

La Procesión de Viernes Santo en la ciudad de Puebla: ¿Una irrupción en la cotidianidad del devenir del tiempo y de la apropiación espacial de las calles del centro histórico?

*Luis Arturo Jiménez Medina
Natalia Escalante Conde*

Se lleva a cabo un análisis antropológico sobre la Procesión de Viernes Santo que se realiza cada año en la ciudad de Puebla. Se entiende a la procesión como un movimiento ritual dentro del espacio urbano, donde la presencia de imágenes sagradas, transeúntes, rituales y diversas apropiaciones reconfiguran el espacio urbano/profano y lo dotan de sacralidad, constituyendo un espacio sagrado dentro de la ciudad. Como resultado de este proceso, el espacio recorrido se convierte en un espacio de fe y redención piadosa, las apropiaciones dotan a la calle de lo sagrado, la sacralidad actúa en y sobre el espacio y tiempo. Finalmente, se hace una reflexión sobre la transfiguración del espacio urbano por la acción de un ritual religioso.

An anthropological analysis is carried out concerning the Good Friday Procession that takes place every year in the city of Puebla. The procession is understood as a ritual movement within the urban space, where the presence of sacred images, passersby, rituals and different appropriations reconfigure the urban/profane space and they bestow sacredness constituting a sacred space within the city. As a result of this process, the space travelled over becomes a space of faith and pious redemption. The appropriations bestow the sacred on the streets, the sacredness acts in and on space and time. Finally, we reflect on the transfiguration of urban space through the act of religious ritual.

INTRODUCCIÓN

En este texto expondremos algunas reflexiones que se elaboraron a partir de la observación de la peregrinación de la semana santa

en Puebla en los años 2006 y 2007 desde la perspectiva de la antropología simbólica sobre la Procesión de Viernes Santo que se celebra desde el año de 1992 en el centro histórico de la ciudad de Puebla. La perspectiva de la antropología simbólica que hemos seguido es la que Víctor Turner sugiere en el prólogo al libro de Grimes (1981, 10) y que dice:

El examen de los rituales como sistema en evolución arroja luz sobre las representaciones en tanto que “metalenguaje”: no como simples reflejos o expresiones de la realidad, sino como los medios mismos por los que una ciudad reflexiona sobre su propio crecimiento y desarrollo y recuerda sus desastres y desgracias.

De acuerdo a una investigación antropológica (Ibarra, 1997), la Procesión de Viernes Santo dejó de celebrarse en 1856 en la ciudad de Puebla debido a los conflictos de la Iglesia católica y el gobierno liberal mexicano encabezado por Juárez. La emisión de la Constitución de 1857 legitimó la suspensión de dicha Procesión.

En 1992, a iniciativa de un movimiento cultural que se formó en el contexto de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), junto con una serie de parroquias que serían afectadas por la declaratoria del proyecto del Río San Francisco¹, plantearon la necesidad de rescatar la tradición de la “Procesión de Viernes Santo” con el objetivo de rescatar los valores de la “poblanidad”. El comité organizador que dio pie a la celebración e inauguración de dicha celebración estuvo encabezado por el arzobispo de Puebla Rosendo Huesca, el rector de la UPAEP M.A. Mario Iglesias García-Teruel, de la misma universidad el

¹ El proyecto Río San Francisco se comenzó a plantear desde el año de 1993, en consonancia con la declaratoria, en 1987, de la ciudad de Puebla como Patrimonio de la Humanidad. Dicho proyecto consiste en el redescubrimiento del río histórico de San Francisco por medio de la creación de un río artificial de 1.5 kilómetros de largo, rodeado por un desarrollo turístico de restaurantes, hoteles, comercios, edificios y condominios. Afectaría a los barrios antiguos de El Alto, La Luz y de Analco, en dichos barrios están las parroquias que tienen las esculturas de las divinidades más antiguas y veneradas por la población de la ciudad de Puebla.

Arq. José María Argüelles, Jorge Mena Merino del Ayuntamiento poblano, el Ing. Manuel Castillo Reyes del Consejo Diocesano para el Apostolado de los Laicos (CODAL), el arqueólogo del INAH Eduardo Merlo y los sacerdotes Alfonso Niño, Justino Cortés y Leandro Ríos (Ibarra, 1997).

Desde esa época hasta la fecha, el evento mencionado ha gozado de legitimidad y, a juicio de algunos estudiosos, es de los más representativos de la ciudad como elemento conformador de la identidad de la llamada poblanidad (Licona, 2003 y 2007).

La Procesión se ha convertido en un esperado evento de carácter ritual religioso por los propios habitantes de la ciudad y por el turismo nacional e internacional. Dicho acto religioso, junto con otros del mismo tipo que se realizan en diferentes fechas durante el año, además de los de carácter cívico, caracterizan a la ciudad de Puebla como una ciudad ritual y festiva (Licona, 2003 y 2007). Sin embargo, el acto religioso que vamos a analizar, así como el desfile del 5 de mayo que se realiza también por varias calles de la ciudad poblana (Jiménez y Escalante, 2009), son dos eventos que por su magnitud y por el número de personas que convocan, poco a poco se van incorporando a la identidad de la ciudad y de sus habitantes.

La idea principal de la reactivación de la Procesión era que las principales imágenes religiosas –que gozan de una gran devoción entre los habitantes de la ciudad– desfilaran en una procesión abierta a todo el público como uno de los actos centrales de las celebraciones de la Semana Santa. De esta forma, encabeza el ritual urbano la imagen de la “Virgen de la Soledad”, le sigue el “Jesús de Analco”, la “Virgen de los Dolores” del templo del Carmen, la escultura de “Jesús Nazareno” del templo de San José, cerrando el “Señor de las Maravillas”, que es la única vez que sale del templo, para participar en la Procesión de Viernes Santo. Todas ellas realizan una procesión por diversas calles del centro histórico de la ciudad en un evento espectacular, donde participan una diversidad de sectores sociales, incluyendo el turismo nacional e internacional. La organización y los gastos requeridos corren a cargo de organizaciones tradicionales religiosas como las co-

fradías, las autoridades del Arzobispado, algunos personajes del ámbito privado, autoridades municipales, entre otros. Durante el recorrido, numeroso público se coloca en las banquetas de las diferentes calles por donde desfilan las imágenes, igualmente se dan numerosas y variadas manifestaciones de piedad y de devoción, además de la venta de parafernalia alusiva a las cinco esculturas, como son fotos, flores, adornos, pedazos de tela de los vestidos que llegan a usar las esculturas, entre otros objetos. Cabe señalar que los íconos religiosos mencionados son los más antiguos, con mayor número de devotos y, obviamente, son considerados como los más milagrosos.

CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

El título de este trabajo resalta dos conceptos a nuestro juicio primordiales: el tiempo y el espacio. Sin embargo, esta presentación no se limitará a la dilucidación de dichos conceptos de manera unívoca, pues ambos sostienen una intrincada relación en el proceso de elaboración de referentes simbólicos que son dotados de contenido por aquellos sujetos que participan en la Procesión así como por los mismos espectadores. De este modo, es preciso abordar cómo las imágenes adquieren un significado determinado por un contexto temporal y otro espacial, es decir, bajo esta premisa la iconografía sacra se vuelve portadora del entramado de relaciones sociales que dotan de significado a las acciones y proyecciones humanas. Asimismo, pretendemos poner de manifiesto que, a pesar de tratarse de una celebración que a todas luces clama por ser esencialmente religiosa, también pueden encontrarse elementos seculares al interior de ésta, pues, en este caso, las esferas de lo religioso y lo secular no se excluyen, sino que se compenetran y, en ocasiones, hasta llegan a complementarse. Esto último nos da un indicio de que la Procesión de Viernes Santo, junto con las redes de sociabilidad que despliega su celebración, no deben ser abordadas desde el punto de vista estrictamente religioso, sino desde uno más holístico que dé cuenta de la variada naturaleza de los elementos y esferas que convergen en dicha procesión, aunque sean de naturaleza aparentemente contradictorias.

Ya que el espacio cumple una función estructurante de la realidad social, es imperante citar las posibles vías por las que este puede optar, para después ceñirlo al caso específico de la Procesión de Viernes Santo en la ciudad de Puebla.

Paul Claval (1982) considera que para poder aprehender la cuestión del espacio, se debe partir del reconocimiento de la relación existente entre el “espacio de la representación” y la “representación del espacio”; con la primera expresión se refiere al espacio mental que es percibido, concebido y representado; mientras que con la segunda alude al espacio construido, producido y proyectado.

Así pues, en una de sus acepciones más puristas –su forma está desprendida de todo contenido material, sensible, práctico y experimentado– el espacio se presenta como el mecanismo articulador de lo social/mental, lo teórico/práctico, lo ideal/real (1982, 15-25).

Asimismo, el espacio con su connotación social es entendido como el producto de la propia sociedad –consecuencia de la división del trabajo–, cuya existencia se basa en la comparación vía la descripción empírica. De este modo, el espacio corresponde a la objetivación de lo social y, por ende, de lo mental (1982, 24-25).

Ahora bien, el espacio como intermediario se ve inclinado al instrumentalismo político al servicio de intereses particulares de un sector social. En este campo entra la ideología anclada en el saber, de manera que este comporta elementos ideológicos –politizados y racionales– y representaciones elaboradas, poniendo de relieve sus fines estratégicos dentro del marco de una sociedad global (1982, 59). Desde esta perspectiva, la ordenación del espacio remite a una base histórica, sobre la cual queda cimentada, así como a intereses privados, que le confieren una existencia práctica; es decir, se trata de una apropiación mediante los instrumentos que el Estado les concede (1982, 135-136).

Por último, está el espacio vinculado a la reproducción de las relaciones sociales de producción, teñido por la dislocación y la desarticulación, cuya conexión está dada no sólo por el esteticismo, sino por el intercambio entre las partes dislocadas, a saber: a

pesar de la carencia de una forma definida, existe un control sobre las periferias que se ejerce desde un centro, del cual emanan las normas que regulan el estilo de vida. Sin embargo, el espacio goza de cierta vacuidad en sus usos y discursos expropiadores (1982, 143). La dislocación del espacio, sea este arquitectónico y urbanístico, se sustenta en su inmediatez, orden que apela al uso y apropiación de los individuos de primera mano; y en un orden más alejado, el del Estado, del que emerge la dominación del espacio mediante la tecnología y el diseño. Entre ambos órdenes se abre una brecha que hace operante la desarticulación partiendo de intereses divergentes.

De esta breve exposición puede inferirse que las reflexiones giran en torno al espacio en su dimensión global –la totalidad de la sociedad– y al espacio local –*hábitat*–. Ello se debe a que el espacio es tomado como dato de la organización social vinculado a una u otra dimensión, sin perder su carácter político (1982, 138).

Si se parte de la concepción del espacio en su calidad política-ideológica, es innegable su construcción y su práctica a partir de elementos históricos. Así pues, estamos frente a una creación social, cuya apropiación queda fincada en una función administrativa. Con esto queremos referirnos al hecho de que la ruta de la Procesión de Semana Santa en la ciudad de Puebla tenga como marco el centro histórico de la misma, no es fortuito, sino que remite a la consecución de ciertos fines que se manifiestan en la condensación de elementos religiosos y cívicos en la celebración; esto es posible debido a que en la Procesión –al pasar por el primer cuadro de la ciudad, teniendo como referente cívico-político al palacio municipal, y al mismo tiempo un referente religioso, como lo es la catedral– se hace necesaria la sanción cívica por parte del gobierno municipal y se reconoce a la vez que se le cede al Comité Organizador de la Procesión la seguridad y la vigilancia del correcto desarrollo de la celebración. En esta tónica, las calles del centro histórico poblano están supeditadas momentáneamente a las órdenes de quienes encabezan el acto, la seguridad es resguardada por miembros principalmente de grupos scouts de Puebla y otras agrupaciones, en este tiempo-espacio la Policía municipal

permanece al margen del evento realizando solo operaciones de vigilancia en las calles y en el zócalo, pero a una distancia que no incluye involucramiento, pareciera que el Ayuntamiento hubiera perdido sus facultades administrativas al transmitírselas al Comité Organizador mediante la sanción cívico-política que demanda.

Evidentemente, la planificación de la traza del centro histórico, además de atender a un contexto histórico, también responde a tres dimensiones de planificación (Claval, 1982, 45-46): una material, una financiera que contempla la eficaz distribución de bienes considerados escasos y otra temporal-espacial que toma en consideración las localidades, las redes de intercambio, de fluctuaciones y de comunicación.

En conjunto, estas tres dimensiones apuntan al diseño deliberado del espacio con miras a la administración tanto de recursos materiales como de recursos humanos, incluida la imaginería derivada de estos, la cual tiene especial injerencia en los usos y consecuente apropiación del espacio como resultado de un modo diferencial de dotar significación y valoración. En esta línea, el centro y la periferia aparecen como nociones estrechamente vinculadas al fenómeno de la centralización, que tarde o temprano sucumbe ante la saturación y termina por expandir sus contenidos fuera de sus propios límites. Este continuo centro/periferia, adentro/afuera, permite el flujo constante de la información, ya que el circuito se reproduce a sí mismo al pasar de un estado a otro. En otras palabras, la unidad queda completada con el incesante deambular de los que participan en la Procesión en su ruta circular, quienes unen al centro –el centro histórico como el corazón de la vida religiosa, política y económica al concentrar los edificios icónicos de tales ámbitos de la vida social poblana– con las periferias –los límites antiguos de la ciudad–, procurando que nada quede fuera de este ordenamiento social, que se expresa en el ordenamiento del espacio y su modelación. La distancia física desaparece y se torna metafórica, pues la distancia que separa al centro de la periferia está mediada por el alcance de la redención y el perdón de los pecados de los congregados. Así pues, cuando se habla de centro se alude a un centro simbólico que agrupa y condensa significados sociales, religiosos,

políticos y culturales. La virtud de dicho centro es que permite compartir simultáneamente dichas significaciones entre usuarios que poseen pautas comunes en el proceso de decodificación.

LA PROCESIÓN DE VIERNES SANTO

A modo de acotar el sentido moral que adquiere la Procesión de Viernes Santo, cabe destacar que la moralidad pública puede quedar inserta en el espacio al hacer uso de este de acuerdo a los costumbres sociales que le son impuestos, pero no únicamente a aquel, sino también al recorrido mismo que se hace de él. Es decir, solo existe una manera “moralmente aceptable” de comportarse en una celebración de este tipo: el andar callado y reflexivo que caracteriza a un penitente, que hace del espacio recorrido un “lugar” de fe y de redención piadosa.

Al tener lugar la celebración de la Procesión de Viernes Santo en las calles de la ciudad de Puebla, particularmente las del centro histórico, habría que hacer referencia al carácter público de la misma. En este sentido, es preciso resaltar la calle –sitio que sirve de escenario a una manifestación de identidad y fervor no solo religioso, sino también de tinte secular– en su cualidad de espacio como lugar practicado, es decir y como lo sugiere Grimes (1981, 53):

Existir es moverse, visitar; y visitar es tomar posesión de los lugares, haciendo hogar del espacio visitado. El espacio es simbólica y geográficamente una fuerza tan penetrante [que] ser incapaz de atravesarlo produce la disolución de las relaciones que constituyen la vida misma. Simbólicamente, [la Procesión de Viernes Santo en Puebla es un] medio de reafirmar la conexión vital entre la vida y el espacio.

Al ser tomadas temporalmente las calles del centro histórico –el cual también es un espacio mítico– por la ruta procesional que es circular, lo que se evidencia es la aprehensión del lugar o espacio en el cual se inscriben la identidad, las relaciones y la historia de los que lo habitan, es decir, la apropiación de lo que Augé

(1993) denomina “lugar antropológico”; generando, así, un espacio sagrado al marchar, pues el participante de la procesión lleva consigo lo sagrado, a diferencia del peregrino, quien se ve forzado a acercarse al espacio sagrado. El primero podría ser conceptualizado, a la manera en como lo sugiere Manuel Delgado (1999), como un “transeúnte ritual”, el cual lleva en sí mismo lo fronterizo, porque al tiempo que forma parte de esta situación ritualizada, también es considerado un ser marginal; al desplazarse de un sitio a otro, no solo hace suyo el espacio, sino que crea otros mundos, otras realidades. Esto lo lleva a cabo en su andar, como uso simbólico de un código compartido.

Aquí convendría recuperar la categoría de lo “liminal”, para enfatizar las lógicas fronterizas, las cuales surgen de los intersticios que resultan de la interpenetración del ámbito secular con el religioso, y cuya importancia radica en arrojar luces sobre el proceso de resignificación y manipulación del “vacío”. Siguiendo esta línea de argumentación y apoyándonos en Ibarra Irigoyen (1997), el sistema jerárquico se intensifica por este paso ritual a través del centro de la ciudad, por lo que la Procesión de Viernes Santo no se trata solo de un movimiento desde el sistema jerárquico hacia la liminalidad, es decir, el Templo de Guadalupe, sino una especie de extensión de dominio del sistema jerárquico para incluir a los que están adentro y afuera.

En este contexto, la liminalidad ritual nos lleva a considerar la viabilidad de franquear la frontera que marca difusamente los dominios de lo secular/festivo y lo religioso/ritualizado, así como Isidoro Moreno (1999, 276) señala, a la vez que insta a reconsiderar esta división tajante que obnubila la aprehensión del lenguaje de símbolos y significados culturales que convergen en las procesiones de la semana santa en Sevilla en una relación más abierta y flexible con elementos seculares, sin por ello ser desacralizados; debe atenderse a estos espacios intersticiales como escenarios para la negociación de conflictos, intercambios y procesos de igualación (Delgado, 1999, 164-166).

Es por esto que nos parece pertinente la definición de “espacio público” que ofrece Manuel Delgado (1999, 119), como aquel es-

cenario de situaciones ritualizadas y, al mismo tiempo, lo concibe como alteridad generalizada. Con respecto a la primera definición, lo ritual no debe ser asociado unívocamente a lo religioso, ni oponerse a lo profano/espontáneo; en lugar de ello, tales términos debieran ser concebidos como categorías dentro del ámbito socio-cultural que, más allá de excluirse o negarse, se complementan enfatizando el componente emocional y espontáneo con el que los actores sociales suelen manipular los símbolos, siendo conscientes de los cambios que ello conlleva, es decir, reconociendo que disponen de algún margen de maniobra. Esta “flexibilidad” o variabilidad del ritual remite a dos cuestiones: el desplazamiento de lo sagrado por formas seculares de interpretar y construir la “realidad” social; así como que el rito sea producto de las fuerzas sociales en las que se inscribe, oponiéndose a la idea de inmutabilidad de este (Segalen, 2005, 36).

Para el caso del espacio como “alteridad generalizada”, la celebración de la Procesión de Viernes Santo pone en escena tanto signos de alteridad como signos en común que tienen que ver con los orígenes y la relación de las personas con el tiempo y que puede traducirse en la construcción de un pasado compartido; esto último está íntimamente relacionado con la apropiación de símbolos y significados que devienen en la construcción de una identidad local; como señala Augé (1995, 86), el proceso de identificación supone más el establecimiento de una relación que la asignación de una categoría especializada.

Resulta evidente la necesidad de esbozar la estructura que corresponde a una procesión. Grimes (1981, 35-36) comienza por una ordenación de los símbolos en categorías, de acuerdo con sus cualidades cívicas (*civitas*), civiles (*civilitas*), religiosas (*ecclesia*) y étnicas (*ethnos*), donde la primera se refiere a símbolos destinados a generar la cooperación espontánea y respeto mutuo, mientras que la segunda denota símbolos con contenidos políticos, gubernamentales u oficiales.

En los argumentos de Grimes (1981, 59-60) se puede distinguir entre peregrinaciones y procesiones:

Para el peregrino, alcanzar su destino, con la autonegación, las ofrendas y las curas que lo esperan, lo es todo. Para el miembro de la procesión el acto de testimoniar caminando, exhibiendo y transportando, lo es todo. Las procesiones [...] son típicamente circulares en su orientación espacial. Con estilizadas maneras de caminar y transportar, una procesión parte y vuelve, pero ni el punto de salida ni de llegada no son muy importantes en comparación con el movimiento circular del movimiento mismo. [...] El peregrino se acerca al espacio sagrado, “el centro que está allá afuera” (Turner), mientras que participante de la procesión lleva lo sagrado consigo, y genera así espacio sagrado al marchar. Las procesiones están más firmemente basadas en la *civitas* que las peregrinaciones. Por lo tanto, es más probable que se mezclen con prácticas religiosas públicas y rituales cívicos, con lo cual están más abiertas a evolucionar hacia el desfile.

En otro lado, indica el mismo autor (56-57) que:

Las procesiones no exigen una devoción y un compromiso como el que suponen las peregrinaciones; las primeras están mucho más abiertas a los espectadores, turistas y pasantes curiosos. Mientras que una procesión es una exhibición sagrada ya sea de un objeto, como la hostia de la comunión, o de la propia devoción, una peregrinación es algo que se logra y se cumple. En una procesión no hay una meta geográfica sino una actividad simbólica que es su propia razón de ser.

La manera en la que el pasado, el presente y el futuro se conjugan para producir elementos simbólicos que sirvan como referentes identitarios que permitan la socialización en un espacio en el cual convergen múltiples identidades, está relacionada con la observación que Grimes (1981, 38) hace sobre la forma en que los objetos simbólicos adquieren significado según el uso que se hace de ellos. Así, sugiere que no todos los sucesos históricos tienen valor simbólico, solo aquellos que sí lo tienen son preservados mediante formas simbólicas (como monumentos, rituales, mitos y procesiones). Y es en el ritual, como señala Abéles (citado por

Ibarra, 1997), que se articula el presente con la tradición. Pero se estaría aludiendo a una tradición selectiva, en la cual se apela a un pasado configurativo y un presente prefigurado que responden a las demandas políticas, sociales y culturales de una clase dominante específica.

En esta línea argumentativa, algunas de las implicaciones que tiene la Procesión de Viernes Santo en la ritualización del espacio público y que toma en consideración Grimes, apunta a esta articulación del tiempo corto con el tiempo largo: “Una de las maneras que existen para explicar una procesión consiste en seleccionar y recitar una historia: una narración histórica o mítica” (1981, 51). En este sentido, dicha procesión evoca el mito fundador de la ciudad de Puebla al perfilarse el centro histórico como el símbolo dominante que remite tanto a la fundación de esta en 1531, como a la fundación del centro del poder, en alusión al Estado (Ibarra, 1997). De este modo, se alude a una unidad e identidad social. Aquí, el mito como relato de temporalidad y espacialidad imaginarias se encarga de establecer la filiación de los acontecimientos de la ciudad y de la gente, dotándolos de un sitio particular en el marco de la visión global del mundo y de la historia.

Como lo marca la tipología de Grimes para cada celebración, destaca que en una procesión no hay una meta geográfica sino una actividad simbólica que es su propia razón de ser. Lo que posee es una ruta procesional circular –la Procesión parte del atrio de la catedral, toma la calle 16 de Septiembre, hasta llegar a la calle Juan de Palafox y Mendoza, caminando por el frente del Palacio Municipal, se da vuelta a la derecha, para llegar hasta la esquina de la 2 Norte. Se gira a la izquierda para caminar hasta la esquina de la 4 Oriente-Poniente. De ahí, prosigue hasta la 11 Norte y Av. Reforma para arribar a la Iglesia de Guadalupe. Para terminar, atraviesa la Avenida Reforma hasta llegar a la 16 de Septiembre para ingresar nuevamente al atrio de la catedral. Las procesiones no incluyen un elaborado aparato de penitencia y sacrificio característico de la peregrinación, por tanto, tienden a abarcar lo central más que lo liminal.

Siendo así, la Procesión de Viernes Santo cumple con esto al pasar por la plaza central, simbolizando y, a la vez, requiriendo la

sanción civil de las autoridades del ayuntamiento. El hecho de que su recorrido vaya del centro hasta los límites de lo que era la ciudad hasta el año de 1900, puede analizarse como un movimiento de sistema simbólico de jerarquías: la Procesión parte del centro de la ciudad a la frontera de la ciudad originalmente fundada en 1531, lugar en el que se encuentra el templo de Guadalupe, fundado en 1724, y la explanada dedicada al obispo Juan de Palafox, creada en 1992 (Ibarra, 1997).

Ahora bien, falta acotar el fenómeno relacional que se da entre el tiempo y el espacio. Para tal efecto, Sergio Bagú (1970, 105-106) señala que:

Lo básico de nuestra realidad social [...] se reproduce así mismo sin cesar y, como toda gestación, se expresa mediante una secuencia, un transcurso. Pero ese transcurso implica también un desplazamiento de la acción: en la composición resultante ese transcurso se manifiesta ahora aquí y en seguida allá. Las operaciones del transcurso tienen un radio: ese es el espacio, un fragmento de la realidad social hecho de la misma materia que el tiempo. Es un modo de organizarse en el tiempo.

Gastón Bachelard (2000) también alude a las nociones de secuencia y simultaneidad que son contenidas, más bien, albergadas por el espacio y en el que se caracteriza el despliegue de la acción por ser circular, continuo, como si se tratara de una espiral cuyo centro permitiera posibles desvíos de la acción hacia fuera del mismo. En este sentido, los sujetos que van en procesión parece que no advierten un espacio alterno más que el marcado por la ruta procesional, de modo que su experiencia se trata de una vivencia desde adentro, es decir, del núcleo mismo de la religiosidad y la devoción que se manifiestan en la consecución de una actitud de reflexión y penitencia circunscrita por los lineamientos de la fe católica y las adaptaciones que hacen los individuos de esta en el devenir de su cotidianidad; al ignorar la exterioridad reafirman una existencia circular, cuyos referentes emanan de la misma práctica de lo socio-religioso que, así, finca sus límites.

En otras palabras, el espacio que es apropiado ritualmente por la feligresía en su andar, es un espacio en el cual se cierne la unidad, evocada por la noción de circularidad que, a su vez, contiene un todo y lo centraliza.

Ahora bien, esta reflexión nos lleva a reparar en la confrontación entre el “adentro” y el “afuera” en un intento por esgrimir cómo se dirime el sentido de exclusión que, a primera vista, tales nociones contemplan y se traducen en lineamientos de ordenamiento de la “realidad” y de las prácticas sociales a las que da cabida. Bachelard (2000, 185-186) señala que la comparación por oposición de tales nociones lleva a una reducción de los límites como barreras infranqueables, dificultando la labor de dar cuenta sobre la plasticidad de las prácticas, vivencias e imaginaria de los individuos; por tanto, se deberá atender a los matices que suponen lo concreto/adentro y lo vasto/afuera. La definición del espacio como un afuera-adentro no podría ser más clarificador al respecto, es decir, se caracteriza por un constante fluir de las personas que entran y salen del espacio sagrado-secular durante la Procesión de Viernes Santo, conviven al unísono tanto fieles seguidores de las imágenes, como meros espectadores que sacian su curiosidad visual con el paso de los contingentes, erigiéndose como “el lugar” de la simultaneidad y evidenciando que *el hombre es el ser entreabierto* (Bachelard, 2000, 261) en el que alberga, al mismo tiempo que separa, su propio ser y el del otro; es decir, contiene en sí mismo la otredad.

Consideramos que los argumentos anteriores, junto con la propuesta de Bagú, complementan las definiciones de las que se ha echado mano para dilucidar el marco espacio-temporal en el que irrumpe la Procesión de Viernes Santo en la ciudad de Puebla; y se utiliza el término “irrumper” porque la Procesión invade las calles de la ciudad instalándose en ellas, dotándolas de un halo casi sagrado, ya que los “transeúntes rituales” al ser portadores de lo sagrado, la sacralidad actúa en y sobre el espacio y el tiempo.

Bajo dicha premisa, el contexto temporal es fundamental para enmarcar el sentido de la acción, es decir, la estructura temporal en función de la cual los actores localizan los acontecimientos. Es

evidente que los participantes de la Procesión de Viernes Santo en Puebla construyen una concepción de lo “sagrado”, traducida en la constitución de actitudes que les permite relacionarse con las imágenes religiosas y demás fieles, siempre en el marco de una temporalidad especial del calendario litúrgico católico: el Viernes Santo.

Por otra parte, Lefebvre (1980, 136) señala que el tiempo se organiza en función del trabajo productivo, de ahí que la celebración se lleve a cabo en un tiempo destinado al ocio, al consumo y a lo festivo; y si el espacio es una forma de organizarse en el tiempo –como lo indica Bagú– es a través del primero que este último se produce y reproduce –el tiempo social– al trazar una trayectoria como movimiento temporal en el espacio (Certeau citado por Delgado, 1999, 39). Aunado a esto, el devenir cotidiano de las personas se ve intersecado por un tiempo lúdico y de preparación para el evento, de preliminaridad, que los alista y acerca a la experiencia religiosa.

En esta línea se puede hablar de un tiempo festivo, de un tiempo practicado que coincide con el tiempo común y que marca la congregación de sujetos de manera cíclica, y que corresponde al tiempo de descanso que exige a estos de sus responsabilidades laborales momentáneamente; pero también coincide con un tiempo mítico que rememora la pasión de Cristo, así como el mito fundador de la ciudad de Puebla (Nogués, 2009, 208). En este orden de ideas, también se puede decir que un tiempo festivo es aquel que contiene en sí mismo tanto el tiempo vivido o practicado, como el tiempo cronológico, cuya flexibilidad descansa en la permisividad de convivencia entre los diferentes estratos sociales según las etapas preliminar, liminal y posliminal.

Lo anterior puede plasmarse en el tipo de relaciones que establecen los participantes y fieles según el momento que se esté viviendo o experimentando. Mientras los sujetos se encuentran procesionando puede decirse que atienden a relaciones impersonales con quienes les rodean, siempre reconociendo una división jerárquica del cuerpo colectivo, pues este no sólo se divide en los distintos contingentes que acompañan a una u otra imagen de su devoción, sino que se reconoce a las autoridades eclesiales de ma-

yor rango –arzobispo Rosendo Huesca y Pacheco– y los organizadores del evento –Dr. Arturo Sánchez Barragán, hermano mayor de la Cofradía de los Nazarenos y el arqueólogo Eduardo Merlo Juárez– que van encabezando el paso de la Procesión; es decir, en un mismo espacio se reúne al clero con la feligresía, atenuando las distancias vía la comunión que se da en torno al sentido de penitencia y contrición que envuelve al evento. Durante el paso, los individuos no interactúan con el resto, pues adoptan una actitud introspectiva, de meditación y reflexión. Todos los participantes parecen estar absortos en el sobrecogimiento que la experiencia íntima religiosa-piadosa les brinda.

Una vez terminado el acto y después de haber salido del “trance”, los sujetos dejan de lado todo distanciamiento social con sus compañeros y dan paso a relaciones personalizadas, es decir, se remiten a sus relaciones familiares y de asociación que se caracterizan por reunir miembros de una misma clase y de pertenencia a una comunidad (Lefebvre, 1980, 124). Es el caso de los miembros de la Cofradía de los Nazarenos, quienes al término de la celebración se dan cita en el atrio de la parroquia para compartir los alimentos en una especie de tiempo de descanso dirigido a aliviar las tensiones producidas por las acciones rituales que tuvieron lugar momentos antes. En este sentido, se alude a una celebración pública con tintes seculares que, no obstante su naturaleza, se realiza en un mismo tiempo-espacio que cualquier otra de carácter sacro, cual si se tratara de un *continuum* religioso-secular que conforma en sí mismo una unidad.

Así pues, se tiene que la relación espacio-tiempo es inextricable en la estructuración, coherencia y manifestación de las acciones humanas, sean ritualizadas o no.

La centralidad de los símbolos religiosos en el acto de apropiación del espacio es innegable, el propio Grimes (1981, 181) menciona que el traslado de la imagen por las calles de Santa Fe permite evocar una reconquista del espacio. Y si confrontamos esta afirmación con la declaración del arzobispo de Puebla Rosendo Huesca y Pacheco con motivo de la xv celebración de la Procesión de Viernes Santo en el marco de los 475 años de la fundación de

la ciudad: “El ver estas preciosas imágenes, tesoros del arte católico y frutos de la gracia y de la fe, que nos muestran al Señor que padece por nosotros y a María que le acompaña de pie junto a la cruz...”², no sólo se reafirma la importancia de las imágenes dentro de la tradición religiosa como canales de comunicación que sugieren y comprometen a los fieles, sino que corroboran a la Procesión como un movimiento ritual en el espacio que supone la exhibición sagrada de imágenes. En este mismo sentido, un fragmento del discurso emitido por el vicario episcopal de la Arquidiócesis de Puebla, padre Félix González Díaz, apela a la función mediadora de las imágenes en la transmisión de valores que sirven de apoyo para la escenificación de la procesión:

[...] nosotros somos el pueblo de la nueva alianza que debemos vivir y gozar la presencia de nuestra Madre Santísima a través de sus imágenes que en el peregrinar nos dicen cosas nuevas al contemplarlas, nos avisan e informan el misterio de la redención; además de sugerirnos y comprometernos.

Es en esta relación diádica –entre participantes y espectadores con respecto a la imagen– que se manifiesta cierta tendencia secularizadora, entendida esta como la subjetivización de la experiencia religiosa expresada culturalmente; la cual nos remite al ámbito interpretativo, emocional, espontáneo y de oposición a las normas rígidas, por parte del individuo. Por lo tanto, para el análisis sobre la evolución de la relación con la imagen, los usos personales y sociales, así como el sentido impuesto a la imagen, entran en juego la imaginaria del individuo y la imaginaria eclesiástica, así como la secular; es aquí donde lo imaginario surge como dato específico que la Iglesia y el individuo se esfuerzan por dominar (Gruzinski, 1994, 107). Así, se estaría cuestionando a la jerarquía eclesiástica como la institución rectora sobre la interpretación de la Semana Santa. De ahí que, además del contenido icónico de aquellas, sean

² Declaración tomada de “Prensa y comunicación UPAEP”, lunes 17 de abril de 2006.

también portadoras de una dimensión humanizada, a la vez que emblemática, cuyas cualidades las erigen como referentes identitarios que dan pauta al mayor o menor grado de familiaridad con el que son tratadas.

Si el sentido de la imagen es relevante, también lo es el contexto social, cultural, afectivo y material que se ha organizado en torno a esta, por tanto, lo que realmente está en juego es el imaginario. El arraigo de este se manifiesta en el tejido de nexos físicos y sobrenaturales, como expresión de una memoria y una temporalidad, puente entre vivos y muertos (Gruzinski, 1994, 111).

Las imágenes que recorren las calles del centro histórico poblano son consideradas como las más antiguas y con mayor número de devotos, destacando las cinco esculturas que salen en andas desde 1992, siendo la “Virgen de la Soledad”, la imagen que encabeza el evento, el “Jesús de Analco”, la “Virgen de los Dolores” (del templo del Carmen), el “Jesús Nazareno” (de San José) y el “Señor de la Maravillas” (del Templo de Santa Mónica). Esta selección de imágenes no es fortuita, sino que responde a un lugar fundador de identidad local: el barrio. Esto mismo es señalado por Isidoro Moreno (1999, 41) en su trabajo sobre la semana santa sevillana, en lo concerniente a las imágenes como sujetos de devoción que, en ocasiones, actúan como símbolos de unidades sociales o territoriales de la ciudad.

La imagen, según Serge Gruzinski (1994, 213), permite la cristalización de las creencias, convirtiéndose en un interlocutor con el cual se negocia, y sobre el que se ejercen todas las presiones y todas las pasiones, lo cual sugiere que una imagen bajo estas características concretas, puede llegar a condensar el contenido simbólico de un determinado barrio. Esta cualidad revela que la imagería del individuo traspasa las fronteras del carácter formalmente religioso y rígido que impone la iconografía eclesial; pues si bien la estética de las imágenes tiene una finalidad comunicativa a través de su expresividad plástica, los espectadores y participantes no reciben el mensaje de manera pasiva, por el contrario, se apropian de él impregnándolo con un hálito de espontaneidad

y emotividad, que favorece al proceso de retroalimentación entre los sujetos y la imagen humanizada.

CONCLUSIONES

Es así, y a modo de conclusión, que la centralidad de los símbolos religiosos en el acto de apropiación del espacio es innegable, el propio Grimes (1981) menciona que el traslado de la imagen por las calles de Santa Fe, permite evocar una reconquista del espacio. Y es durante la celebración de la Procesión de Viernes Santo en la capital poblana, donde no sólo se manifiesta la importancia de las imágenes dentro de la tradición religiosa como canales de comunicación que sugieren y comprometen a los fieles, sino que corroboran a la Procesión como un movimiento ritual en el espacio que supone la exhibición sagrada de imágenes; asimismo, se apela a la función mediadora de las imágenes en la transmisión de valores que sirven de apoyo para la escenificación de aquella.

Por último, no hay que perder de vista el hecho de que la celebración de la Procesión de Viernes Santo vaya adquiriendo, poco a poco, tintes turísticos o de mercantilización; tal situación queda plasmada en la emulación personificada por las hermandades que llevan en andas las imágenes, mismas que, sin perder de vista el fin religioso y de penitencia, se esfuerzan porque sus imágenes sean las portadoras de la mejor indumentaria, o bien, ponen especial atención en la calidad de la banda musical que los acompañará en su paso —al frente de su contingente—, sin que por ello se le reste importancia a esta celebración como ritualización del espacio público y de expresión de valores y emotividades.

Ahora bien, si se pretende dilucidar los elementos secularizadores inmiscuidos en dicha celebración habrá que remitirse, en primera instancia, al ámbito de la topografía; en otras palabras, no es que se trate de una “desacralización” del espacio, sino que lo sagrado se instala en el espacio público, lo cual se confronta con una concepción de vacuidad que se tenía de este, pues la experiencia religiosa estaba confinada a la esfera de la intimidad, cualquier propuesta que se saliera de dicho margen provocaría la aversión del acto (Delgado, 1999, 164). Así pues, en el deambular circular

de los fieles emergen las calles del centro histórico –pese a su contenido desestructurador por ser un lugar de paso aparentemente inconexo– como un territorio en el que puede darse el encuentro entre lo humano/terrenal y lo divino/supraterrenal; el espacio profano deja de serlo por el acto mismo del caminar de los fieles, pues en ellos se inscribe el carácter religioso de la devoción y funcionan como “fuente subjetiva de sacramentalización topológica” (Delgado, 1999, 161) que, al mismo tiempo, marca un referente ético y normativo.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1993 *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik, editors SA.

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Bachelard, Gastón

2000 *La poética del espacio*. Buenos Aires: FCE.

Bagú, Sergio

1970 *Tiempo, realidad social y conocimiento*. México: Siglo XXI editores.

Claval, Paul

1982 *Espacio y poder*. México: FCE.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Colección Argumentos, editorial Anagrama.

Grimes, Ronald

1981 *Símbolo y conquista: Rituales y teatro en Santa Fe de Nuevo México*. México: FCE.

Gruzinski, Serge

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: FCE.

Hernández León, Elodia

2008 “La recuperación y activación del patrimonio en las ciudades históricas”, en revista *Elementos. Ciencia y cultura* No. 72, vol. 15, octubre-diciembre. México, pp. 11-17.

Ibarra García, María Verónica

- 1997 *El cacicazgo urbano: como proceso estructurador del espacio político*. Tesis de maestría en Geografía. México: FFYL-UNAM.

Ibarra Irigoyen, Gustavo

- 1997 *La Procesión de Viernes Santo en la Ciudad de Puebla. Una tradición recuperada*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. México: Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Jiménez Medina, Luis Arturo y Natalia Escalante Conde

- 2009 “Miradas y reflexiones antropológicas sobre el desfile del 5 de mayo en la Ciudad de Puebla”, en *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 16, número 45, pp. 227-245.

Lefebvre, Henri

- 1980 *La revolución urbana*. Madrid: Alianza editorial.

Licona, Ernesto

- 2003 “Puebla, ciudad ritual”, en *Graffylia*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, año 1, número 2. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 75-82.
- 2007 *Habitar y significar la ciudad*. México: CONACYT, UAM.

Moreno, Isidoro.

- 1999 *La semana santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Biblioteca de temas sevillanos, edición del Ayuntamiento de Sevilla.

Nogués Pedregal, Antonio Miguel

- 2009 “Ocio y tiempo festivo: del trabajo de sol a sol a la imperiosa necesidad de vacaciones”, en Clara Macías Sánchez y Salvador Rodríguez Becerra (coordinadores). *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo xx*. Sevilla: edición Centro de Estudios Andaluces-Junta de Andalucía, pp. 195-218.

Segalen, Martine

2005 *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza editorial.

PALABRAS CLAVE DEL ARTÍCULO Y DATOS DE LOS AUTORES

ritual, procesión, espacio sagrado, apropiación del espacio

Luis Arturo Jiménez Medina

Colegio de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Autónoma de Puebla

Av. 24 Sur y Av. San Claudio edificio No. 118-A, Ciudad Universitaria,
Colonia San Manuel, Puebla, Pue.

CP 72570

e mail: l_jimenezbeat@hotmail.com

Natalia Escalante Conde

Colegio de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Autónoma de Puebla

Av. 24 Sur y Av. San Claudio edificio No. 118-A, Ciudad Universitaria,
Colonia San Manuel, Puebla, Pue.

CP 72570

e mail: l_jimenezbeat@hotmail.com