



RICARDO FALLA

ESA MUERTE QUE NOS HACE VIVIR

estudio de la religión popular

RICARDO FALLA
ESA MUERTE
QUE NOS HACE VIVIR

ESTUDIO DE LA
RELIGION POPULAR
DE ESCUINTLA,
(GUATEMALA)

Colección
TEOLOGIA LATINOAMERICANA
Volumen 3

Primera edición 1984

Segunda edición 1986

Tercera edición 1993

©UCA Editores

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
Apartado postal 01-575, San Salvador, El Salvador, C.A.

ISBN 84-8405-069-6

© Derechos reservados.

Hecho el depósito que marca la ley

Impreso en El Salvador por Talleres Gráficos UCA, 1993.

INDICE

	Página
PROLOGO	13
INTRODUCCION	19
PRIMERA PARTE	
LOS UMBRALES DE LA VIDA	21
CAPITULO I	
El Nacimiento	23
1. Antes del bautizo	23
1.1. La protección de la partera.....	23
1.2. Buscando padrinos.....	24
1.3. La mediación de padrinos.....	25
1.4. La misión y fidelidad del padrino.....	26
1.5. La reafirmación de la sociedad.....	26
1.6. La crítica.....	27
1.7. El respeto.....	28
1.8. Los padrinos, otros padres.....	29
1.9. El nombre del niño.....	30
2. El bautizo	32
2.1. El rito.....	32
3. Después del bautizo	34
3.1. La fiesta.....	34
4. Conclusiones	36
CAPITULO II	
La muerte	37
1. La agonía y la muerte	37
— 1.1. La compañía del agonizante.....	38

1.2. La agonía desde dentro.....	39
1.3. La fe del que ama.....	40
1.4. La muerte misma.....	41
1.5. La aceptación después de la muerte sorpresiva.....	41
2. El entierro.....	43
2.1. El velorio.....	43
2.2. El vestido de alegría.....	43
2.3. El orden de la sala.....	44
2.4. El sentido del velorio.....	45
2.5. El entierro mismo.....	47
2.6. Su estructura.....	49
2.7. El cementerio.....	50
3. Los nueve días.....	52
3.1. En una aldea.....	53
3.2. Su sentido.....	55
Conclusiones.....	58

SEGUNDA PARTE

LA PRESENCIA ENTRE LOS UMBRALES.....	61
---	-----------

CAPITULO III

El hombre.....	63
1. La sangre y el niño.....	64
1.1. La teoría de la fuerza.....	64
1.2. El ojo.....	65
1.3. Las defensas contra el ojo.....	65
1.4. La curación.....	66
2. El amor de la juventud.....	67
2.1. La ciguanaba.....	67
2.2. La mujer de mi sangre.....	68
2.3. La sangre en los hijos.....	68
2.4. La burla y la valentía.....	69
2.5. Los espantos y los difuntos.....	70
2.6. El duende.....	71
3. El don de Dios.....	72
3.1. El campesino espiritista.....	73
3.2. En qué consiste el don.....	74
4. Las fuerzas de la muerte.....	77
4.1. La brujería.....	77
4.2. Su lógica.....	78
5. El dinero y el diablo.....	79

5.1. El pacto con el diablo	79
5.2. La piedra imán	81
Conclusiones	83

CAPITULO IV

La casa	85
1. Los santos	85
1.1. La fundación del hogar	85
1.2. La continuación del hogar	86
1.3. El altar: amor	87
1.4. El Dios de los antepasados	87
1.5. El tiempo	89
1.6. Como padrinos	89
1.7. El poder del santo	89
1.8. Las candelas y las flores	90
2. La crítica de los santos	91
2.1. El ídolo	91
2.2. No, no puede ser ídolo	91
2.3. El hombre como el santo vivo	92
2.4. Perspectiva: mediador del pobre	94
3. Conclusiones	95

CAPITULO V

Las fiestas de la vida	97
1. Anotación previa	97
1.1. La fiesta de la comunidad	97
1.2. La fiesta de la vida y la celebración de la muerte	98
2. Los organizadores	99
2.1. Variación de formas	99
2.2. El espíritu de la hermandad	101
3. De qué vida se trata	103
4. La fiesta	104
4.1. Los preparativos	104
4.2. Sale el santo	105
4.2.1. El carpintero de corona de oro	105
4.3. Se suelta la vida	106
5. La peregrinación	109
5.1. Entre bocinas y cohetes: descripción	109
5.2. La fiesta de la mujer proletaria	110
6. Conclusiones	111

CAPITULO VI

La celebración del dolor y de la muerte	115
1. La problemática de las hermandades grandes	115
1.1. El dinero	117
1.2. El poder	118
2. La cuaresma y la semana santa	123
3. El viernes del dolor y de la muerte	124
3.1. La entrada y salida de los dos Jesuses	124
-3.1.1. El extenuado se despide	124
3.1.3 Sacan el cadáver	125
3.2. Las procesiones	126
3.2.1. El duelo de vida	126
3.2.2. El escape del pueblo pobre	128
3.2.3. La ofrenda de aserrín	129
3.3. La crucifixión y el descendimiento	130
4. Las experiencias nuevas	132
4.1. Las diapositivas	132
4.2. Entre hojas de caña	133
5. No creen en las procesiones	134
5.1. La semana de feriado	134
5.2. Adorno pero no símbolo	135
6. Conclusiones	136

CAPITULO VII

La religión del Estado	139
1. La fiesta de la independencia	139
1.1. Los preparativos	139
1.1.1. La reina	140
1.1.2. La alcaldía y la policía	141
1.2. La bandera	141
1.3. El himno	142
1.4. El desfile	143
1.5. La tímida crítica social	145
1.6. Los acompañamientos no simbólicos	145
2. La contestación del modelo opresor de patria	146
2.1. El teatrillo de aldea	146
2.1.1 El lamento de la lora	146
2.1.2. Los campesinos masacrados	146
2.2. La marcha para la libertad	147
2.2.1. La iniciativa de protesta	148
2.2.2. Entre desfile y manifestación	148
2.2.3. Mirando al futuro	149
2.3. La manifestación de la revolución	150

2.3.1. Los campesinos y obreros	150
2.3.2. El futuro más radical	151
2.3.3. Los símbolos en gestación	152
2.3.4. Los fenómenos religiosos	152
3. Conclusiones	153
 CAPITULO VIII	
El regalo del capital	155
1. Las posadas	155
2. Los nacimientos	157
2.1. Adoración, no denuncia	157
2.2. El ocultamiento	158
2.3. La entrada al mundo	159
3. La evolución de la fiesta	159
3.1. El auge con la proletarización	159
3.2. Mejor el árbol que el niño	160
4. Conclusiones	161
 TERCERA PARTE	
EL UMBRAL EN LA VIDA	163
 CAPITULO IX	
El rescate del corazón	165
1. El esquema previo del proceso	165
1.1. El borracho y mujeriego: relato	165
1.2. El Dios dinero	166
1.3. La crisis	166
1.4. El encuentro de sí mismo	167
1.5. El esquema	167
1.5.1. La vida antes del paso	167
1.5.2. El paso de muerte	167
1.5.3. Hacia la vida	168
2. El Dios de temor	169
2.1. La abuela dominante: relato	169
2.2. La vida que no es vida	170
2.3. El Dios monstruo	170
2.4. No al amor liberador	170
2.5. El Dios de la descendencia y el Dios del amor	171
3. Mátame	172
3.1. La proletaria bajo el rayo: relato	172
3.2. El rechazo social	173
3.3. Sí a la muerte	174

3.4. El calor y la luz	175
4. El llanto de alegría	176
4.1. Por fin se amaron: relato	176
4.2. El sufrimiento previo	177
4.3. La irrupción de la vida	178
4.3.1. El amor y la alegría	178
4.3.2. El Dios de amor	178
4.3.3. El amor a otros	179
5. Recapitulación	180
5.1. La vida con muerte	181
5.2. La muerte	183
5.3. La vida	186

CAPITULO X

La revitaliación católica involutiva	189
1. Surge el movimiento	189
1.1. La salida de fe	190
1.2. La organización	190
1.3. El rescate del corazón	191
1.4. El dios de misión	191
2. La involución	193
2.1. Las causas	193
2.2. La heterogeneidad social	193
2.3. El Dios de involución	194
3. Conclusiones	196

CAPITULO XI

La fuga del mundo	199
1. Las estadísticas de evangélicos	199
2. Los rasgos del movimiento	203
2.1. Las dificultades del estudio	203
2.2. El rescate del corazón	203
2.3. La oposición a lo católico	204
2.4. La estructura eclesial	205
2.5. El símbolo central	206
2.6. La reversión social de de la experiencia	208
2.7. La lealtad y el exclusivismo	208
2.8. La escatología	209
2.9. La economía y la sociedad	209
2.10. La composición social de la jerarquía	210
2.11. La visión de lo político	211
3. Conclusiones	213

CAPITULO XII

En busca del corazón del pueblo	215
1. Las comunidades de base	215
1.1. El objetivo	215
1.2. La formación de grupos	216
1.3. ¿Qué Cristo?	217
2. Las acciones	217
2.1. Los problemas de opresión	217
3. La frustración	218
4. Conclusiones	219

CAPITULO XIII

Conclusiones	221
---------------------------	-----

PROLOGO

Ricardo Falla es un sacerdote jesuita guatemalteco quien siguiendo las más auténticas tradiciones de la Iglesia latinoamericana es también un prestigiado antropólogo, en la línea de Bartolomé de Las Casas y Bernardino de Sahagún. Sus trabajos antropológicos se caracterizan por prolongadas e interesantes investigaciones de campo, una enorme riqueza de datos, el análisis serio y preciso, pero cargado de una pasión de fondo por la liberación de los pueblos centroamericanos. Sus estudios antropológicos destacan los valores religiosos y el drama doloroso de los cambios de estos pueblos. En todos ha demostrado gran capacidad para definir fielmente los procesos sociales, sintiéndose, al mismo tiempo, pequeño frente al ansia de justicia y la fe que vive la gente con la que se encuentra en sus investigaciones.

Esa muerte que nos hace vivir es una preciosa muestra de estas características de la obra antropológica de Ricardo Falla. Es una obra escrita desde el dolor personal y desde el dolor del pueblo guatemalteco y centroamericano. Esta identificación entre lo personal y lo social es posible porque el autor ha visto y ha sentido profundamente la muerte dolorosa que lo amenaza por dentro. Por ello, esta es a la vez una obra profesional, pero también muy personal que invita al lector a reflexionar sobre cuestiones tan fundamentales como la muerte y la vida.

En efecto, aquí de lo que se trata es del nacer y del morir; unas acciones que superan la fuerza del hombre, pues ambas son difíciles y producen mucho dolor. Por eso, Dios debe intervenir necesariamente. Los ritos ayudan al hombre y su sociedad a pasar de un estadio al otro, a separarse de un sitio para entrar en otro distinto, es decir, a travesar el umbral. Los demás también tienen que nacer y morir de corazón con quien nace y muere para ayudarlo a atravesar el umbral. Es-

ta es la primera parte de *Esa muerte que nos hace vivir*.

La vida, además, está presente entre los umbrales en una estructura que refleja la dimensión social, aunque siempre diga referencia a Dios. La niñez se caracteriza por la debilidad y carencia del niño de una decisión para aceptar él mismo la vida; la juventud se caracteriza por el desborde de la pasión y del amor que impiden el dominio de sí mismo; la edad adulta está marcada por la crisis para aceptar la totalidad de la misión de la vida concebida como un don; la vejez se caracteriza por la enfermedad y por la manifestación más clara de las fuerzas de la muerte.

Dios también interviene en estos umbrales dentro de la vida porque son pasos difíciles que superan las fuerzas del hombre. Esta intervención divina aparece en la llamada religiosidad popular. Un fenómeno lleno de excrescencias, alegrías, desviaciones y creatividad desordenada y, por lo general, orientado a reforzar el prestigio de unos pocos. Pero Ricardo Falla sabe descubrir el núcleo soterrado de significado profundo en todo este complejo y rico fenómeno de la religiosidad popular. El conduce al lector de la mano por cada una de estas etapas de la vida y de la muerte, haciéndolo pasar por los umbrales mismos, con una gran capacidad de admiración que no puede menos de impactar al lector, obligándolo a preguntarse él también por el sentido de su vida y de su muerte.

La ritualización popular de esta experiencia es incomprensible para la civilización actual, la cual tiende a despreciarla, aunque ella tampoco se encuentra libre de la necesidad de ritualizar para poder vivir y morir dentro del sistema. Ricardo Falla admira esos ritos populares de la cultura ladina y trata de comprenderlos en su totalidad, develando el profundo sentido de la experiencia humana, y también divina, que subyace en ellos, y su poderosa fuerza de enmascaramiento de la opresión. Con gran habilidad introduce al lector en esa visión popular del mundo integrada de la sangre y el agua, de lo frío y lo caliente, del espíritu y el cuerpo, mostrando cómo el hombre es el centro de la lucha.

Dentro de esta concepción, el hombre es en sí lucha. Está compuesto por cuerpo, sangre y espíritu. La sangre media el cuerpo y el espíritu, como el rojo media al negro y al blanco. El cuerpo sin sangre es cadáver y muerte. El espíritu sin sangre es como un pájaro loco, sin asiento. La sangre une a ambos y a la vez comunica al hombre las fuerzas del cosmos y el espíritu le comunica con el mundo que está fuera de él. Gracias al espíritu del hombre, Dios y el diablo pueden entrar en la lucha del hombre en el cosmos. Su lucha no es sólo la de todo el pueblo unido por la sangre con el hombre, sino la de la tierra y el firmamento, la del agua original y la de los astros. El hombre es el rojo donde se debaten el blanco y el negro, entre la vida y la muerte.

Las celebraciones de la vida y de la muerte forman la segunda parte del libro. Las fiestas de la vida (las celebraciones de los santos patronos) son fiestas de la identidad de la población y son, al mismo tiempo, la exaltación del símbolo de esa identidad, el santo patrón. Durante la semana santa y en especial el viernes santo, el pueblo celebra su dolor y su muerte, identificándose con el dolor y la muerte de una persona especial, simbolizada en la imagen de Jesús. Sin embargo, de la celebración de la semana santa no se puede concluir que el pueblo sólo celebra su dolor, sino que los tiempos para festejar la vida y para celebrar la muerte deben estar temporalmente distantes.

En estas celebraciones de la vida y de la muerte, el pueblo, según las observaciones del autor, experimenta más fuerza en aquellas acciones que contempla que en las palabras que oye. Las palabras deben quedar sometidas al drama. Son las acciones las que transportan a la historia del pasado y lo vinculan a la vida cambiante del presente. En los momentos culminantes el drama es tan claro que su mejor acompañamiento es el silencio. El mejor maestro de la combinación entre la palabra y el drama es la experiencia.

Pero Ricardo Falla no se queda en la admiración del descubrimiento, sino que sigue adelante desenmascarando la manipulación de los símbolos, los cuales se convierten en fetiches al ser separados de la historia. En lugar de recordar y luchar valientemente contra la atracción corruptora del dinero, el símbolo se vuelve corruptor de hombre y su opresor.

La tercera parte del libro trata de aquellos fenómenos que rompen la presencia de la vida en la vida misma y por eso son umbral de la vida. El umbral de la vida en la vida es el paso en vida de la vida a la muerte para entrar en la vida. Se trata, pues, de experiencias personales y colectivas donde se vive la muerte, a veces por la proximidad de la muerte física, y su superación con una nueva vida que irrumpe desde fuera. Es una vivencia de la vaciedad de la muerte por anticipado.

El hombre con frecuencia se encuentra en situaciones que no tienen salida; situaciones que lo empujan hacia una muerte segura e inevitable. Sin embargo, si acepta morir y solamente si acepta morir, reduciendo el ámbito de su existencia hasta estrujar su propio corazón, se le esfumará la cárcel como por encanto en la nada de la puntualidad. La calle sin entrada ni salida no tiene escapes o puertas falsas, sino que ellas mismas son sólo puerta. El gemido del hombre que sufre la contradicción entre el ansia profunda de libertad y la atadura que lo explota con apariencia de darle vida, se convierte, con la aceptación de la muerte, en el gemido más agudo que uno se pueda imaginar.

En el silencio de la muerte del hombre, Ricardo Falla encuentra

una correspondencia con el silencio de la muerte de Dios. Dios ha muerto con el hombre para liberarse con la libertad de la muerte y su muerte ha sido no sólo el máximo acto de libertad propia y del hombre, sino el máximo acto de compasión y amor.

El símbolo mediador entre la muerte del hombre y la muerte de Dios es Jesús. Es una base de experiencia muy potente. Ese símbolo se revive en las celebraciones del dolor y de la muerte y se guarda como recuerdo potenciador de la experiencia humana en el altar de la casa. Así, pues, el hombre que ha aceptado morir para vivir se encuentra con que le entregan el don de la vida. Entonces, se produce lo que Ricardo Falla llama el rescate del corazón del hombre, que es el rescate del corazón de la lucha para seguir viviendo.

De este modo, al final de la obra, lo que al principio era un análisis antropológico de la religiosidad popular de la cultura ladina se ha convertido ahora en una experiencia profunda de la vida humana y por eso, es una experiencia espiritual. Ricardo Falla ha llegado a sí a las raíces humanas más profundas de la existencia humana, de la vida y de la muerte, a Dios mismo. Este final no es ni arbitrario ni casual. Como está tratando los problemas fundamentales, aquellos que dan fundamento a la existencia humana y es, además, consecuente con su seriedad y honestidad científicas, inevitablemente tiene que llegar a la última pregunta del hombre. A la pregunta por Dios. Una pregunta que subyace a toda la experiencia humana y a la cual el hombre debe necesariamente encontrar una respuesta, aceptando o negando la existencia de Dios. Y en consecuencia, vivir y morir conforme a ella.

Aunque Ricardo Falla hizo la investigación de campo en el departamento de Escuintla (Guatemala), sus descubrimientos, reflexiones y conclusiones son también válidos para toda cultura ladina centroamericana. Aunque *Esa muerte que nos hace vivir* es una obra de antropología religiosa, también es un texto de pastoral popular y de teología. Los agentes de pastoral y los teólogos al leerlo deberán cuestionarse frente a los descubrimientos y conclusiones de Ricardo Falla. Ellos también se están enfrentando a los mismos problemas fundamentales de la existencia humana en su quehacer pastoral y teológico, la vida y la muerte, el transecurso de la vida entre los umbrales, las celebraciones de la vida y de la muerte y el rescate del corazón. *Esa muerte que nos hace vivir* es un aporte importante para introducir al agente de pastoral y al teólogo entre la complejidad de la religiosidad popular y también en sus incalculables potencialidades dentro de un proceso de liberación. Sea cual sea la actitud del agente de pastoral y del teólogo frente a la religiosidad popular, ésta continuará ahí, operante en la mayoría de la población ladina centroamericana, porque Dios tiene que estar necesariamente presente mientras el hombre pasa por esos umbrales tan difíciles y dolorosos del vivir y del morir continuamente.

*En el umbral
de mi actividad literaria
se encuentra un acontecimiento,
o más bien un hecho.
Un acontecimiento indudablemente no hubiera bastado.
A un hecho le debo mi paso a la acción.*

*No puedo explicarlo más,
ni decir en qué consiste,
ni mostrar cómo estuvo terriblemente marcado de dialéctica,
aunque fuera algo completamente ordinario...*

*Por el contrario,
presentaré la consecuencia de ese hecho,
por si sirve para explicar mi obra.*

*Fue un hecho doble...
Yo me hice poeta,
pero... ese mismo hecho fue para mí a la vez
la ocasión de un despertar religioso...
Yo no me reconozco a mí mismo verdaderamente en el poeta,
pero sí en mi despertar religioso.*

*Sören Kierkegaard:
Punto explicativo de mi obra (1848).*

INTRODUCCION

Este librito no es más que una invitación al lector a ver con nuestros ojos la profundidad del corazón del pueblo a través de todo un conjunto de manifestaciones, que por sus connotados trascendentes, decimos que son manifestaciones religiosas, y por que su coherencia intrínseca, decimos que forman un sistema que llamamos religión. El que con sencillez y confianza desee hacer propios estos ojos ajenos se dará cuenta inmediatamente que la mirada del autor está clarificada por una experiencia propia y que desde esa experiencia lee el corazón del pueblo, así como también puede suponer que la mirada en el interior del pueblo le clarifican y fortalecen la opción que subyace a la experiencia. Por eso, el presente estudio, con pretender un nivel de científicidad, es un testimonio, y al lector se le pide no sólo ductilidad para comprender, sino valentía para vivir.

El nivel científico al que aspiramos es el de lo que llamaríamos hipótesis de acción. No pretendemos más, pero si lo hemos alcanzado, realmente no sabemos qué más podríamos desear. Como *hipótesis*, exige este trabajo una crítica radical y fría de sus presupuestos teóricos, de la lógica interna de los argumentos, de la coherencia de la interpretación de los datos, de la posibilidad de negación, complementación o comprobación de las interpretaciones con información más abundante. Pero como hipótesis *de acción*, la comprobación no provendrá sólo de estudios de mayor amplitud sobre cada tema, sino de su capacidad motivadora para aceptar la vida en la totalidad de su riesgo y crearla a través de la muerte. El lector puede confirmar esta capacidad con la introspección de su experiencia, pero como el estudio tematiza la experiencia del pueblo y no la del autor que podría ser más semejante a la del lector, la principal comprobación provendrá de la capacidad motivadora observada por el lector de las ideas de este libro en el pueblo, ya sea que el lector mismo se convierta en mensajero, ya sea que asista a la acción transmisora de palabra, acción u organiza-

ción de otros.

La demanda de este trabajo nació precisamente de un fin activo. La intuición del obispo de Escuintla, apoyada y enriquecida por los demás agentes de pastoral de la prelatura, tuvo la iniciativa en la solicitud de esta investigación. El pueblo de esa zona es profundamente religioso, aunque la religiosidad de su población "ladina" (cultura de origen preponderantemente mediterráneo) domina menos explícitamente la vida que en la población indígena. Se pensaba que si no se buscaba el significado de los símbolos, de las creencias y prácticas religiosas más importantes, se estaba perdiendo en la acción pastoral una fuerza motivadora de liberación enorme.

Por eso, organizamos un equipito de investigación de cuatro personas, que dentro de la tradición antropológica, recogimos información de diversos municipios del departamento de Escuintla, incluso su cabecera departamental (la ciudad de Escuintla) en 1978. También participaron activamente en el acopio de datos muchos de los agentes de pastoral, quienes pacientemente llenaron encuestas e hicieron entrevistas a gente del lugar. Su conocimiento de la zona fue además una guía constante y un contraste provechoso. El presente libro pretende ser algo como una síntesis final de los datos, diarios de campo y estudios particulares previos.

Aunque nos limitamos a esa región de la costa sur de Guatemala, por tratarse de un área de cultura ladina, semejante a la cultura popular latinoamericana, esperamos que pueda ser de utilidad en otros países de este continente cuyo pueblo va gradualmente reconquistando las raíces de su propia experiencia religiosa.

La división del trabajo obedece a la siguiente consideración. La vida del hombre se encuentra entre dos umbrales, el nacimiento y la muerte. Pero a lo largo de la vida se suele perder frecuentemente la experiencia del umbral y se destaca la *presencia de la vida*. Por fin, esta presencia a veces se rompe y se traspasa por crisis vitales que prepun- cian la muerte y se asemejan al nacimiento, lo cual puede suceder tanto en la vida personal como en la vida social: una persona entra en crisis angustiosa y rescata su corazón o un sector del pueblo pierde el sentido de su historia y muere para buscarlo.

Así es como dividiremos el estudio en tres partes: la primera, los umbrales de la vida; la segunda, la presencia entre los umbrales; y la tercera, el umbral en la vida.

Ricardo Falla, S.I.

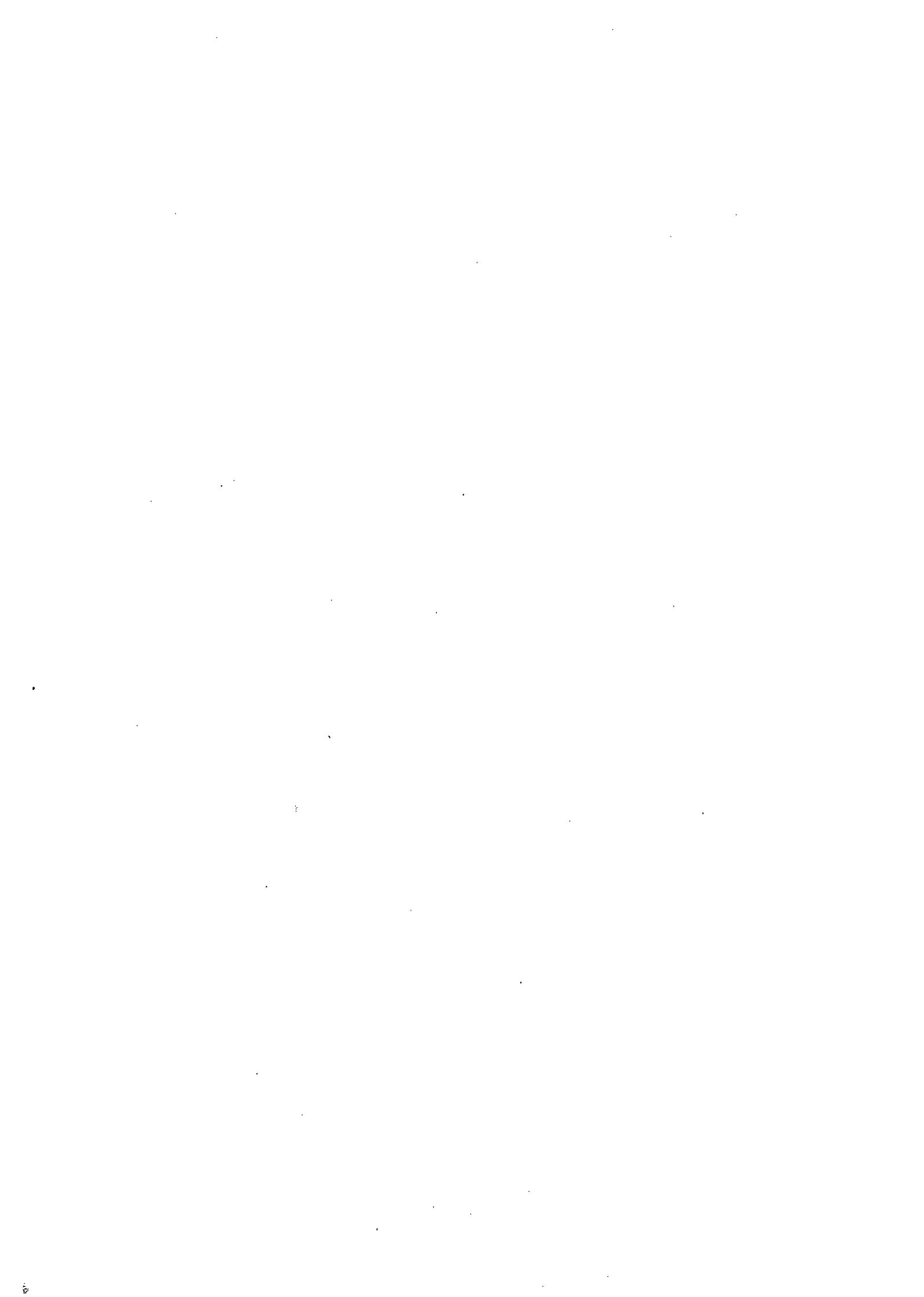
12 de marzo de 1980

Aniversario del martirio
de Rutilio Grande y de

otros que amaron hasta la muerte

PRIMERA PARTE LOS UMBRALES DE LA VIDA

Con frecuencia hemos oído la queja sorda contra la demanda multitudinaria de bautizos y ritos de difuntos y nos hemos dado cuenta del desinterés de los agentes de pastoral con el que se encuentra esa necesidad sentida del pueblo. Ellos quisieran que esa demanda se enfocara a otros aspectos de la vida. Nos parece que, además del trabajo rutinario que suponen, la causa fundamental de dicha queja y de ese desinterés radica en que no se ha caído realmente en la cuenta que se trata aquí de los dos umbrales de la vida y que, como tales, implican una crisis del paso del no ser al ser y del ser al no ser.



CAPITULO I EL NACIMIENTO

El nacimiento de un niño supone el paso de la nada a la vida, no sólo en el orden puramente biológico, sino en el social. Cuando el niño nace, ya nació... biológicamente. Pero aún no ha nacido socialmente, pues aún no ha sido *aceptado* por el mundo que lo rodea. Esta aceptación implica principalmente dos niveles, uno el previo de los ritos de la partera y otro el del bautismo. Brevemente aludiremos al primero aquí, para profundizar más extensamente en el segundo.

1. ANTES DEL BAUTIZO

1.1. La protección de la partera

Nos decía una partera de una colonia urbana de Escuintla que después de limpiar al niño con aceite de oliva, ella les echa *aceite de ruda*, "por cualquier cosa que venga, por algún daño, de que lo ojeen, como acostumbran." Esta costumbre es muy generalizada. La hemos encontrado en varios otros puntos de la zona rural. En otro lugar nos informaban que el baño con aceite de ruda se repite durante una semana, cuando se dice que, "ya ha pasado el mal de los siete días."

El significado de estos baños es el de protección del niño contra *los daños que provienen de otras personas*. No se refieren a contagios de enfermedades, sino a envidias, malos deseos, amenazas secretas, que parten del corazón y de la mala sangre de los vecinos y que se disparan desde los ojos. El niño, en esos días de ingreso al mundo, está en un período débil porque no ha sido aceptado por la sociedad. De

allí que para repeler esos daños incontrolables se lo envuelva en el aceite pestilente de la ruda. Se lo protege del contacto haciéndolo repulsivo. Se lo protege de las miradas fuertes con esta negra coraza.

Este baño es como una sepultura simbólica. Tiene un significado *parecido* al bautizo. Pero su alcance es más limitado, porque *sólo* integra al niño al mundo social cercano de amigos y vecinos a través de una mujer con reconocidos poderes dentro de la *localidad*, mientras que el bautizo lo integra a un mundo social más amplio, más total, a través de un hombre con reconocidos poderes a nivel de la región y del país (el sacerdote).

Como la ruda, se le aplican al niño *otros símbolos de defensa más permanente*, por ejemplo, una “pulserita roja, coralito, con crucecita de palo de chico y una pepita de cágalonga para el ojo. La pepita se va descascarando, cada vez que el niño recibe el ojo, cuando lo sacan a pasear.”

1.2. Buscando padrinos

El segundo nivel es el del *bautizo*. No queremos aquí dar la doctrina oficial del mismo, sino pretendemos extraer el significado profundo que la gente del pueblo le atribuye, por el cual se puede explicar la demanda tan generalizada de este sacramento, que moviliza a tanta gente.

El primer paso hacia el bautismo es *la búsqueda de los padrinos*. Ellos son los primeros que deben *aceptar al niño*, y al aceptarlo, *aceptan a los padres* del mismo *como padres*. Ambos aspectos, la aceptación del niño y de los padres como padres, están inextricablemente unidos, y tienen más exigencias de significación y, por tanto, más relieve en una sociedad de mucho cambio, inmigración y desorganización social como la escuintleca, donde muchas uniones no reciben la aprobación estatuida por las costumbres de la sociedad.

Una mujer pobre de la ciudad de Escuintla, que ha sido madrina muchas veces y que a la vez es madre de muchos hijos, nos acentuaba en la entrevista el aspecto de *pena* de los padres en la búsqueda de los padrinos. Decía que “cuando nace el niño, los papás están ya con una pena...,” y que, por ejemplo, una comadre que le habló mientras lavaba en la pila pública, “tenía pena de decirme que le hiciera el favor de llevarle la niña a bautizar, porque a veces uno se azarea de pedir, porque hay molesta.”

La pena y la vergüenza (“uno se azarea”) proceden de la posibilidad de que la probable madrina le responda que no y le niegue así la aceptación. Esta pena es mayor para los humildes y los pobres respecto al padrino rico, porque la aceptación es un verdadero *favor*, pues no sólo implica un desembolso económico, sino un ascenso del niño y

de los padres a recibir algo del prestigio de los padrinos y de la sociedad que ve en éstos una fuente de aprobación.

La petición suele darse *por pasos*. Primero, escogen los padres del niño en su intimidad a los padrinos, luego la madre habla con la posible madrina, después ésta consulta con su marido y le da la respuesta a la madre, la cual, por fin, se lo comunica al padre del niño. De estos pasos se muestra cómo *las mujeres* juegan el papel significativo de *intermediarias*. Como nos decía un informante de otro municipio, “el bautismo es cosa de mujeres, de ella (la mamá) y la comadre.” Ellas son las que participan del carácter “sacerdotal” de contacto con el núcleo divino, mientras los hombres responden económicamente a la obligación y son el foco que irradia el prestigio social de la aceptación.

1.3. La mediación del padrino

Los padrinos, en especial la madrina, sirven luego de *mediadores* no sólo entre los padres y la sociedad local, sino entre los padres y el sacerdote, puesto que no basta la legitimación de la sociedad local para que se dé la aceptación completa. Esta mediación aparece muy clara en la frecuente expresión de “llevarle el niño a bautizar,” “bautizarle al niño,” dicha de los padrinos como favor hacia sus compadres.

Por eso, “aunque vayan llorando los niños, son los padrinos, la madrina, *los que los llevan*. Ahora XX (el organizador laico de los bautizos) insiste que estén en manos de las mamás...” En esta opinión se refleja la desaprobación contra los encargados de las pláticas pre-bautismales y de la explicación y orden de los bautismos, de cambiar la práctica de que sean los padrinos *los que lleven, los que carguen* al niño al momento del bautizo. Esta desaprobación se comprende, porque los organizadores están negando el carácter *mediador* (sacerdotal) del padrino. Casi se puede decir que el niño tiene que llorar, porque tiene que *salir* simbólicamente de los brazos de la madre y del vientre social de la familia íntima para poder entrar al mundo social en el que discurrirá su vida. Los brazos de la madrina son la prolongación de los brazos del sacerdote en el templo, centro geográfico de la sociedad. Por eso son brazos sacerdotales.

El oficio de mediación de los padrinos se muestra en otras obligaciones que contribuyen directamente a la acción simbólica del bautizo. “Si tiene voluntad, le regala un vestidito entero, camiseta, calzoncillo, zapatos y calcetines. Tiene también que comprar la candela y pagar la limosna de un quetzal. Esa es la *obligación* Lo más que se van son 7.50 u 8.00 quetzales. Va uno al mercado. Allí sale más barato.” Esa es una obligación que no está escrita en ninguna parte, pero que es conocida y aceptada por todos. Debe ser una obligación de corazón y de voluntad, que implica la aceptación sincera de que hablábamos. La obliga-

ción lleva un expendio económico que significa un sacrificio del fruto del trabajo. Además, va orientada a hacer *posible el rito*, dando “la limosna,” que encubre el pago del trabajo del sacerdote, y completando los símbolos necesarios, tanto los exigidos por la institución (la Iglesia) que son vendidos por ella (la candela), como los exigidos por la mente colectiva (el vestido nuevo). La obligación de los padrinos es claramente una *participación en la acción sacerdotal*, donde se pone más de relieve aún que en la acción misma del sacerdote, quien recibe su “limosna,” el carácter de sacrificio de dicha acción. El sacerdote ordinariamente no conoce a los niños que bautiza y la aceptación que les da en el mundo social que él representa es mecánica y burocrática, mientras que la aceptación de los padrinos es de conocimiento y de corazón, especialmente entre los pobres.

1.4. La misión y la fidelidad del padrino

Existe la costumbre también de que no se cambie a los compadres, esto es que los padrinos del primer niño sean los mismos del segundo, y los mismos del tercero, etc. Una madrina veía su papel como una *misión* de amistad y lealtad con sus compadres dada por Dios al corazón de los padrinos para llevar a todos los niños de los compadres a la Iglesia. Por viajes, por cambio de carácter en los padrinos, por ascenso de nivel económico etc., no siempre se puede cumplir con esta misión, pero permanece el ideal de una relación de fidelidad.

No creemos que esta idea de fidelidad deje de estar presente en un tipo de compadrazgo más rotativo y endogámico, como el que encontramos en una aldea, donde los más antiguos residentes de la misma, que a la vez formaban la red de relaciones de los más adinerados por el comercio, buscan sus padrinos entre los tíos. Allí también será la fidelidad al sector social del que se quiere la aceptación, puesto que no se sale del mismo, y así la relación de parentesco y la posición económica se fortalecen.

1.5. La reafirmación de la sociedad

Es que la aceptación del niño y de sus padres como tales a la sociedad lleva consigo *una reafirmación de la misma sociedad*. El sacrificio de los padrinos, cuando éstos no son pobres, que es la mayoría de las veces, no es un acto desinteresado, ni es un verdadero sacrificio, pues reciben en pago de los compadres la aceptación de su puesto y prestigio social, más aún, la legitimación de la vinculación sagrada con la Iglesia (la parroquia). Así es como en algunos lugares más apartados es corriente encontrar madrinas o padrinos de multitud de ahijados. En un anexo de un gran ingenio, por ejemplo, hay una viuda que es “madrina de casi todos” y que, en palabras del sacerdote que asiste

a la población del ingenio, es “madre de la Iglesia.” En su casa había antes oratorio y la madre de esa “madre de la Iglesia” había regalado el Cristo de Esquipulas que se venera en el lugar. Este caso muestra cómo una mujer funciona como *mediadora casi exclusiva de todos los bautizos del lugar*. Ella conoce los trámites burocráticos rituales, ella los costea, ella hace los viajes hacia Escuintla, ella se siente en su casa en la oficina y en el templo parroquial. Para muchos otros del lugar, en cambio, es difícil cumplir con esta función. Así, ella se convierte en pequeña “sacerdotiza,” en cuanto mediadora, su casa se hace centro de culto, *su imagen es imagen del poblado* y su validación es validación para todos. Da a luz, como madre, socialmente a casi todos, pero *sus “hijos” le dan luz a ella*.

Un caso más claro es el de un señor de XX que es “padrino de la mitad de medio pueblo.” El informante era muy crítico de él, pues en el fondo veía la utilización del sentimiento religioso para subyugar a la gente. Decía que “es explotador de un terreno de una aldea cercana. Es explotador de la Iglesia, porque lleva muchos años de presidente de la Iglesia y se queda con el dinero de las alcancías. Pero como es padrino de todos, *no lo descubren*. Este es el gran señor que pide tantas misas.” El papel de mediador de este hombre con la Iglesia de Escuintla le refuerza el papel de mediador con Dios en su localidad a través del culto y las autoridades religiosas. Pero dicho papel *no es de verdadero sacrificio y desinterés*, puesto que subyuga a la población para que no lo desenmascaren, primero en el engaño de su función de padrino, segundo en las maniobras que hace en la Iglesia con los dineros del pueblo tercero en la explotación del terreno comunal que detenta y da en arrendamiento. Por medio de los compadres valida su posición social y refuerza la estructura social del lugar.

1.6. La crítica

Para poder criticar a fondo una situación como ésta hace falta que el crítico tenga *otro mundo social* opuesto al del padrino explotador o al menos independiente de él, dentro del cual haya la posibilidad de aceptar a los niños y a los padres como tales, del cual puedan también salir mediadores con la Iglesia y con Dios que demuestren con su desinterés la acción verdaderamente sacrificial que comporta el compadrazgo entendido en su mayor limpieza. Este mundo social ha sido construido en algunas partes por las comunidades de base.

El mismo informante crítico afirma que “los negocios, tiendas y cantinas tienen una *superstición*, que entre más niños llevan al bautismo, más negocio tienen, porque esa es una obra de caridad y por eso Dios los bendice en el negocio. Eso dice una gran ricaza de Escuintla.” En este testimonio se da la lógica interna de la idea del padrino como

persona que se sacrifica y hace una obra de caridad, equivalente a dar de beber al sediento y vestir al desnudo. La lógica consiste en que *Dios le premia la acción*, supuestamente desinteresada, y que ese premio es bendición de El, es decir, regalo del mismo, ni esperado, ni merecido. Esa bendición es además *legitimadora*, no por parte de la sociedad, sino por parte de Dios mismo, *de su auge económico* y de su posición social, puesto que si Dios le da esa riqueza, ésta no puede ser mal habida. A través de la legitimación divina se logra entonces la de la sociedad.

La visión crítica, en cambio, llama a esta creencia *superstición*, tan superstición como es la creencia en el cadejo o en la siguanaba para dicho informante. Es un engaño, una falsedad. El punto del engaño es que el enriquecimiento se deba a la bendición, ya que él lo atribuye a que dicha ricaza, entre otras cosas “unta con oro los anillos de bronce,” es decir, engaña en la mercancía que vende. Ella quiere ocultar el engaño de la explotación con el engaño de la superstición.

1.7. El respeto

En el compadrazgo, tanto vertical (el de estos últimos casos descritos), como horizontal, por ejemplo, entre pobres, se da un elemento que proviene del carácter de mediador sagrado del padrino entre los padres y el sacerdote: el *respeto*. Una madrina nos decía que en la selección del compadre “todo lo que vale es el respeto. Nosotros, aunque seamos pobres, pero nunca nos han conocido peleándonos. Es una cosa que nace del corazón.” La misma decía que a un señor que le había pedido le apadrinaran al hijo, ella le tuvo que decir que no, “porque el señor padece del vocabulario, es muy precipitado no piensa lo que dice; nada nos costaría decir que sí, pero es un *grado que hay que respetar*.” El respeto, pues, significa orden y una amistad seria que no se va a quebrantar, de tal forma que si se violara, no se violaría solamente la amistad, sino un sello especial que hace a la relación en cierta forma dedicada sólo a Dios.

El respeto incluye además la prohibición del enamoramiento y *de la relación sexual establecida entre los compadres*. Una viuda joven, madre de varios hijos, que había perdido a su marido cuando el último niño no había sido aún bautizado, nos contaba cómo su compadre le había agarrado “mucha confianza,” con una “especie como de malicia.” “Entonces yo ya no quise que fuera mi compadre. Es idea que nos han metido nuestros antepasados, que el compromiso de los compadres es muy serio y ya veía yo que nos estábamos perdiendo el respeto. Muchos, cuando una mujer queda viuda ya piensan que uno que da como pueblo, para poderlo...” Por eso, el niño quedó sin bautizar, pues ella quedó “asustada” de lo que le podría hacer el compadre.

Se comprende cómo una relación tan estrecha deba ser protegida por un tabú sexual para que la misma subsista, pero la naturaleza de este tabú no se comprende si no es en el contexto de la mediación del compadre, entre los padres y el sacerdote para integrar al niño a la sociedad a través de la legitimación de la Iglesia. La relación de compadre deriva lo sagrado del sacerdote y de la Iglesia. El compadre es un sacerdote inicial para ellos. De allí que la naturaleza del tabú es lo sagrado, como sagrado es que el sacerdote no se enamore, ni tenga relación con sus fieles a quienes lleva a Dios. Lo sagrado significa: únicamente dedicado al amor de Dios.

De otra madrina escuchamos un testimonio parecido, lo cual nos da pie para pensar que la relación de compadrazgo, si no se viola con alguna frecuencia, al menos existe la tentación fuerte, más de lo que nos podemos imaginar, a violarla. Ella nos contaba que quería mucho a la madrina de sus hijos hasta que se dio cuenta que estaba solicitando a su esposo. Fue tal su asombro, su susto, que “entonces vi yo que había mal en el mundo.” Nos contaba que luego la había encontrado en la Iglesia: “estaba ella como rey moro, colorada. Me llamó, a ver si le había echado tierra y me dijo: ‘mire yo ya no creo en nada, pero ni en Dios creo.’ Porque dice que no le había concedido lo que le pedía. Desde esa época yo sentí que mi mente se me despejó un poco.”

En este informe aparece la absoluta sorpresa provocada por la traición de la comadre a quien ella quería en lo que más quería, que era su marido. Sorpresa, precisamente porque el tabú sagrado crea una imagen que hace inconcebible la idea de que se pueda romper, a no ser entre aquellos que no crean en él, no crean en su relación de mediadores sacros y sólo desempeñen esa función por otras razones, y no crean, como esta madrina, en Dios. *De Dios provienen*, según esta concepción, *la seriedad y el respeto* entre los compadres en referencia al hijo que entra en la vida social.

Igualmente, la absoluta sorpresa sobre lo que es la realidad sin el antifaz encubridor de lo sagrado, se generaliza a la vida en el mundo: ¡existe el mal, la traición, el engaño! Porque si donde menos se esperaba allí aparece, qué será en las otras relaciones sociales.

Esta sorpresa es concientizadora, porque abre los ojos a la realidad. Una concientización semejante se da en los grupos respecto a los padrinos que controlan muchos ahijados y subyugan con el respeto a sus compadres pobres para que ellos no los descubran.

1.8. Los padrinos, otros padres

Los padrinos son *otros padres*. “Ustedes han sido siempre para mis niños, padres,” nos contaba una mujer que le decía su comadre cuando venía con un nuevo hijo a pedirle el favor de llevarlo al bautis-

mo. Pero no son padres biológicos, sino padres sociales. Por eso, no se puede confundir un nivel con el otro, y aunque el oficio de educar a los niños está en manos de los padres, debido al acto de engendro social de los padrinos, se mantiene de parte de éstos hacia los niños una relación simbólica de ayuda a sus padres hasta que dejen de ser niños. De allí que muchas madrinan lleven regalos a sus ahijados para el día del cumpleaños: “por pequeña que sea una cosa, pero si uno la da con amor, es bastante. Una camiseta de treinta centavos, una camisetilla para que cubra sus pulmones, un par de calcetines o un paquetín de dulces.” Los regalos se repiten también para navidad e incluso siguen dándose hasta los 15 años. Y si el niño muere, los padrinos pueden “ayudar a comprar la cajita y le dan la corona de florecitas de tela (para la cabeza) y la palma (para las manos).” *La relación simbólica de acompañamiento del niño es prolongación de la llevada al bautizo* y se termina cuando el niño deja de ser niño, límite que ordinariamente se fija con el momento en que comienza a trabajar y carece ya de la necesidad de sus padres y, por tanto, de sus padrinos. Entonces, los ahijados agradecidos devuelven a sus padrinos con regalos, por ejemplo, para su cumpleaños, el favor de mediación que éstos les hicieron, pero ya buscan para sus propios hijos a otros padrinos.

No hemos oído mucho la idea de que con el bautismo *el niño se hace hijo de Dios* y cuando la escuchamos nos dio la impresión de ser algo aprendido de memoria sin internalización. Sin embargo, la aceptación del niño en la sociedad conlleva un acto de dimensiones trascendentes. No sólo reciben los padrinos en su corazón la misión de Dios y, por eso, el sí de los padrinos es ya una intervención de Dios, sino que la aceptación se consuma en el bautizo mismo llevado a cabo en el templo por el sacerdote. El sacerdote cumple una función pública, donde Dios interviene, que no puede cumplir, en la visión de la gente, más que él. Por tanto, el nacimiento del niño a la sociedad es un acto de Dios y legítimamente el niño se convierte en hijo de Dios. Decir hijo de Dios es otra forma de decir *persona identificada y reconocida*. Por eso, cuando el pueblo afirma medio en broma que con el bautismo al niño se le “cortan los cachos” y deja de ser animalito, entonces se está reconociendo que el nacimiento biológico, de la carne y de la sangre, no basta, sino que se debe dar otro nacimiento, el social, el cual no se puede comprender sin la intervención de Dios y de los mediadores que acercan al niño a dicha intervención y participan de ella. Por eso, el niño va vestido por los padrinos de nuevo. El vestido es la expresión más cercana del nuevo ser del niño, su ser social.

1.9. El nombre del niño

La identificación y el reconocimiento de la sociedad suponen que el niño tenga un *nombre*, que lo distinga de los demás, a través del

cual puedan dirigirse al tú de su persona. El nombre es escogido por los padres y asentado luego en el registro civil, pero no adquiere su legitimidad plena, sino a través del acto creador de la persona de Dios en el bautismo. Allí Dios, por el sacerdote, confirma el nombre escogido y, en cierto sentido, se lo da al niño. Por eso, no son los padrinos los únicos que desempeñan la función de mediadores, sino los padres también. Estos, al darle el nombre en el seno íntimo del hogar, están iniciando el nacimiento social del hijo, y así como están escogiendo a los padrinos para el mismo, están sirviendo de mediadores entre el niño y los padrinos, quienes llevarán al niño y el nombre hasta la pila del bautismo. Así se completa *la cadena de mediadores entre el niño y Dios*: del niño a los padres, de los padres a los padrinos, de los padrinos al sacerdote y de éste a Dios.

Hemos encontrado un testimonio revelador que confirma cómo *el nombre posee ese carácter de símbolo mediador*, aún en suplencia del bautizo. Se trata de un hombre a quien el padre no quiso reconocer, ni asentar en el registro civil. Pero un tío espiritista, que había predicho la muerte del niño, aconsejó que le pusieran el nombre de un profeta, Isaías. “Como ese nombre es de un profeta, si me moría de repente, *aunque fuera sin bautismo, me iría al cielo, con un buen nombre.*” Por la falta de la partida de nacimiento, la madre, aunque juzgaba que el bautismo le era necesario al niño, no pudo bautizarlo. Este caso extremo demuestra la fuerza de mediación del nombre, en este caso de un nombre especialmente poderoso, para suplir al bautismo y no sólo identificar al niño como persona en su mundo social, sino, más aún, hacerlo miembro de la sociedad de Dios.

De hecho, el niño creció y guardó el sentimiento de una inmensa soledad, pues se sentía desconocido en el país...” sin el bautismo, sin nada, indocumentado completamente.” Si quería trabajo y le pedían la fe de edad, no la podía mostrar. Se llamaba Isaías, un gran nombre para entrar en el cielo, pero a la hora del reconocimiento legal lo que contaba era la legitimación del Estado, no la calidad del nombre.

Aquí encontramos el otro centro de donde dimana el reconocimiento del niño como miembro de la sociedad: *el Estado*. Y comprendemos cómo entre los que han perdido la fe en la Iglesia y en el sacerdote se pueda suplir el bautismo con el asentamiento del nacimiento en el registro y con cierta ritualización que supla la acción de los padrinos o la oriente hacia otro punto sagrado. Sobre esto último no tenemos datos. Entre el pueblo pensamos que estos casos son muy raros.

La calidad del nombre, por su naturaleza mediadora hacia la vida, tiene una gran importancia, así como lo vimos en el nombre del profeta. Una viuda nos contaba cómo con su marido “buscábamos entre los dos el nombre. Eramos soñadores. Los dos habíamos sufrido de pequeños. Pensábamos que nuestros hijos iban a vivir mejor que

nosotros. Hacíamos una lista de nombres, hasta ver cuál nos gustaba más.” La selección del nombre nace del corazón de los padres como un deseo soñador que se proyecta al futuro y que imprime simbólicamente una calidad de vida para el niño cuando sea mayor y una misión. Si la vida de los padres ha sido desgraciada y triste, desean éstos para los hijos nombres mejores. Por eso, muy corrientemente encontramos el caso de que uno de los padres rechace su propio nombre, porque “es tan feo.” “Pongámosle tu nombre,” le dice el marido a la esposa. Para él el nombre de ella puede ser sumamente bello, pero ella responde, “no, tan feo,” porque en su nombre encuentra el sonido de las personas de su entorno que al pronunciarlo no la han hecho feliz. La madre no quiere que su hija sea como ella y por eso le cambia su nombre.

Sospechamos que la desgracia y la vida triste, en especial dentro del hogar, es uno de los factores que subyacen a la *enorme cantidad de nombres nuevos* que se encuentran actualmente en comparación a treinta años atrás. Mientras antes abundaban nombres tradicionales como Antonio, Samuel, Cruz, Miguel, José, Julio, etc., para hombre y María Elena, María Antonia, Carmen, Margarita, Juana, Isabel para niñas, según datos de los libros de bautismo de Escuintla, ahora abunda nombres, muchas veces combinados, claramente extranjeros, Oswald Steed, Erick Amauri, Eddy Adolfo, William Roberto, Merlin Adelson, etc. para hombres, y Claudia Yveth, Astrid Marcela, Wendy Karina, Shirley Yvonne, Brenda Liseth, etc., para mujeres. Una madre nos decía que a uno de sus hijos le había puesto Jorge Eric, “Jorge por él (marido), y Eric porque yo me había enamorado de este nombre desde la escuela; parece irlandés.” La contrapartida del nombre “feo” que simboliza el pasado de una vida triste se encuentra para el futuro la semejanza de un mundo extranjero, que es un mundo de ensueño. Sin embargo, no se quiere desconocer por completo el pasado y por eso se acude a las combinaciones —Jorge Eric— o a las transformaciones, como si la enojada abuela se llamaba Corona —nombre feo a juicio de su hija— y la nieta recibe el embellecido de Corina.

2. EL BAUTIZO

2.1. El rito

El nombre se asienta, con los otros datos de los padres y padrinos, después de pagar un quetzal, en el libro de bautismos, y la partida de nacimiento se sella en la oficina de la parroquia, como constancia del bautizo del niño que se les devuelve a los padres después de la plática prebautismal a la cual así se ven forzados a asistir. El niño queda

así inscrito como bautizado y los padres podrían irse con la constancia del bautizo sin haber sido bautizado el niño, pero esto no lo hace nadie. *El rito, no sólo el papel, es valorado* como la culminación de las funciones mediadoras que se han venido desempeñando por parte de padres y padrinos. El papel en sí tiene poca utilidad en la vida, no como la partida de nacimiento, pues sirve sólo para la recepción de otros sacramentos, como el matrimonio, que en comparación al total de bautizados son mucho menos frecuentados. En 1977, por ejemplo, hubo 2,528 bautizos en la parroquia de Escuintla y sólo un promedio de 145 confirmaciones (729 en cinco años), unas 250 primeras comuniones y sólo 38 matrimonios.

Por observación y participación en varias celebraciones de bautizos en la ciudad de Escuintla y en otros pueblos del departamento, nos hemos dado cuenta de que, aunque para el pueblo el rito vale de por sí, hay *algunos elementos que integran más a los padres y padrinos a la acción del sacerdote*. Uno es que el sacerdote *personalice* lo más que pueda la celebración a pesar del número de gente y de que no la conoce. Puede platicar con los padres y padrinos, cuando no son muchos, por ejemplo en los municipios menores, al inscribir al niño; puede pronunciar el nombre clara y audiblemente al bautizar al niño; puede decirles a los padres y padrinos alguna palabra de amabilidad al echarle el agua o al mezclarse entre todos a la mitad de la Iglesia al ungir a las criaturas con el crisma. Así, el pueblo que acude a los bautizos y que ordinariamente no entra en el templo, deja de sentirse en lugar extraño y amenazante. “El padre no es bravo,” dirán luego: incalculable alabanza. Se verá además que el sacerdote no ha actuado como un burócrata, sino que ha *participado de corazón* en el mismo sacrificio de los padres apenados, de los padrinos desinteresados y en definitiva del niño que atraviesa por el no ser para ser.

Otro elemento es la *dramatización participada*, como el trazo de la cruz en la frente del niño por padres y padrinos; la respuesta masiva a las renunciaciones; sobre todo, el acercamiento de padres y padrinos con el niño hacia la pila colocada frente al altar (allí lo están *llevando* los padrinos literalmente al bautismo); y la transmisión de la luz de las velas desde el sacerdote a todos los circunstantes. En un pueblo pequeño en día de fiesta notamos que la unidad del drama alrededor del momento mismo cuando se echa el agua estaba sostenida sobre todo por un ambiente cargado y desordenado de amontonamiento, lloriqueo y calor que se sobrellevaba con alegría, a juzgar por los ojos chispeantes y las sonrisas de las madrinas, y con respeto, demostrado en la cara de los padrinos al pasar junto a la pila. El ambiente masivo era el de un *rito de paso colectivo* en el que el sacrificio y el dolor del paso no oscurecían el gozo de presentar a los niños con vestido de estreno ante los circunstantes, ante la sociedad. El problema, sin embargo, a pesar de este ambiente de unidad, es cómo hacer para que *dramáticamente*,

no sólo por una sucesión cronológica, *todas* las acciones simbólicas previas al mismo bautizo, se engranan para culminarlo.

Por el *agua* del bautizo el niño queda “bendito” y protegido, gracias a esa *bendición* que lo envuelve como el aceite de ruda de la parte-
ra, contra los espíritus, las envidias, el ojo y animales nocturnos, se-
gún la visión tradicional de algunos lugares rurales. El aspecto de
muerte por el que ha debido pasar el niño, muerte simbólica a su ser
biológico incapaz de darle el ser social, está, sin embargo, más simbo-
lizado por *el arrancón del niño* de las manos de la madre y del seno fa-
miliar y por el *llanto colectivo* como si estuvieran siendo los niños
sacrificados, que por esa sepultura en la bendición del agua que lo en-
vuelve. El niño vuelve al regazo de la madre, donde encuentra su con-
suelo y su paz, plenamente reconocido como ser social.

Otro elemento es la *palabra*. En general la liturgia de la Iglesia es
tremendamente palabrera. Se leen lecturas y lecturas que el pueblo no
entiende. Se cambia de lectores, para que se cambie la voz, pero sigue
la palabra y la palabra, que al pueblo le resbala. El sacerdote pronun-
cia oraciones que, por lo general, tampoco llegan al corazón. Para que
se entienda la liturgia, se añaden explicaciones, con lo cual se empa-
labra más a la gente. También en el bautismo hemos visto que sucede
esto, con tener la estructura de este sacramento símbolos que llaman
más la atención. Hace falta más drama participado de la gente.

Con todo, una breve explicación que *arranque de los sentimientos*
que el pueblo está viviendo en esos momentos, hemos visto que, cuan-
do atina, es muy bien recibida y puede ser una semilla que el pueblo se
lleve a sus casas, la comente y se multiplique. Hay muchos elementos
de concientización y desenmascaramiento social en el evento como pa-
ra acudir a temas de fuera que la gente rechaza porque se ve forzada a
escuchar, aunque sean buenos. Esto se aplica también a las pláticas
prebautismales cuyos temas pueden ser “remachados” en el bautis-
mo. Nos dimos cuenta de que si son claras, breves (15 a 20 minutos) y
atinadas, la gente las asimila con gusto y la exigencia de asistir a la plá-
tica es luego agradecida.

Dado el número grande de bautizos y de la composición social de
los asistentes, en su mayoría pueblo sencillo, el tiempo y la dedicación
del equipo parroquial a este sacramento deberían ser incomparable-
mente mayores que, por ejemplo, los que se gastan en la preparación
de los matrimonios.

3. DESPUES DEL BAUTIZO

3.1. La fiesta

La alegría consiguiente al paso del rito bautismal estalla a la salida

de la iglesia en un acto donde la dimensión religiosa se encuentra oculta: el almuerzo en casa de los padres costado por éstos. Cuando en la localidad, centro urbano o aldea, se celebra una fiesta importante, el número de bautizos es muy elevado y *dicha fiesta*, como la patronal (en el puerto San José, por ejemplo, normalmente hay unos diez bautismos, pero el día de San José hay cerca de 100), *se refuerza* con un punteado de almuerzos de bautismo en multitud de hogares.

Los padres del niño suelen invitar a los padrinos, a parientes cercanos, a los vecinos amigos y a algún otro amigo especial, preferentemente de fuera. Suele haber reclamos de personas que se sienten postergadas, así como los padres se resienten o entristecen si algunos invitados más importantes no quieren o no pueden llegar. Al fin y al cabo, la fiesta del hogar, a veces celebrada con marimba, hace presente el bautismo en el lugar y *hace pública y ruidosa la aceptación* del niño en la sociedad por obra de Dios. Particularmente en colonias urbanas, donde hay muchas envidias de vecinos y mucha mezcla de confesiones religiosas distintas, hacer claramente manifiesta esa aceptación con la presencia de invitados en una alegría que se salga por las ventanas es una seguridad para la integración del niño y de los padres en la sociedad.

El almuerzo es *un acto de reciprocidad* de los padres por el favor de los padrinos, ya que aquellos lo costean. En un almuerzo al que asistimos en una colonia urbana de Escuintla se ofreció sopa caldosa, ensalada de mantequilla y pasta, “el famoso chirmol con chile,” ensalada de remolacha y rodajas de tomate, un azafate de pollo dorado y tortillas. “Se miraba bien bonita la mesa,” comentó luego la madrina. Además, no puede faltar el fuerte para los brindis de entrada “a la salud del bautismo, por la alegría de estar reunidos, gracias a Dios, y porque salimos de esta pena,” en boca de los padres.

El acto de reciprocidad costó como 25.00 quetzales, sin contar el valor del trabajo de las mujeres. Podría parecer que tuviera cierto sentido sacrificial oculto, pero no guardaba ningún esquematismo ritual, ni apenas al principio se hicieron alusiones a Dios, aunque el bautismo estaba presente en esta prolongación y la fiesta indirectamente afirmaba la fe en él.

Terminado el almuerzo los padres “salieron de la pena” y los padrinos “salieron del compromiso.” El niño ha nacido al mundo social y los padres están gozosos porque su engendro ha sido aceptado.

Notamos que estos festejos eran aprovechados por algunos miembros (no sacerdotes) del equipo parroquial para reforzar lazos previos de trabajo organizativo, tendiendo entonces a darle una excepcionalidad con su presencia a los padres de ese hogar, pero no vimos que se aprovecharan estas ocasiones especialmente blandas (por ser

complemento del rito de paso) ni de parte de ellos, ni de los sacerdotes para ampliar de una manera sistemática la red de la Iglesia.

4. CONCLUSIONES

Podríamos concluir con los siguientes puntos fundamentales. Primero, que el significado principal de los ritos del nacimiento, en especial del bautismo, es *la aceptación por parte del pueblo del nacimiento* biológico del niño. Esta aceptación le da una *nueva vida*, la social, la cual no se engendra sin la participación de Dios.

Esta aceptación se constituye principalmente por la *salida del niño* de los brazos de la madre y *la entrada* al dominio del sacerdote. Esta salida y los llantos que la acompañan son la señal principal de la muerte del niño a la vida de la sangre, incapaz de por sí de darle la vida social, y la entrada y la paz que se le devuelve al niño son la señal del acceso a la nueva vida.

Por esto se trata de una *acción sacerdotal* en la cual participan principalmente aquellos que no son los padres del niño, pero que hacen las veces de tal, los padrinos, y el que condensa y representa la presencia y la acción de Dios, el sacerdote.

Dada la estructura social de dominación, la acción sacerdotal que debería ser un don de sí mismos por parte de aquellos que participan en ella, encubre *el refuerzo de la misma estructura* y de la posición que ocupan en ella los que actúan como padrinos.

La crítica y la práctica pastoral no pueden ser efectivas, aunque sean lentas, si a la vez que se revitalizan y personalizan interiormente los ritos, no se *organiza a un pequeño mundo de referencia* que poco a poco crezca y contraste con el mundo de la estructura social dominante, de modo que la aceptación del nacimiento provenga entonces de ese pueblo nuevo, la salida de la vida biológica del niño sea para entrar en la vida nueva de ese mismo pueblo, la acción sacerdotal sea tan desinteresada que incluso implique en su horizonte la ofrenda de la propia vida y el refuerzo de la estructura social dominante se vaya minando ritualmente y ritualmente se fortalezca el nuevo pueblo, que a través de un bautismo colectivo, quizás dolorosísimo, abunda en posibilidades de vida.

CAPITULO II LA MUERTE

El umbral de la vida contrapuesto al nacimiento es la muerte, como paso del ser al no ser. Como la simbología que rodea al nacimiento se concentra en la aceptación del nacimiento biológico para darle así al niño el nuevo ser pleno de persona reconocida por su mundo social, así la que rodea a la muerte se concentra en la aceptación de este hecho biológico para quitarle así a la persona su ser social, para “matarla” y sacarla definitivamente del mundo de los vivos. El encadenamiento de los símbolos en una acción ritual alrededor de la muerte tiene como dinamismo fundamental, casi como en el nacimiento, la mediación de un paso. El centro culminante del paso, que es un proceso que incluye repeticiones, es el entierro; el prenuncio posibilitante es la muerte misma ritualizada a veces por acompañantes que intervienen como partes invertidas; y la confirmación con caracteres más abiertamente festivos, es la celebración del noveno día, posterior, no a la muerte, sino a la sepultura. Con esta guía básica podremos entrar a analizar cada uno de estos tres momentos.

1. LA AGONIA Y LA MUERTE

Un informante perpicaz nos decía que hay dos clases de muerte, la natural y la violenta. La violenta puede a la vez ser por accidente o por “ajusticiamiento” (por mano armada). Lo que las distingue, según él, es la reacción de la gente. Cargando las tintas en los extremos decía que “si el enfermo hace tiempo que está enfermo, ni lo lloran. Pero cuando la muerte es por accidente, la reacción es escandalosa y sentimental; y cuando es por mano armada, hay dos clases de grupos

que reaccionan distinto, unos que en silencio dicen ‘gracias a Dios que lo hayan hecho’ y las familias que lo sienten mucho.’” La muerte natural es esperada y a veces hasta querida por los vivos, mientras que la violenta es sorpresiva. La natural por eso puede ser acompañada simbólicamente en un proceso de aceptación, mientras que la violenta no. La violenta, por eso, exige un proceso posterior de aceptación más elaborado.

1.1. La compañía del agonizante

En la agonía se descubren más claramente los elementos de acompañamiento simbólico de la muerte natural. El aporte de siete grupos del campo es en este punto muy iluminador. No en todos los lugares se hace exactamente lo mismo cuando el enfermo está agonizando, pero en todas las palabras, gestos, invocaciones, etc. significan lo mismo: *ayudar al moribundo a morir*. Se trata de un momento en que los familiares y otros circunstantes han perdido la esperanza de salvar al enfermo. Ya no hay vuelta atrás. Entonces lo que se pretende es que el moribundo dé el paso más difícil de la vida. Por eso, algunos le dan “un beso para que muera en paz de Dios,” en otro lugar “una persona le dice las siete palabras” de Jesús agonizante en la cruz, o le rezan “un Padre Nuestro, la Salve y el Credo para ayudarlo a bien morir y recomendarlo a Dios.”

En estos testimonios sencillos encontramos ya mucha riqueza simbólica. Un primer elemento es que la ayuda pretende primariamente que el mismo moribundo *acepte* su propia muerte. La agonía es la resistencia del mismo a morir. El solo no puede convertir su muerte biológica en muerte personal y social y por la inextricabilidad de lo biológico y lo personal se considera que él mismo con su resistencia libre está impidiendo la muerte biológica. De allí que, para aceptarla, para morir en *paz consigo mismo*, para *morir bien*, para morir *como Jesús* en la cruz diciendo “en tus manos encomiendo *yo* mi espíritu,” le haga falta de la ayuda de otros.

La ayuda de otros, como segundo elemento, puede ser sólo la presencia, puede ser un beso de amor, un rezo, etc.

El tercer elemento es que este pequeño e íntimo acto simbólico de parteros hacia la muerte dice referencia a una *fuerza superior* a aquella que conscientemente se atribuye a la sociedad y sus representantes inmediatos. por eso, la paz no es sólo paz, sino paz de Dios; las palabras no son exhortaciones estoicas, sino invocaciones a Dios; la recomendación no es a la oscura noche de la nada o al recuerdo de la historia, sino de nuevo a Dios. Subyace la concepción de que la aceptación de la muerte es un paso tan sobrehumanamente difícil, que no se puede dar sin la ayuda de Dios y sin la participación en la muerte de

Jesús.

Un cuarto elemento es la reconciliación y el amor necesarios para morir de corazón. Le dan un beso, como en una despedida tristísima, para que no se marche con el recuerdo de ofensas pasadas. “Los hijos le piden perdón” para que no sólo él se vaya en paz, sino para que también a ellos los deje en paz y la culpabilidad no les torture la memoria de por vida. Así la reconciliación y el amor son la aceptación de los parientes íntimos del agonizante de la muerte del mismo en cuanto que influye para que él también la acepte.

En algunos casos, “llaman al sacerdote cuando una persona está en agonía y no puede morir.” Pero no se trata del sacramento de la unción. El informante (un sacerdote) veía en esta costumbre quizás la “Divina Providencia que no los deja morir hasta que se arreglen con el padre.” A veces, aún sin ser llamados, se presentan los evangélicos en grupo y “le levantan la mano al agonizante y dicen ‘ya está apuntado.’” Se trata de casos en que *no basta la mediación de los parientes* y se acude al representante públicamente reconocido de esa fuerza superior o a grupos donde la misma se condensa más claramente, pues pertenecen a poderes de nivel más alto que el de la familia cercana. La reconciliación y el amor entonces lógicamente incluyen a personas ofendidas que pertenecen a círculos más amplios que la familia.

1.2. La agonía desde dentro

¿Cómo se ve una agonía por dentro? Casualmente una mujer de una aldea rural nos contó su maravillosa experiencia. Hacia menos de un año que había estado a punto de morir. En la agonía vio dos veces a su abuelita difunta con la que ella se había criado, “no de negro, sino como se vestía ella, trayendo agua para bañarse.” La vio también sentada junto a ella, porque “yo le pedía a ella que me viniera a traer. Lo que me mataba era un gran dolor de cabeza. Yo gritaba. Me venían a ver y yo sólo bultos oscuros veía. No conocía a nadie. Y ví a mi tía que venía de negro con una candelona negra. Le pedía a Dios que mejor me recogiera, al Cristo de Esquipulas, que me librara.” Pero su marido fue abuscar a un curandero que le puso unas inyecciones y dice que “Dios primero y el señor que me puso las inyecciones” impidieron que muriera.

Encontramos en esta experiencia algunos de los elementos ya apuntados arriba, como la presencia de familiares junto a la que creen moribunda y la acción atribuida a una fuerza poderosa única que le puede ayudar a morir: Dios, el Cristo de Esquipulas y la abuela difunta. Pero en contraposición a lo analizado anteriormente, la enferma *aquí quiere morir, pero no muere*. Tanto quiere morir, para escapar a

los dolores mortales, que se imagina ya muerta y velada por sus familiares *vivos*, como si ellos ya la hubieran ayudado a aceptar la muerte. En cambio, el familiar más querido suyo *difunto*, la abuela, y Dios, que pertenece al mismo dominio de los difuntos, no coinciden con su deseo de morir y le devuelven la vida. No es por tanto una agonía verdadera, ni puede serlo, porque de lo contrario la informante no podría ya informar, pero aún con la estructura invertida de ella que quiere morir y Dios que no quiere, de los vivos que aceptan su muerte (según ella) y de los difuntos que la rechazan, se confirma el análisis de los elementos simbolizantes que acompañan a la agonía como estado inmediatamente anterior a una muerte que sí se dará.

Estos casos de “agonía” que no desembocan en la muerte, pero que implican una aceptación de la muerte, serán tratados en la tercera parte al hablar del umbral en la vida. Son muertes en vida, que abren la vista al más allá y reavivan la fe en su radicalidad total.

1.3. La fe del que ama

La fe en un Dios que recoge y recibe en sus brazos al moribundo está reavivada por los símbolos de la agonía. Hay situaciones en que se da un estado semejante a la agonía, sin serlo propiamente, y sí desembocan en la muerte. Por ejemplo, el momento previo al ajusticiamiento por mano armada de parte del Estado represor. Una señora nos narraba de un hermano suyo, muerto a principios de los años setenta. Era uno de los 8 dirigentes del PGT (partido comunista) liquidados por el gobierno. El no creía en Dios y afirmaba en vida que si había Dios que lo partiera inmediatamente un rayo. Pero en el momento supremo cuando sus verdugos estarían por tirarlo desde el aire envuelto en una bolsa plástica desnudo y vivo en el Golfo de Honduras para ser presa de los tiburones, *ella estaba segura que él sí creyó en Dios*, porque era un hombre entregado a los pobres y se quitaba de sus cosas para dárselas a ellos.

No sabemos si creyó o no creyó, sólo sabemos que esta mujer muchas veces se ha imaginado ese trance tremendo de su hermano desde su propia fe en Dios y desde el conocimiento profundo de su hermano, y que ella no sólo intuyó que él creyó en Dios, sino que ella ha tenido una fe concreta y ha llegado a una seguridad interna de que así fue. Ella lo ha acompañado con la fe en esa “agonía” última aún después de que él muriera y ha encontrado en su entrega al pobre la fuente de su aceptación de la muerte, no como la aceptación de una fatalidad, sino como la entrega al Dios personal y misterioso que resplandece en los pobres. Este tipo de *reflejo, como en un espejo*, de la fe de una persona íntimamente amada que muere, en el que testimonia y vive su muerte es lo que se simboliza en el acompañamiento ri-

tual de la agonía. La fe del acompañante es tan grande porque su amor está experimentando la muerte, la catástrofe final, en el ser amado que muere.

1.4. La muerte misma

Cuando por fin *llega la muerte* se dan expresiones de dolor y tristeza. La gente llora, también los hombres. Se hace presente el desgarrón final y las personas que más se identificaban por amor con el difunto, como la esposa y la madre, sienten ellas mismas morir. El dolor ofrece entonces expresiones de tanta más profundidad cuanto la muerte ha sido más sorpresiva y el ánimo estaba menos dispuesto a aceptarla.

1.5. La aceptación después de la muerte sorpresiva

Cuenta una madre que su niña de 6 años, quien era muy amorosa con ella, se le murió de "sentimiento" en menos de 24 horas. Salió ella con su esposo al vía crucis en Escuintla a las 6 de la tarde y le dejaron a cada uno de los otros dos hijos mayorcitos una fichita de cinco centavos. Para ella no alcanzó ya el sencillo. Se "sintió" tanto que comenzó a llorar y lloró toda la noche hasta que a la una del día siguiente murió, según el médico, porque se le había reventado la bilis en el cuerpo. Para la madre el golpe fue tan grande que aún después de enterrarla "se me revelaba." Continuamente pensaba en ella con tal angustia que "ya en esos días me moría." La idea de la culpabilidad la consumía: qué fácil habría sido darle la monedita. Hasta tanto llegó su pena, que el compadre insistió en sacarla de Escuintla en una peregrinación a Esquipulas, para que se distrajera y encomendara a la niña al Cristo. Así se fue la mujer apaciguando y no sólo aceptó la muerte de la niña como una realidad y la separó de sus sueños, sino también le encontró un sentido misterioso calmando así su conciencia. "Tal vez ya convenía," cuenta ahora. No bastaron con ella los ritos institucionalizados por la costumbre para enterrar por completo a la niña íntimamente amada y sorpresivamente fallecida.

Así tampoco bastan los ritos institucionalizados de las muertes naturales cuando se trata de accidentados y ájusticiados, porque el dolor, por lo inesperado del suceso, es enorme. "*El accidentado*, el que lo atropelló un camión, o recibió un golpe o murió electrocutado... es el caso más doloroso para la gente. Allí no hay conformidad en la familia. Esto no es de Dios: que uno se destripe por loco (manejando muy rápido) o por bolo. Son obras de la casualidad. La mujer del muchacho que murió el otro día destripado por un tractor contra la pared en la finca (vecina), no se conforma. *La mujer no se conforma*. Yo sí. Digo, 'qué se va a hacer.' " Los dos puntos de vista, el de la mu-

jer y el del informante poco amigo del difunto coinciden en que la muerte *no tuvo sentido*, pero la mujer, porque se identificaba con el difunto por el amor no se conforma con el hecho trágico, mientras que el informante que no ha muerto con él sencillamente le aplica la ley de la casualidad y del realismo y dice conformarse. Los símbolos de la muerte tendrán significado para ella, no para el informante, pues ella ha entrado a debatirse en *una lucha interna por encontrarle sentido* a lo que para el informante no es de Dios, ni puede serlo, pues el muchacho iba tomado. El acceso a la conformidad es un proceso de vida en ella, pues tiene que morir aceptando su propia muerte en la de su joven marido para seguir viviendo. Así, el encadenamiento de los ritos de la muerte, que comienzan inmediatamente después de la muerte con el velorio y pueden durar años con los aniversarios, es un *proceso de vida para los vivos*.

La diversidad de las interpretaciones de la muerte y, más aún, la oposición de las mismas se hace más evidente en el ajusticiamiento por mano armada de parte de grupos clandestinos que luchan por el pueblo. “Si es por mano armada, hay dos clases de grupos. Unos dicen en silencio ‘gracias a Dios que lo hayan hecho’ y las familias que se duelen.” Pero aún las familias, según el informante, no se duelen mucho, pues no les coge completamente de sorpresa el evento. “Cuando pasó lo de XX, un hijo decía: ‘mi papá se metió en problemas.’ El interés de los hijos es de levantar el cadáver, enterrarlo y ver sus posesiones, su pisto y sus parcelas.” La oposición de las interpretaciones se debe a la lucha de clases organizadas. Unos se alegran del hecho viendo allí incluso la mano de Dios, aunque a la hora de los ritos tengan que asistir a ellos para protegerse con el disimulo. Los otros se entristecen. El informante que evidentemente se cuenta entre los que se alegran, probablemente minusvalora los sentimientos de los parientes opresores del pueblo restándoles capacidad humana de amor debido al patente egoísmo e interés por el dinero que los ha dominado en la vida. Allí parece darse un caso en que a juicio de la mayoría de los pobres la muerte del explotador que colaboraba en el asesinato de los pobres *tiene sentido para ellos*, pues los deja vivir, pero *no tiene sentido para el difunto, ni para sus parientes*, ya que queda condenado para siempre a los ojos del pueblo.

No tenemos datos explícitos para saber si en la mente colectiva de la gente acosada por el opresor se le da a éste el resquicio último de posibilidad de aceptación de su muerte en aras de la vida de los que siempre ha oprimido y entonces los ritos todavía tendrían algún sentido. Sólo tenemos la expresión de otro informante referente a un caso semejante. Cuando él participa en una misa por un ajusticiado poderoso dice “sé que Dios no me acepta este sacrificio... porque sé que es por tal cosa. Y también la comunidad está como yo. Inclusive los padres ya no quisieran celebrar esta misa. En el fondo uno dice ‘estos

días menos de tu vida son de menos estrago para el pueblo y menos carga para ti en la otra vida.' ” Según él no tiene valor el rito y Dios no acepta el sacrificio. Por tanto, según él hay una especie de fe colectiva que *intuye* aunque no con la seguridad de la hermana que creía en la fe de su hermano comunista, que *el opresor está condenado para siempre*. Y decimos que es sólo intuición y no seguridad, porque *a priori* pensamos que el dinamismo de la fe es para dar sentido, no para negarlo, para salvar y no para condenar definitivamente. Pero nos faltan más datos.

2. EL ENTIERRO

La estructura del entierro consiste fundamentalmente en la aceptación pública, a la vista de todo el pueblo, de la muerte biológica del difunto. Se realiza por el paso del cadáver del lugar de los vivos al lugar de los muertos, de la casa en el pueblo al cementerio fuera del pueblo. El acompañamiento de la agonía ha tenido la misma estructura de paso, pero su nivel es íntimo. El nivel del entierro es público.

Hay cierta correspondencia entre la relación de estos dos niveles y la relación del rito de la partera y del bautismo en el nacimiento. Por eso, en el entierro se rehace y refleja mucho más la estructura amplia de la sociedad de los vivos, que en el acompañamiento de la agonía.

2.1. El velorio

Entre el entierro y la muerte hay un espacio de toda una noche: *el velorio*. Antes del velorio se *viste* al difunto, “se busca la mejor ropa (ropa nueva, incluso), pero le quitan los anillos” otras joyas, de modo que “más bien lo despojan.” Si se trata de una niña menor de 15 años, “cuando se puede, se la viste de una mortaja, es decir un lienzo blanco con un camisoncito blanco. Siempre lo blanco es señal de pureza. Y se le pone una corona de florecitas de tela en la cabeza y una palma en las manos.”

2.2. El vestido de alegría

El mejor vestido, el vestido nuevo o el vestido ritual nos recuerda el simbolismo del bautismo de la creación de un *nuevo ser* y de una nueva sociedad. Como en el bautismo, la persona es cubierta con el vestido, *antes* de que la acción ritual signifique la creación simbolizada por el vestido: en el caso del bautismo, antes del sacramento, y en este caso, *antes* del entierro. Lo lógico sería vestir al niño después de que se le eche agua y al cadáver después de que se le entierre, pero como esto no es posible, se le viste antes. Con ello se le está adjuntando al difunto el símbolo que lo hará nacer de nuevo *después* de enterrado

y lo hará formar la sociedad de los nacidos de nuevo. La niña, por ejemplo, formará el sector más puro de esa sociedad, el de las vírgenes.

En contraposición con el vestido de luto de los que llegarán a la velación, la difunta se marchará con su mejor vestido, a veces hasta con el velo de novia, en recuerdo del *momento más feliz de su vida*, mientras los que se quedan atrás se encuentran sumidos en su negro dolor. Pero como son los dolientes los que la han vestido así, también en la negrura de su tristeza guardarán la fe en la alegría y en la nueva vida de la que se va. Así, pues, en el entierro no sólo se trata del paso del ser al no ser, sino *del ser a otro ser a través del no ser*. Y el vestido es el símbolo de la resurrección del difunto y la señal de la fe en la resurrección de los muertos.

2.3. El orden de la sala

Una vez vestido, se coloca el cadáver “en el centro de la casa, se le pone un Cristo en la cabeza y luego flores y candelas.” Suelen ser cuatro floreros y cuatro candeleros con “candelonas para que aguante toda la noche.” “Le tapan la cara para que la gente no lo juzgue, porque está ya juzgado, y si está en la caja con cristalito, sólo un íntimo puede irlo a juzgar.” La posición del difunto, según un testimonio, “ha de ser en dirección al poniente, si es una persona grande, pero en dirección al oriente, si es un niño.” Otro nos decía que “lo colocan con los pies para afuera para que no se vaya otro.”

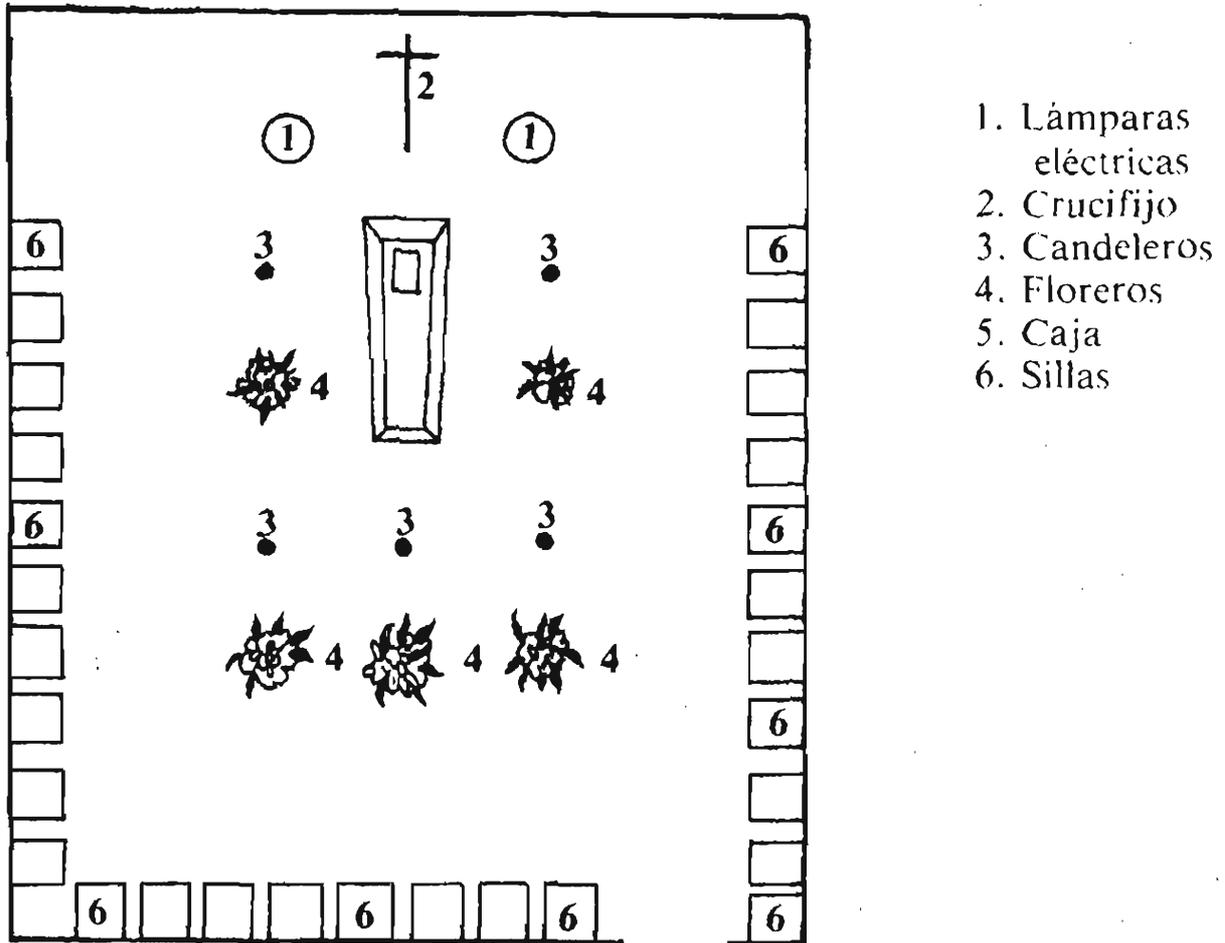
El arreglo de una velación preparada por la funeraria en Escuintla, colocó el cadáver de la señora adulta mirando al poniente y a la puerta de la recámara. Los acompañantes del velorio, si ella hubiera estado viva y recostada sobre su cama, podrían haber sido recibidos por ella al entrar.

Junto al crucifijo colocó la funeraria dos lámparas eléctricas. Había cinco floreros y cinco candelabros alrededor del féretro, y una colección como de 50 sillas para los que llegaran a velar al difunto. Al pie del crucifijo, en las lámparas y en el carro de ruedas del féretro lucía el nombre claro de la funeraria, “Funerales Peña.” Era la comercialización de la muerte.

Después de preparada la sala llegan los parientes, amigos y vecinos. La mayor parte vela hasta la media noche, cuando después de encomendar el alma a Dios y cantar en algunos lugares, la Salve o el Perdón, se sirve café, trago, pan, ponche y cigarros. Unos pocos permanecen hasta el amanecer.

“En la velación hay dos clases de grupos. Las señoras velan adentro y los muchachos juegan afuera póker. Ellos no rezan, ni can-

Gráfico 1
Arreglo para velorio de una funeraria en Escuintla



1. Lámparas eléctricas
2. Crucifijo
3. Candeleros
4. Floreros
5. Caja
6. Sillas

tan, ni le piden a Dios nada. Sólo van a ganar o perder. Ellos mismos piden que les pongan una mesita para jugar. Como a uno de doliente le interesa tener gente, les da oportunidad de estar ahí. Ahora, los viejitos (hombres) se apartan a contar chistes y platicar historias. Como no miran para jugar la baraja...”

Si el difunto es uno que ha sufrido una muerte violenta, le ponen al lado del cadáver, sobre una mesa que sirve como de altar, una cruz formada de papel negro.

2.4. El sentido del velorio

¿Cuál es el sentido de la velación? Según un informante muy inteligente, a quien le hicimos esta pregunta, “el velarlo es sólo por velarlo y no tiene otro sentido.” Evidentemente esta respuesta no nos satisface, pues, la velación es un elemento de la estructura ritual y ésta, aunque inconscientemente, es conocida por el que la vive. Ni tampoco nos bastan, con ser verdaderas, respuestas obvias como que la velación es un tiempo para consolar a los dolientes o un tiempo último que se le concede a los mismos para mantener en casa el cadáver querido.

Nos parece que el principal sentido, extraído de la estructura del entierro, *es la afirmación de la vida del difunto y de la presencia de su corazón* en medio de los dolientes que lo lloran amargamente. No sólo nos parece así porque haya flores y candelas encendidas, que nunca se colocan donde no hay alguna especie de vida y fuerza secreta, sino porque luego será llevado del lugar de los vivos, la casa y la ciudad, al lugar de los muertos y en ese paso, como dijimos, se estará actuando socialmente la muerte. Luego, entonces al ser velado, el difunto está socialmente vivo. Evidentemente, no queremos decir que la gente crea que el difunto no esté difunto, sino que en el conjunto de la acción simbólica en este momento se lo está tratando como si estuviera vivo. Por eso, es un tiempo en donde se condensa el pensamiento y la conversación de los circunstantes en lo que el difunto fue en vida, antes de que al día siguiente se le vaya a despedir para siempre.

Secundariamente (porque los símbolos tienen muchos sentidos según la perspectiva de donde se les vea)¹, en la misma noche de velación se hace *el paso de la vida por la muerte a la nueva vida*. La muerte se da a media noche, cuando se encomienda el alma a Dios y se canta la Salve o el Perdón. Allí culmina la caída del sol y a partir de la media noche, cuando la oscuridad es suprema, comienza la salida del sol. En efecto, aunque se ha estado sirviendo café durante las horas previas a la media noche, después de la misma se da una especie de fiesta, cuando sirven hasta tamales. Lo hemos visto en la velación del noveno día, la cual tiene una estructura semejante a esta noche. Se suspende por un momento la tristeza, los dolientes se distraen sirviendo y participan de la comida, la muerte del ser querido ha generado la pequeña alegría de una comida. Después de ella, la mayoría de los participantes ya se pueden ir. Ya han hecho nacer por unos instantes de nuevo al que murió en la noche oscura.

Sin embargo, como este es un sentido secundario que no se primarizará sino hasta nueve días, la conciencia más fuerte del sentido de esta comida es que es la última que se está celebrando con el difunto, como si estuviera vivo.

También secundariamente parece existir *cierta correspondencia entre los extremos de tristeza y alegría* (al menos inicial) y *la división de sexos*: los hombres en una preocupación más secular aparentemente menos sentimentales, afuera de la sala, y las mujeres en su devoción religiosa, más expresivas en su dolor, adentro de la sala orando por el

1. Pensemos en una fotografía: se puede enfocar el paisaje o se puede enfocar el detalle. El detalle aquí sería la noche y el paisaje el entierro, desde que se comienza la velación hasta que se sepulta el cadáver. El foco de la conciencia está más en el paisaje, pero según transcurran los días rituales se primarizará el sentido desenfocado y se enfocará en el noveno día. El desenfoco de este momento, que supone la presencia de la imagen, prepara y realza el enfoque del noveno día.

difunto; el hombre más apegado a la materia y a la economía, y la mujer más al espíritu y al hogar; el hombre más como señal de fortaleza y resurrección y la mujer, más de debilidad y de muerte.

2.5. El entierro mismo

Para el análisis partiremos de la participación en el entierro de la madre del sacristán de Escuintla, quien ya se encontraba enferma hacía tiempo. Copio de mi diario de campo.

“Volvía yo de una aldea. La entrevista me había fracasado. Tenía cierta ilusión de participar en el entierro de la madre del sacristán, por entrar en el sentimiento colectivo. Quería estar en la misa de cuerpo presente. Iba en busca de un momento de tranquilidad, no sabía si de opio, para dejar descansar mi dolor y procurar un canal a mi afecto y a mi pensamiento. La misa, cuando llegué al templo, estaba ya terminando. La celebró XX. Había hecho una excepción, porque la norma de la parroquia, por la ingente demanda de misas, estipulaba que para difuntos sólo se celebrara una misa, la del noveno día. XX tenía una cara triste cuando recitó el responso. No triste por la difunta, sino por el sin sentido de un ministerio tan exageradamente burocratizado. Yo sentí que XX es un gran hombre, con una gran ansia de justicia y una fe oculta que lo ha sostenido en este ministerio tan insípido, como a la larga se vuelve éste. Me siento pequeño frente a él, aunque soy mayor en edad que él.”

“Salen cargando la caja el sacristán con otros cinco hombres. Me recuerda el turno de honor de la procesión del santo entierro. Las andas son de la funeraria, cuya limousina espera afuera. Al ver este cuadro con el sello omnipresente de la funeraria siento un gran aburrimiento. Pienso en la rutina de la profesión del sacerdote y pienso que resulta tremendamente tedioso investigar la cultura y la religiosidad ladina. Lo indígena resulta llamativo, porque es distinto de lo nuestro, pero para los indígenas es algo “ya visto” y aburrido, aunque cuando uno platica con ellos desde nuestra cultura ellos le redescubren la vida a lo que exponen. Veo las mujeres de negro con mantilla y la mayoría de hombres o de negro o con traje azul oscuro, muchos de chaqueta (con el calor de Escuintla!) y con zapatos negros algo lustrados. Hago cálculos e irán como 200 personas, un poco más mujeres que hombres —son como las 10:30 a.m.— y ningún niño.”

“Dan la vuelta enfrente de la municipalidad y de la gobernación. Me comienza a llamar la atención algo que tantas veces mecánicamente hemos hecho o hemos visto hacer: todos los hombres que ven pasar el entierro se quitan el sombrero, hasta los policías del cuartel, se levantan el kepi. El tráfico se detiene. El entierro ‘se toma la calle.’ Recuerdo entonces el entierro de XX, entierro de protesta. Aquí 4 niñas

scouts llevan dos coronas y abren el paso. Detrás de ellas, la caja, cargada todavía por hombres, y luego las mujeres. ¿Qué quiere decir el unánime y automático quitarse el sombrero? ¡Respeto! Oigo decir en mi imaginación que si yo preguntara por qué los automóviles no apagan el motor, me habrían dicho algunos señores del entierro que 'ahora no hay respeto.' Así me dijeron en una aldea, porque a la caja le cayó una pelota de unos niños que jugaban cerca: 'ya no hay respeto.' Siento que hay un reconocimiento a algo más. Pienso en las tumbas prehistóricas, señal de la presencia del hombre en la tierra, pues los animales no entierran. Pienso en una persona querida que dice que no cree, pero estaría respetuosa viviendo este momento."

"Cargo. Es el primer sentimiento fuerte de participación. Porque pesa bastante. Entonces ya no pienso en otras cosas, sólo en cuándo se va a acabar mi turno. Pesa mucho. Cruzamos la vía del tren y a la cuadra nos relevan una palomilla de niñas (scouts) y algunas mujeres que se pelean por cargar entre risas. No saben lo que pesa. A todas éstas, la limousina viene atrás, por si hay escasez de cargadores. Resultará inútil. Y la funeraria por todo esto cobrará más de 100 quetzales, tal vez más de 200 quetzales."

"Llegamos al cementerio. En la capilla del mismo se hace descansar el féretro por un rato. Excepto algún pariente, casi sólo mujeres entran a la capilla. Se va a rezar. Se llenan las bancas de cemento de los lados. Entre tanto un grupo como de 20 mujeres, dirigidas por una rezadora, se hincan a orar en voz alta. Luego le colocan las dos coronas a la caja —no hay más flores— mientras las mujeres rezan, las niñas scout y algún otro le hacen guardia de pie al féretro. Es un rito secular, pero es rito. Recuerdo la guardia de López Larrave en la Universidad."

"Después de unos diez minutos sacan la caja en hombros y la llevan hasta el mausoleo. No hay rezo. La descansan frente a la boca del mausoleo. Es el momento más patético, momento culminar. Las nietas jóvenes, como de 18 años, comienzan a llorar en voz alta y a llamar a la abuelita. Recuerdo el llanto de las mujeres indígenas. Este no era tanto grito, pero sí era llanto suelto, no inhibido. Abren la caja y se agolpan ellas y otros a besar el cristal y derraman más lágrimas. Es la agonía final de la sociedad. Veo al sacristán que se contiene. El, creo, nose acercó a verle de nuevo la cara a su madre. Hace muecas al contener su emoción. Derrama alguna lágrima. Al verlo, al penetrar en su intenso dolor virilmente reprimido, me emociono y se me humedecen los ojos. Allí se me suelta mi caudal interno, pero me contengo todavía. Al escribir el diario lloraré inmensamente por largo rato. Es que he visto y sentido profundamente la muerte dolorosísima que me amenaza por dentro."

“Por fin, entre varios, el sacristán, su hermano, un hijo y otros agarran la caja y la empujan dentro del mausoleo. ¡El sacristán entierra a su madre! El la saca, con los más íntimos, definitivamente de la vida. Mientras el sepulturero pone los ladrillos y algunos observan, el sacristán se retira de la multitud a llorar él solo entre las tumbas.”

2.6. Su estructura

La estructura principal del entierro está clara: sacar al muerto del mundo de los vivos y pasarlo al de los muertos. El momento liminal y climático se encuentra ante la sepultura. *Se repite allí social y simbólicamente la agonía. Ahora no es el difunto el que se debate en la lucha entre la vida y la muerte, sino el pueblo que lo acompaña y el grupo íntimo más querido que lo ha cargado hasta este lugar. Cuando no hay sepulturero, como en aldeas rurales o municipios pequeños, los hombres bajan la caja y la cubren de tierra y las mujeres arrojan tres puños de tierra en señal de que todos aceptan su muerte y se la inflingen simbólicamente.*

Cargar la caja es una expresión de identificación y de amor con el difunto y todo el conjunto de personas que va en procesión se convierte en símbolo por virtud de esta identificación con el difunto. *Todos son un sólo difunto* que camina de negro, o mejor aún, *son un sólo moribundo* que va a morir en el olvido de los sentidos, escondido de la vista bajo la tierra para siempre. Cuando se lo sepulta, el pueblo circunstancial y en especial los seres queridos, matan también su corazón y encuentran la muerte que todos llevamos amenazadora por dentro.

El entierro asemeja a la procesión del viernes santo por la tarde. El modelo simple y originario de la misma y quizás de toda otra procesión, parece encontrarse ahí. Cuando sale provoca un respeto imponente y exige un inmovilismo general, como si el mundo entero se detuviera. El duelo en el caso de Jesús es universal y el acompañamiento es de toda la humanidad, la cual va a morir con Dios. Por esta universalidad la procesión no sólo provoca respeto, como el entierro, sino irradia también la bendición por donde pasa.

Aunque no se celebre misa en la Iglesia después de dejar la casa y antes de llegar al cementerio, mucha gente la sigue pidiendo para sus muertos, y en lugares donde no hay sacerdote residente, como en municipios pequeños y aldeas, el entierro entra en la Iglesia y allí le recita alguna rezadora unas oraciones de recomendación del alma. Muchas veces la entrada a la Iglesia se sustituye por un simple repique de campanas (si es niño) o doble (si es mayor). Parece darse en este elemento *un significado sacrificial*, que está presente en todo el conjunto ritual del entierro, pero que aquí, destacando la presencia de Dios en un lugar, se hace más claro. La agonía del difunto en la cama y la agonía

social del pueblo en la boca de la sepultura se expresa aquí en *la agonía de Dios*. No sólo el individuo y el pueblo con los parientes íntimos aceptan la muerte y mueren con él, sino Dios también. Ya dijimos al hablar de la agonía que sólo por la acción de Dios se puede franquear el paso sobrehumano de la muerte individual y social. Aquí se muestra que esa acción de Dios no es extrínseca al proceso de morir, sino que es la muerte dentro del corazón y la totalidad de Dios, pues el templo, en este paso del entierro por él, es como el cerro Calvario que media entre la vida de Jesús saliendo de la ciudad y su muerte socialmente aceptada en la sepultura.

El paso por la capilla del cementerio, donde le rezan la Salve parece significar lo mismo que el paso por la Iglesia. Para muchos entierros que vienen de las aldeas les resulta un desvío desmedido pasar por la iglesia parroquial. Les basta con el rezo a la entrada del campo santo.

Como el entierro es una acción pública del pueblo o de un sector del mismo relacionado con el muerto y sus familiares, *la estructura del pueblo o del sector que participa se manifiesta y se fortalece*. En la participación se da un apoyo a la misión del difunto en vida o a la ideología y posición social de los vivos más cercanos a él, por parentesco, trabajo u otra afiliación.

De allí que cuando la muerte implique una lucha, el entierro sirva como *un símbolo argumentativo de presencia* y como un acto dramático de demostración de fuerza. Entonces, en vez de quedar resaltado el aspecto de paso hacia la muerte, más bien se percibe el aspecto de resurrección, como si el que ha muerto viviera, puesto que así como los vivos se identifican con el muerto y mueren con él, así por la identificación del muerto con los vivos, el muerto vive. Esto es importante, porque demuestra que las ocasiones pueden resaltar más un sentido que el otro y además porque demuestra que en todas las ocasiones, aunque parezca escondido, el sentido de la creación de un nuevo ser está presente. El entierro no lleva sólo al difunto de su vida social a la muerte social, sino que lo levanta de nuevo a una nueva vida por la fuerza de la identificación del muerto con el pensamiento, el corazón, la misión y la vida de los vivos.

Igualmente, si el paso por la Iglesia supone la identificación de la muerte del difunto con la de Dios, Dios no sólo hace morir en sí al que se resiste a morir, sino que lo *levanta a la vida, pues El vive*.

2.7. El cementerio

La estructura social de toda la ciudad o de toda la aldea se plasma de una forma todavía más englobante en el cementerio que en el entierro. Las ciudades son tan grandes que en ningún entierro participa

Cuadro 1
Numero de personas sepultadas en el cementerio de
Escuintla, según tipo de sepultura, el año de 1977

Sepultados	Niños	Adultos	Total	%
por parte del hospital	149	206	355	23
En la tierra por parte de los dolientes	593	330	923	59
En nicho municipal	131	89	220	14
En panteón	12	51	63	4
Total	885	676	1561	100

toda la comunidad, como puede suceder en una aldea pequeña. En el entierro se muestran pequeños sectores de la sociedad de la ciudad, mientras que en el cementerio se refleja la totalidad.

Detrás de la estructura está el aspecto económico. Así como puede haber entierros con funeraria o sin ella y varios precios de entierros con funeraria, así también hay diversos tipos de sepulturas. Una visita al cementerio de Escuintla nos dio el cuadro dramático siguiente para el año de 1977.

Expliquemos las categorías del cuadro. "En tierra" incluye a los que se sepultan en una fosa. "Por parte del hospital," es decir, sin ningún pago por parte de los dolientes, se entierran todos aquellos cadáveres que pasan por el hospital, por ejemplo, para la autopsia, o que fueron enfermos que murieron allí y no hay ordinariamente quien los entierre. Los 149 niños son mortinatos o cadáveres de bebés de dos ó tres días, cuyos padres no pueden o no quieren hacer el gasto para enterrarlos. En las estadísticas ni siquiera se anota su sexo, menos el nombre que no han recibido. Son seres humanos que por la pobreza de sus padres mueren sin personalidad reconocida. Los 206 adultos, la mayoría de los cuales son hombres, incluyen dos tipos de cadáveres (que no aparecen en el cuadro): la de los desconocidos (XX), que son 45, y son accidentados, baleados, ahogados, etc., o simples osamentas que nadie sabe identificar. Excepto de la zona de Tiquisate, donde hay hospital, al hospital de Escuintla llegan "desconocidos" de todo el departamento. El otro tipo (161) es de cadáveres de trabajadores, todos ellos identificados, que vienen a morir al hospital de Escuintla y no hay quien los entierre porque, por ejemplo, sus familiares son indígenas de tierra fría. El cementerio tiene una extensión, "la manza-

na 14," a donde van a descansar todos estos desheredados de la humanidad. Para ellos, evidentemente, no hay ningún rito. Tal vez el sepulturero les arroje su bendición...

Luego, la gran cantidad de difuntos enterrados en tierra por parte de sus dolientes. Si el muerto es adulto, deben pagar un quetzal; si es niño, 0.50 quetzales. Los que van a nicho municipal pagan 11 quetzales por adulto y 6.50 quetzales por niño. Los de panteón privado pagan 4.00 quetzales y 3.50 quetzales por niño. Ignoramos el precio de los sitios y el de la construcción de los panteones, también aquí hay diversos precios. Algunos pasarán, suponemos, de 1,000 quetzales. El entierro que describimos arriba fue a panteón privado.

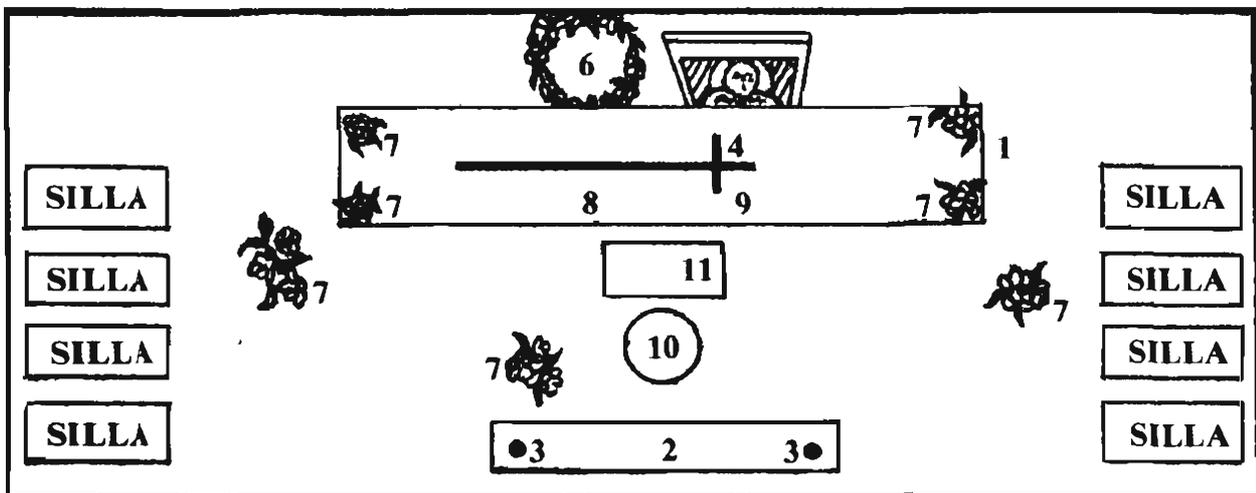
Aunque el cementerio, particularmente cuando el 1 de noviembre se limpia y adorna con flores, es una señal de esperanza en la vida, a la vez, en su conjunto, es *un reflejo de la triste manera como esa vida se distribuye* en la sociedad de Escuintla y Guatemala.

3. LOS NUEVE DIAS

El novenario se empieza la noche misma del entierro. Se prepara un altar adornado con flores y candelas y se coloca sobre él un crucifijo, algunos cuadros y a veces una fotografía del difunto. Un grupo de mujeres recitan, dirigidas por una rezadora, el rosario y otras oraciones leídas de algún devocionario antiguo. A estas mujeres se les reparten en las mañanas tortas y chocolate.

Al noveno día culmina este período ritual en el cual, en ausencia del difunto, se repite el proceso de aceptación de la muerte del mismo. Dicho proceso es más elaborado cuando se trata de una muerte violenta.

GRAFICO 2
Arreglo del altar del noveno día por un accidentado



3.1. En una aldea

Asistí al final de los nueve días de un accidentado en una aldea cercana a Escuintla. Llegamos a las 8:30p.m. y las mujeres (sólo mujeres), dirigidas por una rezadora de unos cincuenta años, estaban terminando el rezo correspondiente al octavo día. El novenario había comenzado un día tarde y, por eso, en un mismo día rezarían la oración correspondiente al octavo y al noveno ya que el novenario se debe terminar a los nueve días de la sepultura. Habían finalizado el rosario y ella leía de un devocionario oraciones a las cinco llagas que pocas atendían. Al finalizar el rezo, ella misma, al principio con algo de timidez por pena a que la criticara yo como sacerdote, fue explicando el sentido del arreglo del altar. Algunas mujeres originarias de tierra fría la apoyaban afirmando que estas costumbres son propias de todas partes, no sólo de la aldea. El conjunto demostraba una ideología vieja, bien trabada, aunque con dejos exóticos y mágicos que internamente no me llegaron a satisfacer. Había en todo un aire mecánico. Tal vez la impresión procedía de que el accidentado no vivía de fijo en la aldea, sólo pasaba allí algunas noches, y aunque su hermana le estaba celebrando los nueve días por haberse accidentado en la carretera junto a la aldea, todo el evento carecía de un dolor profundo y desgarrador.

El puesto de la rezadora estaba frente al altar (1), inmediatamente ante un tallo de plátano acostado (2), en cuyos extremos había insertadas dos candelas encendidas (3). A juzgar por las risas y las negativas, la naturaleza del candelerero no tenía ningún secreto. Sobre el altar yacía la cruz (4) forrada de papeles negros. Esta había descansado junto al cadáver durante el velorio, como dijimos arriba. “Es como si estuviera el cuerpo presente. A las doce de la noche, cuando se termina el rezo del noveno día un patojo para la cruz. Si fuera señora la difunta, una niña que no ha desarrollado de diez o doce años, la para.” Al pararla cantarían la Salve y el Perdón. La cruz ha descansado los nueve días sobre el altar. Ya no se vuelve a colocar al cabo del año, ni en los siguientes aniversarios.

Al fondo del altar, descansando sobre la pared, hay una corona de papel y una cruz (6), más un cuadro (5). En las esquinas del altar hay cuatro floreros (7) con flores blancas, que “siendo blancas pueden ser de varias clases.” Hay otros tres floreros frente al altar, sobre el piso.

Sobre el altar hay un vaso con agua (8). Se ha mantenido lleno durante los nueve días, pero se cambia el agua diariamente o cada dos o tres días. Se la arroja “en las esquinas de la casa para que no la pisen.” En otra aldea la arrojaban junto a un palo para que no la pisoteen.” A las doce de la noche se ha de vaciar debajo del altar “porque

allí estaba la cama del difunto. En ese momento se tiene que recoger el espíritu. Es para despedirlo, así no tiene donde estar.” En otra aldea nos decían que el vaso de agua es para que baje el espíritu. El vaso se deja embrocado.

Sobre el altar hay una veladora (9) encendida. Esta no se apaga a las doce de la noche. Cuando la mayoría de los asistentes se despiden, después de comer el tamal de media noche, los parientes de la casa se quedan velando hasta que se acabe. La veladora está junto al vaso de agua.

Frente al altar, sobre la tierra, hay un huacal (10) con dos limones partidos en cruz y agua bendita. “Los limones son porque hay gente cobarde, que son como vasos vacíos, para que no los domine el espíritu, ya que el espíritu volante está próximo a encarnarse (antes de las doce). Para que no los domine cuando se levante el espíritu. Están en cruz para evitar el frío del espíritu”.

Entre el huacal y el altar, también sobre la tierra, hay “un paño sin pecar” (11) con un poco de tierra ensangrentada, cogida del lugar del accidente. El mismo día “han ido a levantar el espíritu a ese lugar las mujeres y unos dos ó tres hombres con flores blancas, un cuadro y agua bendita. Cortan ramas y sacuden la sangre llamando al difunto por su nombre; ‘levántate de aquí.’ Rocían agua bendita, se hincan y rezan algo como un Padre Nuestro, Ave María, Salve. Dejan una veladora encendida hasta que se termine, y si tienen pisto, también clavan una cruz formal mandada a hacer. Si no, la ponen allí a los 40 días. Dicen que levantan el espíritu para que no espanten allí. Si no, queda sufriendo el espíritu. Por eso espantan. Se van entonces rezando hasta la casa porque ‘allí llevan el espíritu.’ El espíritu allí va con ellos. El que trae la tierra no puede ser pariente, para no contaminar a la familia. Tiene que ser un particular. Y el espíritu estará con ellos en la casa para oír el último de los nueve días o la misa.”

Al día siguiente irán los parientes y otros al cementerio a dejar en el panteón o en la tumba del difunto las flores y todos los adornos y el paño con la tierra ensangrentada se entierra allí mismo. En este caso, por haber sido enterrado el difunto en Chiquimulilla, depositarían todos estos restos rituales en la tumba de un familiar de Escuintla. “Son limosnas de ánimas, pues la gente ha colaborado,” por eso va todo al cementerio.

Si no se levanta el espíritu y se entierra simbólicamente, “el difunto se queda penando.”

Mientras las mujeres están rezando a media noche, los hombres platican fuera de la casa en un ambiente de mucha alegría. Algunos juegan a los naipes, otros a “los compadres” adivinando un grupo el secreto del otro grupo que ha escogido para cada uno su compadre. La

familia de la hermana del difunto está en la cocina. Han preparado 400 tamales. A media noche, después de terminado el rezo y el rito, sirven a todos. Es la celebración después de que ya se recogió el espíritu del accidentado. Ya se lo despidió y se le ha hecho descansar. Descansa él y descansan los vivos.

En el ambiente de alegría no se oyó ni una lágrima.

3.2. Su sentido

¿Qué sentido encontramos en todo este abigarrado y extendido ritual? Lo primero y fundamental es que a los nueve días *se repiten simbólicamente la muerte y el entierro*. La muerte lleva una preparación de nueve días de recomendación del alma, es decir, de aceptación previa de la muerte misma, la cual ocurre a media noche del último día. Entonces se para la cruz negra, se vacía el vaso de agua y se sirve el tamal de fiesta, según la estructura de la noche del velorio, mucho más acentuada aquí. Al día siguiente se llevarán al cementerio los restos simbólicos en señal de enterramiento. Sin embargo, de los dos aspectos de muerte y entierro simbolizados, el primero tiene mucho mayor relevancia que el segundo, tal vez porque el entierro ya en sí mismo es un símbolo de la muerte, y un símbolo de otro símbolo tiene menos fuerza, por mayor opacidad, que el símbolo de la cosa.

Hay que decir que aquí está más acentuado también el aspecto del término *ad quem* (al cual) del paso del ser *a otro ser* a través del no ser, mientras que en el velorio estaba más acentuado el paso mismo.

Está más acentuada la resurrección que la muerte misma, más la alegría que el dolor. A media noche, para simbolizar la muerte, se levanta la cruz que representa al cuerpo-presente desde el velorio y no sólo las mujeres, sino todos, incluso y más aún los hombres que no rezan, participan del tamal.

Por esto, los nueve días también se pueden ver como el *paso del muerto*, que está simbólicamente presente, *al nacimiento de una vida nueva*. A media noche el espíritu que anda volante se ve forzado a encarnarse en los restos de la tierra ensangrentada que luego se llevará al cementerio. Esa encarnación puede verse como prenuncio de la resurrección, ya que el muerto se supone que resucitará por la fuerza de su espíritu adherido simbólicamente a él.

Se dice que los ritos de levantamiento del espíritu se llevan a cabo para que no quede el espíritu volando y luego espante a los vivos. En el fondo lo que dice esta creencia, criticada por otros informantes, es que *al muerto hay que darle su muerte simbólica total, hay que despedirlo y enterrarlo por completo*. Si la situación no se define claramente y el muerto queda medio aceptado como muerto, entonces los vivos

no descansarán en paz. Se les aparecerá en sueños, o como espanto o como obsesión o como sea, y no podrá nacer la luz pacífica de la fe. Los vivos deben pasar por una noche oscura de sentidos y de sentido completa de donde nazca insensible, pero profundo el rayo de la luz. Los ritos llevan a cabo simbólicamente esta profundidad absoluta de la oscuridad de la noche.

Cuando el muerto no está socialmente muerto en totalidad, su presencia es peligrosa. Se encuentra en *un estado intermedio*. Pero a la vez su ser es muy débil y vulnerable, como el niño no bautizado que puede ser ojeado. De allí que el cadáver no podrá ser visto por cualquiera, no sea que fuera despiadadamente juzgado y dañado, aunque se admitiera que ya estaba juzgado.

Hay gente, como los evangélicos y algunos católicos más cercanos a la formación de los sacerdotes, que se ríen de muchas de estas costumbres y rechazan el levantamiento del espíritu. La mayoría del pueblo, sin embargo, nos parece que sigue practicándolo. Dicen los evangélicos que “el que se muere ya está salvo” y no hacen nueve días y sólo a los cuarenta días celebran un culto con cantos y lecturas bíblicas. Nos parece que el ritual concreto puede rechazarse si hay razones para ello, pero no puede dejar de suplirse por otro, cantos o lo que sea, que tenga el mismo sentido de aceptar la muerte simbólicamente, más difícil de realizarse en el caso de los accidentados.

El sentido *sacrificial* de la muerte ante Dios está también claro. El cuerpo presente del difunto, simbolizado en la cruz, está sobre el *altar*. Nunca lo hemos visto tan claro. Ya no se trata de que el muerto, quien socialmente está vivo, “oiga la misa,” si no de que se ofrezca por los participantes claramente como víctima. Es como si el sacerdote en el caso del bautismo, junto con el pan y el vino sostuviera en sus manos al niño.

El mismo sentido sacrificial está presente en el *vaso de agua*, el cual se vacía abruptamente a la media noche como el accidentado perdió su vida y su sangre repentinamente por la violencia. Cuando se vacía, entonces se para la cruz, como si la oblación estuviera consumada y el espíritu, que ya no puede estar en el vaso de agua, entrara a levantar el cuerpo dormido del difunto. Por el contrario, *la veladora*, que por ocupar un puesto de contraste en el mismo nivel del altar con el vaso de agua, ha de significar al difunto quien todavía está socialmente vivo, nó se apaga súbitamente, sino que sigue el proceso natural de apagamiento y agonía lenta. Parecería que mientras la extinción de la veladora significa la muerte natural, cuyo proceso aquí socialmente se respeta, el vaciamiento del vaso significa la muerte violenta. El rito del noveno día vale para ambos casos.

Curiosamente, *la tierra simbólicamente ensangrentada* no se pone

sobre el altar para ofrecer la sangre, sino que se deja sobre el piso. Sobre el altar sólo se colocan elementos simbólicos —fuera de las flores y el cuadro que interceden cada uno según su naturaleza— que representan la totalidad del difunto socialmente vivo, porque *se ofrecerá el acto del morir*, significado por las acciones sobre esos elementos. La cruz se para, el vaso se vacía y la veladora se deja extinguir. Nótese que en la misa sucede lo mismo: se ofrece fundamentalmente el acto del morir simbólico de Cristo, representado por la separación de los dos elementos que por su naturaleza van juntos, el cuerpo y la sangre.

La sangre derramada no logra concentrar al *espíritu*. Más bien al derramarse el espíritu se salió y anda volando. Si se trae del lugar del accidente al espíritu, después de haber borrado los restos de la sangre derramada y haber limpiado el lugar con agua bendita, en una procesión que simbólicamente repite y socialmente acepta la llevada del cadáver accidentado hasta la casa, se lo trae todavía no encarnado. El espíritu no se puede encarnar en la sangre sola, debe encarnarse en todo el ser humano. Por eso, al sacrificarse simbólicamente el ser humano, al vaciar el vaso y dejar que lentamente se apague la veladora, el espíritu queda ya atrapado en la cruz que se para y en la sangre que con la cruz se llevará al cementerio al día siguiente. Lo que atrapa al espíritu es la repetición simbólica del acto de morir. Eso le hace también infundir su fuerza al cuerpo que resucitará.

El “*sacerdote*” de este sacrificio incruento es el conjunto de mujeres dirigidas por la rezadora. Por la recomendación del alma a Dios han aceptado por el muerto su muerte al cabo de nueve días.

El tiempo ya marcó que la medida del rezo se colmó. El rezo condujo al muerto simbólicamente vivo hasta la oscuridad absoluta de la media noche. Se termina el rezo, porque su medida se llenó y se termina la vida culminándose el acto supremo del morir. Luego, como meros ejecutores, el niño de corazón y cuerpo puros para la cruz y suponemos que la rezadora arroja el agua del vaso.

Así como al traer el espíritu, la tierra ensangrentada debía ser traída por alguien que no fuera pariente para no contagiar a la familia, así creemos que al día siguiente cualquiera puede ya llevar los restos simbólicos al cementerio, porque el espíritu ya está “encarnado.”

Las flores blancas al igual que *las candelas* “velan” al difunto con su color y su perfume, y con su luz, respectivamente. Son como las personas que están alrededor del muerto. Ayudan al ofrecimiento. Y como los circunstantes simbólicamente mueren en el difunto, también esos objetos mueren, las velas acabándose en la sala y las flores marchitándose en el cementerio.

Todo el conjunto de la acción simbólica del novenario y en espe-

cial del noveno día, con ser tan rico y tan lógico, nos dejó un *sabor mágico*. Tal vez se debe a que dicho rito ha sido relegado a rezadoras rutinarias que a veces hasta hacen simultáneamente dos ó tres novenarios de este tipo, o de cabo de año o de siete años. En el caso que presenciemos el rito fue practicado por una rezadora suplente, pues la principal estaba ocupada por otro lado.

No creemos que en sí el rito carezca de fuerza para comunicar al pueblo con Dios de una forma personalmente sentida. Ni que carezca de elementos cristianos. Al fin y al cabo, el símbolo central es una cruz y si el cuerpo presente que debe morir socialmente está en forma de cruz es porque está participando de la muerte del crucificado. Ni creemos que sus elementos simbólicos sean alienadores porque, como el vaso de agua, se utilicen en otros contextos rituales ordinariamente censurados, como en el espiritismo.

Lo que ordinariamente impulsa a sus críticos a rechazar este rito es una visión del mundo que no comprendemos, la de la sangre y el agua, la de lo frío y lo caliente, la del espíritu y el cuerpo, etc. Esta visión es muy corriente entre el pueblo pobre, especialmente el de origen ladino. Nos parece que tiene su origen en visiones europeas rurales muy antiguas. La civilización actual tiende a despreciarlo. Será un problema práctico y no de una ortodoxia teórica querer aprovecharlo. Depende si puede ser liberador de los sentimientos y ansias más profundas del hombre y del pueblo. Nos parece que *pueden* serlo.

4. CONCLUSIONES

La estructura de las acciones rituales descritas apunta a la repetición a distintos planos del mismo significado, que *la muerte del hombre no es un acontecimiento personal únicamente*, sino que para que él muera los vivos deben morir de corazón con él. En la *agonía* se da la primera despedida en la que se le ayuda a aceptar el paso a la oscuridad. En *el velorio y el entierro*, tomados como una unidad, se repite la muerte del hombre, teniéndolo simbólicamente vivo en el velorio para sacarlo de la ciudad de los vivos y hundirlo en la de los muertos. Por fin, en los *nueve días*, simbólicamente se mantiene vivo al difunto hasta darle muerte a la media noche del noveno día.

Con esta repetición se significa *la extrema dificultad que es para el hombre morir*. El difunto sintió esta dificultad en la agonía. Los vivos que quedan profundamente adoloridos, la sienten después. Pero es la misma muerte. Por eso, la repetición indica la continuidad de la lucha que supone morir. Se sepulta —muerte simbólica— al ser querido, pero él vuelve a los sueños, a los recuerdos, a la sensibilidad y se hace más vivo aún que antes. ¡Las acciones rituales del pueblo lo van separando y distanciando hasta que por fin, desaparece! El ya murió,

porque los vivos ya murieron a él.

Esta dificultad es tan grande que supera las fuerzas del hombre. Por eso, morir es una acción en la que Dios necesariamente ha de intervenir. El envía la misión de la muerte en el agonizante y suscita la decisión de los vivos de olvidarlo. Pero esto no lo hace desde afuera, sino participando en el dolor, de modo que Dios agoniza con el agonizante y muere con él.

Por fin, este olvido es el inicio de la *nueva vida* del difunto. Porque al acompañarlo en la agonía se lo encomienda al corazón de Dios; al sepultarlo, se lo viste de alegría; al rehacer su muerte a los nueve días, se le festeja con una comida bulliciosa. Así como en el bautismo se le da al niño el ser social a través de la aceptación del pueblo y del sacerdote, pero a la vez se da una señal de que esta nueva vida pasa por una muerte; así, en los ritos de la muerte, al darle al hombre la muerte social, a la vez, se da la señal de que ésta genera una nueva vida. Y al generarla para el difunto, la causa en los vivos, quienes renacen a la alegría de haberlo entregado y se gozan del recuerdo de una vida cuyo acto supremo fue el morir. El recuerdo del difunto ya no es la obsesión de una imagen que deriva la fuerza de su recurrencia del sin sentido de la muerte, sino que es una fuente de paz que inunda en la aceptación en fe de la misma.

SEGUNDA PARTE

LA PRESENCIA ENTRE LOS UMBRALES

Si al nacer se ritualiza la entrada del niño a una vida, que no es la biológica, sino que está constituida por la aceptación de una sociedad con referencia al poder de Dios; y si al morir se ritualiza la salida de esa misma vida para crear otra, entonces entre los dos umbrales, nacimiento y muerte, debe haber señales que simbolicen la presencia de esa vida entre los umbrales.

Como esa vida está hecha de aceptación colectiva, aunque esta diga referencia a Dios, su estructura es un reflejo de la estructura de la sociedad, situada en el espacio y en el tiempo. De allí que las señales que apunten a la presencia de esa vida pueden distinguirse según los niveles de poder de la sociedad (que dicen relación al espacio), como el individuo, el hogar, la aldea, el municipio, la nación, el bloque capitalista, etc., y según los períodos del tiempo, ya sea éste recurrente, como los días, los meses y años, ya sea histórico, como períodos diferenciados e irrepetibles.

Según estos criterios ordenaremos algunas de las principales señales de la presencia de esa vida, desde el nivel individuo hasta el del bloque capitalista, intentando analizar las recurrencias del tiempo y los cambios de las señales en cada nivel o conjuntos de niveles, según convenga al tratamiento.

CAPITULO III EL HOMBRE

Intentaremos ahora sistematizar la concepción del hombre en sí mismo y de su relación con el mundo. Se trata de precisar las principales líneas de la antropología y cosmología popular en los elementos constitutivos que le confieren al hombre y su mundo el carácter de presencia entre los umbrales del nacimiento y la muerte.

De la descripción del ritual de los nueve días expuesta en el capítulo anterior, podemos adelantar algunos puntos importantes. El hombre está compuesto de tres elementos principales que son *el cuerpo, la sangre y el espíritu*. El cuerpo del hombre es como el vaso, y cuando se vacía del agua, es como si se vaciara de la sangre y muriera. Al salir la sangre del cuerpo y derramarse, el espíritu, que tiene su sede en la sangre, se escapa también y flota volante sin fijación por los aires. La sangre sin vida debe volver (aunque sea ritualmente, al cadáver para que el espíritu que lo resucitará se fije en él. Resucitarlo supone conferirle de nuevo vida a la sangre, esto es, hacer la sangre de nuevo.

Cuando la muerte no es violenta *la sangre pierde su vida, su fuerza*, lentamente, como la cera que se va quemando y la llama del espíritu desaparece hasta que se vuelve a encarnar gracias a los ritos de paso, en el cadáver para resucitarlo. La sangre sin fuerza, la sangre muerta, "la sangre sin sangre" dentro del cuerpo es la negación del principio de cohesión y vida: sin ella, el cuerpo se corrompe. Pero el espíritu se mantiene diciendo cierta relación, aparentemente imposible, pues es relación a lo que será corrompido y será aparentemente nada, a ese cuerpo que se descompone.

1. LA SANGRE Y EL NIÑO

1.1. La teoría de la fuerza

La *sangre* es un concepto clave. Es el símbolo de la vida. Un bebé es débil y puede ser afectado por personas “de sangre fuerte.” Subyace aquí la concepción de que una persona bien desarrollada tiene mucha sangre. De un muchacho muy robusto que se hirió nos decía una señora que le salían “avenidas de sangre; como él era bien gordo tenía mucha sangre; parecía un toro de esos cebúes.” El bebé es lo opuesto.

Subyace además otra idea, y es que *hay momentos pasajeros cuando el influjo de esas sangre puede afectar al débil*. El muchacho robusto, si no está en uno de esos estados pasajeros, tiene cerradas las salidas de ese flujo y aunque se acercara mucho al bebé no lo afectaría. Esos estados pasajeros dicen relación a una expresión especial de la sangre en cuanto vida, no en cuanto a asiento del espíritu. Por ejemplo, una mujer en menstruación o embarazada, un hombre muy sudado y acalorado, un borracho (con la sangre caliente) se encuentran en dichos estados pasajeros. Y lo de pasajero es muy importante, porque hace referencia al concepto teórico que estamos manejando de umbral, puesto que precisamente por tratarse del paso de un estado normal a otro, por eso es una especie de resquicio temporal (como el nacimiento o la muerte) a través del cual se cuele hacia afuera el influjo de la sangre. Por eso, también el sólo afecto de admiración de una mujer respecto a un niño que no es suyo, si se detiene en ese estado de paso y no se consuma en el abrazo del niño, es también un momento cuando el influjo de la sangre sale del cuerpo.

Eso nos dice, de paso, *una cualidad del cuerpo: el cuerpo no es completamente impermeable* a la fuerza de la sangre, de la vida, la cual se le puede salir o le puede entrar. Como veremos, esta permeabilidad se aplica a todos los cuerpos, de los animales, plantas y de los astros. Gracias a ella todo el mundo guarda *una unidad vital* o más rigurosamente *de fuerza*.

Otra característica fundamental es que esta fuerza, precisamente por ser fuerza, tiende a romper las barreras del cuerpo e invadir aquellos cuerpos que tengan menos fuerza interna. O si se quiere, con tal de que se entienda bien, hay una *atracción de polos opuestos*, de modo que lo débil atrae a lo fuerte y lo fuerte repele a lo fuerte. De allí que la fuerza de la mujer, rota la barrera por la menstruación, invade al niño. O en otro orden, la fuerza de las estrellas de agosto invade el jilote tierno (el niño del maíz) con el “argeño” y lo pudre, cuando se forman ciertas nubes sobre el volcán, que serían como la menstruación del cielo.

El efecto de la invasión de una fuerza mayor de un cuerpo extraño sobre el cuerpo de fuerza más débil no es el de fortalecerlo, como se podría pensar, sino el de *debilitarlo* con señales que prenuncian la muerte. Así, el niño puede dejar de comer, puede palidecer y morir, como el jilote tierno puede podrirse. Esto indica que cada hombre y *cada ser viviente tiene su propia fuerza*, su propia sangre insustituible y que la presencia de la otra fuerza en vez de confundirse con la propia y aumentarla, la reprime y la mata.

1.2. El ojo

Esa presencia de la fuerza extraña se llama “ojo.” Se concibe que sale de las personas fuertes en estado pasajero a través de *lo que es el centro del hombre, su mirada*. Por eso, la enfermedad que proviene de esa causa se la llama ojo y se ve como algo que se ha interesado en el débil —“ha recibido ojo”— y debe sacarse. De la misma forma, lo que puede ser como centro del cielo, el sol, la luna, los astros, tienen la virtualidad de “ver” y penetrar con su fuerza en los cuerpos débiles cuando pasan por ciertos estados de umbral como el sol a medio día, la luna en plenilunio, los astros (en agosto) al formar esa nube que los oculta por un momento.

También viene bien decir aquí que hay ciertos estados *permanentes* que permiten la emanación de la fuerza, porque dichos estados son *en sí liminales* (de umbral). Así, hombres con “nubes” en los ojos o con hemangiomas en ellos, permanentemente son cuerpos abiertos al influjo de su sangre.

Más adelante veremos la importancia que tiene el ver para esta manera de pensar.

1.3. Defensas contra el ojo

La defensa contra el ojo, o en general, contra esa fuerza invasora, se realiza con *otra fuerza que lo repela* y obre como protección del débil. Se usan amuletos que ordinariamente dicen relación a la sangre, como pulseritas rojas (de coral), colmillos de lagarto, gorros rojos, etc. Muchos de ellos se venden en las aceras alrededor del parque de Escuintla.

El *rojo* es un color fundamental porque es el símbolo de la sangre, de la vida, en definitiva, de la fuerza. Sólo hay otros dos colores tan importantes como éste, que son el blanco y el negro. El *blanco* es señal del nacimiento de la vida y el *negro* de la muerte. Recuérdese el vestido blanco de la niña en el fêretro, las flores blancas que anuncian la nueva vida. Recuérdese también la cruz con papel de china negro, símbolo de cadáver. El blanco y el negro son colores de umbra-

les, mientras que el rojo es símbolo de la presencia de la fuerza entre los umbrales. El rojo es así *mediador* entre el blanco y el negro. Pero como esa fuerza está oculta y retenida en los cuerpos y su presencia no es quieta, sino dinámica, por eso el rojo también es señal de umbral, pero no umbral en los extremos de la vida, sino dentro de la misma vida.

El uso de otros colores que aparecen en las oraciones de San Simón, hojita vendida por los comerciantes de amuletos, como el verde de las candelas para el negocio, el azul para las de trabajo, el celeste para las de viajes, etc., son elaboraciones posteriores y no tan importantes.

Otras defensas contra *el ojo* son *objetos de materiales liminales*. Así como el hombre con nube en el ojo siempre es liminal porque no es ni ciego, ni limpio de vista, así también hay ciertas maderas de árboles que no son ni una cosa ni otra, como suponemos que es el chico. Se le pone en la pulsera del bebé una cruz de chico. Suponemos que el chico no es ni zapote, ni algún otro árbol de fruta más pequeña que no hemos identificado con los informantes. Esos materiales o plantas liminales dejan emanar fuerza resistente.

Por fin, otra defensa es un *objeto que diga referencia a Dios*. En este caso, la cruz. La sangre de Dios es la más fuerte que puede haber. Por eso, también, en otro contexto, hay fuerzas que no se pueden dominar sino con la cruz, como la de la ciguanaba, que aunque muestra su cara (mira), burla y domina al enamorado que se ha puesto en el estado liminal del amor no concluido. Entonces para dominarla hay que morder el machete tres veces en forma de cruz, como nos contaba un campesino que así la había combatido.

Todas estas son defensas de repulsión de una fuerza mayor o al menos equivalente. Hay otra forma distinta de protección al débil, pero que sigue la misma lógica, y es de *colocarle algún objeto que también sea débil*, para que la fuerza repelida invada ese objeto y lo dañe, en vez de dañar al niño. Por ejemplo, pepitas de cagalonga que tienen la peculiaridad de irse descascarando y comprobando así que el ojo las va destruyendo.

1.4. La curación

La atracción de la fuerza por polos sustitutivos es el mecanismo de curación: se extrae por la atracción de otra fuerza la fuerza invasora del ojo. De allí el uso tan extendido del huevo de ave. El huevo fecundado (de patio) es un ser vivo liminal, extremadamente débil, puesto que aún no se ha generado el pollito, el cual también es débil y puede ser objeto ojeado. El huevo es más débil que un pollito. Entonces la fricción en cruz del huevo sobre el niño ojeado acompañada de

oraciones atrae al ojo en el huevo y lo saca del niño. Luego se quiebra el huevo, como se vacía el vaso de agua de los nueve días, y la fuerza del ojo se libera dejando en el huevo una señal por el cambio de color. Asimismo, una mujer menstruante puede recuperar su fuerza si, sin ropa interior, da pasos sobre el niño ojeado acostado en el suelo. Deshace, como si fuera la luna llena que hiciera el recorrido al revés, la emanación de su propia fuerza.

2. EL AMOR DE LA JUVENTUD

2.1. La ciguanaba

Hasta aquí hemos visto ejemplificada la comunicación de fuerzas en la debilidad del niño. ¿Cómo se hace el *joven* permeable a fuerzas mayores que lo destruyen? Se hace permeable por el amor cuando éste se desborda del ordenamiento social y se desborda del valiente dominio del hombre. La creencia en la *ciguanaba* que pierde a los hombres y en el duende que confunde a las mujeres arroja mucha luz sobre el tema. “¿Cómo no se me aparece a mí?” le dice el hombre maduro al hijo de 18 años, según nos contaba éste, a quien lo había burlado la ciguanaba y llegó a su casa casi sin sentido. No se le aparecía al padre, porque éste tenía un hogar firme, era fiel a su mujer y no andaba tras otras amantes. En cambio, al hijo “le sale” cuando él deja su casa de noche en busca de una mujer que no era, ni podía llegar a ser su esposa, y lo atrae hacia la profundidad de un guamil para que el muchacho crea que allí va a hacer el amor con ella. El muchacho está fuera de casa (en el camino), en horas nocturnas, en el guamil, que son todas situaciones liminales: está fuera de los límites de la protección de la presencia de Dios en su casa, fuera de la luz del día, fuera de las áreas cultivadas y abiertas a los ojos de todos (la montaña, símbolo del caos).

La ciguanaba suele aparecerse junto a las fuentes o las quebradas: “la ciguanaba tira hacia las pilas, al agua,” nos decía un sepulturero en el cementerio de Escuintla. Las aberturas de la tierra donde sale el agua son también puntos liminales, como quiebres de la tierra, por donde irrumpe el caos del agua primigenia. Todos estos lugares o tiempos liminales atraen al hombre que está, por el amor desenfrenado, en un estado liminal, y según se va acercando a ellos le exacerban su sangre de tal forma que casi pierde el sentido. Sigue el hombre a esa bellísima mujer, creyendo que es la suya, pero no sabe que “esconde en su pelaje una cara de caballo como osamenta” (según el sepulturero) o unas fauces como de tigre con dos sangrientos colmillos (según el campesino burlado por ella).

2.2. La mujer de mi sangre

La entrada del hombre al estado exacerbado de amor apasionado no es en sí algo censurado. En otro contexto nos decía un trabajador del campo en una aldea, “estoy buscando mujer de mi sangre.” Su mujer lo había abandonado y necesitaba otra. Al hacer referencia a *su* sangre, quería decir una mujer que fuera de raza blanca como la de él: alguien que pudiera calentarle su sangre en el amor y que a la vez pudiera calentarse con la suya.

Así, vemos cómo el amor, con ser un estado liminal, cuando se da entre dos personas de tal sangre, que una puede decir de la otra que su sangre es la suya, y que la unión pueda ser permanente (no liminal), entonces en vez de dejar indefensos a los amantes ante fuerzas caóticas (la ciguanaba), los protege. Además, la ley de las fuerzas se cumple, porque la sangre de los dos esposos está caliente y con haber penetración de cuerpos, no hay penetración de la sangre de un esposo en la otra, como se da en la situación del ojo. *La liminalidad les permite la fusión más plena, pero la fuerza de su sangre consolida, como dos polos positivos que se repelen, a cada persona en lo que es.*

2.3. La sangre en los hijos

El fruto de la unión es el hijo. Un trabajador de industria nos decía refiriéndose a las responsabilidades del matrimonio: “las responsabilidades de un hogar es de no abandonar la *propia* sangre de uno, sus propios hijos.” Implicaba que el abandono de los hijos se daría si abandonaba a su mujer rompiendo el vínculo del matrimonio. La concepción de un hijo se ve entonces como la fusión de una sangre nueva de dos sangres afines. Pero con ser la sangre del hijo nueva, el padre puede decir que es *su* sangre. A la vez, ve cómo el amor se concibe como la atracción de fuerzas separadas concebidas como la misma.

Aquí parecería haber una contradicción con lo dicho antes, que dos fuerzas del mismo signo se repelen y de opuesto se atraen. Pero no la hay, pues el mismo signo se refiere a fuerte o no fuerte, y en el amor ambas personas están en estado fuerte y se consolidan. En el amor de esposos ambos están en estado fuerte, pero tienen *oposición de signo por sexos*, y por eso se atraen. Por eso la sangre del hombre se atrae con la sangre de la mujer y no se suplantán, aunque ambos estén en estado fuerte.

Por el contrario, en *el amor de padres a hijos* se da la misma sangre: no es *mi* sangre, en el sentido que lo dice el hombre que busca mujer de su sangre, es decir, *sangre que diga referencia a la suya*; sino que es *mi misma* sangre, como descendencia y extensión de la mía y de la de mi mujer en una nueva. La atracción de este amor fundada en la

descendencia es la atracción que ejerce una misma cosa, que está desperdigada, para seguir siendo *una*. Es la atracción de la unidad. Por eso, no puede haber atracción como de esposos entre los miembros de la misma sangre por descendencia y el incesto es algo fundamentalmente proscrito: sería querer *hacer* uno de dos que no son previamente dos, sino ya uno. Es el máximo del egoísmo y la negación del amor.

2.4. La burla y la valentía

Volviendo a la ciguanaba: el hombre en el desenfreno caliente de su pasión no encuentra en ella ni sentido, ni calor. El sentido está ausente del caos del guamil, de la noche, del camino (no está en ningún lugar). El calor está ausente porque ella no tiene sangre. Ella es fría como el agua de la quebrada nocturna. Y como es fría, por atracción, mientras el hombre se acerca más a ella, creyendo por supuesto que es caliente, más se enverdece y liminaliza hasta tal punto que cuando ya no puede acercarse más a ella porque está por abrazarla, *su fuerza se le sale* y en ese mismo momento queda burlado, jugado, perdido. Y sus miembros se le hacen como de cadáver: “me quedé mudo,” “tenía unas patonas pesadas,” “no podía correr.” Se ha dado el proceso opuesto al del niño ojeado: el niño como ser vivo débil ha atraído la fuerza de las personas o astros en estado caliente; el burlado como ser vivo en estado fuerte ha dejado escapar su fuerza, su calor, atraído por el ser helado de la ciguanaba. Al ser burlado entonces queda frío como muerto.

Recordemos la descripción del rezo de los nueve días. Allí se suponía que el espíritu desencarnado del difunto era frío y para contrarrestar, por oposición de fuerzas a esa frialdad, se ponía en el huacal bajo el altar un limón (frío) cortado en cruz. También se mostraba allí cómo el espíritu se asociaba al agua del vaso a la que él llegaba a beber. Y que las protecciones, como la del limón y el agua bendita, se daban porque el momento de la encarnación era muy peligroso para gente cobarde. Ahora bien, al hablar de la burla de la ciguanaba, el campesino nos contaba que aunque se quedó sin habla y no podía correr cuando ella le mostró la cara y le enseñó sus dos colmillones, sin embargo, “como yo tengo un poquito de valor, agarro a pegarle mordidas al machete que traía yo. Ese es secreto, tres mordidas, pero en cruz.” Con eso sintió que le volvía al cuerpo algo de vida. A través de estos dos casos queremos resaltar el concepto y papel de la valentía.

La valentía es una fuerza, pero de otro orden de la fuerza de la sangre. Podríamos decir que es una fuerza fría. Esta expresión puede chocar, porque como hemos estado hablando de la fuerza en el orden de la sangre, tanto de los hombres como de los animales, de las plantas

y de los astros, como algo caliente, parecería que toda fuerza debería ser caliente. Pero la valentía pertenece al orden del espíritu. Y en lo que consiste la valentía es en *ser el hombre lo que es*. Supone una lucha enorme y continua contra la fuerza del orden de la sangre, no para reprimirla y hacerla desaparecer, sino al contrario, para que no se escape entrando en estados liminales peligrosos. No porque el estado liminal se deba suprimir del hombre, sino para que si se suscita, como el amor, tenga su oposición de fuerza en el orden de la sangre que haga al hombre ser lo que es. La valentía, pues, no nace de la fuerza de la sangre, ni de los astros, ni de las plantas, y la cobardía no es una debilidad de la sangre, sino del espíritu, el cual deja así salir la fuerza de la sangre.

La valentía dice una relación con la fuerza de Dios. Por eso, el poco valor que le queda al hombre al ser jugado, le lleva inmediatamente a buscar el secreto de Dios, y este secreto, al protegerlo, le da algo más de valor. Parecería entonces que un elemento fundamental de la valentía es la *fe*. Entonces, cuando al niño inconsciente se le ponen secretos en su cuellito o en su muñequita, o cuando se le lleva a bautizar, se le están adjuntando, por la fe de la madre, símbolos de una fe y una valentía que él todavía no tiene, pero que se le debe despertar cuando crezca.

La cruz está en casi todos los secretos de Dios. No se trata, ya visto a esta luz, sólo de un símbolo del orden de la sangre, como si la sangre de Cristo derramada en la cruz fuera *en sí* más fuerte que cualquier otra sangre, sino porque es sangre de Dios. En este sentido se puede encontrar aquí la concepción de un *Cristo*, que aunque no fue excepcionalmente fuerte en el orden de la sangre —compárese con el muchacho que parecía un cebú— fue *excepcional en su valentía*, lo cual lo llevó, para ser lo que Él era, a derramar toda su sangre, no por un momento de liminalidad descontrolado, sino por la valentía más consciente en fe hasta el último momento.

2.5. Los espantos y los difuntos

Por fin, volviendo de nuevo a la ciguanaba, hay que resaltar que su cualidad de espíritu no es como la del espíritu del difunto. Por eso, no se la cataloga entre los espíritus, sino entre los *espantos*. Y es que su naturaleza, como la de un espanto, está ordenada a quitarle la valentía al hombre, a “espantarlo,” para que la fuerza de la sangre se le escape. El espíritu de los *difuntos*, sólo accidentalmente espanta. Su naturaleza está ordenada a “encarnarse” en el cadáver propio para levantarlo. La ciguanaba, como espanto, se ordena a hundir en caos a los hombres, a perderlos, a burlarse de ellos como ridículos y sin sentido. Nunca puede ser amada por los hombres. El espíritu del difunto, si espanta, es para rescatar el sentido de los vivos en su amor y el re-

cuerdo de él. La ciguanaba, como espanto y como personificación del caos original, es la negación del espíritu, es la pura fuerza del mundo en el orden de la “sangre,” condensada en una sombra de cuerpo. También, nos parece, que es la negación del cuerpo, puesto que asume todas las apariencias de los cuerpos —de la María, de la Estela, de la Juana...— sin ser ninguno. Por eso, es como el agua de la tierra, que todo lo fecunda, y que encierra toda la fecundidad para los seres vivos, pero que como fecundidad separada mata. Por eso, su cara es de calavera o es de animal feroz con colmillos de sangre o de alguna asociación con la muerte. El espíritu del difunto, en cambio, aunque no es cuerpo, está ordenado a un cuerpo, y aunque no es sangre, también está ordenado a una sangre, la de ese cuerpo, y no puede encarnarse benéficamente en otro cuerpo. La ciguanaba, por fin, no mira, no tiene cara viva, ojos vivos. Es ciega. Ella no puede resolver problemas, ni puede tampoco buscar a los seres vivos. Sólo los busca por atracción de sangre cuando ellos están en el estado liminal de descontrol, de miedo y de ofuscamiento. El espíritu del difunto puede ver, soluciona problemas que no están al alcance de los vivos, puede buscarlos e inquietarlos para que sean lo que deben ser.

2.6. El duende

La contraparte femenina de la ciguanaba es el *duende*. La ciguanaba no se aparece a las mujeres, a no ser cuando, adoptando la figura de madre falsamente amorosa, burla a los niños de cualquier sexo que se salen a la liminalidad jugando lejos de la casa. El duende, por otro lado, no burla a los hombres, sólo a las mujeres. Como nos decía el sepulturero, “persigue a las mujeres que son muy hermosas y se peinan bien. No las deja quietas.” O como nos contaba un informante urbano de un municipio vecino a Escuintla, por otro lado, muy concientizado. Decía que no creía en “esas babosadas de espantos,” pero en la siguiente historia “no creía ni dejaba de creer,” aunque a juzgar por el relato, más creía que dejaba de creer. Su nuera había sido de la vida alegre, “no creía, ni iba a la iglesia. Pero una noche fue montada de seguro por el duende, porque amaneció con una trenza, ella que tiene pelo fino, hasta la cintura. Era como la trenza que el duende le hace a las yeguas. Es inconfundible, porque no se puede desmadejar. Mi hijo tuvo que cortársela con la tijera. Desde entonces ella ya fue a la iglesia con todos. Así, mi hijo la ha ido domando, porque a veces ella no le tenía la comida lista, cuando volvía.”

El duende tiene de *común* con la ciguanaba que personifican *la fuerza de la sangre en su aspecto de pasión sexual*. Por eso, el duende “monta” a la mujer como si fuera yegua. También, en que intentan confundir a la persona y burlarla: a la mujer vanidosa por su lindo pelo el duende la deja en un estado ridículo, con una trenza enredada, de

modo que luego se la tienen que cortar. Otro aspecto en común es que se atraen con la persona en liminalidad enamoradiza: el duende busca a las mujeres en esa situación, sin verlas, porque parece que tampoco tiene cara, sólo por la fuerza de la atracción.

Pero *se distingue* de la ciguanaba, en que el hombre es atraído por ésta, mientras que la mujer atrae al duende. En esta distinción hay una nota común, y es que lo femenino atrae siempre a lo masculino. Lo femenino se queda quieto, esperando, y lo masculino se mueve, atacando. Incluso, el duende no respeta la casa y la presencia de Dios en el altar doméstico, y es que tampoco la mujer caliente lo respeta, pues estando en el interior de su casa está con la mente fuera de ella y esa división es la que poderosamente atrae al duende.

Otra distinción es que mientras el hombre cree que la ciguanaba es una mujer concreta, conocida por él, en el caso del duende no hemos encontrado que éste represente a un hombre concreto. Se distinguen también en que la ciguanaba no juega con los animales, pero el duende sí, por fin, que el duende sí llega a montar a la mujer, mientras que el hombre no monta a la ciguanaba. Todas estas distinciones parece que confirman la concepción de la fuerza masculina como activa y la femenina como pasiva, la masculina como la que se dirige a y la femenina como la que recibe. Por eso, no ve la mujer al duende, pues sólo lo espera complaciéndose en su animalidad y por eso el duende se dirige a todo lo que sea fuerza femenina, en el orden de la sangre, que esté en liminalidad, lo mismo le da la yegua que la mujer.

En el caso de esta mujer está más clara la *necesidad de la fe*, para poder rechazar al duende. Del sin sentido y de la vergüenza pública de haber sido montada por el duende le nace la convicción de acompañar a los demás a la iglesia, apartarse de su vida alegre y creer.

3. EL DON DE DIOS

Hemos encontrado en otros casos *una necesidad semejante de conversión* para salir de un estado de perdición acompañado de enfermedad grave y, a veces, de apariciones de espantos. Estos casos parece que lógicamente corresponden a una etapa de la vida que ha superado la juventud, ya que en ella se plantea el problema de la aceptación de la misión en la vida como un don con todo su riesgo. La conversión en estos casos se orienta al *reconocimiento valiente de un don de Dios especial que hay que aceptar* y que consiste en *el servicio a la humanidad a través de la capacidad de mirar en el agua*, don que en alguna parte nos dijeron que se llamaba “el ojo de Dios.” Una mujer oía ruidos en su casa, de piedras que caían en el tonel de agua, de pájaros que aleteaban en el agua, de llantos, de hombres que entraban a su casa, etc., y sentía olores extraños, como de cigarro, guaro, gente sucia que no se

había bañado en un mes. Además, se encontraba enferma con dolor de corazón y con calentura y se sentía como desgonzada. En sueños se le presentaban hombres de ojos zarcos y gente de luto y se encontraba a veces en barrancos de los que no podía salir. Al acudir a una espiritista ésta le dijo que la causa era que “nació favorecida con el ojo de Dios y tiene el don de leer el agua,” que “era codiciada por el don que tenía” y que por eso la deseaban los hombres. Le dijo además que “tiene que sufrir por un tiempo, pero debe tener paciencia, porque tiene un don. Dios da la llaga, pero también el remedio.”

Es decir, que esta mujer está en un momento de paso en su vida en que debe sufrir con paciencia, equivalente de valentía, hasta que asuma el don de Dios. En el paso, como el niño tierno vulnerable al ojo o como el hombre desbordado por su pasión amorosa, se encuentra en un estado de vulnerabilidad. En su vida diaria tiene un comportamiento que atrae a los hombres, semejante al de las mujeres jugadas por el duende. Comportamiento que superará al asumir el don de Dios. Y en las noches tiene la irrupción de señales, en forma de sueños y de espantos, equivalentes algunas al duende y otras procedentes de espíritus difuntos, los cuales al no ser leídos en el agua después de aceptar el don, en vez de consolar al revelarse, destruyen a la mujer en forma de ruidos raros y malos olores.

3.1. El campesino espiritista

Un campesino espiritista nos narró una historia parecida. Estuvo a las puertas de la muerte, en la miseria extrema, después de haber gastado mucho dinero inútilmente en médicos. El cuerpo lo sentía “entresado y acalambrado,” en vías de convertirse en cadáver. Se sentía “perdido.” La razón era, según se lo descubrió un famoso espiritista de Mazatenango, que de joven había tirado el vaso de agua en despecho de que un tío, a quien le había adivinado dónde estaban tres reses que había perdido hacia semanas, sólo le había pagado con un paquete de cigarrillos “Payaso,” el cigarrillo más barato que hay. Enojado “tiró a la mierda” el vaso que se coloca sobre la mesa espiritista. El adivino le hizo saber que si no aceptaba el don de Dios, moriría: “dígame (le dijo a un pariente del enfermo), que si no hace él de trabajar, se va a morir. Se va a morir, porque es don de Dios que trae de servirle a la humanidad.” El enfermo se arrepintió y venciendo una gran vergüenza comenzó a leer en el *vaso de agua*, como lo había aprendido de su madre. Se curó y el campesino se convirtió en adivino, llegando a tener luego mucho éxito en las curaciones por las que llega al parcelamiento donde reside gente del lugar y de lejos.

3.2. En qué consiste el don

Aquí se nos dan los elementos principales para comprender *en qué consiste ese don*. Primero, es un don que *selecciona y llama a un trabajo especial y a una posición mediadora*, a un hombre o a una mujer. No quiere decir que esta posición sea privilegiada, aunque el abuso y la traición del llamado puede convertirlo en eso, sino que es especial porque es mediadora y es liminal. El hombre llamado es colocado a un lado de su mundo, es sacado de él. Esto se nota en el caso del campesino porque cambia de forma de trabajo; dejará de ser un campesino para convertirse en un adivino a tiempo completo quien teóricamente vive sólo de los regalos en especie o moneda que voluntariamente le traen los curados: “por eso no acaban de agradecerme. Unos vienen con queso, otros con una botella de mantequilla. Que dos pesos, tres pesos...” De la salida de su mundo y de lo que todos hacen, proviene la dificultad de aceptar el don, pues esa renuncia supone sufrir la vergüenza y las críticas (no sólo el agradecimiento) de quienes juzgan que su vida no es verdadero trabajo y sus intereses no son de servicio: “como algunos le guardan envidia a uno... unos dicen: ‘ese huevonazo sólo allí sentado se gana el pisto.’” Pero es precisamente la liminalidad de ese puesto en la estructura social lo que expresa de la mejor forma el don liminal que lleva en su sangre. Se expresa en la estructura social, como la fuerza de la sangre se expresa en la nube del ojo del que ni ve ni es ciego. La estructura social es como su cuerpo y aunque a veces el cuerpo puede presentar señales liminales del don que lleva la sangre (piénsese en la epilepsia), la posición liminal en la estructura basta como expresión del don y la aceptación de esa posición es para el adivino la mejor curación de sus propios males. A través de la aceptación, que es obra de la valentía del espíritu, su cuerpo y su sangre están plenamente a gusto, por así decirlo. ¡El hombre está en paz! ¡El hombre está consigo mismo!

Segundo, el don consiste en “*leer el agua*”. *Es el don de la mirada y la claridad de todas las cosas*, que salen como imágenes del vaso de agua. El vaso ha de ser “un vaso sin pecar... que nadie haiga usado.” Se coloca en el centro de la mesa del adivino y al tocarlo éste tres veces las figuras surgen de él. Allí ve las causas de las enfermedades y las medicinas apropiadas. Ve a un doctor rubio y zarco de ojos quien le indica las recetas, dónde están, ve los objetos perdidos, ve a la mujer que se ha huído...

¿Cuál es la lógica de este mirar? Por un lado está el don liminal del adivino que se condensa en el *centro del hombre, el ojo*. Ese don es una fuerza de la sangre. Por otro lado, está *el centro del mundo, el vaso del agua, la mesa es el mundo, donde se concentra la fuerza de todas las cosas. Allí se encuentran las figuras de todas las cosas. Por eso,*

pueden brotar de allí. Esas figuras son semblanzas de los cuerpos de todas las cosas, los cuales evidentemente no pueden estar reunidos en ningún centro. Pero la fuerza, destinada a darles vida y calor (“fuerza”) y aún la sola existencia, en el caso de objetos inanimados, a cada una de las cosas, sí puede estar unida y condensada ahí. Por eso, sólo pueden verse figuras de las cosas. Ahora bien, entre la fuerza del ojo del adivino y la fuerza del centro del mundo hay una atracción, la cual se consume cuando el adivino lleva a término el acto de valentía de ver el vaso de agua. Conocer implica en el fondo aceptar morir.

La atracción que evidentemente se da, nos parece que es posible, porque la fuerza del mundo está simbólicamente centrada y representada en lo frío, mientras que en el adivino es fuerza caliente. Esta simbolización nos descubre de nuevo en el fondo la visión más abstracta de lo que es la fuerza, la cual no es ni fría, ni caliente, es fuerza. Ordinariamente la hemos visto asociada a lo caliente y a la vida, porque así se muestra en el hombre. Pero la fuerza es sólo fuerza. Sin embargo, la calidad fría o caliente (como también masculina y femenina) de la fuerza parece que es también fuerza. Por eso, la fuerza fría es atraída por la fuerza caliente, porque la primera no tiene nada de fuerza caliente y la segunda nada de fuerza fría.

Lo que da pie para una simbolización de la fuerza del mundo en el fríísimo centro del agua es que lo que da fuerza a la tierra es el agua (equivalente de la sangre en el hombre) y lo que da fuerza al cielo es la luz, el calor. Los astros son ojo del cielo del cual emana fuerza caliente, como lo vimos al hablar del argeño. Los manantiales de agua, donde sale la ciguanaba, son ojos de la tierra. De su atracción, de la luz y calor con el agua y el frío, nace la vida del mundo, como de la atracción del hombre y de la mujer nace la vida del niño. El adivino, entonces, tiene un ojo como el sol, el cual al entrar en el ojo del agua ve todo el mundo traslúcido.

Tercero, el don de mirar no parece que se extienda a todo irrestrictamente, sino que *se concentra en aquellas cosas que están fuera de lugar o en situaciones desencajadas*, como enfermedades, cosas extraviadas, razón de fracasos, huída de la mujer. No se acude (parece, insistimos, porque no tenemos muchos datos) al adivino en busca de un aumento de la fortuna, como se dice en algunos lugares que se ha acudido al diablo. El don no se dirige a deshacer el equilibrio de fuerzas, sino a restablecerlo en el mundo, haciendo que cada quien tenga la ingente valentía de encontrar su propio don.

Cuarto, por eso el don es de “*servicio a la humanidad.*” El rechazo del don por parte del campesino adivino cuando tiró el vaso, partió del rechazo concreto de su servicio como don. Le pareció que el tío, cuyos animales él le había adivinado dónde estaban, debería pagarle de acuerdo a lo que había gastado en viajes buscando otros falsos espí-

ritistas, y no de acuerdo a lo que en sí valía su esfuerzo. Por eso, cuando le paga con un paquetero de los cigarrillos más baratos, le parece una injusticia. No reconoce que si sus ojos eran don, su trabajo debería ser un sacrificio desinteresado dedicado a los demás. Este sacrificio de toda su persona es el que al parecer, intuitivo por él, ponía en el fondo el peso mayor de resistencia y por eso conocer plenamente era para él morir.

Después que acepta el don comienza a sentir la alegría del agradecimiento de los enfermos y atribulados que vienen a él, comienza a sentir la tentación del dinero que le dejan y comienza a distanciarse de la gente, ocultando lo que realmente va ganando: "pisto no puede uno amontonar en la mesa. Varios que lo miran y vienen a juzgar: 'qué pisto tiene ese.' Entonces le dije yo a mi mujer: 'pisto, no hay que ponerlo en los floreros. Pisto que lleguen y lo dejen, ¡raz!, álzalo. ¡Taz!, me dejan un peso; raz, álzalo. Taz, me dejan un peso; raz álzalo; taz, me dejan un peso; raz, álzalo. Y así no echan de ver.' " El don de servicio a la humanidad exige de quien lo ha recibido una lucha continua y valiente por actuarlo como don. En la práctica, la presión de la estructura social y de los valores de lucro hacen que la actuación limpia del don como tal sea probablemente poco frecuente entre la enorme cantidad de espiritistas que hay. Algo parecido sucede entre nosotros los sacerdotes.

Quinto, *el don es poder*. Como vimos arriba, este don es en último término el desencadenamiento, obrado por Dios, de una fuerza cósmica en el hombre. Pero, además, esta fuerza se convierte en poder social y así debe ser. Sin embargo, este poder que se orienta al restablecimiento del equilibrio en el mundo y a devolverle a cada quien lo que es íntimamente suyo, es un poder que se da y se reconoce como tal, en un pueblo dividido por innumerables enemistades de todo tipo. Entonces, lo que un adivino considera como restablecimiento de lo propio de un cliente, otro adivino lo considera como restablecimiento de lo propio del enemigo del otro cliente. Aunque el adivino actúe en buena fe, ante el enemigo de su cliente se convierte en brujo, que le está quitando lo suyo, incluso su propia vida. Los adivinos, que suelen ser gente de visión política y social poco amplia, no miden las implicaciones de sus actos y la brujería se multiplica. Aparecen también los brujos que se especializan intencionadamente en "mal hechos." Los brujos y los adivinos, todos juntos, así como atraen multitudes de gentes, se desprestigian ante otros muchos. La acusación principal contra ellos quizás es que son interesados únicamente en el lucro. Es decir, que fingen un don, o si lo "traen," lo traicionan. Algunas veces se les niega radicalmente la fuerza, aunque este es un fenómeno poco extendido ya que sólo se suele invertir el carácter de la fuerza y no negarla completamente. Muchos dirán que no creen en los espiritistas, pero si-

guen temiendo la acción del brujo, porque al espiritista lo han transformado en brujo.

4. LAS FUERZAS DE LA MUERTE

4.1. La brujería

¿Cómo funciona la *lógica de la brujería*? El siguiente caso lo ilustra y nos da material para análisis. Trata de una mujer de una colonia de la ciudad de Escuintla. Tuvo problemas con la vecina, no sólo porque le corrió el cerco antes de que construyeran casa formal, sino porque le echaba toda el agua sucia. Ella le suplicó varias veces que encaminara el desagüe hacia la calle, pero no hacía caso y la situación se fue haciendo cada vez más tensa hasta que llegó la vecina a decirle palabras groseras: “me contestó con palabras groseras. ‘Ay, le dije yo, pero no le estoy diciendo yo así’... Ella pensó que como yo me humillaba, yo miedo le tenía.” La vecina pasó a más, pues, la comenzó a atacar con humo y olores desagradables: “unas hedentinas como de estiércol de uno. Como si yo hubiera tenido el sanitario aquí, como si dijera en la boca. Una cosa fea. Al ratito eran unas hedentinas a puro que le echaban guaro. Feo. Y comienzan las humazones y sólo para acá las humazones. Y de último echaron el incienso. Pero mire, una cosa que no hallo ni cómo decirle.” Ya entonces no le contestaba la vecina, cuando ella gritaba, “mucho humo, mucho humo... apaguen eso.” La vecina con otra mujer se cruzaban a su sitio sin pedirle permiso y “se estaban sentadas y yo sólo me quedaba viendo. Yo como idiota, como si estaba enmariguanada. Yo nunca les decía nada. Yo las miraba que se sentaban allí.” Luego comenzó a ponerla en mal con las otras vecinas. Dice que le tenía envidia porque tenía una venta de sandía, plátano y tomate y todo lo vendía. Entonces empezó a llegar con ella una señora de un centro espiritista de la ciudad. El marido, obrero de una industria, al verla tan acongojada le decía “el Malo no va a poder más que Nuestro Señor.” También, otra vecina le contó que su niño había visto a la señora en otro centro espiritista de la ciudad, “un centro que era muy mentado, muy mentado, que toda la gente conocía al señor que parece que en la cárcel murió. Le encontraron un entierro. No sé que le dieron. Por eso lo mandaron a la cárcel y allí murió. Pero quedó la señora que también es de las meras meras. Sólo de negro se viste la señora. Entonces allí iba.” Le contaron también que la habían visto comprando lo que parecía una oración mala. “Yo ya no soporté más. Yo tuve que ver qué hacía. Yo andaba como que era presa... y ella me miraba, como cuando Judas miraba a Nuestro Señor, que hubiera querido ser Jesús.” No dejaba sus “oraciones con Nuestro Señor” y se echaba agua bendita, pero el temblor de cuerpo no la perdonaba. Por fin, no sabemos exactamente cómo se

curó. Pero ya con estos datos tenemos bastante.

4.2. Su lógica

Primero, la lógica de la brujería tiene los mismos supuestos que el ojo que debilita a los niños, la ciguanaba y el duende que juegan a los apasionados amantes, y el adivino que ve todas las cosas del mundo en desequilibrio: *la tensión de fuerzas y la comunicabilidad de las mismas a través de los umbrales del espacio y del tiempo*. La mujer embrujada parece suponer que detrás de la vecina hay una bruja, es decir, una persona liminal con poder no sólo de ver a través de los cuerpos, sino de introducir en ellos fuerzas propias de cuerpos extraños. Puede haber sido un entierro de huesos, de cucarachas, de algo que represente destrucción y muerte, que, por la semejanza de la tierra y la persona y por la comunicación entre ambas, al entrar en la primera penetra en la segunda. Así como del centro de la tierra, el vaso de agua, se ven surgir los remedios para las personas, porque en ese centro están todas las figuras y sus fuerzas, así en el centro de la tierra, simbolizado por el sitio, pueden introducirse fuerzas de destrucción para que allí entren en la persona a la que se destinan.

Segundo, las “hedentinas de heces humanas significan *la penetración de la fuerza destructiva a través de la inversión del proceso constructivo*. Nos explicamos. Las heces son los deshechos que salen del cuerpo humano. Por el humo, que ella siente en la boca, como si allí tuviera las heces humanas ajenas, se invierte el proceso de la vida, no como si fuera película en reverso y las heces volvieran a entrar por donde salieron hasta salir comida por la boca, sino haciendo que las heces entren por donde entra la comida y en vez de dar vida den destrucción. La quema del guaro, bebida liminal que calienta la sangre —recuérdese cómo el borracho emana ojo— parece significar asimismo la transformación de una bebida caliente y de vida en un olor que enfría y da muerte. La quema invierte el sentido de su fuerza. Ignoramos qué signifique exactamente el humo del puro.

El incienso es lo opuesto a las hedentinas y, por tanto, es fuerza de protección. Primero se ataca y luego se defiende, por si la atacada a su vez está utilizando contra ella mecanismos invertidos de fuerzas de ataque como las hedentinas que ella misma está produciendo. Las hedentinas son del diablo, el incienso es de Dios.

Tercero, a diferencia del ojo, de una fuerza caliente en liminalidad sobre un ser débil y liminal, *la destrucción de la brujería parece proceder de cuerpos liminales muertos y fríos*, como si la figura de un cadáver se estuviera introyectando en el hombre sano para absorberle por dentro su vida y dejarlo como cadáver, agarrotado, inmóvil, estúpido, parecido a como la ciguanaba deja al que ha burlado. La perso-

na que se enferma es vulnerable, como el burlado, sólo si entra en liminalidad y entra en liminalidad cuando teme y le falta la fe. La valentía y la fe en que se funda hacen al hombre realmente inexpugnable, aunque la vejez y la enfermedad lo tengan a las puertas de la muerte.

Cuarto, aquí entra a jugar un papel muy importante *el diablo*, “el Malo,” como la fuerza contrapuesta a Dios por excelencia. Por eso, le dice el marido a la esposa embrujada, “el Malo no va a poder más que Nuestro Señor.”

Por los datos que sacamos de este relato únicamente, el diablo es una fuerza que opera sobre las fuerzas del hombre y del mundo, que invierte su funcionamiento desde fuera de ellas y tiende a la destrucción de los seres vivos, en especial del hombre. Por eso, es el antidiós, ya que Dios es la fuerza última que se orienta a la vida y de donde parten todas las fuerzas, lógicamente, incluso el diablo. ¿Cómo puede entonces el diablo ser fuerza que se dirige toda ella a la inversión y por eso destrucción de todas las fuerzas, lógicamente también de sí mismo? No tenemos datos para responder a esta pregunta.

5. EL DINERO Y EL DIABLO

5.1. El pacto con el diablo

El diablo suele estar asociado, en las creencias populares, con el dinero. El caso que acabamos de analizar muestra cómo uno de los puntos del conflicto era el éxito de la mujer en sus ventas. La vecina sentía por eso mucha envidia. En poblados de estructura social todavía muy trabada y muy vertical está viva la creencia en el *pacto con el diablo para conseguir dinero*. En los relatos recolectados aparecen los siguientes elementos constantemente: *el diablo*, que se aparece en *figura de hombre*, a un pobre en el *camino*, *le promete dinero* y se lo da en un *cerro* a cambio de un *documento* firmado con *sangre* en que el pobre se compromete a devolvérselo con su *vida* (él mismo, su hijo, su novia) y la prisión futura en el *infierno* dentro del cerro.

El diablo es la personificación de una fuerza que quita la vida a los hombres. A veces él mismo, para más claridad en la significación, saca la sangre de la vena del empactado. La sangre de la firma del documento es el anticipo de la vida que le entregará y del sello definitivo de esa entrega en la cárcel del infierno. A cambio, el diablo entrega vida que no es vida. El dinero es la negación de la sangre. Sin embargo, el dinero tiene también una fuerza de atracción, lo cual no es fuerza, es sólo aparente. El intercambio sólo se puede dar porque el hombre no ve y no conoce qué es lo que hay detrás del dinero. En esto, el empactado es todo lo más opuesto al ideal de hombre que es el adivino, quien to-

do lo ve. El impactado llega a esta situación de ceguera porque está en liminalidad: en el camino. Su estado es semejante al de quien sigue a la ciguanaba. Ordinariamente la liminalidad a que hacen referencia los relatos, además del camino, es un gran apuro económico, como cuando un hombre no tiene para alimentar a su mujer o a su hijo, etc. Este apuro lo turba de tal manera que se le ofusca la mente y vende su vida por dinero. Su ceguera procede de la falta de valentía para arrostrar, sin vender su vida, el momento de desesperación quizás más extremo de su vida. Esa liminalidad es la que le permite al diablo, disfrazado de apuesto caballero, atraer falsamente al hombre para que se decida a firmar. La firma indica, a diferencia del abrazo del jugado por la ciguanaba, que es más un producto de la sangre, una decisión del espíritu. Evidentemente, de nuevo se trata de un espíritu obnubilado por la sangre de la liminalidad. Al firmar, queda el hombre ya encarcelado, aunque no lo siente. Pero lo pagará, no sólo en el infierno, sino en la vida diaria, con la muerte del hijo, la separación de la mujer, su propia muerte, a veces, o aún la desaparición súbita del dinero, otras veces. El infierno es la cárcel de los espíritus, a los que, como no se los puede destruir por ser espíritus, se los hace sufrir como si estuvieran siendo destruidos. Y el mismo diablo, como fuerza máxima de la que nace esta tendencia incomprensible de destrucción y, por tanto, de autodestrucción, es el infierno mismo. Vive en los cerros áridos y, particularmente, en los volcanes, los cuales son la manifestación en el mundo de la presencia de esta fuerza destructiva.

Por la semejanza del diablo con los espantos, como la ciguanaba, y con las apariciones de los espíritus de los difuntos, existe la *tendencia*, conforme la civilización rompe estructuras, a *identificarlos con el diablo*, en quien la mayoría de la gente del pueblo sigue creyendo. Por ejemplo, el sacristán de una finca, quien decía no creer en los ritos de levantar el espíritu del accidentado y los reprobaba, nos afirmaba: "dicen que van a levantar al espíritu del difunto, para que no espante allí. Pero yo sé que es el diablo el que espanta. El espíritu malo se transforma en aquella persona." La reprobación de esos ritos los hacía del demonio, para el sacristán, como también para muchos que han sido influidos por los sacerdotes o los evangélicos; los adivinos de la mesa espiritual obran por la fuerza del demonio.

El diablo, en los enfrentamientos religiosos de causas políticas que se han desarrollado a partir de 1945 en Guatemala, ha cobrado gran vigor. El enemigo religioso está siempre influido por el diablo. Si entonces hay gente piadosa que sueña en sus difuntos y cree que la causa del sueño está en no haber cumplido con los ritos de los nueve días, quienes han renegado de la religión tradicional, no le niegan la verdad del sueño, sino su interpretación. Y así como según ellos está engañada y temerosa (¡de nuevo el temor de ver y ser valiente!) creyen-

do en la apariencia de la eficacia de los ritos tradicionales, así lo que se le aparece no son los difuntos, sino el diablo, quien la quiere destruir.

5.2. La piedra imán

Pero volvamos al dinero. Los comerciantes de amuletos, venden una hojita con “el sortilegio y oración de la piedra-imán.” Ellos venden también piedras-imán, sacadas con machete, según nos informaba uno de ellos, de un cerro de Jutiapa. La piedra se puede deshacer en otras muchas, siempre imantadas. Por eso, “esta piedra crea hijos,” “es buena para el negocio.” La oración dice que la Piedra Imán tiene “el privilegio especial de atraer hacia tí todas las cosas,” que es “verdaderamente virgen y que por lo mismo vives escondida de los ojos humanos” e ilumina por eso las noches con su destello. Dice que tiene un don, regalado por Dios: “don especial es el tuyo pero lo compartes con el que te lo pide. *Dar suerte es tu misión en este mundo.*” Por eso, el devoto le pide, primero, “que jamás me falte oro ni plata en el bolsillo;” y segundo, “que jamás pierda en ningún juego,” especialmente en el foot ball; tercero, “que mis ventas se expendan con prontitud en toda ciudad, pueblo, aldea... a donde yo vaya con mi mercadería y que con tu mágico poder hagas desaparecer en los demás toda envidia.” Termina: “¡Oh, maravillosa y sin par Piedra Imán! Por último te pido: haz que yo domine en todos lugares donde me presentare, y si por acaso hubiera alguien con algo más fuerte, este quede nulificado, sólo con el talismán que poseo; en el caso de que éste fuera igual, haz que las ganancias se compartan y para terminar, que nadie sepa ni adivine lo que en mi poder tenga;” para que la petición “surta su verdadero efecto, debe tenerse completa fe y rezarla con toda devoción.” El que no sepa leer que sólo lleve la oración en una bolsita que contenga “los colores rojo y verde. Rojo es la fuerza y verde el poder de la trasluz.”

Para la recta interpretación de esta creencia a la luz de lo expuesto arriba, hay que hacer constar que tiene una naturaleza de expresión de la mentalidad popular colectiva muy distinta de la unidad mítica del pacto con el diablo, la ciguanaba, la creencia en el ojo, etc., porque no está formada por la reflexión colectiva de la historia del pueblo, sino que está elaborada por gente que interpreta esa reflexión y quizás cree o tal vez no cree en los principios fundamentales de la misma (el juego de fuerzas). Una de las finalidades que uno descubre en quienes han impreso la hojita y la han ajustado a las condiciones modernas —véase la referencia a los futbolistas— es el deseo de que esa oración se venda. Por lo tanto, debe mostrar un atractivo al comprador, por ejemplo, al comerciante ambulante. Debe presentarla como algo hermoso (piedra vigen que ilumina la noche) y como algo beneficioso (da dinero) y debe suprimir cualquier posible referencia explícita a pode-

res del "Malo." En el análisis esas referencias, pueden, sin embargo, explicitarse.

Debido a la referencia directa que la oración hace a la acumulación de dinero, se puede interpretar como *la reaparición del diablo al hombre pobre* en el contexto urbano moderno. El diablo se presentaba al campesino con figura siempre hermosa y apuesta de hombre rico. La piedra se presenta ahora al pequeño comerciante ambulante como maravillosa luz que resplandece virginalmente en la noche. El diablo ofrecía dinero a quien se encontraba en graves apuros. La piedra ofrece un ascenso económico deslumbrante: dominar en las ciudades, aldeas, plazas y calles atrayendo así al máximo número de compradores.

Pero así como el diablo no ofrece gratuitamente el dinero, sino que exige con la firma de la sangre el sacrificio completo del empactado, así la piedra, aunque sutilmente, quiere un sometimiento y un sacrificio entero de quien recibe su virtud, ya que la oración le exige "completa fe y devoción." Más aún, así como el diablo cobra su beneficio aparente y de escasa duración con la sangre de otros, relacionados con el empactado, así la piedra es cruel con los compradores que enriquecen a su devoto y con los otros comerciantes, a quienes hará quebrar si hiciera falta para que surja vencedor quien en ella cree. Entonces así como el diablo representa al patrón rico que explota a los campesinos locales, así él, identificado por la devoción con la piedra, se convierte en el explotador de compradores y competidores, al menos en deseo. El empactado se vuelve por eso como demonio en el infierno; el devoto de la piedra, se hace piedra insensible. Ese es el sacrificio de sí mismo, haber perdido el corazón, por la fe completa en la piedra-imán que lo identifica con ella y lo hace como ella, de apariencia hermosa, pero de textura dura.

Por eso, así como la creencia popular exige valentía del hombre para no dejarse dominar por el hermoso diablo en el período máximo de tentación liminal, en la destitución, así contra la tentación de la oración lógicamente la creencia popular le exige al hombre valentía para reaccionar contra la apariencia religiosa de ella y para atravesar, sin vender su fe, por la lucha diaria de la vida.

La apariencia religiosa proviene de la atribución a la piedra de un *don de Dios*, en base a la cualidad imantada, la cual la diferencia de las otras piedras, para que en ella se deje sentir la presencia de la máxima fuerza, Dios. Pero esta atribución es de apariencia, porque entonces se hace viva a la piedra, como si oyera oraciones y sintiera la devoción de quien la aprieta contra su pecho, siendo así que la piedra no es viva; se la iguala al prototipo del hombre, el adivino, quien es un poseedor de un don, siendo así que la piedra no es hombre y no puede recibir (decir que sí) un don; y en último término, se la fetichiza con una carga de divinidad que exige el sacrificio de la fe completa.

Se trata a la piedra como un santo donde Dios está presente, puesto que “el santo tiene un don,” en palabras de una mujer rural. La diferencia es que la imagen del santo puede decir relación a la historia del hombre con un don, mientras que la piedra-imán no. Con todo, si al santo se le desconecta de la historia, se lo reduce al nivel de fetiche y no se diferencia de la piedra-imán, como se verá en el capítulo siguiente:

El concepto del adivino como receptor del don de Dios implica la máxima lucidez mental y la máxima valentía para conocerse a sí mismo y para dominarse en los momentos de tentación suprema de la liminalidad, superando así los ataques y atracciones que los cuerpos liminales puedan causarle, aunque tenga la especie de estrellas luminosas convertidas en mágicos cerros.

6. CONCLUSIONES

Hemos tratado de ordenar el material, como el lector habrá podido apreciarlo, de acuerdo a *ciertas etapas de la vida*: la niñez, caracterizada por la debilidad y carencia del niño de una decisión para aceptar él mismo su vida; la juventud, caracterizada por el desborde de la pasión y del amor que le impiden al hombre el dominio de sí mismo; la edad adulta, caracterizada por la crisis para aceptar en totalidad la misión de la vida concebida como un don; la vejez, caracterizada por la enfermedad y por la manifestación más clara de las fuerzas de la muerte.

Dios es la fuerza suprema que distribuye en el mundo todas las fuerzas de la vida, las de la sangre y las del espíritu. Las fuerzas de la sangre, con las que el hombre se une al cosmos, tienden a liminalizar al hombre; mientras que las del espíritu, la valentía y el conocimiento, tienden a constituirlo en lo que él es y a abrirlo al servicio de los demás. La vida entonces es una lucha entre ambas por descubrir el don de cada persona, lucha que se hace más evidente en aquellas personas liminales, cuya misión específica es la instauración del equilibrio en el mundo. Dios, entonces, como fuente de ese don, es el inspirador de esa misión y el garante de su victoria.

El diablo es la fuerza del espíritu que tiende a la destrucción de la vida. La destrucción se opera por la contradicción de las fuerzas del espíritu, ya sea debilitándolas para que el hombre entre en la peligrosa liminalidad, ya sea invirtiéndolas, para que utilizando las fuerzas de la sangre éstas destruyan en vez de vitalizar. De allí que el diablo dé miedo, contra la valentía y se presenta con apariencia de verdad, contra el conocimiento, quitándole al hombre lo que él es en su interior y cerrándolo al servicio de los demás. Así como Dios es la fuente del don, el diablo es el dueño del dinero. No lo regala, sino que lo da a

cambio de la sangre y de la sumisión completa del corazón. El dinero lleva entonces al desequilibrio del mundo y la lucha del hombre en la vida consiste en la lucha contra la fuerza del dinero que es la fuerza misma del diablo. La valentía implica, entonces, el reto del hombre al sistema poderoso del dinero, el mundo construido por el diablo, con la asunción del riesgo de muerte. El conocimiento implica la claridad para discernir sin pestañear la apariencia de vida de la vida verdadera, la apariencia de bienestar de la salud interna auténtica, la apariencia de Dios, del Dios del don, quien sólo se da en amor.

El hombre, centro de esta lucha, está compuesto por cuerpo, sangre y espíritu. La sangre media al cuerpo y al espíritu, como el rojo media al negro y al blanco. El cuerpo sin sangre es cadáver y muerte. El espíritu sin sangre es como un pájaro loco, sin asiento, molesta. La sangre une a ambos. A la vez, la sangre comunica al hombre con las fuerzas del cosmos y el espíritu lo comunica con el mundo que está fuera del cosmos. Gracias al espíritu del hombre, Dios y el diablo pueden entrar en la lucha del hombre en el cosmos. Su lucha entonces no es sólo la de todo un pueblo, unido por sangre con el hombre, sino la de la tierra y la del firmamento, la del agua original y la de los astros. El hombre entonces es el rojo donde se debaten el blanco de Dios y el negro del diablo. El hombre es en sí lucha.

CAPITULO IV

LA CASA

Después de haber analizado, en el más bajo nivel de la estructura de poder, el concepto de hombre y su relación con el mundo, ahora dirigimos los ojos a la presencia de la vida en el nivel inmediatamente superior, el de la casa.

1. LOS SANTOS

1.1. La fundación del hogar

La fundación de un nuevo hogar conlleva la instalación de un altar, por humilde que sea, con la imagen de un santo. “Cuando uno levanta su casa, lo primero que hace es arreglar su altar, con una tablita, aunque sea, un cuadrito y una veladora,” nos decía una mujer campesina.

El hogar recién fundado es como el niño recién nacido. Es inconcebible su inicio en la vida social sin que se realice por la fuerza de Dios, que da la vida y comunica una misión en fe a través de la identificación de un nombre.

La fundación del hogar es paralela también a la de un *pueblo*. Cuando la dispersión de las personas que lo forman se supera con un sentimiento de identidad común, entonces nace el deseo de obtener como símbolo de esa identidad a un santo patrón. De un parcelamiento que se comenzaba a convertir en un pueblo nos decía un pequeño agricultor: “no tenemos ni patrono, ni fiesta, pero tenemos deseo de tenerlos.” Y hacía la comparación con algunas aldeas vecinas de recién-

te migración que ya lo habían instalado.

La fundación de los pueblos antiguos, recogida en la memoria colectiva y levantada al nivel de mito, habla de la vida y del poder milagrosos del santo y, más aún, del acto mismo de fundación. De un pueblo fundado el siglo pasado se dice, por ejemplo, que cuando los habitantes del mismo recibieron y abrieron la caja de la estatua del santo patronal donada por el presidente de la república, “la imagen que venía sentada se paró.” El surgimiento milagroso del santo era equivalente al surgimiento milagroso del pueblo.

1.2. La continuación del hogar

Aunque no hemos encontrado mito de fundación de los hogares asociado con los santos del calendario doméstico y es comprensible que no lo haya, a no ser cuando tal vez se trate de una casa ancestral, pues el mito exige para su formación de una cierta densidad de mentalidad colectiva; sin embargo, sí hemos encontrado que algunos de los santos más venerados del hogar son *expresión de alguna experiencia*, considerada como milagrosa. Una mujer nos contaba cómo de los siete santos que tenía representados en su altar, “El Señor de Esquipulas se me viene más a la mente. Para cualquier cosita, enfermedad, El se me viene.” Hacia tres años había peregrinado al santuario y hacía menos de un año la había curado el Señor de una enfermedad mortal. La experiencia de esta curación milagrosa revivida en la presencia del santo en el altar doméstico, no era una experiencia fundacional del hogar, pero se equiparaba a ella, porque era una experiencia de la *continuación de la vida* en el mismo.

De la misma forma, hay santos que son muy populares, como San Antonio del Monte, cuya virtud protege a los animales domésticos, y dicen *una relación a una actividad especial de las mujeres dentro del hogar*, cual es el cuidado de las gallinas, marranos, etc. Dicho santo expresa la seguridad de la fe de la mujer ante la falta de control de las plagas y los ladrones y constituye así también el símbolo de la *continuación de la vida del hogar*.

Aunque hay paralelismo entre el santo del pueblo y el del hogar, ordinariamente *tampoco* hemos encontrado *cuadros o réplicas pequeñas de la imagen del santo del pueblo en el hogar*. En parte se explica esto porque en la actualidad la población presenta una demanda masiva de santos baratos, la cual no puede satisfacerse rentablemente fabricando para cada pueblo un santo. Masivamente se imprimen entonces cuadros que sirvan para todo el país, como el del Señor de Esquipulas y San Antonio. Pero además se explica esto porque la virtualidad para identificar, proteger y dar vida a un pueblo es de carácter distinto de la del hogar. De allí la especialización —con carácter

masivo— de santos del hogar, San Antonio para la economía doméstica, y el Señor de Esquipulas para las enfermedades, los cuales velan por la fundación continuada del hogar.

1.3. El altar: amor

En algunos casos los santos explícitamente expresan *el carácter cohesivo del hogar*. Por ejemplo, significan y causan la unión de los cónyuges y la permanencia en la fe de la religión de los antepasados. Respecto a la unión de los cónyuges, hemos visto que en algunos casos el padrino de matrimonio les regala a los esposos un cuadro. Ese será testigo de su mutua entrega. Sin embargo, nos parece que, sobre todo en los lugares de mucho movimiento de población e inestabilidad matrimonial (como es el caso de los centros urbanos de parcelamientos), los santos apenas expresan esta relación horizontal unitiva. Hemos encontrado casos en que el marido trae sus propios cuadros al nuevo hogar después de haberse separado de la mujer anterior, y la nueva esposa los suyos, o los compra luego con el dinero de sus animales domésticos. Cada cónyuge dice entonces relación a sus santos, aunque todos ellos se coloquen en el mismo altar.

El altar, entonces, es en sí mismo el símbolo de la unidad del hogar, más que el santo. El altar se asemeja al anda de la procesión. San José y María van en las posadas sobre una misma anda, mientras que, como decía una informante, “San Vicente (el patrono) y María no pueden ir en la misma anda, porque no son esposos.” El altar encubre así un significado, quizás poco explicitado, del sacrificio del amor de los esposos ofrecido a Dios.

1.4. El Dios de los antepasados

Más explicitada está *la relación vertical de la descendencia*, transmitida simbólicamente de padres a hijos a través de los santos. En pueblos campesinos de asentamiento antiguo la transmisión de la fe en los santos va paralela a la transmisión de la herencia de la tierra. Hemos visto algún caso extremo en el cual se dio una correspondencia entre la conversión al protestantismo del hijo y el acto de desheredarlo del padre. El hijo presentaba la reacción del padre como secuencia de su conversión, aunque probablemente influían anteriormente a la conversión circunstancias de división entre padre e hijo que prenunciaban la decisión del padre. En todo caso, sea la conversión efecto o causa de la negación de la herencia, hay correspondencia entre una y otra, entre la descendencia y el símbolo de las imágenes.

Hemos encontrado también en lugares de inmigración reciente, donde el recuerdo del padre no está apoyado por una herencia mate-

rial, que la fe en los santos se considera como una realidad que los padres dejaron a sus hijos y que *esta herencia es paralela al acto de Dios que dejó los santos a los humanos*. El sacristán del centro urbano de un parcelamiento nos decía, repitiendo sus argumentos contra los evangélicos: “estas religiones hace poco se desarrollaron. Nuestros padres nos *dejaron* la Iglesia católica, incluía como símbolo central de ella, a los santos. Más adelante en la conversación decía que “los santos es algo que *sólo Dios pudo dejar hecho*.” Una mujer proletaria, madre soltera, del mismo lugar utilizaba casi las mismas expresiones en otros contextos. Hablando de los anticonceptivos que ella nunca usó decía: “yo... hasta que tuve mis hijos todos, lo que *Dios me dejó*.” En referencia a los evangélicos argumentaba: “el pastor dice que Dios *no dejó* bailes, ni rockolas..., pero eso es para la juventud,” y en relación a su deseo de volver a la Iglesia católica tradicional de la cual se había distanciado decía: “voy a volver siguiendo con los santos. Les prendo candelas. Así nos *dejó mi papá*.”

El paralelismo entre los padres y Dios —ambos dejaron la vida y dejaron los santos— indica que los santos en la casa y en la iglesia recuerdan *la presencia* de los padres difuntos y de Dios en ellos y que así como los padres difuntos exigen una concreción simbólica de ese recuerdo, así también Dios, aunque es invisible. Los santos son como fotografía —necesariamente simbólica— de la fe transmitida por los padres y por Dios.

También indica este paralelismo que Dios estuvo, como los padres, de alguna manera visible en la tierra, cuando hizo a los santos y los dejó en herencia. Esa visibilidad de Dios invisible parece consistir en *el acto mismo de hacer lo visible*. Si El hizo lo visible, entonces, por lo visible hay que recordarlo.

El paralelismo entre Dios y los padres no es completo, puesto que “sólo Dios pudo dejar hechos a los santos” y los padres son sólo transmisores de algo que recibieron y que en lógica, en el último extremo de los antepasados, al recibirlo presenciaron a Dios que se los encomendaba. Aquí subyace la concepción de un *Dios creador* que se revela al crear, en contraposición a un Dios que se revela después de crear, y que puede romper los esquemas de la creación e incluso contradecir la fe de los padres y antepasados.

Si Dios dejó a los santos, *Dios dejó sus nombres* y de ese depósito, los padres que creen en ellos, deben sacar el nombre para los hijos. De ahí que haya una tendencia a “llevar el nombre de un santo para ver si uno puede imitar sus virtudes.” La constancia en los nombres que se repiten son una señal de la fe en ese Dios creador del origen, el Dios de la tradición, así como el cambio de los mismos indica la irrupción de Dios de lo nuevo, como sería el Dios de los evangélicos, y la falta de transmisión de una herencia.

1.5. El tiempo

Los santos ocupan un día en el calendario. En algunos lugares se les celebra el día con una novena previa recitada por una rezadora en la casa donde se guarda su imagen. A la novena llegan muchos invitados. No se trata de una cofradía, como organización comunitaria, sino de un rito doméstico de iniciativa privada emprendido por mujeres que económicamente sobresalen en la comunidad y destacan como católicas ejemplares por su apego a los santos. A nivel del hogar replican ellas la celebración del santo del pueblo, aunque no se trate del mismo santo, ni del mismo día.

Esta mentalidad supone la conciencia de que no sólo el espacio, como la casa, la aldea y el municipio, tienen un centro donde se condensa la presencia de Dios y es como el corazón de la casa o del pueblo, sino que *el tiempo también tiene divisiones*, días, semanas y aún meses, donde se *condensa la presencia de un Dios* a través del símbolo de un santo. El santo concretiza a Dios en el tiempo, como lo hace en el espacio.

1.6. Como padrinos

Así como los padres les dejaron los santos a los hijos, así también les dejaron, para el caso de muerte prematura, a los padrinos. Cuando se rompe con los santos, se rompe con los padrinos. *La lealtad a los santos* y el acceso a ello como seres más poderosos *es paralela a la lealtad a los padrinos* y el acceso a los mismos. De allí que podamos concluir que la fe en la institución de los padrinos tenga la misma fuente que la fe a los santos y que por eso a ambos se les asigna una posición de mediación entre Dios y los hombres.

Aunque a los santos se los considere muchas veces como personajes sin historia que no fueron verdaderos hombres y se les atribuyan poderes míticos que opacan la presencia del Dios invisible en todas partes, *no hemos oído nunca una explícita identificación de los mismos con Dios.* Algunos católicos más esclarecidos dicen explícitamente que “donde manda Dios no manda santo” y que los santos son abogados de los hombres, como lo es un padrino ante una instancia superior.

1.7. El poder del santo

Los santos gozan de un poder milagroso recibido de Dios como un don. En algunos lugares campesinos de asentamiento antiguo, la creencia en este poder está todavía arraigada entre la gente adulta. El testimonio de un campesino sobre el poder de San Onofre es enorme-

mente iluminador. Cuenta que el dueño de un terreno iba donde su guardián y se reía de su santo por ser como un leño negro, sin ojos, ni piernas, ni vestido y le sugería que lo retocara. Al reírse del santo diminuto de pobrísima apariencia se estaba riendo de su dueño y de su esposa, que eran unos pobres indígenas sin tierra. El santo entonces demuestra su poder e inmediatamente el patrón es castigado y cae muerto, ahogado de un trago de miel. Pero el mismo santo lo resucita, después de que los humildes dueños de la casa le mueven el altar y le encienden una candela.

Este caso del poder del santo demuestra el grado de *identificación del mismo con el hogar*, en este caso un hogar humilde. La causa del pobre es la causa del santo y mientras más pobre es el hombre y más humilde la apariencia del santo, tanto más poderoso es el santo y el hombre a quien protege. En la destitución de poder radica su fuerza, pues si no hay contraste no se revela éste. El símbolo, en este caso, puede operar como un elemento de donde el débil puede extraer una enorme fe en la defensa de su causa contra los incrédulos poderosos.

1.8. Las candelas y las flores

Como expresión de la fe en este poder milagroso se suele mantener *una veladora o una candela constantemente encendida* sobre el altar doméstico. "Todos los días le prendo su candela y si no tengo dinero para comprarla, aunque sea al fiado la traigo," nos decía una mujer. Otra mujer de un pueblo más ritualizado hacía la distinción entre veladora y candela. La primera es para velar *constantemente* al santo doméstico, mientras que la segunda se enciende en momentos *especiales* del día, como a las 6 de la tarde, o en ocasiones críticas, cuando se desea salvar a alguien de una enfermedad. Además, si se pueden conseguir, se colocan *flores*.

La fe lleva consigo un acto de presencia. Cuando tratamos de la muerte vimos cómo el significado de las velas encendidas y de las flores era la presencia con la que la gente responde a la presencia de la persona en paso. Aquí, por tanto, los mismos símbolos han de connotar ese matiz de presencia con que el hogar responde a la presencia de Dios en el santo. Por parte de Dios ella es indefectible. Pero, como el hombre no puede hacer la suya indefectible se hace sustituir por símbolos de luz como su fe, y de perfume y colores, como el amor y alegría con que se ofrece. Las candelas que se compran son un sacrificio pequeño, pero diario, del dios dinero y del trabajo asalariado. Las flores que se cortan en los potreros son el sacrificio del producto del campo del trabajo independiente. Así la casa se vuelve un pequeño templo.

2. LA CRITICA DE LOS SANTOS

2.1. El ídolo

Los evangélicos vacían estos símbolos de la presencia de Dios, los cuales son el eje central del catolicismo popular. A la identificación del pueblo con ellos la llaman idolatría, puesto que conciben que se está adorando a Dios en las imágenes, las cuales, según ellos, no son más que un leño. La idolatría es el acto por excelencia opuesto al culto de Dios. Por tanto, la idolatría es el fruto del diablo y las imágenes, en vez de hacer presente a Dios, presentan al diablo disfrazado de Dios. La conversión exige renunciar completamente al diablo y rescatar el corazón del hombre subyugado por él, aunque suponga un corte con los parientes más íntimos, como los padres. Esa renuncia exige la expulsión de los santos del seno del hogar.

El proceso de esa renuncia puede ser radical. Entonces esta conlleva una destrucción cuasi ritual de las imágenes. Así, una mujer de un parcelamiento nos decía, “aquí ahora casi todos han quebrado los santos.” A veces, sin embargo, el proceso es más gradual. La nueva fe es débil y el temor de morir a los sentidos de lo concreto y al sentido puesto en esos símbolos de los antepasados empaña dicha fe. Entonces los convertidos gradualmente van descuidándolos, permitiendo que se caigan, ocultándolos y por fin, cuando ya no reviven el recuerdo de las personas queridas que creen o creyeron en ellos, los tiran a la basura. Otras veces, el proceso, tiene carácter más oportunista, pues los venden a vecinos católicos.

Esta ruptura es más fácil y su frecuencia es más numerosa en aquellos lugares donde la inmigración imposibilita la transmisión de una herencia material de padres a hijos, factor importante que explica el auge del protestantismo en dichos poblados.

El catolicismo popular ve en eso una enorme ceguera. Como nos decía el sacristán de un poblado rural, cuyo hermano se había convertido: “a un mi hermano se lo convencieron. Ha resultado tirando las imágenes. Es la torpeza más grande.” El mismo decía que no puede “desatar” el significado del culto evangélico, donde en vez de centrarse en un santo, “tienen una palmeadera de manos y una gran bulla.” “No puedo desatar qué será esa bulla que tienen.”

2.2. No, no puede ser ídolo

La principal razón dada para defender las imágenes es la de la antigüedad: “estas religiones hace poco se desarrollaron, nuestros padres nos dejaron la Iglesia católica.” Por eso, las imágenes provienen del Dios creador, como dijimos arriba, mientras que estas reli-

giones, que son nuevas, no. Ellas son invención de los hombres. Pero, ¿cómo se sabe que provienen de Dios? Los testigos son la cadena de antepasados que se remontan hasta los que presenciaron al Dios que se reveló en la creación. Hay fe en la tradición de los padres, la cual no pudo equivocarse en algo tan esencial. Por eso, “en ella —la Iglesia católica— tenemos que morir.” La fe es tan firme que puede postular la muerte.

Otro argumento del catolicismo popular es el de la *unidad*: “yo no sé leer. Sólo un Dios tenemos. ¿Por qué ellos ni se llevan con uno? Se quieren apartar.” Si ellos siembran la división, no reflejan la unidad de Dios. Este argumento no es pura deducción de la experiencia indudable de creer en el Dios verdadero, hacedor de los santos, de modo que como Dios es uno y el Dios católico es Dios, el otro no puede serlo; sino que intuye sin arrogarse una sabiduría de alfabeto y de lector de la Biblia que si los evangélicos rompen la comunicación diaria aún en el terreno no religioso, entonces allí Dios no puede estar presente.

También se utiliza el argumento de *la mayoría y se le refuerza con el del poder*. “Cuando salimos en procesiones, ya se ponen a hablar. A los rezados llega mucha gente. ¡Esos parcelamientos! Hasta de ellos llegan.” Y para la fiesta de la aldea, “hasta de los ricos vienen. Más, si toca en sábado o domingo. Allí están todos los carros.” De aquí se puede ver la fuerza que tiene para mantener la fe en los santos la conciencia de que ésta es una conciencia mayoritaria del país, como se hace sentir a través de la radio para semana santa o como se puede experimentar en una peregrinación a Esquipulas al sumergirse en una masa humana nunca vista.

2.3. El hombre como el santo vivo

Entre los restos de grupos más trabajados por la parroquia desde finales de los años sesenta encontramos una actitud distinta a la del catolicismo popular tradicional frente a los santos. En una aldea rural un par de informantes ponían de relieve que al iniciar los grupos de reflexión se cometió la equivocación de intentar “quitarle la fe a la gente en las imágenes y en las candelas y quitarle ese amor que sentían a la religión. Por eso mucha gente prefirió pasarse a los evangélicos. Decían, ‘cuidado se van a caer de unos grupos que están haciendo. No quieren que tengan imágenes, candelas; son como los evangélicos.’ ” Dicen los informantes que “la gente no entendía” cuando les insistían que “nos vamos a dedicar a un Cristo vivo, no a un Cristo muerto y las candelas que compramos para una imagen, mejor compramos pan para nuestros hijos.”

El núcleo de esta nueva forma de pensar es que “el santo,” por

ejemplo, el Jesús de una procesión, es un Cristo muerto, mientras que *el hombre, los hijos de los campesinos, son un Cristo vivo*. Por eso, la imagen de Cristo en el sentido estricto de la palabra, no sólo hace presente de Dios, sino que también lo refleja y lo hace parecido a El, no es la estatua hecha por el artista, sacada de su imaginación del Cristo histórico, sino el hombre vivo que sufre y muere.

Por tanto, toda la dedicación y la actividad del hombre debe enfocarse a la identificación con el hombre vivo y no con el santo muerto. El dinero de la candela debe redestinarse al pan de los hijos. El tiempo de los rezos, a la actividad de asistencia humana y lucha liberadora.

Esta expresión, así como sonaba, “dedicarnos al Cristo vivo y no al Cristo muerto,” mataba por completo, como los evangélicos, a los santos, puesto que significaba que “no nos vamos a dedicar a los santos.” Y aunque no igualaba a la imagen con el diablo, la vaciaba de su contenido simbólico dejándola como un objeto muerto, sin sentido, ni carga afectiva. No se decía que se quebraran los santos, pero sí que se les quitara la luz de la fe, se los dejara arrinconados a la sombra, se los olvidara, hasta que el tiempo, el descuido y los animales domésticos los fueran destruyendo. Por eso, el catolicismo popular los identificaba justamente con los evangélicos... en este punto.

Entonces se dio el proceso siguiente: por un lado, hubo algunos que se unieron a los grupos de reflexión, suprimiendo así su fe en las imágenes, pero que cuando el mensaje religioso se fue haciendo cada vez más incisivo, entonces sintieron rechazo al grupo, no por la cuestión de las imágenes, sino por el riesgo que corrían, y como ya no podían volver al catolicismo tradicional, dieron el paso a los evangélicos. El juicio de los informantes parece que implica que hubiera sido mejor no quitarles la fe en las imágenes para mantenerlos dentro del campo católico y así poderlos atraer, aunque no con mucha radicalidad, a posiciones y acciones a las que es difícil atraerlos desde el campo evangélico.

Los informantes ahora entienden la frase del Cristo vivo y el Cristo muerto de una forma un poco distinta, porque dicen que, aunque les queda poco tiempo para lo religioso, “vamos a los rezos —de la rezadora frente a los santos— tal vez una vez por semana por cumplir con ella, aunque con esto no se solucionan los problemas, si no estamos congregados.” Parece ser que el convencimiento de que los santos son Cristos muertos no ha desaparecido, que esas “costumbres se van quedando atrás,” están destinadas a desaparecer. Pero con la conducta admiten que, aunque hay una discrepancia de fe en este punto, hay algo que los puede unir que es “la congregación” misma y la necesidad común de solucionar los problemas básicos. De allí que por

“cumplimiento” asistan a los rezos. No sabemos si en su acción haya señales, que no sean la acción misma, donde se demuestra que en el hombre que sufren ven al Cristo vivo; o la afirmación de ver al Cristo vivo en el hombre sufriente, si no hay alguna expresión simbólica explícita, aunque ésta no diga relación a los santos, va siendo también sólo una palabra para “cumplir” con los que creen en ese Cristo y para ganar así gente a la “congregación,” esto es, a una organización no religiosa.

2.4. Perspectiva: mediador del pobre

En el fondo nos parece que estos informantes carecen del andamiaje explicativo por el cual podrían ellos mismos *sentir con la fe* del pueblo tradicional en los santos para poderla vivificar, sin negarla, ni arrinconarla. Vivificarla significa darle su verdadero sentido *mediador* hacia la fe en la presencia de Jesús en el hombre que sufre. Este es un problema difícil de solucionar en la práctica, pues la devoción del hombre pobre hacia su santo tiende a sacarlo *de sí mismo* al querer identificarse con el símbolo mediador, el santo, negando lo que él es, lo que vale y puede, en vez de *sacar al santo* de su riqueza para identificarlo consigo mismo y con su situación, identificándolo entonces a la vez con el santo histórico, con el Jesús histórico.

Una pista de solución se apunta en el ejemplo citado de San Onofre, chiquito, sin ojos, sin piernas, sin vestido, es decir un santo que es símbolo de destitución y que por eso puede defender con gran poder al más humilde del pueblo, al que no tiene tierra y es despreciado por ser “natural” (indígena). Otra pista bien encaminada es el intento de asemejar a Jesús en semana santa al cortador de caña, como se verá en el capítulo de la celebración del dolor y la muerte. Así, se *baja* al santo a la realidad histórica de lo que fue Jesús y a la situación actual de lo que es el campesino, imagen explícita y directa de Dios. Si no es así, el santo, que debería ser mediador de Dios, se convierte en pantalla que lo oculta, pues Dios, de acuerdo al evangelio, no se ha revelado en un rey, ni en un hombre ricamente vestido, ni en un hombre que goza de la vida, sino en un pobre que con grandes gemidos de angustia dijo *abba* a su Padre y aceptó la muerte.

Los santos, como presencia de Dios en los hogares, posiblemente vayan desapareciendo al ir desapareciendo el campesinado —largo trecho queda— y al irse transformando la economía de la autosubsistencia en economía de mercado, porque entonces los límites de los poblados se desharán y los símbolos concretos de los mismos se esfumarán y subsumirán en símbolos más seculares, aunque no menos alienantes. Pero lo importante es que se mantenga alguna mediación simbólica, que pueda replicarse a distinto nivel, entre Jesús histórico y

el hombre que sufre, para que la fe motivadora subsista. La experiencia religiosa es lábil y olvidadiza si no tiene en el espacio y en el tiempo un recordatorio que la despierte y la condense, de modo que verdaderamente se pueda decir que en él, en ese símbolo, está Dios presente.

El santo, por fin, traído así a la historia es la *personificación del hombre ideal* del capítulo anterior. El lleva en sus ojos el don de penetrar en el centro del mundo donde se diluyen y condensan las figuras de todas las cosas. Ese don de conocimiento es otorgado por Dios creador y le exige al hombre, como al santo, el sacrificio de su vida hasta la muerte para restablecer el equilibrio y la justicia perdidos. Su mirada implica un enorme poder, primero sobre sí mismo y sobre la fuerza de su sangre y segundo sobre los demás. Lo primero es la valentía para mantener la claridad de la mirada y lo segundo es el servicio a los demás. El hombre puede dejar de responder a la exigencia de su don haciéndose vulnerable y opresor, no porque pierda el don, sino porque lo tiene y no responde a él. El santo, en cambio, se ha vuelto inexpugnable.

Sin embargo, también el santo puede convertirse, por la manipulabilidad del símbolo, en fetiche desprendido de la historia, que en vez de recordar y hacer la valentía contra la atracción corruptora del dinero y el servicio a los otros, sea corruptor de los hombres y su opresor. Ese ya no es, sin embargo, el verdadero santo, sino la fabricación de los hombres oprimidos y doblegados.

3. CONCLUSIONES

El santo doméstico es un *símbolo de la presencia de Dios en el hogar*. Esta presencia comporta la continuación de una fuerza fundacional del mismo y su crecimiento a través de la estabilidad y profundización del amor de los cónyuges y a través de la descendencia. Por eso, es *símbolo de las relaciones sociales de parentesco*, internas al hogar y externas al mismo, en especial aquellas que vinculan a los vivos con los antepasados. Por último, también simboliza las relaciones de *parentesco artificial*, como el compadrazgo.

El Dios de los santos, por tanto, es el Dios de los antepasados y el *Dios que se revela en la creación*. Por eso, es el Dios de la sociedad tradicional y preestablecida y el Dios del tiempo fijo y planificado.

Por eso, la *irrupción de la novedad* quiebra la imagen de este Dios viejo y ataca al símbolo central más visible, los santos. El Dios de lo nuevo, por tanto, corta las relaciones sociales de parentesco más íntimas y las de parentesco artificial más respetadas y baja a los antepasados del pedestal del recuerdo.

La vida nueva, sin embargo, *parece no poder prescindir* de un

símbolo de su presencia en el hogar, que no por ser nuevo deja de ser mediador de la vida, sea éste una Biblia o la fotografía de un héroe.

El símbolo de nuevo podrá ser el fetiche opaco que aparentando la presencia de la vida, en realidad, sólo la separa y la oculta. *La cualidad de transparente mediación* del símbolo depende entonces de su referencia a la historia en el pasado, lejano o inmediato, y a la acción que la hace presente para conquistar la vida.

Dada *la fe en Jesús* tan amplia y profundamente poseída por el pueblo, no parece que se pueda prescindir de su símbolo sin cortar con un elemento de motivación sustancial para el acceso individual y colectivo de la vida. Su transparencia dependerá de la continua referencia a la historia de Jesús, no al mito, por un lado, y de la práctica que haga presente su vida, por otro.

CAPITULO V

LAS FIESTAS DE LA VIDA

Queremos ahora analizar cómo se hace la vida presente en el siguiente nivel, que es el de la comunidad, y para eso estudiaremos las fiestas que llamamos de la vida, las cuales se refieren a la celebración anual del santo patrono.

1. ANOTACION PREVIA

1.1. La fiesta de la comunidad

Cuando hablamos de *comunidad* entendemos por tal a la aldea, parcelamiento, finca, cabecera municipal y aún cabecera departamental. Esta inclusión de diversos niveles, local, municipal y departamental, parecería que confunde el análisis, pero se debe a que este tipo de fiestas se concretiza con una unidad temporal en cada comunidad, mientras que el que estudiaremos en el próximo nivel, no. Queremos decir que la fiesta del patrono se celebra en una fecha única y particular para cada comunidad, mientras que la celebración de la semana santa que estudiaremos en el próximo capítulo se lleva a cabo en la misma fecha en todas partes, es decir, que carece de una fecha única y distinta para cada comunidad. Por esta razón, las fiestas de la vida *se celebran siempre a nivel local*, mientras que las del dolor y de la muerte (semana santa), no. Y aunque también se celebran a niveles más altos, decimos que por eso toca estudiarlas como propias del nivel local antes de analizar las del dolor y de la muerte.

1.2. La fiesta de la vida y la celebración de la muerte

Debido a la interrelación de las fiestas de la vida con la celebración del dolor y de la muerte, conviene que antes de entrar al tema presentemos un modelo explicativo de la importancia *relativa* de las primeras en las diversas localidades. El modelo se puede resumir en el siguiente enunciado: a más bajo nivel de la estructura las fiestas de la vida tienen más importancia relativa que las celebraciones del dolor y de la muerte, y por el contrario, a más alto nivel gozan de menos importancia relativa. Por ejemplo, en una aldea, o barrio urbano (bajo nivel), las fiestas de la vida son más importantes que la celebración del dolor y de la muerte, mientras que en una ciudad departamental y más aún en la capital del país (nivel alto), éstas últimas son más importantes que las primeras. Por eso, también, en las localidades intermedias de la estructura, como las ciudades municipales, ambas celebraciones tienen una importancia equivalente.

¿A qué se debe esto? Podemos mencionar algunos factores. El primero es que según se sube en la estructura de poder *se gana en identificación nacional y se pierde en identificación local* y como las fiestas de la vida expresan y forman la identidad local, entonces a más alto nivel deben perder importancia. Por el contrario, la semana santa, por celebrarse en todo el país en la misma fecha es un periodo de identificación nacional y por eso a más alto nivel adquiere más realce.

Un segundo factor es que las fiestas que caen en la misma fecha están sometidas a una *atracción competitiva de lugares cercanos*, mientras que las que caen en fechas distintas, no. Por eso, la semana santa de la ciudad departamental mata la posibilidad de su celebración en aldeas vecinas y le quita vida a las de las cabeceras municipales cercanas. Por el contrario, las fiestas patronales no sufren de esta competencia que les da sombra.

Un tercer factor es la *mayor descondensación de la espacialidad y temporalidad de la abundancia en los niveles más altos respecto a los más bajos*. En los municipios campesinos cuya economía depende fundamentalmente del maíz, la abundancia se condensa en uno o dos momentos del año, dependiendo del número de cosechas. Esa condensación temporal implica también una condensación especial, cuando la división del trabajo no ha heterogeneizado a la población de todo el municipio, de modo que al festejar la abundancia, todo el municipio la festeja. Por el contrario, en una ciudad como Escuintla, donde la población vive del comercio, de los servicios, de la industria y de la agricultura de la agroexportación, la homogeneidad se ha perdido y no se condensa la abundancia temporalmente en un sólo momento. Si las fiestas patronales persisten es por el interés de ciertos sectores, por ejemplo, del comercio y de los servicios, que la celebran para atraer.

gente y gozar ellos de la abundancia. En vez de que la abundancia y la vida estallen en fiesta para todos, es la fiesta la que hace la abundancia para ellos. La fiesta se convierte entonces en un servicio de diversión.

2. LOS ORGANIZADORES

Las fiestas no se organizan solas, ni las organiza toda la población del lugar. Se necesita de un grupo destacado para tal finalidad.

2.1. Variación de formas

Cuando se trata de *un poblado en el cual también se celebra la semana santa*, entonces ordinariamente el grupo organizador de las fiestas patronales es el mismo que se encarga de la semana santa. Si el poblado es muy grande, como sucede con Escuintla, donde la celebración de la semana santa ha crecido y se ha elaborado ritualmente cada vez más, en vez de que se separen las funciones de la fiesta patronal de las de la semana santa, se han separado partes de las funciones de la semana santa para dos grupos organizadores (hermandades) quedando un poco como apéndice para el más antiguo de ellos el encargo de reparar y dirigir las celebraciones de la fiesta patronal. A pesar de ser el más antiguo y de reunir la organización de estas dos fiestas, ese grupo es el menos prestigiado, por estar compuesto de gente económicamente menos pudiente que maneja menos dinero.

En el caso de un *poblado intermedio* la misma hermandad se encarga de ambas fiestas. Si es un *poblado menor*, como la aldea, el grupo organizador se centra sólo en las fiestas patronales, pues la celebración de semana santa murió por inanición. En este caso, ya no se llama hermandad, sino comité, el cual entonces desempeña otras funciones religiosas, que no son necesariamente orientadas a las fiestas, como la construcción de un oratorio.

Se da también una variación de mayor a menor nivel del poblado en el *grado de especialización sacra* del grupo organizador y por consiguiente en el *grado de politización directa* del mismo. Aunque las actividades de los miembros de las hermandades *en el nivel más alto* reflejen funciones del poder político. Ser de la directiva de la hermandad no es un paso para acceder a la alcaldía. Más aún, mientras la actividad propiamente política es considerada como varonil, ésta es vista más como femenina y débil. Lo femenino y lo sagrado van asociados.

Por el contrario, *en los poblados menores* (donde no hay hermandades) se da un enlace mucho mayor entre los organizadores de las fiestas y los que detentan el poder económico y, al menos indirectamente, el poder político del lugar (por ejemplo de la aldea). La razón es sencilla. Las fiestas exigen financiamiento y mientras en los pueblos

mayores ese financiamiento puede lograrse a través de la contribución de más gente y a través de mecanismos instituidos, como bingos, en los pequeños la dependencia del rico local se hace una necesidad para que la fiesta tenga relieve.

En los casos en los cuales la principal base del poder de los ricos locales (aldea) son los comercios, los comedores y las cantinas, *la dependencia queda muy desenmascarada*, puesto que se muestra patentemente que el financiamiento de la fiesta tiene como objetivo acrecentar sus ganancias. El caso de las cantinas, sobre todo, es utilizado por los evangélicos para desprestigiar no sólo a su dueño, sino a todo el sistema de la fiesta, de los santos y del catolicismo que está montado sobre él. Algunos católicos reconocen también el desprestigio que se encuentra: “no es el amor sino el pisto el que los mueve,” “el catolicismo está medio muerto aquí;” “el catolicismo nada nos prohíbe, porque allí tomamos” “soy católico, pero no voy a la iglesia (de la aldea). Es un cucarachero, de donde sacan el santo en carrera, no en procesión. Los católicos se juntan no para adornar al santo, sino para ir a las marimbas. Sólo oyen la marimba y salen como ganado en tropel.”

Por la misma razón, de la necesidad de financiamiento de la fiesta, las celebraciones de vida de *las fincas* dependen mucho de los propietarios de las mismas. Por ejemplo, la fiesta del fin de la zafra del ingenio XX ha sido tradicionalmente subvencionada por la finca en un espíritu paternalista. La finca daba hace unos años 200 quetzales para gastos de la Iglesia, pagaba las loas traídas de fuera, organizaba jaripeo y corridas de cintas, mataba tres reses para darles carne a todos los trabajadores, incluso los cuadrilleros y eventuales, compraba un torito pirotécnico, etc. aunque ahora ya no hay ni loas, ni jaripeos, ni corridas de cintas, ni juegos pirotécnicos, ni carne para *todos* los trabajadores, como en época del “mero patrón don Willy,” debido a que “la empresa está en quiebra,” sin embargo, todavía paga ésta dos días de feriado con raciones a los trabajadores, les da dos libras de carne a los colonos más ocho tickets (seis a los cuadrilleros) para comprar cervezas en las ventas que se instalan en los patios de la finca, dos días de marimba y 80 quetzales para gasto de la Iglesia (músicos, velaciones y pólvora). El comité religioso sólo ha tenido que completar a base de recaudación con una relativamente pequeña suma de 60 quetzales los gastos de la Iglesia.

Dicho comité depende de la finca en cuanto que la mayoría de sus miembros son trabajadores colonos (residentes) de la finca o esposas de los mismos. No es raro que si alguno de ellos resulta molesto, se lo presione de parte de la gerencia y del jefe de campo para abandonar el cargo, como sucedió, según nos informaron, con una mujer que fue presidenta y presentaba problemas.

Debido a la necesidad de recaudar fondos los comités y hermandades deben obtener *aprobación de la gobernación* de Escuintla por un año o por el tiempo de las fiestas. Para obtenerla basta la firma previa del párroco (no del obispo) y el juicio de honorabilidad del alcalde. Al final del período aprobado, los miembros del comité deben rendir cuentas a la contraloría después de haber cancelado sus fondos. Este es el momento para que en muchos lugares, donde no hay supervisión cercana del párroco, los miembros del comité o de la hermandad se asignen los sobrantes. En la cabecera municipal XX, en cambio, se ha instituido la costumbre, después de la destitución de antiguos directivos de la hermandad quienes recibían terneros para rifas y se quedaban con ellos, de que al final del período, la hermandad entregue a la parroquia los sobrantes y ésta, el año siguiente, se los devuelve en calidad de donación.

2.2. El espíritu de la hermandad

¿Cuál es el espíritu de las hermandades? Para responder a esta pregunta hemos escogido como ejemplo la hermandad de un municipio. Cuando la visitamos se encontraba en un período de unión entre sus miembros y de buenas relaciones con el párroco, después de haber sustituido hacía algunos años a otro grupo que era acusado de malversación de fondos. Aunque no todas las notas se aplican a todos los casos de hermandades y menos a los comités de aldeas, puede ser un punto de comparación para el lector. El grupo directivo (11 miembros) de esta hermandad está compuesto mayoritariamente por trabajadores fijos de la empresa mayor del lugar.

La primera nota de esta hermandad, bastante sobresaliente para lo que suelen ser estos grupos, es el deseo de *servir al pueblo* en la organización de sus fiestas de una forma económicamente desinteresada, sin quedarse con dineros recaudados y sin cobrarse ocultamente viáticos y salarios. Ellos mismos acentúan el contraste con una directiva corrupta anterior. Pero la gente que les es adversa los critica de que viven y se enriquecen de su cargo.

La segunda nota incluida en el servicio al pueblo y quizás más explícita en la mente de los directivos es *el servicio católico a Dios*. El servicio de la hermandad se distingue, por un lado, del servicio de la alcaldía al pueblo, por la mediación simbólica de las imágenes de los santos, que de alguna forma condensan la presencia de Dios en la actividad del pueblo. Entonces no sólo se sirve al pueblo, sino que se sirve a Dios en él. Por eso, vale la pena sacrificar de corazón un tiempo, en especial los días de la fiesta, cuando se podría ganar dinero en la empresa, sin esperar retribución. Ese tiempo sacrificado es la oblación de agradecimiento que el obrero le entrega a Dios por el inmenso don de

tener trabajo fijo.

A la vez, este servicio lo es al *catolicismo*, contradistinto al de las iglesias evangélicas y sectas, que menos precian este tipo de símbolos como mediadores de Dios. Por eso, dentro de su espíritu se valora una veta proselitista, la cual sin embargo no es muy fuerte, de atracción a las celebraciones del mayor número de gente que se pueda. Con el número se legitima la religión católica.

Una tercera nota es el *espíritu de cuerpo*, ya mencionado, que los convierte en *hermanos*. Nace un parentesco nuevo, que fortalece al grupo contra los evangélicos que se llaman también hermanos y contra el grupo de directivos antiguos que también se llaman hermanos, pero que no merecen, según ellos, ese apelativo de parte de los que ahora mandan, por no ser honrados, ni desear servir a Dios y al pueblo desinteresadamente. Este parentesco nuevo se constituye así por la entrega a Dios y al pueblo a través de la entrega a los símbolos mediadores (las imágenes). La dedicación inmediata, públicamente aceptada, a esos símbolos es lo que los hace hermanos. Esa aceptación es como un nuevo bautismo.

La cuarta nota, la cual va de la mano con la honradez, es la valoración de *la seriedad, responsabilidad y mayoría de edad*, que se encuentra entre los trabajadores quienes ya llevan varios años en la empresa. Los que ante el pueblo se relacionan con los símbolos de Dios y del pueblo han de ser personas respetables, aunque a veces se tomen sus "frías" y se caigan. Ellos se distinguen así de los más jóvenes, cuyo trabajo es eventual y dramatizan, vestidos de rojo, en semana santa, las acciones del Malvado y causan risa al público.

Una quinta nota que se desprende de la anterior es *la buena relación que guardan con lo institucional*: con la Iglesia católica, la cual les da poder y a la vez garantiza y controla su honradez y con el Estado. Su espíritu no es, por eso, de reformadores, ni de revolucionarios. Avanzan poco a poco en la concientización. Esto no quita, sin embargo, que sean muy críticos de las maniobras del alcalde, cuya gestión corrupta contrasta con la de ellos y cuyo influjo resiente cuando les quiere cobrar dinero por la licencia para quemar pólvora.

Sexto, el carácter anterior no quita tampoco su propia valoración como *trabajadores de la empresa*. Simbólicamente se enaltecen ante quienes se creen grandes por ser ricos y, efectivamente, se afirman al mostrarse capaces de organizar mucha gente y manejar cabalmente algo de dinero.

Séptimo, como dijimos arriba, su espíritu incluye cierta *especialización sacra*, que contrasta con la política, aunque ambas se ordenan al control y la organización de "todo" el pueblo del lugar, una en lo religioso y la otra en lo civil. El que lo religioso vaya asociado con lo

débil y lo femenino y lo político con lo fuerte y lo masculino, no implica que la hermandad y la directiva estén compuestas por mujeres. Más bien, guardando el espíritu supervalorador de lo masculino del trabajador de la empresa local, donde ninguna mujer puede trabajar, ellos conciben su tarea religiosa ante las mujeres como una que sólo puede ser desempeñada a cabalidad por hombres.

Por último, esta especialización implica una valoración de la *estabilidad en el cargo*, con el peligro del aumento de las críticas en un pueblo, donde por la costumbre del trabajo rotativo e igualitario de los trabajos en la empresa, hace posiblemente más sensible a la gente ante la desigualdad y el monopolio.

Hasta aquí, sin embargo, se ven rasgos específicos de la vida de las fiestas que estamos tratando, ya que los organizadores tanto sirven en su espíritu al pueblo en las fiestas de la vida como en las celebraciones del dolor y de la muerte.

3. DE QUE VIDA SE TRATA

¿De qué vida se trata en estas fiestas? Se trata en primer término de la *vida material*. Entre los campesinos tiende a coincidir la existencia de la abundancia, y por tanto, su celebración, con la época de verano (época seca, de noviembre a abril). El trabajo, la tierra y las lluvias producen entonces su fruto pleno y se establece una época de descanso relativo del hombre de la tierra y de los cielos. Por eso, aunque algunos poblados deberían celebrar, de acuerdo al calendario eclesiástico, a su patrón en época de lluvias, han inventado fiestas de verano que son las que realmente se realizan. Por ejemplo, el municipio de Guanagazapa celebra a su patrono el 10 de agosto (San Lorenzo) en época de lluvia con día y medio de fiestas, pero “la fiesta grande es del 13 al 17 de febrero,” en verano. La aldea Cuyuta tiene de patronos “a dos Juanes, a San Juan Bautista en junio y a San Juan Crisóstomo en noviembre.” El primero era el patrono de la finca Cuyuta del presidente Ubico (hasta 1944), antes de convertirse en parcelamiento. El segundo es el que se celebra en la actualidad: “es la feria de noviembre que la hacen a media calle y no hay ni donde dar vuelta allí” por la concurrencia tan numerosa que asiste.

La época de verano coincide también con las cosechas del café, de la caña y del algodón. En algunos municipios la población es de pequeños productores de café; en otros es proletaria o semiproletaria de las grandes fincas de los tres productos. Debido a ello, al terminar las cosechas ellos tienen dinero en los bolsillos y pueden celebrar su propia fiesta, independientemente de la celebración que hacen los grandes ingenios al fin de la zafra, orientada más a los colonos residentes, e independientemente de la celebración de las fincas del café, las cuales se

guían más por una fecha fija que por la terminación de la cosecha. En estos casos de trabajo proletario se celebra la existencia del dinero y la existencia de abundancia de trabajo, mientras que el campesino celebra la existencia de productos y la abundancia y fertilidad de las tierras.

Por fin, para *el proletario industrializado o semejante* no hay una época de mayor abundancia, a no ser las navidades, gracias al aguinaldo. Con esto, la celebración de navidad tiende a convertirse en la fiesta de la abundancia en aquellos lugares de proletariado industrial o semejantes. Tal ha sucedido con Tiquisate, que desde su origen fue un lugar de proletariado, aunque agrícola, y tal parece que sucede con la fiesta patronal de Escuintla (8 de diciembre), la cual adquiere realce por su proximidad al 25 de diciembre. Navidad, sin embargo, por su carácter universal y simultáneo, oculta la particularidad del lugar, donde se está festejando como fuente de vida.

De allí que en un pueblo, como el Puerto San José, aunque hay mucha población urbana proletaria, como trabajadores de la agencia portuaria, de la empresa pesquera, de constructoras turísticas, etc., sin embargo, se guarda una fecha, que no es navidad, para celebrar la alegría del carácter específico generador de vida del puerto, donde se encuentra el trabajo.

Así, se comprende cómo la fiesta de la vida, cuando se celebra la fuente local de la misma, es a la vez una *fiesta de identidad* con un poblado y es, a la vez, la exaltación del símbolo de esa identidad, el santo patrono. Se comprende, por el contrario, cómo la descondensación de la localización específica de esa fuente de vida tenga como contrapartida la pérdida de la fiesta de identidad y entonces, si se celebran fiestas de la vida, éstas no tendrán contrapartida de identidad local.

4. LA FIESTA

La fiesta religiosa, contradistinta a los bailes, jaripeos, bebetorias, etc., se caracteriza por su relación con el símbolo mediador central, que es la imagen del santo. ordinariamente guarda la siguiente estructura: preparación de nueve días (novena), la velación nocturna de la víspera y la procesión con la imagen el día de la fiesta.

4.1. Los preparativos

La preparación incluye una o dos misas, pagadas a veces por la gente rica o, dentro de una pastoral renovada, por diversos barrios del poblado urbano. En algunos lugares cada día de la novena hay "entrada" del santo, la cual consiste en una procesión desde la iglesia

hasta algunos de los barrios o colonias urbanas, los cuales se encargan de la celebración local y de la recolección de dinero para entregar al grupo organizador de la hermandad. Esta práctica supone que en el barrio hay un comité con un patrono distinto del de la ciudad. Ese comité se vincula así con la hermandad y el santo del barrio con el santo de la ciudad. La vinculación no siempre es fácil, por la falta de identidad que se va perdiendo de los barrios y colonias con la ciudad y su celebración.

La *velación* es un rezo en la iglesia ante la imagen la víspera de la fiesta y dura desde la tarde, por ejemplo 3p.m., hasta la noche, por ejemplo 11p.m. Las personas se turnan. En algún lugar se contrata a un conjunto de cuerdas de otra población, el cual le da serenata al santo a media noche desde una enramada montada fuera de la iglesia. Así, se le da a la fiesta el significado de un cumpleaños del santo, por ejemplo de la Virgen. la velación es el paso de la noche al día del alumbramiento y la novena, quizás, el tiempo de concepción, nueve meses. Y el nacimiento del santo será el nacimiento de la vida que se está celebrando.

4.2. Sale el santo

La *procesión* es el acto principal hacia donde culmina toda la fiesta. Se saca al santo a eso de las tres de la tarde y se lo devuelve a la iglesia en la noche, a las once. Existe una tensión, ordinariamente entre el pueblo, por un lado, y los organizadores y el párroco por el otro, sobre la extensión del recorrido y la dilación de la procesión. La gente quiere que el recorrido sea largo, que el santo pase por sus barrios, que el santo se detenga cuando le queman pólvora y presencia las loas que la devoción de una familia o de un barrio le ha preparado. El párroco y los organizadores, cuando éstos lo apoyan y son disciplinados, no quieren que la procesión se alargue hasta las 3 ó 4 de la madrugada, pues al regreso ya no la acompaña casi nadie.

4.2.1. El carpintero de corona de oro

Vamos a describir y a analizar un poco la procesión del Puerto San José, como ejemplo de la fiesta de la vida. El símbolo central de la procesión es San José. Va de pie, ricamente vestido con una corona de oro de más de 1,000 quetzales.

El párroco ha pensado en la posibilidad de vestirlo de obrero, pero ha llegado a la conclusión de que "eso sería imposible, sería una falta de respeto," según la visión de la gente del puerto. "Si viniera un incendio o un temblor, la gente lo conectaría, porque San José es muy querido." Sin embargo, así como, por ejemplo, el anda del santo entierro de semana santa carece de símbolos que digan relación a la vida

diaria, así la de San José ofrece posibilidades para hacer esas referencias y por eso se le han podido hacer *algunos cambios*. Se le ha situado frente a una mesa de carpintería, con el niño Jesús —ese sí— vestido de pantalones de dril, en una casita de clase media con macetas colgantes y con las herramientas de carpintero en la pared. En el piso del anda, alrededor del santo, hay flores amarillas, rojas, violáceas, de todos colores, no como en el anda del santo entierro donde las flores son sólo blancas y amarillas. La bendición de San José viene de una experiencia de alegría, no de duelo. Los reflectores y las luces neón lo iluminan de noche. El conjunto da una impresión combinada de sacerdote frente a su altar (la mesa), de dueño promocionado de una casa de clase media (rica local) y de carpintero. Pero lo que más resalta es lo sagrado del santo y la clase social que lo adorna.

En la procesión de San José se congregan más de mil personas. Es tan numerosa como las del santo entierro de semana santa o más que ella. Su salida de la iglesiaglomera a la gente que quiere ver al santo en el atrio.

4.3. Se suelta la vida

¿Qué significa el santo para su pueblo? El párroco ha observado que “San José es para pedir un favor, un negocio, San José es un *factótum* que alcanza allí donde las fuerzas humanas no llegan.” Para profundizar más en el significado del santo partimos de *la experiencia fundamental de la procesión*, la identificación que unifica al pueblo con el símbolo y en cierto sentido lo hace símbolo participando así de la fuerza de su bendición.

Por eso, primero, la procesión del santo, como símbolo principal, equivale a la salida y a la *emanación de una virtud múltiple de vida*, la cual está condensada y ordenada durante el año dentro de la Iglesia, que se desparrama y se descondensa desordenadamente sólo este día. Por eso, la gente quiere hacerse partícipe de su *cercanía* la cual simboliza la identificación y la causa interiormente en las personas. Estas ven a San José chiquito, serio y sereno —como el San Onofre del indígena marginado—, pero inmensamente poderoso. De allí la insistencia de que él se detenga y con él toda la gente que lo acompaña, pues va cargada de virtud, enfrente de la casa de uno, o que pase por su barrio. La gente desea en este momento expresar su experiencia con un sacrificio de sí mismo, sin finalidades útiles, representado en pólvora. “Una vez un señor le quemó un manojo de cohettillos de vara y luces de El Salvador y San José esperando. En otra ocasión le quemaron 34 docenas de bombas a la entrada de la iglesia. Eso alegra.”

Por supuesto que todo esto se presta a *manipulaciones de poder y prestigio*. El que se quema a sí mismo en la pólvora está gritando para

que miren la capacidad que tiene de hacerlo. O se presta a manipulaciones *económicas*, como cuando los del barrio de la playa protestan porque el santo no pasa por ahí y desean atraer gente a sus negocios.

Segundo, a diferencia del Jesús del santo entierro, San José es un *santo local* que no se encuentra en otra parte y que *bendice especialmente a quienes viven en el puerto*. La consideración histórica de si es padre adoptivo de Jesús y si recibe el poder de su hijo tiene poca importancia. Lo que es importante es que es patrono del pueblo e identifica en sí a ese pueblo. Vivir en ese pueblo y recibir los beneficios económicos propios de él donde corre más dinero que en otros, implica ser bendecido por San José. Por esa bendición el santo está reproduciendo la vida de ese pueblo, como contradistinto a otros, y le está confiriendo además de la vida material, la vida de la identidad, de la fe y del amor.

De esa bendición, por tanto, debería nacer —por la fe— la *misión histórica* del pueblo dentro de la nación. El santo ha presentado las vicisitudes de ese pueblo desde su fundación, las amenazas del mar, las divisiones políticas, las huelgas más tremendas, las incertidumbres de permanecer como puerto, etc. Ha presenciado además la vida y la muerte de cada uno de sus habitantes y a pesar de todo le ha conferido fe al pueblo para seguir adelante.

Esta lectura del santo como inmerso en la historia de su pueblo es la que puede revertir para que cobre realce la vida histórica del santo en su relación con Jesús, como vida de un hombre de una fe extraordinaria y de un contacto directo con Dios. Si no se da este paso a la historia del santo, el símbolo pierde su carácter mediador entre el pueblo y Dios y se convierte en un fetiche o ídolo al que se le atribuye *de por sí* una vida que el pueblo le transmite, pero que no llega a rebasar la vida del pueblo. Entonces es un engaño que él confiera vida al pueblo, pues es el pueblo el que se la confiere.

Tercero, la relación a la historia se dificulta porque la *simbolización de San José es estática*. Compáreselo con Jesús, presentado en acciones como cargando la cruz, crucificado y muerto. El símbolo de Jesús es más dinámico porque apunta a una historia, mientras que la imagen de San José sólo dice referencia al presente. Su figura, por muchos instrumentos y adornos que le pongan, sólo dice lo que es, un carpintero, y no por qué es un carpintero, cosa que no es de interés, así como sí es de interés por qué uno muere. Por eso, en el desarrollo y en los grandes cambios que sufre una población como el Puerto San José, un símbolo que no dice historia viene siendo un contraste, si no un desfase. Para que ganara profundidad histórica debería simbolizarse, sin faltarle el respeto, de una forma que hiciera alusión a la terrible zozobra que pasó hasta aceptar a María con un hijo que no era suyo. Este es un tema profundamente humano y actual que abre la puerta al

conocimiento de la fe histórica del “padre” adoptivo de Jesús.

Cuarto, la experiencia de bendición de San José es de *alegría*, no de duelo. Claramente lo muestran las flores multicolores del anda, los vestidos de la gente y el hecho mismo de que el santo está vivo y no está o muerto o en camino a la muerte.

Sin embargo, entre alegría y dolor se da una relación estructural, como entre el santo patrono y Jesús, ya que la alegría del patrono pertenece al nivel local, mientras el dolor de Jesús pertenece al nivel nacional. El nivel nacional le da fuerza al local, como Jesús o Dios puede darle fuerza al santo local. Pero para aquellos que casi no perciben la fuerza que la nación en su estructura le da al pueblo local, evidentemente San José tiene explícitamente más importancia que Dios o Jesús, los cuales no son sólo de ellos.

¿Por qué se asocia lo nacional con la tristeza y lo local con la alegría y por qué no hay fiesta local de experiencia de duelo y quizás tampoco ha habido fiesta nacional explícitamente religiosa de experiencia de alegría? Quizás intervenga en esto que la relación de los pueblos con la nación ha sido dolorosa de pagos de tributos, de rendimiento de excedentes, etc., mientras que de los pueblos se ha sentido nacer la vida, la misma que alimenta a la nación.

Quinto, San José se ha convertido en un *centro de peregrinación*. No lo era antiguamente, pues el pueblo es relativamente nuevo. La particularidad del lugar de origen de los peregrinos, pueblos indígenas del departamento de Guatemala, apunta, parece, al éxito que algunos de ellos, quienes se han localizado en el puerto, han encontrado en él; más aún si se considera que siempre hay reflujo económico de ese éxito al pueblo de origen y que, en el caso en cuestión, quien ha obtenido el éxito más importante es un dueño de buses. Los indígenas, sin embargo, no participan en la procesión y esto es comprensible, porque ellos vienen en su propia “procesión” desde su pueblo y esta tiene una dinámica distinta. Mientras que la procesión del puerto es la salida de la virtud santa por el pueblo para bendecirlo, la peregrinación es la salida de ellos en busca de un punto fijo, donde se encuentra esa virtud santa vivificadora. Su sacrificio y ofrendas, por tanto, vienen a depositarse en un lugar donde culmina su marcha, en la iglesia, junto al santo. Traen copiosos manojos de flores, de modo que no alcanzan los floreros de la iglesia para acondicionarlas. Esos pueblos viven de las flores. Los depositan ante San José como si dejaran allí su vida. También queman su cera.

No quiere decir, sin embargo, que su experiencia está totalmente desligada de la procesión del puerto, porque está vinculada a lo mismo que la causa y es que ese día en el año es el tiempo único en el cual se desencadena la virtud santa de vida, tanto para porteños a través de la

procesión, como para fueranos a través de su peregrinación y visita. Más aún, precisamente porque desborda vida para los porteños, pueden los fueranos participar de ella. La peregrinación al puerto es así la contrarréplica de la inmigración y su validación.

Sexto, el aumento de población en el puerto, debido a la inmigración y al crecimiento vegetativo, supone un *problema pastoral*, porque la parroquia se va distanciando cada vez más de la multitud y tiene que atender cada vez más a demandas sacramentales. Esto se traduce también en las fricciones de la parroquia con quienes demandan que el santo pase por sus barrios como antes, y que se detenga repetidas veces. La procesión, entonces, crece y crece en tiempo, pero no en consistencia. El remedio de circunscribirla al casco central del pueblo puede tener contrapartidas malas, como es que al santo se lo vaya viendo ya cada vez más alejado, en especial de lugares más pobres, y se vaya perdiendo la identificación con él. Ya no se humilla visitando los barrios. No es raro entonces que la gente busque otros símbolos de identificación, como los ofrecidos por los evangélicos, muy numerosos en algunos barrios. Quizás la solución va por “la distribución” del santo durante la novena, con tal de que no se haga salir a la gente de sus barrios a la misa en la iglesia central, sino que se lleve a San José a los barrios y allí se celebre la misa. Tal vez entonces desde esas bases se lograría una flexibilidad mayor en el adorno de los símbolos (por ejemplo, las andas) y en su interpretación más acercada a la problemática del pueblo.

5. LA PEREGRINACION

5.1. Entre bocinas y cohetes: descripción

Dentro de las fiestas de la vida se puede catalogar la peregrinación a Esquipulas como se ha venido celebrando en algunos pueblos. Esquipulas es un santuario nacional situado cerca de la frontera con Honduras y El Salvador. La peregrinación es un acontecimiento de mucha atracción y se lleva a cabo en el municipio de Tiquisate el tercer viernes de cuaresma, cuando la cosecha de algodón ha terminado. Más de quinientas personas, dentro de las cuales sólo hay unos 70 hombres, llenan cerca de doce camionetas que se dirigen en caravana a Esquipulas. Salen de madrugada, el jueves, entre repiques y morteros. Atraviesan la ciudad de Guatemala con despliegue de ostentación por ser todas las camionetas rojas y llegan a Esquipulas entre bocinas y cohetes. ¡Es Tiquisate el que entra en peregrinación!

Ya dijimos que la mayoría de los peregrinos son mujeres. Mujeres pobres, cortadoras de algodón, del pueblo, aldeas y fincas, de las cuales un ochenta por ciento nunca se aparecen a la misa dominical.

Han ido, sin embargo, con el sacerdote, porque “con el padre no pasa nada,” en un número que no se ha logrado congregarse, si otros, como los bomberos, eran los organizadores.

Muchas van a pedir un milagro. Llevan flores y algunas van cargadas de candelas de quienes no pueden viajar. Representan a otros.

Según el párroco, quien las ha acompañado, en la motivación ha jugado un elemento de premio para las mujeres que habían trabajado en la estación seca. Para esta fecha ya se había acabado el corte de algodón y las mujeres habían ahorrado el precio de su pasaje. La peregrinación ha sido como el cierre de esa cosecha y aunque el hecho de que en ese pueblo haya mucha población oriental explicaría el deseo de ir a Esquipulas, esto no es suficiente, porque en el municipio vecino, el cual es un parcelamiento no algodónero, donde también hay mucho inmigrante del oriente del país, esta costumbre reciente no ha pegado. Ni parece que se pudiera dar en las regiones donde se corta caña y las mujeres no ganan como en la zona de algodón. Ha sido pues, el premio religioso del trabajo de la mujer.

Los momentos de mayor experiencia religiosa parece que han sido la misa en común en Esquipulas celebrada con cánticos muy participados y el paso por el camarín del Cristo a pedirle la gracia de la vida. Esta gracia tiene que ver con problemas muy cercanos al círculo íntimo del hogar, los cuales se resuelven en el silencio del tú a tú.

5.2. La fiesta de la mujer proletaria

Aunque no tenemos muchos datos, conviene hacer una reflexión sobre esta peregrinación. Primero, llama la atención que en vez de celebrar la vida de Tiquisate en Tiquisate, se salga a celebrarla fuera, como si no viniera de dentro mismo, de la localidad y del pueblo trabajador. Esto se puede explicar de la siguiente forma: a) No se niega esa fuerza interna, ya que indirectamente en Esquipulas se festeja *la identidad de Tiquisate*. b) Aunque no hay en Tiquisate *un patrono* considerado como unificador poderoso del pueblo ni quien lo bendiga, indirectamente se festeja *la relación con la parroquia* en la persona de su párroco. c) *La condensación simbólica* en Tiquisate del poder de la vida (falta de patrono poderoso) es débil y por eso se acude a un *complemento simbólico externo* más fuerte. Las razones de esta debilidad pueden estribar en la *naturaleza reciente* del pueblo. Por algo se le llama Pueblo Nuevo. Mientras el Puerto San José se fundó hace unos cien años, Tiquisate data de la década del 40. d) El Cristo de Esquipulas es un santo *hogareño* muy difundido, es como patrón de los hogares. Al celebrar la vida de las mujeres proletarias de Tiquisate, se celebra esa fuerza *interna* al hogar y es esa fuerza de vida la que empuja a esas mujeres a rebasar los límites del municipio para llegar al pun-

to de donde ella procede. Se va en grupo, pero la intención principal es la de captar la vida para el hogar en la cercanía milagrosa con el Cristo en el camarín. e) Probablemente interviene también *la celebración de la salida* de la mujer del hogar y su independencia del marido. Así como sale de su casa a trabajar en las cosechas, así sale en fiesta del pueblo. f) La peregrinación, entonces, es un *acercamiento simbólico* para identificarse y fusionarse con el Cristo de Esquipulas. Las mujeres peregrinas se vuelven Cristo de Esquipulas y debido a esto participan de su vida. Al volver traen esa vida a los hogares y *simbolizan su permanencia* en recuerdos y cuadros que les mantendrán viva la experiencia del encuentro con el Cristo. Estos símbolos hogareños son los que de nuevo impulsarán la peregrinación otro año.

Segundo, hay otros rasgos comunes a las fiestas de la vida, aunque no lleven la estructura de la peregrinación. Tales son: a) *La presencia de la semilla de fiesta* en el trabajo que se ordena hacia la culminación de la temporada de cosecha y a su celebración, aunque dicho trabajo sea explotado. b) El *sacrificio* de parte de ese trabajo significado en el ahorro diario para posibilitar el viaje. c) El *ordenamiento* de ese sacrificio *hacia la identificación* con la fuente de vida. d) La *acentuación mayor del aspecto de alegría* que del aspecto del *dolor*, de la vida que se busca más que del sacrificio que supone esta búsqueda, del fin más que del camino. etc. Por eso, el mismo camino es una fiesta y el sacerdote informante afirmaba que la peregrinación “no era peregrinación, sino viaje.”

Tercero, por ser el Cristo un símbolo de dolor y de muerte, a diferencia de San José, por ejemplo, y por ser una fiesta de la vida, se da una *relación dialéctica entre el dolor interno de los peregrinos y al alborozo externo del viaje*. El dolor interno es la pena que le embarga al peregrino, por la que va a pedir un milagro. Puede ser una enfermedad, un conflicto familiar, un fracaso económico, cualquier cosa del ámbito íntimo del hogar o de parientes cercanos. Este es el *mejor sacrificio* que se une al del símbolo, el Cristo en cruz. Entonces, el carácter doloroso del Cristo simboliza más a las personas individualmente, mientras la fiesta de la peregrinación simboliza más a la comunidad. Las fiestas de la vida son comunitarias.

6. CONCLUSIONES

Las fiestas de la vida, propias de los niveles inferiores de la estructura, *celebran la abundancia de la vida material* del pequeño productor, del campesino, del proletario del campo y de la ciudad en los tiempos en que esta vida se condensa, como son los fines de las cosechas.

Por celebrar la vida *celebran el mundo local* de donde se percibe que procede la misma. Por eso, son fiestas de identificación local y el

símbolo de esta identificación es el santo de la comunidad.

La identificación con el santo provoca una experiencia que se denomina localmente *devoción*. Por ser unitiva entre el pueblo y el santo, dicha experiencia es de amor. Pero como la identificación es a la vez celebración de la vida, ese amor va acompañado de alegría.

La alegría no niega una *dimensión de sacrificio*, ya que el amor supone una fusión completa y ésta no se concibe sin una desaparición del devoto que ama. Por eso, el agradecimiento expresado por el sacrificio, aunque está sujeto a manipulaciones, no consiste en una relación extrínseca de "te doy para que me des," sino en un impulso desinteresado.

Sin embargo, la identidad del pueblo con el símbolo efusivo de *vidallena de vida* al pueblo. De esta manera, las fiestas de la vida no son sólo la demostración de la alegría de palpar por fin la vida después de meses de aridez, sino también la reproducción de la misma.

La vida que se reproduce no consiste sólo en alimento, dinero, salud y cosas materiales, sino que *abarca todo*. Su afecto llega, por tanto, a lo más profundo del hombre que es el amor y la fe. En ese sentido la fiesta fortalece la identificación del pueblo con Dios a través del santo y la unidad del pueblo entre sí y fortalece la seguridad y confianza del pueblo de la localidad en su propia misión histórica.

La acción que simboliza el desencadenamiento de la vida es *la procesión*. Esta saca al santo de la iglesia, donde la vida está atrapada, y lo hace recorrer por todo el poblado para que con su cercanía bañe a todos con su "bendición" vivificadora.

Pero también se da una descondensación de esa vida *para los de fuera*. Por eso, la salida de peregrinos de su tierra natal y el acceso al lugar donde se está festejando la vida, aunque no participen en la procesión, tiene el sentido de poder recoger esa fuerza vital que sólo en ese lugar y en ese día está suelta. La peregrinación entonces tiene una estructura invertida a la procesión, ya que en vez de que salga el santo para desparramar su virtud son los peregrinos los que salen para pescar la virtud desparramada.

Hay lugares donde esa virtud está libre siempre, o al menos durante largos períodos del año. Entonces la peregrinación como fiesta de la vida depende del momento en que los peregrinos pueden tener acceso a esos lugares gracias a la abundancia de la vida material en su lugar de residencia.

La peregrinación *de las mujeres* al santuario lejano tiene entonces el significado del festejo del trabajo femenino y la reproducción de la vida íntima del hogar en una dialéctica entre el nivel de éste y el nivel comunitario, entre el dolor y la alegría.

Los organizadores de las peregrinaciones y en especial de las procesiones y fiestas de la vida son, entonces, mediadores que como tales sirven al pueblo y a Dios para que entre sí se unan y para que en esta unión, realizada a través del santo, Dios fortifique y una a su pueblo.

Por eso su papel es *paralelo al del santo* y su vida tiene rasgos de separación del mundo ordinario y de dedicación a Dios. Son como padrinos del pueblo y marcan esta separación por el apelativo de hermanos, el cual identificándolos entre sí, los contrasta con los demás.

En los centros de más población, *esta especialización* supone una avenida de prestigio y poder sobre el pueblo, paralela y distinta de la política, lo cual no supone una ausencia de nexos que apoyen mutuamente ambas estructuras.

Por eso, *la revitalización del significado profundo del símbolo* mediador y de las acciones rituales que se operan con él no puede llevarse a cabo sin un trabajo paciente con el grupo organizador, de modo que este sea un representante fiel de la verdadera misión del pueblo. Los cambios en este punto no se pueden hacer bruscamente.



CAPITULO VI LA CELEBRACION DEL DOLOR Y DE LA MUERTE

Subiremos ahora a estudiar la presencia de la vida en el nivel nacional especialmente durante la celebración de la semana santa, donde aparecerá que la vida de ese nivel es percibida localmente como una vida de dolor que camina hacia la muerte.

1. LA PROBLEMATICA DE LAS HERMANDADES GRANDES

Comenzaremos por el análisis de la problemática material de los grupos organizadores de la celebración. Escogeremos para el análisis el caso de las hermandades de la ciudad de Escuintla, donde por el realce relativo mayor de estas fechas, los problemas se hacen más agudos en referencia al desempeño del papel de mediadores que, como vimos en el capítulo anterior, deberían tener.

El conocimiento de este caso arrojará luz sobre el funcionamiento de este tipo de hermandades grandes, que últimamente se han multiplicado en las ciudades más populosas del país. Nos parece que es importante conocer cómo operan, ya que su complicación interna va en proporción directa del número de gente que movilizan.

Existen en la ciudad de Escuintla dos hermandades, una encargada de la procesión del Jesús Nazareno, y la otra la del Señor Sepultado el viernes santo. La primera se llama Hermandad de Jesús Nazareno,

Santo Cristo de los Portentos y Santísima Virgen de Dolores, brevemente hermandad de Jesús Nazareno (HJN); y la segunda, Hermandad del Señor Sepultado, Virgen de Concepción y de Guadalupe, brevemente Hermandad del Señor Sepultado (HSS). Como su nombre lo indica, tienen celebraciones durante el año además de la semana santa.

Dentro de la semana santa, el viernes ocupa el lugar central. La primera procesión se celebra en la mañana y tiene como símbolo a Jesús con la cruz a cuestas y la segunda se celebra en la tarde, con el símbolo de Jesús yacente; la primera es la del dolor y la segunda es la de la muerte.

La tensión simbólica que existe entre ambas dramatizaciones (procesiones) tiene su contrapartida institucional. La primera ha sido conocida como la de los del centro de Escuintla, de los ladinos, de los “chancles” (elegantes), de los calzados, de los comerciantes; la segunda, como la de las chácaras, de las afueras, de los “indios,” de los “monteses,” de los descalzos, de los de fincas y caseríos. La primera es más reciente y data de principios de siglo y la segunda, apelada todavía “cofradía” —organización del tiempo de la colonia española—, se remonta a orígenes desconocidos por la misma directiva de la hermandad. La primera es más rica económicamente y “en hermandad” (número de cargadores: alrededor de 240) y la segunda más pobre en ambos sentidos (con unos 60 cargadores). La primera tiene personalidad jurídica y estatutos aprobados por el presidente de la república (Arano Osorio) a 29 de agosto de 1972 y la segunda, no.

Los lineamientos de ambas son parecidos en lo demás. Su finalidad es la celebración de festividades, en especial la semana santa. No se excluye que la hermandad brinde acción social pero sí se excluye la propaganda política de toda clase. Los asociados (“hermanos”) son católicos aceptados por la directiva de la hermandad. Ellos tienen derecho de asistir a la asamblea general con voz y voto y de tener opción a los cargos de la directiva nombrada por dicha asamblea, si están al día con sus cuotas anuales. La cuota de la HSS, por ejemplo, es de un quetzal. La directiva nombra a la subdirectiva de mujeres encargada de la organización, de las cargadoras de la Virgen de Dolores, las cuales también son socias de la hermandad. Por fin, ambas hermandades se sostienen económicamente más que por las exiguas cuotas, por bingos (loterías) semanales, realizados en la sede de la hermandad. La sede es una casa en la ciudad de Escuintla. La adquisición de la casa ha sido relativamente reciente (década de los 70) por parte de ambas hermandades.

La problemática material de las hermandades gira alrededor del financiamiento de la celebración y del poder interno a la institución.

1.1. El dinero

El problema es el siguiente. Si no hay dinero, las celebraciones decaen, pero para que haya dinero se ha seguido un sistema, los bingos, que tiende a apagar el espíritu que la hermandad debería imprimir a la celebración y que la convierte cada vez más en una institución que tiende únicamente a reforzarse materialmente.

Por ejemplo, el movimiento de caja de la HJN de septiembre de 1974 a septiembre de 1975 fue de 47,600 quetzales. Ese año se pagó la casa, que con escrituras, costó 14,000 quetzales. Ese año se efectuaron muchas compras: amplificador y micrófono para los bingos; madera y pintura para el arreglo de la galera de los mismos; una planta eléctrica para iluminar el anda de la Virgen de Dolores y dos carretillas para transportar las plantas en la procesión; dos imágenes de Jesús Nazareno y la Virgen de Dolores para la procesión infantil del lunes santo; etc. Estos han sido gastos destinados a la obtención de cosas que no hay que reemplazar cada año.

Por otro lado, hay gastos anuales, como todo lo que es mantenimiento y guardianía de la sede y cuidado de las imágenes, y todo lo referente a la solemnización de la procesión, en especial el pago de la banda y de los adornos del anda. Se nos informó que entre el viernes santo y el sábado de gloria la banda ganó en 1978, 4,500 quetzales y el adornador 800 quetzales.

El negocio de los *bingos* es muy bueno y deja excedentes. Estos excedentes entonces se invertirán principalmente, primero en apuntalar materialmente los bingos fortaleciendo la hermandad en su aspecto económico y haciéndola una empresa cada vez más lucrativa, aunque no dé dividendos a sus socios, y segundo en solemnizar con bandas y adornos más caros, etc., las procesiones. El primer tipo de inversión de excedentes da por resultado que, como nos indicaba un informante, refiriéndose a la directiva, "*su primer interés sean las cosas materiales.*"

El segundo tipo genera una *ausencia de participación* de parte del resto de la hermandad y un distanciamiento de la directiva cada vez mayor, del pueblo, en su función organizadora, de las fiestas. Como se tiene dinero, la banda se alquila de la Antigua Guatemala o de la capital, no de Escuintla. El adorno de las andas, se trae también de fuera, cuando los hermanos podrían colaborar, proyectando su mente, aunque con menos destreza, en él. La existencia de dinero mata el espíritu de sacrificio de dicha colaboración.

Las limosnas de los cucuruchos (cargadores) de 1.50 quetzales, el hombre y 0.50 quetzales la mujer, son un mero apéndice económico de la hermandad, como también las cuotas. Bien se podría abrir la posi-

bilidad de cargar, a cualquiera, hasta el más pobre, sin cobrarles esa cuota, pero no lo hacen por otras razones. Una de ellas es el prestigio. De allí que hayamos oído, inclusive de algunos exdirectivos, el comentario de que muchos cargan por *exhibicionismo*. El exhibicionismo se relaciona con esta ausencia de participación, pues la directiva y el dinero de la hermandad les prepara a los cucuruchos el escenario para que sólo lleguen el viernes santo a cargar, sin haber cargado con las penas y molestias de la preparación semanas y aún meses antes.

Sin embargo, *la solemnización atrae público y cargadores*. La banda, nos decía alguien, es clave. De ella depende el éxito de la procesión, porque la música “machaca el corazón.” Una hermandad compete con otra. La HSS tiende a asemejarse a la HJN: “sin bingos (de la HSS) las festividades hubieran decaído, pero también el Sepultado va subiendo.” La HJN tiende a asemejar su procesión a las de la Antigua Guatemala, a donde algunos de la misma van también a cargar.

Parece que la actividad dos veces por semana de los bingos *hace viva la presencia de la hermandad a través del año y le facilita la atracción de alguna gente de la ciudad*. Esto parece que no se aplica a la población rural, la cual asiste en mayor número a la procesión del Señor Sepultado, aunque es más débil económicamente.

Por fin, *la independencia económica* de la hermandad puede tener la ventaja de desligar a los organizadores de la gente más pudiente de la ciudad o de los ingenios y fincas, a cuyos administradores, como en el caso de hermandades municipales, se ha acudido para pedir donaciones y objetos de rifa. Sin embargo, la conexión de la HJN con los comercios le dio el carácter empresarial y el impulso para su consolidación.

1.2. El poder

La problemática en el área del poder se puede analizar según los niveles de la relación de la hermandad con otros.

Primero, *en la relación de la directiva con los socios y el pueblo* se nota un distanciamiento por la escasa participación de los socios en las tareas de la hermandad: “sólo en semana santa aparecen los cargadores; de allí, sólo la directiva trabaja.” Se nota también la todavía escasa participación de los socios en la elección de la directiva. Por ejemplo, de los 240 cargadores (más o menos equivalente al número de socios activos) de la HJN, sólo 61 hombres votaron para presidente de la hermandad en 1978. Se trata sólo de una cuarta parte, sin contar a los socios no activos (otros cien) y a las socias (125 cargadoras), contra cuya posibilidad de votación hubo incluso presión por parte de algunos. Más aún, a pesar de que la asamblea general sólo elige a tres de la directiva (presidente, vicepresidente y tesorero) y los ocho restantes

(HJN) son nombrados por esos tres, se dan “reorganizaciones” después de la elección, gracias a las cuales, sube al puesto de vicepresidente, declarado vacante, otro de la directiva, sin tener en cuenta a la asamblea general. Probablemente se hace por expedición, ya que resultaría difícil reunir de nuevo a la asamblea general, pero esta dificultad es la que demuestra el poco interés de la mayoría de socios por su representación en la directiva.

En este respecto, se intentó de parte de la parroquia promover con la HSS, después de un período cuando sus actividades fueron suspendidas por el obispo (1977) y que sus directivos renunciaron, un proceso “desde abajo” para reorganizar la hermandad, solicitando primero la inscripción de los miembros para que de una asamblea general masiva, que se hiciera responsable de la hermandad, luego se pasara a la elección representativa de los directivos. Ni diez se apuntaron, porque la mentalidad de los hermanos era al revés, que hubiera directiva primero y luego se inscribieran y colaboraran los miembros.

Por estas razones las hermandades sólo débilmente son representativas de sus socios y mucho menos del pueblo.

Segundo, *la relación de las hermandades con los comités de los barrios y colonias* de la ciudad de Escuintla es también casi inexistente, a no ser por el interés de la parroquia de establecerla. El problema es que los comités consideran a las hermandades como representativas del centro, mientras que los comités lo son de los centros poblados de las afueras de la ciudad y éstos ya tienen una identidad contradistinta a la del centro. Por ejemplo, en el intento de hacer participar en las fiestas patronales (lo mismo se aplicaría a la semana santa) a los comités de barrios y colonias, éstos no reforzaron la celebración en el centro, sino en su barrio o colonia.

No se diga nada de la participación de los comités de aldeas, de fincas e ingenios en las celebraciones de la ciudad. Ella no existe.

Parece, además, que incluso la HSS, que ha sido llamada la de las chácaras, esto es de las afueras del pueblo, cada vez lo es menos, a juzgar por la composición de su directiva formada por comerciantes, empleados del gobierno, dueños de taller, etc. Aunque la HSS sigue siendo menos fuerte económicamente que la otra, se ha ido asemejando a ella en el tipo de gente que la dirige y en el tipo de gente que lucha desde fuera por controlarla. Ya no son pequeños agricultores y campesinos. Se han distanciado de la población rural que tradicionalmente la respaldaba.

Todo ello apunta a la imposibilidad de que la parroquia pudiera estructurar su pastoral *global* a partir de estas organizaciones, que, por otro lado, en su dinámica, como ya vimos, no responden a las necesidades de transmisión de un mensaje, sino más bien a un *ethos* de

administración empresarial. No se niega, sin embargo, que puedan y deban participar, como otros, en dicha estructura pastoral.

Tercero, *en la relación interna a la directiva* se han dado y se darán, probablemente en crecimiento, tensiones por el poder. Se han dado cuando por otras razones la hermandad ha atravesado períodos de crisis, como fue la situación de la HSS en 1975 que culminó con la renuncia del presidente. La división se suele patentizar en momentos de expresión simbólica, como si en una procesión o en una misa, 30 cucuruchos se uniformaran antes de tiempo bajo el liderazgo de un directivo y otros 15 esperaran bajo el de otro. Estos detalles son el brote final de una lucha interna anterior.

Se prevé también que en períodos de creciente auge de la hermandad estos problemas surgirán, sobre todo cuando se acerquen los momentos de elección de directivos. En la HJN, anteriormente, hubo una gran estabilidad en la directiva. Desde 1920 hasta 1970 sólo fungieron en el cargo tres presidentes. Pero a partir de la aprobación de los estatutos (1972) las elecciones se han hecho obligatorias cada dos años. Puede haber reelección y la ha habido. Pero esta nueva modalidad estatutaria fomenta el cambio. Desde 1970 a 1978 ha habido tres presidentes. Se abre una puerta para que pequeños grupos aspiren a dominar la directiva. Algunos de ellos no se presentan en la hermandad más que en ese momento. Detrás de ellos algunos adivinan fuerzas políticas, lo cual no es nada extraño, dado el ámbito tan politizado de Escuintla y del país.

Cuarto, *la relación entre ambas hermandades* ha sido de fricciones, pero en los últimos años las fricciones han disminuido y hasta ha habido colaboración entre ambas. Algunos puntos de fricción eran lo económico, pues había competencia al recaudar fondos, de modo que si una hermandad pasaba primero por los comercios a la segunda ya nada le daban; el prestigio, pues cada una ha deseado solemnizar mejor su festividad; el control de las procesiones, pues la más fuerte (HJN) ha intentado en algún caso hasta duplicar la procesión del Señor Sepultado con una imagen yacente (Cristo de los portentos) comprada hace algunos años. En esa ocasión "se agarraron las dos procesiones a candelazos".

Las relaciones mejoraron con el movimiento de los cursillos de cristiandad en la década del 60. El grupo de cursillistas fue penetrando ambas directivas con la intención de revitalizar las hermandades y convertirlas en un instrumento para la transmisión de un mensaje. El movimiento, como tal, luego se vino abajo, pero quedó mucha solidaridad entre muchos de sus miembros, los cuales mantuvieron relaciones estrechas con la parroquia. Fruto de ese intento de revitalización fue la creación de una coordinadora de hermandades, comités y asociaciones (CHA).

Parece que el control de ambas directivas de las hermandades por los cursillistas provocó la división interna de la hermandad más débil, pues un grupo que no era de cursillistas intentó tomar la directiva de la HSS y lanzó ataques, aun por volantes y por un periódico, contra el presidente de la hermandad. Estos ataques no hubieran provocado una crisis tan profunda en ella si el lazo entre los cursillistas, cuyo movimiento ya había decaído, y la CHA hubieran sido más fuertes.

Quinto, *la relación entre las hermandades locales y las de otros departamentos es un cuchillo de dos filos*. Por un lado, las representaciones que la hermandad (sobre todo HJN) envía a diversos puntos del país son vínculos cada vez más amplios que solidifican a la hermandad local, la legitiman ante el pueblo y le confieren prestigio. En un año la HJN ha enviado hasta 30 representaciones para participar en las procesiones de otras ciudades con el uniforme de Escuintla y ha recibido la visita de otras 30 delegaciones de hermandades de todo el país para la procesión organizada por ella en honor de los difuntos con el Cristo yacente de los portentos a principios de noviembre. Piénsese entonces en el impacto que cerca de 700, casi tres veces el número de los locales, causan en el asombrado público que los ve desfilar en grupos de distinto uniforme por la ciudad de Escuintla.

Por otro lado, esta apertura que supone una solvencia económica de la hermandad, tanto para agasajar sobriamente a quienes llegan, como para costear, al menos parcialmente, el viaje de las representaciones que mandan, parece solidificar la dinámica de mirar más hacia adentro de la hermandad constituyéndola casi en un fin en sí y debilitando la preocupación hacia todos los que no son hermanos, es decir, el pueblo en general, al cual deberían evangelizar con dramatizaciones (procesiones) y símbolos (imágenes y adornos) claros y concientizadores. La creciente identificación de los hermanos con una gran hermandad de toda la república provoca esta introversión.

Este problema fue captado por un presidente de la HJN quien era cursillista y quien en su intento por revitalizar las hermandades tuvo incluso la iniciativa de formar una especie de federación de hermandades de Guatemala, Antigua, Mazatenago, etc. Era el canal organizativo a través del cual se podía intentar el influjo renovador de una sobre muchas. Sin embargo, el decaimiento del cursillismo en Escuintla y otros factores internos a la parroquia, le restaron posibilidades.

Sexto, *la relación con el gobierno debe ser buena*. De lo contrario, en el caso de carecer de personalidad jurídica, ni el presidente de la república, ni el ministro de gobernación le darían la aprobación. Y si carece de personalidad, no pueden poseer los bienes necesarios, como la casa, para sostenerse económicamente en la forma empresarial descrita. La HJN compró la casa antes de obtener su personalidad a

través de un gestor, que era diputado oficialista. Suponemos que un arreglo parecido ha debido hacer la HSS para comprar la suya. En todo caso, el arreglo del gestor no puede ser definitivo.

Si ya tiene personalidad, el gobierno puede dictar un acuerdo de disolución de la misma, con lo cual sus bienes serían aplicados a otras instituciones, alegando, por ejemplo, que no cumple sus fines, sino que contra los estatutos hace propaganda política. Es más difícil dictar ese acuerdo que no aprobar la personalidad jurídica, pero siempre es posible.

La gobernación departamental concede permiso para celebrar los bingos. ¿Qué harían las hermandades si ésta se los negara? Por eso, es problemática la relación de las hermandades con el gobierno, porque es de dependencia.

Séptimo, el principal problema es *la relación con la Iglesia* es la falta de apoyo renovador y paciente por parte de la parroquia para resolver, dentro de los límites de posibilidad los problemas enunciados e imprimir así “un mensaje de justicia social” (según un exdirectivo) a través de las procesiones. “Esto no se puede sin un equipo parroquial que jale,” decía él, refiriéndose en especial a los sacerdotes y religiosas. Porque, “¿cuál es la función de una hermandad? ¿Sólo sacar procesiones? Así como están es sólo sacar procesiones. Y bingos todo el año para la procesión de noviembre... ¿Pero qué aportará a la religión un trabajo así?” El sugería que se debían planificar pláticas y minirretiros en el local de la HJN proyectados a la comunidad, para concientizar lentamente a la directiva y a un buen número de la hermandad sobre el sentido que la misma tiene para el pueblo y la fe. Que se deberían planificar los momentos dentro de las procesiones cuando se puede dar un mensaje de palabra al pueblo. Que se debería aprovechar el adorno de las andas para ir preparando poco a poco a la gente a recibir el mensaje por los ojos. Esta preparación debe ser lenta “para que no le caiga mal a los tradicionalistas.”

Como condición de posibilidad citaba dicho exdirectivo, no sólo la unión del equipo parroquial, sino la conformación de una directiva compactada elegida con vistas a estos objetivos pastorales.

La razón principal de la necesidad del apoyo es que las hermandades son un instrumento que está y estará allí independientemente de la voluntad de la Iglesia jerárquica y que si no se le imprime una orientación cristiana, la dinámica descrita tiende a transmitir un mensaje el cual, aunque guarda valores profundos, los encubre. Ahora analizaremos las procesiones del viernes santo para encontrar dichos valores encubiertos.

2. LA CUARESMA Y LA SEMANA SANTA

El tiempo de la celebración ocupa todo el espacio de la cuaresma y la semana santa. La cuaresma comienza el miércoles, llamado de ceniza, que incluye seis semanas además de los cuatro días introductorios desde ese miércoles hasta el primer domingo de cuaresma. La semana santa es la culminación de la cuaresma y resume, como séptima semana, la preparación que se ha venido celebrando.

La celebración no tiene una fecha fija, pero ordinariamente la semana santa viene cayendo, según los cálculos de la luna, en marzo o abril.

Los actos de la cuaresma son los siguientes. Nueve días antes del miércoles de ceniza se prepara la apertura de la cuaresma con una novena que se reza a las cinco de la tarde en la sede de la hermandad. Durante la cuaresma misma se saca en procesión cada viernes de seis a nueve de la noche la imagen de Jesús Nazareno con la cruz a cuestas. Estas procesiones son el Vía Crucis: el camino de Jesús con la cruz hasta el cerro Calvario donde lo crucifican. Cada viernes se conmemoran dos o tres pasos de este camino. De esta forma se *avanzan* simbólicamente los acontecimientos de un sólo día, el viernes cuando murió Jesús, y se prepara difusamente al pueblo para esa experiencia cumbre.

Así como la cuaresma no corresponde cronológicamente con los pasos de la vida de Jesús, sino que estos son un avance extendido de los sucesos de un día, así la *semana santa* sí pretende ser una correspondencia cronológica con los sucesos de la semana última de su vida. Así, el domingo se recuerda, con la "procesión de la borriquita" (9a.m.), su ingreso ese día de la semana a la ciudad donde lo matarían. El jueves se repite, con la "procesión del prendimiento" (2 A 11p.m.), la captura nocturna de Jesús por parte de las fuerzas de la seguridad. El viernes se reviven, con la "procesión del santo entierro" (4 a 10p.m.), todos los sucesos de ese día, desde que Jesús sale de la ciudad cargando su cruz hasta que es sepultado. El sábado, en un anticlímax, se recuerda con la "procesión de la soledad" (4 a 9p.m.) el camino abandonado y triste de María, madre de Jesús, y de otros dos discípulos cercanos, Magdalena y Juan. Es una procesión poco concurrida. Por fin, el domingo se conmemora con la "procesión de la resurrección" (4 a.m.) el surgimiento glorioso de Jesús entre los muertos. No es una procesión muy concurrida. La alegría y la vida no son el centro de esta semana, sino el dolor y la muerte. Para la alegría y la vida están las fiestas de la vida en otro tiempo del año, según ya se ha dicho.

3. EL VIERNES DEL DOLOR Y DE LA MUERTE

3.1. La entrada y salida de los dos Jesuses

El viernes santo, que en sí es el día central de toda la celebración, tiene *dos momentos de condensación* que, por estar estrechamente relacionados, bien pueden considerarse como uno solo. Estos son, el momento de entrada de Jesús, todavía vivo, a la iglesia, y el momento de salida de Jesús recién muerto. El pueblo se congrega en grandes masas frente al atrio de la iglesia y el templo se encuentra abarrotado. La iglesia es como el cerro del sacrificio a donde Jesús entra a morir y de donde sale ya cadáver.

El momento culminante es la muerte de Jesús. La mayoría del pueblo, que no cabe en la iglesia, solamente sabe, sin verlo, que Jesús está muriendo allí dentro. En el no ver hay un elemento de símbolo, porque la muerte no se ve y porque la del pueblo, identificado con la imagen de Jesús, consiste en la total ausencia de luz.

3.1.1. El extenuado se despide

La entrada de Jesús Nazareno impresiona al pueblo porque revive los sentimientos de la despedida de la muerte. El atrio de la iglesia está despejado gracias a los muchachos scouts que lo han acordonado. Cuando se acerca la procesión, la multitud desde el parque fija sus ojos en la imagen. Comprobamos esta unificación de las miradas en el símbolo central desde la torre de la iglesia. El pueblo disperso se vuelve uno por sus ojos en la imagen del Nazareno. Las pesadas andas de 30 cargadores suben al atrio. El atrio es como el estrado de un enorme teatro. Los cargadores vestidos de túnicas moradas le dan la vuelta al anda para que Jesús dé su cara y sus ojos al pueblo. Es un momento sumamente emocionante para el pueblo que cae de rodillas y lo despide, mientras la banda subraya con una marcha todo el tiempo que la imagen tarda en girar y darle la bendición con su mirada dolorosa al pueblo. Jesús allí ya no sólo *pasa* en procesión para que lo vean, sino que se detiene y se vuelve para *ver* a todos. Mucha gente llora.

Su cara es alargada y española. De nariz afilada, barbilla puntiaguda y la boca entreabierta de dolor. La mirada perdida hacia abajo casi no ve por la extenuación que sufre. Carga una cruz de madera lisa cuadrangular y lleva una corona de espinas y de pequeñas hojas que parecen de plata.

No sólo es expresión de dolor y desmayo, sino que a la vez lo es de una especie de *aristocracia*. La túnica roja de terciopelo y de orlas doradas en los puños y el cordón dorado que lo ciñe, son señales de rey o de persona muy rica. Sus facciones finas y la cabellera larga aco-

lochada le dan un aire de debilidad, incluso de femineidad y de retraimiento de trabajos manuales y rudos. Es como una persona que ha vivido siempre en el palacio y a quien todo se lo han hecho. Por eso, parece que toca más el sentimiento de la gente, porque aunque este sea un sentimiento alienado, a la persona de clase más alta suele considerársela “más persona” y el dolor que sufre bajo la injusticia y la arbitrariedad adquiere más realce.

No es uno del pueblo el que carga el peso de la injusticia, sino un hombre especial. Un español o un criollo, no un indígena, ni un mestizo. ZO.

Esa especialidad tiene el fundamento de que El es Dios, como se lo simboliza por el resplandor de plata de la imagen. Si es Dios se considera implícitamente que cualquier túnica con que se lo vista es un pálido reflejo de la realidad que la fe ve en El y que cualquier semejanza con “la mejor gente” de la sociedad será todavía una relación lejana de lo que El es. La lógica de la imagen no parte del supuesto de que “la mejor gente” de la sociedad, según el evangelio, son los pobres, y que el momento del dolor y de la muerte es el punto en que Dios se esconde, según el mismo evangelio, hasta del mismo Jesús.

3.1.2. Sacan el cadáver

La salida de Jesús cadáver es quizás más impresionante aún. Se ha aglomerado más multitud. Hay gente encaramada en los techos de las casas y en los balcones de los restaurantes. Algunos se suben a los automóviles. Aguardan para ver cómo el que entró vivo sale por fin muerto. El golpe de la silueta fina del cadáver descubierto (sin féretro) recuerda los entierros que a diario cruzan las calles de la ciudad, pero contrasta con ellos, porque aquí se trata de un hombre muerto que será cargado, en teoría, por todo el pueblo. De nuevo, la banda subraya con una marcha los pocos minutos que se detiene en el atrio y bendice ya no con su mirada perdida, sino con el descanso y la paz de su cuerpo muerto, a toda la multitud.

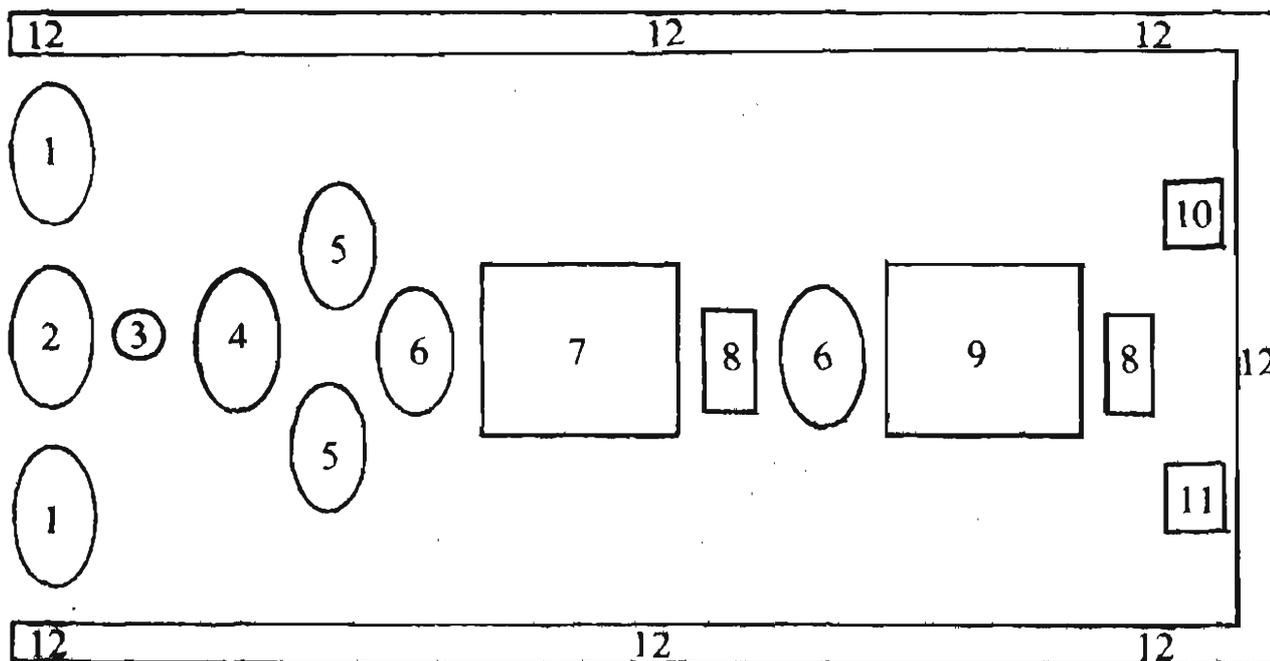
La entrada del Jesús vivo y doloroso en el templo es su salida del mundo, es despedida. La salida del Jesús muerto y pacífico es su entrada al mundo y al pueblo, es acogida. *Son dos pasos estructuralmente opuestos.* Ambos suponen la aceptación de la muerte que los une, el primero, antes de morir, y el segundo, después de morir. Por eso, el primero es de lucha y dramatismo, mientras que el segundo es de quietud y de paz. El primero, según la túnica de los cucuruchos, es de color morado; el segundo, de color negro. El primero es de la sangre y el segundo del cuerpo inerte. El primero es del sol que se oculta en el horizonte y el segundo de la noche más oscura. El primero, de resquicios de esperanza para el sentido de la vida y el segundo de la

ausencia completa del mismo... noche.

3.2. Las procesiones

La forma de las procesiones suele ser la siguiente:

GRAFICO 1
Orden de la procesión de la HJN



1. Jóvenes con pendones negros
2. Joven con edicto de condena de muerte
3. Tambor y chirimía
4. Sacerdote y acompañantes⁵
6. Niños con incensarios y naveta
7. Anda principal de Jesús
8. Banda
9. Anda de María
10. Anda de San Juan
11. Anda de magdalena
12. Cucuruchos

3.2.1. El duelo de vida

Lo primero que resalta es que la procesión es un *espacio separado en movimiento*. Las filas de cucuruchos limitan la separación. El uniforme de túnica morada brillante, esclavina y faja blancas, gorro morado y guantes blancos, rompen la vida social diaria en la cual no se usan esos vestidos y establece una discontinuidad con el pueblo que los ve pasar. El espacio separado es así un no espacio. Igualmente, al estar

en movimiento *niega el tiempo*. La procesión detiene la vida de la ciudad, el tráfico de las calles que recorre, las actividades normales, etc. Tanta es la fuerza de esa paralización, que antiguamente se consideraba que el viernes santo era pecado trabajar, aún en oficios domésticos, creencia que no ha desaparecido por completo en el campo.

El centro de donde procede esta fuerza que niega el espacio y el tiempo es el símbolo principal, la imagen de Jesús, a quien siguen su madre y dos discípulos queridos. Para explicar la efusión de esta fuerza preguntamos a algunos cargadores por el sentido de la procesión. Muchos contestaban refiriéndose a una *experiencia* a la cual no necesitaban dar sentido. Ponían de relieve la *devoción* de la misma experiencia, como ya apareció en la procesión de las fiestas de la vida. La devoción "es un gusto," es algo que "uno agarra" poco a poco a lo largo de años de participación, es "un amor a la religión." E informaban que "al ver a Jesús con la cruz siento que yo la llevo." La devoción, por lo tanto, es una identificación con el símbolo que se aprende a lo largo de los años. Pero la diferencia de las fiestas patronales, como este símbolo es de dolor y de muerte, la identificación genera un sentimiento de *tristeza*, porque se trata de "un duelo; no es fiesta; sentimos tristeza en el corazón en esas fechas. Es un duelo como cuando se muere el padre de uno." Este duelo es tan avasallador, que no sólo las fiestas se deberían suprimir, sino en lógica toda actividad, "por lo que pasó hace tantos años con una persona especial." De esta manera, pues, a través de la experiencia de identificación devota se comunica la fuerza paralizadora y sacrificadora del símbolo a todo el pueblo.

Esta experiencia, por proceder de una "persona especial" tiene el carácter de *bendición*. Más aún, como esta persona es Dios, esta bendición es *totalizadora* e incluye toda la vida. A diferencia de la vida que emana del santo patronal, ésta procede de un nivel superior, Dios, y en vez de comunicarse por la alegría, paradójicamente se da por el dolor y la muerte. Esta negación expresa no sólo que esta virtud no puede proceder del pueblo, sino que tampoco de su santo.

El ritmo colectivo del pueblo dificulta que la experiencia de gran dolor se transforme rápidamente en alegría y que el viernes santo de a luz un domingo de resurrección masivamente celebrado. Un directivo, quien aludía a las causas de la poca participación en la procesión del domingo indicaba que "la gente está cansada. El viernes santo es duro. Lo último recibe menos importancia. Muchos se van a los puertos el sábado temprano. Uno se queda apesadumbrado de oír las marchas." La intensidad del sentimiento de tristeza, por tanto, difícilmente se transforma en una alegría desbordante. Lo que requiere es descanso y olvido de lo que se ha vivido simbólicamente. Entonces, no se puede concluir que el pueblo sólo celebre su dolor, sino que las épocas para festejar la vida y para celebrar el dolor deben estar

temporalmente distanciadas.

3.2.2. El escape del pueblo pobre

La experiencia colectiva del viernes santo tiene, sin embargo, *una dinámica de salida y escape de sí mismo*, no porque en la vivencia de la muerte se afirme la necesidad del don de la vida, sino porque la identificación del pueblo con Jesús, es con un Jesús especial, distinto del pueblo pobre, quien ha sufrido y muerto ciertamente como el pueblo sufre y muere, pero que, como dijimos, va ricamente ataviado, no como el pueblo. En vez de realizar la identificación de Jesús consigo mismo atrayéndolo hacia abajo, hacia su imagen, para entrar así en la fuerza de la encarnación hacia el anonadamiento de Dios, según el evangelio (Filipenses 2,7), el pueblo fabrica una imagen hermosa, cuyo modelo son los hombres ricos de la sociedad, para identificarse con ella. Entonces, la alienación (salida de sí mismo) se da, no porque el pueblo salga de sí mismo para descansar en la fuente de todo don, sino para descansar en la confianza de los hombres, de su riqueza y de su poder al identificarse con Jesús en cuanto rico, siendo así que la celebración de la muerte lo lleva a negar radicalmente la conformación del poder y de la riqueza como fuente de vida.

En vez de traer a Jesús al presente encarnándolo en la sociedad de la mentira y de la traición gobernada por los herodes vendidos al extranjero, los caifases religiosos, los pilatos colonizadores y los saduceos explotadores, *se trata de "recordar tiempos de antes, de Cristo."* La lejanía temporal aparece mucho en la mentalidad de los informantes. Se da la identificación del pueblo y de los cargadores con una persona maravillosa que sólo se hace presente porque el pueblo regresa al pasado. El futuro, entonces, que nace del presente, queda completamente opacado en esta experiencia, de la cual por eso puede decirse que tiene rasgos alienantes. Entonces, no es de extrañar que a muchos devotos les haya parecido mala la idea que les sugeríamos en la conversación de cambiar la cruz lisa y elegante por una cruz de cañas de azúcar; "está malo" decía uno sencillamente; "no está bien, debe ser la de siempre," decía otro trabajador; "debe ser de madera," replicaba un campesino. En vez de amoldar la imagen al pueblo histórico, el pueblo se debe amoldar a ella, pues el símbolo es quieto, arquetípico e intocable. Y no es Dios el intocable, si se sigue el pensamiento del evangelio de un Dios en la historia, sino la sociedad y su estructura. La congelación del tiempo y del espacio entonces no expresa limpiamente la fuerza de la muerte, sino más bien la fuerza de los opresores.

Las filas de los cucuruchos también *separan al pueblo más pobre* de la participación en la procesión. El distanciamiento institucional, descrito al tratar la problemática de las hermandades, se refuerza sim-

bólicamente. No hay un mecanismo previamente organizado para captar cargadores masivamente de áreas marginales urbanas y de los poblados rurales. La túnica, con la que el cucurucho se asemeja al sacerdote, cuyo uniforme (la sotana) es una túnica, y a Jesús, cuyo vestido diario del pasado era una túnica, en vez de atraer al pueblo lo retrae. Hay “personas invitadas a las que no les gusta revestirse, pues les da vergüenza y prefieren ir entacuchados.” Para ellos sí se prepara un turno de honor que carga en la salida o entrada de la procesión, previo el pago de una cuota mayor (3 ó 3.50 quetzales) y con ellos se hace la excepción de no someterlos a la vergüenza penitente de la salida de su vida diaria por el cambio de traje. El invitado a cargar considera que ese turno “es un honor y siempre me toman en cuenta, es una devoción cargar.” Sin embargo, para el humilde no se hace esa excepción, no se intenta de parte de la hermandad buscar un sustituto ornamental a la túnica de 10, 15 o más quetzales, lo cual es un lujo prohibitivo para el campesino. La honra al rico local, que a la vez revierte en prestigio para la hermandad, es paralela a la honra de la devoción que se hace a Jesús. Por el contrario, esta honra lleva implícita una discriminación contra el pobre local, al cual se deshonra cuando se honra a Jesús.

3.2.3. La ofrenda de aserrín

La procesión recorre diversas calles del centro de la ciudad y se *detiene en algunos lugares* especialmente adornados. En la procesión del vía crucis de la mañana esas son las “estaciones.” La casa de la familia encargada del adorno ha colgado tela, papeles y flores en puertas, paredes y ventanas de su casa y ha preparado una hermosa alfombra de aserrín de colores en la calle con una imagen, velas encendidas, incienso y flores a la cabecera de la alfombra. La *bendición* que la presencia del símbolo central, Jesús, irradia aquí se detiene sobre una familia. La alfombra es una *ofrenda* de sacrificio y penitencia que la familia le ofrece a Jesús y que está separada únicamente para El, de modo que sólo los cargadores del anda la pueden pisar. Al pisarla éstos, Jesús *recibe* la ofrenda. La ofrenda queda deshecha. El trabajo paciente de muchos días, desde la traída del aserrín en costales de los aserraderos de Guatemala hasta la confección nocturna de la alfombra, queda en unos momentos inmolado. Esa inmolación es la señal de la bendición. Ya deshecha, algunos del pueblo sencillo recogen en bolsas de plástico puños de aserrín para llevar a sus casas: es una “reliquia” que guardan poderes de vida porque Dios ya la aceptó. Después de la inmolación, la ofrenda puede ser participada por muchos para gozar de la bendición simbolizada alrededor de la familia principal que la ofreció. No hay que imaginarse, sin embargo, a todo el pueblo recogiendo aserrín, ya que consecuentemente a toda la for-

ma estratificada de la participación en la procesión, la ofrenda de la alfombra no es ofrenda hecha por él, sino sólo por una familia.

La estación se utiliza para conmemorar un paso del camino de Jesús con la cruz hasta el cerro. Se colocan los altoparlantes y el sacerdote dice un mensaje bajo el sol caluroso de la mañana de verano, el cual comprobamos (en una ocasión) que el pueblo apenas atendía, debido probablemente a falta de acierto para encontrar la forma breve, directa y emotiva de aplicar el momento a la realidad.

3.3. La crucifixión y el descendimiento

Las dos procesiones se unen en el *templo*, como ya lo dijimos. Allí muere la de Jesús Nazareno y de allí sale del Señor Sepultado. Esto sucede aproximadamente a medio día. Entre la entrada de una y la salida de la otra se lleva a cabo dentro de la iglesia la crucifixión de Jesús, a cargo de los "siete santos varones" de la HSS. El templo, que la noche anterior ha servido de cárcel y que la noche del viernes santo significará la tumba, en estos momentos simboliza el cerro de la muerte.

Los siete varones vestidos de túnica negra con fajín blanco, velo blanco sobre la cabeza sujetado con un listón negro y guantes blancos, limpian las llagas del Jesús todavía vivo con algodones y perfumes. La imagen desnuda del Señor Sepultado yace sobre el altar a la vista del pueblo que va colmando poco a poco la iglesia. La imagen queda luego descansando, como víctima a ofrecerse, sobre el altar central. Así como el unguento se escapa un poco de la mirada del público, pues los siete varones con el obispo cubren la imagen con sus movimientos y los algodones apenas se distinguen, así la imagen yacente sobre el altar destaca perfectamente. Observamos cómo un niño de cinco años quedó maravillado al entrar a la iglesia y al ver a lo lejos al hombre desnudo tendido. Le decía a su madre jalándola del brazo y apuntándole al fondo del templo: "allí está Dios muerto." No era Dios muerto, pero podía serlo. Era Jesús todavía vivo esperando la crucifixión.

En este momento el obispo dirigió un sermón radiado al pueblo. Perfectamente audible, pero a juzgar por la atención del pueblo, demasiado solemne y conceptuoso, sin agarre directo a la situación del país, sin colorido ni imagen, sin intento de revivir, al menos, la pasión y muerte histórica de Jesús. No fue su mejor momento, porque en muchas otras ocasiones ha sabido hablar al pueblo. Se notaba la falta de un equipo con el cual hubiera preparado el mensaje.

Se espera entonces a que entre Jesús Nazareno. Las dos procesiones no empalan completamente bien. Mientras a Jesús se le están limpiando las llagas en el templo, su otro yo todavía está

recorriendo con la cruz a cuestas las calles de la ciudad. Cuando entra, se guarda a un lado la imagen del Jesús Nazareno y se procede a la crucifixión del Jesús que espera yacente.

La crucifixión es todo un drama, una película para la gente sencilla que llega a las colonias y de las fincas. Después de que los siete varones reclinan una cruz enorme sobre el altar, acuestan a Jesús sobre ella y con un martillo metálico hunden los clavos. Los golpes metálicos se oyen perfectamente en todo el templo, no obstante que este se encuentra abarrotado de gente. Luego, ante las miradas del pueblo, con unas varas de ganchos para la cruz y a los lados colocan dos figuras de cartón de los ladrones crucificados.

Se celebran entonces los oficios litúrgicos de la Iglesia. Estos no cobran el realce de las dramatizaciones previas con imágenes. No entran por los ojos. Se basan en mucha palabra. No están diseñados para grandes masas. Sin embargo, por su colocación, significan claramente el momento de la muerte de Jesús.

Después —ya son pasadas las tres de la tarde— se baja la imagen de la cruz. *Es el descendimiento* Los varones apoyan dos escaleras contra la cruz, desclavan, de nuevo a golpe audible de martillo, a Jesús y lo descenden lentamente sostenido por blancas sábanas. Resulta un momento quizás más impresionante para el pueblo que la crucifixión, porque el movimiento de los brazos que se pegan al cuerpo de la imagen recuerda la flacidez e inercia del cadáver. El pueblo no ha visto cambio en la imagen crucificada en el momento simbólico de la muerte, celebrada en la adoración de los oficios litúrgicos. Ahora sí lo ve. Ya ve que es cadáver y que está realmente muerto. Este momento para el público congregado dentro de la iglesia, es semejante al momento cuando las masas de gente del parque verán salir a Jesús ya cadáver.

Mientras se lo coloca en el anda, después de cubrirlo con una túnica dorada, el pueblo congregado cantó “Venid pecadores al pie de la cruz, —a adorar la sangre de mi buen Jesús.” Un canto tradicional, pero por eso, ¡un canto conocido! Era un momento de mucha emoción: todo el templo resonó, como pocas veces sucede, con el himno de penitencia. A pleno pulmón el público contestaba las innumerables estrofas del mismo coro. Salía el anda de la iglesia y el pueblo seguía cantando, como para contagiar con su emoción a la multitud que esperaba ansiosa afuera.

La principal lección de estos actos del templo es que para el pueblo las acciones que se contemplan tienen más fuerza que las palabras que se oyen. Las acciones transportan a la historia del pasado y lo vinculan con la vida cambiante del presente. El símbolo entonces se vuelve transparente y mediador y si contiene fuerza de bendición,

no es porque la tenga, sino porque la recibe de otra fuente a la cual apunta.

Las palabras deben entonces someterse al drama. Hay espacios destinados a ellas y otros que se pueden librar. Pero nos parece que hay momentos, cuando el drama es tan claro, que su mejor acompañamiento es el silencio. El mejor maestro de la combinación entre la palabra y el drama es la experiencia.

4. LAS EXPERIENCIAS NUEVAS

4.1. Las diapositivas

Aludiremos aquí brevemente a dos experiencias, una fracasada y la otra exitosa, llevadas a cabo en otros lugares del departamento de Escuintla. La primera fue *un programa de diapositivas con sonido* de 40 minutos de duración, sobre la creación de Dios, el daño subsiguiente del mundo y el envío del Hijo de Dios al mundo para liberarlo. Se presentó en el oratorio o en la escuela de nueve aldeas, colonias y fincas, a unas 1,700 personas en total, y en la iglesia parroquial del centro de un municipio a unas 600 personas. Los grupos oscilaban entre 100 y 300 personas en las aldeas, colonias y fincas.

Se propuso a Jesús como si hubiera nacido en Guatemala, con fotografías de campesinos.

La evaluación indicó que el principal fallo consistió en *la imagen*. El sonido y el texto quedaban en segundo plano. El texto hacía referencia a Jesús, pero en la imagen *no se veía a Jesús*. Había desconcierto, más aún "miraban a alguien de la vida diaria y se hacía la gran bullazón." El público esperaba una película de la vida religiosa de esos días santos del país con fotografía de procesiones e imágenes sagradas y el programa no decía relación a ellas. Cuando aparecían, por fin, algunas diapositivas con la imagen de Jesús, entonces se notaba un cambio de actitud: se callaban y "como que se compadecían." Al mostrar, en cambio, niños desnutridos se oía una risita. No se compadecían de ellos.

La principal causa del fracaso de la experiencia fue, por tanto, el intento de partir de la realidad, sin caer en la cuenta que la realidad del pueblo en ese momento era *el deseo de participar esos días de la experiencia de tristeza de la nación, simbolizada en las imágenes y procesiones de Jesús*. Si en la imagen se hubiera presentado a ese Jesús y en el texto se hubieran hecho referencias a la realidad de opresión diaria, y no al revés, posiblemente la experiencia hubiera tenido más éxito.

4.2. Entre hojas de caña

La segunda experiencia, esta sí exitosa, fue la *organización de una procesión de viernes santo en una aldea* donde la celebración de semana santa había decaído. Se mantuvo lo que se ve (la imagen de Jesús) fundamentalmente inalterado, salvo por algunos adornos, referentes al lugar, como la cruz hecha de cañas de azúcar, matas de algodón en vez de flores y hojas verdes en las esquinas del anda. *Lo que se oye*, el texto del vía crucis, se preparó para hacer alusión directa a la opresión que sufre el campesinado y el proletariado de la aldea partiendo de referencias bíblicas. La procesión se organizó con los dirigentes de los delegados de la palabra, pero no se excluyó al catequista tradicional de la aldea, ni a la rezadora. Estos se alegraron de que se revitalizaran las procesiones. Los dirigentes que nunca habían organizado una cosa semejante, estaban entusiasmados. Asistieron 500 personas. Llegó mucha gente de lugares vecinos. Hubo hombres y jóvenes en bicicleta que atendieron sin perder palabra a la explicación leída con corrección por un campesino y una campesina, después de que el catequista y la rezadora cumplieran con los rezos de antes y entonaban cantos viejos. “No hubo ni relajó, ni risas, ni carcajadas, sino un ambiente de mucha solemnidad, de algo serio.”

Sólo faltó, según la evaluación, la explicación del anda. Entre los que no pertenecían al grupo de delegados hubo dudas del por qué de los adornos. “Algunos de la aldea que tienen más plata criticaron y lo agarraron como burla. Pero los más sencillos mostraron mucho convencimiento.” Había un fotógrafo que luego comentaba, “la procesión sí que es propiedad de la gente pobre.”

El éxito partió de varios factores: a) la combinación equilibrada entre la imagen y la palabra, entre lo viejo y lo nuevo, entre la devoción y la explicación de la realidad. En esta combinación se partió de la imagen, de lo viejo y de la devoción para iluminar de una forma nueva la realidad de la situación de opresión; b) la unidad y entusiasmo del grupo organizador apoyado por la parroquia, más influyente y creador que el catequista tradicional y la rezadora, que se plegaron a los fines concientizadores de la procesión; c) la ausencia de una tradición fuerte, reglamentada y esclerotizada que se opusiera; d) la participación del pueblo en cargar la pequeña anda (una mesa), sin necesidad de túnicas, inscripciones previas y otros formalismos; e) cierta lejanía de la aldea del centro municipal, el cual si hubiera estado más cerca habría atraído al pueblo a sus procesiones; y f) cierta magnitud de la población de la aldea y vecindades que hizo posible juntar una pequeña masa.

5. NO CREEN EN LAS PROCESIONES

5.1. La semana de feriado

Sin tener en cuenta aquí a los evangélicos, cada vez hay un número creciente de personas que va perdiendo la fe en las procesiones y pone de realce los elementos alienantes de ellas. Aquí presentaremos dos tipos de esquemas mentales, de más a menos incrédulos. El primero es *una negación del sentido de las procesiones y limita con la ausencia de religión*. Por esto, es muy distinto de la negación de los evangélicos, que supone una revitalización de la religión. “Para mí no tienen un sentido, ya que desde la niñez no me enseñaron nada con respecto a la religión y en casa no se creía nada de eso y papá decía, ‘cómo es que adoran a ese santo de palo y la cruz con que lo mataron; eso es como que maten a una persona con pistola y adoren la pistola,’ ” decía un maestro joven. La crítica se centra contra el valor asignado al símbolo. Vaciado éste de sentido, toda la celebración pierde su carácter religioso. Si esos días no se trabaja, es “porque es feriado y aprovecho para pasear.” Así, la semana santa pierde totalmente su espíritu de ruptura del tiempo por el duelo. Pero a diferencia de los evangélicos, quienes sustituyen un símbolo por otro y quienes guardan el carácter religioso del duelo de la celebración, según este esquema de pensamiento, el símbolo simplemente ha sido suprimido. La celebración del dolor en este período del año desaparece para los que así piensan. No tenemos datos para saber cómo sustituyen y en qué fecha del año celebran el dolor, ni si, en efecto, celebran el dolor y la muerte cada año.

Curiosamente, según el esquema de esta minoría, *la capacidad de leer un símbolo nuevo* se encuentra más rápida y desembarazada. Si les preguntábamos que sentido les parecía que tenía la cruz de caña utilizada en algunos poblados, respondían “ha de ser un lugar donde se cultiva la caña y por eso hicieron así, haciendo realidad la situación en que viven,” o “significa el sufrimiento que implica el trabajo.” La ruptura con el símbolo antiguo fomenta una actitud más favorable hacia el símbolo nuevo, la cual, sin implicar necesariamente una devoción identificadora, está abierta a comprender que la identificación que el campesino pudiera tener con ese símbolo traído a su negra realidad es un paso a esa devoción. La comprensión de ese paso en otros es un avance, aunque todavía lejano, a esa devoción concientizadora. Sólo que así como el campesino de esos lugares llega a esa concientización de la devoción desde su devoción no concientizadora, así los de este esquema religiosamente fríos por tradición, llegarían a la devoción de esa concientización desde su concientización no devota, incluso atea. Si una variante de este esquema religiosamente frío está opuesto, por sus intereses de clase a la concientización, entonces, tendrá el camino cerrado a esa devoción y fe y puede reaccionar de-

sechando *toda* religión como patraña o incluso acercándose, por oposición a la devoción no concientizadora y tradicional, con adornos de apariencia moderna.

5.2. Adorno pero no símbolo

Un segundo tipo es menos extremo. *Ve en el símbolo central, las imágenes, una función decorativa, pero cree en Dios y en la Iglesia.* “Las imágenes son de adorno,” dicen. No niega su capacidad de representación, puesto que no son un adorno como las flores o las cortinas, pero les quita la centralidad simbólica que capta la atención y la fe en ellas. Así, no permite que de esculturas que recuerden la vida de Jesús se haga, por la experiencia que despiertan y por la experiencia que funde en uno a la imagen de Jesús, un símbolo. El símbolo central propiamente queda vaciado. Por eso, aunque sea correcto ir a la iglesia, donde “debe ir uno a visitar con devoción, con fé,” las procesiones deberían desaparecer. Al vaciar de sentido el símbolo, percibe con más realce los rasgos alienantes de él: “la gente temprano en la noche acude a las procesiones, pero ya tarde en la noche ya andan ebrios y tal vez ni hay quien quiera cargar, entonces son unos pocos los que van a sufrir.” Es decir, ve que aquellos que dicen tener devoción y experimentan la tristeza vacían con su práctica la fe en el símbolo. Su devoción se mueve en un marco tan alienado, que ya no dice casi nada con su vida y muy fácilmente deriva a la implantación del símbolo de la alienación, el trago.

Como, a diferencia del tipo anterior, éste cree en Dios, sustituye el símbolo de las imágenes por otro, que parece ser la iglesia, como lugar de la presencia de Dios, probablemente el altar o el “santísimo sacramento:” el pan consagrado durante la misa que se guarda en el sagrario y que según la creencia católica de la Iglesia oficial es el mismo Jesús. Aquí se da un traslado de la fe popular en las procesiones a una fe “oficial” en la Iglesia jerárquica, especialmente en los sacerdotes que son su presencia y en las actividades que ellos —como contrarios al pueblo— organizan, es decir, los así llamados actos litúrgicos celebrados dentro de la iglesia y protagonizados por ellos. Este cambio del objeto simbólico de la fe supone una negación de lo tradicional popular. En cuanto que esa negación implica lo popular, supone un ascenso social hacia una “fe más oficial,” más educada. En cuanto que esa negación implica lo tradicional, puede suponer un grupo novedoso, como el de los delegados de la palabra rurales. Si implica ambos aspectos, supone un grupo en ascenso social, como parece que sería el caso de los cursillistas de cristiandad, los cuales desde su experiencia de una fe nueva, intentaron revitalizar las hermandades.

Este tipo considera correcta la acción ordenada de la parroquia

respecto de las procesiones, por ejemplo, de “mermar el tiempo a las procesiones,” esto es limitar las horas de entrada. Algunos piensan que “quitar las procesiones sería magnífico,” pero reconocen que esto es imposible y que la gente pediría que mataran al sacerdote que lo intentara: “ha habido casos en que han sacado corriendo a los pobres sacerdotes, porque están despejándole la vista a las personas.” Del reconocimiento de esta imposibilidad nace, en algunas personas de este tipo, el deseo de su revitalización. Si lo hacen, cambian de tipo, pues pasan a creer en la fuerza de los símbolos de nuevo.

6. CONCLUSIONES

Durante la semana santa y más aún el viernes de esa semana, *el pueblo celebra su dolor y su muerte* identificándose con el dolor y la muerte de una persona especial, simbolizada por la imagen de Jesús.

Gracias a esa identificación, cuya experiencia se llama devoción, el dolor y la muerte *son reproductores de vida* y a diferencia del baño de bendición en alegría de las fiestas de la vida, aquí se recibe en promesa esa misma bendición, pero a través de la tristeza y del duelo.

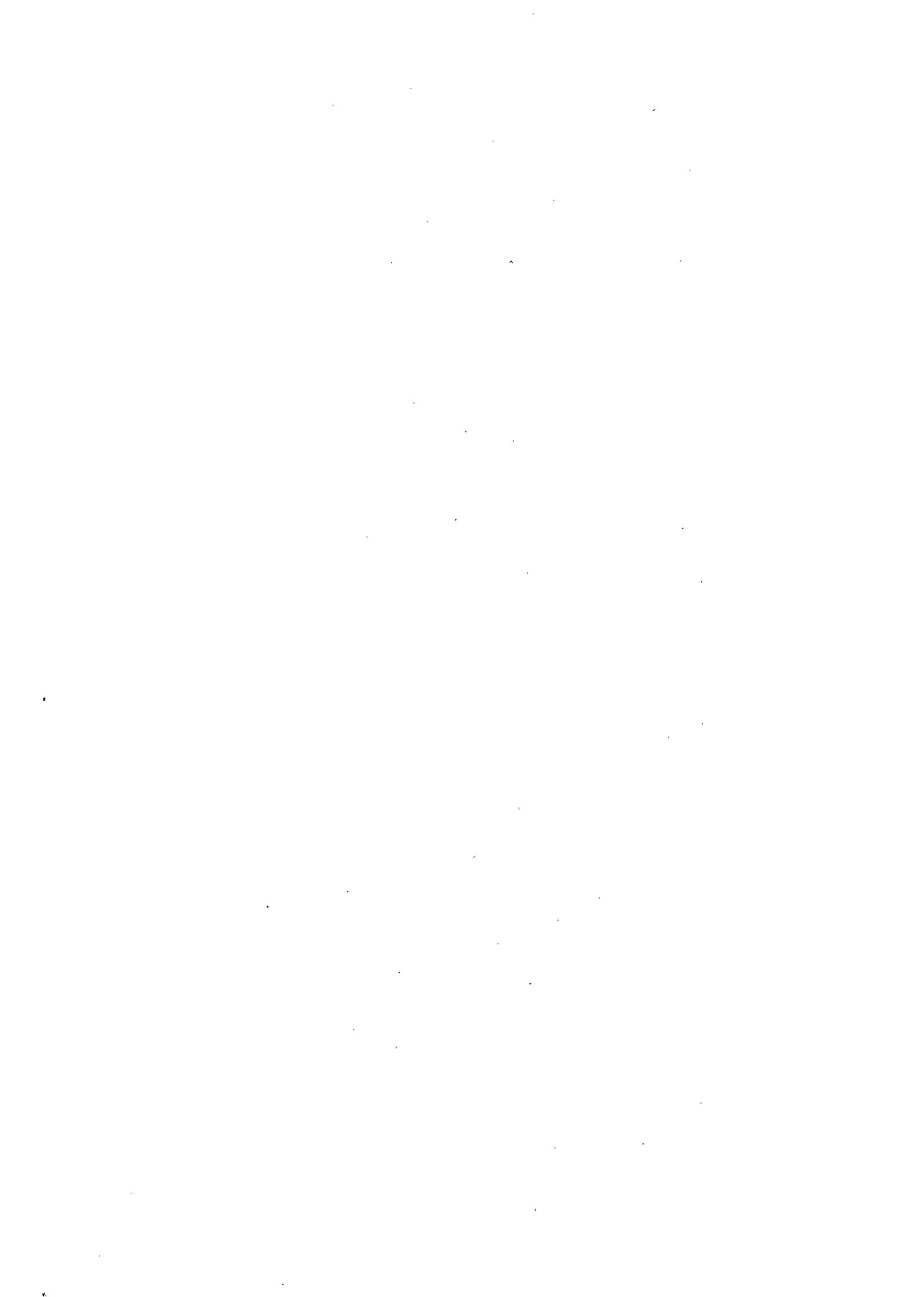
Así como las fiestas de la vida festejan el mundo local, así estas celebraciones se centran en la inserción *del pueblo en la nación*, de la cual a través del dolor se promete la vida. Por eso, son celebraciones de identificación nacional y el símbolo de la identificación es un punto de unidad en todo el país.

El dolor y la muerte del pueblo en la nación acentúan la dimensión de *sacrificio* destacado en la celebración. No sólo se niega el espacio, el tiempo y, consiguientemente, la vida social, sino que se hacen ofrendas de alfombras con el significado de altares, para que Jesús al detenerse inunde con su presencia vitalizadora a las familias.

La fuerza vitalizadora se debe a la especialidad de la persona de Jesús, que como muere pone en duelo a toda la población para darle a la misma toda su vida. Pero esa especialidad se simboliza con *rasgos de la clase dominante*, como si esa clase fuera más persona y Dios, por tanto, se asemejara más a ella. Con lo cual, al celebrar el pueblo el dolor y muerte de la clase dominante, él mismo se proyecta fuera de sí y evade la celebración de su propio dolor y muerte, que es la que realmente le puede dar la vida.

El carácter *mediador de los organizadores* une, entonces, no sólo al pueblo con el símbolo central, Jesús, quien representa a Dios presente en su dolor y muerte, sino también al pueblo con la clase dominante. De allí que las hermandades se distancien de la población pobre urbana y rural y en vez de ser el prototipo del ocultamiento de Dios en el pobre, son organizaciones empresariales de clase media o rica de la localidad.

Las experiencias que han intentado *invertir la orientación de esta mediación social* han adornado el símbolo tradicional con formas de la vida del trabajador atrayendo así a Jesús hacia abajo, hacia la similitud con el pueblo pobre. Entonces, los organizadores son mediadores entre un pueblo alienado y un pueblo que rescata su corazón en la vivencia profunda, con todo el riesgo, de *su propio* dolor y muerte.



CAPITULO VII LA RELIGION DEL ESTADO

Para el análisis de la fiesta del Estado nacional, presuponemos que se dan en ella rasgos religiosos, debido a que, como irá apareciendo, no sólo se encuentra semejanza entre su estructura y la estructura de las fiestas o celebraciones religiosas ya descritas, sino que contiene, aunque sea implícitamente, una exigencia de totalidad, la cual caracteriza al fenómeno religioso.

1. LA FIESTA DE LA INDEPENDENCIA

Partiremos de la descripción de la celebración en un municipio del departamento el 15 de septiembre, cuando se conmemora la independencia de Guatemala de la colonia española. En el municipio se pueden observar mejor, por la mayor simplicidad, los elementos principales de la celebración, que en la cabecera departamental. Sin embargo, haremos alusión a ésta para mostrar cómo los elementos simples se elaboran.

Más adelante estudiaremos en esta sección algunas formas de celebración opuestas a la tradicional.

1.1. Los preparativos

Los preparativos de la fiesta se inician un mes antes. El principal de ellos, el cual corre a cargo de los maestros de la escuela primaria y del instituto de educación básica del pueblo, consiste en *la práctica*

diaria de la marcha con los alumnos. Como el desfile del día de la fiesta es el “drama” central de la celebración y este desfile pretende ser una semejanza del ejército, la marcha supone un paso desconocido y un orden riguroso en los cuales hay que entrenar a los niños. El entreno, con el ruido de tambores y la repercusión a través de los niños en los hogares, prepara a toda la población.

1.1.1. La reina

Por parte de la institución escolar corre la organización de la elección de la reina de los diversos planteles. No sabemos exactamente cómo se llevó a cabo ésta en el caso que describimos. Según lo observamos en una aldea con pretensiones de equipararse a un municipio, la elección supone una competencia entre las familias más pudientes del lugar, ya que la votación no se lleva a cabo democráticamente entre los alumnos. No se trata de presidentes de curso o de directiva de los alumnos del plantel, sino que se lleva a cabo “económicamente,” por compra de votos, entre los padres, parientes y allegados de la candidata. En esa aldea, el voto costaba un centavo y la lucha fue casi mortal, pues “hasta las pistolas salen a relucir el día de la elección,” con un total de 16.000 votos para la ganadora y 15.000 para la segunda. De esta forma, la reina no es sólo reina del plantel, —de la escuela o del instituto— sino del lugar, y su reinado simboliza claramente el reinado local del grupo económicamente dominante. El dinero recogido suele contribuir al financiamiento de las fiestas a través de un comité que, como tribunal supremo electoral, supervisa la elección en el salón de actos de la escuela o del instituto.

En el municipio donde estudiamos esta fiesta la “reina escolar” y a la vez “reina del pueblo” era nieta de dos hombres fuertes caracterizados por el control de las tierras y el control de la compra del café de los pequeños productores. Asimismo, han sido en la historia política local participantes activos como alcaldes. Ya que en ese municipio la estructura de dominación es bastante piramidal, no parece haber la competencia descrita en la aldea y, por tanto, la elección es un formalismo y su rendimiento económico escaso.

Las familias suelen ser luego las encargadas de hacer la carroza sobre la cual desfilará la reina. En este caso había tres carrozas, porque a la reina seguían sus “damas de honor.” La carroza supone la disposición de un vehículo (pick up, por ejemplo) y cierta cantidad de dinero para el adorno alegórico y para los vestidos de largo de las niñas. Por esto, el reinado está fuera del alcance del campesinado.

1.1.2. La alcaldía y la policía

Así como la institución escolar en unión con algunas familias se encarga de los preparativos simbólicos de la fiesta, así la municipalidad organiza, a través de un comité nombrado *ad hoc* los aspectos materiales de la misma o aún los acompañamientos de alegría no ritualizados (y por eso no simbólicos) de la fiesta, como las carreras de bicicleta y las corridas de cintas a caballo, para las cuales se deben obtener premios. Asimismo, ese comité consigue el financiamiento del refrigerio del día 15 en la municipalidad.

Algunos edificios públicos, como el centro de salud y la policía nacional reciben una mano de pintura, “estrenan vestido,” porque se trata del “cumpleaños de la patria.” La nación —Estado nace de nuevo.

Parece que ese año (1978) la policía nacional destinó una partida para pintar sus edificios en el departamento. El cuartel de la policía de Escuintla fue pintado de los colores nacionales: los zócalos de azul oscuro y el edificio de azul claro. El uniforme de los policías era pantalón azul oscuro y camisa azul caro. Parecía como si hubieran vestido al cuartel del pantalón y la camisa de sus guardias. Al nacer de nuevo el Estado, la policía, inextricablemente unida al mismo, y presente en todos los rincones del país, también celebraba su cumpleaños.

El día 14 se decoraron con banderas azul-blanco-azul y palmas los edificios públicos más centrales, como la misma policía y la municipalidad. También las casas de familiares más pudientes adornaron sus ventanas y puertas con banderas.

1.2. La bandera

El 15, la bandera se hace omnipresente. Los autobuses de línea, los vendedores de helados y refrescos, los niños en sus manos... llevan banderas de papel o de nylon. Las fábricas de nylon de la capital las hacen por rollos.

La bandera es el símbolo central de la fiesta. En efecto los límites del día de la independencia están ritualmente marcados por el acto en que se la iza sobre la policía nacional a las 6 de la tarde del 14 y por aquél en que se la arría a las 6 de la tarde del 15. Ambos momentos están subrayados por el canto del himno nacional y por la quema de bombas. Además, el acto cumbre del día, aproximadamente a las 12 de la mañana, lo constituye el saludo a la bandera frente a la policía nacional. Allí finaliza el desfile, que ha partido de la municipalidad, casi contigua a la policía en el centro del pueblo y ha recorrido las calles principales de éste, para volver a la plaza. Se origina del ala civil del gobierno y culmina en el ala militar del mismo, y como las proce-

siones salen del templo y vuelven a él, así el desfile parte de la bandera y regresa a ella.

1.3. El himno

Las palabras del himno forman un todo simbólico. Guatemala, como patria, es por eso una expresión que no se puede definir, como se define la nación o el Estado, sino que únicamente se puede vivir para analizar en esa experiencia cuáles son las realidades sociales y políticas a las cuales hace referencia. Esas realidades son históricas y según el tiempo que se vive y el grupo social que se está expresando en el símbolo, éste apunta a unas u otras. Por el análisis de la estructura del desfile, principalmente, veremos en este caso modelo, qué indicaban dichas palabras.

Aquí baste recordar que según el himno *Guatemala es una realidad simbólica que participa de rasgos sagrados*. Es como un inmenso templo con un altar (“aras”) que puede ser “profanado.” La profanación consiste en sacrificar sobre ese altar a sus hijos por una causa que *no* es la de ella, sino de los verdugos. Ese inmenso templo, formado por los cielos azules, tiene un “suelo sagrado,” que también puede ser profanado por una “invasión extranjera.”

En ese templo, frente al altar, ondea el símbolo que representa a Guatemala: la bandera. Su ondear en lo más alto del mástil es señal de libertad: “libre al viento.” Si esa bandera no se puede levantar y desplegar es porque Guatemala no es libre. Más aún, así como el símbolo central de las procesiones de dolor es Jesús y El con su figura *atræ* al pueblo para que se identifique con El por el amor, así la bandera tiene una fuerza de atracción que es una llamada al sacrificio total, porque si se da la amenaza de invasión extranjera “libre al viento tu hermosa bandera -a vencer o morir *llamará*.”

Guatemala, según la primera estrofa del himno, es también como *una mujer*. Ordinariamente no se la pinta como tal, pero en ese canto religioso —de la religión de la nación Estado— la patria deja en un momento aparecer “su faz,” la cual puede ser escupida por tiranos. Quizás debido a esa personificación, el símbolo de las reinas se ha propagado, pues no sólo representan al pueblo local y la escuela, sino a la patria.

Así como el tirano les escupe la cara, ellas inocentemente lo representan localmente y en vez de ser la personificación de Guatemala, son profanación, de igual manera como el altar de la patria se profana cuando los verdugos de la misma sacrifican sobre él a los hijos de Guatemala.

Desde el himno solamente no se puede decidir cuál es el uso sim-

bólico y la interpretación que se hace de él. Hay que ver la estructura de las dramatizaciones, ya que el carácter del símbolo lo es amoldable.

1.4. El desfile

El desfile se forma de la siguiente manera:



1. Banda
2. Bandera
3. Tambor
- 4, 5 y 6 Instituto, primaria y párvulos
7. Scouts
- 8 y 9 Capitán y equipo de fut ball
10. Alcalde y principales del pueblo
11. Carrozas de reina y damas

Podemos observar, primero, una *semejanza con la estructura de la procesión*. Como el pendón de la hermandad, la bandera abre la marcha. Como las andas de las imágenes, las carrozas de la reina la cierran. Como los cucuruchos se visten de túnica, el cuerpo del desfile es de uniformados. Como ante las andas camina el sacerdote y acompañantes, ante las carrozas se colocan el alcalde y principales. Junto a la imagen toca la banda, a la bandera acompaña también la banda. Por fin, como los cargadores marcan un paso especial, así el abanderado y los que lo siguen marchan. Estas semejanzas comprueban que, aunque el símbolo central sea distinto, el desfile tiene características religiosas también.

El símbolo central es la bandera, la cual en el abanderado, representante de los que marchan, todos sostienen. No es cargada, como si bañara con su vida a los que se hunden bajo su peso, sino que es empuñada y abre el desfile, como símbolo que *llama* a vencer o a morir en un destino común histórico. No es tampoco una mera señal que distingue a los seguidores, como el pendón de la hermandad, sino un emblema que despierta experiencia y atrae. Ni identifica tan sólo a un grupo local, sino a todos los "hijos de la patria."

La reina no es un símbolo como las imágenes. Es una persona viva y normal, no un arquetipo que cruza los tiempos. Por eso, no se piensa que pueda ser cargada en señal de sumisión para participar de su vida, y aunque goce de ciertos rasgos que la identifican con la patria personalizada y en cierta forma pueda decirse que es símbolo de la misma con una débil legitimación semejante a la de las autoridades del lugar y del país, su imagen tiene más parecido a la naturaleza de un cuadro teatral el cual alegóricamente transmite un mensaje, pero que no despierta identificación en el pueblo.

El desfile pretende la imitación del ejército. Los estudiantes van uniformados y marchan rítmicamente, como los soldados, al sonido de los tambores. Los escolares se dividen en "pelotones" y sus dirigentes son los "patrulleros." Ese mismo día en la ciudad de Escuintla se nos hizo más clara esa imitación por el realce de las bandas y los uniformes de los colegios más pudientes, de cadetes o kaibiles, tropa especial que combate a la guerrilla. Nos pareció entonces que así como el cuerpo de cargadores de semana santa imita con sus túnicas al clero, así el componente principal del desfile se asemeja al ejército. El soldado es el modelo de ciudadano para el niño, porque está presto a ofrendar su vida en aras de la patria.

El desfile es *reflejo del Estado*, puesto que además del ala militar va compuesto del ala civil: el alcalde y los principales. Estos no necesitan figurar con pasos marciales y uniformes lo que no son, puesto que eso son, el poder civil del municipio. Este poder, a su vez, está constituido por las autoridades, alcaldes y regidores, y por el poder económico unido a las mismas, los principales, muchos de los cuales son ex-alcaldes del lugar.

El desfile es *una dramatización que nacionaliza* a la población. Entendemos por nacionalización la creciente percepción del pueblo de las estructuras de poder unitarias internas al país. La nacionalización la genera el Estado, a través de su aparato educativo, y la población es el contingente de niños quien son moldeados para percibir esa unidad de poder, a través del sentimiento de pertenencia heroica a ella, como la del soldado. Por esta razón, todo el desfile es también una *imagen de la nación-Estado*, donde el Estado es el que hace a la población una nación.

Parece que por ser la percepción de la nación una identificación social, todo lo que genera esa identificación a nivel local e incluso nacional y que pueda aun indirectamente subsumirse bajo el Estado, tiene cabida en el desfile, como *los deportistas*. El uniforme muestra la identidad que se conquista en las competencias municipales, departamentales y nacionales. Por el contrario, como la identidad nacional se confiesa no religiosamente, en el desfile no caben las organizaciones

(hermandades) de la Iglesia. La confesión de la prescindencia de la religión no debe confundir el análisis, como si en éstas dramatizaciones simbólicas, no se estuviera viviendo una verdadera religión con referencia a sacrificios trascendentes.

Al analizar la composición concreta del desfile se manifiesta *la realidad social y política histórica* a la cual se refiere la palabra patria: una sociedad controlada por un Estado en alianza con los poderosos, donde pueden encajar organizaciones ideológicamente anodinas, como las deportivas, pero no las opuestas a la ideología dominante. Entonces, se enaltece al ejército porque está para vencer o morir en la defensa de la libertad de una Guatemala de los poderosos, no de una Guatemala del pueblo.

1.5. La tímida crítica social

Después del saludo de la bandera, se iniciaron los actos en el salón municipal. Los alumnos presentaron varios números de “inditos” y algunos de danzas. Particular atracción despertó la presentación de la comedia “La Viuda Tacaña” por un grado de la escuela. En el escenario, un muerto tendido con cuatro candelas y mujeres vestidas de negro llorando. Un agente de una funeraria ofrece sus servicios a la viuda. A esta le parecen muy caros. No puede pagar. El agente insiste y ella no acepta. El muerto por fin se levanta y dice que mejor se va a pie al cementerio, porque el servicio de la funeraria es muy caro.

Algunas señoras criticaron la presentación porque les parecía cruel situar a los niños ante una escena tan triste. Fue, sin embargo, uno de los pocos chispazos de crítica de la fiesta, evidentemente producto de algunos maestros. La crítica, sin embargo, fue ambigua, porque según el título se reprochaba a la viuda de tacaña, aunque según el drama se denunciaba de explotadora a la funeraria de Escuintla, porque en el municipio no hay funerarias. La denuncia podía estar de acuerdo con los ricos del pueblo, porque para los pobres el servicio de funeraria es un lujo. De modo que, aunque hubo críticas, y toda crítica social es peligrosa para el sistema dominante, por eso probablemente las señoras reprobaban el acto como triste para los niños, la crítica no se dirigía contra el poder local.

1.6. Los acompañamientos no simbólicos

En la mañana se realizaron partidos de fútbol, durante el acto en el salón municipal. En la tarde las corridas de cintas —las carreras de bicicleta habían sido el día anterior a la misma hora— y después de arriar la bandera a las 6 p.m. hubo concurso de música y por fin en la noche, el baile. Todas estas actividades, que acompañan también a las

fiestas religiosas de la vida, no eran simbólicas.

2. LA CONTESTACION DEL MODELO OPRESOR DE PATRIA

Para esas fiestas del mismo año en una aldea de otro municipio de la costa de Escuintla, una liga campesina organizó un acto de denuncia para “darle sabor a la conmemoración del 15. No fue un acto de alegría, sino que traía sentimientos para el pueblo pobre. Era el mensaje del campesino que sabe que no hay independencia, ni libertad.”

2.1. El teatrillo de aldea

Sobre dos carretones de acarreo de caña se montaron, en uno, un conjunto popular de la aldea, en el otro, un escenario. Había ya caído el sol y se alumbraron los actos con tres bombillas de cien vatios. El pueblo, como 400 personas, se aglomeró en la plaza de la aldea y la maestra de ceremonias, que era una proletaria del campo, anunció con la ayuda de un aparato de sonido, parece que de un grupo religioso, el inicio de los actos. Hubo discursos de campesinos y obreros sobre su sufrimiento, sobre la opresión de la mujer, sobre la unidad necesaria para la lucha en la aldea, sobre el sufrimiento de Cristo, quien dio su vida para salvar al pueblo del suyo, etc.

2.1.1. El lamento de la lora

También hubo cantos de protesta entre número y número. Particularmente grabado en la memoria de los niños quedó el de la lora: “dice la lora, nos contaba un informante, que no quiere tener vestido verde, porque de verde se visten los que matan a los campesinos, y que no quiere que la saquen de su casa (la lleven al servicio militar) porque no quiere convertirse en asesina.”

2.1.2. Los campesinos masacrados

Se presentaron algunos números de teatrillo. El cuadro más llamativo fue el de un patrón de una finca muy extensa, quien apareció en el escenario acompañado de un licenciado y dos guardaespaldas. “Los campesinos le llegan a pedir tierra para sembrar, porque no les alcanzaba el 1.12 quetzales del salario. El licenciado y el patrón les dijeron si no se acordaban de lo que les decían en las iglesias que tenían que rezar y no meterse en babosadas. El indio decía que era cierto. ‘¿Sus catequistas y curas, les dijeron, no les han enseñado la biblia?’ Se secretaron y les dijeron que les iban a resolver el problema. Al dar la vuelta los campesinos, se los acabaron y cayeron todos. Sobre la tabla se hicieron los ruidos de la ametralladora.” Hacía unos meses que el ejército había ma-

sacrado en complicidad con terratenientes locales a más de 100 campesinos en Panzós, Alta Verapaz. La escena pretendía recordar el trágico suceso.

Hay una serie de *contrastes evidentes* entre este tipo de celebración del 15 y la del municipio mencionado arriba. Los enumeramos brevemente. Primero, el grupo organizador no es ni la municipalidad, ni la escuela, sino una *organización popular*. Por tanto, no es la fiesta de la nación organizada por el Estado, sino del pueblo, de la clase dominada, la cual a través de la organización popular, intenta organizar a toda la población en un Estado regido por esa clase mayoritaria. Segundo, no se ensalza al *ejército*, sino que directamente se lo acusa de masacrar a la población. La alianza entre el ejército y el poder económico se pone de relieve. El ejército sacrifica, como los verdugos del himno nacional, al campesino para defender la amenaza de invasión sobre los terrenos sagrados del finquero. Por eso, se niega el anhelo de imitación del ejército, poniendo en boca de la lora el lamento del soldado por su triste suerte de tener que matar a sus hermanos campesinos. Tercero, aunque hay risas y comentarios alegres y el ambiente es de libertad (pero con miedo a los oídos) y de fiesta, se pretende subrayar el sentimiento de *tristeza* por la opresión que vive el pueblo campesino. Guatemala, con la cual se identifica el pueblo, no es independiente ni libre. Por eso, no puede haber celebración de alegría. Sin embargo, la fecha se celebra con la esperanza de hacer a esa Guatemala libre. Es el aniversario anticipado del nacimiento de la patria de la mayoría. En esto, esta celebración invertida se asemeja más a una fiesta del dolor que engendra la vida que a una fiesta de la abundancia de la misma. Cuarto, *no se usaron símbolos patrios*, como la bandera y el himno, pero parece que no se atacaron directamente. La prescindencia de ellos quizás se debió a que no se trataba de un desfile, sino de un acto.

2.2. La marcha para la libertad

Ese mismo 15 de septiembre de 1978 se organizó en el Puerto San José, en vez del desfile tradicional de otros años en el cual participaban los soldados de la base, los bomberos, los futbolistas y los estudiantes de primaria y de básico, lo que se llamó “la marcha por la libertad.” El desfile tradicional se había suspendido hacia dos o tres años debido a la gradual supresión de los uniformes de las escuelas por la carestía de la vida y debido al creciente desencanto de los maestros de la fiesta patria, pues decían algunos, “es sólo cansar a los alumnos.” Por eso, no hubo competitividad ni conflicto entre la marcha para la libertad y el desfile tradicional conjunto. La marcha venía a llenar un vacío.

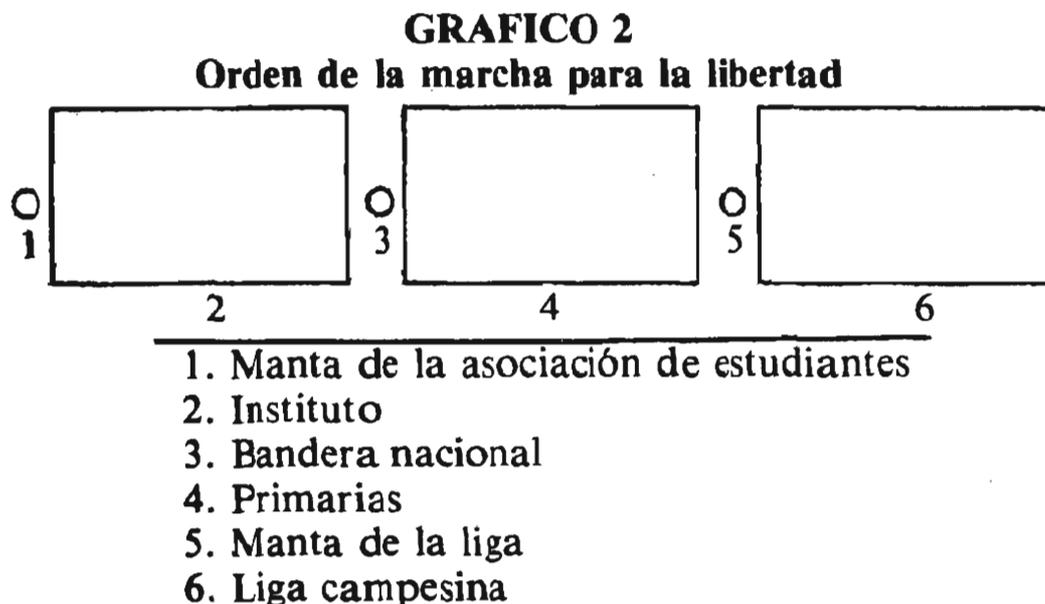
2.2.1. La iniciativa de protesta

La marcha fue impulsada por la Asociación de Estudiantes del Instituto, cuya directiva, elegida democráticamente por el estudiantado entre planillas de cursos, se había ido politizando gracias a los contactos con los estudiantes de Guatemala, gracias al influjo de los maestros organizados nacionalmente en el entonces poderoso CETE (Comité de Emergencia de Trabajadores del Estado) y gracias a las relaciones del estudiantado, algunos de ellos de extracción campesina, con la liga campesina del puerto. De mar de fondo estaba el descontento con el fraude electoral de marzo de 1978 a nivel nacional. Era un oleaje que iba a culminar con el estallido de la protesta contra el alza del pasaje urbano en la ciudad de Guatemala en octubre. Los acontecimientos de Nicaragua, donde acababa de prender la llama de la insurrección fallida de septiembre, estaban siendo vividos intensamente por los guatemaltecos, en especial por la juventud estudiantil, la cual se veía reflejada en los protagonistas de la rebelión nicaragüense.

La prueba de que la marcha no era organizada por el aparato estatal del ministerio de educación, aunque los impulsores fueran los maestros y los estudiantes de la localidad, era que la asociación solicitó permiso de la gobernación de Escuintla para realizarla. Se les concedió la autorización, pero el secretario de gobernación recomendó a los estudiantes que “tuviéramos cuidado de no insultar al gobierno y que sólo habláramos de libertad.”

2.2.2. Entre desfile y manifestación

La marcha fue de un género intermedio entre el desfile y la manifestación. No se suprimió la bandera, nacional, pero en vez de colocarla al frente para que abriera el paso (véase el diagrama) se la situó en la mitad.



La razón fue parcialmente simbólica, parcialmente práctica, ya que no se quiso que los de primaria encabezaran la marcha con la bandera, la cual ellos traían, porque “nosotros, según un estudiante del instituto, con más macidez podíamos resistir y no ellos, muy pequeñitos, y que por eso se fueron en medio de todos.” La razón práctica era de protección a los de primaria. Pero la razón simbólica era que los estudiantes del instituto no llevaran ellos bandera nacional o no hubieran solicitado la de los niños de primaria para encabezar la marcha. La bandera parece que inconscientemente se percibía como símbolo no sólo de la patria, sino de la patria en su conformación actual, la patria de los dominadores. Más importancia se dio a los carteles de denuncia, confeccionados previamente en grupos.

Los maestros parece que marcharon al lado de sus respectivos estudiantes.

Hubo una comisión de orden encargada de que los partidos tradicionales no se infiltraran. El sindicato de los obreros portuarios que había sido invitado, estuvo ostensiblemente ausente. No hubo tambores, ni pasos marciales, ni uniformes. Sólo cantos de protesta con música como la de “Quincho barrilete” y letras apropiadas de denuncia.

En vez de terminar la marcha con el saludo de la bandera, a las dos horas y media de haber recorrido las calles centrales del puerto, se culminó con un mítin en la plaza. Los discursos de los estudiantes y campesinos, incluso una mujer, fueron sobre “el régimen fascista de Nicaragua;” sobre los problemas del instituto, en especial de la necesidad de su nacionalización en vez de ser cooperativa (con una colegiatura, por ejemplo para los de primero de 38.50 quetzales); sobre la falta de tierra del campesino en una región donde el ganado gozaba de más extensión por unidad que el hombre; sobre el alto costo de la vida y la necesidad de la mujer de organizarse a la par que el hombre y sobre problemas políticos generales.

2.2.3. Mirando al futuro

El contraste de la marcha con el desfile tradicional es evidente. Primero, no es un desfile que exalta la gesta de la independencia de hace 150 años y legitima la organización existente de la patria, sino una *marcha para la libertad* que ve al futuro y que deslegitima la organización existente de la patria, como negación de la libertad. Segundo, el *símbolo central* no es la bandera, ya que ese símbolo, que no se desconoce, está acaparado por los que gobiernan en función de sus intereses. El símbolo central es el conjunto de gente que marcha hacia la libertad. Es un símbolo *actuado*, como un drama, de realidades que se anuncian y se comienzan a hacer presentes y de realidades que se denuncian y se comienzan a hacer ausentes. Se denunció al régimen fas-

cista, que como en Nicaragua, se comenzaba a hacer ausente precisamente en el punto de la máxima represión irracional; se denunció su alianza con los finqueros que acaparan la tierra; se denunció a los partidos políticos, al excluirlos de la marcha, cuyo fracaso se mostró una vez más en marzo de 1978 y cuyo fracaso se hacía palmario en la presencia del alcalde local, quien hasta para el gobierno central era un desprestigio. Se anunciaba, por la composición de la marcha, la organización de una patria alrededor de un poder compuesto por maestros, jóvenes y campesinos, donde la hegemonía descansaba en el elemento "intelectual" con conexiones hacia la burocracia estatal (CETE) en rebeldía contra el régimen.

Tercero, respecto al *ejército*, la denuncia no fue vociferante y explícita como en el teatrillo de la aldea (de otro municipio), debido a la cercanía de la base militar y a la presencia continua de confidentiales de la misma. Sin embargo, la supresión de todo gesto de imitación de desfile militar estereotipado, era clara señal de la denuncia callada. Más aún, en el nombre que se le dio, "marcha para la libertad," había una leve connotación militar, pues era marcha, no manifestación, de la formación de un ejército, quizás como el sandinista, que lograra esa libertad celebrada el 15 de septiembre.

Cuarto, no hubo exclusión del *obrero*. Se invitó al sindicato, pero éste, demasiado orientado a sus reivindicaciones y demasiado burocratizado, no asistió.

2.3. Manifestación de la revolución

Incluimos aquí esta celebración, porque el 20 de octubre, cuando se conmemora la revolución de 1944 donde contra las tiranías personales cuasivitalicias, es una fecha donde se manifiesta el pueblo organizado contra el Estado en su forma actual. Entonces, se organizan manifestaciones por las calles en distintos lugares del país estratégicamente escogidos cada vez. En ella se muestra la fe inculdicable en la formación de un futuro. El símbolo principal de esa fe, como en la marcha descrita, es el pueblo. Y como su constitución se da por oposición al Estado y en una dinámica hacia la toma del poder, justamente se puede decir que la naturaleza de su "religión" secular es la misma que la de aquel, aunque median diferencias tan fundamentales, como que el Estado constituido defiende los intereses de la clase dominante y las organizaciones populares las de la dominada.

2.3.1. Los campesinos y obreros

En el puerto, la liga campesina, que había participado en la "marcha para la libertad," organizó la manifestación, sin participa-

ción alguna del estudiantado, el cual ya había salido de vacaciones. También se logró el permiso de gobernación, como el 15 de septiembre. La liga invitó a otros sindicatos del país. Necesitaba respaldo, ya que era la primera vez que en el puerto se organizaba una manifestación para esa fecha. También invitó a campesinos no organizados en la liga. Con su manta, encabezó la manifestación la FASGUA (Federación Autónoma Sindical de Guatemala), organización nacional de masas, la cual engloba a dicha liga. Luego desfiló la misma liga y, en tercer lugar, el sindicato de un ingenio de otro municipio de Escuintla. Detrás, los cartelones, con denuncias locales, contra el administrador del parcelamiento del INTA (Instituto Nacional de Transformación Agraria), contra el monopolio de una línea de buses extraurbanos, contra la capitana del mercado quien, apoyada por el alcalde, decían que maltrataba a los vendedores, etc. Participaron, pero no como grupo, algunos obreros del sindicato de estibadores. El CETE, que ya había comenzado a ser salvajemente reprimido a nivel nacional por los disturbios de octubre, no apareció.

Así como la manifestación misma fue más caliente que la marcha del 15, con gritos como “el pueblo unido jamás será vencido,” así el mitin fue menos explícito. La presencia de confidentiales de la base y aún de algún fotógrafo oficial fue más clara. Alguien dijo después que hasta “había dos carros preparados para secuestrar.” No era de extrañar este despliegue oficial para detectar a los líderes e identificar a los participantes, dado el carácter de denuncia que había tomado la del 15 y dado el ambiente de inestabilidad nacional. En la capital, ese mismo día, después del mitin, del 20 de octubre se asesinó al dirigente estudiantil, Oliverio Castañeda, cuyo nombre había aparecido previamente en listas de gente por desaparecer.

2.3.2. El futuro más radical

Podemos observar en conclusión los siguientes puntos. Primero, que no hay un símbolo central, ya que el pueblo mismo lo sustituye. La bandera nacional de la marcha ha quedado ausente. Ese pueblo que anuncia un poder no está ahora constituido por intelectuales y burocratas, quienes hegemonizan a los campesinos, sino por campesinos y obreros, donde la hegemonía descansa a nivel local en el elemento campesino (trabajador del campo, propiamente), el cual organizó la manifestación y a nivel nacional en el elemento obrero de las organizaciones populares como FASGUA, la cual encabezó la manifestación. Por eso, el carácter simbólico de la “marcha para la libertad” fue menos radical que ésta, ya que el cambio que anunciaba era menor y más fácil que el que proponía la manifestación. La primera anunciaba el paso de un Estado mal regido con partidos políticos corrompidos, etc., a un Estado bien regido por el mismo elemento burocrático y el

elemento no productivo de la sociedad (maestros...). No se veía claro que implicara un cambio de estructuras, aunque el campesinado participara en segundo término en la orientación de ese Estado. La segunda, en cambio, anunciaba un Estado regido por el elemento obrero y campesino, lo cual difícilmente puede pensarse sin un cambio de estructura.

2.3.3. Los símbolos en gestación

Segundo, la bandera nacional, como emblema de pertenencia, ha desaparecido, siendo sustituida por *la manta de la organización* que encabezaba la manifestación. Las mantas, como banderas de las organizaciones, van tomando cada vez más centralidad como símbolos, pero no la alcanzarán hasta que no haya una bandera que signifique a toda una masa nacional de organizaciones unidas, como sucedió en Nicaragua con la bandera rojinegra del Frente Sandinista, indistintamente de sus tendencias. La bandera entonces adquirirá el carácter de símbolo nacional.

Esto no parece que lleve a la exclusión de la bandera nacional, la cual representa el Estado contituido. El caso de Nicaragua es revelador. La cruzada de alfabetización ostenta en algunas de sus pancartas, la bandera azul, blanco, azul a la par que la bandera rojinegra. La primera podemos deducir, representa la continuidad de la nación con el pasado. La segunda representa la guerra por la que la patria, sin dejar de ser lo que era dejó de ser lo que era, esto es, *nació de nuevo*. Durante la lucha no tenía caso la simbolización de la bandera azul blanco y azul, pues estaba todavía en manos del Estado somocista. Después del día de la victoria, sí, porque esa bandera nacional ya se conquistó y la patria cambió fundamentalmente, aunque siga siendo la misma. Por eso se dice Nicaragua sandinista. Pero siempre, Nicaragua.

La celebración del 20 de octubre, como prenuncio de una revolución profunda, es por eso fiesta de la nación y de la nación en lucha del futuro. La del 15 de septiembre es fiesta de la nación, pero de la nación en defensa del pasado. En una se oculta —no se niega— el símbolo de la continuidad, en la otra se realza.

2.3.4. Los fenómenos religiosos

Por otro lado, la celebración del 1 de mayo es menos fiesta nacional y más fiesta de los trabajadores unidos de todo el mundo. En ella, como en la del 20 de octubre, se anuncia el nacimiento de una nueva realidad social y política, pero la diferencia está en que en una, ésta será dominio de los trabajadores organizados en todo el mundo y, en la segunda, ese dominio será en Guatemala. En ambas, aunque no

se haga mención explícita a la religión, porque esta palabra connota una institución agrupada alrededor de una fe en Dios, se da, sin embargo, un *auténtico fenómeno religioso*, definido éste por el carácter trascendente de sus símbolos, aunque esa transcendencia no se personifique (Dios), la transcendencia de esas fiestas es clara, ya que comportan una dinámica de lucha la cual asume la muerte como riesgo radical y necesario para dar a luz una nueva realidad social. Se podrá argumentar que dicha transcendencia supera al hombre y aúna las organizaciones, pero se queda dentro de la historia. Pero difícilmente se concibe una experiencia social (como necesariamente es ésta) de la aceptación plena de la muerte, sin que esa misma experiencia esté abierta al *don* de la vida, o de la historia o de lo que se quiera llamar a la fuente oscura y misteriosa. De esa fuente procede ese don para el hombre que *crea* que su muerte florecerá.

Si se acepta este razonamiento, se verá que dentro de las celebraciones de la nación-Estado, ya sean éstas de la que se defiende, ya sean éstas de la que se anuncia, éstas últimas son más afines, aunque no hablen de Dios, con el espíritu del cristianismo, según el evangelio, pues las primeras defienden el poder y los privilegios de la minoría pudiendo abogando por la paz superficial, que consiste en mantener la situación como está, y las segundas niegan ese poder y defienden los derechos de los débiles, abogando por una paz, que no se consigue sino a través de la muerte. Se trata, según el evangelio, de la paz que irradia del costado abierto de Jesús resucitado (Juan; 20, 25-26) previamente sacrificado dentro de una aceptación angustiosísima de su muerte (Marcos; 14, 33-36).

3. CONCLUSIONES

Hemos estudiado dos conjuntos de manifestaciones de la “religión del Estado,” aquél que simboliza *la nación-Estado que defiende su constitución actual* en su alianza con la minoría poderosa y aquel que simboliza *la misma nación-Estado en gestación hacia una constitución futura* en la cual la mayoría del pueblo será representada, ya sea por elementos intelectuales, ya sea por elementos de las organizaciones populares, ya sea por ambos.

La bandera nacional como símbolo central de continuidad se destaca en las primeras, mientras que en las segundas, al par que nacen nuevos símbolos que pretenden ser nacionales, queda oculta. La bandera llama al sacrificio total por la defensa de ese conjunto simbólico llamado *patria*.

El himno es el canto que explica el significado de la llamada de la bandera y es la respuesta a la misma. Nacen intentos de contra símbolos en la música, como los cantos de protesta, que todavía no al-

canzan el nivel simbólico nacional.

El desfile es un reflejo actual de la conformación de la población que constituida en nación por el Estado, responde a la llamada de la bandera. La marcha sustitutiva y más aún la manifestación, reflejan la conformación que de esa nación-Estado idealizan sectores del pueblo para su realización el futuro.

CAPITULO VIII

EL REGALO DEL CAPITAL

La navidad, como veremos, es una celebración de alegría en la cual cada vez se festeja más acentuadamente el ingreso del sistema capitalista en las poblaciones de la localidad. Como tal, pertenece a un nivel superior al nacional, ya que el capital cruza las fronteras de los países.

1. LAS POSADAS

La fiesta popular —describimos la del Puerto San José— está organizada por la hermandad. Al presidente de ésta le toca distribuir las posadas que se celebran los días antes de la navidad. Debe escoger entre las casas que se las pidan. El dinero de “limosna” que se recoge en el trayecto de las posadas es para la hermandad. Siempre hay una persona encargada por ella para que guíe y acompañe a la muchedumbre, especialmente de niños, que va de casa en casa con el anda de María y José juntos a pedir posada. El nacimiento, el término final de las posadas, también es arreglado año con año en forma diferente por un miembro de la hermandad.

Los días de las posadas son nueve. Estas empiezan el 16 para terminar el 24 de diciembre. La primera “se da” al mercado y la última se celebra en la iglesia. Las intermedias se distribuyen, según demanda, a ricos de la localidad. Por ejemplo, a un pequeño ganadero, quien a la vez es carnicero; al dueño de un restaurante, quien a la vez es administrador de los parcelamientos del INTA; etc. Sin embargo,

por lo general no es el hombre, sino la señora de la casa, quien pide la posada y la recibe.

Se llaman posadas porque representan la búsqueda de posada de María y José al llegar a Belén desde su pueblo lejano de residencia, pues María va a dar a luz a su hijo. Según el evangelio, nadie les da posada en su casa y por eso tienen que refugiarse en la cueva de los animales, donde nace Jesús. Aquí, en cambio, sí se les da, después de un diálogo de resistencia entre la gente de la casa o los que la representan, y la gente de fuera que carga a los dos santos. Hasta que no dicen quién son, no se les hace pasar.

Al entrar los santos, entra todo el pueblo menudo que los acompaña. Adentro, una rezadora lee el día correspondiente de la novena en voz ininteligible y luego la dueña de la casa ofrece algo que comer a todos los acompañantes, como un pan con carne y un vaso de horchata. Algunas casas ponen música. Si no la ponen, el pueblo comenta en voz baja que no está muy alegre y compara con otros lugares y otros años. Hay una sorda exigencia de que si la posada la da un rico, tiene que alegrar al público y gastar dinero. Por otro lado, esta exigencia indirectamente presiona a los de la hermandad para buscar a gente generosa, pero también adinerada.

El ambiente es de diversión y bulla. El párroco, con quien visitamos *la posada del mercado*, es de la opinión siguiente: “para mí las posadas no tienen que ver con lo religioso; son una diversión.” en el salón detrás del mercado cerrado, donde se colocó el anda de la primera posada, había marimba. La gente bailaba delante de las imágenes. Muchos entraban y salían. Todos estaban agolpados. Bailaban sueltos y agarrados, gritaban. Había tumulto y alegría. A mí me dio la impresión de un típico fenómeno de religiosidad popular lleno de excrecencias, alegrías, desviaciones y creatividad desordenada y además orientado a reforzar el prestigio de unos pocos, pero con un núcleo soterrado de significado profundo.

En el caso del mercado, el organizador era el administrador del mismo. Nos hizo saber allí que los pequeños comerciantes evangélicos habían rehusado dar la contribución para los gastos y que después de lograr juntar sólo 25 quetzales, el había ajustado con otros 50 quetzales para el pago de la marimba que tocaría hasta la una de la madrugada, para los adornos y para el ponche. Confiaba que este sacrificio le multiplicaría su negocio, aunque el tono de la voz no implicaba plena seguridad, sino una mera esperanza.

El paso de las imágenes de casa en casa no es una procesión formal, como el de semana santa o de la fiesta del pueblo. Se realiza de noche a paso normal, no rítmico. Los hombres que se encuentran a mano cargan el misterio, los niños con tortugas y chinchines abren el

paso y las mujeres siguen detrás. En el camino se van juntando algunos jóvenes, invitados por el ruido. Se quema alguna ametralladora de cohetes y todos los que están en la calle a esa hora, que son muchos, se quedan mirando a los que pasan. Ven a unos pobres peregrinos (los santos) confundidos entre la multitud, cansados y polvorientos con sombreros de petate.

2. LOS NACIMIENTOS

La última posada se reza en la iglesia. Luego se coloca a los dos santos en el nacimiento esperando “la nacida del Niño” a media noche. El nacimiento estaba listo, aunque sin María y José, desde el 24 en la mañana. En el centro, debajo de un techo de paja con colgantes de bombas y adornos metálicos de papel descansará la imagen del Niño Jesús. El techo de paja está levantado sobre una pequeña elevación, como monte de oración, y por un lado suben los pastores y las ovejas blancas (más ovejas que pastores) y por el otro, los tres reyes magos del oriente sobre sus camellos.

En un plano más bajo hay una multitud de figuras sin relación entre sí: policías y “chompipes” (pavos), casas y ranchos indígenas y mercaderes, etc. Una niña que observaba el nacimiento minuciosamente trataba de identificar cada figura aisladamente, pero también se dio cuenta de que los reyes *subían* a Jerusalén. Es decir que sí percibió la estructura fundamental de ese nacimiento, que era la oración y la adoración.

Por fin, el frente vertical de la base del nacimiento estaba adornado con hojas de pacaya y manzanilla y por todos lados, arriba en el rancho de paja y abajo en la base, con luces de colores que se encendían y se apagaban, y que invitaban a los que entraban al templo a acercarse.

2.1. Adoración, no denuncia

Comencemos con el *sentido del nacimiento* en la iglesia. Primero, es más un *cuadro didáctico* que un lugar de oración. Segundo, su estructura fundamental es de *adoración al Niño Dios*. Hacia El suben en esa actitud los pastores y los reyes. La adoración es oración, se da en una elevación. No es la estructura principal de este nacimiento, y de la inmensa mayoría de ellos, la denuncia y la agresión, como si Herodes estuviera presente en forma de figura amenazadora y bien destacada buscando matar al Niño. Tercero, la multitud circundante de las figuritas no representa una sociedad, sino *un conglomerado de gente dispersa*. Se pierde completamente el dramatismo que vive Guatemala en un folclorismo desordenado. En vez de estatuillas sueltas o grupitos

de figuras relacionadas entre sí, pero inconexas con otros, se podría montar una escena donde el Niño y sus padres fueran parte, o donde, al menos, se mostrara la estructura de la sociedad guatemalteca. Cuarto, hay una curiosa *mezcla de la naturaleza y de la industria*, de resabios de la vida silvestre y agrícola con retazos del capitalismo, como se ve en las pajas y las pacayas traídas del campo y los adornos metálicos probablemente importados. Quinto, hay un dinamismo del pueblo para *ver* al Niño. Parece que verlo produce una emoción que identifica en algún grado a quien lo ve con El.

El nacimiento es una escuela de religión popular, que en ese caso podría fácilmente convertirse, con la ayuda del encargado de la hermandad, en escuela de concientización popular. El arreglo del nacimiento todavía no se ha convertido, como en otros lugares, en el monopolio de una persona que se especializa en ese trabajo y que, como sucede con el adorno de las andas de la procesión, cobra por su trabajo e incluso alquila simbolizaciones de La Antigua o Guatemala.

2.2. El ocultamiento

El *sentido de las posadas* no está desligado del nacimiento, ya que son ellas la preparación ambulante que da por fin a luz al Niño, puesto *a la vista* de todos, para que al verlo se salven. Hay un contraste entre ellas y el nacimiento. En las primeras, el Niño va oculto y las imágenes son símbolo de ese ocultamiento, confundidas ellas, sin reflectores ni apenas adornos, en la diversión y jolgorio de la gente y en su pobreza y destitución. Por eso, nos parece que en su conjunto también ellas son un fenómeno religioso. Segundo, a pesar de ser pocos quienes las reciben y participan directamente de su organización y recepción, *toda* la población está viviendo el ambiente de posadas y sabe por qué casa andan. Un número grande de gente, especialmente niños, participa también de ellas, en cuanto que son agasajados en las casas. En el puerto sólo sale un anda (“un misterio”). Este ambiente sería más extendido si hubiera más misterios, por ejemplo, en los barrios, como los hay en las aldeas, que incluso pudieran cruzar las fronteras de los mismos, lo cual supone organización de la gente a ese nivel.

Tercero, tanto el ocultamiento como la globalidad de la experiencia no se sostienen sin unos *puntales luminosos*, los descansos en las casas que las reciben. Dichos momentos en el tiempo y en el espacio equivalen *al nacimiento del Niño por adelantado*. Por eso, las imágenes simbólicamente derraman su bendición en las casas que las reciben, multiplicando sus negocios, etc., a cambio del beneficio de los dueños de recibirlas y con ellas recibir al pueblo humilde que las acompaña. El pueblo se identifica con ellas en su destitución, no para recibir de ellas su bendición, como en las procesiones, sino para recibir de

las casas la señal material de la acogida. Entonces, el pueblo, su destitución, sus imágenes, son la fuente de bendición sobre la casa. Experiencia no explicitada y muy profunda, que, sin embargo, se tuerce.

Cuarto, *se tuerce* porque la experiencia de la bendición del pueblo y de sus símbolos hacia las casas se significa por una *transferencia de prestigio* de parte del mismo y de sus símbolos a las casas (sus dueños y dueñas), que necesitan validar su posición de clase local dominante y protegerse contra las envidias que provoca su ascenso económico. Quizás se podría evitar esta legitimación de los más ricos de la localidad, colectivizando la recepción de las posadas, de modo que fuera una pequeña comunidad o un grupo con la visita del pueblo de otra pequeña comunidad o grupo.

2.3. La entrada al mundo

La dramatización de la entrada —el diálogo de si los dejan entrar o no— es el momento paralelo de entrada del Niño al mundo para bendecirlo con su presencia. Esa dramatización suele ser muy pobremente realizada por la rezadora y sus acompañantes, pero los presentes se dan cuenta de lo que se está llevando a cabo. A veces, como única señal material de ese paso se utiliza un trapo como cortina, y las dos partes hablan de un lado y del otro.

Sin embargo, a nivel de toda la población este momento está popularmente dramatizado de una forma estrictamente marcada en la entrada del Niño con una coherencia que estalla a la media noche del 24. La gente sale de sus casas, como si en el terreno de nadie se pescara más fácilmente eso que está saliendo del terreno de Dios, está entrando en el de los hombres y por un momento está libre entre Dios y los hombres. Es el momento para darse el *abrazo*. El abrazo es también la salida del terreno de cada uno para entrar en el del otro. Luego, la gente corre a sus casas, no a la iglesia, para comer en familia el tamal, después de haber descubierto al Niño, que ya ha nacido, en el pequeño nacimiento familiar. El auge de nacimientos familiares ha ido sustituyendo el acceso inmediato al nacimiento de la iglesia, como todavía se hace en lugares menores, y ha descentralizado la fiesta del templo.

3. LA EVOLUCION DE LA FIESTA

3.1. El auge con la proletarización

La navidad es una fiesta que va en auge. Además, parece que su auge se va notando especialmente en las ciudades y en aquellos lugares rurales que se van descampesinizando y cuya población se va proletarizando. La razón de ese auge selectivo está en los regalos que se dan

en navidad, todos comprados y cuyo origen es externo al poblado. No se regala una libra de maíz, ni un pollo. Allí donde, por consiguiente, el sistema capitalista con el dinero y el vínculo de la relación de producción se han establecido, la propaganda que excita la demanda consumista hace crecer la fiesta porque exagera la compra de regalos. Y si el obrero recibe una doble paga en diciembre por concepto de aguinaldo, es para que el comercio logre ganancias y el excedente del trabajador pare en sus cajas. Más aun, el trabajador, por el engaño que lleva consigo el dinero, cree que el regalo comprado vale el equivalente en dinero de su trabajo, siendo así que esos regalos fabricados en masa valen mucho menos.

Si en una región preponderantemente campesina *la rendición de los excedentes* a los señores del centro urbano está reflejada en la navidad por la adoración del pueblo al Niño Dios como reconocimiento de la fuente de todos los bienes; así en una región preponderantemente proletaria, particularmente en las ciudades mismas, *el intercambio universal a través del dinero* se refleja y sacraliza en la navidad con el endiosamiento del niño por semejanza con el Niño Dios. Pero entonces ya no se trata de llevarle regalos al Niño Dios o a su representante en la estructura de poder, sino de dar regalos a los niños principalmente. Entonces, la celebración en el fondo festeja la existencia del dinero, que posibilita dar regalos, y la existencia de dichos productos industriales de fuera. Lo cual equivale a festejar el sistema capitalista y su entrada aparentemente enriquecedora en el lugar.

3.2. Mejor el árbol que el Niño

Por eso, hay un paralelismo entre la fiesta de la entrada del Niño Dios al mundo y la fiesta de la entrada del capitalismo. Ambos se experimentan y simbolizan como una entrada gratuita. Con lo cual, la imagen de Dios se vicia por un lado y el capitalismo se sacraliza por el otro, pues hay una equiparación implícita entre el Niño Dios y el sistema, como fuentes de todos los regalos y, por tanto, como el regalo por excelencia. Llega un punto, sin embargo, en donde al Niño se le roba la fuerza de ese simbolismo, y se le adjunta un *árbol* cargado de dones, como si fueran frutas, y hasta se lo sustituye completamente por él. Entonces, el capitalismo es ese árbol de la vida.

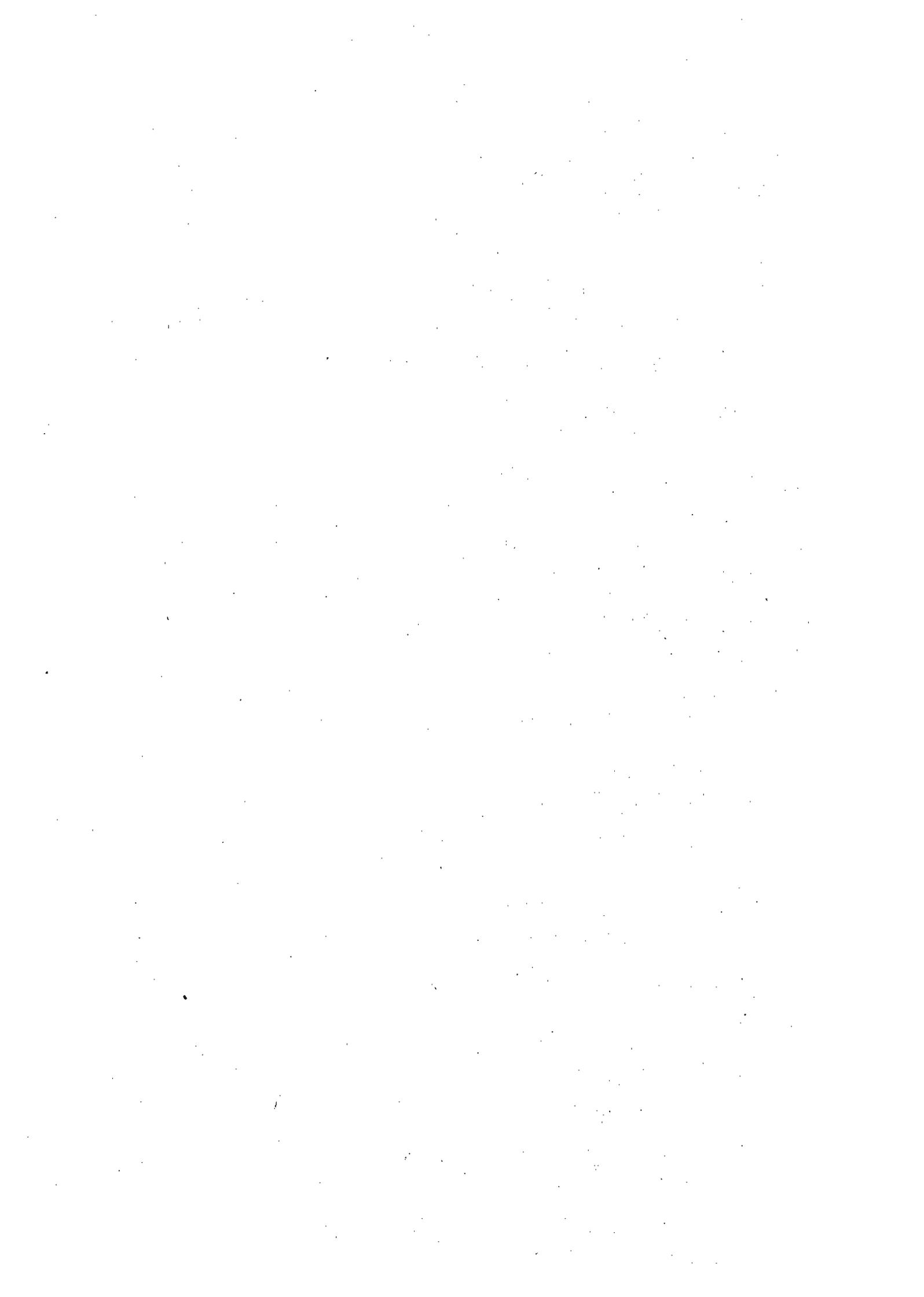
El flujo de regalos en el interior del hogar y la red de parientes hace que la navidad se fortalezca cada vez más como *fiesta hogareña* y no como fiesta de la comunidad. El símbolo del nacimiento propio del templo se multiplica entonces en las casas, donde se le adjunta el árbol. Algunas veces, por imitación del hogar, el símbolo del árbol se traspone también al templo y se coloca junto al nacimiento.

Aunque la fiesta hogareña, la cual no sólo consiste en dar los regalos, sino que lleva consigo una comida en común, fortalece las relaciones familiares, sin embargo, el acto mismo de la entrega de regalos lleva el siguiente *engaño* infiltrado en dichas relaciones. Los regalos no valen lo que aparentan sus precios. El niño y el grande creen que se ha regalado más de lo que en verdad se ha entregado y no caen en la cuenta que en el proceso le han “regalado” sin quererlo la mejor parte al industrial (a veces extranjero) y al comerciante. Entonces, los regalos llevan un rasgo de imposición que despersonaliza a quien regala y a quien recibe, puesto que el regalo no representa la donación de uno mismo al no ser donación en libertad. La imposición proviene de la independencia que cobra el dinero dentro del consumismo exacerbado por la propaganda. El dinero entonces domina al hombre escapándosele de las manos. Ese carácter de dominación se experimenta en el nivel social a través de muchas formas que expresan *la obligación* creada de regalar.

4. CONCLUSIONES

Así como para las fiestas patronales de la vida se celebra la riqueza interna de la localidad con alegría, como para semana santa se celebra la historia dolorosa del país y la potencia que se derrama de la nación a través del dolor de la inserción local en ella, y para las fiestas patrias o sus contrapartidas de oposición se celebra el nacimiento del pasado o del futuro de un Estado nación independiente; así en navidad se festeja, inconscientemente, la penetración del capitalismo, como fuerza que aparentemente bendice, a través del nacimiento del Niño Dios en el mundo y de esta forma se valida dicho sistema.

Todas ellas tienen de común la celebración de una vida que se hace *presente* a través de una experiencia de dolor o de alegría en un distinto nivel de organización del poder desde el local hasta el internacional. Todas ellas, aunque festejan diversos niveles de esa presencia, se celebran en un mismo período de tiempo, el año. Su repetición cíclica es la expresión de la presencia de la vida, experimentada como *un sólo todo*. No son distintas vidas procedentes de diversas fuentes, ya que es una la estructura de poder en donde se manifiesta y uno el ciclo temporal.



TERCERA PARTE EL UMBRAL EN LA VIDA

En esta tercera parte queremos tratar aquellos fenómenos religiosos que rompen la presencia de la vida en la vida misma y que por eso estamos diciendo que son “umbral en la vida.” Si los umbrales de la vida son la entrada a ésta y la salida de la misma, es decir, el nacimiento y la muerte, el umbral *en* la vida será el paso en vida de la vida a la muerte para entrar a la vida. Se trata, pues, de experiencias personales y colectivas donde el hombre o la colectividad viven la muerte, a veces por la proximidad de la muerte física, a veces no, y la superan con una nueva vida que se percibe irrumpe de fuera. Así como la muerte física, aparentemente puede “sufrirse” sin experimentar toda la vaciedad que significa, así aquí la muerte de que trataremos vive en esa vaciedad, como por anticipo, sin necesariamente estar perdiendo la vida biológica.

CAPITULO IX

EL RESCATE DEL CORAZON

A partir de un caso modelo trataremos de mostrar el *esquema* de la experiencia individual de la muerte y la vida donde el hombre rescata de nuevo su corazón. Luego, con la ayuda de otros ejemplos, profundizaremos en las tres diversas partes del esquema del proceso, para terminar en las conclusiones con una generalización hipotética del mismo.

1. EL ESQUEMA PREVIO DEL PROCESO

1.1. El borracho y mujeriego: relato

Cuenta José, un estibador de 34 años, que cuando tenía 26 años, entró en una gran crisis de cerca de 3 años: tomaba en exceso, le faltaba el dinero, a pesar de que tenía trabajo fijo, y se mantenía en enojos continuos con su mujer, lo cual a su vez le hacía volver despechado a beber más.

“Me encontraba en un camino sin entrada ni salida. Yo dije, ‘Dios mío, ¿por qué estoy pagando lo que no debo?’ Si hacía un quetzal, al ratito ya no tenía nada. Yo no sé qué se me hacía el dinero. Pero dije, ‘Dios mío, dame licencia de quitarme este mal que tengo.’ tomaba, y a veces comía y a veces no comía. ‘Dios mío, dame licencia de quitarme esto malo que tengo. Porque esto no es así no más, Dios mío. Por este hombre, porque yo te sirvo cualquier rato.’

“Cerca de tres años estuve en este sacrificio. Pero yo no le daba importancia. Porque si le doy importancia, me friego. ‘Tal vez algún día Dios me va a echar su bendición.’ Esa era mi palabra. ‘Dios mío, ¿qué estaré pagando? Yo no he hecho maldades. Ponéme en la mejoría, hacé que mi trabajo me abunde.’”

“Entonces sí vi la mejoría porque me fui para Retalhuleu. Fue cuando me conseguí y hallé a mi señora (segunda esposa). Nos juntamos y estando con ella, gracias a Dios, ya mi vida cambió. Ya con ella y por la gracia de Dios y a una hermana de ella que puso inteligencia. Después del poder de Dios, ellas. ¡Un milagro de Dios que me oyó mi lamento y me vió mi sufrimiento! Ahora comemos una cosa, comemos otra. Los centavitos que nunca faltan.”

1.2. El dios dinero

Esta crisis tiene relación directa con el trabajo. El producto del trabajo, el dinero, como si fuera vivo, se le escapaba de las manos y de la bolsa, y “no sabía qué se le hacía.” Así como él perdía vida y conciencia en las borracheras, así el dinero, dominándolo adquiría vida independiente; y así como él se encarcelaba más fuertemente “en un camino sin entrada, ni salida,” así el dinero se liberaba a sí mismo y se transformaba en el dueño despótico de quien había sido el agente racional del trabajo, del cual el dinero no era más que un equivalente muerto. Aunque este obrero no lo caracterice explícitamente así, el dinero se convierte en su dios y él en su esclavo alienado e irracionalmente obediente. La apariencia y figura de este dios es el trago. La vida del hombre es un “sacrificio,” no suave ni agradable, sino absolutamente sin sentido a este dios.

1.3. La crisis

De esta hondura deja levantar *su sufrimiento, su lamento y su oración hasta el cielo*. Probablemente la crisis tuvo un período de agudización, cuando ese gran fetiche hizo a un lado de la conciencia a Dios hasta que sometió al hombre a una destitución grande, sin comida, sin hogar, sin dinero; y luego la crisis entró en un período en que los lamentos se fueron haciendo cada vez más fuertes y éstos se expresaban en oración explícita al Dios verdadero que da vida, pero que aparentemente no los oía.

La crisis es tan grande y profunda, que parece totalmente imposible que se llegue a la solución. ¿Cómo liberarse de esta esclavitud? De allí que la solución se vea como “milagro de Dios,” esto es, como un don venido de fuera, de un alguien misterioso completamente fuera del hombre.

1.4. El encuentro de sí mismo

El encuentro consigo mismo se da en la separación del pueblo, el cual siempre había sido para él la fuente de vida, pero que ahora era lugar de su propia muerte, y en la búsqueda de su madre una vez que su primera esposa ya había muerto. Regresando a su madre va en busca del cariño de su niñez. Él era sólo un autómatas, ya que había perdido toda libertad para regir su vida y sólo le quedaba corazón para gemir y llorar. A través de la madre conoce a una mujer quien me oyó mis palabras y me tuvo confianza” y así el nuevo amor le devolvió el corazón y le posibilita el encuentro consigo mismo. Por eso dice que al ser oídas sus palabras por esa mujer, sus oraciones eran oídas por Dios. Y al tener esa mujer confianza en su persona, como para entregarle, no ya una mercancía en sus manos, sino toda la propia vida en sus brazos, entonces Dios también se le entrega y comienza a volver a ser persona y dueño del fruto de su trabajo, cariñosamente llamado entonces “centavitos.”

Se da un *paralelismo entre Dios y la mujer*. Este paralelismo es completamente puro en este momento, porque se trata del paso radical y más profundo de un proceso de liberación. El obrero mismo experimenta este paralelismo tan hondo al decir de forma sencilla: “ya con ella por la gracia de Dios y a una hermana de ella que puso inteligencia... después del poder de Dios, ellas.” No sabemos, sin embargo, la parte que tuvo la inteligente hermana: posiblemente fue mediadora entre él y la mujer.

Ya liberado pudo volver al pueblo donde Dios le daba su trabajo y su comida, el pueblo donde el dinero lo había dominado despóticamente.

1.5. El esquema

1.5.1. La vida antes del paso

Podemos ahora esquematizar en los siguientes momentos el proceso de rescate del corazón. Primero, *de la vida pasa a un estado semejante a la muerte*. Este paso se da aquí por el creciente dominio sobre su libertad del dinero, el cual se le escapa y adquiere una especie de simbolización en el trago y en las mujeres.

1.5.2. El paso de muerte

Este estado se experimenta como de muerte. Es una cárcel, una situación sin sentido ni solución, una destitución grande, pues le falta la comida, una marginación de los seres queridos como la esposa, una vi-

da sin corazón y sin norte. En este punto se experimenta *el ocultamiento de Dios*. Este ocultamiento se percibe como una ausencia cada vez más dolorosa. De la prescindencia de Dios, al retirarse de la vida ordenada, va entrando en la percepción de la necesidad de un Dios que ahora, cuando más lo necesita, no oye sus gemidos y, más aún, pareciera que lo está castigando de maldades horribles de las cuales no está consciente ni se siente culpable. La expresión viva del ansia del Dios liberador son *los gemidos atribulados*. Esta es una oración profunda a veces desarticulada (“mis lamentos”), a veces empalabrada en la petición sencilla de la liberación del mal.

1.5.3. Hacia la vida

Se da *una separación del lugar de la muerte*, muriendo así al mundo de relaciones que lo atan en su servidumbre. En este momento, se está ya dando un primer acercamiento a la vida. *Entra a un regazo inicialmente amoroso*, con el viaje en busca de su madre, una vez que su primera esposa ha muerto. *Entra en un corazón plenamente amante*. Esta entrada tiene dos momentos dialécticos: a) *él abre su corazón* y su miseria, como se lo ha estado abriendo al Dios, aparentemente cruel en su silencio; b) *ella oye sus palabras*, le da confianza y le abre su corazón para que entre en él, a la vez que Dios también le abre el suyo, *el rescate de su corazón* se da en el amor de la mujer y en el amor que Dios le muestra a él, al abrir el corazón de la mujer.

Percibe todo el proceso de liberación como un milagro de Dios, es decir, como una intervención externa maravillosa, como un regalo indudablemente percibido como tal, dada la experiencia previa de absoluta impotencia (muerte). La totalidad del proceso se ilumina desde este momento último, en el cual con la percepción del don, se percibe a *Dios como amor* y a la mujer como señal de El. *Agradecimiento* por haber sido colmado con ese regalo, del cual, así como no se juzgaba honradamente merecedor del castigo de muerte en el cual estaba estancado, ahora tampoco se cree digno, pues es el don de un amor que lo rebasa.

“El umbral en la vida” ha sido, pues, una ruptura en el sentido de la vida. La ruptura ha significado una muerte de la cual se ha pasado a un estado superior de vida. La superioridad consiste en haber experimentado la irrupción de la vida desde niveles no superficiales, no lógicos, no propios, sino profundos, intuitivos, externos al hombre. Por eso, se trata de la experiencia de la vida como *un don de amor*.

Quisiéramos ahora, siguiendo el esquema de este proceso, profundizar en los tres pasos cruciales del mismo, la vida antes del paso, el paso que es la muerte y la vida que florece de la muerte. Utilizaremos tres testimonios donde se acentúa más cada uno de estos puntos y

los examinaremos desde la experiencia de la fuerza de Dios que irrumpe en las vidas.

2. EL DIOS DE TEMOR

En el siguiente caso se pone de relieve *la vida antes del paso*, como vida que gradualmente se va haciendo un agudo sufrimiento.

2.1. La abuela dominante: relato

Se trata de María, habitante de una de las colonias más pobres de la ciudad de Escuintla. Tiene 35 años y es viuda con cuatro niños. Vive con la abuela, con quien se crió desde niña, por haber sido huérfana.

“La religión como que lo atemorizaba a uno. Como si uno desobedecía, era pecado, si uno hacía cualquier cosa, era pecado. Dios indica que todo influía en el pecado. Pero mi marido, a pesar que también era católico, rompió esa idea. Me decía: ‘No, cómo va a ser. Vamos a formar un hogar.’ Me decía, ‘ya estás grande, ya tenés 21 años y no puede ser que tu abuelita te siga teniendo siempre así.’ Porque ella no quería que saliera de la casa.

“De último llegué a comprender que tal vez a mi abuelita no le interesaba yo como familiar, como nieta, no que nada más como el medio que le producía centavos. Eso sentí yo. Incluso llegué a los 21 años y si yo me quería poner un vestido tenía que ser a gusto de ella y si no, no me lo ponía... Me agarraba los vestidos (que me gustaban) y me los rasgaba. Pero ahora desde que me casé empecé a ver la reacción. Ya fui cambiando y yo tuve un poco de libertad, porque yo no tenía libertad, tal vez ni de ir a la tienda.”

La abuelita ahora les dice a los niños “qué hay que tenerle miedo a Dios’ Yo le digo, ‘mire, Dios no es un monstruo para tenerle miedo a Dios.’ Empiezo a decirles que es un algo como que lo quiere a uno. No va a hacerle daño Dios a uno. Eso si les he aclarado a los niños, porque ellos me preguntan que si Dios castiga. Pero les digo yo, ‘si Dios no va a ser injusto como nosotros para castigar.’ Porque eso sí, yo he entendido que por ese sufrimiento que nosotros llevamos no es culpa de Dios. Dios no es culpable de que estemos pobres o que El autorice a otros que nos exploten. Para mí Dios es como amor, que siempre para mí pues no debemos perder la fe en Dios.’

“Los niños a veces están de necios. Yo también me enojo. Les digo, ‘si no se están quietos les voy a pegar,’ o si no de repente se me va la mano también. Pero solamente que sea algo que en realidad se desapruebe. De lo contrario veo yo que no amerita, no hay para qué pegarles.”

Les dice, pregunto, qué es pecado desobedecer? ¿Qué Dios quiere que le obedezcan a usted?

“Bueno sí, algo así, aunque no tan, tan directo. Pues sí les digo yo que... porque como ellos vienen haciendo las preguntas. Porque ya se las hacen a ellos y las explican. Entonces me vienen a decir. Les digo yo, que sí, es verdad, que uno no debe ser desobediente con su mamá.”

2.2. La vida que no es vida

De este testimonio podemos sacar los siguientes puntos para la caracterización de la vida y la imagen de Dios antes del paso. Primero, es una vida, que *crecientemente*, según ella se acerca a la edad de buscar pareja, se va haciendo de *temor y esclavitud* bajo la autoridad de la abuela. Segundo, este temor y esclavitud *se proyectan a Dios*, como fuente de la moralidad, ya que la abuela, para hacerse obedecer acude a la autoridad de Dios quien refuerza la propia, de modo que cuanto ella mande, aunque sea lo más arbitrario, se debe considerar como mandato de Dios. Tercero, esto origina una *conciencia de pecado indiscriminada*. No es lo injusto lo pecaminoso, sino que “cualquier cosa era pecado.” Cuarto, esa conciencia produce un *gran sufrimiento*. Como ella nos decía en otra parte, “yo viví en la tristeza y en la humillación.” No es sólo el sufrimiento de no poder salir de la casa, ni vestir como quería, ni exponerse a la mirada de los que la enamoraran, sino el sufrimiento de la *contradicción interna entre lo que siente como su libertad y lo que ella percibe como obligación suprema*.

2.3. El Dios monstruo

Quinto, este sufrimiento le genera a ella la imagen de Dios *como un monstruo* no sólo para ella, sino para *todos los que sufren*, como son los pobres. Ella no decía entonces, que ese Dios era un monstruo. Eso lo dice después, cuando liberada, reconceptualiza su experiencia de esa vida de temor. Sexto, ahora ella descubre que había un *elemento de explotación* en la imagen de Dios que reflejaba a la imagen de la abuela, y es que ésta no la quería como nieta, como familiar, sino como fuente de dinero y por eso quería tenerla pegada a sí sin casarse. Séptimo, la conciencia de este elemento de explotación *se generaliza a la relación entre los explotadores de la sociedad y los explotados* y a la imagen de Dios que los primeros generan sobre los segundos para someterlos, como su abuela a ella, bajo una obediencia de esclavitud.

2.4. No al amor liberador

Octavo, la esclavitud de esta vida, la cual tiene a la casa como cár-

cel, *impide el influjo liberador del amor*. Impide la plática y la exposición de la mujer de 21 años al amor de los hombres, no porque se pierda a sí misma, sino porque la abuela la pierda para sí. Impide también la plática y exposición del pobre a grupos de reflexión, los cuales esta mujer aprendió a generalizar su experiencia individual, no porque dichos grupos dañaron a la persona, sino porque le conferían la libertad de los explotadores. La experiencia personal de vida de temor y opresión interna al hogar le ha servido a esta mujer para comprender y analizar el mecanismo de la misma experiencia a nivel social y político. En cambio, el estibador del caso modelo, aunque la atracción de los amigos de bebida y de dinero que se le escapa le impiden el influjo liberador de otras personas y no es sino cuando corta con esos amigos y sale de su ciudad cuando inicia el encuentro con el amor, sin embargo, él no generaliza su experiencia individual a la lucha entre la opresión y el amor.

La experiencia del obrero, con haber sido probablemente más aguda y concentrada en el tiempo, ha carecido de una profundización ideológica ulterior. Por esta razón, su narración no es tan iluminadora como la de esta mujer para comprender el trasfondo mental previo a la agudización de la crisis que aquí llamamos la vida antes del paso. Y no es que ese trasfondo previo no se dé, ni que se trate de un fenómeno de atracción de pasiones (bebida) sin intervención de una ideología fuerte soterrada, sino que, por la falta de formación política, ese hombre no ha sabido expresarla.

2.5. El Dios de la descendencia y el Dios del amor

Finalmente, no podemos dejar de decir que aquí se suscita un problema, el cual no es únicamente explicable por la ideología dominante, sino que depende de la evolución de la persona y su gradual profundización en las experiencias de la vida, del dolor y del gozo. La misma mujer, como madre, confiesa que la relación de la autoridad respecto a los niños es insoslayable y que ella les debe enseñar “que uno no debe ser desobediente con su mamá.” Antes de atravesar por la experiencia dolorosa de maduración de la personalidad, a través de este tipo de rupturas, el elemento de *descendencia* de los padres y de Dios se encuentra subrayado. Como decíamos al tratar de los santos del hogar, ese elemento se expresa frecuentemente por el término “dejar.” Los hijos de una madre son “los que Dios me dejó,” ni más, ni menos. Los venados de la montaña “Dios los ha dejado, no los ha dejado nadie,” sino Dios. Las buenas costumbres como el culto a los santos “Dios las dejó;” así como no dejó los bailes y las borracheras. Se trata pues de un Dios *hacedor de las cosas*, que ha inscrito en ellas *un orden que se debe guardar*. Se dice que Dios es Padre, como el padre que engendra a sus hijos, pero se recalca el elemento de la exi-

gencia de ese orden como procedente de su carácter creador y no el elemento de amor. Como tal, El puede ser un Padre, sin ser un padre cercano. “Dejó las cosas y los hombres y se fue. El elemento de cercanía, inmediatez y amor *personal* de ese Padre no se *experimenta*, sino cuando hay una experiencia de eso superior al hombre que lo saca, cuando él se siente completamente impotente, de la situación “sin entrada ni salida.” Entonces, ese Dios que aprendió el niño a decir que es Padre, pero Padre lejano, porque no ha experimentado toda su fuerza en la cercanía de su persona, realmente se siente como Padre amoroso. Se trata ya del Dios liberador y por eso, personal, a cuyo poder y amor misteriosos el hombre atribuye su nueva vida.

3. MATAME

El siguiente testimonio nos ayudará a profundizar en los rasgos del *paso* de una vida a la otra. Ese paso es la muerte en vida. La entrevista que sostuvimos con la protagonista no fue grabada como las anteriores, pero logramos recoger, mientras la visitábamos en su casa, lo principal de sus palabras en notas tomadas a vuela pluma.

3.1. La proletaria bajo el rayo: relato

Juana (45 años) es una proletaria, quien sale diariamente a trabajar en las fincas vecinas de algodón ganando 1.30 quetzales al día. Habita en una aldea y es madre soltera de diez hijos. Vive con uno de ellos, con la nuera y cinco nietos. Al sólo conocerla, nos impresionó su físico de una mujer flaca y desgastada por el sol. A pesar de no asistir a ninguna iglesia, tiene un peso religioso enorme. Nos cuenta cómo un día que venía de trabajar en el campo con otras dos mujeres, las azotó una tormenta eléctrica de lluvia torrencial. Caminaban por una calle entre árboles que se mecían por el viento bajo “los ramalazos de agua y los rayazos.” Cuando se sintieron completamente desvalidas en un punto claro, sin árboles, allí dice que “me hiqué y dije ‘Jesucristo mío, yo no miro. Aquí estoy para que me des.’ Ellas también se hincaron. Allí pedí que El me matara. ‘Huyendo vengo de este aire que has mandado. No creas que vamos huyendo de ti, Señor Jesucristo. Voy a morir ahogándome: Jesucristo, aquí estoy en tus manos, matáme. Pero no he de pagar lo que no debo. Estoy trabajando.’ ¡Aquellos dislumbres! ¡Y el gran aguajal! pero entre el miedo yo sentí un calor Me apartó Dios de todo eso. Porque cómo quedó esa calle. Los de la camioneta no pasaban por los palazones tirados así en el camino. Ahora han hecho volcanes de leña. Donde quiera Dios está. Hay que rezarle, pedirle encarecidamente, tiene que salirle a uno del corazón. Dios es poderoso y sabe dónde uno anda. Yo me encomiendo a Dios donde vaya, en un camión...”

Le preguntamos por qué le había pedido a Dios que la matara. Ella nos respondió: “Le pedí que me matara, porque si le pido que no me mate, me mata, porque yo no quería morir. ‘Jesucristo, aquí estoy en tus manos, matame,’ le dije.”

Nos contó antes cómo los dos maridos que ha tenido la han abandonado y se queja de que “el hombre es libre, dicen, para agarrar otra mujer, pero, si yo agarro otro hombre, a lo mejor me matan.” El pastor de la capilla, donde llevó a presentar a una nieta, en vez de bautismo, “me insultó diciéndome que todos eran mis caseros y que ellos allí son decentes. Me dijo el señor que por qué no me reconciliaba y que Satanás se me había metido. Entonces le dije que ya no iba y volví siguiendo con los santos” y prendiéndoles candelas según como su padre le enseñó: “Así nos dejó mi papá.”

Se explaya sobre los evangélicos contradiciendo lo que ella ha oído en la capilla antes de ser insultada por el pastor: “Yo digo que queramos o no queramos Dios nos tiene que recibir, porque Dios nos dio vida. Ni modo que nos va a apartar. Mentira que Dios nos va a apartar, como dicen los evangélicos... ‘que fuego eterno, que por el camino limpio,’ dicen. Si me muero, que me queme Jesucristo, porque de todos modos me va a quemar. Dios nos oye... Al llegar yo muerta, el espíritu lo agarra El. No lo va a apartar. Yo no creo ya nada... ‘Que si santos de palo, santos de lodo,’ dicen... Yo no más que le pido perdón a Dios, porque El me dio el soplo de vida. ‘Mi espíritu te encomiendo, porque voy al trabajo,’ le dijo. ¡Yiii! yo le digo todo a Dios en el trabajo. Yo le pido perdón a El. Y bien me ha hecho las promesas. Y me limpia, porque me aparta de los peligros.” Entonces contó cómo Dios la libró del rayo.

3.2. El rechazo social

Nos hemos alargado dando un poco del trasfondo social y mental de esta mujer maravillosa para interpretar mejor su experiencia ante la inminencia de la muerte. De esa experiencia extraemos los siguientes puntos. Primero, la mujer *está* viviendo un período de rechazo social, pues no sólo ha sido abandonada por su esposo, sino que acaba de ser insultada por el pastor como pecadora. Por eso, abandonó la comunidad evangélica. Pero por otro lado, no acude a la católica local, quizás por vergüenza porque “el cura les predica el evangelio,” en esto no se diferencia de la evangélica. Los dos casos anteriores mostraban una situación parecida, el estibador rechazado en su crisis de borrachera por su mujer y por la sociedad ordenada y trabajadora, y la joven afectivamente rechazada por su abuela. Segundo, este rechazo provoca en ella una *falta de fe*, que explícitamente se refiere a las comunidades de las dos iglesias, evangélica y católica, a sus creencias y, por consi-

guiente, a su imagen de Dios. Por eso dice, “yo no creo en nada.” Tercero, esta falta de fe *la reafirma en la búsqueda de un Dios personal*, el mismo de sus antepasados; y eso la sitúa en la disposición de encontrarlo a cada paso, ella sola, directamente, independientemente de las iglesias. Cuarto, dicha reafirmación *no llega a eliminar connotaciones ásperas* de la relación de la mujer con Dios, como cuando dice, “si me muero, que me quemé Jesucristo, porque de todos modos me va a quemar.” Ve a Dios o Jesucristo con ribetes de castigador, algo como un Dios duro con ella, un Dios que cualquier cosa puede hacer con ella. En los dos casos anteriores estas finuras no se perciben, pues se trata de experiencias ya conceptualizadas. Esta mujer está en cambio en el pleno drama de la lucha con Dios.

3.3. Sí a la muerte

Quinto, este trasfondo de marginación o rechazo, de ausencia de sentido (falta de fe), de sentimiento de dureza de Dios, *se concentra y objetiviza en el peligro mortal de la tempestad*, que ella cree que proviene de Dios. Sexto, ella *se siente mirada por Dios*, quien puede lanzarle un rayo y matarla. Está realmente a las puertas de la muerte. Séptimo, ante esa situación extrema ella no se rebela contra Dios. La rebelión no sería insultar a Dios, sino no aceptar la muerte. *Ella acepta la muerte* porque sabe que Dios quiere matarla. Y la acepta tan plenamente que se pega a la tierra en señal de sumisión, “me hiqué,” y le pide a Dios, no que la libere de la muerte, como pedía el estibador en sus gemidos, sino que se la mande, “que la mate.” La razón que ella da para haber pedido la muerte es que si no la pedía, *Jesucristo la mataba*. Dios en ese momento quería de ella una *sumisión completa*, de modo que si no la encontraba le daba la muerte. En esa sumisión se encuentra la muerte de la *fe* más acabada, que consiste en la ceguera. Ella le dice a Dios “yo no miro” y se pone a la disposición absoluta: “Aquí estoy en tus manos.” Octavo, ella acepta la muerte porque *quería vivir*. “Yo no quería morir,” dice. Lo cual no significa que haya pedido la muerte a Dios de mentiras, no “de corazón,” no “encardecidamente,” sino que la pidió en la fe de que echándose en las manos de Dios, ella no podía morir, aunque el rayo la matara. Noveno, curiosamente dentro de esta sumisión completa hay una *lucidez e hidalguía que apela a la justicia de Dios*: “No he de pagar lo que no debo. Estoy trabajando.” Dios podrá castigarla y quemarla por otros desvíos, por los cuales continuamente le pide perdón, pero no por haber ido a trabajar. En este momento le es absolutamente claro que no está pecando y tan claro que en el momento máximo de sumisión lo dice al Dios que la puede matar. La aceptación de la muerte le genera esta lucidez sobre los límites exactos de su inocencia, la limpia de falsas culpabilidades y consecuentemente limpia a Dios de todo carácter de

castigador injusto.

3.4. El calor y la luz

Décimo, por eso, de la extraña y radical petición de la muerte no surge un resabio de maldición y castigo respectò de Dios, sino todo lo contrario: “entre el miedo yo sentí un calor. Me apartó Dios de todo eso.” Es decir, que surge una *invasión de confianza en que vivirá y en que Dios ha recibido con amor su entrega*. La expresión sensible del calor es la señal y confirmación *interna* de la certeza nacida de vivir en las manos de Dios. A la luz de esa señal interna, interpreta como señal y confirmación *externa* de que vive, el hecho de no haber muerto bajo el rayo de la tempestad. Pero se trata de una *vida*, la cual proviene de estar en las manos de Dios, que lógicamente, según su sentir, subsistiría, aunque el rayo la hubiera matado. Esa vida no habría nacido si no hubiera muerto en su querer para arrojarse en Dios.

Undécimo, de esta experiencia de liberación de la muerte encuentra *un refuerzo para la familiaridad* de su diálogo diario con Dios: “¡Yiii! yo le digo todo a Dios en el trabajo.” Parecería que la ausencia del esposo es el vacío que atrae la presencia continua de un Dios, que si le es familiar, es Dios de amor. Dentro de esa familiaridad se comprenden mejor las connotaciones ásperas que veíamos arriba, “que me queme Jesucristo.” Como sabe que no la va a quemar con el infierno, como no la quemó con el rayo, no tiene miedo de decir más de la cuenta. Además, eso expresa la dureza con que ella siente que Dios la trata hasta pedirle la muerte, es dureza del que la ama.

Diodécimo, esta familiaridad es una *fe* en el amor de Dios a ella y parece que también, generalizadamente a todos. “Al llegar yo muerta, el espíritu lo agarra El. No lo va a apartar.” Esa fe-es tan sólida, cimentada en la experiencia personal, que contradice las creencias de las comunidades, como la evangélica, que la acusa de pecadora.

Trece, *no niega que sea pecadora*, porque continuamente le pide perdón a Dios. Pero como decíamos, deslinda claramente sus culpabilidades. Por eso, el sentimiento de culpa no nace de la imposición de un Dios de temor, como en la joven urbana, pues ella no acepta la acusación del pastor. Sino que nace del conocimiento de su corazón, desde donde se alzan sus súplicas de perdón. Ella misma dice que si pide uno a Dios, “tiene que salirle a uno del corazón.” El reconocimiento de su pecado no la aparta por eso de Dios, sino que la atrae continuamente a El. El pecado no hace de Dios un Dios castigador, aunque sea un Dios tremendamente exigente, sino un Dios que la ama y se lo prueba apartándola de los peligros. Catorce, en esa intervención constante de Dios *ve ella la señal de que Dios la perdona* y la deja limpia:

“Me limpia, porque me aparta de los peligros.” Por eso, no puede aceptar que Satanás esté metido en ella.

4. EL LLANTO DE ALEGRÍA

Este último testimonio nos ayudará a profundizar en *la vida que nace* de la experiencia de la muerte. En los tres ejemplos anteriores ésta se ha definido como recuperación del corazón en la dirección de la propia existencia, como encuentro de la persona amada y como calor y fe profunda, dentro de la soledad y del sentimiento de pecado, en un Dios que atrae y abraza incesantemente al hombre hacia sí. En este último caso que presentaremos —el pueblo está repleto de estas experiencias— analizaremos algo más esa misma experiencia de amor y alegría.

4.1. Por fin se amaron: relato

Cristina (47 años) vive con su esposo obrero en una colonia de la ciudad departamental. Madre, con él, de seis hijos, sale a veces a vender por las calles. Cuando tenía 16 años, quedó embarazada y nunca volvió a ver al padre de la criatura. Sufrió enormemente. “Lo que yo sufrí durante la niña que tuve: malos tratos con mis papás y la gente. Inventó, creo, XX que la niña era de mi papá. Me hiqué y le dije a Dios que no era así como lo decían, que El era justo. Y que perdonara a esas personas, porque no sabían lo que hacían. Y que el día que El me diera otro compañero, que quería ser casada. Yo platicaba con El como estamos aquí. En la casa, en la iglesia o donde fuera, como hasta la fecha lo hago.”

Añade luego que “fue una obra que Dios nuestro Padre me dio a mí, el esposo que ansiaba y ser casada” y que “el día que yo me casé (a los 38 años), solita me quedé en la iglesia orando mientras él llegaba. Yo vi, no sé, presente que se me formó una nube, en la iglesia yo orando. El era calvo, sólo esta parte de aquí atrás tenía su cabellera. Tenía la barba bien grande, blanca, blanca. La nube también blanca. No sé si era la fe que yo tenía. Yo orando. El se me presentó y sólo una mirada me dio y desapareció.” Termina la plática diciendo: “Yo vi que Dios puso en nosotros una pareja unida para que nosotros viéramos por ellos (sus padres). Allí he visto que todos los sufrimientos que yo he tenido, El nos los ha recompensado. Que todos somos ahora unidos.”

Su esposo Salvador (39 años), cuando le preguntamos cuál era el momento de su vida cuando había sentido más cerca a Dios, nos contestó también que había sido el día de su casamiento: “Se siente uno sincero, que no va a engañar a la persona. Pero también hay momentos de flaqueza, que la persona que uno quiere le ponga muchos por-

menores. Lo está acosando a uno y dice que no le es fiel. Entonces uno se siente como león enjaulado, porque la que uno está queriendo está dudando de uno. Por eso, yo sentí en el matrimonio una alegría y de la alegría sentía hasta deseos de llorar. El sentir mío era el sentir de otra persona con los mismos sentimientos míos. Es el momento que yo he sentido a Dios más cerca.”

Por un problema de trabajo él había andado varios años prófugo. “completamente desmoralizado,” porque en ninguna parte encontraba trabajo, hasta que gracias a una amiga de la esposa logró colocación en una fábrica (4.96 quetzales diarios) hasta el día.

El matrimonio para él fue la culminación pública de la aceptación plena por parte de la comunidad de la cual había andado huyendo y la aceptación plena por parte de su mujer, después de una crisis de celos y sospechas por parte de ella.

4.2. El sufrimiento previo

Sólo resumimos la experiencia de gran sufrimiento prolongado de ambos, para luego centrarnos en el análisis de la vida. Para ella es el abandono de un posible amor que se le huyó, el rechazo del padre por el traspie que cometió y sobre todo el juicio y el rumor constante por parte de los conocidos de haber cometido un incesto. Su oración es un grito al Dios de justicia a quien pone por testigo en fe de su inocencia y de la falsedad de las calumnias. Se vacía ella y muere al juicio de los vecinos, es decir, se decide a que no le importe absolutamente nada ese juicio, para justificarse por la fe en Dios. Allí aprende la familiaridad con Dios, “yo platicaba con El como estamos aquí,” y le hace la promesa de casarse, si Dios en señal pública de la justicia que le confiere en fe, le regala el don inmenso de otro compañero, éste sí, que la ame fielmente. Cuando lo encuentra, sin embargo, duda si realmente la ama, pues teme que la deje con hijos y se vaya. Pasan años unidos y le sobreviene la crisis de los celos debido a una persona cercana quien solicitaba a su compañero de vida. El matrimonio es el sello que supera la crisis.

Por parte de él, lo torturan los celos infundados de la mujer. Se siente como “león enjaulado.” León, porque la injusticia de la mujer lo hiere vivamente y lo enciende en ira. Pero enjaulado, porque la quiere y el amor le impide dejarla, pues si la dejara, en vez de remediar la situación, la confirmaría. La jaula es la imposibilidad, como el “camino sin entrada ni salida” del primer caso, de encontrar una solución al problema que lo rebasa. Probablemente, como nos decía que pensaba cuando se encontraba desempleado y completamente desmoralizado, “cada mañana que salía iba con la esperanza, primero Dios” de salir de esa jaula.

4.3. La irrupción de la vida

4.3.1. El amor y la alegría

La irrupción de la vida tiene las siguientes características. Primero, esa vida es el *amor* “sincero,” sin engaños, ya maduro de los esposos. Para ella se trata del encuentro con el “esposo que ansiaba.” Para él, más fino en su expresión, de la fusión de sentimientos: “El sentir mío era el sentir de otra persona con los mismos sentimientos míos.” Era lo contrario a los celos, cuando lo que él pensaba no era lo que ella pensaba y lo que ella sentía no era lo que él sentía. Se había llegado por fin a un aparentemente imposible y maravilloso punto de coincidencia. Segundo, esta fusión les produjo una *gran alegría*. El la formula explícitamente. Toda su ira de león que en vez de robustecerlo lo hacía flaquear internamente —“también hay momentos de flaquez”— y en vez de hacerlo estallar hacia afuera, le enjaulaba el corazón, ahora se convierte en gozo. Ahora está libre, porque las dudas de la mujer que lo encarcelaban, se han disuelto en su confianza. Se siente fuerte, porque al estar en ella es él todo lo que es. Tercero, esa alegría tiene *expresiones sensibles*. En él, de “deseos de llorar.” No explica qué imágenes causan esos deseos. En ella, de una visión. Ella sí explica la visión, de la cual lo fundamental no es lo blanco de los cabellos y la nube, etc., etc., que probablemente serían elementos de cuadros que ella tenía presentes al orar a Dios, sino que “El se me presentó y sólo una mirada me dio y desapareció.”

4.3.2. El Dios de amor

La expresión sensible apunta en ambos, ya que la comunidad de sentimientos era grande, a la *experiencia de un Dios personal como fuente de ese amor y de esa alegría*. La sensibilización de la alegría en ambos es distinta: en ella figura a alguien *encima* y en él produce la *moción interna* y no objetivada (parece) del llanto. Ella, que ora más que él, tiene una estructura mental más trascendentalista, y él, quien en la entrevista habla más de una especie de presencia de Dios que lo acompaña, es más inmanentista. Pero la estructura de la alegría diferencialmente sensibilizada, es la misma en ambos y hace referencia a Dios quien la da. “Fue una obra que Dios nuestro Padre me dio a mí” y él, que “ese es el momento que yo he sentido a Dios más cerca.”

Aunque en la imagen de Dios de cada uno encuentra estos elementos comunes, es decir, que Dios es fuente del amor mutuo, hay *otros elementos distintos* en cada uno, que proceden de historias diversas. En ella ese Dios es “*nuestro Padre*.” No es el Dios “mi esposo,” aunque en el amor del esposo encuentre el amor de Dios, sino Dios “*nuestro Padre*,” imagen que posiblemente procede de la

contraposición desde niña y sobre todo desde adolescente del padre que la condenaba, con Dios que la justificaba. En esa contraposición negaría el juicio del padre y lo superaría por el de Dios, no negando que Dios era padre, sino que era un padre *no* como lo era su padre. En él ese Dios, según otras partes de la entrevista que no hemos podido trasladar acá, es paralelo al *amigo* de confianza, quien le da información sobre posibilidades de empleo y lo recomienda, si puede sacándolo así de su gran desmoralización. Al amigo se le habla con sinceridad, como a Dios “se le pide de corazón,” dice él. Si no, ninguno oye, ni el amigo, ni Dios. Ese Amigo, que continuamente lo acompaña, es el que le ha dado el amor y la alegría en la que él ahora como nunca lo siente cercano.

4.3.3. El amor a otros

Ambos ven la estructura de este amor mutuo como al de *un amor que debe ser comunicado a otros*. Ella explícitamente dice: “Yo vi que Dios puso en nosotros una pareja unida *para que* nosotros viéramos por ellos (los padres).” Y en efecto, narra cómo ella, olvidándose del rechazo de su padre, junto con su esposo, lo ha salvado de enfermedades mortales. El, en otras partes de la entrevista, enfatiza la *misión* del compañero y amigo, especialmente en el trabajo, tanto en la ayuda personal al desempleado, como en la solidaridad de la lucha sindical. Es muy importante hacer notar cómo él no establece paralelismo entre Dios y el empleador (el gerente, el jefe de personal o la fábrica en general), como la establece el estibador del primer caso, sino entre Dios y el amigo. Para el estibador, el empleador es una persona conocida, considerada como bienhechor desde los tiempos de su padre, quien a su vez le heredó el trabajo en la portuaria. Para este obrero, que se ha movido de fábrica a finca y de finca a fábrica, el empleador es una figura impersonal y el puntal seguro del vínculo con el trabajo es el amigo. Hace falta una red segura de amigos para sobrevivir. Entonces, la solidaridad de la lucha sindical no choca con la concepción de Dios, como en el caso del estibador, quien para agradar a Dios por el enorme don del rescate de su corazón dice “yo Te sirvo en cualquier rato,” refiriéndose al servicio de Jesús en la hermandad, no al servicio del hermano en el sindicato burocratizado de la empresa. De nuevo, vemos, como en el caso de María la mujer urbana, que la experiencia personal adquiere unas dimensiones de generalización combativa muy grandes cuando se ha sabido analizar la experiencia y se utiliza como parangón de las luchas globales. Este obrero, apoyado por su esposa, ha logrado esa proyección a través de grupos de reflexión. Los otros dos casos, en cambio, con ser tan ricos y profundos, no han logrado esa proyección por la falta del andamiaje mental para abrirla.

5. RECAPITULACION

Intentaremos ahora recapitular los elementos analizados de los casos anteriores en un todo coherente. Este todo es necesariamente esquemático, no sólo porque puede ser enriquecido con un estudio más profundo de la vida de cada caso y de otras biografías y experiencias, sino porque, como esquema abstracto, nunca corresponde completamente al caso particular. De allí que este intento de sistematización tenga caracteres de hipótesis.

Los cuatro casos analizados se traslapan, puesto que se refieren a un mismo proceso fundamental; sin embargo, cada uno de ellos nos ha dado más información sobre una fase del proceso. De la información de uno se iluminan los vacíos de información de los otros y se da pie así a la reconstrucción. Los vacíos de información se pueden deber a que el individuo vivió más profundamente una de las fases que las otras o sencillamente que en la entrevista, por una serie de condicionantes de la misma (por ejemplo, que su mujer estuviera presente cuando hablaba), no quiso explicar las otras. De todas maneras, la reconstrucción es permisible ya sea porque sólo seminalmente se encontraban los elementos no tematizados de la vivencia de una fase, ya sea porque no se los explicitó verbalmente en el diálogo conmigo.

Para esta recapitulación dividiremos el proceso en tres, la vida antes de la muerte, la muerte y la nueva vida. La línea divisoria entre la segunda y la tercera fase suele ser mucho más clara que aquella entre la primera y la segunda. Esto pertenece a la naturaleza misma del proceso, ya que la vida antes de la muerte contiene en sus entrañas la muerte la cual *gradualmente* se va mostrando, mientras que la nueva vida contrasta como día y noche con la muerte que la precede y la da a luz, y que ha sido la culminación de esa "vida" anterior que cada vez era menos vida. Sin embargo, teóricamente, también entre la primera y la segunda fase hay una línea divisoria estructural, ya que la muerte es la terminación total de la vida, y en la práctica, el día de la nueva vida no disipa completamente la presencia de la muerte, de modo que también entre la segunda y la tercera se da a veces un proceso de lucha que no es instantáneo.

De aquí se deduce también que la segunda fase en teoría propiamente *no* es una fase, sino un momento, porque no dura nada en el tiempo, aunque la explicación de la misma sugiriera que tuviera duración. La muerte como aceptación *total* del sinsentido de la vida, es puntual. No tiene *nada* de la "vida" anterior, ni *nada* de la vida nueva que da a luz. Esa aceptación se habrá venido preparando e intentando de muy atrás, pero se consuma en un acto final de voluntad del hombre, difícil de puntualizar en cada caso concreto.

5.1. La vida con muerte

El centro del proceso es el hombre. En esta fase su *mundo inmediato está partido* y de los dos polos de esta partición recibe una fuerte atracción. Esta partición puede concretarse en el mundo ordenado de la esposa y la familia contra el mundo de los amigos bebedores y las mujeres; el mundo de los padres o de sus sustitutos, como la abuela, contra el de los posibles esposos; el de una comunidad de Iglesia contra el de otra; el de los obreros rebeldes contra el de los entregados a la empresa; etc. El hombre entra en esta fase de vida con muerte, caracterizada por el movimiento gradual de estallido de esa muerte contra la vida, en el momento en que su estructura de poderes inmediata se duplica y su identidad con un polo se debilita por la creciente identidad con el otro.

Uno de estos polos es para él *una fuente inmediata de explotación*. Recalcamos el *es*, porque este es un dato objetivo, independiente de la percepción del hombre que entra al umbral. El otro polo es una fuente de libertad de esa explotación. La explotación puede ser la atracción del derroche del dinero, que encadena al trago y a las mujeres para dejar su excedente en los bares y los prostíbulos; puede ser la relación de los padres (o abuela) quienes atan a los hijos para que les rindan económicamente; puede ser la relación de una Iglesia con sus miembros para sacarles dinero; puede ser la relación de amantes quienes utilizan a una pobre mujer para que los divierta con sus pocos centavos; puede ser la relación de una empresa con el trabajador; etc.

Ahora bien, *la percepción del hombre* de esta relación, cuando está en esta fase, *no es clara*. No hay que confundirse por los relatos, los cuales ordinariamente nos vienen después de la superación de la crisis. Esta confusión, que ofusca al observador y al analista también, cuando están *presenciando* la crisis misma, puede ser lamentable en la práctica y completamente superficial. En este momento, por ejemplo, la abuela *no* es vista como explotadora, sino como la fuente de seguridad para la nieta; el trago y las mujeres no son percibidos como destructores del hombre, sino como el ámbito necesario de libertad y alegría de éste; etc. Por el contrario, el patrono, es honrado como bienhechor a quien hay que respetar; la capilla es vista como centro de referencia y mundo de conexiones de trabajo; los amantes, talvez uno u otro, como personas que dan cariño y comprensión a la pobre mujer abandonada de su esposo; etc.

Sin embargo, hay un sentimiento constante, el *temor*, un temor que llega a ser terror y angustia. Este temor nace de la percepción falsa, pero percepción real, de que al romper esa relación de explotación el hombre va a quedar sin vida, destituido, sin seguridad, sin trabajo, sin alegría ni libertad, sin cariño ni amor, sin punto de referencia en la

sociedad donde vive, etc.

Este temor genera un *encarcelamiento verdadero*: “la calle sin entrada ni salida,” la casa como prisión, la jaula del león, etc. El hombre se siente y es impotente para romper esa angustia.

Pero por otro lado, él siente *un ansia de libertad*. Quisiera que esa libertad se encontrara en el polo explotador, porque apartarse de él le causa terror y le parece imposible. Quisiera que se borrara el miedo sin enfrentarlo y que se diluyera de por sí dejando tiempo al tiempo, pero con el paso de los días la explotación va imprimiendo sus huellas cada vez más profundamente causándole más y más destitución real. Entonces, el ansia de libertad se hace cada vez más fuerte, pero como el miedo no le permite aclarar su mente, lo único que le queda es gemir y llorar desde su cárcel.

Esos gemidos y llantos son expresión del impulso profundo hacia la libertad la cual no llega a objetivarse y *a la vez* del terror creciente que experimenta al acercarse a la libertad. Son gemidos que expresan la *contradicción profunda* en que se debate el hombre. El hombre gime porque presiente que va a ser *sacrificado* por ese impulso de libertad al cual teme. Entonces, se siente *víctima* entre ambos polos, pero con sentimientos encontrados, ante el polo de explotación, como el que lo puede liberar del terror (sin darle libertad), y ante el polo de libertad, como el que le exige la muerte.

Si tiene, por educación y cultura, como es el caso del habitante mayoritario de esta región, a Dios dentro del andamiaje mental de su vida, entonces *entinta la imagen de Dios con los rasgos de crueldad y de castigo, porque percibe a Dios como fuente del temor. Pero como ese temor nace de la separación del polo explotador, localiza en el polo de la libertad a ese Dios de castigo*. De nuevo insistimos que para evitar la confusión en el análisis, hay que situarse en la perspectiva de quien no ha cruzado la crisis ni ha reconceptualizado los polos de su pequeño mundo ni al Dios de cada polo. Por ejemplo, a Dios se lo ve como recompensador y premiador, si la joven se queda en su casa, y como castigador, si sale de la casa a enamorarse y vivir casada. El polo de su libertad se ve como inficionado por la presencia del castigo, es decir, como falto de libertad. De la misma forma, quien está entrampado en el vicio, ve el polo de su libertad real como destituido de vida, de libertad, de alegría; la mujer de los amantes, ve en su separación de los mismos a un Dios sin amor; el trabajador ve en su rebelión y en el estado de rebelde a un Dios de juicio, etc.

No ve, quien está así enjaulado, que en la vida con la abuela estará el Dios sin libertad y amor, que en la vida de su misión al empresario está el Dios sin orden y sin vida, que en la vida de las mujeres está el Dios sin alegría, etc., etc. Eso lo verá después. Sin embargo, sí sien-

te la explotación y sus efectos dañinos en el polo donde ve a Dios como bueno, de donde le nace el *sentimiento*, ¡no la visión objetivada! Ese Dios, allí, en ese polo de su pequeño mundo, lo está castigando. Sin embargo, ese sentimiento, cuando el hombre lo quiere objetivar y expresar en palabras no encuentra paso, por el terror de la separación de ese polo y por el gusto o placer de no separarse del mismo, y entonces objetiva y pone en palabras la idea de que el Dios bueno y de libertad está en el polo de explotación, que allí está la alegría de la vida y la libertad y el amor verdadero. Pero como *no hay coincidencia* entre el sentimiento profundo y la objetivación en conceptos y palabras, esta objetivación es deleznable e insincera.

5.2. La muerte

En el momento de la muerte, por ser paso de un estado, al otro, se dan íntimamente elementos de ambos, estados y como contradictoriamente unidos. Ambos elementos condensan en toda pureza los estados opuestos, a pesar de que dijimos también que este momento no tiene nada de los estados que vinculan.

Socialmente quien muere renuncia completamente al polo de la explotación, pero en teoría todavía no abraza el polo de la liberación. Se encuentra, por eso, en un *vacío social*. Es decir, que deja de estar en el mundo y deja de ser social. Es el momento del máximo desaparecimiento y hundimiento, como cuando la mujer se hinca en medio de la tempestad y se pega al suelo en señal de sumisión absoluta. Esa sumisión, sin embargo, es la libertad plena, porque ya no está ligado a nadie que lo explota, puesto que se sostiene en el vacío.

La aceptación de la muerte conlleva *la noche más oscura del sinsentido*. “Yo no miro,” diría la proletaria. Sin embargo, al aceptar plenamente el sinsentido, nace la luz oscura de la renuncia a la búsqueda de sentido. El problema del sentido ya no la toca, se ha liberado de él. Por eso, nacerá de allí la claridad más limpia sobre todas las cosas a un nivel que supera el sentido.

La aceptación del sinsentido de morir es lo que provoca al hombre palidecer de temor. Cuando el hombre culmina su aceptación, este temor se convierte en *terror máximo*, pero como ya lo ha abrazado asumiendo el riesgo definitivo, el terror se deshace a sí mismo y desaparece. “Entre el miedo yo sentí un calor...” dice la proletaria. Con la petición de corazón de que Dios la matara, el frío miedo se diluye y de sus entrañas puede nacer la vida de la confianza caliente.

El encarcelamiento de la imposibilidad de tomar una decisión adquiere en la muerte su grado sumo. La jaula del león se reduce al hombre en el recinto más estrecho el cual lo aniquila al estrechársele

completamente. Pero es el hombre, quien al aceptar morir, la está reduciendo hasta estrujar su propio corazón, y por eso mismo, la cárcel se le esfuma como por encanto, en la nada de la puntualidad. La jaula o la calle sin entrada ni salida no tienen escapes o puertas falsas, sino que ellas mismas son todo puerta, sólo cuando se vuelven totalmente jaula o callejón cerrado por la aceptación de la muerte.

El gemido del hombre que sufre la contradicción entre el ansia profunda de libertad y la atadura del polo de explotación con apariencia de fontalidad de la vida se convierte, con la aceptación de la muerte, en el *gemido más agudo* que se pueda imaginar. Es el lamento del estibador que entonces logra romper los oídos sordos de Dios. Es el grito "matáme" de la proletaria, el cual se hace más fuerte que los truenos, pues atraviesa hasta su mismo origen. Pero ese grito máximo se pierde en un silencio absoluto cuando el hombre lo prorrumpe, porque el hombre al morir ya no tiene de qué *gemir* y ha conquistado así el descanso de la vida. Por eso, la proletaria decía que ella le pedía a Dios que la matara, porque quería vivir.

En este punto se percibe a Dios como el *castigador supremo*, quien envía al hombre el rayo de la muerte definitiva y completa, el castigo mayor que se pueda pensar. Como el hombre en su enjaulamiento se siente totalmente pecador, ese castigo se percibe entonces como absolutamente justo. Pero como ya vimos que al aceptar la muerte él deshace su jaula, entonces la totalidad de pecado del hombre se deshace en inocencia y a Dios se le cambian los brazos que envían rayos fulminantes por brazos que acogen amorosamente a quien de pecador ha pasado por la muerte a ser libre. Más aún, como la muerte se sentía como venida de Dios, ahora la libertad también se atribuye a la misma fuente. De castigador Dios se convierte en liberador, de justo en amante, de condenador en salvador. Como decía la proletaria, "Jesucristo, aquí estoy en tus manos, matame." A la vez le pide a Dios que sea castigador, "matame," y que sea liberador, "aquí estoy en tus manos."

Pero, así como al morir, el hombre percibe a Dios como castigador justo e, implícitamente, como liberador que sería injusto si lo liberara; con la totalidad de la muerte, el castigador justo se torna en injusto y el liberador injusto en liberador justo. Desde su absoluta inocencia al aceptar morir, el hombre comprende que no era totalmente pecador y que, por tanto, el Dios totalmente castigador no era justo, así como ve que no era injusto el Dios liberador.

Esto supone, en la percepción del hombre un momento en la muerte que oculta completamente a Dios al hacerlo supremo castigador, con apariencias de ser totalmente justo, pero en el fondo, injusto. Este ocultamiento es absoluto y, por tanto, *mata a Dios*. Así, pues, cuando Dios mata al hombre, Dios mismo muere. El agudísimo grito

de dolor de la mujer que pide “matame” es como un rayo que parte de ella en su impotencia total y atraviesa el corazón de Dios. Dios gime al morir, pero no gime después que ha dado muerte al hombre, sino en el mismo momento que el hombre muere, de modo que su rayo justiciero es a la vez Su gemido de muerte.

Si gime es porque El mismo ha estado encarcelado, El mismo ha sido atacado por el terror de la muerte cercana, El mismo se ha visto en una oscuridad como la noche, El mismo, el pobre Dios ha sido explotado.

Entonces, en el silencio de la muerte del hombre hay una correspondencia con el silencio de la muerte de Dios. Dios ha muerto *con* el hombre para liberarse con la libertad de la muerte y Su muerte ha sido no sólo el máximo acto de libertad propia y del hombre, sino el máximo *acto de compasión y de amor*.

En esta concepción no interviene necesariamente *Jesucristo*. Más aún, se debe considerar, desde las ciencias sociales, a Jesús como una creación de la mente colectiva. Las ciencias sociales ni niegan ni afirman su divinidad real. No les toca eso. Pero se comprende, desde esta lectura lógica de Dios a partir de la muerte del hombre, según los casos estudiados, cómo la creencia de Jesús como *símbolo mediador* entre la muerte del hombre y la muerte de Dios pueda tener *una base experiencial potentísima*. Ese símbolo que es toda la historia del hombre-Dios se revive en las celebraciones del dolor y de la muerte y se guarda como recuerdo potenciador de la experiencia humana en el altar de la casa (Cristo de Esquipulas).

Por fin, hay que advertir aquí, que este momento de aceptación de la muerte, en la *realidad histórica*, no se suele dar en un instante, a no ser tal vez que sea una experiencia intensísima, sino que lleva un proceso hasta culminar en la completa aceptación, si es que se llega realmente a ella. Esto se debe a que los polos sociales de atracción donde se debate el hombre no suelen desaparecer, por un lado, y por otro, a que el hombre no es un esquema mental, ni un acto de voluntad puro. Precisamente, por eso sufre y entra en crisis. Tiene recuerdos, emociones, toda una vida interna que se escapa a sus decisiones y que las traiciona. Por eso, el estibador pasa tres años en la crisis y aunque la supera abandonando el puerto, luego, ya con su nueva mujer, debe volver a él; la joven se casa, pero sigue siendo nieta de su abuela y no puede abandonarla; la proletaria, por más que muera ante Dios y pida perdón, vive sola y no puede abandonar la aldea donde habitan sus amantes; el obrero necesita trabajo y cae nuevamente entre explotadores, etc., etc.

5.3. La vida

Después de la muerte, el *pequeño mundo* del hombre se *unifica*, porque uno de los polos del mismo ha desaparecido (en teoría) para él y el otro al cual se adhiere se constituye en la totalidad de su mundo social con el cual se *identifica completamente*, pues carece ya de otras lealtades. Ese mundo se vuelve para él, en este primer encuentro con él, después de haber despedido para siempre al otro, en *el mundo de la libertad plena*. Asimismo, aquél que dejó, por oposición, se percibe globalmente como el de la esclavitud, el de la no vida. Ahora, desde esta ribera, su separación de él se considera como la separación de la fuente de la muerte y no la muerte a la vida, como la percibió al morir a él.

La claridad, de la entrada a este mundo de libertad es extrema. No significa esto que se dé con ella una profundización analítica de los mecanismos de explotación que sufría. Esto se irá dando poco a poco al reflexionar sobre su experiencia. Pero sí significa que adquiere una seguridad nítida sobre los *límites de su propia culpabilidad* y, por consiguiente, de la ajena. Después de haber pasado por el sentimiento (aunque tal vez confuso) de total pecador, ya no hay resistencias internas para reconocer su propio pecado en su dimensión exacta. Por eso, adquiere una claridad sobre la *justicia*, lo que se le debe como castigo de la realidad y de Dios y lo que no, y la oración de *perdón* no es una autodestrucción, sino la afirmación de lo que es.

De aquí también que, aunque luego al integrarse al polo de libertad de nuevo sufra influjos de esclavitud, porque el polo de libertad también está envuelto en la explotación, aunque para él sea menor, y entonces entinte el polo que dejó con pecados que no tiene (piénsese en la visión de una Iglesia que ve al trago en sí como pecado), sin embargo, en este momento cuando acaba de salir de la noche de la muerte, tiene *claridad* para reconocer *la vida* que el polo que dejó le confirió en sus dimensiones exactas. El rechazo completo al mismo es frío y no lleva odio. Incluso, desde el nuevo polo, él es consecuente con la vida de amor que éste, da, como veremos.

El terror máximo de la muerte ha sido aniquilado con el riesgo con el cual ha sido enfrentado completamente y nace entonces, por contraposición, un *amor* precisamente a aquella parte del mundo que se temía, y el rechazo (muerte) a la parte del mundo que se dejó. Se percibe, entonces, al nuevo mundo como *la fuente de ese amor* y el amor que lo ha atraído hacia él como un *don* el cual desde antes lo atraía sin que él conceptualizara esa atracción como amor, sino más bien como una fuerza que cada vez lo aterrorizaba más. Esa fuerza era el ansia de libertad ahora reconocida como tal.

El amor, verdadero amor porque es libre, le genera una *alegría* re-

bosante, la cual sustituye a la tristeza. Esta alegría tiene *expresiones* que puedan ser semejantes a las de la tristeza, como el llanto, pero ahora significan algo opuesto.

Al *Dios* de ese mundo nuevo, del cual procede el amor, se lo percibe como *f fuente última* del amor un Dios que le ha dado ese mundo de libertad y de amor que él siente que nace en su corazón. Ese amor hace renacer el corazón, el cual antes vivía sólo para gemir, y ahora se convierte en el centro que domina las acciones del hombre. Por eso, se percibe a Dios internamente como generador de la vida.

El Dios del mundo viejo ha muerto. Ya no es El el castigador injusto, sino el *Dios del amor*. De eso no queda duda. Y aunque se percibe a Dios como el que atrajo al hombre a la muerte exigiéndole el sacrificio total, este sacrificio no se ve como muerte sin sentido, aunque al morir desapareció el sentido, sino como una atracción del amor hacia la vida, la alegría y la libertad. Se reconoce entonces la exigencia suprema de la total sumisión del hombre, no como el atributo del más fuerte quien impone su ley insoslayablemente, sino como la propiedad del máximo amor. La inflicción de la muerte del hombre por Dios resulta ser la disposición del mismo Dios a morir con el hombre y a dejarse aniquilar por el mismo, en el olvido completo de la muerte de éste. Pero así como el hombre se percibe atraído por el amor hacia la muerte para revivir, así lógicamente a Dios se lo ve como un Dios que muere y resucita.

Allí se reconoce que es el mismo Dios del mundo que se dejó quien murió para revivir la libertad del hombre. Por un lado, se ve que Dios nunca muere, porque si no cómo podría haber dado ese regalo de amor al hombre, pero por otro lado, la experiencia propia dice que algo le ha sucedido a Dios también, que no es una proyección propia y un único cambio de perspectiva. Se le reconoce Su justicia y Su poder de castigo y por eso el hombre le pide perdón; pero a la vez se le reconoce Su amor y capacidad de olvido, y por eso el hombre, también le pide perdón. En Dios, el hombre junta esos atributos opuestos, pero es que así lo ha experimentado él. Sin embargo, como está en la ribera del amor la experiencia definitiva es que en Dios el amor domina sobre la justicia.

El amor recibido de Dios se percibe como uno que, por su misma naturaleza, es un *amor a los demás*. El encuentro de este amor del otro es el que le ha llevado a reconocer el amor de Dios. Por su propio impulso, rebasa los límites de esa persona, quien le dio su amor al recibir el suyo después de su muerte y se extiende a los más cercanos, incluso a aquellos, como la abuela de la joven o el padre de la hija rechazada quienes pertenecían a lo que en el análisis se consideraba como el mundo de la vida con muerte. Se reconoce, en la claridad inmediata subsiguiente a la muerte, la vida que han recibido de ellos y se los ama co-

mo dadores de esa vida ya limpia de su esclavitud, así como se ha reconocido que Dios es creador y justo. En esa vida se reconoce el amor verdadero que le han dado, en su recta dimensión, puesto que a ellos también se les ha limpiado de culpabilidades falsas. Así también en el Dios creador no se reconoce un mero esquema que da vida mecánicamente, impone las leyes de la misma y reacciona automáticamente contra los que las quiebran, sino al Dios que crea con amor y es justo con amor.

Se desarrolla entonces una *familiaridad* que encuentra a Dios en todas partes, en el trabajo, en los viajes, en el hogar y hasta en los regresos que el hombre tiene por su inconsecuencia al pequeño mundo que dejó. Esta familiaridad, por la comunicabilidad del amor a otros, encuentra a ese Dios en los demás para darse a ellos.

Si, por otros mecanismos sociales que no pertenecen necesaria y directamente a esta experiencia de vida y muerte, se llega al *análisis de la explotación* económica que vivió el hombre en el polo que dejó y se vincula en el análisis su pequeño mundo con la sociedad global y su sistema de explotación, entonces el amor se traduce en *solidaridad con el explotado* y es una fuente de inspiración y de calor para que esa lucha no se lleve a cabo como la imposición fría de un deber ser entre hombres clasificados como malos y buenos, como *totalmente* explotadores y *totalmente* explotados, sino como la llamada de un don de amor que exige tener en el horizonte el sacrificio de la muerte para darle vida a todos. No es lucha de odios, aunque sea lucha a muerte, sino lucha de hombres que aman. El rescate del corazón del hombre es así el rescate del corazón de la lucha.

CAPITULO X LA REVITALIZACION CATOLICA INVOLUTIVA

Queremos ahora presentar el caso de un movimiento que nace del “rescate del corazón” dentro de la religión católica, pero que, debido a muchas circunstancias económicas y sociales, en vez de crecer hacia objetivos cada vez más amplios y fortalecerse en número de miembros, involuciona, es decir, decae y se centra en sí mismo, de modo que haría falta un nuevo rescate del corazón de otros quienes no pasaron por la experiencia previa o haría falta una renovación de la misma quienes la vivieron, para que de nuevo arrancara, tornándose así propiamente en un nuevo movimiento. En el análisis no nos detendremos en la experiencia individual, parecida a la del primer caso del capítulo anterior, sino en los factores económicos y sociales.

1. SURGE EL MOVIMIENTO

Se trata de *los inicios de la Nueva Concepción* a finales de la década de los 50, cuando se comienza la distribución, roturación y cultivo de cerca de 1,600 parcelas de 28 manzanas cada una de esa fertilísima extensión de la costa sur de Escuintla, que ahora es ya municipio, después de muchos años de haber sido solo parcelamiento dentro de la jurisdicción del vecino Tiquisate.

1.1. La salida de fe

La mayoría de los parceleros provenía mediata o inmediatamente del oriente del país, de donde la escasez de tierras los fue expulsando. Como decía uno, “en la finca donde arrendaba tierras me comenzaron a estrechar,” pues año con año era más difícil encontrar donde sembrar. Los habitantes de la Nueva Concepción *salieron*, pues, *de una tierra de pobreza y opresión*.

Pero el lugar a donde llegaban era montaña tupida. Los primeros meses exigían un gran sacrificio de las familias que se llegaban a establecer. Las primeras noches dormían bajo los árboles hasta que levantaban un rancho de manaca. El clima era excesivamente caliente y los niños se enfermaban. El agua se encontraba retirada, a veces a más de uno ó dos kilómetros de distancia. Para las compras había que viajar varias horas a pie o en bestia hasta llegar al pequeño poblado que entonces había. La soledad era terrible, pues en un inicio no había muchos vecinos, los que había eran desconocidos y estos estaban separados entre sí por montaña virgen. La esposa a veces se desalentaba y sentía los deseos de regresar a la tierra de opresión. El marido, a veces con la ayuda de ella, trabajaba arduamente para sembrar el primer maíz, botando la montaña. *Hacía falta una fe fuerte en el futuro* para no desmayar.

Aquellos que todavía viven en su parcela recuerdan los comienzos heroicos como una gran lucha de la que pocos, como ellos, salieron vencedores, pues hubo algunos que recibieron su parcela sólo para venderla en desánimo por una suma que ahora es irrisoria, 50 ó 100 quetzales “No se sintieron capaces, vieron que era difícil.”

1.2. La organización

La necesidad de superar la soledad, el desánimo y la flaqueza en la fe del futuro fue una de las motivaciones más importantes para formar, de esa dispersión de familias, *un pueblo organizado*. Por eso, los esfuerzos del sacerdote, acompañado de un catequista parcelero, originario del oriente del país, tuvieron una acogida entusiasta. Cuando él entraba detrás del “hermano” quien con su machete le abría brecha entre la montaña para celebrar la misa en los lugares más apartados, los parceleros vecinos se congregaban en un punto con sus familias y alborozados acogían a los visitantes, levantando enramadas o arreglaban alguna sombra debajo de un árbol para atender entre cantos a la misa. La misa formaba los pequeños núcleos comunitarios de ese pueblo que para cumplir la misión de conquistar la tierra necesitaba organizarse. La organización religiosa era al momento la única que vertebraba a ese pueblo. Por eso, las pequeñas comunidades fueron

creciendo en número y entusiasmo y fueron dando a luz líderes en un proceso de influjo mutuo entre las comunidades y los catequistas, convertidos en líderes. De tres catequistas iniciales el número se multiplicó rápidamente hasta treinta.

1.3. El rescate del corazón

Es aquí donde interviene *la experiencia del rescate del corazón* porque para llegar a ser catequista y para dirigir a la comunidad local con fe y autoridad, era necesario atravesar por un proceso de “conversión,” semejante al del estibador del capítulo anterior. El catequista debía morir “a las cosas del mundo,” como la bebida, las mujeres, las parrandas y hasta el tabaco, para entregarse “a las cosas de Dios”, los cantos y oraciones, el aprendizaje de la doctrina y la dedicación a la animación, iluminación y dirección de la comunidad local. Debía repetir en sí mismo el éxodo de la tierra de opresión para encontrar en su corazón la fe inquebrantable, referida a Dios, de la conquista de la tierra prometida. Aunque quizás no se hablara explícitamente en estos términos, la separación de las “cosas del mundo” era la señal de la renuncia a cuanto distrajera de la formación organizada del pueblo, necesaria para conquistar con el trabajo abnegado la tierra de la selva. El trago, las mujeres, las reuniones de fiestas no religiosas minaban la fe implícita de esa lucha. Como esa fe tenía su origen, según lo veían, en la *misión de Dios*, las cosas del mundo tenían su origen en el diablo que siembra la discordia y la dispersión. Detrás del *diablo* estaba el espejismo del dios dinero, con su fuerza “viva” para escaparse de las manos del hombre, encadenarlo al vicio y hacerlo perder la parcela, derrotándolo en esta lucha por la vida libre y holgada.

1.4. El Dios de misión

A Dios entonces se lo percibía como *la fuente dinámica de una misión*, la cual debía cumplirse con una fe inquebrantable a través de sacrificios, soledades, dudas de sentido y tentaciones de regreso. El es quien había llamado al parcelero de la tierra de “estrechez” para *regalarle* la parcela como promesa. Pero esta tierra era un regalo, porque la fe en la conquista de la parcela era un don de Dios.

A Dios se lo percibía consecuentemente como un *acompañante cercano, quien intervenía en el éxito de la parcela*. Conquistar la parcela suponía, sin embargo, desmontarla, cosechar lo necesario para subsistencia, encontrar las formas para la comercialización de algunos productos excedentes, lograr medicinas para los hijos, en definitiva, entrar en un camino de ascenso económico que consolidara la propiedad de la tierra.

De allí que *el primer argumento sobre el derecho de la tierra era el*

trabajo, lo cual no negaba la necesidad de nexo de fuera con el INTA (Instituto Nacional de Transformación Agraria). Pero este nexo en los inicios no era tan importante como el trabajo, ya que era fácil conseguir una parcela, aun independientemente de la asignación del INTA como primer paso, pues muchos no resistían a la prueba y la vendían a precios que hoy en día parecen ridículos. Pero como ese trabajo estaba sostenido por la fe de la misión que Dios provocaba, indirectamente había una conciencia de que *Dios era la fuente de legitimidad del derecho sobre la parcela*. Por eso, así como esa fe impedía la distracción del “mundo” de los ahorros del trabajo y del trabajo mismo, así se le rendía a Dios como agradecimiento del sacrificio del mismo trabajo y de sus frutos para dedicarse a “sus cosas” animando la organización del pueblo y el culto comunitario.

De allí que a Dios se lo viera también como *el origen de la legitimidad de la autoridad* de los líderes, quienes eran los prototipos de la presencia de Dios en la ruptura de sus vidas y el modelo vivo de la dedicación a la organización del pueblo, aquí pueblo de Dios, cuando sacrificaban el tiempo del trabajo en la parcela. Pero esa legitimación no sólo gozaba de esas señales internas al pueblo del parcelamiento, sino que también se significaba por la vinculación de los líderes con el sacerdote, concebido desde antes de la llegada a la Nueva Concepción como representante de Dios, pero ahora experimentado como tal, ya que él participaba también del impulso de fe hacia la formación del nuevo pueblo.

Por fin, se percibía a Dios más como una fuerza *inmanente* al pueblo que como una fuerza trascendente, más como un Dios de adentro que un Dios de afuera. Esto se debía a que la misión dada por El impulsaba a los primeros a adentrarse en la problemática de la parcela y del pueblo que nacía, a amarlos, a no dejarse arrancar de los mismos, a hacer producir la parcela lo más que se pudiera para subsistir y a hacer producir a la organización religiosa sus frutos de adopción de más miembros. Por eso, Dios era, como el sacerdote, un Dios que penetraba en el pueblo y se abajaba hasta padecer los sacrificios y pobreza del parcelario más necesitado, sembrando en ese sacrificio, como ya dijimos, la promesa del éxito. Por eso, también era un Dios del *símbolo local y visible*, Dios de los santos del hogar, de las casas u oratorios comunales que se levantaban humilde y provisionalmente, de las oraciones largas. Era un Dios que correspondía al período de autosubsistencia que se estaba viviendo y al período de acentuación de lo familiar y comunitario, cuyos niveles no cruzaban el destino de la producción, y, por tanto, un Dios de lo que se ve y se conoce directamente.

2. LA INVOLUCION

2.1. Las causas

El carácter involutivo del movimiento tenía sus semillas desde el nacimiento del mismo. Su dinamismo iba dirigido a la victoria de *cada* parcelero sobre la naturaleza en *su* propio terreno, objetivo hacia el cual se ordenaba la formación del pueblo. Con ese objetivo, desde el inicio estaban inscritos en él los gérmenes de la división y el decaimiento del movimiento unido, ya que el dinamismo estratificaba a la población apoyando el ascenso económico individualista de cada parcelero y convirtiéndolo en pequeño patrón de los asalariados que llegarían buscando trabajo.

Además, se dieron otros procesos que contribuyeron a la profundización de la división de clases y a la heterogeneización de cada clase internamente. Una vez roturada la montaña virgen *la atracción que ejerció la tierra* se hizo más poderosa y se extendió tanto a zonas geográficas diversas como a sectores sociales distintos. Dicha atracción generó la inmigración de población campesina que buscaba retazos de parcelas y tierra en arrendamiento, cuando ya la distribución de las parcelas se había fijado. También generó la llegada de pequeños agricultores quienes no trabajaban la tierra con sus manos y se fueron apoderando vorazmente de parcelas a precios todavía bajos.

A la vez, *la región atrajo trabajadores*, ya que los parceleros contaban con dinero para pagarlos. Además, en el municipio vecino de Tiquisate se desarrolló el cultivo del algodón a partir de la década del 60, provocando la necesidad de mano de obra de proletarios muchos de los cuales se asentaron en la Nueva Concepción.

Por fin, se fue formando un *centro urbano* cada vez más poderoso y poblado, donde se localizaron los comercios que abastecían al parcelamiento y los servicios públicos del gobierno. Entonces, no sólo el movimiento de la organización religiosa se estancó por un dinamismo involutivo que generó clases al impulsar el ascenso económico individual del parcelario, sino que la misma división de clases se fortaleció por la inmigración de asalariados y por la entrada de más capital en la zona y la organización religiosa quedó rebasada por el número de población. La siguiente clasificación muestra cómo la homogeneidad original se destruyó.

2.2. La heterogeneidad social

La clase dominante quedó formada, de menos a más poderosa, por: a) parceleros de parcelas ya valiosas que, manteniéndolas indivisas, las trabajan con la ayuda de otros para la producción principal-

mente destinada al mercado. Algunos de ellos habitan ya en el poblado urbano y sacan a los hijos para encontrar en la educación capitalina una avenida de ascenso económico distinta de la tierra; b) parceleros que habitan en el centro urbano y a la vez controlan los comercios y controlan, sin trabajarlas directamente con sus manos, una o varias parcelas; c) dueños de una o varias parcelas (militares, ingenieros, licenciados) quienes viven fuera del municipio y las trabajan con tecnología y financiamiento de un nivel superior; d) finqueros de grandes extensiones de algodón, cuyos terrenos, aunque no pertenecen al parcelamiento, proporcionan trabajo a muchos habitantes de la Nueva Concepción, a partir de la mitad de la década del 60.

La clase dominada, de más a menos poderosa, quedó formada por: a) parceleros que han dividido entre sus hijos la parcela, la cultivan sin la ayuda de trabajadores agrícolas de fuera de la familia y destinan la producción principalmente a la autosubsistencia; b) campesinos asentados en pequeños retazos de terrenos que no se parcelaron originariamente, llamados "contratos." Algunos son semiproletarios de parceleros o de finqueros vecinos; c) arrendantes de los parceleros y/o de los finqueros vecinos; d) proletarios de parceleros y/o de finqueros vecinos.

2.3. El Dios de involución

Las consecuencias involutivas para la formación de la imagen de Dios han sido múltiples y muy complicadas. Sólo enumeraremos algunas. Los puntales de la organización católica, que eran los parceleros, una vez conquistada su tierra de promisión, perdieron el objetivo de la misión de fe. Dios se les tornó en *el recuerdo de una gesta que lucharon*, y dejó de ser, porque ya alcanzaron el futuro, el móvil que los impulsaba a la actividad organizativa, que era la condición necesaria de la conquista de la parcela. Dicha actividad decayó y, en consecuencia, también Dios se hizo menos presente.

El impulso económico sigue adelante. Dios sigue siendo el Dios del trabajo, pero no como antes, del trabajo esforzado, sino del *trabajo alegre* y del trabajo como *canto de alabanza a Dios*. Así lo predica el catequista parcelero ante los miembros de su comunidad, quienes mayoritariamente no son parceleros y, por tanto, al menos potencialmente son sus asalariados. Por tanto, se trata de la alegría del trabajo de *los asalariados* desde el punto de vista del parcelero. Por otro lado, el parcelero mitifica la experiencia de su *propio* trabajo en los inicios del parcelamiento y, aunque fue trabajo duro, no puede menor de afirmar que fue alegre, enriquecedor y exitoso, a juzgar por los resultados. Así endulza en esperanza la espereza del trabajo de los asalariados exaltando el propio esfuerzo, pero desconociendo la diferencia

de la situación. Dios, entonces, sigue siendo *la fuente del éxito*, pero ya no *a través* del esfuerzo propio, sino *del ajeno*. Este es un rasgo involutivo de la imagen de Dios, ya que no desarrolla libremente las fuerzas del pueblo en el trabajo, sino que las desvía con un ardid ideológico.

Dios, entonces, es *la imagen del patrón benévolo quien da trabajo* a los asalariados, los ayuda en las enfermedades, integra a sus hijos como padrino al pueblo y confiere al recientemente inmigrado identidad y seguridad en una región de gran competencia. Los asalariados le reciben estos favores como venidos de Dios. De esta forma, Dios, quien fue la fuente de legitimación de la organización religiosa y de sus líderes, ahora es *la fuente de legitimación de las relaciones de producción y de los pequeños capitalistas locales*.

El influjo del *trabajo como argumento para legitimar la tenencia de la tierra se complica por varias razones*. Una, ya no es el *trabajo propio* actual, sino el *pasado*, recordado como experiencia dura, lo que legitima la propiedad del parcelero. Segunda, que para los parceleros que se resisten a la tentación del dinero ese recuerdo del trabajo pasado *se actualiza* por el cultivo de la parcela con trabajo de otros. Tercero, que el *dinero* es un acceso corriente a la propiedad de la parcela, ya que los precios elevadísimos de la tierra despojan a muchos de su propiedad y restringen el acceso a ella, sólo para los que tienen dinero. Así se destaca el dinero como fuente principal de acceso a la tierra y, por tanto, de legitimidad de su tenencia. Cuarta, la conexión con el INTA acentúa *la necesidad de vínculos políticos externos*. Quinta, *la violencia local* ha sido el factor definitorio de la propiedad de la tierra en muchos casos. Especialmente sucedió esto durante un período pasado en el cual bandas, que posiblemente al inicio tuvieron engarce con un cuerpo ideológico y con una misión política más amplia, luego se entregaron a la anarquía y al servicio de intereses locales.

De aquí podríamos deducir que hay fundamentalmente dos niveles de donde puede provenir la atribución del *carácter de legitimador de propiedad de la tierra a Dios*. Uno *interno* que reforzaría la imagen del Dios inmanente, más propia de los parceleros locales originales; este nivel parte de la idea del Dios que bendice el trabajo del parcelero patrón; y otro, *externo*, que reforzaría la imagen del Dios transcendente, más propia de los no parceleros y de los parceleros no locales o de los parceleros locales quienes compraron la parcela ya hecha; este nivel parte de la idea de la fuerza todopoderosa del dinero y del poder político que la representa. *En medio* estaría el *ocultamiento* de Dios, que parte de la experiencia del caos de la violencia y la división.

Por último, hay que decir que el número de población, la heterogeneidad social y el decaimiento del movimiento católico, provocado

también por otros factores externos, como la división entre agentes de pastoral, han generado una multitud de *comunidades evangélicas*. Sus convertidos, quienes pasan por la experiencia de rescate del corazón, asignan al sacerdote y a los catequistas el lugar del diablo. Se dividen de los católicos y levantan sus propias estructuras con una misión de fe que los integra a un pueblo nuevo y los aparta del pasado. Parece que entre ellos se cuentan más los no parceleros, aunque sean dirigidos por algún parcelero, y que por haber correspondido la llegada de éstos a una etapa posterior de inmigración, debieron hacer su pueblo con una misión que no implicara la lucha por la conquista de la parcela, sino más bien la lucha por encontrar trabajo. Suponemos que la imagen del Dios patrón benévolo que da trabajo se refuerza entre los evangélicos también y se establece la competencia de liderazgos internos al parcelamiento, no sólo por buenos, estables y baratos trabajadores, sino por la representación de Dios.

Estas divisiones, estimulan, como contrapeso, la derivación del poder de fuera del parcelamiento, con lo cual adquiere relevancia el reflejo de la fuerza del Dios *externo*. La producción se destina cada vez más hacia el mercado externo y el mundo desconocido de fuera se proyecta cada vez más a un Dios abstrato. Para no ser atacados por los evangélicos, los católicos, divididos entre sí y debilitados, quitan importancia a los símbolos visibles, como las imágenes de los santos, y acentúan la palabra, como centro del culto. La palabra se dirige al proselitismo de adeptos y al culto por el culto, sin una proyección de conquista por parte de un pueblo unido. Así, la involución se refuerza, a la vez que el pueblo se disgrega. Falta liderazgo unificado y sobran líderes pequeños. Falta una visión amplia con objetivos renovados que superen el parcelamiento y sobre la lucha ideológica formal cuyo único fin es ganar adeptos, sin saber para qué.

3. CONCLUSIONES

El movimiento que nació y creció impulsado por una fe en la conquista de la tierra, para la cual la organización era indispensable y la experiencia del rescate del corazón era el estímulo principal, *involuciona y decae* por razones del dinamismo interno del movimiento desde sus inicios, la conquista individual de cada parcela, y por razones externas que potencian la diferenciación social.

La imagen de Dios cambia, de ser fuente de una misión actuante y colectiva a ser el recuerdo de una gesta luchada en el pasado y sostenida individualmente en el presente; de ser el impulsador del trabajo esforzado del propio parcelero a ser el animador del trabajo “alegre” de los mozos de éste; de ser el legitimador principal de la tenencia de la tierra a través del trabajo propio a ser uno de tantos legitimadores,

donde el dios dinero lo ha desbandado de la competencia; de un Dios legitimador de la autoridad por la experiencia del rescate del corazón a un Dios legitimador de la misma por el acceso a la derivación externa; de un Dios inmanente a un Dios crecientemente transcendente.

El surgimiento del evangelismo, aunque coloca al diablo en el catolicismo, deja traslucir una estructura de poder semejante a la del movimiento católico decaído, el liderazgo de los parceleros sobre sus trabajadores. El Dios implícito de ambos movimientos es entonces el Dios reflejo y legitimación del patrón y la lucha por la conquista de la tierra se ha convertido en la lucha por encontrar trabajo o trabajadores estables.

CAPITULO XI LA FUGA DEL MUNDO

Aquí estudiaremos algunos rasgos del movimiento evangélico en la zona, el cual nace de experiencias auténticas de rescate del corazón, pero luego, en forma semejante a la involución católica analizada, dichas experiencias se canalizan socialmente en estructuras que las orientan a huir de la problemática general de la localidad y del país.

1. LAS ESTADISTICAS DE EVANGELICOS

Mostraremos algunos cuadros que den idea del número de población evangélica de Escuintla en la actualidad con referencia al presente y pasado del país. El cuadro 1 evidencia el crecimiento del porcentaje del evangelismo en el país durante el periodo de 1950 a 1964, de 2.8 a 8.17 por ciento.

CUADRO 1
Porcentajes de religiones para toda la república
según cifras de los censos

	1940	1950	1964	1973
Católicos	98.08	96.86	91.50	No
Cristianos no católicos	1.47	2.80	8.17	
Israelitas	0.04	0.03	0.03	hay
Otros*	0.33	0.31	0.30	
Total	100	100	100	datos

* Se incluyen los sin religión.

Ignoramos cuál era el porcentaje en 1973, porque el censo de ese año no incluyó esta pregunta (o no la tabuló), pero suponemos que es todavía mayor que el de 1964, a juzgar por el crecimiento que se ha dado en Escuintla, como veremos.

CUADRO 2
Porcentajes de religiones para el departamento de Escuintla

	1964	1973
Católicos	88.69	75.80
Cristianos no católicos	11.11	20-25
Israelitas	—	—
otros	0.19	?
Total	100	100

FUENTES-1964: Censo de población.

-1973: Estimación basada en dos computaciones:

- a) Un sondeo¹ de 252 casas en la ciudad de Escuintla (167) y en Santa Lucía (ciudad, una finca y una aldea) (85), con un resultado de 20.24 por ciento de evangélicos, 22.15 para Escuintla y 16.47 para Santa Lucía (1978).
- b) El cálculo del total de bautizos de 1973 (8.467) dividido por la población menor de un año del departamento de Escuintla en 1973 (11.877), lo cual nos da el porcentaje de católicos bautizados, 71.29 por ciento. De allí que el porcentaje de evangélicos no sea mayor que 28.71 por ciento. Véase cuadro siguiente.

1. El sondeo se hizo de la siguiente forma: Se escogió para la ciudad de Escuintla una calle de cada una de cinco colonias y una del centro de la ciudad y se pasaron encuestas con la ayuda de un grupo de estudiantes escuintlecos de educación media por todas las casas de cada calle. La colonia de más alto porcentaje dio como resultado 45 por ciento; la que menos, 9 por ciento. La calle del centro, 26 por ciento. Para Santa Lucía, el equipo parroquial siguió el mismo sistema: algunos (dos) encuestadores eran miembros de ese equipo; los otros, campesinos del lugar. La pregunta se formulaba: "¿Ustedes son aquí católicos?" La pregunta era parte de un sondeo sobre la escucha de la misa dominical radiada. Si decían, "somos evangélicos," el encuestador pasaba adelante, sin formular más preguntas. Se trató, pues, de un sondeo, y no de una muestra representativa.

Algunas observaciones al cuadro. El saldo del porcentaje de población de católicos bautizados no corresponde totalmente al porcentaje de evangélicos, ya que algunos que se identifican como católicos no bautizan a sus hijos o los bautizan fuera del departamento o algunos no se identifican ni como católicos ni como evangélicos. Estas cantidades las desconocemos y por eso es difícil arriesgar una estimación del porcentaje de evangélicos. El municipio del más alto porcentaje de católicos bautizados es Palín, el único municipio indígena del departamento.

CUADRO 3
Porcentaje de católicos bautizados de 1973 por municipio,
en el departamento de Escuintla

Depto. de	Total pobla- ción	Población ≤ 1 año	Bautizos	% Católicos bautizados	
Escuintla	300.140	11.877	8.467	71.29	
Escuintla	68.573	2.714	2.117	78.00	} 70.45 (*)
Masagua	19.738	781	380	48.65	
Guanagazapa	7.297	289	169	58.48	
Sta. Lucía	38.746	1.533	1.100	71.75	
La Democra- cia	12.763	505	464	91.88	} 63.30
Siquinalá	8.521	337	69	20.47	
La Gomera	27.378	1.083	741	68.42	(*)
Tiquisate	74.395	2.944	2.099	71.30	
Pto. San Jo- sé	21.081	834	750	89.92	} 76.00
Iztapa	5.550	220	51	23.18	
Palín	9.982	395	341	86.33	(*)
San Vicente	6.116	242	186	76.86	

- FUENTE:**
1. El censo de 1973, para el total de población de los municipios y para la población menor o igual de un año del departamento.
 2. La población menor/igual un año de cada municipio se computó proporcionalmente al total de población.
 3. Los bautizos: cada párroco entregó el número de bautizos *realizados* en cada municipio durante varios años según consta en el libro de bautismos de cada parroquia. Únicamente está reconstruida totalmente la cifra de Tiquisate, del porcentaje promedio de los otros municipios. Algunos datos están redondeados. Por ejemplo, si la cifra de 1973 es muy alta o muy baja conforme a la tendencia creciente de los años, se ha sacado, por ejemplo, el promedio de dos años o tres.
- * Hemos sacado promedios de estos municipios vecinos, debido a la comunicación de bautizos que existe entre ellos, ya sea por la centralidad de uno o porque dos forman una parroquia. En los casos en que se realizan bautizos fuera del departamento de niños nacidos en el departamento, ha sido imposible guardar un control.

El cuadro 2, con la provisionalidad que puedan tener los datos de 1973, cuyas fuentes se describen en el mismo cuadro, muestra que ha habido un crecimiento considerable en el número de evangélicos del departamento de Escuintla, de 11.11 por ciento en 1964 a 20-25 por ciento en 1973. Además, este crecimiento ha sido más rápido en el último período, que en el de 1950-1964, ya que, aunque desconocemos el porcentaje de 1950, éste debió ser, no sólo mayor que el de toda la república para ese año (2.8%), sino mayor que el de la población no indígena de la república del mismo año (4.27%). La razón para esta afirmación es la suposición de que en Escuintla se han dado para el desarrollo del evangelismo algunos factores que refuerzan su crecimiento, más aún que en otros lugares no indígenas del país, como lo puede indicar la comparación del porcentaje de evangélicos no indígenas de la república (8.44%) y de Escuintla (11.11%) para 1964.

El crecimiento más rápido de este período (1964-1973) sobre el anterior (1950-1964) probablemente se deba, entre otras causas, al mayor crecimiento en el último de la población urbana en relación con la rural en el departamento, como se puede apreciar en el siguiente Cuadro 4.

CUADRO 4
Población del departamento de Escuintla según categoría
urbana-rural según los censos

	1950	(%)	1960	(%)	1973	(%)
Urbana	26.334	21.3	65.307	24.2	93.022	31
Rural	97.425	78.7	204,960	75.8	207.118	69
Total	123.759	100	270.267	100	300.140	100

No sólo han seguido creciendo las ciudades, sino que el crecimiento de la población del campo prácticamente se ha estancado. Ahora bien, el evangelismo tiene más auge en las ciudades que en el campo, como lo demuestran los porcentajes del censo de 1964 para Escuintla, en las ciudades, 12.03 por ciento, y en el campo, 10.82 por ciento, y lo comprueban los resultados de nuestro sondeo de 1978, 21 y 17.5 por ciento respectivamente.

2. LOS RASGOS DEL MOVIMIENTO

2.1. Las dificultades del estudio

El movimiento evangélico no es uno. Algunas de las denominaciones de la ciudad de Escuintla son las siguientes: Iglesia Presbiteriana Jericó, Iglesia de Dios Pentecostés, Salón del Reino de los Testigos de Jehová, Templo Nazaret, Templo Nueva Jerusalén, Roca de Salvación, Santos de los Últimos Días, Casa de Dios Adventista, etc. Según el plan general de la ciudad de Escuintla (1973-85), dirigido por el Cuerpo de Paz, se cuentan 24 iglesias, capillas o salas en la ciudad.

Este hecho hace el estudio del movimiento evangélico muy difícil, ya que cada iglesia y cada secta reclama para sí diferencias importantes. A esta dificultad se añade nuestra perspectiva católica y la de muchos informantes católicos inmersos en luchas ideológicas con los evangélicos de su lugar. Además, el trabajo de campo, ni se centró sobre este tema para el cual haría falta un estudio específico, ni el diálogo fue fácil cuando entrevistamos a algunos evangélicos, debido a la ausencia de ambiente ecuménico en la región. Sin embargo, no hemos querido dejar a un lado este fenómeno importante y para solventar, aunque sea parcialmente el problema, intentaremos enfocarlo desde la visión del pueblo, donde las diferencias ideológicas entre las diversas iglesias o sectas se diluyen para recalcar el contraste con el catolicismo y donde los mismos informes de los católicos, si abstraemos su momento de valoración, ayudan a completar el esbozo que intentamos. Si un católico, por ejemplo, observa que los evangélicos visitan asiduamente las casas, aunque le moleste que lo hagan y disienta de sus argumentos, no tenemos por qué dudar de lo que él relata.

2.2. El rescate del corazón

Postulamos que a la base del movimiento se da una *experiencia de rescate del corazón*, la cual motiva a los líderes a impulsarlo y se utiliza como testimonio vivo para generar una experiencia semejante en otros, "convertirlos" y atraerlos. Un predicador transmitía con foga-sidad entre cantos y aclamaciones el siguiente mensaje a unas treinta personas un domingo en el parque de Escuintla: "no importa que uno no tenga dinero, si uno tiene a Cristo. Cuando el Señor entró en mi corazón, todo es nuevo. Me gustaban las mentiras, las mujeres, el trago. Cristo es el médico que sana." "Sí, alabado sea el Señor," aclamaban algunos. "El Señor necesita hombres valientes. Tengo 31 confesiones delante de otro hombre pecador. Ahora, delante de Dios me arrodillo. La culpa es de mis padres. Ahora murieron. A saber cómo estarán. Ahora soy hombre para seguir Tu palabra. Cuando los hermanos daban el mensaje, a mí me dolía. Tenía un corazón de piedra. Ahora mi

corazón es de carne. El Señor no quiere que tengamos corazón de piedra. Si uno tiene un problema... yo decía: 'Tanta bulla que hacen los evangélicos. Dicen que ya viene Cristo.' El no nos va a mandar decir cuándo viene. El va a venir como un ladrón, como un relámpago. Quiero cantar una alabanza." Mientras otros dos guitarristas, acompañantes del predicador popular, entonaban al estilo ranchero, "El fin del mundo se acerca ya," y otros gritaban "gloria a Dios," una mujer pobre, quien estaba fuera del círculo se acercó con sus dos niños y se hincó sobre el banco del quiosco del parque a llorar.

El *núcleo de la experiencia* es que "el Señor entró en mi corazón" y que el corazón, que era de piedra, se le convirtió, por obra de la entrada de Cristo, en un corazón de carne. Esa experiencia fue de dolor. Su corazón duro rechazaba las palabras de los "hermanos" evangélicos, que le dolían, pero las palabras le penetraron, rehaciéndolo dolorosamente por dentro. La entrada de las palabras fue la entrada del Señor. Es una experiencia que por eso requiere de mucha valentía: "el Señor necesita hombres valientes." Esto es así, porque hace falta rasgar con el mundo de "las mentiras, las mujeres y el trago," y hace falta cortar con las creencias de sus propios padres y la atadura de la confesión con el sacerdote católico. La relación con todo ese mundo que corta le daba la muerte, pues su corazón era el de un cadáver. Al cruzar definitivamente la frontera divisoria y arriesgarse a sumergirse en la comunidad evangélica de los "hermanos" renació a nueva vida. Este cruce lo ha experimentado como intervención inmediata de Dios: "ahora, delante de Dios me arrodillo." El sacerdote y sus padres no le mediaban, sino que le ocultaban a Dios. Ahora está vivo, y aunque no tenga dinero, tiene a quien le da la vida en su interior, Cristo. Está dispuesto a seguir la palabra de El, porque ha sentido su amor, ya que lo ha hecho amar a través del perdón. Por eso, tiene la valentía de predicar en la plaza pública y no teme la muerte y el juicio final.

2.3. La oposición a lo católico

A partir de esta experiencia, cuya estructura, como se ha podido apreciar, es igual a la del rescate del corazón, empezaremos a enumerar algunos de los rasgos del movimiento, distintos del católico descrito en el capítulo anterior. El primero y obvio es *su contraste y oposición a la Iglesia católica*, de la cual, por negación, tiene su origen. No ha transcurrido suficiente tiempo en la región para que sus motivaciones se independicen de la dialéctica de su nacimiento y sus miembros hayan nacido mayoritariamente evangélicos. El rápido crecimiento numérico arriba aludido en proporcional más lento del catolicismo lo comprueba.

Por esta razón, aunque la experiencia individual, que puede haber sido muy profunda, y como tal, según dijimos en el capítulo

nueve, deslindaría limpia y exactamente la culpabilidad propia y ajena (de la Iglesia católica), al encarnarse dicha experiencia en la estructura de la nueva Iglesia o secta con un dinamismo fundamental de proselitismo (especialmente cuando es pequeña), entonces entinta el polo social de donde procedió con *caracteres totalizadores del mal* y, por consiguiente, el polo social al cual accedió con *caracteres totalizadores del bien*.

Por eso, en boca de una católica ya anciana, quien repetía lo que oía, “los evangélicos dicen que los católicos no somos perdonados y que los evangélicos sí tienen que llegar a los ojos de Dios y que los católicos nos vamos a ir de cabeza al infierno.” O como decía en su mensaje dominical el pastor de una Iglesia importante del centro de Escuintla señalando hacia la iglesia católica del parque: “sabemos de dónde venimos: del pecado. No nos salva una institución, sino Cristo.” Se da una generalización de la propia experiencia de salvación, no sólo a la situación del interlocutor, sino a la Iglesia en sí. La vieja al narrarnos esta amenaza se reía, porque iba en contra de su propia experiencia.

2.4. La estructura eclesial

Dentro de la Iglesia católica el evangélico destaca principalmente dos puntos, uno de tipo organizativo y el otro de tipo simbólico. El primero es el *sacerdote* o sus equivalentes, como los catequistas o directivos de la hermandad, etc., en su relación con el sacerdote. Evidentemente, si se niega a la Iglesia católica se niega a su representante más visible en la localidad. Por eso, se enfatiza la mentira de la relación del católico con el mismo y se ofrece como contraposición la relación del creyente, no con el pastor, sino con Dios. Decía el mismo pastor: “Cristo es nuestro confidente, a quien confesamos los pecados que no le decimos, ni le decíamos, a un hombre pecador como nosotros; por El alcanzamos el reino de los cielos no por una misa cantada.” Se devela la confesión como una acción ilógica y mentirosa, en la cual, en el fondo, ni los católicos creen, y la misa como un rito por el cual se explota al creyente. Por eso, hace referencia a la cantada, más cara que la rezada.

Como contraposición para alcanzar el perdón y el reino de los cielos se ofrece la *relación directa del hombre con Cristo*. Dada la experiencia del rescate del corazón en la cual se evidencia el don de fuera en el vacío de las estructuras, el acceso directo a Cristo, como fuente de ese don de perdón y salvación, resulta muy comprensible. Pero se tiende a ocultar que la Iglesia a la cual se ha adherido el convertido es también una institución que ha posibilitado el encuentro de una nueva familia de “hermanos” y que por tanto, es lugar de salvación. Y se tiende a ocultar que si en ella está presente Dios, el pastor es su repre-

sentante, como cabeza que es de la Iglesia. Y se tiende a ocultar que a los pecadores, la Iglesia y el pastor, los pueden, de hecho excluir o aceptar y si la Iglesia es lugar de salvación, los excluye en cierta forma de la salvación o los acepta a ella. Este ocultamiento ideológico para no ver lógicamente la estructura propia de su Iglesia, como mediación de esa salvación, se encuentra también en otros aspectos de la relación del evangélico con su mundo, como veremos adelante, y es lo que constituye su carácter espiritualizador y su fuga del mundo.

Advertimos que esta concepción no se refiere a la profundización teológica de las iglesias evangélicas, sino a la forma concreta que adopta en la región que estudiamos.

2.5. El símbolo central

El otro punto de tipo simbólico que se rechaza fuertemente es el culto a las *imágenes*. La imagen del santo de un poblado, se refiera a Jesús, a maría o a alguna otra figura que la Iglesia católica, a lo largo de su historia, ha reconocido como hombre excepcional y, por tanto, como miembro del reino de los cielos, se rechaza, no tanto porque la Iglesia católica lo haya “canonizado,” sino, porque en la mentalidad (aunque no sea objetivada) del pueblo católico, como lo vimos al hablar de las fiestas, ese santo simboliza al pueblo mismo, se entiende al pueblo católico. Si el evangélico se desgaja dolorosamente de ese pueblo para formar otro pueblo que lleve en su corazón a Dios presente, entonces tiene que rechazar su símbolo central. El santo entonces se convierte en ídolo. “Los evangélicos dicen que los santos son ídolos falsos.” La identificación con él en el sentimiento de dolor o de alegría que representa es identificación con el opuesto y enemigo de Dios. La oración al mismo, como símbolo que hace presente a Dios, es no sólo engaño y falsedad, sino injuria a Dios.

La negación del símbolo visible, sólo permite en el fondo de los templos evangélicos adornos como inscripciones en colores de pasajes de la escritura o a lo sumo, cosa que no es frecuente, algún dibujo alegórico donde no se represente ni siquiera la figura de Cristo, como una cascada entre montaña, figura del agua viva del Espíritu (en la Iglesia Nazaret de Escuintla). En alguna iglesia esta negación se lleva al extremo de rechazar el saludo a la bandera nacional y por extensión el canto del himno. Cuenta una evangélica que a sus hijas “las molestaban un poco, sobre todo los profesores, cuando ellas se negaban a hacer el saludo a la bandera y a cantar el himno nacional.” No implica, sin embargo, el uso de material didáctico con cuadros de Jesús y su vida como el que les llega a algunas iglesias en español de Estados Unidos, en especial, del sur (Miami, San Antonio, Texas).

El símbolo sustitutivo de los santos, a juzgar por la centralidad de

su *colocación* en los cultos, es la *biblia*. Sus citas adornan, como dijimos, las paredes del templo o sala; pero además, el mismo libro, del cual predicará el pastor, suele colocarse en el centro del estrado, con flores a los lados, sobre un ambón o pequeño púlpito. También sustituye así al altar católico y al símbolo permanente del sacrificio, la hostia consagrada, en la Iglesia católica. Pero esta sustitución para el pueblo que no vive la fe en la presencia de Cristo en la hostia consagrada, como vive la devoción a los santos, no es tan importante como la de los santos.

Igualmente la biblia ocupa indirectamente una centralidad *temporal* en los cultos, ya que a su explicación se le dedica el orden central en la agenda y el mayor tiempo, no a la oración, ni a los cantos. Los cantos comunitarios la rodean y acompañan, y la oración sólo es comunitaria en cuanto que se destina un tiempo en el cual todos a la vez hincados rezan directa y personalmente con Dios, ordinariamente en voz alta.

A la biblia se la puede venerar con cariño y respeto, como fuente de bendición, en los hogares incluso colocándola como a los santos en un lugar destacado, pero no se le puede dirigir una oración. Es un símbolo que más apunta al contenido de su palabra. El evangélico la lee y la medita.

Se usa como *instrumento de argumentación*. Es una forma de cimentar la experiencia de conversión vivida y una forma de ganar nuevos miembros dentro de la competencia que se establece localmente entre las iglesias. El católico tradicional en un extremo llega hasta despreciar la biblia, ya que no sabe utilizarla, y se refugia en la tradición de sus padres. Para él, citar el evangelio es casi como ser evangélico. La agresividad de estos católicos, especialmente en lugares donde el evangélico está naciendo, no es de argumentos, sino de obras inclusive con el machete. Para ganarlos, el evangélico aprende que debe acudir a la destitución de su corazón más que a las ideas de su cabeza. El católico renovado, en cambio, aprende el uso de la biblia, la aprecia, y canaliza su agresividad en la lucha ideológica. Tanto evangélicos, como católicos, utilizan citas de la biblia sin contexto para probar posiciones ya tomadas por causas sociales y no para buscar desapa-sionadamente el sentido de la escritura.

De nuevo, aquí se da un rasgo al menos seminal de espiritualización respecto al catolicismo tradicional, y en ese sentido de fuga del mundo, ya que en vez de un símbolo visible y concreto, se utiliza un símbolo audible que tiende a ser más abstracto. Por el afán sano de impedir la manipulación de la experiencia de Dios y, por tanto, de Dios mismo, se desechan los símbolos visibles, los cuales fácilmente pueden dejar de ser transparentes en su mediación convirtiéndose en fetiches. Sin embargo, tras el carácter fluido de la palabra se oculta la

manipulación que se hace de ella, ya no para simbolizar la experiencia íntima de Dios, personal y colectiva, sino para defensa argumentativa del grupo. La palabra de la biblia se endiosa y se fetichiza al transmitirle el sentido que el hombre quiere encontrar en ella y no al dejarse interpelar por ella. La palabra, como la imagen del santo, aunque más sutil mente, deja de ser transparente mediadora de una experiencia sentida como don.

2.6. La reversión social de la experiencia

En el fondo, católicos y evangélicos coinciden en la reversión social de la experiencia individual abierta. Los católicos al identificarse con el santo, símbolo mediador de la fuerza de Dios, *hacen a Dios* a la imagen y semejanza que ellos añoran ser, un Dios de riqueza y de poder, y *no se dejan hacer* por el Dios que experimentan desde la noche de su destitución. Los evangélicos al identificarse con la escritura, símbolo mediador de la interpelación de Dios, *hacen a Dios* como ellos quieren ser, identificando su necesidad argumentativa y el poder de su Iglesia con la fuente de la vida que emana de la palabra de Dios, y *no se dejan hacer*, interpelar, moldear, por el Dios que han experimentado en el rescate de su corazón, como Dios de muerte y de vida. La experiencia individual, que suponemos auténtica, la cual ambos han tenido, pero que constituye la fuerza del movimiento evangélico como no la tiene el catolicismo tradicional, no guarda la misma estructura cuando se traspone al nivel social. El individuo ha aceptado morir para vivir y allí se le comunica el don; la Iglesia no acepta morir para vivir y allí cierra la comunicación del don, aunque aparenta su reconocimiento. Como la experiencia original en el evangelismo es más fuerte y auténtica, por implicar un corte, la apariencia del cierre de la comunicación del don es más sutil y difícil de desenmascarar. Pero en el fondo, el problema es el de la *idolización* del propio pueblo o de la propia Iglesia.

2.7. La lealtad y el exclusivismo

La experiencia del corte con el mundo, la bebida, las mujeres, el cigarro..., en un ambiente permeado por los atractivos de ese "mundo," y la experiencia de hostilidad en que el movimiento todavía pequeño nace y crece, da por resultado una *lealtad fuerte a la Iglesia* y, por contraposición, el rechazo a otras lealtades competitivas, *un exclusivismo y elitismo particular*. En algunas iglesias se exige la renuncia inclusiva al deporte. Decía el pastor en su mensaje el domingo: "aquí no está la botella y hay alegría. ¡Estamos aquí y no en el estadio!" El deporte compete con la lealtad de la Iglesia, más aún si se trata de la participación activa en equipos.

De allí que no resulte extraño el testimonio de un católico de aldea, el cual refiriéndose a la renuencia de los evangélicos a participar en grupos políticos de base decía: “aquí entre cada secta hay prohibición de visitar a los que no son de su secta y de visitar casas de hombres pecadores. Si no, los amonestan al día siguiente en la asamblea.” No se refería a las visitas de casa en casa en las cuales los evangélicos, según testimonios de muchos lugares, son más activos que los católicos. Esas son visitas para lograr miembros. En esas no peligra la lealtad a la Iglesia, sino se refuerza. Se refería a las *visitas de convivencia*, fuera de programación. Si esas que llevan el carácter de informalidad se consideran como una amenaza a la Iglesia, cuánto más los grupos políticos disciplinados. La lealtad fuerte a la Iglesia lleva a sí a la prescindencia del contexto social y a una fuga del mismo.

2.8. La escatología

La prescindencia del mundo, es decir de todo lo que no sea la Iglesia y su vida, se acomoda a la predicación *del fin del mundo* y la venida sorpresiva, pero *pronta* de Cristo a juzgar a los hombres. A los que estén en la Iglesia los salvará, a los otros los condenará. La solución para el mundo consiste en su conversión de corazón, en la aceptación del mensaje de la Iglesia y en la incorporación a ella. La atención de la Iglesia se centra en ella misma, no en el mundo. Al mundo, que se lo lleve el diablo. La transformación del mundo desde dentro del mismo queda descartada por la inmediatez del juicio.

Asimismo, *las acciones que no sean específicas* de la Iglesia, serán de supervivencia, pero no de salvación. “Sólo Cristo salva,” se traduce en que sólo la lectura de la biblia, los cantos, el culto, etc., salvan al hombre, y no los esfuerzos por fundar una cooperativa, un dispensario, y menos, una base política. La recriminación de una mujer católica de colonia urbana quien discute mucho con sus vecinos evangélicos nos parece que tiene un fundamento de verdad cuando dice: “Cristo cuando estuvo aquí no estuvo como los evangélicos, sólo de rezar y cantar.”

2.9. La economía y la sociedad

Sin embargo, no se puede negar que en la base de la organización de la Iglesia, a todo nivel, intervienen factores económicos y sociales y aunque hay conversiones de un enorme y admirable despojo, como cuando la ruptura con el catolicismo comporta la denegación de la herencia del padre; el grupo de la Iglesia, le ofrece al miembro un punto de referencia que lo personaliza, le da calor humano en ciudades y pueblos de reciente inmigración, lo hace “hermano” de otros y le da seguridad para las posibilidades de trabajo, de préstamos, de coopera-

ción, de empresa... que le ofrece. Más aún, la separación del mundo fomenta el *espíritu de ahorro* y acumulación de capital dentro de una vida ordenada y alegre. Por eso, cuando se predica el fin del mundo desde esta experiencia de ascenso económico, lógicamente no se desea el fin del mundo en toda su radicalidad, con la destrucción y aniquilamiento de la propia estructura económica y social. Será el fin del mundo de los descarriados, pero no el de los santificados. Será la muerte de “ellos,” pero no de “nosotros.” Por eso, la distracción hacia la transformación de ese mundo es inútil, pero no la construcción de la propia Iglesia, ni la consolidación de la propia red de relaciones sociales y económicas.

2.10. La composición social de la jerarquía

Esta dicotomía se muestra también en la composición social de la estructura de la Iglesia. Los *pastores*, los predicadores del mensaje escatológico, por otro lado, refuerzan la legitimación religiosa de su liderazgo con cierta base económica independiente, que en relación a la generalidad de la población local les posibilita un nivel de poder superior. Esa base puede ser una parcela, un comercio, un transporte, un oficio, una representación de la capital, etc. Los pastores no suelen dedicarse, tiempo completo, al trabajo específico de la Iglesia, aunque se ayuden de los diezmos y ofrendas de los miembros y en algunos casos puedan utilizar parte del subsidio que la Iglesia mayor da a la local para su propio sustento y el de su familia. Por eso, no pueden prescindir de actividades económicas, que son actividades del mundo, por oposición a las actividades de la Iglesia. Así como ellos, en cuanto personas particulares, pueden desempeñarlas, no le toca a la Iglesia como tal desarrollarlas.

En el nivel superior de la estructura se da una dicotomía semejante, ya que de la misma fuente de donde se percibe localmente que procede el mensaje escatológico, de esa misma se percibe también que nacen todos los bienes materiales: Estados Unidos. El nexo con este país es económico, organizativo e ideológico, y aunque en Escuintla parece que la totalidad de los pastores es de nacionalidad guatemalteca, suele haber en niveles centrales una representación decisoria de misioneros norteamericanos quienes forman parte, con los pastores nacionales, de órganos como un consejo ejecutivo nacional o un sínodo. Aunque a ese nivel, en algunas iglesias se ve una callada lucha por el poder entre naciones y extranjeros, ese órgano nacional no deja de ser un órgano intermedio que vincula la Iglesia nacional con Estados Unidos. Por eso, cuando algún misionero baja hasta el nivel local, por ejemplo, para dar algún cursillo de biblia, entonces, como nos decía la esposa de un pastor, “es alegre cuando viene.” No llegan, sin embargo, para iniciar, por ejemplo, un proyecto cooperativo o algo seme-

jante. Esa no es una actividad propia de la Iglesia.

La dicotomía, entonces, consiste en la separación de la Iglesia y el mundo, y en la separación de las actividades de ambos, sin tener en cuenta que lo que posibilita la actividad de la Iglesia es la actividad del mundo en el cual sus miembros, aunque no como tales, están inmersos.

2.11. La visión de lo político

De allí se comprende cómo *la organización política* de lucha contra el sistema de opresión nacional e internacional no pertenezca, ni a las actividades de la Iglesia, ni a las de los miembros de las mismas individualmente. En una aldea donde hay tres capillas evangélicas nos informaba un campesino católico organizado que “es más fácil relacionarse con un comisionado militar, que con un pastor, porque tiene más implementos para defenderse. Si platicamos con un pastor, con su inteligencia de la escritura va matando la lucha. Han venido pastores pentecostales, de los testigos de Jehová... yo he sacado citas de la escritura, donde se ve que todos, católicos y evangélicos, tenemos un sufrimiento igual. Pero no se puede agarrar a los pastores, porque no sienten dura la vida. Tienen de qué pasar. Para qué reuniones,’ dicen. ‘¡Yo no quiero políticos aquí!’”

Este informe local confirma lo que hemos venido diciendo. El pastor, por “tener de qué pasar,” no siente el sufrimiento del pueblo. El sufrimiento de la escasez económica, común a católicos y evangélicos, es el móvil principal de la incorporación a la lucha. Como el pastor tiene medios, carece de ese móvil le impide la organización de sus miembros, utilizando la biblia como fuente de argumentos. La lucha ideológica con él es más difícil que con el comisionado militar, cuyo instrumento no son las ideas, sino la fuerza que aumenta el sufrimiento. Las ideas se consideran como un impedimento mayor que las armas para la organización. La reacción del organizado es entonces el estudio de la biblia para combatir sobre el mismo terreno, tal vez no al pastor directamente, sino a sus seguidores, haciéndose él como pastor o dirigente también en el terreno religioso. El organizado, no pretende aunque sea católico, convertir al evangélico al catolicismo, sino convertirlo a la lucha, porque “como dijo uno, sean católicos, evangélicos, sabáticos... todos tenemos el mismo sufrimiento. Allí está el camino, en unirse. Allí está la salvación, como dijo el comandante Cero (Edén pastora).”

Los argumentos que el organizado utiliza es que contra los evangélicos que “todo lo hacen sólo platicando y no lo practican, Jesús hacía con hechos lo que platicaba. El Señor Jesucristo es casi un revolucionario. No podía decir ‘ódiense entre ustedes mismos.’ Y dijo, ‘si

él te prestara una mudada, préstale dos.' Venía en contra de los poderes." Los argumentos van dirigidos a suprimir la dicotomía Iglesia-mundo y las divisiones entre católicos y evangélicos para lograr *la unión, sin que católicos o evangélicos abandonen sus iglesias. Allí está la señal del amor. Más aún, esa unión ha de encaminarse para luchar, como Jesucristo, "contra los poderes,"* que son la causa de la existencia del sufrimiento, de la escasez. Por eso, hay que salir de la palabra y del culto para entrar en la práctica y en el mundo de la organización.

Para impedir la unión informa que los evangélicos locales están *contra el ecumenismo*. "Muchos no entran (a la organización) por el ecuménico, que es el anticristo. Hace poco se hizo reunión del ecuménico. A los pentecostales no les gustó eso porque 'allí se revuelve todo.'" Las pláticas, por tanto, a más alto nivel entre católicos y evangélicos, se ven por algunas iglesias como difuminadoras de los límites de la definición de la Iglesia y se interpretan por el organizado como un temor más fundamental a la unión del pueblo en lucha.

Sin embargo, otro informante de la misma aldea reconocía que "hay un pastor, yo un poco lo conozco, a quien le pregunté sobre la organización y me dijo que era bueno que el pueblo se organizara y que también respetara los mandamientos de Dios. Y ayer pronunció la palabra 'organización' entre toda la concurrencia. Llamándolo a él tal vez entrará." A lo cual el otro informante replicó que "el pastor también va a ir sintiendo... el sufrimiento." A lo cual otro que escuchaba dijo que el pastor anterior había tenido que irse por un problema de dinero interno a su capilla, pues "quería llevarse el diezmo, siendo él dueño de zapatería y como no se cumplió, se puso enojado y se salió de esa congregación. El traía el ambiente de explotar. El nuevo pastor, en cambio, es más abierto."

Este testimonio indica que *no se juzga completamente imposible* que el evangélico y el pastor se incorporen a la lucha campesina. "Si están aisladas la lucha campesina y la lucha evangélica, no van a caminar bien." Incluso se afirma que algunos se han incorporado a la organización. Aunque ese campesino no sabía cómo se llevaría a cabo esa conjunción de fuerzas, parece que intuía que se daría a través de *la persecución*, donde confesaba que no entendía tampoco un punto de la escritura: "Yo no he hallado por qué los evangélicos (según la escritura) van a ser perseguidos, por que el gobierno le da apoyo al evangelio. Falta tal vez que la biblia se descubra. Y al que hable la verdad a ese sí lo persiguen... allí es donde no alcanzo a analizar más profundo, que muchos evangélicos serán perseguidos."

Es decir que, por un lado, comprueba que, a nivel local, a los evangélicos el gobierno los apoya, porque no persigue sus reuniones como hace con otros grupos, pero por otro lado, encuentra que el testimonio de la escritura es un anuncio de persecución para los que pre-

diquen el evangelio. Intuye la solución inclinándose a la *fe del poder de la misma biblia a descubrir la verdad y negando un tanto la evidencia política*. ¡La biblia, que los evangélicos aman entrañablemente, se descubrirá! El pastor comenzará a predicarla y el sufrimiento de la persecución lo anardecera para declararla más a fondo hasta morir.

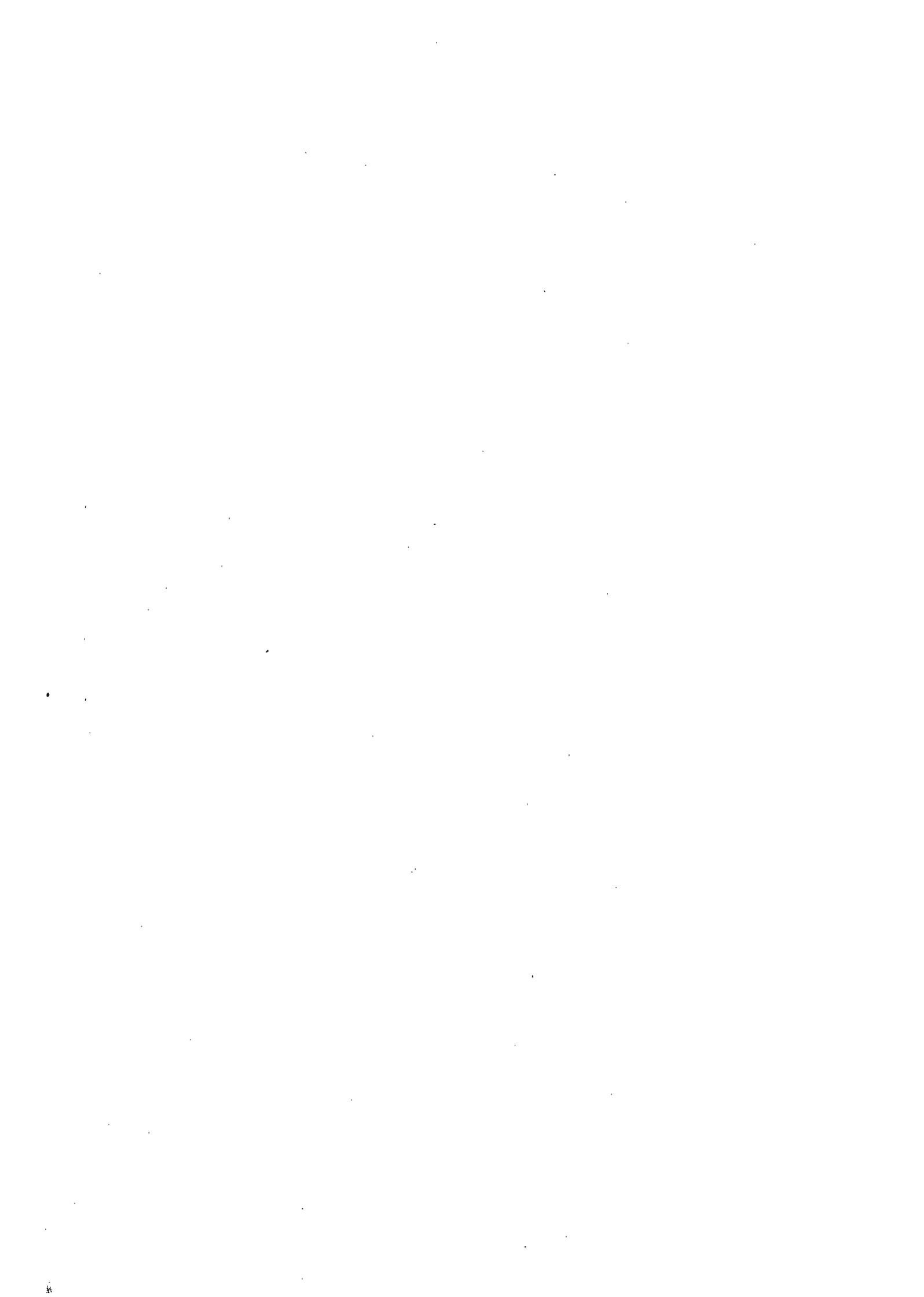
3. CONCLUSIONES

El total de la población evangélica en la región es de un cuarto o un quinto de la población total de la zona y su ritmo de crecimiento se ha acelerado debido probablemente, entre otros factores, al crecimiento proporcionalmente mayor del sector urbano.

El movimiento evangélico parte de la experiencia de rescate del corazón en una separación vivificadora de la Iglesia católica.

Sin embargo, esa experiencia auténtica se atrapa en la estructura de las iglesias o sectas con rasgos de ocultamiento de la mediación de la propia Iglesia, de negación de símbolos visibles de fetichización para caer en la manipulación de Dios en la biblia, de una lealtad exclusivista, de una dicotomía entre la Iglesia y el mundo, de una escatología superficial que se aplica a los otros y no a "nosotros," de una ideología condicionada por la vinculación nortamericana, y, en fin, de una fuga del mundo que se muestra especialmente en la visión y acción políticas.

La experiencia no atrapa ni definitiva, ni absolutamente, puesto que hay miembro de las iglesias que se comprometen en la lucha por la transformación de estructuras, dando un fundamento para esperar que la persecución y la palabra de la biblia se acercan y se encontrarán.



CAPITULO XII

EN BUSCA DEL CORAZON DEL PUEBLO

En este último capítulo describiremos brevemente el movimiento de comunidades de base que fue impulsado en algunos municipios por el equipo de agentes de pastoral católica a partir de 1969 y que por 1977 entró ya en decaimiento y desintegración. Fue un experimento de búsqueda del corazón del pueblo.

A diferencia de los dos movimientos descritos en los capítulos anteriores, este no partió de una experiencia de rescate del corazón de mujeres y hombres del pueblo, sino de la iniciativa planificada de la Iglesia católica, estimulada a nivel latinoamericano por el Concilio Vaticano Segundo y por la conferencia de obispos latinoamericanos en Medellín. (1968).

1. LAS COMUNIDADES DE BASE

1.1. El objetivo

Se pretendió en un principio, como objetivo central, *formar una Iglesia nueva*. Esta Iglesia significaba una ruptura con la Iglesia tradicional, en cuanto que sus miembros provendrían de la gran masa católica que no frecuentaba el templo y que “no eran tan allegados a la Iglesia.” Por eso, su punto de referencia no habría de descansar primordialmente en la reunión dominical de la misa, a la cual asiste población de diversos lugares del municipio o aun del departamento que no sólo no se conoce, sino que tiene intereses opuestos y pertenece

a clases sociales en pugna, aunque esta pugna no esté objetivada en la conciencia. El punto de referencia debería ser una comunidad local y ésta se formaría abase de conocimiento, amistad y ayuda mutua. Comenzaría como pequeño grupo y se ensancharía a través de señales de amor y de servicio en la comunidad natural, barrio, colonia, aldea, finca, etc., donde estuviera inserta. Así, desde abajo, como la levadura en la masa de harina, el grupo fermentaría a la población y ésta, organizada en Iglesia nueva, desbordaría las estructuras de la Iglesia vieja, asimilaría a sus miembros, o, si no se asimilaban a ella, los marginaría. Esta comunidad amplia de amor y servicio sería el reino de Dios, aquí en la tierra, señal presente del mismo reino de Dios que trasciende la historia.

La ruptura con la Iglesia tradicional se asemejaba al éxodo de Moisés de Egipto. Suponía un acto liberador de Dios del pueblo oprimido por el Faraón, quien impedía el culto libre del pueblo a Yahvé, y una peregrinación por el desierto para alcanzar a través de largos años de hambre, sed y muerte, la tierra prometida que mana leche y miel. Así, el éxodo de la Iglesia individualista implicaba el éxodo de la opresión sociopolítica y la conversión de una Iglesia involucionada en sí misma y escapista del mundo, hacia una Iglesia inmersa en él y comprometida con su transformación.

1.2. La formación de grupos

Para la formación de los grupos se escogieron localidades que parecían tener los rasgos de una comunidad natural. No se comenzó en cada uno de estos lugares con dos grupos a la vez, que quizás se estorbarían, sino con uno solo. Este, luego, podría generar el nacimiento de otros a través de elementos de su grupo considerados como posibles coordinadores quienes, a través de un intenso "visiteo" de las casas, convocarían a población nueva. Se esperaba que, como hongos, los grupos se multiplicarían, que de una zona del pueblo se conectarían con otra, que de una sección de un parcelamiento se unirían a la otra, de una aldea a otra, hasta cubrir, como una gran red, una cantidad muy grande de población.

Para facilitar el nacimiento de grupos, los miembros del primero de la localidad, si se trataba de un barrio urbano, por ejemplo, se escogerían de distintas calles. Se daba más importancia al factor geográfico que a otros factores sociales que posibilitan la afiliación.

Para la formación de la comunidad de amor debía privar *un modelo de igualdad*, como el del banquete, a cuya mesa todos se sientan y de cuyos manjares todos tienen derecho de participar. Por eso, se huyó de la imagen y práctica de los catequistas, al estilo de los de La Nueva Concepción, quienes eran considerados como "pequeños dic-

tadores.” Se prefería, por lo tanto, el diálogo a la exposición y la decodificación común a la explicación. Se acentuaba la idea de coordinación, no de dirección, y se descuidó la planificación de una organización religiosa que cuajara y estructurara a los coordinadores de cada grupo en diversos niveles con un mínimo de autoridad. Se pensaba que esto surgiría de por sí. Detrás de todo ello estaba la repugnancia al autoritarismo de la jerarquía eclesiástica tradicional, al cual despreciaba las iniciativas del pueblo.

1.3. ¿Qué Cristo?

Por eso, a la vez que se estudiaba a lo largo de diversos temas la vida de “Cristo que tampoco estaba de acuerdo con la injusticia” y que por eso dio su sangre en la cruz confundido intencionadamente con un agitador por los poderes de su tiempo, también se analizaban los problemas locales de injusticia sufridos por el pueblo y conocidos en todos sus pormenores y circunstancias por los miembros del grupo de reflexión. Así, el evangelio iluminaba la situación de la realidad local y nacional y el análisis de la situación provocaba una lectura vivida, comprometida y arriesgada del evangelio. Cristo, entonces, era la luz del mundo que “despierta la mente”, pero no una luz que cae del cielo a la tierra, sino una luz que destella desde la negrura de la opresión y lucha allí mismo por dominar las tinieblas, ya que Jesús mismo había hecho parte de su vida la más injusta opresión hasta morir, pero la había destruido con la luz y la fuerza de su resurrección.

2. LAS ACCIONES

El ideal de la ayuda mutua se plasmó en acciones como visitas a los enfermos, consuelo a los parientes de los difuntos mediante asistencia masiva de la pequeña comunidad de base al velorio y a los nueve días, construcción de la casa de alguna viuda, el intento de la formación de una caja común de ahorros para la necesidad sorpresiva de algún miembro del grupo, etc.

La ayuda mutua se extendió a toda la comunidad en *obras de desarrollo*, como el arreglo de caminos para sacar la producción de aldeas o parcelamientos, la formación de una cooperativa de consumo y ahorro, la siembra y cultivo de algún terreno en común, la difícil tramitación de un médico de último año de universidad, la formación de un dispensario, la construcción de una escuela y la tramitación de la concesión de un maestro, la construcción de un oratorio, etc.

2.1. Los problemas de opresión

La motivación bíblica de la liberación impulsaba el deseo de

reivindicación en diversas áreas de la vida donde la opresión se dejaba sentir más agudamente. El desarrollo de las comunidades de base fue paralelo al comienzo del alza vertiginosa en el costo de la vida. El salario en las fincas no alcanzaba; con los productos del campesino destinados a la venta no se lograban cubrir las necesidades, aunque ellos subieran de precio, porque los insumos, en especial los venenos, se encarecían proporcionalmente más rápido; las fincas aceleraban la expulsión de colonos nacidos en ellas, especialmente quienes tuvieran alguna afiliación sindical; las pesas de las algodonerías y de las fincas de caña estaban arregladas previamente; las jornadas se alargaban; las fumigaciones aéreas no respetaban las cercanías de las aldeas ni caminos y las protestas ante el gobierno no surtían efecto, pues éste no exigía a los finqueros el cumplimiento de la ley; el arrendamiento de tierras para sembrar, cada día era más caro y cada vez había menos tierra disponible; el terreno ocupado por algunas aldeas (del litoral, entre fincas) desde hacía varias décadas carecía de base jurídica, dependiendo su solución de INTA, BANDESA (Banco de Desarrollo Agrícola) o de otro órgano del Estado; los árboles para leña desaparecían y a veces las fincas no respetaban ni los manglares de los esteros, aunque fuera con licencia del departamento forestal; la política partidaria se mostraba cada vez más inviable después del fraude electoral de 1974 y a nivel local se corrompía; las amenazas de los comisionados militares y de los "orejas" que estaban al tanto de lo que se discutía en las comunidades de base generaban miedo...

3. LA FRUSTRACION

La imposibilidad de actuar en estos terrenos fue involucionando a los grupos que hablaban y hablaban, pero no podían resolver la situación que superaba su poder. El miedo fue dispersando a muchos de sus miembros. el cansancio de las reuniones se dejó sentir después de varios años de frustración. La frustración influyó también sobre las tareas de desarrollo y ayuda mutua, que se veían engranados en un todo y que se habían emprendido con entusiasmo, pero que chocaban con un marco atenazador más grande. Un hombre que fue coordinador de un grupo de ciudad explica la dispersión de sus miembros: "un poquito de temor... y otro poquito, como que no le hallan sentido, no le hallan sabor. Mejor es irse a pasear a las calles... A los que salían del grupo les preguntábamos qué era lo que no les gustaba: ¿la historieta (que se descodificaba)? ¿El coordinador? Decían que todo les gustaba. Pero no llegaban." Al miedo y al cansancio por la falta de acción, se contraponía la convocatoria de la diversión.

La experiencia del movimiento aparentemente fracasó, porque los grupos se deshicieron como la sal en el agua. Sin embargo, sólo el tiempo dirá cuál fue su influjo, porque el agua quedó salada.

4. CONCLUSIONES

Aunque este movimiento, frustrado en sus objetivos según se habían formulado inicialmente, no partiera de la *experiencia del rescate del corazón*, sino que más bien, supuso una gradual iluminación de la mente, sin embargo, aprovechó las experiencias de rescate del corazón individuales, como algunas que se describieron en el capítulo nueve, para la generalización de la experiencia individual a la visión de la sociedad.

El movimiento *se orientaba al rescate del corazón del pueblo*, el cual evidentemente se da sin experiencias personales profundas de muerte y de vida, pero la frustración y la falta de poder para enfrentar la problemática de opresión impidieron que, dentro de esta organización religiosa, se diera la aceptación colectiva de la muerte en la lucha para vivir, lo cual no niega la validez del intento como un paso hacia esa meta.

El hecho de que el movimiento fuera impulsado desde las iniciativas externas al pueblo no le resta méritos, ya que, como hemos visto a través del análisis de todos los datos en este libro, *no hay un fenómeno popular aislado del contexto social y político más amplio*. Si no está aislado y si recibe derivaciones organizativas del poder opresor en el trabajo, en el parentesco real y sustitutivo (compadrazgo), en la política y en la religión y en muchas áreas más, es obligación del agente pastoral contrarrestar, por todos los medios liberadores que están a su alcance, esa fuerza opresora extrínseca al pueblo.

CAPITULO XIII CONCLUSIONES

El hombre debe tener una *valentía* extremada para no caer, en virtud de la fuerza de la sangre que lo domina desde dentro y desde fuera, en la peligrosa liminalidad, situación en la cual puede perder la vida. El espíritu es la sede de la valentía y por esta lucha perpetua entre éste y la sangre se puede decir que el hombre en sí mismo es guerra.

Contra la valentía está el *miedo* a perder la vida. Principalmente se pierde por la negación a recibir el *don* propio, el cual es conocimiento para restaurar el equilibrio de fuerzas y, por tanto, lleva consigo el sacrificio del individuo en servicio de los demás. Este sacrificio, con poder tocar el extremo de derramar la sangre, es el máximo acto de valentía y la antítesis de la pérdida de la sangre o su fuerza en estado de liminalidad.

El hombre está indefenso y *necesita del pueblo*, ya sea de los más cercanos al hogar, ya sea de los desconocidos distantes, para atravesar el umbral de la aceptación de la muerte. Si es un recién nacido, el pueblo lo arranca, aunque dé alaridos, del seno maternal para sacrificarlo, adjudicándose su propia decisión, con el agua fría. Si es un moribundo, el pueblo dinamiza su voluntad para que cruce la agonía.

El acto supremo de valentía de querer morir debe ser además participado por *Dios*, la fuente última del don de la misión de cada persona y del pueblo en la historia. Dios entonces agoniza con el hombre.

El hombre *experimenta* en las grandes crisis de la vida, cuando se enfrenta a la radicalidad de la aceptación de su propio don, que Dios,

en efecto, se le oculta tras imágenes de miedo y castigo que después descubre que son falsas e injustas, y de esta forma, ese ocultamiento es el acompañamiento de Dios con Su muerte de la muerte del hombre.

Si Dios muere y agoniza, también entonces se encuentra El sujeto a la vida de dolor y explotación que sufre el hombre. En el símbolo central de *Jesús* y en las celebraciones anuales, de la muerte, el hombre une su experiencia histórica con la experiencia masiva de la nación que camina dolorosa hacia una muerte durante todo el año.

La lucha del hombre y de Dios, mediada por el símbolo Jesús, es una lucha contra fuerzas personificadas en el *demonio*, fuerzas invértidas de vida que destruyen con la apariencia de comunicación de vida al hombre en su intimidad a través del dinero que se otorga a cambio de la entrega de la sangre.

Estas fuerzas pueden ocultarse en el símbolo mediador mismo, Jesús, ya sea plasmado visiblemente en una imagen o manipulado audiblemente en una palabra, opacando así la transparencia histórica del símbolo y convirtiéndolo en un ídolo muerto que exige irracionalmente, con un despotismo extremo, la vida del hombre.

El hombre entonces por miedo y no por valentía, por coacción y no por amor, se ve enfrentado a *la aceptación de su falsa muerte*. Aparenta celebrar entonces su propia muerte y la de Dios, pero engañado, no está sino, celebrando la vida del dinero y del diablo y la muerte ficticia de los que lo dominan gracias a las relaciones de explotación, las cuales exigen su muerte para poder vivir ellos.

Este camino conduce al hombre a *su propia involución*, al encierro y encastillamiento de sí mismo, a la tímida preocupación por su ascenso económico y a la lucha egoísta por el poder, y le cierra al don de sí mismo a los demás.

El camino de la *vida*, en cambio, es la aceptación sin fuga ni soslayo de su propia muerte. De ese vacío nace para él la inmensa alegría de la posesión interna de su propio don. Se ha reconciliado consigo mismo a través de un acto ingente de valentía y es lo que es, porque acepta la misión histórica de su regalo íntimo. La claridad lo inunda y el amor implícito del don lo impulsa a entregarse y vaciarse en los demás, restableciendo así la distribución equilibrada de fuerzas en el mundo. Al gozar, después de morir, de la plenitud de su don reconoce la fuente del mismo y se le aparece el Dios de amor, quien renace, como él, de los pedazos rotos de la imagen muerta del dios monstruo. Asimismo, se destacan con toda nitidez el mal y su personificación, como fuerzas de muerte de las cuales el hombre debe distanciarse, pero que han sido derrotadas por la fuerza de la propia muerte del hombre, de Dios, y de su símbolo mediador, Jesús.

