

# El símbolo religioso en el instante de peligro: observaciones etnográficas durante la Semana Santa de la Ciudad de Guatemala en 2020

MAURICIO JOSÉ CHAULÓN VÉLEZ  
*Universidad de San Carlos de Guatemala*

## Suspensión histórica de la Semana Santa religiosa por la pandemia de Covid-19: un duro efecto para la cultura popular

*Nos estamos viendo ante un peligro muy fuerte, corre peligro la vida, pero también nuestra Semana Santa, esa que nos da esperanza todos los años frente a las adversidades que sufrimos como pueblo. No podemos manifestar política ni espiritualmente, así que debemos aferrarnos a los símbolos de una espiritualidad del pueblo.*

Vecino del Barrio de San José, Ciudad de Guatemala. Domingo de Ramos, 5 de abril de 2020

*No podíamos protestar contra lo que estaba pasando porque el gobierno nos confinó y había mucho riesgo de salir a la calle por el virus. Y también había toque de queda, entonces podían capturarlos y meternos presos en la cárcel si protestábamos contra el mal manejo de la situación. Tampoco teníamos procesiones, esas que tanto nos alivian y nos dan esperanza contra todo lo malo que vivimos a diario y nos conectan como comunidad de vecinos. Entonces por lo menos salimos a adornar nuestras casas con los símbolos de todos los años, para que vieran que la esperanza nunca muere y que estábamos dispuestos a seguir tomados de la vida.*

Vecina del Barrio de la Candelaria, Ciudad de Guatemala. Viernes de Dolores, 8 de abril de 2022

Al inicio de la Cuaresma del año 2020, específicamente el 13 de marzo, se reportaron los primeros casos oficiales de Covid-19 en Guatemala, razón por la cual el gobierno nacional declaró estado de emergencia y aplicó medidas restrictivas de movilidad con la justificación de evitar que aumentasen de manera descontrolada los contagios. Esto incluía confinamiento y toque de queda, lo que hacía recordar los días de la represión en la época de la guerra interna. En ese contexto de inicio de la pandemia, se prohibieron los actos masivos de religiosidad, afectando de manera directa las actividades propias del tiempo cuaresmal y de la Semana Santa, las cuales poseen una histórica relevancia en la cultura popular guatemalteca. Desde finales del siglo XVIII no se habían suspendido estas manifestaciones en Guatemala, convirtiéndose así la situación actual para la tradición en un suceso histórico e inesperado, ya que no existe municipio del país en el cual no se desarrollen procesiones y actividades religiosas paralitúrgicas, así como recreativas propias del descanso de la época. Existen dos momentos en el año guatemalteco en que el tiempo monótono del capital puede evadirse, si bien no en su totalidad, al menos en una parte, por medio del descanso y del sentido de celebración de las tradiciones religiosas: las fiestas de fin de año y la Semana Santa.

El Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT) reportó oficialmente que en la reapertura del país para las actividades propias de la Semana Santa en 2022, se registraron casi tres millones de turistas, siendo el 97% turismo interno y el 3% extranjero, incrementándose en un 21% respecto a 2021 (*Informe del INGUAT 2*). En el mismo informe, el INGUAT, junto a datos del Banco de Guatemala y del Ministerio de Finanzas Públicas, reportó 2 mil 200 millones de quetzales de movimiento económico durante la Semana Santa, siendo las procesiones uno de los eventos más buscados por los turistas y el que mayor dinero generó (3). Esto demuestra la fuerza que poseen los actos de religiosidad popular de la temporada. Según la Pastoral de Religiosidad Popular del Arzobispado de Guatemala, en las procesiones de la Semana Santa de la capital del país, entre el sábado anterior al de Ramos y el Domingo de Resurrección, participaron alrededor de 100 mil personas como integrantes de las distintas asociaciones religiosas, para llevar en hombros las andas procesionales de las imágenes de devoción. Las capas medias y los sectores populares son los que integran en mayor número estas cifras (Pastoral de Religiosidad Popular 2).

Para el Estado de Guatemala, la Semana Santa religiosa se ha convertido en parte fundamental de la industria cultural, debido a la alta cantidad de dinero que se genera con ella. Se registra como patrimonio intangible a nivel nacional y existe todo un proyecto para que sea aprobada como patrimonio de la humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). A nivel iberoamericano, la Semana Santa religiosa se registra como una de las cuatro actividades principales en Guatemala respecto a su patrimonio intangible, particularmente dentro de la categoría de Rituales y Celebraciones (CEPAL, *La contribución de la cultura* 84). Todos estos datos evidencian que la importancia de la Semana Santa religiosa en Guatemala es heterogénea, debido a la riqueza de los elementos históricos y antropológicos que la constituyen.

Si bien en todas las entidades municipales del territorio nacional, que en total son 340, se realizan los múltiples actos católicos de la Semana Santa religiosa, son tres las ciudades más visitadas por la relevancia de sus ceremonias: la Ciudad de Guatemala (capital del país), la Antigua Guatemala, declarada patrimonio de la humanidad por la UNESCO en 1979 (cabecera del departamento de Sacatepéquez, denominada así por haber sido el tercer asentamiento de la capital del antiguo Reino o Capitanía General de Guatemala) y Quetzaltenango (cabecera del departamento del mismo nombre, siendo la ciudad más importante del Occidente de Guatemala al ser un histórico centro del pueblo k'iche' y de relaciones interculturales con grupos criollos y mestizos desde la época colonial). En estos tres lugares existen múltiples hermandades, cofradías y asociaciones de Semana Santa, conformadas por actores de distintas clases sociales, donde los sectores populares tienen una participación notable. En un sentido histórico cultural, la Semana Santa religiosa católica en Guatemala se caracteriza por su sincretismo, en el cual se integran elementos indígenas, españoles y africanos, resultando un mestizaje estético, gastronómico y simbólico sumamente profundo (Méndez Salinas). Existen fuentes iconográficas por medio de las cuales la etnohistoria ha demostrado que los pueblos indígenas prehispánicos realizaban rituales con componentes que hoy se utilizan en los ceremoniales de la Semana Santa (Aguilar), lo cual prueba que se integraron a lo que la cristiandad española trajo e impuso como procesos de evangelización y que, al mismo tiempo, lo eran de conquista y colonialidad ideológica.

En ese complejo desarrollo de la cultura religiosa sincrética en Guatemala, los rituales de la Semana Santa tomaron sus propias características mestizas, definiéndose en algunos lugares una mayor presencia de lo estéticamente europeo, mientras que en otros prevalece lo mestizo popular y en varios, lo indígena. En los tres grupos referidos, las altas cualidades artísticas se dejan ver en las distintas puestas en escena pública y privada de la época, donde las principales son: las procesiones de pasión, muerte y resurrección de Cristo, con las técnicas altareras que han creado una escuela propia, en las que participan escultores, arquitectos, pintores y especialistas en nuevas técnicas artísticas, con el objetivo de transmitir en cada procesión un mensaje teológico y a veces social; las alfombras para el paso de los cortejos procesionales, las cuales se elaboran de aserrín, arena, pino, flores, frutas, verduras, papel y otros materiales que han surgido en los últimos años, siendo una expresión sincrética de arte efímero que se elabora en las calles; las marchas fúnebres que son ejecutadas por bandas de filarmónicos que van detrás de la procesión y que se han convertido en un género amplio en Guatemala, las cuales son reconocidas en varias partes del mundo dentro de su categoría (Urquizú); la organización a través de hermandades, cofradías y asociaciones, teniendo algunas su origen en la época colonial y otras sobre bases indígenas que se adecuaron a la colonia con la aceptación sincrética del culto a las imágenes cristianas en las que integraban sus iconos sagrados nativos; la gastronomía de la época, la cual combina ingredientes indígenas, europeos y africanos, produciéndose comidas y bebidas que son parte de las identidades de la Cuaresma y la Semana Santa; la vestimenta, ya que los hombres participantes se denominan *cucuruchos* debido que en la época colonial se cubrían los rostros con capirotos cónicos a manera de penitencia, siendo prohibidos por las reformas liberales de principios del siglo XX y convertidos en aditamentos que ya no tapaban la cara, pero permaneció el nombre para los trajes morados y negros de los participantes masculinos en las procesiones; las mujeres también utilizan ciertos códigos vestuarios, con la mantilla que cubre la cabeza y los colores negro y blanco como los permitidos, siendo denominadas *devotas*.

Dentro de todos estos valores culturales, Solórzano Foppa expone también el de los escenarios arquitectónicos, como lo son las ciudades mismas, convirtiéndose en museos abiertos con una tradición en movimiento que dura todos los días de la Cuaresma y los de la Semana Mayor, lo que da un

mayor realce a los rituales, y que los espacios públicos sean más dinámicos (Solórzano Foppa 159). Casas particulares, edificios estatales, comercios e iglesias son adornados al paso de las procesiones, desde el Miércoles de Ceniza –inicio de la Cuaresma– hasta el Domingo de Resurrección. Los colores morado, negro, blanco y rojo son los predominantes, siguiendo los cánones eclesiales católicos. Se utilizan telas para hacer cortinas y moños que se cuelgan en las ventanas y en las puertas; se colocan fotografías, pinturas y dibujos de las imágenes de pasión; se realizan altares en las entradas de las viviendas, instalando incienso y pequeñas esculturas de devoción privada; se encienden bocinas que reproducen marchas fúnebres y algunas veces hay personas que cantan cuando las procesiones pasan. Con todas estas características, las calles se convierten en un espacio de fiesta sacra, que no obstante posee solemnidad, el pueblo la configura desde el rehacer tejido social cada año, definiéndola en el goce colectivo que le otorga otra representación a la pasión y muerte de Cristo.

Barrios enteros se transforman en una feria durante las procesiones de Semana Santa, donde participa toda la comunidad. Así, los ritos de la Cuaresma y la Semana Santa son un campo de relaciones interculturales pero también de clase y sus intereses respectivos, porque mientras la Iglesia y los grupos de poder los toman como un capital económico, político, cultural e histórico, los sectores populares les imprimen su sentido, convirtiéndolos desde la religiosidad popular en un proceso de defensa de su forma de concebir el mundo y la vida. La Semana Santa, entonces, también entra en la compleja dinámica de la lucha de clases y de las luchas sociales.<sup>1</sup> En

---

<sup>1</sup> Sobre esta temática del poder económico, político, social y cultural en la Semana Santa y las disputas en el campo de la lucha de clases y las luchas sociales, he publicado varias investigaciones, las cuales pueden consultarse para ampliarla: La Hermandad del Señor Sepultado del templo de Santo Domingo, en la Ciudad de la Nueva Guatemala de la Asunción, y sus niveles de relación con grupos de poder político y económico durante el siglo XX, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2009; “La Hermandad del Señor Sepultado de Santo Domingo como espacio de legitimación de los grupos de poder en Guatemala. El caso de la década de 1970”, en *Anuario Estudios*, 2009, 13-55; Representaciones sociales y relaciones de poder en la Semana Santa guatemalteca: el caso de la Asociación de Devotos Cargadores de la Consagrada Imagen de Jesús Nazareno de Candelaria, Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2013; “Análisis de la construcción histórica de relaciones de poder en la Semana Santa guatemalteca. Aproximación al caso de la Asociación de Jesús de Candelaria. Dialéctica de las representaciones, la jerarquización y las identidades”, en *Estudios Digital*, n. 1, octubre de 2013; “El tiempo de la Semana Santa guatemalteca. Lenguajes, luchas, rupturas y comunidades”, en Fernando Barillas Santa Cruz, Luis Méndez Salinas y Mauricio José Chaulón Vélez (Eds.),

esos contextos, la cultura cambia constantemente, pero al mismo tiempo permanecen elementos de cada uno de los grupos en tensión y lucha; de esa forma, las clases populares proporcionan a las tradiciones la más amplia posibilidad de transformación en los procesos de adaptación contextual, sobre todo cuando hay crisis.<sup>2</sup> Desde esa perspectiva y en el contexto de suspensión de las actividades religiosas y no religiosas de la Cuaresma y la Semana Santa del año 2020, tanto como sujeto participante en las primeras y como historiador y antropólogo, me dispuse a realizar una observación etnográfica de la situación, la cual era la de actividades suspendidas por la entrada de la pandemia de Covid-19.

### **Una etnografía de la Semana Santa suspendida**

El sábado anterior a Ramos, el Domingo de Ramos, el Lunes, Jueves y Viernes Santos de 2020 en la Ciudad de Guatemala, realicé una observación etnográfica en las calles del Centro Histórico por las que se desarrollan los recorridos tradicionales de los cortejos procesionales en esos días. En una Semana Santa normal, se realizan hasta 25 procesiones, todas de gran participación de personas en variadas actividades. El comercio formal y temporal crece, por lo que delante y detrás de las procesiones se observa una enorme cantidad de vendedores con múltiples mercancías, entre comida, bebidas, juguetes, ropa de la época, artículos religiosos, discos de marchas fúnebres y otros materiales audiovisuales. Se abren casas para vender meriendas de la temporada, lo que significa una entrada extra de dinero. Los vecinos se organizan para realizar las alfombras –arte efímero del sincretismo indígena y español para el paso de divinidades– o adornar los inmuebles, reunir grupos corales, hacer oraciones o quemar inciensos. Pero en 2020 todo estaba suspendido debido a la pandemia de Covid-19, por lo que la fiesta sacra popular no se llevó a cabo. Esto afectó la posibilidad dineraria de muchas personas, al igual que golpeó las emociones colectivas. Las familias que tradicionalmente se reunían para ver en la casa

---

*Un pueblo frente al espejo. Nueva narrativa de la Semana Santa guatemalteca*, Guatemala, Maíz y Olivo Ediciones, 2021, 107-38.

<sup>2</sup> Para esta idea han sido importantes los planteamientos gramscianos de Roberto Díaz Castillo, ver *Cultura popular y clases sociales*, Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2005, 27-8.

ancestral la procesión no pudieron hacerlo debido a las restricciones pandémicas. Hubo silencio, incertidumbre y una tensa calma que se agudizaba con el avance de los casos de la pandemia, con el desconocimiento sobre ella y con la tristeza de que no había fiesta comunitaria de Semana Santa. Este ejercicio etnográfico fue fundamental para poder registrar –desde mi ser de científico social y de participante como *cucurucho* que soy a partir de mi infancia– un hecho histórico como la suspensión de la Semana Santa en Guatemala.

En la observación etnográfica, me di cuenta de las formas de lucha y resistencia simbólicas de la cultura popular en un momento de incertidumbre y peligro. Inmediatamente pensé en Benjamin y sus ideas sobre la dialéctica de las imágenes. La etnografía no consistió solamente en observar cómo reaccionaron las personas ante la suspensión de las procesiones, sino también en que mi tristeza ante la ausencia de la fiesta comunitaria pudiese fluir a través de las calles por donde tradicionalmente hubiesen pasado los cortejos procesionales, lo que hizo que mis pensamientos se entretejeran con esa realidad que no solamente yo estaba viviendo (y sufriendo) y me dio un poco de consuelo el poder comprobar que se trataba de algo colectivo. Cuatro días los hice vestido con el traje tradicional que utilizamos los participantes masculinos para ir dentro de las procesiones: Domingo de Ramos, Lunes, Jueves y Viernes Santos. Me negaba a no vestirme de *cucurucho* una Semana Santa, porque ya la negación de las procesiones era demasiado peso para negarme a algo que ha sido fundamental en mi identidad. Además, con tanta incertidumbre sobre la pandemia, no sabía qué podría sucederme si me contagiaba debido a mi condición de persona inmunosuprimida por el tratamiento médico de sobreviviente a una leucemia linfoblástica aguda que me afectó hace cinco años, razón por lo que pasó por mi mente la posibilidad de que esa fuera mi última Semana Santa, lo cual me impulsó a no dejar de vestirme de *cucurucho*. En sí, como sucede con toda investigación etnográfica, fui parte de esta, pero necesitaba reafirmarlo y amalgamar mi sentir y mi pensar (sentipensar) dado que lo que estaba observando me afectaba profundamente; fui más que un observador participante: en ese momento reafirmé ser un sujeto implicado, un sujeto que participaba de esa historia tan difícil que nos tocaba vivir. Así, más que nunca, dejé afuera el extrañamiento antropológico y opté por aceptar que mi condición era la de ser parte de ese tejido social que se encontraba afectado por la

ausencia de los cortejos procesionales de la Semana Santa en la Ciudad de Guatemala, algo nunca experimentado por nuestras generaciones.

La suspensión de las procesiones en 2020 es un hecho histórico sin precedentes en la historia reciente de Guatemala. Esto resulta muy importante, porque la Semana Santa es la manifestación de cultura popular más amplia en el país, la cual, independientemente de las creencias religiosas o no religiosas, nos atraviesa e incide como un tiempo particular y al mismo tiempo histórico. Para la sociedad en su conjunto, esta suspensión de actividades en lo religioso y lo no religioso provocó un impacto muy fuerte, reflejado en la economía y en todas las relaciones sociales. Y es que debemos insistir en que las manifestaciones de cultura popular –y en este caso específico de religiosidad popular– no son sólo los rituales que llevamos a cabo, sino que están integradas por relaciones económicas, sociales y políticas muy profundas. Definitivamente en todos estos campos, la cultura popular de la Semana Santa –religiosa y no religiosa, cabe decirlo– se vio profundamente afectada. Es en la época colonial cuando se identifican suspensiones por razones políticas en 1700 y por movimientos telúricos en 1718 y en 1774 (Ubico Calderón). Pero todas estas fechas nos quedan demasiado lejos. Al menos a mí nunca me pasó por la cabeza que en estos tiempos ocurriese algo así, y menos por una pandemia. Era más lógico que cupiese algún riesgo por una situación de índole política, pero, de haber sucedido, habría sido posible realizar actos litúrgicos y paralitúrgicos intramuros, es decir en el interior de los templos, tal y como sucedió a partir de 1882 con el decreto del gobierno liberal y anticlerical de Justo Rufino Barrios, que con el objetivo de desamortizar los bienes de la Iglesia católica y liberalizar los cultos religiosos para quitarle hegemonía al catolicismo, prohibió que las imágenes salieran a la calle en las expresiones de piedad popular. Esto le otorgaba al gobierno de Barrios y al régimen liberal en sí la posibilidad de demostrar que tenían el poder sobre los enseres de la Iglesia y que podían decidir sobre ellos con plena autoridad. Sin embargo, ni siquiera en esa disputa entre conservadores y liberales se dejaron de realizar los rituales de la Semana Santa y los sectores populares pudieron llevarlos a cabo dentro de las iglesias y en los atrios de las mismas (Álvarez Arévalo). En 2020, la suspensión pertenecía a otro contexto.

Una enfermedad desconocida y atemorizante provocó que las tradicionales puestas en escena de la religiosidad popular no se dieran en los

espacios públicos ni en los templos. Estos permanecieron cerrados, y llegaban cientos de personas a dejar ofrendas florales como cuando alguien muere. Y es que una de las primeras cosas que noté en mi observación etnográfica fue la resignificación de la muerte por medio de las imágenes dialécticas que surgían por la praxis popular. En la tradición de la Semana Santa normal, la muerte se representa en el símbolo esperanzador de la imagen de Cristo sufriente. Aunque esas imágenes hayan sido colocadas por los colonizadores europeos, muchas veces con el objetivo de dominación, el sentido de la muerte no se relaciona solamente con el miedo y la culpa, sino también con la utopía que es propia de todas las culturas a lo largo de la historia. Esas representaciones escultóricas del sufrimiento, del dolor y de la muerte a través de la pasión de Cristo son dialécticas, como todas. Por una parte, se pretendía asustar y hacer sentir culpable a la persona de que por sus pecados había muerto el hijo de Dios, pero por la otra ocurría una forma de redención de la humanidad debido a esa muerte, por lo que en dicha contradicción –es decir en la dialéctica– ha estado el final utópico y la tranquilidad para el sujeto. “La visión del padecimiento del héroe enseña a la comunidad el agradecimiento y el respeto por la palabra que él ha donado al morir: una palabra que, a cada nueva versión que el dramaturgo arrancaba a la leyenda, se encendía en otro lugar como un don sin cesar renovado”, escribe Benjamin (*El origen del Trauerspiel* 35).

Todos los años que se conmemora la pasión y muerte de Cristo, se conoce que el final es esperanzador porque el gran personaje venció a la muerte y en ello radica la más grande de las esperanzas para el creyente. En ese sentido, el hecho de que ese conjunto de imágenes escultóricas que todos los años salen del templo a la calle para representar la esperanza, no salieran por las circunstancias que imponía una pandemia, hizo que la muerte se pensara como un peligro más potente y desesperanzador, lo cual impulsó a muchas personas a mostrar su luto llevando flores a las puertas de las iglesias, como cuando ha muerto el héroe y se siente una gigantesca soledad. Sin embargo, a pesar de las restricciones, las espiritualidades populares expresaron de forma decidida, a través de distintos símbolos del culto a la pasión y muerte de Cristo, una defensa de la vida que trasciende el plano religioso. Si la imagen de culto sagrado no salía a las calles, la gente llegaba a mostrarle sus respetos ante la puerta cerrada del templo, para luego adornar su casa y así reafirmar la esperanza ante el peligro.

El recorrido etnográfico me permitió ver que el *shock* por la suspensión de la Semana Santa acrecentó la incertidumbre para muchas personas que se quedaban sin su fiesta sacra, la cual a través de la tradición les proporcionaba imágenes de esperanza. Pero al mismo tiempo, dialécticamente, las personas recurrieron a extraer de los sitios significativos de su casa una serie de imágenes para colocar en las puertas y balcones, es decir hacia la calle vacía y sin festividad. “Pero tras esa destrucción dialéctica el ámbito se vuelve aún ámbito de imágenes, o más concretamente: ámbito corporal. También lo colectivo es corpóreo. Y la *physis*, que se le organiza en la técnica, sólo se genera según su realidad política y objetiva en el ámbito de imágenes del que la iluminación profana hace nuestra casa”, dice Benjamin (“Sobre el programa de la filosofía venidera” 315). La imagen dialéctica amalgama una acción colectiva que se lleva a cabo por medio de las emociones generadas por el instante de peligro que genera la pandemia y la consecuente suspensión de la fiesta tradicional, produciendo al mismo tiempo un temor real hacia la muerte. Por lo tanto, a pesar de que las autoridades de gobierno y de la Iglesia católica insistieron en que las personas no saliéramos de nuestras casas y que se viviera la Semana Santa en el recogimiento, los sectores populares visitaron los templos cerrados para mostrar su luto por medio de flores que amarraron a las puertas, adornaron los frentes de sus viviendas como si la procesión fuese a pasar, sacaron bocinas con marchas fúnebres, elaboraron altares con incienso e hicieron pequeñas alfombras.

El valor de uso de la imagen y sus representaciones fue un acto para enfrentar el miedo en un instante de peligro. ¿Qué hacer para enfrentarse a la posibilidad real de la muerte por una pandemia que se presentaba en los medios de comunicación como un peligro real? El uso del símbolo religioso como imagen dialéctica fue muy importante para las comunidades a las que observé. Al respecto, Agamben escribe lo siguiente: “Dado que la mente humana capta la experiencia del tiempo pero no posee una representación de ella, necesariamente el tiempo es representado mediante imágenes espaciales” (*Infancia e historia* 132). El tiempo de la muerte no lo ha experimentado nadie que esté vivo, por lo que a pesar de que se muestra la muerte en las representaciones de imágenes escultóricas de las procesiones de Semana Santa, estas llevan también la esperanza y la utopía de una vida después de morir; pero en el momento en que surge el instante

de peligro y pone en riesgo real a la vida y a la tradición que otorga esperanza, ese *tiempo de muerte* o ese *instante de peligro* debe representarse por medio de imágenes que la gente necesita sean esperanzadoras, en contraposición a lo que los medios de comunicación y los mensajes del Estado presentan sobre el Covid-19. De esa forma, si las imágenes religiosas no salieron y se quedaron en los templos, la cultura popular sacó las imágenes de sus casas y las colocó en el frente de las viviendas cual si hubiese procesiones, reafirmando con ello la esperanza ante el riesgo de una muerte real por la pandemia.

### **El culto desde sus símbolos religiosos frente al instante de peligro**

Ese *momento de peligro* (Benjamin 2008), como Benjamin llamó a los hechos de violencia más fuertes del capital, se sintió en el momento de conocer la nueva enfermedad viral y su avance mundial. La pandemia del Covid-19 nos colocó durante sus inicios en el riesgo más alto: el de perder la vida fácilmente con sólo reunirnos y respirar, sin vacunas o medicamentos que lo evitaran; pero también el de ver desvanecerse otras cosas antes de morir: el trabajo, la estabilidad económica, la cercanía social y las tradiciones del culto a la muerte como esperanza de vida. Nos referimos a un contexto tenebroso, incierto, caótico. La muerte acecha física y simbólicamente, de forma directa a nosotros y a los seres queridos, al igual que a nuestras relaciones. Pero es imposible sólo enfocarnos en la muerte sin la vida misma, a excepción de quienes han perdido toda esperanza. Históricamente, la resistencia a la enfermedad y al hambre busca mecanismos y construye sus elementos concretos y simbólicos, siendo la espiritualidad un medio importante para ello. Precisamente, la espiritualidad es también concreción y simbolismo, utilizando de manera preeminente esto segundo para mostrar un mensaje concreto. La pandemia llegó, sí, es un hecho real e inevitable. Nos estamos dando cuenta de que la dialéctica no se equivoca, porque lo que siempre ha parecido alejado, llega de una u otra manera por las mismas dinámicas del sistema.

Las relaciones del capitalismo globalizaron en cuestión de días una nueva *peste*, la cual evidenciaba las contradicciones del mismo sistema en el corazón de los centros de poder capitalista, con sistemas de salud

colapsados por la aplicación de políticas neoliberales que pasaron un costo muy alto en vidas y en dinero. En las periferias, como Guatemala, la desesperanza avanzaba, y por ello se recurrió al símbolo religioso como portador de esperanzas. Si bien es cierto de que en Guatemala no existe un capitalismo industrial y burgués, es el sistema capitalista mundial el que define las características socioeconómicas dependientes en este país periférico. Sin embargo, en Guatemala prevalecen estructuras de larga duración que son inherentes a la colonialidad, con relaciones aún en condiciones de servidumbre. Así, la modernidad capitalista las ha agudizado, por lo que la clase dominante de tipo oligarca las maneja en función de sus intereses. Eso significa que los peligros del capitalismo, como el tren del progreso hablando en términos benjaminianos, resultan más destructivos en sociedades periféricas como Guatemala. De esa manera, conviven elementos de la historia colonial, como por ejemplo las conmemoraciones religiosas de la Semana Santa, con prácticas liberales que resultan inevitables aunque predominen condiciones coloniales, y en esa contradicción ocurre que a través del símbolo religioso la cultura popular define una constelación de expresiones de esperanza frente a un peligro sanitario que representa la destrucción que la modernidad capitalista ha hecho con la humanidad y con la naturaleza. Así, los símbolos religiosos constelados se convirtieron en imágenes dialécticas en esos días vacíos de fiesta colectiva que pude observar en mi periplo etnográfico.

### **El rito espiritual religioso como un momento de esperanza**

Ninguna persona devota de los rituales de religiosidad y espiritualidad de la Semana Santa guatemalteca, tan arraigada en los pueblos que conforman el país, o que espera con ansias ese tiempo para simplemente descansar y desconectarse de la cotidianidad, pensó por un instante que las noticias de una “enfermedad respiratoria” en China le dejarían sin su procesión o sin su viaje al mar. Y sí, en efecto, la procesión no salió y la ida al descanso fue imposible. El tiempo se movía, pero algo quedó estacionado y la relación espacio-tiempo se sintió vaciada. Y a ese algo había que moverlo como forma de resistencia o de lo contrario no tendrían sentido la esperanza y la utopía. Por ello es por lo que muchas personas, a pesar de la suspensión

de las grandes procesiones de Semana Santa y de las directivas dadas por el gobierno y las autoridades eclesiales, salieron a adornar los exteriores de sus casas con símbolos de esa religiosidad popular, expresando con ello que la esperanza estaba en movimiento. En ese contexto, la Semana Santa en pandemia resultó ser sumamente dolorosa para comunidades enteras de Guatemala, ya que, de inicio, las medidas para combatir al coronavirus pasaban por limitar la movilidad, lo que se tradujo en restricciones a ciertas libertades, incluyendo la organización de eventos masivos religiosos y no religiosos. Al mismo tiempo, se establecieron toques de queda, lo que no permitía tampoco visitarnos, aunado a los riesgos de contagio. ¿Qué hacer, entonces, para no caer en el *quietismo* abrumador, cuando el tiempo de la Cuaresma y la Semana Santa se caracteriza por sus profundos movimientos que van desde el paso de un anda procesional hasta las olas que se encuentran con la playa?

Guatemala se mueve profunda y ampliamente en *su* descanso de Semana Santa, buscando esperanzas y utopías que le permitan reencontrarse y repensarse como todos los años. Por supuesto que no todo en ese tiempo de movimientos es espiritual, porque hay consumo y el capital trata de apoderarse de todos los espacios, así como de cualquier *hacer* de los sujetos en ese tiempo. Pero la relación más fuerte entre el sujeto y el objeto en el tiempo de la tradición (religiosa o no) es con el conjunto de sentidos que esos objetos le otorgan al primero, sea el olor del incienso, una nota de marcha fúnebre, el color del vestido de un santo, la sensación del viento a la orilla del lago, la brisa marítima o la reunión con las personas más cercanas: es desde ahí que se reconstruye la esperanza y la utopía año con año en el tiempo de la Semana Santa guatemalteca, y las prerrogativas de los valores de uso adquieren otro sentido. Por lo tanto, en lo que respecta a la Semana Santa religiosa, se busca de nuevo ese conjunto de colores en las vestimentas de las imágenes que se están moviendo a través de las calles con las procesiones o en las alfombras que las esperan, y en las notas de las marchas que acompañan el movimiento –que son movimiento también de una danza colectiva, ya que las imágenes sagradas son colocadas en andas que llevan en hombros los *cucuruchos* y *las mujeres devotas*–, así como en los olores que nos dicen que este es su tiempo para que el aire no huela siempre a lo mismo, permitiéndonos no quedar estacionados o inmóviles,

porque si lo hacemos sería contrario a toda nuestra naturaleza. Por lo tanto, la búsqueda de esperanza y utopía de renovación es vida.

La Semana Santa se entiende en sus símbolos, haciendo que la tradición trascienda la religión en sí para ser *religiosidad*, que al ser altamente activa para el pueblo, es el sujeto del pueblo el que la maneja en sus códigos, por lo que estamos ante la manifestación más grande de religiosidad popular en el país con todas las connotaciones de fiesta. Por ello es que desde la perspectiva de la lucha de clases, podemos decir que los grupos de poder intentan apropiarse de la festividad tratando de convertirla en identidad de nacionalismo. Sin embargo, el pueblo la convierte en sus códigos y la refleja como religiosidad popular, integrando en ella todos los actos de espiritualidades que le dan sentido identitario para conectar con la vida. Desde esa religiosidad, muchas personas buscaron seguir construyendo la esperanza y la utopía a pesar de la inmovilidad a la que nos obligó la pandemia, y lo hicieron por medio de imágenes que son dialécticas, ya que a pesar de que hablan de muerte, encierran en ellas la vida.

### **Semana Santa en pandemia: incertidumbre y temor sobre la muerte y la vida**

Esa pandemia es la misma que nos negó los movimientos de la tradición y nos limitó más los espacios. Esa misma que no nos permitió ni siquiera regocijarnos en el espacio público a través de la fiesta sacra que busca colectivizarse cada año porque el tiempo cotidiano está privatizado, consumido y dañado por la acumulación de capital; en cambio, en Semana Santa, al menos por unos cuantos días, la gente común lo toma en el encuentro de símbolos cosmogónicos que revitalizan la calle, y la devuelven a la vida.

¿Qué hacer, entonces, si un virus inimaginable, de esos que no nos preocupaban, pero que paradójicamente nos han desnudado como humanidad y también han evidenciado la violencia neoliberal, sacando toda la esencia del mismo y su falta de escrúpulos, mostrándonos que somos tan vulnerables todos, pero también refirmando que la enfermedad y sus riesgos son cuestión de clase porque las y los de abajo son los que están en mayor peligro, nos detiene todo, incluyendo el tiempo de la Semana Santa? No se podía recurrir solamente a una espiritualidad limitada o individual: había que ejercerla de manera colectiva. Sin procesiones, sin bandas de música,

sin las filas de feligreses acompañando las procesiones, sin las voces de las ventas que van de un lugar a otro, sin todo lo que representa el movimiento continuo, la fiesta no existe; pero está el símbolo, eso que conocemos y nos conecta como sujetos con el tiempo desde esa relación sujeto-objeto que se resiste a ser consumida bajo los fetiches del capital, y que sigue existiendo, a manera de resistencia. Y lo es también porque la gente lo hace suyo, la cultura popular lo conoce mejor que nadie y sabe dónde ponerlo o externarlo. No es del capital, aunque este quiera o pretenda capturarlo. Y entonces sale, resistiendo, ante una pandemia que es propiciada por el capitalismo y que le interrumpe el tiempo de encontrarse con la imagen que en procesión lleva sus esperanzas en la dialéctica de la muerte y la vida que representa el Cristo popular.

Aunque la calle esté vacía y silenciada por un abrumador y lóbrego confinamiento con toque de queda, las casas se adornaron como si la procesión de la fiesta sacra popular fuese a pasar y el sujeto dañado recurre nuevamente a su espiritualidad para salvarse. Y no es desde el individualismo que se hace, sino de la colectividad, así sólo una persona ponga el adorno del ramito de palma el Domingo de Ramos en la puerta o el balcón de su casa, pero otra persona lo verá, y en ese instante la relación sujeto-objeto se volvió colectiva, estableciendo una constelación con imágenes dialécticas. La gente conectó con el símbolo y la idea, como lo hace el sujeto revolucionario que sabe que no es un momento de resignarse, sino de espera con paciencia, y que Theodore Adorno lo explica muy bien en su ensayo *Resignación*, escrito en el contexto de las Jornadas de Mayo del 68 (Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad*). Esperar pacientemente no es igual a resignarse, y aunque la religión dominante llama constantemente a la resignación, la gente dijo “espero, asumo, soy responsable, no salgo en la pandemia, pero conecto con lo nuestro, con lo que da sentido a la utopía, con lo que es nuestra religiosidad y desde la que movilizo mi espiritualidad”<sup>3</sup> En el caso de la Semana Santa guatemalteca en el inicio de la pandemia, muchas personas no se resignaron a que no hubiera rituales colectivos de una fiesta que se goza en la calle y que define esperanzas y reencuentros anualmente.

---

<sup>3</sup> Testimonio de una vecina del Barrio de la Parroquia Vieja, zona 6, en la Ciudad de Guatemala. Entrevista el lunes 6 de abril de 2020, Lunes Santo, día en que se realiza la procesión de Jesús de las Tres Potencias, imagen de la cual la entrevistada, de 76 años, es devota desde su niñez y que en el 2020 no se llevó a cabo a consecuencia de la situación sanitaria.

Aunque no era posible salir de casa por el confinamiento, las fachadas fueron adornadas con las flores de la época, como si la imagen sagrada fuese a transitar por ahí; no obstante, ella tampoco saldría. Por supuesto que en sí misma, la Semana Santa no es revolucionaria, pero su sentido popular hace que la gente común pueda quebrar por un momento el tiempo impuesto por el trabajo enajenante y hacer una pausa a través del movimiento del pueblo desde sus diversas espiritualidades y religiosidades.

Se sustituye la religión del capitalismo y la religión dominante –aunque se relacionen y posiblemente el sujeto no es consciente de lo que está agrietando y transformando porque aún no alcanza la conciencia de clase, pero lo percibe y por eso lo ve diferente– por la *mística* de religiosidad de la cultura popular que permite el reencuentro con el *ser* que es del pueblo, que no es objeto de consumo con valor de cambio, sino sólo con el valor de uso plenamente identificado y defendido desde y para el espíritu. Esto lo pude observar, por ejemplo, en las personas que salieron a quemar inciensos afuera de su casa en honor, recuerdo y memoria de la imagen que no salió en procesión por la pandemia. Y esas ideas permitieron conectar, para que otras personas pensarán desde esa posibilidad real de hacer algo que no cayera en la irresponsabilidad, pero tampoco en la resignación, como lo explicó muy bien Adorno en referencia al momento adecuado de la Revolución. Así, las personas se conectaron, nos conectamos, salimos a adornar el balcón y la puerta, con palmas, ramitos, cortinas, escudos, cromos con la fotografía o la pintura de la imagen sagrada, ambientados con bocinas que transmitían las marchas fúnebres e incensarios que quemaban distintos inciensos y sahumerios. Hubo una constelación que sólo puede ser posible desde la historia de las comunidades y su significación del tiempo de la Semana Santa popular frente al tiempo de consumismo. La religiosidad se convirtió, como en muchos momentos, en resistencia. En este caso no fue opio, porque no es religión en sí, sino fe, la fe veterana a la que se refiere Benedetti en su poema “El Sur también existe”, escrito en 1986 con el contexto del regreso –después del largo exilio– a la casa, al espacio, al lugar. Es la resistencia a que la pandemia nos construya *no lugares* en donde están nuestros sentidos de *lugar*. Y eso no es opio, porque incluso Marx al referirse en la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de que “la religión es el opio del pueblo”, dijo antes que “es el grito de la criatura herida” (1).

Ese sujeto dañado se encuentra de nuevo, y se ve y se sabe, en un momento de peligro, frente a un virus al cual desconoce, sabiendo que el Estado y el sistema en toda su estructura no harán mucho por las personas, y que ese sujeto común debe buscar sobrevivir también desde lo colectivo. Y, por ello, su reflejo lo encuentra en la tradición, en lo que otros están pensando y sufriendo de la misma manera porque ahora que más se necesita a la imagen milagrosa en la calle, no se puede salir. Por eso no se le puede dejar morir, y sus símbolos que la mueven en cada sujeto que es consciente de ello son expuestos en el espacio público para decirse entre todas y todos que estamos, que hay vida y que los otros lo sepan, para saber que la utopía está viva. Así, ese conjunto de símbolos no muere, sino todo lo contrario. Ahí se trasciende la muerte, que algunos dirán que es un mero recurso psicológico, pero que le brinda soporte a quien la desarrolla, encontrando más fuerza de apoyo en esa constelación.

La muerte está trascendida aquí, en el mundo real, porque lo otro, la *otra vida*, sólo se sabe o se cree por fe, pero el ser humano quiere sobrevivir a esta lo más que pueda y desemboca o canaliza ese instinto a través de su cultura: fuego en el incienso que perfuma, música, colores, palabras, iconos sagrados. La muerte está trascendida porque ya no son símbolos de resignación, sino de lucha y de identificación con lo que el mundo representa todos los días. Y en esta pandemia se ha demostrado en la gente que ha salido a adornar sus casas como si hubiese fiesta sacra como todos los años, aunque no la hubo ni en 2020 ni en 2021. La gente se atrevió a ser, desde su historia, desde sus propios reflejos, y volviendo a Marx, es al mismo tiempo “la protesta contra la miseria real” (*Crítica de la filosofía del derecho* 1). Es por eso por lo que se decide hacer como cultura popular, como religiosidad de esa cultura, del pueblo, de la gente, *de lo común*, es decir desde esos símbolos sagrados y místicos que no están dispuestos a morir porque la gente no está dispuesta a morir, y lo refleja (simbólicamente) a través de lo que tiene significación en su historia, en este caso la Semana Santa.

Hay una miseria que sale a flote en esta crisis de la pandemia y nos referimos a la de otra posibilidad real de muerte que viene acompañada de incertidumbre; pero si Jesús –representado en la imagen del Nazareno que lleva la cruz a cuestas o en el yacente después de morir crucificado– “venció

a la muerte en el mundo real, ¿por qué nosotros no?”<sup>4</sup> dice la gente. Y no se trata de un planteamiento dogmático, sino de la interpretación de un evento que indiscutiblemente es sobrenatural, pero que en la narrativa y la práctica reales adquiere sentido en la metafísica del símbolo. Y esa denuncia de la miseria a la que el ser humano se ve expuesto todos los días –muerte por violencia, por hambre, a causa de enfermedades, por angustia, por depresión, por abandono, por estrés, generada por un ritmo de vida acelerado, por adicciones, etc.– adquiere un momento fuerte en la crisis del coronavirus.

Una nueva cepa viral, invisible a la mirada simple pero altamente mortífera, es la gota que derrama el vaso a un sujeto dañado que decide recurrir a sus constelaciones de tejido social histórico en el tiempo en que mejor se puede hacer: el de la Semana Santa, cuando surgió la historia *del que venció a la muerte*, lo cual en la vida real se hace todos los días en nuestra sociedad al sortear la muerte que provocan el sistema capitalista y los fuertes resabios de colonialismo. Y por eso no se está dispuesto a ceder un ápice frente a la pandemia, tampoco en lo simbólico, por lo que no hubo simple resignación. Porque, como lo señaló Adorno, en el momento de peligro y en el medio del dolor y la incertidumbre se atrevieron a pensar para que la práctica de la tradición no se quedara inmóvil, porque habría sido como matarla, y entonces sería contradictorio con haber vencido a la muerte por parte de Cristo y como se hace todos los días en nuestros pueblos. “No fue hacer por hacer o simplemente desobedecer al no salir. Lo hicimos para decir que estábamos vivos y que todos los vecinos lo supiéramos”.<sup>5</sup> Y mucho menos resignarse a que “la Semana Santa se vive sólo en casa y dentro de cada uno de nosotros”.<sup>6</sup>

Para un pueblo que sufre y lucha, eso no es suficiente. “El pensar abierto remite más allá de sí mismo. Siendo un comportamiento, una figura de la

---

<sup>4</sup> Testimonio de un vecino del Barrio de la Recolectión, en la zona 1 de la Ciudad de Guatemala, el Viernes Santo 10 de abril de 2020. La entrevista se realizó mientras adornaba el frente de su casa con moñas negras, como si la procesión del Santo Entierro de la iglesia de la Recolectión fuese a pasar en la calle de su vivienda, como todos los años. Las actividades se encontraban suspendidas por la pandemia.

<sup>5</sup> Testimonio de una vecina del Barrio El Gallito, en la zona 3 de la Ciudad de Guatemala, entrevistada el Viernes de Dolores 8 de abril de 2022.

<sup>6</sup> Mensaje de una de las radios católicas del país durante el contexto del confinamiento por la pandemia, en el 2020.

praxis, es más afín con la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis [...]. El pensamiento tiene el momento de lo general. Lo que se ha pensado certeramente tiene que ser pensado también en otro lugar, por otras personas: esta confianza acompaña hasta al pensamiento más solitario e impotente” (Adorno 711). Si bien es cierto que Adorno escribió esto en un contexto de debates entre las izquierdas sobre el pensamiento teórico y la praxis, lo considero adecuado para lo que estoy abordando, debido a que se ve involucrada de nuevo la lucha entre el hacer de la gente desde su conciencia histórica e identificación con su historia colectiva, y los que pretenden ser los administradores de la tradición o de los procesos sociales, sean cuales sean. Así, Adorno también se encontró con las descalificaciones provenientes de algunos que se consideraban en aquel momento contextual de 1968 como los “verdaderos representantes de la praxis”. En el fenómeno al que me refiero en este ensayo, las autoridades eclesiales insistieron en que la feligresía se limitara a realizar ejercicios espirituales en la intimidad de la casa. Claro que era necesario guardar las medidas de bioseguridad, pero la religiosidad popular es un proceso de conexiones en tejido social histórico y así fue pensada por muchos y muchas quienes decidieron enfrentar el momento desde la importancia del símbolo: y desde ahí elaboraron su praxis, la construyeron de manera colectiva en ese enfrentamiento de resistencia por la vida, la esperanza y la utopía. No se sintieron solos, y la impotencia a la que se refiere Adorno logró ser superada al darse cuenta de que muchos lo hicieron.

### **Espiritualidad y religiosidad como expresiones del sujeto dañado que busca esperanza ante la muerte**

Ese contexto se identificó por el sujeto, tal y como dice Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*: “Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo «tal y como ha sido» [en palabras de Ranke]. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro” (*Sobre el concepto de historia* 306). Porque si sólo se hubiese “reconocido” como tal, se queda inmovilizado. Lo que hizo la gente fue *articularse en su presente desde ese pasado, desde su identificación histórica*. Y la Semana Santa se expresó como símbolo de resistencia para que ella no muriese, y tampoco los sujetos, ante una hecatombe como la pandemia del Covid-19.

Esa pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2, escrita así de manera fría con códigos de letras y números que muestra la indiferencia deshumanizada del sistema, nos negó los movimientos de la tradición y nos implantó serios límites a los espacios para el ejercicio de convivencia. En ese contexto, los rituales tradicionales de la relación muerte-vida fueron golpeados por la enfermedad, la angustia y las pérdidas humanas. Sin embargo, la cultura popular salió a defender el significado de la victoria sobre la muerte, sentido central de la Semana Santa religiosa. En tal sentido, aunque no haya procesión de la imagen sagrada de devoción popular que pase frente a la casa, la gente recurrió a su símbolo de resistencia ante la muerte, paradójicamente desde el deceso mismo de la deidad –pero que resucita, según su tradición–, con el objetivo de enfrentar un *momento de peligro*, con lo que aludimos a esa interpretación de la realidad que hacemos respecto a la pandemia, desde Benjamin.

Ese sujeto dañado se encuentra de nuevo, y se ve y se sabe, en un momento de peligro, frente a un virus al cual desconoce, sabiendo que el Estado y el sistema en toda su estructura harán muy poco por las personas, y que entonces se deben encontrar formas éticas para sobrevivir. La gente conectó con el símbolo y la idea, como lo hace el sujeto revolucionario que sabe que no es un momento de resignarse, sino de esperar con paciencia para enfrentar los problemas. Uno de ellos es el de la muerte, a la cual se le debe eludir y que con la pandemia se percibió más cercana; no obstante, la vida en el sistema actual nos enfrenta a morir por violencia, desnutrición, malnutrición, enfermedades diversas o accidentes. En ello, las luchas por esa sobrevivencia no son suficientes si son individuales: siempre deben ser colectivas. El capitalismo nos hace creer que el pueblo no es capaz de dirigirse a sí mismo ni de identificar sus momentos de peligro y por ello se le quitan las posibilidades de organizarse, incluso hasta en el manejo de sus religiosidades y la espiritualidad. La religiosidad popular no considera que la tradición o la espiritualidad deban ser contemplativas y que se ejerza la obediencia resignada, ya que la tradición es movimiento, resistencia, luchas, y en este contexto de la pandemia del Covid-19 el pueblo no se resignó a sólo esperar en casa, sino a ejercer el movimiento de sus símbolos que lo reconectan con la identidad histórica poderosa de la Semana Santa. La expresión del símbolo conectado con ese pasado que es simbiosis con el presente y representación de significado con este tiempo, se colocó en

balcones, puertas, ventanas, banquetas, atrios y otros espacios públicos. Cuando lo vi, me hizo pensar en la esperanza y saber que no estaba sólo en esto desde mi subjetividad. Pensé constantemente en Benjamin y en los significados dialécticos que tiene cada imagen que miraba y que registraba en mi memoria y en mi cuaderno de trabajo de campo etnográfico.

### ***Esa muerte que nos hace vivir<sup>7</sup> y que nos hace luchar***

Regresando a Benjamin, en sus *Tesis de filosofía de la historia* expresa que:

Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer. (10)

Desde la historia crítica, es fundamental identificar la acción del sujeto social que define y evidencia su historia, el sentido de ella y del *ser-sujeto* en esa historia (que es ineludiblemente colectiva) y de sus luchas para sobrevivir y seguir dirigiéndose a la utopía, lo que implica el espacio-tiempo en el presente. ¿Qué había que perder en adornar las casas en la calle por medio de las imágenes de la religiosidad popular? A través de posicionar el símbolo con una flor que se fue a dejar en la puerta de la iglesia cerrada, por ejemplo, se estaba recobrando el mundo. Porque las luchas por esa sobrevivencia son fundamentales, aunque no lo parezca debido a que el neoliberalismo nos impone cada día con más fuerza un individualismo atroz. El sistema dominante insiste en hacernos creer que el pueblo no tiene la capacidad de organización ni de identificar sus momentos de peligro y por ello se le hace creer que sólo una autoridad estatal o eclesial puede decir cómo ejercer la vida, incluyendo la espiritual. El pueblo sabe que su espiritualidad

---

<sup>7</sup> Frase dicha por el jesuita y antropólogo Ricardo Falla (1993).

es un bastión histórico contra las acechanzas que lo ponen en peligro, por lo que al estar ausentes sus imágenes en la calle como los símbolos más sagrados de una tradición que rememora la muerte y la resurrección para acceder a una nueva vida, debe acudir a los símbolos de la religiosidad y piedad populares para exponerlos en sus espacios privados, pero fundamentalmente en los públicos, retomándolos como todos los años, sólo que ahora de manera diferente. No obstante, el sujeto es permanentemente desposeído de esos espacios, por lo que de forma constante lucha en ellos y por ellos, ganándolos en ese ejercicio de resistencia desde la religiosidad y piedad populares, logrando reencontrarse y hacerlos suyos.

Desde el oficio de historiador y antropólogo crítico, pero también de participante anual en las procesiones y quien salió a la calle a pesar de la pandemia, es lo que identifiqué en esa Semana Santa del 2020 sin rituales normales. Evidencio que la gente no tuvo conformismo, aunque sí precaución, que no es lo mismo: la gente supo identificar su tiempo y lo expresó como pueblo. El “¡Proletarios de todos los países, uníos!” del *Manifiesto Comunista* se amplió a otro tipo de sujeto, que también es proletario en su inmensa mayoría, pero que en este caso se trata de otra identificación que tiene que ver también con la clase y las necesidades surgidas de ella, es decir, la religiosidad popular. Ese sujeto del pueblo ha tenido que luchar incesantemente contra un sistema que lo explota, lo cual tampoco significa que haya generado una conciencia de clase; sin embargo, determinar eso no es el objetivo de este ensayo, sino resaltar que la religiosidad popular es otro mecanismo de las resistencias para enfrentar un enemigo al que hoy se fortalece con un virus, aunque no haya una conciencia plena de clase en ello, pero sí acción colectiva o praxis de colectividad, lo cual es un paso importante. Y al virus sistémico debe ser vencido también, hay que plantársele a la cara, confiando en que la figura metafórica del Mesías es en sí todo el misticismo que envuelve al espíritu que se dispone a defender la utopía porque está perdiendo inclusive ese momento tan esperado una vez al año y que le da muchísimo sentido a continuar en la lucha diaria, o sea el paso de una imagen sagrada que le otorga esperanza y que ahora no pasó.

Por ello, lo que sucedió en este campo de la religiosidad popular en 2020 no es religión hegemónica, es decir aquella que es acción contemplativa y de obediencia que cree en un Mesías abstracto e inalcanzable, que sólo vendrá por algunos. No. La religiosidad popular lo configura como el

vencedor del Anticristo, traduciendo a Benjamin, que es el sistema mismo de dominación, y que, aunque la gente no tenga la conciencia de clase para comprenderlo, lucha todos los días para sobreponerse a su poder. Es el culto a la muerte “que nos hace vivir”, porque sin esperanza en la vida no se comprende a la muerte, tal y como lo plantea Ricardo Falla (1993) y lo demuestra en sus trabajos acerca de por qué los funerales son convertidos en una fiesta por el pueblo. De ahí la identificación con el Cristo que pasa en procesión por el espacio público, representado en la imagen escultórica de cada Semana Santa, porque qué más humano que la muerte para que la deidad se conecte con el sujeto común. Por ello es por lo que el sistema intenta limitar esas luchas de la religiosidad popular y convertir al sujeto en un aliado al que después elimina. Es lo que hace también la religión dominante, por ejemplo, que se representa y expresa en aquellos que pretenden que la tradición no sea de la gente y actúan como policías que la norman y la controlan, en favor del poder eclesial, estatal y económico. De ahí que Benjamin comience su “Tesis VII” sobre la Historia con una cita de Bertolt Brecht: “Pensad qué oscuro y qué helador es este valle que resuena a pena” (11). La gente lo sabe y reconoce que se trata de un elemento común. ¿Y encima hay que pasar encerrado en casa durante la pandemia sin siquiera el consuelo de la tradición que se espera con ansia, y por eso es al mismo tiempo esperanza? La respuesta del pueblo fue exponer sus símbolos con todo el poder histórico que representan, siendo uno de ellos precisamente el de las esperanzas.

### Obras citadas

- Adorno, Theodore. “Resignación”. *Crítica de la cultura y sociedad*. Tomo II. Akal, 2009.
- Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo, 2007.
- Aguilar, Felipe (Ed.). *Contemplaciones. Historia, Arte y Cultura de la Semana Santa de Guatemala*. Punto 3 Editores, 2009.
- Álvarez Arévalo, Miguel. “Algunos datos para la historia de Jesús Nazareno de la Merced de Guatemala”. *Alero*, n. 24, julio-agosto de 1977.
- Benjamin, Walter. *El origen del Trauerspiel alemán*. Gorla, 2012.

- . “Sobre el programa de la filosofía venidera”. *Obras*. Libro II. Vol. 1. Abada, 2010.
- . *Sobre el concepto de Historia*. *Obras*. Tomo I, Parte 2. Abada, 2008.
- . *Tesis sobre la historia. Y otros fragmentos*. (Conocidas también como *Tesis de filosofía de la Historia*). Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. Ítaca / UACM, 2008.
- Chaulón Vélez, Mauricio José. “La Hermandad del Señor Sepultado de Santo Domingo como espacio de legitimación de los grupos de poder en Guatemala. El caso de la década de 1970”. *Anuario Estudios*, 2009, pp. 13-55.
- . *La Hermandad del Señor Sepultado del templo de Santo Domingo, en la Ciudad de la Nueva Guatemala de la Asunción, y sus niveles de relación con grupos de poder político y económico durante el siglo XX*. Tesis de Licenciatura en Historia. Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2009.
- . “Análisis de la construcción histórica de relaciones de poder en la Semana Santa guatemalteca. Aproximación al caso de la Asociación de Jesús de Candelaria. Dialéctica de las representaciones, la jerarquización y las identidades”. *Estudios Digital*, n. 1, octubre de 2013. En <http://iihaa.usac.edu.gt/revistaestudios/index.php/ed/article/view/145>
- . *Representaciones sociales y relaciones de poder en la Semana Santa guatemalteca: el caso de la Asociación de Devotos Cargadores de la Consagrada Imagen de Jesús Nazareno de Candelaria*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2013.
- . “El tiempo de la Semana Santa guatemalteca. Lenguajes, luchas, rupturas y comunidades”. *Un pueblo frente al espejo. Nueva narrativa de la Semana Santa guatemalteca*. Fernando Barillas Santa Cruz, Luis Méndez Salinas y Mauricio José Chaulón Vélez (Eds.) Maíz y Olivo Ediciones, 2021.
- Espíndola, Ernesto (Coord.). *La contribución de la cultura al desarrollo económico en Iberoamérica*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) / Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), 2021.
- Díaz Castillo, Roberto. *Cultura popular y clases sociales*. Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2005.
- Falla, Ricardo. *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla (Guatemala)*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, UCA, 1993.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Grijalbo, 1968.
- Marx, Karl y Friederich Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. Editorial Verde Olivo, 1976.

- Méndez Salinas, Luis. "Un reino de este mundo. La Semana Santa en Guatemala". *Un pueblo frente al espejo. Nueva narrativa de la Semana Santa guatemalteca*. Maíz y Olivo Ediciones, 2021.
- Pastoral de Religiosidad Popular. *Análisis de las actividades de Semana Santa para el 2022, en el contexto de la pandemia de Covid19*. Arzobispado de Guatemala, 2022.
- Rodríguez, Anayansy. *Informe del INGUAT sobre actividades turísticas en Semana Santa*. INGUAT, 2022.
- Solórzano Foppa, Julio. "Valor económico de la Semana Santa en la Antigua Guatemala". *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos. Cuaderno n. 19. Políticas Públicas y Turismo Cultural en América Latina: siglo XXI*. Coordinado por Erika Rodríguez González. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo, 2012.
- Ubico Calderón, Mario Alfredo "Semana Santa en el Reino de Guatemala: cuando no hubo procesiones". *Suplemento Cultural Especial de Semana Santa*. Diario La Hora, 30 de marzo de 2010.
- Urquizú, Fernando. *Nuevas notas para el estudio de las marchas fúnebres en Guatemala*. Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2003.