sentido, es importante enfatizar que, a pesar de ser un tiempo / espacio transitorio, la procesión agrupa a un número importante de fieles que de otra manera no podría reunirse. Las procesiones funcionan como “ocasiones en las cuales se experimenta la *communitas*” (Kong 2005, 3). El lazo simboliza, como decía, una forma de marcar las fronteras y mantener el orden en el espacio procesional. El orden implica necesariamente restricciones porque el rito reconoce la potencialidad del desorden, evitando la contaminación de los espacios y del rito en sí mismo (Douglas 1966). Sin embargo, el rito es más complejo que la sola reproducción del orden para controlar los peligros de lo simbólica y materialmente impuro. En efecto, siguiendo a Setton y Algranti, podríamos decir que en este espacio se produce un doble movimiento. Por un lado, se refuerza una pertenencia fundada en criterios distintivos y, generalmente, excluyentes que marcan una espacialidad concebida en términos de adentro y afuera de la comunidad religiosa. Por otro lado, a nivel de las interacciones sociales, se genera una zona gris de pertenencia donde las reglas, las prohibiciones y las normas son redefinidas en términos más flexibles y menos estrictos (Setton y Algranti 2009, 90).

Este espacio procesional está, por un lado, sujeto a cómo se piensa, se habita y se experimenta la procesión y, por otro lado, a cómo las relaciones sociales existen *en* el espacio y a través del espacio, en una compleja red de articulaciones e imbricaciones.¹⁵ En lugar de enfocarme en cómo están delineados los límites y, por lo tanto, definir el espacio de pertenencia a las procesiones en términos de exclusiones, inclusiones y dicotomías; me enfocaré en analizar cómo las personas navegan entre diversas constelaciones del pertenecer (Pfaff-Czarnecka 2011, 209). La *communitas* se negocia y performa colectivamente: hablar de las maneras en las que estas relaciones son dinámicas, me permite detenerme en las formas en las que, a su vez, el género se performa durante la Semana Santa.

LA EXPERIENCIA DEL ESPACIO PROCESIONAL: PERFORMANDO EL GÉNERO

Dentro del lazo, además de las/los cargadores de las andas, se encuentran varios integrantes de las hermandades que cumplen distintas funciones para que la marcha sea ordenada y se respeten el recorrido y los tiempos establecidos: el inspector general, los inspectores y las jefas de fila, las/los auxiliares, las/los celadores¹⁶, las/los encargados de cambio de turno, las/los integrantes de la comisión espiritual,¹⁷ médicos y paramédicos, los sayones o encargados del lazo, los rompevías —quienes despejan la vía procesional de obstáculos—, inspectores de banda, guías de andas, los que llevan las liras para levantar los cables del circuito eléctrico, etc. Cada puesto representa un trabajo y cada persona ocupa “su” lugar, apropiándose. De hecho, en las narrativas que construyen las personas entrevistadas, su visión de la procesión depende del lugar que ocupan. Aunque la ruta del cortejo esté meticulosamente diseñada y los lugares establecidos con anterioridad, son las personas integrantes de la procesión las que definen tales posiciones, cargos y lugares como parte de su identidad como cucurucho o como cargadora: no sólo son lugares simbólicos sino que están conectados a la producción de su identidad social y religiosa. “En una ocasión, me tocó cargar de lado derecho. Yo siempre cargo del lado izquierdo. Si no estoy en ese lugar es como si no hubiera cargado, como que el cucurucho fuera otro”.¹⁸

En ese espacio de socialización, la (re)producción de la diferencia de género se vive de manera distinta dependiendo del rol o posición que ocupan las personas en el escenario procesional. La distribución del trabajo y de los puestos está también marcada por el género: en la asignación de los puestos, no sólo interviene el

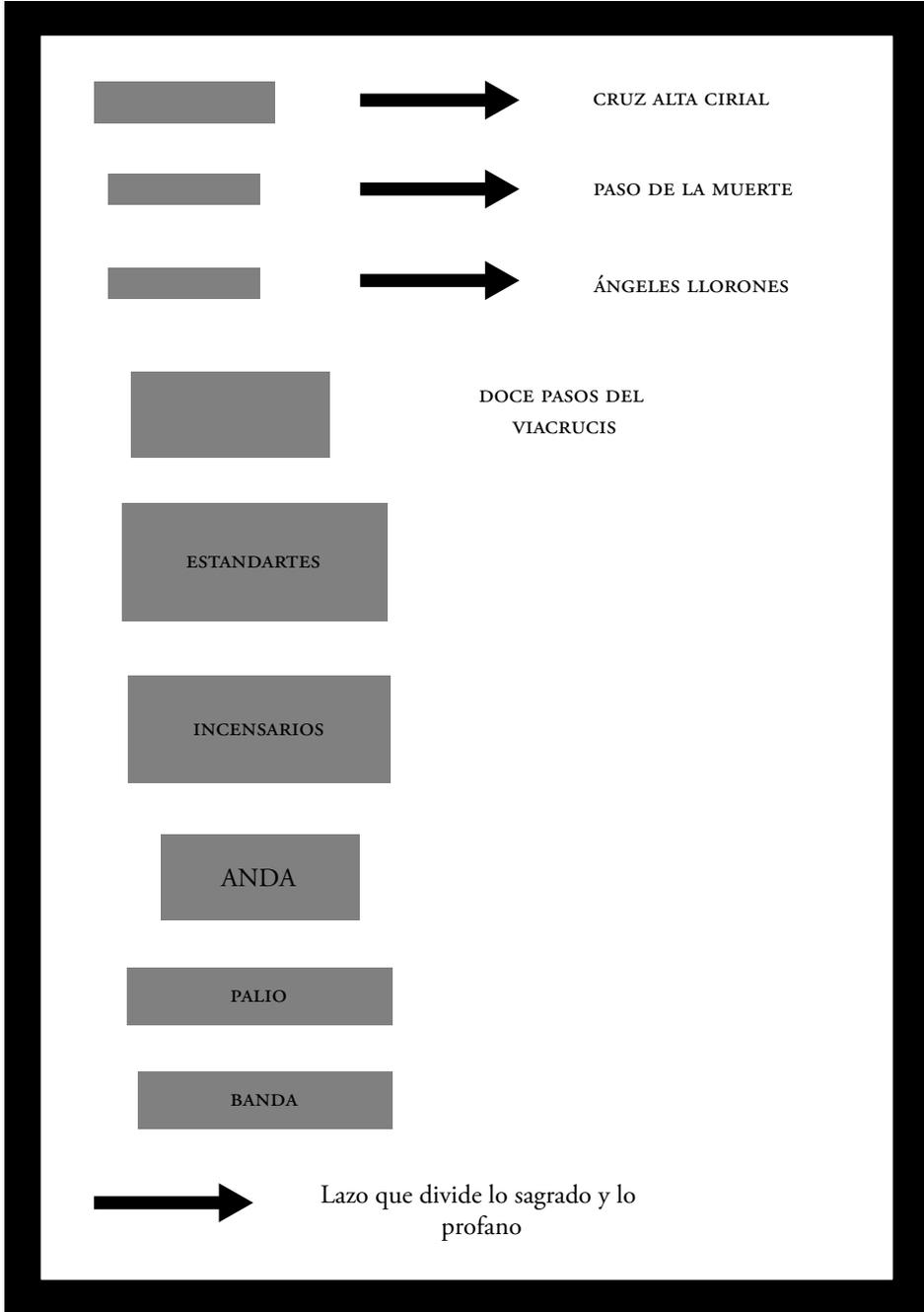
¹⁵ Véase Massey 1994, 162-168.

¹⁶ Son las personas que tienen las funciones de interactuar con los cucuruchos, cargadoras y otros participantes del cortejo para vigilar el orden y la coordinación de los movimientos de todos los que integran la procesión.

¹⁷ Rezan con los cucuruchos y cargadoras antes de que se les entregue su turno para cargar la imagen.

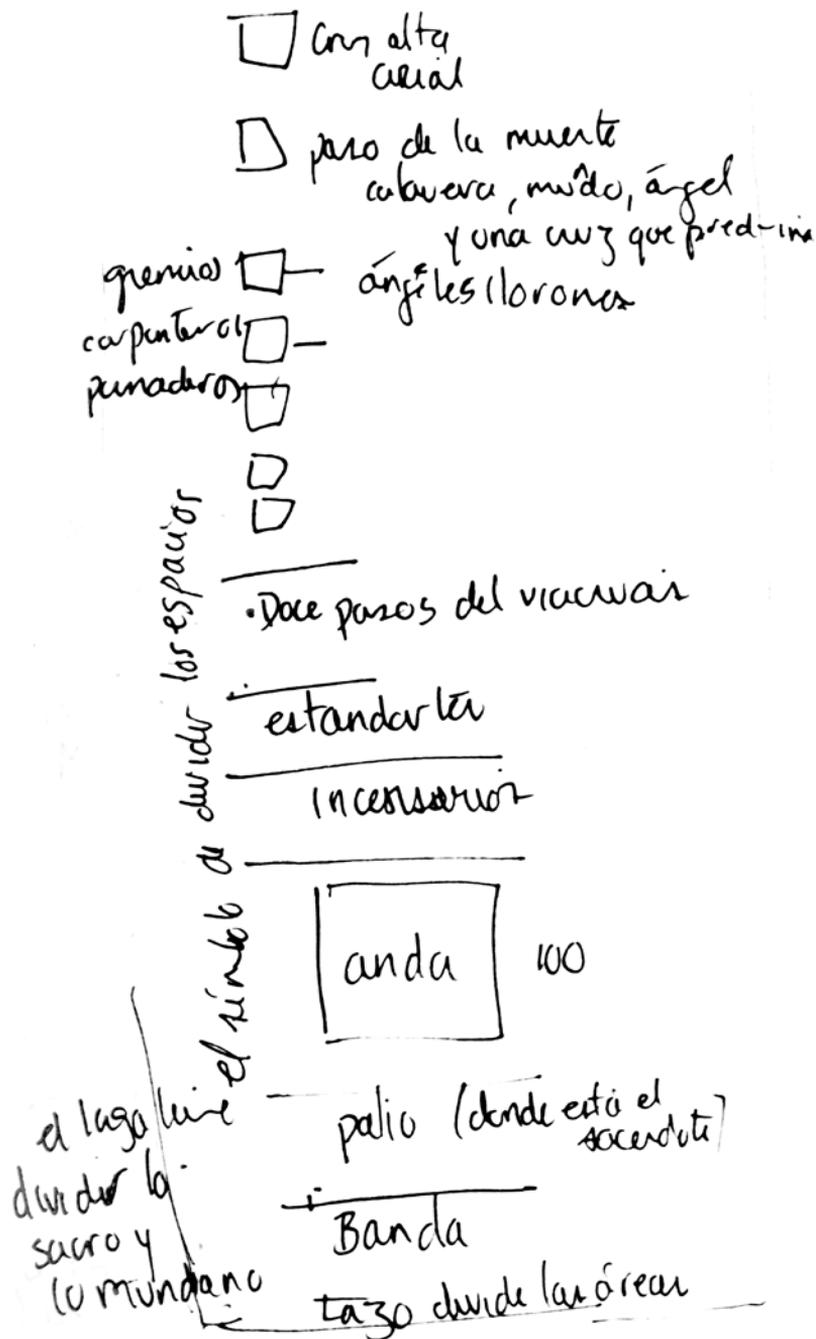
¹⁸ Entrevista a cucurucho, hablando de una de las procesiones de La Iglesia de la Merced.

Diagrama 1. Ejemplo de ocupación del espacio de un cortejo procesional del santo entierro (cofradía del señor sepultado, iglesia de santo domingo)



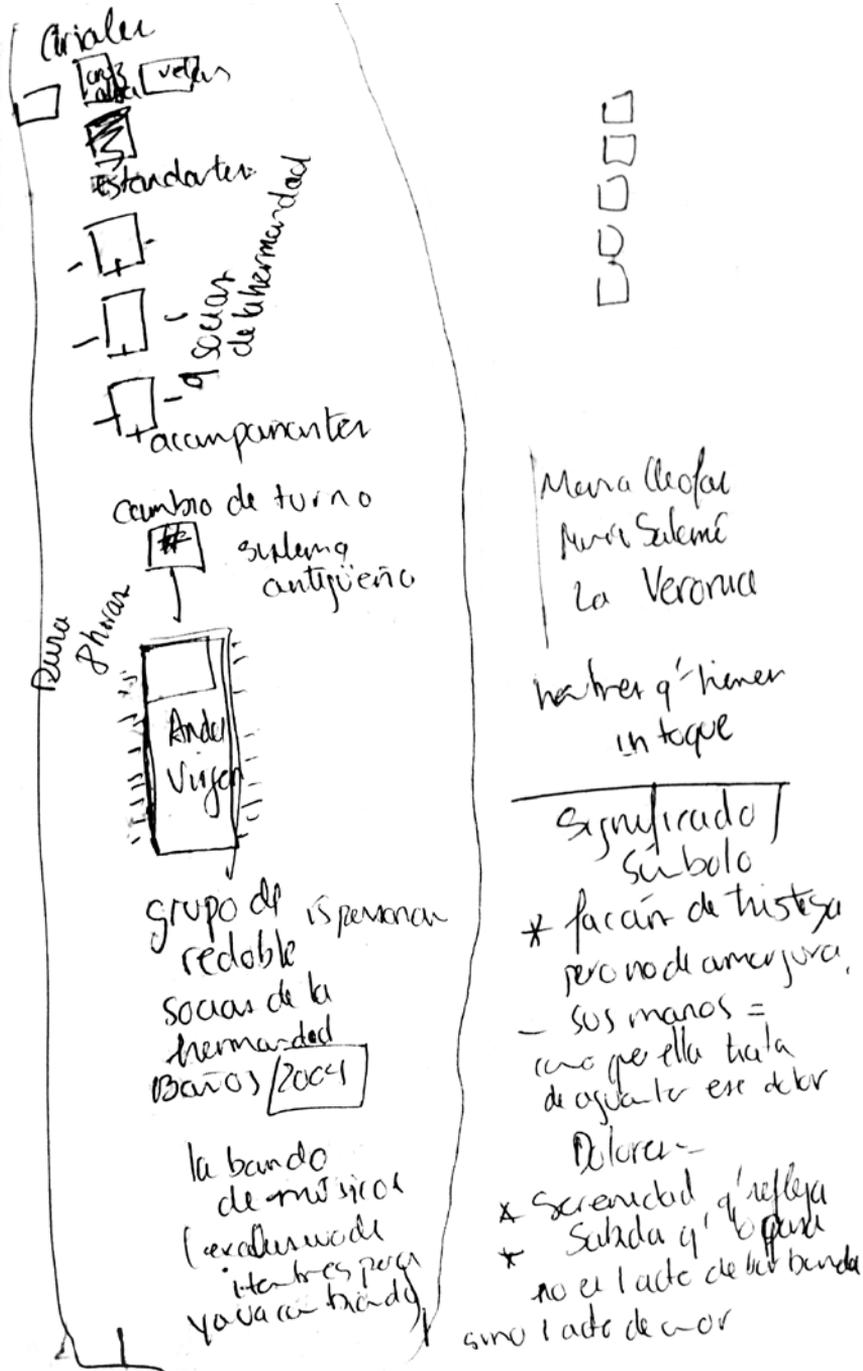
Fuente: elaboración propia.

Diagrama 2. Ocupación de espacios de procesiones: santo entierro



Fuente: extracto del diario de campo. Karen Ponciano.

Diagrama 3. Ocupación de espacios de procesiones: santo entierro



Fuente: extracto del diario de campo. Karen Ponciano.

orden jerárquico (qué puestos se consideran de honor o turnos de honor —y cuáles no—, cuáles son considerados de mayor o menor prestigio, cómo se vinculan los privilegios de clase, etc.). El hecho de que existan lugares asignados para los hombres y para las mujeres, implica no sólo estar ligados a un lugar: significa que ocupar ese(os) lugar(es), naturaliza una división de género y, a la vez, que las personas consideradas habitan esa división de género de formas particulares. Es importante ocupar ese lugar, pero también cumplir impecablemente las funciones heteronormadas de dicho lugar: “Si soy gay, no importa, para la procesión asumo el rol que me toca”.¹⁹

Cuando hablan sobre los turnos,²⁰ las cargadoras entrevistadas mencionan recurrentemente que, en las procesiones de Semana Santa, como regla general, no pueden cargar las andas de Jesús.²¹ Las cargadoras consideran que el lugar asignado a los cucuruchos es un privilegio, que les es vedado por ser mujeres. No es una cuestión ni de fe, ni de devoción. Es un asunto de género. Mientras tanto, los cucuruchos entrevistados no perciben esa distinción como privilegio, tampoco se refieren a las andas de la Virgen si no se les pregunta. Cuando hablan de lugares de privilegio, se refieren más bien a los turnos con mayor prestigio (los que pasan por lugares emblemáticos del centro de la ciudad, como el trayecto frente a La Catedral Metropolitana, o los turnos de salida y de entrada del cortejo, que son más caros). Por eso, es interesante notar cómo, a pesar de esto, las mujeres no sólo asumen el lugar asignado, lo producen con los gestos, el vestuario y las formas de relacionarse dentro del cortejo, e insisten en guardar el orden procesional. Por otra parte, al asumir *su lugar* (“mi lugar es con María, no con Jesús”),²² las cargadoras e integrantes de cofradías, hermandades o asociaciones femeninas de la Pasión, viven esa asignación²³ en alusión o referencia constante a las andas de Jesús. Es decir, su lugar es asumido como supeditado a la devoción de la imagen —masculina— de Jesús, con esperanza y deseo permanentes de cargar esas andas. Por esa razón, me pareció interesante registrar cómo, a pesar de esa aspiración, la división del lazo se materializa performativamente por las propias cargadoras, retomando el rol que consolida la expresión de la división de género.

¹⁹ Entrevista con un cucurucho que se identifica como gay y devoto católico.

²⁰ Al ser las procesiones rituales largos, que duran varias horas, se hacen grupos distintos de cargadores y cargadoras que se turnan durante la jornada. La compra y venta de turnos surge en 1897, con la restauración de las hermandades de la Iglesia de La Candelaria y Santo Domingo. Este tema del turno como mercancía es desarrollado extensamente por el historiador Mauricio Chaulón (2014).

²¹ Hay contadas excepciones que se han ido introduciendo en los últimos años: por ejemplo, el Viernes Santo, en la mañana, en la iglesia de la Merced se venden algunos turnos para que las mujeres puedan cargar la imagen de Jesús.

²² Entrevista a mujer integrante de la Cofradía de la Virgen de los Dolores, iglesia Santo Domingo.

²³ Es decir, ocupar el lugar asignado alrededor de las andas de la Virgen, atrás de las andas de los cargadores hombres.

De hecho, en las respuestas de las cargadoras entrevistadas, era importante por razones de “orden”, mantener las posiciones establecidas en el cortejo procesional. Ellas, por lo tanto, no sólo se confinan en el espacio dado, sino que reproducen el orden establecido al exigir que los márgenes o los límites fijados para hombres y mujeres sean respetados, como lo demuestra la siguiente cita. “Así es la regla”:

En Candelaria, sucede una particularidad: los hombres no pueden ir en la fila de las mujeres y las mujeres no pueden ir en la fila de los hombres. No podríamos ir usted y yo, por ejemplo, aunque fuera en el lazo. ¡No se permite! Tenemos que ir con la Virgen. [...] Yo que me encargo de esto, lo sé bien pues mi puesto es jefa de fila derecha. Eso significa que yo tengo a mi cargo un grupo de aproximadamente quince celadoras, quienes son las que van cuidando a las que van en la fila. Y ellas tienen la instrucción de que ningún hombre puede ir en la fila, aun así y le diga que viene acompañando a su mamá, hermana, prima... No importa. La espera en la banqueta o la espera atrás, o se juntan adelante, pero, por favor, en la fila no puede ir. Así es la regla.²⁴

Sin embargo, aunque las cargadoras adviertan la existencia de la separación explícita, recuperan una posición protagonista en sus relatos cuando se refieren a la coordinación de todo lo que sucede en la organización del cortejo de las andas de la Virgen: siempre habrá un resquicio por dónde construir una experiencia distinta al orden establecido. Aunque haya un inspector general, en la calle y en ese espacio en específico, el ritmo organizacional es decidido por las jefas de fila, las auxiliares, las celadoras y la comisión de cambio de turno integrada por una encargada general y dos subencargadas —una al costado derecho y otra, del izquierdo—, por mencionar una parte de las involucradas.

Por otro lado, durante la observación de campo me sorprendió la centralidad que cobran las imágenes de Jesús en las procesiones de Semana Santa, como símbolo performativo de masculinidad en este contexto religioso, social y cultural. Luego, al entrevistar y escuchar a hombres de distintas hermandades o simples colaboradores, no sólo iban recreando la disciplina ritual, los signos distintivos de la celebración católica de la Semana Mayor o los elementos que marcan su participación en tal celebración, sino que hacían referencia constante a formas específicas de masculinidad, sobre todo a través del lenguaje corporal. Por ejemplo, los cucuruchos saben que el cuerpo debe terminar marcado después de la Semana Santa: las marcas, los morados en los hombros, el desgaste físico y el sudor durante la procesión se relacionan con un sentido de orgullo masculino. El sufrimiento y la resistencia al dolor, al hambre y la sed durante el recorrido procesional también son señalados repetitivamente por los cargadores como un signo de virilidad, lo mismo que estar impecablemente vestidos con su túnica y demás piezas del ajuar del cucurucho. En algunos casos, la túnica se ha heredado del padre o del abuelo, por eso también hablan de una (re)conexión con la tradición de sus ancestros al momento de portar este atavío. En el porte de la túnica se

²⁴ Entrevista a una mujer integrante de la Asociación de la Candelaria.

conjuga, además, la idea de masculinidad con un sentimiento de sacralidad como parte de una manifestación penitencial:

El ritual o la tradición es que paso yo por ellos a su casa, nos vamos los tres, la mayor parte del tiempo en mi carro, y lo dejamos en un parqueo cerca de Santo Domingo, para que don Cayetano camine, pero en ese parque es el ritual de vestirse. Yo los tengo filmados en otro teléfono. Alberto lo viste con mucha paciencia, le coloca el cinturón, la túnica, todo. Ese ritual de vestirse es importante. Don Cayetano besa su túnica, reza una oración, se la pone, se pone su medalla de condecoración. [...] Para mí, la túnica lo que significa es el poder entrar al ritual y el poder estar ahí adentro, y el poder asumir mi identidad: la identidad del cucurucho, la cual se asume también como una tradición. Estoy utilizando este código vestuario que me hace reconectarme con mis ancestros. [...] Esa reconexión con mis ancestros, el poder estar ahí, poder vestirla una vez al año, y hay otras personas como F. B. que consideran que es un traje de gala. Fernando dice “a mí, entiérrenme con mi túnica”. Conozco muchos cucuruchos que dicen que este es un traje sagrado, un traje que me permite el acercamiento a mi imagen. Es un traje que si lo voy a portar tiene que ser un ejemplo de conducta, un ejemplo de ser. El cucurucho está sumiéndose en un traje penitencial. Porque te voy a decir una cosa, la túnica te da calor, cargar todo eso por tantas horas te da calor y quieres quitártela.²⁵

Fotografía 3. Cucuruchos en la procesión del Sábado de Ramos, salida del Templo de la Recolección



Fotografía: Karen Ponciano.

²⁵ Entrevista a un cucurucho, integrante de la Cofradía del Lazo, Templo de San José.

Nótese en la fotografía 3 el porte de túnicas impecablemente planchadas. Vestirse con todo el atuendo es un ritual personal. Muchos cucuruchos se refieren a este momento como un momento especial. Incluso algunos lo hacen escuchando las peculiares marchas fúnebres de Semana Santa.

Otro elemento que observé durante el trabajo de campo fue la personificación de la escolta romana,²⁶ denotando la expresión de una hipermasculinidad basada en la fuerza física. Véase, por ejemplo, en la fotografía 4, los pectorales marcados del traje del personaje de romano. Esta hipermasculinidad puede ser leída como una forma de espectáculo o performatividad disciplinaria, cuasi militar, asociada al imaginario de la legión romana. El romano también despliega con orgullo una forma de virilidad ligada a la fuerza.

Fotografía 4. La Escolta Romana en la procesión de Jesús Nazareno de los Milagros del Templo de San José. Semana Santa 2017



Fotografía: Karen Ponciano.

Es una escolta o escuadrón compuesto por más de cien hombres. La escolta fue introducida en 1955, por Mario Ruata Asturias, presidente de la Asociación de

²⁶ Los *romanos*, como se les conoce popularmente, integran la escolta que antecede a las andas de Jesús, en el caso de la procesión de San José del Domingo de Ramos. Son personajes que se introdujeron a mediados del siglo xx, para convocar a más espectadores.

Cargadores, inspirado por la película *Ben Hur*. El objetivo principal, según mis fuentes, era atraer a más público a esta procesión que tenía un perfil más bien bajo, en relación con otras similares.

En efecto, el espacio procesional no es sólo un refugio devocional: “uno va ahí para ver y ser visto”.²⁷ En realidad, esta observación tiene otra connotación: las procesiones son performances que envuelven todos los sentidos²⁸ y múltiples formas de identificación social.

Los hombres también justifican su posición en las andas de Jesús, pues son más grandes que las de la Virgen y se necesita fuerza para aguantar su peso. La fuerza física como condición *natural* biológica está presente en la diferenciación de género que unos y otras reafirman en sus relatos sobre las procesiones.

Por otro lado, al nombrar a las imágenes femeninas de la Virgen María y de María Magdalena, existe un fuerte contraste en la percepción de las/los feligreses. Ambas son objeto de devoción, pero a una se le ha asignado un imaginario de maternidad doliente, sacrificada, desgarrada por la pérdida de su propia carne y sangre, mientras que a la otra se le asocia con la figura deseada de mujer, y por eso se le conoce con el apelativo de “la novia del cucurucho”. Las dos imágenes forman parte de un imaginario que estructura la relación devoción-subjetividad a través del deseo. Además, esta relación está atravesada por un vector racializante que se expresa claramente en las entrevistas cuando mis interlocutores (sobre todo los cucuruchos) se referían a estas imágenes, exaltando su blancura y sus rasgos españoles. Las alusiones al parecido de las cargadoras con la imagen de María Magdalena del Templo de la Recolectión también son frecuentes. A ese respecto, las competencias por definir quiénes son las cargadoras que más se parecen a María Magdalena (las “más atractivas”) son práctica frecuente durante la Semana Mayor. En contrapartida, se juzga la belleza de las imágenes de la Virgen María siguiendo otro parámetro:

Cuando yo veo entre los cucuruchos que hablan de las Vírgenes para ver cuál es la más bonita, siempre los escuchas como refiriéndose a una madre. Ah sí, la más bonita es ésta... Pero está, por otro lado, María Magdalena, que no es la Virgen. Ahí ya es otro nivel. Empieza como una competencia entre imágenes de las Magdalenas de las iglesias. Entonces la de la Recolectión, ahí sí que por encuestas de toda la vida, es la más linda de todas las imágenes de María Magdalena, y le dicen la Novia del Cucurucho. Es cuando yo dije, ¡cómo le podés llamar novia a una santa!, porque al final es una santa, pero como es María Magdalena, la que fue prostituta y se convirtió y ahora está haciendo penitencia y siguiendo a Jesús, [...] siento que ahí es donde todas esas ideas

²⁷ Entrevista a excucurucho gay.

²⁸ Todas las personas entrevistadas, sin excepción, me expresaron que el solo hecho de escuchar una marcha fúnebre de Semana Santa les emociona mucho y les transporta a ese lugar que ellos identifican como *sagrado*; un lugar que no sólo es el espacio físico, también es un espacio de memoria familiar, personal o religiosa. Todos los cucuruchos tienen grabadas en sus celulares sus marchas preferidas, incluso como tono de llamada o de timbre.

comienzan a cruzarse. Y entonces dice: sí, ésa es la Novia del Cucurucho, *muchá*, es la más chula. Y todos lo aceptan. Tú les preguntas a las personas ¿quién es la Novia del Cucurucho? Ah, la María Magdalena de la Recolección. Y hasta tiene historia en el barrio: un escultor estaba enamorado de una chava de ahí cerca, ella de clase alta y nunca le hizo caso, entonces él la hizo en escultura y la dejó ahí.²⁹

Esta observación etnográfica abre la puerta a un análisis posterior sobre cómo se han construido las tradiciones marianas en este contexto en específico, pues es importante considerar cómo los aspectos vinculados a la femineidad del modelo mariano convocadas en el espacio procesional han sido constitutivos de la relación devoción-subjetividad en el marco religioso que nos ocupa. En este artículo, me remito concretamente al uso de la figura maternal dispuesta en la relación devocional con las imágenes de la Virgen. En las entrevistas, me llamó la atención la recurrente alusión a la figura mariana³⁰ en relación con la maternidad y la idea de la fertilidad como condición sagrada. La devoción a la Virgen también era expresada en términos de búsqueda de “protección de lo que llevas dentro”.³¹ De hecho, no es inusual encontrarse en los cortejos a mujeres embarazadas cargando las andas, a pesar de que los recorridos procesionales son largos, casi sin pausas, tomando turnos bajo el sol abrasador del verano guatemalteco. Una de mis informantes era, precisamente, una mujer encinta que insistió en permanecer dentro del cortejo de la Virgen, durante todo el recorrido de la procesión de Jueves Santo. Al preguntarle a qué se debía esta insistencia, en su respuesta resaltaba no sólo su intención de pedir protección para el hijo/hija que portaba en su vientre, sino el hecho de identificarse profundamente con la imagen venerada (la Virgen como Madre): “sólo una mujer o una madre puede comprender lo que yo siento. Ella sabrá protegerlo”.³²

Moncó señala cómo en el acto de cargar a la Madre se performa una maternidad comunitaria: las cargadoras mujeres se unen en el contexto de la Cuaresma en una situación de dolor extremo (la pérdida del hijo por una madre) y, al unirse a esa experiencia, la acompañan “haciéndola suya e igualándose al tiempo con ella, formando un grupo de idénticas y, por tanto, sustituibles las unas y la otra. Este grupo parece estar motivado por un objetivo común: hacerse compañía, cuidarse las unas a las otras”. La Virgen es *la mujer* junto a otras mujeres: no sólo es la Mujer acompañada de mujeres, es la Madre en compañía de otras madres, presentes o futuras (Moncó 2009, 378-379).

Finalmente, cuando hacía mis observaciones durante las festividades de Semana Santa, reparé específicamente en la centralidad de las imágenes de Jesús,

²⁹ Entrevista a un excucurucho gay.

³⁰ Cuando hablo de figura mariana me refiero a las distintas representaciones de la Virgen María y no a las representaciones de María Magdalena.

³¹ Entrevista a una cargadora embarazada, iglesia de Santo Domingo.

³² Entrevista cargadora embarazada, iglesia de Santo Domingo.

esta vez por la manera en que los cucuruchos hacían referencia a éstas en tanto proceso de identificación espiritual con la Pasión de Cristo. En las distintas imágenes se despliegan expresiones de virilidad que contrastan con la representación de la humillación y crucifixión de Cristo.

Y el hombre tiene que ser fuerte, mostrar que está sufriendo o, mejor dicho, que puede sufrir pero que aguanta, ¿verdad? Lo que llamamos... ay, es una palabra muy interesante de la Cuaresma... ¿penitencia! La bendita penitencia. La penitencia: tú tienes que aceptar todo el dolor, que viene a través de todo este sacrificio que haces al estar bajo el sol, caminar horas, rezar, andar en ayunas, y todas estas cosas que deben acercarte más a Dios, ¿verdad? O acercarte al dolor que sintió Cristo en la cruz. [...] Entonces, mientras más sufre uno, es mejor. Lo interesante es que [para la procesión del] Domingo de Resurrección, no hay nadie. No sé si te diste cuenta, pero nadie va. En Viernes Santo, hay 5 o 6 procesiones aquí en el centro, al mismo tiempo y también el sábado [llenas de espectadores], pero el domingo, [no ves a] nadie.³³

La glorificación de Cristo evoca un símbolo de triunfo o salida de la subyugación y de la muerte —ambas implícitas en el gesto penitencial—. En la identificación con la escenificación de la Pasión de Cristo durante la Semana Santa pueden ejercerse múltiples expresiones de sociabilidad, jerarquía y formas masculinas (Driessen y Janssen 2013, 93). Colocar la imagen de Cristo al centro de las festividades religiosas desplaza la devoción de las imágenes marianas hacia el sujeto masculino. Como señala Fogelman (2006), el culto mariano es, en gran medida, fuertemente cristocéntrico, pues finalmente busca —pese a la devoción dispensada a la Madre— glorificar al Hijo, reforzar su excepcionalidad a partir del momento mismo de su encarnación y de su nacimiento virginal. La alabanza a María, insiste Fogelman, no deja de ser, por elipsis, una alabanza a la figura de Cristo.

En síntesis, parafraseando a bell hooks (2015), el espacio procesional no es sólo un lugar, son *lugares* (en plural),³⁴ pues hace posible las performatividades plurales y cambiantes del género. Representar a las procesiones únicamente como el espacio en el que se convoca nostálgicamente tanto a las tradiciones religiosas como a las relaciones de género que *siempre han* sido, no permite ver que tales tradiciones y tales relaciones se (re)editan constantemente. Tal (re)edición se expresa de distintas maneras, como se ha señalado: cómo se performan las masculinidades “penitenciales” o de “fortaleza física”; la performatividad de la feminidad vinculada a la maternidad como elemento de la devoción mariana; cómo las marcas corporales adquieren un significado generizado particular; la manera como se ejerce la división de los espacios en el orden del cortejo y, finalmente, el sentido de lugar que cada participante produce dependiendo de la posición que ocupa en el cortejo cuaresmal.

³³ Entrevista con excucurucho gay.

³⁴ La cita original es “home is no longer just one place. It is locations” (bell hooks 2015, 227).

En la performatividad del género, las imágenes en tanto objeto de devoción tienen un papel primordial. En ese sentido, la devoción a las imágenes es una devoción diferenciada según la experiencia de las personas entrevistadas. Esta experiencia se traduce en la expresión de subjetividades diversas de género. En otras palabras, tal devoción está segmentada acorde a identidades de género como lo indican la preferencia por ciertas imágenes desnudas y sufrientes de Jesús, el culto a la feminidad de la Virgen o la exaltación del imaginario de maternidad en la imagen de la Virgen, la comparación entre estas imágenes recatadas, con otras más atrayentes como la imagen de María Magdalena de la iglesia de la Recolectión, la devoción de los gays por la Virgen de Concepción, etc.

LA PRODUCCIÓN DEL “FUERA DE LUGAR” Y LA SUBVERSIÓN DE LA NORMA

El rompimiento del lazo, del sentido del espacio como algo dado que define “mi lugar” y “tu lugar” o la alteración del cortejo como ordenamiento espacial, pasa justamente por la transgresión de la regla: por estar *fuera de lugar*. En este recuento etnográfico, dos figuras son a mi juicio, imprescindibles: la figura de la transgresión de la normativa de género y la figura de la transgresión espacial. En esta oportunidad, me limitaré a la primera figura que está personificada por aquellas personas que, en razón de su devoción a una imagen sagrada que no corresponde al género ni al lugar que les han sido asignados, buscan la manera de vivir su devoción subvirtiendo las normas. Tal es el caso de las mujeres³⁵ que intentan cargar en andas a la imagen de Jesús que veneran. Arriesgándose a ser expulsadas, se fajan los senos, se visten con el atuendo masculino (del cucurucho), compran un turno bajo un nombre masculino o les es cedido un turno por un familiar o amigo, etc. Durante el trabajo de campo, tuve la oportunidad de entrevistar a dos de ellas. Una logró su cometido, la otra fue rápidamente identificada y expulsada. La diferencia quizás radicó en que la primera estaba acompañada de un grupo de familiares y amigos cucuruchos que la ayudaron a cumplir con su cometido, acuerpándola durante todo el recorrido. Estos casos no son desconocidos en el ambiente de los cargadores y cargadoras. Su práctica se disimula, pero se habla de ella en los círculos de las hermandades. En realidad, fue a través de referencias de integrantes de las hermandades que las conocí. El primer instinto de las cargadoras entrevistadas más jóvenes no es el de reprobar estos intentos, sino más bien el de expresar cierta admiración: “yo digo, ¡qué atrevida! Pero lo logró. Y, además, ¿qué tiene de malo? Nosotras les decimos a nuestros amigos del grupo de la Universidad que ya estuvo, con estas cosas todo el mundo ve que no tiene nada de malo que carguemos, si es por fe”.³⁶ Para ellas, existe un vacío que puede suplirse solamente insistiendo por

³⁵ Entrevista, asociación La Candelaria y Hermandad de la Recolectión.

³⁶ Entrevista con una joven estudiante universitaria, cargadora.

distintos canales, y éste resulta tan válido como cualquier otro. El más frontal es, como veremos, ir ocupando explícitamente espacios en las directivas de las organizaciones religiosas.

Existen también colectivos de devotos gais, cuya devoción por la Virgen es tal, que han formado grupos alternos a las cofradías de la Pasión, funcionando paralelamente a éstas, pero con una estructura similar para la preparación de la Cuaresma y de la Semana Santa. Aunque el espacio procesional se ha reproducido como un espacio heteronormado; los devotos homosexuales se involucran plenamente en las procesiones, sabiendo que se posicionan en un contexto donde la exhibición de los cuerpos es parte del rito. Es verdad que estos cuerpos se mimetizan en el vestuario del cucurucho, que no se habla explícitamente sobre su homosexualidad y que, en los rituales que (re)producen una masculinidad entendida en términos tradicionales, siguen sujetos a un código de jerarquía y de vestuario. Pero la sola presencia de estos devotos, excluidos en el discurso institucional de la Iglesia católica, es un desafío a la construcción estereotipada de la feminidad y la masculinidad en el espacio de la celebración de la Semana Santa. En otras palabras, es un espacio de apertura en el que conviven sujetos sociales que, de otra forma, no compartirían.

Por otra parte, las feligresas trans son un colectivo invisibilizado en el espacio de la celebración cuaresmal. Se les niega constantemente el deseo de participar llevando las andas de la imagen mariana. “¡Cómo van a cargar a la Virgen! ¡Si no son *mujeres!*”.³⁷ La descalificación se sustenta en la ausencia de cumplimiento del requisito del “ser” mujer arraigado en un imaginario biológico, asociando la idea de sexo a una demarcación biológica diferenciada. Las cargadoras trans quedan sujetas a un espacio liminal de ambigüedad que no es reconocido por el discurso heteronormativo, en el que únicamente pueden existir dos sexos. De hecho, en el espacio absoluto / dado, el espacio procesional se ha producido como “naturalmente” heterosexual a través de actos performativos repetitivos, regulados y normados.

En otras palabras, se asume, en primer lugar, que la categoría identitaria *mujer* es aplicable por igual a todas las mujeres (obviando así las experiencias personales y circunstancias particulares de cada una). En segundo lugar, se pretende, que esta *mujer* existe en oposición a una categoría *hombre* (también única y aplicable a todos los hombres) y, finalmente, que ambas identidades forman un todo cerrado e incuestionable. Además, el “ser” mujer también está definido, como ya he dicho, por el acto performativo de la vestimenta (mantilla, falda negra —o blanca—, blusa negra —o blanca—, zapatos bajos, medias), de la relación entre devoción e imagen o del respeto al orden procesional establecido. En ese sentido, las mujeres trans que participan (cuando se atreven a hacerlo) cumplen el acto performativo de género y, a la vez, subvierten la regla de la binariedad

³⁷ Entrevista a excucurucho. El subrayado es mío.

impuesta. No es fácil acercarse a las devotas trans en este espacio. En realidad, la forma más simple para establecer contacto, en mi caso, fue el registro fotográfico constante. Como iba con mi cámara a todas partes, a toda hora, tomando fotografías en distintas procesiones, me encontré con una gran diversidad de personas. Todas fueron muy amables y no rechazaron en ningún momento mi intrusión con la cámara. Es usual que haya fotógrafos de medios nacionales o amateurs tomando fotos dirigidas específicamente a las procesiones o de carácter familiar; es mucho menos usual que haya alguien fotografiando los escenarios no explícitamente encuadrados por la procesión como pueden ser las banquetas. Ahí fue donde tomé fotos de feligresas trans, mientras aguardábamos expectantes a uno u otro cortejo. Nunca conduje una entrevista estructurada con ellas, porque no he llegado a establecer una relación constante. Mis conversaciones fueron pláticas en el momento del paso de las procesiones, preguntado por los detalles de las andas o de la procesión en sí misma. En esas conversaciones, nunca me dijeron “soy trans”, más bien se referían a ellas mismas como mujeres devotas.³⁸ Cuando sostengo que las feligresas trans cumplen con el acto performativo de género, me refiero a cómo “actúan” el género en función de una normativa genérica social (Butler 1999). Sin embargo, poco les importa si aceptan o no su presencia. Para ellas, no hay tal juego con las normas establecidas: las practican, aunque no se identifiquen plenamente con los grupos nucleares de las/los feligreses. Ahí reside justamente la complejidad de su transgresión, porque no sólo (re)afirman su identidad genérica en las procesiones, rompiendo con el esquema binario, sino que no intentan afianzar un vínculo permanente con el espacio procesional. Este fenómeno no apunta tanto a una búsqueda sistemática por estar “dentro de ese espacio” y no quedar excluidas,³⁹ como a la materialización de un espectro de posiciones posibles sobre la base de distintas formas del pertenecer (Setton y Algranti 2009). Las trans, más que reivindicar esa posibilidad, la viven aleatoriamente.

Por otra parte, muchas cargadoras, aun cuando saben que toda expresión de sensualidad está prohibida, buscan la manera de subvertir la norma: se ponen tacones, se pintan, se colocan la mantilla de cierta manera, se suben la falda arriba de las rodillas, se ponen medias negras pero bordadas, blusas negras translúcidas, etc. Como con la túnica del cucurucho, para las cargadoras su vestido —particularmente la mantilla— es un signo distintivo. La mantilla es signo polivalente de feminidad (re)codificada: taparse el rostro con una mantilla negra es un símbolo de dolor y duelo, que comunica sobriedad por el luto experimentado y, al mismo tiempo, es utilizada para comunicar sensualidad (se escogen mantillas con determinados bordados y se colocan las mantillas en peinetas que realzan el peinado de las cargadoras).

³⁸ No es una cuestión de “vestirse de *drag*” para una ocasión específica (fenómeno muy diferente).

³⁹ En otras palabras, tampoco les es útil definir su experiencia devocional en términos absolutos de inclusión/exclusión.

Fotografía 5. Cargadora con mantilla bordada, Procesión de la Reseña, Iglesia de la Merced, Martes de Semana Santa



Fotografía: Karen Ponciano.

Ir más allá del lugar, de la norma, también es el caso de algunas mujeres que reivindican su participación en las asociaciones de la Pasión. Una de las constantes, al preguntarles sobre su adhesión a las cofradías, hermandades o asociaciones, era restituir los motivos por los que se habían organizado en estos espacios, que no sólo son de carácter devocional sino por buscar un *lugar propio*. Lo interesante para el ojo investigador es que ese espacio de la procesión, que alguna vez les fue vedado a las devotas, hoy en día puede, en algunos casos, ser concebido no sólo como espacio seguro sino como espacio liberador: “Eso para mí significó el darme mi espacio a mí y decirme, bueno, vas a hacer lo que a ti te gusta. Cuando yo me separé, yo inicié la Universidad, me metí a la Candelaria, me dediqué a hacer las cosas que yo tenía pendientes en mi lista de vida, *de mí, para mí*. Y esa era una de ellas”.⁴⁰

¿La información obtenida a través de las entrevistas a las mujeres participantes activas de las hermandades o asociaciones (entre ellas, una directiva de la hermandad) demuestra que las mujeres han utilizado su participación en los rituales ligados a la Semana Santa como estrategia para formar o afianzar redes de información y solidaridad femenina y, en algunos casos, transgredir el ordenamiento patriarcal de maneras múltiples y diversas.

⁴⁰ Entrevista a integrante de la Asociación de la Candelaria. Cursivas propias debido a la marcada entonación de la entrevistada al pronunciar esas palabras.

Fotografía 6. Cargadora con mantilla bordada, Procesión de la Reseña, Iglesia de la Merced, Martes de Semana Santa



Fotografía: Karen Ponciano.

La procesión es una de las más pequeñas, donde generalmente cargan familias de élite pertenecientes a la Iglesia de la Merced. En las procesiones, los tacones no se permiten, no sólo por efectos simbólicos sino prácticos, porque las caminatas son largas y porque se tiene que medir la altura de las participantes para cargar las andas, quedando los hombros alineados según su altura. A pesar de ello, las cargadoras insisten en ponerse tacones, como se ve en la foto. Esto trae problemas logísticos pues se debe volver a calcular el orden de las cargadoras y ajustar los puestos en las andas.

Las entrevistadas coinciden en señalar que ocupar estos espacios no es fácil, que ha tomado años y ha provocado varios conflictos. Actualmente, se cuestiona menos la creciente participación de las mujeres en las directivas de las asociaciones si ellas la relacionan con el cumplimiento de un ritual religioso. Se trata, si se quiere, de una ocupación “permitida”, pero son ya varias décadas, por lo menos en las asociaciones y hermandades de la ciudad capital, en las que las mujeres se han posicionado como miembros de pleno derecho, como lo demuestra esta entrevista:

En el caso del [templo] de la Recolectión, las dos hermandades somos autónomas, a diferencia de otras hermandades donde son los hombres quienes llevan la batuta y las mujeres colaboran. En el caso de nosotras tenemos prácticamente la autonomía de venir y tomar decisiones sobre los cortejos de la Santísima Virgen. Nosotras organizamos todo el cortejo, a excepción del adorno, esa sí es una función que tienen ellos. Nosotras armamos desde los turnos, hacemos la publicidad respectiva, ventas de turnos, actividades, conciertos que tengan que ver con marchas fúnebres. Todo eso es organizado por nosotras.⁴¹

De tal cuenta, la adhesión deliberada a las cofradías, hermandades o asociaciones refleja las dinámicas que cuestionan, por un lado, el confinamiento de las mujeres a ciertos roles dentro de la iglesia y, por el otro, la concepción de lo religioso como espacio opresor. Esto último, se hizo evidente en las largas pláticas que sostuve con las cargadoras que conocí en 2017. Efectivamente, durante el trabajo de campo entrevisté a mujeres cofrades, colaboradoras o cargadoras que tenían un trabajo estable, con la finalidad de entender de manera más amplia su adhesión y su papel adentro de las hermandades organizadas en distintas parroquias de la ciudad de Guatemala. La información que recopilé incorpora tanto sus relatos sobre cómo llegaron a las asociaciones (por qué les interesó), como la descripción que ellas hacían sobre las particularidades de la celebración de la Semana Santa en sus parroquias.⁴² En este apartado me interesa resaltar específicamente cómo el involucramiento de las mujeres en un trabajo asalariado que les permite cierto margen de decisión económica, les facilita acreditarse como directivas en las asociaciones y como participantes activas en las comisiones especiales. Muchas mujeres integran las asociaciones religiosas no como un gesto de seguimiento o acompañamiento del marido o de la pareja, sino como una decisión propia, sustentada por el trabajo realizado adentro y fuera de la iglesia.

Tanto estas mujeres como las que intentan “usurpar” un lugar destinado a los cargadores hombres —vendándose los senos—, los feligreses *gais* que *de facto*

⁴¹ Entrevista a integrante de la Hermandad de la Recolectión, mayo 2017.

⁴² Me han dado información sobre los momentos de la organización de las procesiones, las comisiones que se forman, qué es lo que se hace en una procesión y alrededor de qué figuras, la relación en las cofradías y entre hermandades, los espacios que ocupan las mujeres, las relaciones con los cucuruchos, etcétera.

ocupan un lugar del cual son excluidos en el discurso religioso de la Iglesia institucional, o las feligresas trans que asumen su profunda devoción aspirando a llevar las andas de la Virgen María, transgreden las normas de género de formas diversas. En la procesión, estas normas (como el porte “adecuado” del vestido) están siempre sujetas a la resignificación y a la negociación, reorganizando al mismo tiempo las relaciones en los propios espacios religiosos.

REFLEXIONES FINALES

En Guatemala, como en otras latitudes, las hermandades, asociaciones y cofradías católicas han sido históricamente organizaciones masculinas, donde la sociabilidad, las jerarquías y las formas de subjetividad masculinas podían representarse y desarrollarse. Si bien las mujeres han ido ganando espacios dentro de las procesiones y demás actividades cuaresmales, las asimetrías y diferencias construidas con base en el género se siguen reproduciendo. Al centrar la mirada en las relaciones de género, he visto cómo en los procesos de organización del espacio procesional, siguiendo dinámicas sociales distintas, se ha construido una división del mundo en afuera y adentro, sagrado y profano, público y privado, que marca las *fronteras* de género en esos espacios. Sin embargo, el trabajo etnográfico reflejó también que las normas están siempre sujetas a la resignificación y a la negociación.⁴³ Por un lado, como diría Sundstrom (2003), en el espacio procesional no sólo se expresan y se reproducen relaciones de género, sino que éstas “habitan” dicho espacio. Y, por otro lado, la procesión es un territorio abierto, formado por relaciones sociales que siempre van más allá de ella: no hay un espacio procesional *absoluto y perenne*, como no hay una identidad única que mancomune a todos en un solo lugar. El trabajo de campo me demostró reiteradamente no sólo que los roles de género no eran absolutamente rígidos, sino cómo las prácticas de las personas no se ajustaban estrictamente a ellos, de modo que si pretendía constreñirme a la pregunta de si el espacio procesional reforzaba el patriarcado, corría el riesgo de desestimar las diferencias, las contradicciones y las subversiones, por muy pequeñas que fueran, en las trayectorias de vida de las/ los feligreses.

Además, la reproducción de las diferencias de género se hace en constante tensión pues no sólo se reproducen las múltiples formas tanto de *hacer* y de *performar el género*, sino también diversas formas de ir *deshaciendo el género*. En esta investigación, una de mis preocupaciones ha sido tratar de desmarcarme de los estudios sobre Género y Religión que tienen como único foco de análisis mostrar cómo las diferencias de género se refuerzan en los espacios religiosos, legitimando la hegemonía masculina y el patriarcado. Al respecto, Lugones (1987) y hooks (1990), señalan que la manera en la que se han entendido los espacios en térmi-

⁴³ Por ejemplo, en 2018, fueron añadidas procesiones en las que las mujeres pudieran cargar la imagen de Jesús en el Templo de La Merced y de la Recolectión. En el Templo de La Merced, esto era una cosa impensable hace apenas cinco años.

nos de la hegemonía masculina, deja poco margen para identificar la agencia de los sujetos sociales en los procesos de construcción de género y para adentrarse en esos espacios observando las múltiples maneras en que las relaciones normativas de género están siendo cuestionadas en la vida cotidiana. En ese sentido, los espacios generizados,⁴⁴ como el espacio religioso aquí estudiado, pueden también ser analizados como contextos en los cuales las relaciones de poder son más complejas de lo que parecen, enfocadas solamente a partir del lente de la diferencia y lo binario, lo que en términos geográficos llamaríamos la “demarcación fronteriza”. La procesión expresa, al menos, tres espacios que se construyen en las dinámicas en torno a hacer, performar y deshacer el género. Además, no se trata de ámbitos absolutos pues en cada uno de estos espacios está presente el otro: aunque escogí trabajar sobre estas tres dimensiones ordenando separadamente el material etnográfico, ello no implica que funcionen mecánicamente y de manera desconectada. Las personas “viajan” permanentemente entre los distintos espacios, como diría Lugones (1987). De igual manera, las relaciones de género no se hacen primero, se performan después y, por último, se deshacen: se producen de manera interconectada. En las procesiones hay una negociación constante de la ocupación del espacio en la cual intervienen los afectos,⁴⁵ la (re)edición de las tradiciones familiares, las alianzas entre hermandades y asociaciones, las relaciones vecinales, el contexto socioeconómico de cada barrio, los acuerdos con las autoridades municipales, etc. Tal negociación pasa por la afirmación, representación o cuestionamiento de las relaciones de género que están presentes en las procesiones, pero que no se circunscriben a ellas.

En este artículo he mostrado cómo las/los sujetos sociales navegan en el marco del espacio procesional, negociando en el entorno urbano en el que habitan la [re]producción de las identidades normativas de género. En este recuento etnográfico queda al descubierto la interrelación entre construcción del espacio y construcción de subjetividades. En la exposición, deduzco el carácter problemático de limitar a una frontera o división (como lo sería el *lazo*) la construcción de la “identidad” de género. En concreto, me ha interesado mostrar que la construcción de la diferenciación de género rebasa la mera metáfora espacial, y se refiere a un proceso social que no puede ser reducido a una *frontera* en tanto límite que marca el estar adentro o afuera, el pertenecer o no pertenecer.

⁴⁴ El término que utilizan Löw y Lawrence-Zúñiga es *gendered spaces*: “localidades particulares que las culturas ‘ocupan’ con sentidos de género, sitios en los cuales operan las prácticas diferenciadas o escenarios/entornos que son utilizados estratégicamente para moldear la identidad, producir y reproducir relaciones de género asimétricas” (Löw & Lawrence-Zúñiga 2001, 7).

⁴⁵ La música juega un papel importante para crear una atmósfera de la Semana Santa. Kong (2005, 10) habla de una tridimensionalidad del espacio procesional: el paisaje temporal, el paisaje espacial y el paisaje sonoro (timescapes, landscapes, soundscapes, en el original en inglés). Aquí también habrá una perpetua negociación entre aquellos para quienes las marchas fúnebres son indispensables para el rito y aquellos —esencialmente vecinos— que se quejan del ruido perenne durante casi dos semanas (Cuaresma y Semana Santa), incluso a altas horas de la madrugada.

Bourdieu afirmaba que “la frontera, ese producto jurídico de delimitación, produce la diferencia cultural tanto como ella misma es el producto de esa diferencia” (Bourdieu 1980, 66). Trazar una frontera implica, para este autor, un ejercicio de poder en/ sobre el espacio, a través del cual jerarquizamos un “nosotros” y un “los otros”. Lo que he visto a lo largo de mi incursión etnográfica es, sin embargo, que esas jerarquías que se hacen efectivas en el espacio y tiempo cuasemales, no son homogéneas, inflexibles o impermutables y, por ende, cerradas totalmente a lo *otro* o al cambio. En otras palabras, lo que he observado pone en entredicho la *esencialización* de la procesión como espacio de pertenencia.

En los espacios religiosos, la categoría de frontera resulta problemática pues es algo mucho más maleable y flexible que una simplificadora separación entre *pertenecer* o *no pertenecer*. La calle, por ejemplo, donde transcurre la procesión es un espacio ambivalente de aceptación de un orden (el de las procesiones), pero también de subversión del orden cotidiano de ocupación de la propia calle, impuesto por la violencia, por la precariedad o por las normas municipales. Las calles son otras, los barrios se transforman: se camina en familia de madrugada y a media noche en zonas que, usualmente, son percibidas como zonas rojas. Se está y a la vez *no se está* en las *mismas* calles. Ser parte del barrio, de esas calles, no sólo se expresa en términos distintos, sino que se define como algo a la vez tangible e intangible, dinámico y que remite a otras temporalidades.

De igual manera, el caso de las feligresas trans demuestra cómo se puede estar *adentro* y *afuera*: no leen el espacio procesional solamente en términos de exclusión, sino que lo viven también como un espacio donde su presencia se expresa de manera *diferente*, sin ser del todo amalgamadas a las cargadoras o a los cucuruchos. Dado que no les interesa, ni tampoco intentan, definir su participación en términos de pertenencia o no-pertenencia a esos espacios, no podríamos siquiera decir que se trata de límites difusos.

El cortejo procesional está permeado por flujos y redefiniciones constantes. Por ello, me parece necesario discutir la visión hegemónica dual de la feminidad y de la masculinidad, en la conformación de estos espacios socio-religiosos. Lo que he encontrado es que, durante la Semana Santa y en los espacios procesionales, esa visión, si bien se reafirma, también se habita y se cuestiona de diferentes maneras. En esas prácticas se disputa permanentemente la visión dualista que asimila de manera lineal, por un lado, a lo masculino con la esfera pública, con la autoridad sobre la familia y el bien común; y, por otro lado, a lo femenino con lo doméstico y lo privado. Las categorizaciones rígidas de género —es decir, el propio sistema binario de normas de género— son una forma de invisibilización tanto para quienes lo transgreden en su cotidianidad, como para aquellos cuya fe es vivida dentro de tales restricciones.

Finalmente, lo que sugieren estas observaciones etnográficas es que no existe, en el marco de las celebraciones de Semana Santa, una demarcación cristalina del espacio como estrictamente público ni privado. La producción del espacio proce-

sional se deriva precisamente de las interacciones construidas con otros espacios que no sólo lo rebasan, sino que están presentes en términos de códigos, normas, símbolos, formas de relacionarse, de reconocerse, etc., abriendo vínculos más allá de la procesión en sí misma que reflejan los procesos a través de los cuales los espacios religiosos y las subjetividades de género se (re)producen en la sociedad guatemalteca. Es, en suma, un complejo de espacio-temporalidades, cuya disociación es inimaginable. Propongo que esta organización del espacio cuaresmal sea entonces entendida contextualmente, reconfigurando las relaciones de género en movimiento y no limitándola a oposiciones binarias.

REFERENCIAS

- BONDI, Liz y Joyce Davidson. 2005. "Situating Gender". En *A Companion to Feminist Geography*, edición de Lise Nelson y Joni Seagear, 15-31. Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.
- BONDI, Liz y Rose Damaris. 2003. "Constructing Gender, Constructing the Urban: A Review of Anglo-American Feminist Urban Geography". *Gender, Place and Culture* 10: 241-257.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. L'identité et la représentation [Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région]. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 35 (1): 63-72.
- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge.
- _____. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- _____. 2004. *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.
- CASTELLS, Manuel. 2010. *The Information Age: Economy, Society, and Culture: The Rise of the Network Society*. Segunda edición. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- CASTILLO, Ana Luz et al. 2013. *El valor económico de la Semana Santa en La Antigua Guatemala*. Guatemala: Editorial Cultura.
- CONNELL, Catherine. 2010. "Doing, Undoing, or Redoing Gender? Learning from the Workplace Experiences of Transpeople". *Gender and Society* 24 (1): 31-55.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Nueva York: Routledge.
- DRIESSEN, Henk y Willi Jansen. 2013. "Staging Hyper-Masculinity on Maundy Thursday: Christ of the Good Death, the Legion and Changing Gender Practices in Spain". *Exchange* 42 (1): 86-106.
- FOGELMAN, Patricia. 2006. "El culto mariano y las representaciones de lo femenino: Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis". *La Aljaba* 10 (1): 175-188.
- HARVEY, David. 1989. *The Condition of Posmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. 2004. "Space as a Key Word". En *Spaces of Neoliberalization: Towards a Theory of Uneven*, edición de David Harvey, 93-118. Munich: Franz Steiner Verlag.
- HOOKS, bell. [1990] 2015. "Homeplace (A Site of Resistance)". En *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, 41-50. Nueva York: Routledge.
- _____. [1990] 2015. "Choosing the Margin as a Space of Radical Openness". En *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, 223-235. Nueva York: Routledge.
- KONG, Lily. 2005. "Religious Processions: Urban Politics and Poetics". *Temenos: Finnish Journal of Religion* 41 (2): 225-249.
- LEFEBVRE, Henri. 1974. *La production de l'espace*. París: Éditions Anthropos.

- LÖW, Setha M. y Denise Lawrence-Zúñiga. 2001. “Locating Culture”. En *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, edición de Setha M. Löw y Denise Lawrence-Zúñiga, 1-48. Oxford: Blackwell Publishing.
- LUGONES, María. 1987. “Playfulness, ‘World’-Travelling, and Loving Perception”. *Hypatia* 2 (2): 3-19.
- LUJÁN MUÑOZ, Luis. 1982. *Semana Santa tradicional en Guatemala*. Guatemala: Serviprensa Centroamericana.
- MASSEY, Doreen. 1994. “A Place Called Home?”. En *Space, Place and Gender*, Doreen Massey, 157-173. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2005. *For Space*. Londres: Sage.
- MASSEY, Doreen y John Allen (eds.). 1984. *Geography Matters! A Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MÉNDEZ SALINAS, Luis. 2017. “Lo que las imágenes —y sus encuentros— dicen de nosotros”. Semana Santa 2017. *Diario La Hora*, 6 de abril.
- MONCÓ, Beatriz. 2009. “Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología de género”. *Revista de Antropología Iberoamericana* (AIBR) 4 (3): 357-384.
- PFAFF-CZARNECKKA, Joanna. 2011. “From ‘Identity’ to ‘Belonging’ in Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self”. En *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*, edición de Sara Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana, 199-219. Madrid: Iberoamericana.
- SUNDSTROM, Ronald. 2003. “Race and Place: Social Space in the Production of Human Kinds”. *Philosophy & Geography* 6 (1): 83-95.
- SETTON, Damián y Joaquín Algranti. 2009. “Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires”. *ALTERIDADES* 19 (38):77-94.
- SOJA, Edward W. 2000. *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell.
- UBICO CALDERÓN, Mario Alfredo. 1995. “Historia de las cofradías de la Candelaria, especialmente la de Jesús Nazareno”. *Tradiciones de Guatemala* 44:107- 148.
- URQUIZÚ, Fernando. 2008. “Las nuevas formas y difusión del arte en el siglo xx en las procesiones de Pasión en Guatemala”. Tesis de doctorado en Historia del Arte. UNAM.

