

CAPITULO I

EL ESTUDIO

1. Su génesis

De la semilla del presente estudio había de nacer otro árbol. Cuando en julio de 1969 fui al campo de la región indígena de Guatemala, llevaba el diseño de una investigación que versaría sobre las consecuencias de la presión demográfica en la estructura social y en la cultura de una comunidad. Previamente había escogido un número de Municipios del Occidente de Guatemala. Luego los visité con el fin de seleccionar aquél que, según ciertos índices, mostrara la mayor presión de población con relación a sus recursos. Todos eran Municipios del área Quiché o Cakchiquel vecina. Hacía un par de años que estudiaba la lengua. Por ésta razón no busqué un lugar apropiado para la investigación en el área Mam o Kekchí. Dentro de esa región, con el fin de trabajar con una población manejable, no visité más que Municipios menores de 10,000 habitantes. Más aún, en

el curso de la gira fui excluyendo algunos Municipios pequeños, como los del lago de Atitlán, que la Universidad de Stanford pensaba incluir en ese entonces en su proyecto de Genética y que en esos meses estaban "ocupados" por estudiantes, tanto de Berkeley, como de Stanford.

Los Municipios visitados fueron Santa Cruz Balanyá, Santa Apolonia, San José Poaquil y San Antonio Nejapa (Aldea de Acatenango con características de Municipio) en el departamento de Chimaltenango; Patzité, San Antonio Ilotenango, San Pedro Jocopilas y San Bartolomé Jocotenango en el departamento del Quiché; Santa Lucía La Reforma, San Andrés Xecul y San Bartolo en el Departamento de Totonicapán; Concepción en Sololá; Zunil y San Francisco La Unión en Quezaltenango.

Después de ponderar el número de población, la extensión en kilómetros cuadrados, la calidad del terreno, los recursos posibilitados por la cercanía a una Cabecera de cierto movimiento económico, las migraciones a la costa y otros factores propios de cada Municipio, escogí San Antonio Ilotenango y San Andrés Xecul, con la intención de radicarme en el primero, localidad de terrenos más áridos que Xecul, de más migración a la costa y de mayor aislamiento de las fuentes de trabajo de la Cabecera departamental. Del segundo, donde se situarían un par de estudiantes universitarios que deseaban ayudarme, obtendría un punto de comparación. Resultó imposible, sin embargo, colocarlos en Xecul y se emplazaron en Patzité y San Pedro Jocopilas. De Patzité hemos publicado ya dos

artículos sobre algunos procesos que han conducido a la conversión religiosa de dos terceras partes de su población, pero no incluiremos esos datos en este estudio, por no ser datos que contrastan claramente con los de San Antonio, Municipio vecino (Baltodano, de la Cerda y Falla: 1970).

Después de haberme establecido en San Antonio se me fue afirmando una idea que había nacido durante la gira previa, y es que, aunque había habido claras reacciones de las comunidades visitadas al incremento de su población, éste no era un tema de preocupación, que estuviera en las conversaciones de la gente, como sucedía con otros fenómenos recientes. Corría el riesgo de imponer mi problemática. La investigación sobre la presión demográfica requería, para que fuera fecunda, que la población estuviera consciente del problema. Esta conciencia existía, pero no era, ni aún es, tan viva que los habitantes de la región estuvieran tocando dicho tema con frecuencia y estuvieran razonando sobre él.

En cambio, dos eran los fenómenos más notables y recientes, según se desprendía de la frecuencia y el interés con que la gente hablaba de ellos: la adopción del abono químico y la conversión religiosa. Casi toda la gente estaba usando el fertilizante químico después de una resistencia de pocos años. Su adopción era ya del pasado, aunque hubiera sucedido en la década de 1960 (Falla: 1972b). La conversión, en cambio, que había comenzado en 1948, seguía siendo en ciertos Cantones un proceso divisivo entre grupos a nivel de Municipio, entre vecinos y parientes, y aún a veces entre padres e hijos.



Mapa 1: República de Guatemala

Era una rebelión de creencias que venía sacudiendo al Occidente indígena de Guatemala desde la mitad de la década del 30 (Baltodano, de la Cerda y Falla: 1970) y que después de 1945 se extendió como una mancha al departamento del Quiché. Todos los Municipios que habíamos visitado en la gira habían sido convulsionados por ella. Según cálculos que hicimos en 1970 con la ayuda de hombres conocedores de diversos Municipios del Quiché, sólo en este Departamento, que según el Censo de 1964 contaba con 249,704 habitantes, cerca de 70,000 personas se habían alineado en la **Acción o Acción Católica (AC)**, como se llama la organización nueva, fruto del movimiento rebelde a la tradición. En este número no se incluyen los diversos grupos de evangélicos, cuyo proceso de rebelión ha sido semejante al de los AC.

Pues bien, al introducirme en el Occidente del país y pasar a vivir a uno de sus pueblos, me vi afectado por el fenómeno religioso y fui parte de él, de manera que, por la fuerza remodeladora de la sociedad y de la mente de los habitantes del pueblo, el foco de estudio fue cambiando. El nuevo tema fue la conversión religiosa:

De esta manera, no escogí la localidad en términos del tema de investigación, sino que la selección de la localidad me condujo a la selección del tema, lo cual no excluyó la posibilidad de que otro lugar hubiera resultado todavía más iluminador.

2. Sus condicionamientos

Hay que explicar las funciones que desempeñé

entre los sanatoñeros y el puesto que ocupé en su sociedad, para que se aclaren a la vez las limitaciones y riquezas de este trabajo. Me presenté al pueblo como Sacerdote católico. Nada dije de ser Antropólogo. Podría haber callado mi identidad ministerial y pasar como un hombre que deseaba estudiar las costumbres y los problemas del pueblo, como en alguna otra ocasión lo hice entre los Yaruros de Venezuela, los cuales, ni sabían qué cosa era ser Sacerdote, ni qué cosa ser católico. Pero eso resultaba imposible en Guatemala, porque mi identidad era pública y Guatemala un país pequeño.

El resultado fue una selección automática de contactos, de información y en definitiva, como ya dije, de enfoque en el estudio. Llegué al pueblo informado por los Padres de Santa Cruz del Quiché, la Cabecera departamental. En San Antonio no había habido Sacerdote residente por varios siglos. Busqué al Alcalde que era un convertido y había sido **Presidente** de la AC en su Cantón, y al Sacristán, que a la vez ocupaba el cargo de 5o. Regidor. Ambos quedaron muy complacidos de mi llegada, pues, aunque no lo dijeran, le daría prestigio a su organización en la lucha contra los **Costumbristas** o **Costumbres**, que creen en la tradición, y en menor grado contra los **Protestas** o evangélicos, y también los serviría con mi ministerio. Algunos AC después de una Misa de Cantón en uno de los **Centros**, en que fui oficialmente presentado por el Obispo ante unas 300 personas, comenzaron a solicitar que San Antonio se convirtiera en Parroquia independiente de Santa Cruz y que se cambiaran las horas de las Misas semanales de Sábado y Domingo.

Ante esas peticiones comenzaron a delimitarse mis funciones. Como sólo estaría un año, no había de tomar ninguna de las actividades semanales del Sacerdote visitante de Santa Cruz: clases, Misa dominical, Bautizos y Matrimonios; ni había de tener jurisdicción. Todas las decisiones propias del Párroco o su representante quedaban en él. Mis servicios como Sacerdote se redujeron a celebrar las Misas privadas, ordinariamente entre semana, visitar a los moribundos con el óleo de los enfermos, siempre que ellos o sus parientes lo solicitaran, y ayudar en las Confesiones. Todos estos servicios fueron pedidos por ellos en general o en cada caso. Prácticamente no tuve iniciativas en esta línea. Dedicaba la mayor parte del tiempo a conversar con la gente.

La primera vez que, a los pocos días de haber llegado, la gente pidió que ayudara a confesar, me resistí por un momento. Cedí, sin embargo, ante la extrañeza que mostró en su cara el Directivo (de AC), pensando luego tomar una determinación general. No quería yo que se pensara, cuando se fuera a leer este trabajo, que la información provenía de las Confesiones, cuya información se supone que el Sacerdote debe guardar con sigilo absoluto. Sin embargo, las Confesiones eran muchas, ordinariamente calcadas sobre un patrón común y las más detalladas y personales, que al principio no entendía bien, podía separarlas mentalmente e ir olvidando con sólo no apuntarlas en el diario. No he usado esta información concreta para este trabajo. Tampoco pregunté a otros del Municipio, haciéndome el que no sabe, sobre cosas de personas concretas oídas en Confesión.

En las misas se suponía que debía predicar. No podía dejar de hacerlo convencido del mensaje. Surge el problema de tipo científico, si estuve cambiando el objeto de estudio o si sé en qué medida lo distorsioné. La respuesta, tal vez algo desilusionadora para un Sacerdote, es que casi no influí. El tema de la predicación fue que no bebieran, no fueran los hombres infieles a sus mujeres y viceversa, no pelearan entre sí, que trataran de levantarse para mejorar su vida y que buscaran el respeto mutuo y la unidad del pueblo, aunque con creencias distintas. Este último mensaje quizás le quitó un poco de impulso al radicalismo de la conversión. Esperaban, más bien, que les encendiera el fuego por convertir más adeptos, pero por razones personales, no pude darles un mensaje proselitista, aunque de momento éste hubiera entrado como en su casa.

Otro problema fue el estipendio de las Misas, de Q.4.00 y Q.10.00 por la rezada y cantada, respectivamente. (El Quetzal está al par que el Dólar). El estipendio de la rezada es de Q.3.00 según el arancel, pero se cobra Q.1.00 de más por la gasolina del Padre que llega de Santa Cruz. Yo habría de cobrar 4, como él, si cobraba, para no causar diferencias y protestas. El jornal está a Q.0.60, así que la Misa equivale a 6 días de trabajo de un hombre y poco más. Sin consultarlo dispuse no cobrar. Yo no necesitaba de ese dinero por la beca que gozaba de la National Science Foundation (USDPGU-1598, 26-3310-1180), concedida a la Universidad de Texas para un estudio de Genética y Comportamiento. Mi trabajo habría de arrojar datos

sobre el comportamiento. Pero a las pocas Misas que dije gratis, los Directivos de la AC, habiendo consultado solos entre sí, me vinieron a decir que tenía que cobrar, porque si no, la gente se iba a acostumbrar y, cuando yo me fuera después de un año, ya no le querrían pagar al otro Padre. Cedí y dedicamos ese dinero a medicinas, aunque la gente no se daba por enterada del "acto de desprendimiento" cuando al momento de cobrar tratábamos de decírselo el Sacristán y yo. Algunos Costumbristas, que siguen pidiendo algunas Misas a pesar del conflicto, regateaban.

Así como fui aceptado en el grupo de AC, me abrieron su confianza casi absoluta y tuvieron la paciencia de darme datos muy sistematizados en casi todo lo que sabían, así también de entrada fui el enemigo de los Costumbristas. Al sólo andar por las veredas o salir a la plaza notaba quién era AC y quién no, pues o me saludaban o me volteaban la cara. Como persona que más o menos había internalizado en la educación antropológica ciertas actitudes de neutralidad, talvez discutibles en sí, esto me dolía. Veía que esa neutralidad (muy interesada) me era necesaria para la objetividad del estudio y para la obtención de datos, pero me sentía atraído irremisiblemente por un vacío en la estructura de la comunidad: el puesto del Padre. O me conformaba a estar en ese puesto, o no estaría en la comunidad.

Pero todavía traté de resistir. Al primer entierro de un Costumbrista que asistí por mi gusto, al cual también asistieron parientes del difunto, que eran de la AC y de la Costumbre, por poco no me atacó un miembro de la

AC, pues estuve siguiéndole la broma a un Costumbrista borracho y el otro malinterpretó mis risas. Otras veces fui a fiestas de **Cofradía**, que es la organización de los Costumbristas, y los **Cofrades** se alegraban al ver que les aceptaba “un traguito”. Pero los de la AC se enteraban y no llegaban a comprender cómo yo participaba de lo que para ellos estaba prohibido. Me sentía como el que tiene una mujer y se va con otra y quisiera estar a bien con las dos, pero la primera se entera y lo saca de la casa. Fui viéndo que mejor me enraizaba en mi grupo, porque si no, en caso de que los Costumbristas me quisieran sacar del pueblo, nadie me apoyaría. Ya un Costumbrista me había dicho que por qué no me regresaba a Guatemala, donde había 70 Curas sin trabajo, y que no viniera a llevarme “el pisto” del pueblo. Ellos me veían como auténtico comerciante. Ya corría la voz de que estaban preparando un escrito contra mí ante Gobernación. Era la primera vez que en la vida de esa gente vivía un Padre en el Convento del Pueblo, ya que a uno que se quiso instalar en 1955 lo sacaron entre voces, insultos y amenazas.

Aunque después logré hacer mejores amistades con los Costumbristas, pues ellos se dieron cuenta de que yo no iba virulento, nunca logré obtener informantes sistemáticos y pacientes entre sus Principales. Esta es la limitación más importante de este trabajo. Presenta una sola cara, la de los AC. Trato de reconstruir la otra a través de los miembros de la AC, que algún tiempo fueron de la Costumbre.

A esta limitación se ha de añadir una segunda que sólo en parte tiene su razón en la división del pueblo, y

es el poco trato con mujeres. Las mujeres ordinariamente no hablan con otros hombres fuera del hogar y en ausencia del marido, y en San Antonio son casi en su totalidad monolingües. Yo no logré agilidad en el Quiché, por no practicarlo con ellas o con los Costumbristas monolingües, como para sostener conversaciones largas.

3. Recolección de datos

Dentro de esas limitaciones las formas de recolectar datos fueron las siguientes. La principal fue la conversación sistemática sobre temas que parecían significativos para ellos y para la pregunta del estudio. Algunos hombres, ordinariamente Directivos de la AC de diversos Cantones, venían a platicar al Convento conmigo durante 6, 7 y hasta 8 horas diarias. Los dejaba hablar casi sin interrumpirles, a no ser que no hubiera entendido algo. Me daba cuenta que si trataba de no hablar para nada con el fin de dejarlos a que ellos guiaran completamente la conversación, ésta languidecía. Cuando más fructuosa resultaba en razón de datos claves para una visión profunda de su sociedad y cultura, era cuando más interés mostraba yo ante lo que ellos decían. Anotaba todas sus respuestas por escrito. Al principio se desconcertaban, pues no sabían si los estaba oyendo a la vez. Traté de registrar expresiones y modismos, aunque no en taquigrafía. En cambio, sólo registré mis propias preguntas en ocasiones especiales, debido a la dificultad de preguntar y a la vez escribir. Tampoco grabé, como norma general, las

conversaciones, pues a no ser que hubiera tenido tiempo para transcribirlas literalmente, nada hubiera ganado. La mayoría de las pocas grabaciones, se tomó de la lengua Quiché. Después fueron traducidas por mí con la ayuda del mismo que hablaba o de un "Secretario". Fuera de ellas, las conversaciones, en general, fueron sostenidas siempre en Español.

Otro método fue el de recoger datos sistemáticamente sobre gente de los Cantones. Los informantes eran los mismos a los que me refería antes: Directivos de la AC que conocen su Cantón. En todos los casos comprobé con un segundo informante del mismo Cantón la exactitud de los datos. Sustancialmente coincidían. De esta manera hicimos la lista por casas de todos los habitantes del Municipio. Los informantes fijaban el orden de la lista, algunos con mucha insistencia, que correspondía a la geografía, porque las casas y los terrenos están alineados según ciertos principios. Averiguamos luego las edades aproximadas de los hombres de la casa unidos en matrimonio o, en su defecto, de la mujer, jefe de la casa; la proveniencia y parentesco de sus mujeres; el número de mujeres que hubieran tenido; la edad de la casa; la confesión religiosa; el oficio; su grado de alfabetismo; su conocimiento del Español; si tenía radio; si trabajaba en la costa o en las Salinas. También fuimos sacando los parentescos de los vecinos del mismo apellido. A cada casa, luego, la situamos sobre fotografías aéreas ampliadas. Con excepción de un informante todos las entendieron. Se les iluminaba la cara al conocer los lugares. Ordinariamente notamos que estos hombres son

muy orgullosos de su inteligencia y que tomaban la lectura de la fotografía como una prueba de la que dudaban si iban “a poder salir”. Mostraban mucho orgullo del conocimiento de su Cantón, se alegraban de poder corregir a otro y se entristecían de no lograr, a veces, contestar datos concretos, como “de quién es hija esta mujer” y cosas así.

Otro método fue la confección de un Censo únicamente entre los de AC, ya que previmos que los Costumbristas no accederían a responder y que si lo intentábamos, sólo levantaríamos una protesta inútil. Para hacerlo nos reunimos con un grupo de 7 hombres, ordinariamente los Secretarios de los Centros de AC. Repasamos el cuestionario escrito en Español, ya que no estaban entrenados a leer Quiché, hicimos pruebas para ver cómo lo llenaban y luego salieron a sus Cantones a pasarlo. Los seguí de cerca, visitándolos y resolviendo sus dudas, cuando no sabían cómo registrar casos que no estaban contemplados en el cuestionario o que no habíamos explicado. Excepto en un Centro, que se cerró en bloque, en todos los demás marchó el Censo sin problemas. Pretendimos obtener sobre todo datos demográficos, como número de hijos vivos y muertos, que no lográbamos por medio de terceros. El objetivo de la recopilación de estos datos iba trazado por el enfoque original del estudio. Pero también incluimos preguntas sobre la conversión que se presentaba como un efecto del crecimiento demográfico.

Para todos los trabajos sistemáticos que llevaban más tiempo y en los que ellos perdían su día o medio día les pagué a Q.1.00 las ocho horas.

Por fin, la otra forma de obtener datos fue la observación directa y participación en celebraciones, como matrimonios, comidas, entierros, etc. Si se considera la gama inmensa de actividades que se llevan a cabo en una comunidad, la observación, y más aún, la participación fue reducida, porque no puede uno hacer todo a la vez, y un año es corto. Además, las funciones que desempeñaba como Sacerdote, me impedían participar en ciertas celebraciones o ritos del grupo contrario.

En cuanto al contenido de los datos, la recolección estuvo condicionada por la génesis del estudio. Como comencé buscando las consecuencias socioculturales de la presión demográfica, me dediqué a recopilar datos de población. Además del Censo, orientamos hacia esto el trabajo de Archivo en el Registro municipal. Las listas de la gente del Municipio servían para información general y, a la vez, para mostrar la expansión de las casas sobre el mapa. Pero al ir gradualmente cambiando el foco de la investigación, me fui quedando sin marco teórico y sin plan metódico de recolección de datos. Entonces la forma de proceder fue la siguiente: por un lado, obtener tantos datos cuantos fuera posible para iluminar los dos extremos del proceso del cambio, y por otro, enfocar algunos procesos de ese mismo cambio que parecían ser significativos para la explicación de la conversión. Lo primero implicaba la confección de dos monografías del lugar, una para el presente y otra, por la información de la memoria de la gente o por documentos, del pasado inmediatamente anterior al cambio, el cual en este caso era la conversión.

Lo segundo suponía el desarrollo gradual de la investigación sin un marco teórico. En los Censos y las listas, que se hicieron antes del reenfoque del estudio, ya se habían incluido algunas preguntas sobre la conversión y sobre características que podían decir relación con ella, como edad, oficio, número de esposas. Pero allí se contemplaba la conversión como un posible efecto de la variable población. Al reenfocar el estudio completé las listas de algunos Cantones teniendo ya otra inquietud en mente. Por relatos de convertidos sobre su propia conversión y la de otros, o sobre la resistencia de otros a convertirse, comencé a darme cuenta de algunas características que parecían ser constantes en el proceso, como, por ejemplo, si el convertido al momento de convertirse vivía con sus padres o no; si otro pariente se había convertido antes que él; si la ocasión de la conversión había sido una enfermedad o tentación (sufrimiento) o la voluntad propia; si la conversión había tenido efecto en la borrachera, en la asistencia a clase semanal y en el acceso al Zahorín (chimán). Recabé la misma información sobre los no convertidos, con el fin de encontrar la razón por la cual no se convertían.

Seguí, como antes del reenfoque, obteniendo datos sobre recursos, pues parecía haber conexión entre la conversión y ciertos modos de ganarse la vida, como el oficio de comerciante. La adopción del fertilizante químico semejaba una conversión en lo tecnológico que había sido afectada por la otra. Además, el surgimiento de personas ricas en el Municipio parecía estar muy conectado con la fuerza del proselitismo y el cambio de creencias. Averiguamos sobre estos temas.

La conversión se iba mostrando cada vez más como un proceso con conexiones con el exterior de la comunidad, con la Iglesia, el Gobierno y los partidos políticos. Una forma de desentrañar estas conexiones fue la narración de todos los conflictos a nivel municipal desde que entró la división. En este relato hecho desde la comunidad los agentes externos a ella se observan necesariamente desde fuera. Nuestro estudio allí encuentra sus fronteras.

Queda manifiesto, por tanto, que el marco teórico del estudio no fue confeccionado previamente a la recolección de datos, sino que se aplicó a éstos posteriormente en el momento del análisis. Algunos datos salieron sobrando, otros encajaron por adaptarse la teoría a la intuición con que se recogieron, y otros por fin resultaron escasos.

4. Predecesores

La conversión religiosa, como tal, no ha sido tema de ninguna investigación dentro de la literatura sobre el indígena de Guatemala, pero el divisionismo político-religioso, efecto, en muchos casos, de dicha conversión, sí lo ha sido. El divisionismo ha sido registrado por varios autores desde hace casi 20 años. En otra parte (Falla: 1972a) hemos publicado un artículo sobre la evolución político-religiosa del indígena campesino de Guatemala durante los últimos 25 años. Allí espigamos en monografías y trabajos cortos los datos referentes al tema en ocho comunidades. Estas son San Luis Jilotepeque (Gillin: 1957, 1958)

(Departamento de Jalapa); Chinautla (Reina: 1960, 1966) (Departamento de Guatemala); Alotenango (Moore: 1966) y Magdalena Milpas Altas (Adams: 1957) (Departamento de Sacatepéquez); Panajachel (Tax: 1964; Hinshaw: 1968; Tax y Hinshaw: 1970), San Pedro La Laguna (Paul: 1968) y Santiago Atitlán (Mendelson: 1965; Douglas: 1968) (Departamento de Sololá); Cantel (Nash: 1957, 1958) (Departamento de Quetzaltenango).

Aquí únicamente citaremos las conclusiones de ese trabajo acerca de los procesos generales sobre la formación de alianzas de grupos religiosos, para que sobre este telón de fondo perfilemos la novedad del presente estudio dentro de la literatura antropológica sobre Guatemala.

Dichas conclusiones están ordenadas en 3 apartados: los **tradicionalistas**, que son los Cofrades y Principales, continuación de la organización social tradicional que más tarde encontraremos también operante en San Antonio Ilotenango; los **protestantes**, que incluyen a las diversas Iglesias y Sectas, fenómeno reciente de los Municipios indígenas; y, por fin, los **católicos nuevos**, que incluyen a todos los que se han desgajado de las organizaciones tradicionales, sobre todo la Cofradía, para formar nuevas asociaciones vinculadas a la Iglesia Católica. Nuestro trabajo se centrará precisamente en esta categoría, pero nos interesa también el proceso de los movimientos protestantes de otras comunidades, para ver cuáles de los elementos de ese proceso se han repetido en San Antonio Ilotenango

entre los católicos nuevos, ya que los protestantes son allí un grupo pequeño y débil.

Para la comprensión en dichas conclusiones de algunas referencias a la evolución política de la Nación conviene dividir la etapa en tres períodos: a) anterior a 1945; b) de 1945 a 1954; y c) de 1954 a la actualidad. El año de 1945 se ratificaron en la Constitución de la República los principios de la Revolución de octubre de 1944, según los cuales en los Municipios el Alcalde debería ser elegido por voto popular y los Partidos políticos entraban en funcionamiento explícitamente aprobados por la Ley. Con esta legislación se abrió la ventana de las comunidades a los vientos políticos y los grupos religiosos se aprovecharon de ese impulso. El segundo período (a partir de 1945), cada vez más izquierdista (en 1952 se aprobó la Reforma Agraria), fue truncado en 1954 por la invasión del coronel Castillo Armas, apoyada por E.E.U.U. y animada por la Iglesia Católica. Se suprimieron todo tipo de organizaciones del sector inferior, como sindicatos, ligas campesinas, comités agrarios. Hasta la actualidad no se ha vuelto a un Gobierno que apoye políticamente a los sectores inferiores y la represión se ha sistematizado con períodos más o menos violentos y sangrientos.

Se puede concluir, primero, en cuanto a los tradicionalistas, que existe la tendencia que los Principales y/o Cofrades se constituyan (Alotenango, Magdalena, Cantel) en un Comité jurídicamente aprobado, ya sea (Alotenango) para reconstruir la Iglesia derruida por temblores, o

(Cantel) directamente para organizar las Cofradías. En ambos casos dicho Comité funge como una cápsula legal de refugio contra las inculpaciones enemigas ante las autoridades gubernamentales y judiciales del Departamento. Tradicionalmente los Principales, con Comité o sin él, han sido vitalicios, pero Alotenango, con ser una excepción (Principales cada tres años), posiblemente apunte nuevos derroteros. Pero aún allí, forman éstos, junto con el Comité, el ejecutivo de la masa de los viejos, que aunque no están organizados, son por definición vitalicios.

Los Principales o sus equivalentes nombran todavía a los Cofrades, por lo general. El mayor debilitamiento de este poder se encuentra en San Pedro, donde la AC se ha apropiado de las Cofradías. Por el contrario, en Chinautla los católicos nuevos (Tercera Orden) han sido absorbidos en las Cofradías. Los protestantes no, pues ni se interesan en apoderarse de las Cofradías, ni aceptan sus cargos. Están en otro mundo y en otro Templo.

El motivo principal de la reacción contra las Cofradías ha sido la imposición de los cargos y sus fuertes contribuciones. Aunque todavía se presione a los Costumbristas a servir, ya no gozan los Principales del poder para imponerse, pues los pueblos han perdido la organización unitaria (ahora hay Cofradías, Protestantes, Hermandades, AC, Tercera Orden) y la vinculación entre el servicio de los Santos y el de la Municipalidad. Se mantiene

siempre un nexo de facto entre el Alcalde y el grupo religioso, cualquiera que sea, al que pertenece, pero esto no lo capacita a respaldar el nombramiento ni de un correligionario, ni mucho menos de otro que no lo sea. El nacimiento de Hermandades sobre bases voluntarias en pueblos más ladinizados (Alotenango y Magdalena) desde antes de 1945, plasma esta nueva concepción del servicio libre, a la cual se va ajustando la Cofradía. El caso de Alotenango sugiere que las Hermandades agruparon en sus inicios a los renovadores, papel que en otros pueblos menos ladinizados jugaron las sectas protestantes. Las innovaciones, muchas veces simbólicas, de las Hermandades con ser expresiones de ideologías distintas, no requerían una adhesión total, como parece haber sido el caso con las sectas protestantes, que por eso han resultado más divisivas. Pero ambas fueron un brote de libertad contra las tradiciones rígidas.

Donde, a través del control sobre las Cofradías, los Principales o sus equivalentes ejercían dominio sobre el sistema municipal —en Alotenango y Magdalena esto ya no era posible— las elecciones de 1945 les fueron ventajosas, pues el candidato a Alcalde podía ser escogido por ellos. La documentación más clara es la de Chinautla: los Cofrades entrevistaron la revitalización de las Cofradías y la soldadura del ala civil y santoral. Pero la desilusión no tardó en llegar, pues con el ingreso de los Partidos, en unos pueblos más pronto (Chinautla, Cantel) que en otros (San Pedro), se les

desvanecieron los sueños, los acontecimientos se les escaparon de las manos y tuvieron que colocarse en la oposición de los renovadores, más diestros en el manejo del nuevo instrumento político. El enfrentamiento se agudizó con la Reforma Agraria (Chinautla, Alotenango, Magdalena, San Luis Jilotepeque), porque entre los Principales y Cofrades estaba el grueso de pequeños terratenientes, que por gozar de recursos en el Municipio, no habían sido obligados a salir, y habían logrado sostener el ritual del Cofrade.

Segundo, los **protestantes**. El indígena protestante del período anterior a 1955 es el pionero del cambio en las comunidades. En algunas se escinde de la tradición aun 10 ó más años antes de 1945 (Magdalena, Panajachel, San Pedro, Santiago). La razón estriba en su marginación social. El alto porcentaje de fueranos protestantes residentes en Panajachel y la proletarización por falta de tierra de los chinautlecos también protestantes indican algunas causas de su extrañamiento. En ambos casos son económicas, pues unos buscan trabajo del turismo y los otros salen por la pobreza del pueblo. Entre los protestantes de los años 1945-55 se cuentan por eso los indígenas mejor conectados con el mundo exterior. De allí que, sin que su identidad indígena necesariamente se diluya, su visión del mundo y de la política se ladiniza. Tienden alianzas partidistas y religiosas con ladinos de dentro y fuera de la comunidad. El ladino con que se asocian dentro, donde éste tiene alguna

fuerza (San Pedro y Santiago no son tanto el caso) es el rural y de estrato bajo, hambriento por lo general también de tierra. La alianza entre indígena protestante renovador y ladino pobre radical está documentada para Chinautla y Magdalena. La alianza entre indígena renovador y ladino proletario y radical de San Luis Jilotepeque, Alotenango y Cantel aparece explícitamente en las monografías, pero no la correlación entre ese indígena y el protestante. Para Panajachel consta de la alianza entre el indígena protestante y el ladino, pero no de la afiliación política de ambos. Pero en estos cuatro pueblos la reconstrucción que asocia al indígena protestante políticamente revolucionario con el ladino asimismo radical, es sugerente. En la literatura sobre San Pedro y Santiago, Municipios de escaso número de ladinos, no hemos encontrado bases para dicha reconstrucción de nexos interétnicos. Esta alianza político-religiosa provoca una opuesta y simétrica entre el sector ladino alto (donde hay ladinos altos y bajos) y el indígena conservador, como los Principales o el vinculado estrechamente con la Iglesia de antes de 1955 (San Luis Jilotepeque, Alotenango y Panajachel reconstruido). Se trata más de una coincidencia pasajera en la oposición contra los radicales, que de una inclusión en un mismo Partido o agrupación religiosa. Entre los radicales, en cambio, hay una refundición mayor de los dos grupos étnicos en un mismo Partido o Secta. Como resultado, pues, el grado de tensión

ladino-indígena, muy pronunciado antes de 1945, ha debido de disminuir y de haber sido reemplazado por una incipiente lucha de clases, coartada en 1954.

Después de 1954, con la persecución de los protestantes “comunistas”, desengañados y asustados, tendieron éstos a despolitizarse por unos años (San Pedro, Chinautla). Las alianzas dentro del pueblo han salido sobrando. Posiblemente la ladinización de la visión del mundo, de la identidad y en general la politización se han retardado. Con la imposibilidad de actuar frontalmente en política, hay índices (San Pedro) de que el escritureo y la papelería como instrumento de derivación del poder, por ejemplo, para destituir Alcaldes, comprobar fraudes electorales, etc., abundan cada vez más, y que posiblemente el protestante se haya escatologizado (“la política es sucia”, “sólo el Reino de Dios”). No implicamos que antes de 1954 no hubiera habido entre los protestantes núcleos no politizados, más localistas y aislados del ladino, pues debido al escaso poder cohesivo a nivel nacional de las Iglesias protestantes, su capacidad fisiva interna es característica. Esta desvinculación flexibiliza sus alianzas y permite que se desgaje una rama antipolítica de un tronco politizado o viceversa. La multitud de Sectas es un testimonio. Tercero, los **nuevos católicos** como la Tercera Orden y la AC. A diferencia de las Hermandades, han importado, como los protestantes, un grado más alto de divisionismo. La Tercera Orden

(Chinautla, Alotenango) no ha cobrado, donde han crecido Hermandades simultáneamente (Alotenango), la fuerza de la AC. Tampoco está dotada de una organización diocesana y regional, como la AC del Occidente. Recibe consignas directamente de los Franciscanos de la Capital y suele saltar por encima del Párroco. Pretende contrastar con otras organizaciones católicas no claramente ortodoxas con una moral purista.

Según la muestra, la AC no ha florecido más que en los Municipios de la Diócesis de Quezaltenango del 50. En Chinautla, San Luis, Alotenango y Magdalena no se registra. El movimiento, que se originó en Totonicapán en la década del 30, recibió un impulso sistemático del Obispo Auxiliar de esa Diócesis (de Quezaltenango) y se caracterizó por su combatividad. Se reforzó a partir de 1955 con el triunfo de la "Liberación" y el ingreso del clero extranjero, con medios y dinero. El área rural más alejada de la Capital fue la más favorecida con personal. En Panajachel, San Pedro y Santiago se radicaron por esos años sendos Curas residentes, en tanto que Chinautla, Magdalena y Alotenango con estar más cerca de la Capital, siguieron careciendo de uno hasta el día de hoy. Parece que la Capital y el interior los succionan, quedando una zona intermedia desatendida, en la cual, además, los encargados visitantes son nacionales, mientras que en el interior la proporción de extranjeros es más alta.

En los Municipios occidentales, también, los

Zahorines, que todavía utilizan el calendario de 260 días, desempeñan la función de competidores heterodoxos del Sacerdote y tienden a concentrarse en ciertos pueblos (Santiago) y a disminuir en otros (San Pedro, Panajachel). A juzgar por Cantel, el papel de adivino tiende a reemplazar al de rezador. En Chinautla y San Luis son más que todo curanderos, que aunque no conocen el calendario, interpretan señales como adivinos. Estos curanderos no son los opositores del Sacerdote, ni éste los ataca como heterodoxos y gente del Demonio, cosa que ha sucedido en el Occidente, donde el adivino es el rezador y con rezos cura. Es posible, además, que los rezos (Costumbres) sean más caros que las respuestas, y el factor económico haya sido determinante en el ataque del Zahorín al Sacerdote y viceversa.

Sobre este trasfondo podemos enfocar nuestro estudio para que resalte su novedad. Todos los trabajos citados tocan desde un aspecto u otro el cambio político religioso descrito en síntesis según las tres categorías de tradicionalistas, protestantes y nuevos católicos en las conclusiones arriba citadas. Pero sólo en dos de esos trabajos constituye el cambio de las creencias religiosas el nervio de la obra: en el libro de Mendelson (1965) y en el artículo de Tax y Hinshaw (1970). El primero estudia un conflicto de grupos ya formados y a través de él las visiones del mundo. En contraste, nosotros nos centraremos más bien en el proceso mismo de la formación de estos grupos: la conversión religiosa, esto

es, el cambio de creencias, sus causas y consecuencias, una de las cuales es el conflicto.

El segundo, de Tax y Hinshaw, estudia el cambio de la visión del mundo de los habitantes de Panajachel de 1930 con relación a la actual de los indígenas más progresistas. Compara los dos extremos del proceso, pero no estudia con detención el proceso mismo, que los autores llaman de "erosión" de creencias. No se trata de una conversión, porque en vez de que una creencia se sustituya dolorosamente por su opuesta, esa sencillamente se va perdiendo dentro del proceso de socialización al contacto informal del niño indígena con el ladino en los últimos años de la escuela. Así nace una nueva generación desprovista de ciertas creencias no ladinas, o quizás predispuesta a perderlas sin sustitución. Aunque no se excluye explícitamente la posibilidad de cambio del mismo conjunto de personas, se acentúa la comparación de las dos generaciones distintas.

Nosotros, en cambio, aunque también suponemos que la socialización de los conversos no sembró en éstos las creencias tan profundamente como en los no-convertidos, enfocaremos los casos más dramáticos donde el cambio ha supuesto la erradicación de una creencia (no una mera erosión), después de la cual no desaparece la creencia anterior, sino que sólo se invierte de valor. En estos casos el grupo que se origina, aunque tenga una periferia de sujetos oportunistas y no comprometidos, está sostenido por un núcleo de personas que han dado un asenso total a una creencia opuesta a la anterior. Dichas personas, suponemos,

estarían dispuestas a entregar sus vidas (de allí la totalidad) por sostener dicho asenso, que a la vez les da vida. En el curso del trabajo bajaremos al análisis de casos dramáticos. A diferencia de los otros dos estudios, que no se han centrado sobre el proceso mismo de las personas y su contexto sociológico inmediato, el hogar, nosotros bajaremos hasta este nivel.

La novedad de este estudio dentro de la literatura antropológica de Guatemala, es, pues, el estudio del proceso mismo de la conversión religiosa dentro de un marco sociológico que, partiendo del hogar, se entronca con las fuerzas político-religiosas de la comunidad y de la Nación.

5. Marco teórico

5.1 *Movimiento de revitalización*

Aquí enmarcaremos la conversión religiosa dentro de la tipología de los movimientos de revitalización. Los movimientos de revitalización “denotan cualquier esfuerzo consciente y organizado de parte de los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria” (Wallace, 1966:39).

Los tipos de revitalización que más se citan (Wallace: 1966; Lessa y Vogt: 1965; Middleton: 1967; Spiro: 1964; Norbeck: 1961) son los nativistas, los milenaristas, los cultos de cargas y los mesiánicos. Wallace (1966: 165) propone una tipología según las actitudes del movimiento hacia la propia cultura y la de otras comunidades, sobre todo hacia la sociedad

dominante: a) **revivalístico**, que pretende restaurar el pasado dorado, ignorando o sacando a los extranjeros; b) **utópico**, que pretende configurar una edad dorada, en el futuro, excluyendo asimismo a los extraños; c) **asimilativo**, que importa costumbres ajenas y disuelve las fronteras sociales entre las dos sociedades; y d) **expropiativo**, que importa esas costumbres, pero excluyendo a los extraños. La danza de los espíritus (Ghost Dance) de los indios norteamericanos, los movimientos "terre sans mal" de la selva tropical de Sudamérica, los movimientos de los derechos civiles de la actualidad del Negro americano (no de los Black Muslims) y los cultos de carga de Melanesia, son ejemplos respectivos que aduce dicho autor para su tipología.

El movimiento que aquí presentamos es del tipo asimilativo, pero no implica una disolución de la frontera de la sociedad indígena, sino más bien ha robustecido la identidad del grupo y lleva trazas de convertirse con el tiempo en expropiativo.

5.2 *Teoría del poder*

La conversión es un momento en el proceso de adaptación de un individuo o un conjunto social al medio, sea este el mundo de la naturaleza, como la tierra, el agua, y todos los recursos, el mundo de la sociedad circundante, o ambos. Como la conversión supone el abandono de una unidad social más englobante que el individuo o que la unidad, de la que se desgaja para adherirse a otra o fabricarla, por eso se origina una confrontación de individuos y conjuntos de

individuos en su lucha por la adaptación, como se ilustrará profusamente en el cuerpo del estudio. De ahí que la conversión sea un fenómeno que conlleva una veta política, es decir, que implica una relación de poder, entendido éste como el control oportuno del medio. Controlar el medio inherentemente limitado delante de otros individuos que también intentan controlarlo, es adaptarse a él y tener poder.¹

El poder es un aspecto de toda relación social, porque la vida en sociedad es una forma de adaptarse al medio (físico) y porque en la sociedad así como los otros individuos pueden ser una ayuda, así también, por sólo existir, son una amenaza, al menos, posible. De aquí se sigue que el poder es siempre recíproco, es decir, que el control de una de las dos partes en competencia sobre el medio nunca es ni total, ni nulo. La existencia de una de ellas, por muy exiguo que sea su control sobre el medio, limita el poder de la otra.

El poder puede ser **independiente** (o propio) y **derivado**, según que el control sobre el medio se base en la propia potencialidad (inteligencia, tecnología, armas) de la unidad, o en la potencialidad de otra unidad de quien lo recibe. En este caso se dice que está bajo el dominio de aquélla de quien recibe o deriva el poder, porque el dominio de una unidad sobre otra se da cuando una tiene mayor control sobre el medio de otra que ella.

Se dice, entonces, que ambas operan a distinto **nivel de articulación**. Pero si ambas se enfrentan con un control independiente el de una del de la otra sobre el mismo medio, entonces operan al mismo nivel. Estos

conceptos de poder independiente y derivado, dominio y diversidad de niveles nos serán útiles, ya que la confrontación de individuos, uno convertido y otro no, algunas veces hasta dentro del marco del hogar, necesitará de un cuadro que muestre la articulación que esa confrontación tiene con los enfrentamientos a nivel municipal y nacional, pues si no articuláramos las relaciones de poder entre niveles no obtendríamos la visión de la estructura y el fenómeno no recibiría más que una explicación parcializada.

Otra distinción que nos será útil es la de **potencial real** y **potencial cultural**. Potencial es un concepto primitivo que no puede propiamente definirse: es la capacidad consistente en cualidades de la persona, de los grupos sociales, en medios tecnológicos, etc. por la cual una unidad puede controlar el medio físico social frente a otra. Como las unidades (individuos o conjunto de ellos) son sujetos socioculturales, se pueden distinguir dos aspectos de su potencial, uno que se refiere al “potencial actual de la unidad para actuar de cierta manera en un medio real” y el otro que se refiere “a lo que la gente cree que es el potencial de la unidad, a las reglas, obligaciones, prohibiciones y valores especiales que le atribuyen” (Adams 1970: 48). Al primero se le llama potencial real y al segundo potencial cultural.

Así como el potencial real de una unidad cambia cuando la organización interna de la unidad cambia y/o cuando se mudan las condiciones del medio, así también el potencial cultural cambia cuando la definición de la unidad según sus miembros y/o la definición de la unidad según los otros miembros del medio se transforma.²

Las creencias que ordinariamente se llaman “sobrenaturales” pueden considerarse como un tipo de potencial cultural, continuamente puesto a prueba, reinterpretado, confirmado, o rechazado ante el resultado experimentado de lo que es su potencial. Un dios, un abuelo difunto, un Zahorín, un Sacerdote, un rito de adivinación, un pedazo de incienso pueden considerarse como cargados de dos tipos (aspectos no separables) de potencial: uno el que tienen, por el influjo que la creencia, como instrumento de la unidad para controlar el medio, ejerce sobre el portador de ella, ya que esa creencia es un conocimiento y todo conocimiento puede transmitir poder. Este aspecto del potencial cultural suponemos que es **comprobable**. El otro es el que la persona o las personas de la unidad creen que tienen, pero de hecho no es comprobable que lo tengan. Por ejemplo, suponemos, como observadores e interpretadores del fenómeno social, que no es el dios, ni el difunto, etc., sino la imagen en cuanto conocida, la que comunica el potencial, porque el influjo de esas unidades, en cuanto proveniente de ellas, suponemos que no es experimentable. De ahí que se pueda adelantar una diferencia sólo insinuada por Adams (1970: 50) al hablar del “contenido no experimentable, no verificable”³ de muchas creencias. Esta diferencia es que hay un potencial cultural que es experimentable, i.e. cuya adecuación con la realidad puede establecerse, y otro que no es experimentable, por ejemplo, el potencial cultural del difunto en los ojos del pariente vivo **en cuanto que es del difunto** (no en cuanto que es de la imagen del difunto en el vivo) es inexperimentable. Si

no es experimentable, entonces es atribuido por la unidad sociocultural de poder. Será precisamente en la conversión donde se mostrará el proceso por el cual se desatribuye este potencial a una unidad.

Hay algunas creencias que ofrecen más resistencia al cambio que otras. Aunque los hechos parezcan contradecirlas, ellas se mantienen, porque los hechos se reinterpretan, como cuando un adivino repetidas veces falla en el diagnóstico de la enfermedad y atribuye su ineficacia a errores en el ritual o en la disposición de los presentes. Un tipo de creencias especialmente resistente es aquel que está a la base de lo que podríamos llamar la **lealtad total** de un individuo a una unidad social. La totalidad en la lealtad puede definirse como la disposición del individuo a anteponer la unidad social y su pertenencia a ella a cualquier cosa,⁴ incluso pasando por la destrucción y la muerte. Como no conocemos la disposición (interna) de los individuos, nos basamos en las palabras, gestos, hechos de vida, etc. para suponer que determinados individuos guardan esa lealtad total a determinada unidad en determinado momento.

La totalidad de esa lealtad es una cualidad que el individuo **atribuye** a la unidad social a la que pertenece, porque esa totalidad, como aparecerá en este estudio, es desproporcionadamente mayor que la base de poder que la unidad social controla y puede controlar; y las razones que requieren la lealtad total no se pueden verificar como suficientes para exigirla en tal grado. De aquí que el aspecto de totalidad de dicha lealtad habría de considerarse como una especie notable de potencial cultural no-experimentable.

Si los conceptos tienen ^{razonable} (y crucial) congruencia con la experiencia (los individuos que los formulan) son remunerados. Si sus creencias no funcionan, entonces en un período de tiempo se buscan variaciones y se prueban. Está bien documentado que todos los sistemas de creencias llevan una gran cantidad de contenido no experimentable, no verificable, y por eso la mayoría de los significados no cambian drásticamente meramente debido a un fracaso en el mundo exterior. Hay, sin embargo, un punto en que algunos individuos pierden su fe y buscan nuevos significados (Adams 1970:50).

El intento de este estudio es precisar cuál es ese punto en que los individuos pierden su fe, es decir, qué individuos son esos, qué características sociales tienen y en qué circunstancias han de encontrarse para perder su fe. Según lo expuesto, serán los desadaptados, que perdiendo control de su medio necesitan de un instrumental nuevo de creencias. Sin embargo, esta generalización, con dejar la ventana abierta a otro tipo de explicación, no llega a explicar por qué, en iguales circunstancias de desadaptación y de crisis ante el medio, algunos individuos sólo reinterpretan su fe, mientras que otros la pierden.

Estaremos usando, por fin, el concepto de **unidad operante** u operativa (Adams 1973: 119-133), que en el trabajo llamamos unidad social. Una unidad operativa es un conjunto de actores, que comparten una pauta común de adaptación con respecto a un aspecto del

medio. El actor puede ser el individuo y/o una unidad operativa. Según 6 rasgos divide Adams las unidades en 3 tipos y 7 subtipos (Ver Cuadro 1). Los 6 rasgos son:

- 1) Que los miembros tengan poderes independientes;
- 2) Que se identifiquen por su membrecía común;
- 3) Se otorguen poderes recíprocamente;
- 4) Asignen poderes centralmente;
- 5) El centro (líder) ejerza poder independiente;
- 6) Y el centro delegue poder.

Los 3 tipos son: unidades **fragmentadas, informales y formales**. El primero (fragmentadas) consiste en que los miembros tengan al menos una pauta común de adaptación, por ejemplo, comportamientos paralelos o complementarios respecto a aspectos del medio, pero que carezcan de una actividad coordinada. La unidad fragmentada puede ser del subtipo de unidades **agregadas e individuales** y del de **identidad**. El primer subtipo contiene sólo el primer rasgo. El segundo, los dos primeros rasgos. Ejemplos del primer subtipo son los compradores en un mercado, los estudiantes que van a clase. Ejemplos del segundo son los grupos étnicos, como los "naturales" de Guatemala.

El segundo tipo (informales) se distingue porque los miembros tienen una actividad **coordinada**, pero no reciben poder delegado del centro (líder, autoridad). Este tipo contiene los siguientes subtipos: la unidad **coordinada**, propiamente tal, la de **consenso** y la

| Tipos de unidades operativas | Fragmentadas | | Informales | | | Formales | |
|---|--------------------------|--------------|--------------|-------------|--------------|--------------|-----------------|
| | Individuales y Agregadas | De Identidad | Coordinadas | De Consenso | Mayoritarias | Corporativas | Administrativas |
| Los miembros tienen <u>poderes independientes</u> | + | + | + | + | + | + | var. |
| Los miembros <u>identifican su membresía común</u> | - | + | + | + | + | + | var. |
| Los miembros otorgan <u>poderes recíprocamente</u> | - | - | + | + | + | + | var. |
| Los miembros <u>asignan poderes</u> (centralmente) | - | - | - | + | + | + | var. |
| El centro (líder) <u>ejerce poder independiente</u> | - | - | - | - | + | + | + |
| El centro <u>delega poder</u> | - | - | - | - | - | + | + |
| Tipo de autoridad | Ninguna | | Habilidad | | | Poder | |
| | | | Centralizado | | | | |

Cuadro 1: Tipos de unidades operativas

mayoritaria. Se distinguen respectivamente por incluir los tres, cuatro y cinco primeros rasgos. Ejemplo de la coordinada es un conjunto de familias cazadoras y recolectoras que, sin líder, actúan de una forma basada en la reciprocidad que las une; los afiliados a los Partidos políticos norteamericanos. Ejemplos de la de consenso: los cazadores de bisontes que durante cierta parte del año necesitaban de la coordinación del líder. Ejemplo de la mayoritaria: la sociedad de los Indios en las llanuras de los E.E.U.U. con sociedades policíacas capaces de ejercer coacción.

El tercer tipo (formales) se caracteriza porque el centro goza ya de tanto poder que lo puede delegar. Esta puede ser unidad **corporativa**, si consta de los seis rasgos; y **administrativa**, si consta de los dos últimos (poder independiente del centro y delegación), pero en cuanto a los otros rasgos hay variabilidad en su presencia. Esta última unidad es una categoría residual. Ejemplo de la corporativa: el Estado. De la administrativa: las unidades burocráticas de las sociedades complejas.

Mientras las unidades fragmentadas e informales coordinadas carecen de **autoridad**, las otras sí la tienen. La autoridad se basa para las dos informales restantes (de consenso y mayoritaria) en la **habilidad** del líder y para las formales en el posible uso de la fuerza.

5.3 *Teoría de la liminalidad*

Ya que la totalidad de la lealtad, aun en teoría, no parece adecuadamente explicable por el concepto del

medio controlado, por ser el medio, como ya lo insinuamos, siempre menor a una razón que pueda exigir una lealtad total, aludimos para explicarla a otro concepto: los ritos de iniciación (Van Gennep: 1908; Turner: 1967, 1969). A través de la fase de la liminalidad de dichos ritos se inician las personas en los principios fundamentales (se sugiere una lealtad total) de la sociedad. La conversión, por la que se inicia un individuo en una nueva unidad social con una lealtad total, es semejante a un rito de iniciación.

En los ritos de iniciación se han distinguido tres fases, la de separación de un estado o unidad social (en sentido amplio),⁵ la de la liminalidad (**limen**: umbral) y la de agregación a otro. El rito transforma al neófito, porque lo cambia de un estado a otro. El paso de un estado a otro suele ser simbolizado por la muerte (separación), renacimiento (agregación) y sepultura (liminalidad). El momento de la liminalidad, que se sitúa entre los dos momentos de separación y agregación, corresponde a aquel en el que la persona, bajo la acción del rito, no pertenece ni al estado o unidad anterior, ni al siguiente. La persona liminal, que se encuentra en liminalidad, no puede ser incluida ni en una categoría social, ni en otra. Es por tanto, ininteligible. Reúne en sí la coincidencia de los opuestos y personifica la falta de lógica y racionalidad. Al ser excluida de todas las categorías sociales y desposeerse de los status adscritos a ellas, sólo le queda a la persona liminal la característica de ser persona. De allí que cuando varios individuos atraviesan a la vez dicho período, se ponga de relieve entre ellos la relación de "communitas" (hermandad sin

categorías) y de igualdad. Lo único que les queda en común es la unicidad de la persona. Por eso, suele desatarse al impulso del rito un poderoso caudal de afectividad.

El ciclo de socialización consta de una serie de ritos de iniciación, que en algunas sociedades adquieren mayor relevancia. El individuo al socializarse los atraviesa y va adquiriendo un status, adscrito al nuevo estado, cada vez más alto. El rito de iniciación, con su simbolismo misterioso y en muchos casos grotesco, representa los principios básicos de la sociedad y los comunica al individuo al ser parte del rito. Se supone que el individuo, al atravesar el período de liminalidad, precisamente por su destitución de pertenencia a un estado u otro, está mejor dispuesto para "internalizar" las enseñanzas simbólicamente expresadas en el rito. Entendemos por "internalización" la cualidad por la cual dicho individuo se encontrará más resistente a abandonar los principios y creencias básicas así transmitidos. Es de suponer, por tanto, que la probabilidad de que una persona renuncie a esos principios y creencias (i.e. de que se convierta), a la defensa de los cuales quizás no sale en épocas de tranquilidad, será tanto menor, cuantos más hayan sido los ritos de iniciación, debidamente escalonados, por los que haya pasado.

Aquí estamos suponiendo que en toda sociedad se dan dichos ritos de iniciación y que la iniciación se define por los tres períodos arriba descritos de separación, liminalidad y agregación. Además estamos entendiendo por básicos aquellos principios o creencias

que, al menos en alguna ocasión, demandan una lealtad total.⁶

El proceso de conversión guarda ciertas características de contraste con el de socialización. Por el primero el individuo se rebela contra (se separa de) ciertos principios y creencias básicos de la sociedad y, o forma el núcleo de una nueva unidad social adaptada a él, o se agrega a una ya existente que se le adapta mejor. Por el segundo, el individuo, en cambio, se adhiere de forma cada vez más firme a esos principios y creencias básicos y se adapta a la unidad social ya existente.

Por el contrario, ambos procesos presentan una homología que consiste en las tres fases descritas, porque la conversión, como el rito de iniciación, incluye el momento de la separación de la unidad contra la que se rebela el individuo; el de liminalidad, pues el que se está convirtiendo no es ni de una ni de otra unidad; y el de agregación a la unidad que él empieza o que ya existe.

Dada esta homología podemos suponer que, cuando hay dos unidades enfrentadas con discrepancia en alguna creencia básica (que requiere una lealtad total), las crisis de adaptación al medio serán categorizadas⁷ por los miembros de esas unidades como períodos liminales, siendo aprovechadas por ellos para hacer proselitismo. Por ejemplo, la enfermedad de un individuo podrá ser interpretada por los miembros de las unidades opuestas como argumento de la ineficacia curativa de una u otra unidad y el individuo indeciso entrará a debatirse entre los argumentos opuestos (pues no podrá querer ser ni de una unidad ni de la otra

—estará en liminalidad—). No entraría en un debate, si no estuviera en crisis de adaptación, habiendo perdido el control sobre su medio de alguna forma.

Aunque la persona liminal en proceso de conversión propiamente no está pasando por un rito de iniciación durante la crisis de adaptación, porque no está sometido a una u otra unidad social y, por tanto, tampoco a los ritos de éstas, sin embargo, cuando decide, por fin, inclinarse a una y someterse al rito de iniciación para ingresar en la nueva unidad, entonces, gracias a este rito, rehace simbólicamente las tres fases de separación, liminalidad y agregación experimentadas no ritualmente antes.

Así, pues, la crisis de adaptación es reinterpretada como liminalidad ritual, y la explicación de la pérdida de lealtad total, que no nos dejaba satisfechos si se hacía únicamente en términos de control del medio, recibe una luz complementaria. Hasta dónde ambos puntos de vista se muevan en una verdadera oposición dialéctica es tema que rebasa los límites de este trabajo.

NOTAS

1 El concepto de poder como aspecto explicativo de fenómenos nacionales ha sido recientemente perfilado y sistematizado por R. N. Adams (1970: 31-123). La exposición que sigue se basa en algunos puntos que, o son fundamentales para la comprensión de su teoría, o que, aunque no hayan sido elaborados por él, nos servirán de punto de partida para formular algunas hipótesis y adentrarnos en el análisis de nuestro material. (Véase también Adams: 1973).

2 Esta diferencia entre potencial real y cultural, potencial que de hecho se comprueba que tiene la unidad; y potencial que la unidad (o sus miembros) creen que tiene ella misma y otra unidad, o potencial que la otra unidad (o sus miembros) cree que tiene, es una réplica de la diferencia que hace Linton (1936: 361) entre patrones culturales y comportamiento de hecho, fundada en una "dichosa cualidad que todos los hombres poseen de pensar y creer de una forma y actuar de otra".

3 Adams (1973: 109) trata este tema al hablar del "dominio de Dios" o del "dominio del Diablo". Dice, si Arturo cree que Jorge está bajo el dominio del Diablo y que el Diablo puede realizar algo a través de Jorge, entonces Arturo le está asignando a Jorge tales controles y poderes simbólicos. "Todo esto es claramente una cuestión de potencial cultural". Más aún, "el estudioso, así, nunca puede saber si Jorge está realmente poseído por el Diablo (es decir, no podemos conocer el potencial de realidad)".

Adams, sin embargo, no le da un nombre especial a este tipo de potencial cultural. Nosotros hemos creído conveniente nombrarlo, porque es distinto de aquel que sí puede ser comprobado por el estudioso y porque el proceso de conversión supone el cambio de asignación de dicho potencial. Por no cambiar nuestra terminología en todo el trabajo no lo hemos llamado, por ejemplo, simbólico.

4 Este "cualquier cosa" hay que entenderlo dentro de un nivel de enfrentamiento. Por ejemplo, pertenecer a una unidad social (A) puede

suponer la pertenencia a una unidad más englobante (C) (Ver Figura 1). Si se le debe lealtad total a (A) en contraposición a una unidad (B), también englobada por (C), no quiere decir que el individuo esté dispuesto a abandonar (C), antes que abandonar (A), ya que (A) no existiría sin (C), más aún, la resistencia a abandonar (A) podría ser la expresión de la resistencia a abandonar (C), la cual sería abandonada por dicho individuo, si abandonara (A). (A) es, en ese caso, una forma de adaptación de algunos individuos de (C) al medio. Por ejemplo, una banda guerrillera enfrentada a un pelotón del Ejército, siendo así que los miembros de una y otra unidad son guatemaltecos; dos Iglesias (piénsese en las divisiones del Siglo XVI) cuyos miembros les deben respectivamente lealtad total, tienen miembros que se declaran cristianos; dos grupos religiosos de miembros exclusivamente indígenas. En estos ejemplos se ve, sin embargo, que el tipo de unidad englobante es distinto del de la que directamente exige la lealtad total. La una está formada por miembros que "reconocen la comunidad de compartir un comportamiento y reconocen también que su orientación o interés es tenido en común, y... gozan del sentimiento de identidad..." (Adams, 1973: 124). Las otras están formadas por miembros que o asignan poderes centralmente, o el centro (líder) ejerce poder independiente o más aún, el centro delega poder (Adams, 1973: 123). Adelante se precisará qué tipo de unidad forman los miembros convertidos de este estudio.

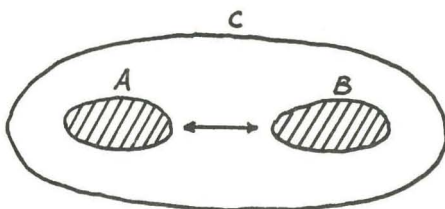


Figura 1: Oposición de unidades englobadas en otra mayor de distinto tipo.

5 Unidad social en sentido amplio, i.e. que puede ser una unidad fragmentada, sin actividad coordinada.

6 Como decimos en la Nota 3, puede ser que la oposición en ciertas creencias que suponen lealtad total a las unidades sociales correspondientes se deba a un intento de salvaguardar una creencia común a ambas unidades opuestas porque dicha creencia sea propia de la unidad englobante.

7 La categorización de esa crisis como período liminal pertenece al observador científico. Sin embargo, para que dicho observador pueda categorizarla como tal y distinguirla de cualquier otra crisis de adaptación hace falta que esa crisis sea vista por el individuo o parte de su sociedad, como compuesta de las tres fases de la iniciación, aunque sea después de pasada la crisis o en el momento de superarse (por ejemplo, por un relato o un rito que recapitule la crisis y en los cuales, por el análisis del observador científico puedan encontrarse esas tres fases). A esta visión nos referimos aquí al decir que el individuo categoriza como liminal dicha crisis.

