



ESPAÑA
COOPERACIÓN
CULTURAL
EXTERIOR

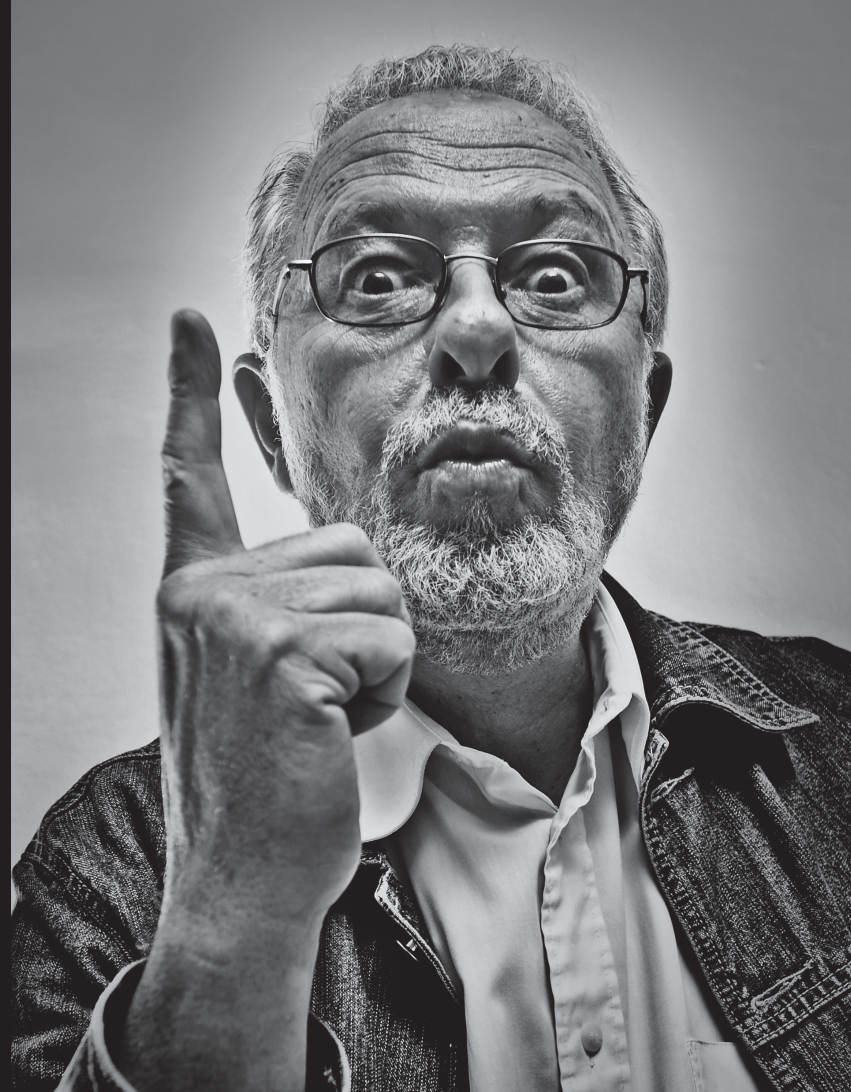
JESÚS GARCÍA RUIZ

*conversa
con*

RAÚL DE LA HORRA



COLECCIÓN
PENSAMIENTO



Colección Pensamiento II : Jesús García Ruiz conversa con Raúl de la Horra /
coord. Silvia Trujillo y Gemma Gil. - - Guatemala : El Librovisor,
Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala, 2008.
84 p. (Colección Pensamiento ; V.2 Tomo 5)

ISBN 9922-985-8-8

1. Intelectuales guatemaltecos – Entrevistas
2. Pensamiento intelectual – guatemaltecos
- I. Coaut.

CDU
008 (728.1)

COORDINACIÓN DE PROYECTO

Silvia Trujillo

COORDINACIÓN EDITORIAL

Gemma Gil

DISEÑO

Lucía Menéndez

FOTOGRAFÍA

Andrés Asturias

CONCEPTO ORIGINAL

Rosina Cazali

IMAGEN CONTRAPORTADA

Basada de una ilustración de Antonio Frasconi

El Librovisor

Ediciones alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala

Octubre, 2008

© Todos los derechos reservados

Centro Cultural de España / Guatemala

Vía 5, 1-23 zona 4, 4ªNorte, Ciudad de Guatemala, 01004

(502) 2385-9066

gestion@ccespana.com.gt

www.centroculturalespana.com.gt

blog: cceguatemala.blogspot.com

Jesús García Ruiz
**CONVERSA
CON**
Raúl de la Horra

LIBROVISOR

EL OJO ANTROPOLÓGICO

Por Raúl de la Horra

RAÚL DE LA HORRA: Guatemala, España y Francia han sido el escenario de tu recorrido desde la filosofía y la sociología a la antropología. ¿Cuánto crees que influyeron en tu decisión de interesarte por la antropología tus vicisitudes de infancia en Antigua, el contacto con ese mundo barroco?

JESÚS GARCÍA RUIZ: Ha sido un largo recorrido. Antigua, en mi época, era una sociedad provinciana muy centrada en sí misma y con un alto nivel de cohesión articulado por lo religioso. Una ciudad con una burguesía local y una comunicación fuerte entre sus habitantes, debido sobre todo al ejercicio de lo religioso expresado en el espacio público...

RH: ¿Qué es lo que más te marcó de Antigua, al punto de dedicarte posteriormente a la antropología?

JGR: Antigua tiene una estética marcada por la ruina. La ruina es un lugar intemporal y de ruptura. Y, al mismo tiempo, es un “no lugar”, en el sentido de que a la

ruina no la puedes identificar tan fácilmente por su función en el pasado como lo harías con un edificio que está en uso. En un edificio que no está en ruinas, y que guarda las marcas de las funciones pasadas, te puedes imaginar las relaciones sociales que articulaba; en cambio, la ruina viene a representar una ruptura en el tiempo, por lo que se convierte en un lugar de pasaje: idea que fue central en el Barroco, ya que es un componente de la visión de la persona humana. La ruina —que aparece siempre en numerosos cuadros, sobre todo los de la tradición italiana y en parte española— está siempre asociada al crepúsculo de la vida, a la decrepitud, y es ella, en definitiva, la que marca la estética de Antigua. Pero sobre todo marca una cierta concepción de la existencia, entre la resignación ante lo ineluctable de la naturaleza y la voluntad de recomenzar siempre que sea necesario. Hay ciudades, como mujeres, de las cuales uno queda enamorado para siempre. Antigua es una de esas ciudades de las que te enamoras y uno no sabe muy bien si es porque sufrió o porque supo resistir. Todo esto influyó en mí, indudablemente.

Lo que siempre me llamó la atención es que, en torno a esa estética, las prácticas sociales adquieren gran parte de su significado, en el sentido de que toman la ciudad como escenario. La procesión es movimiento,

recorrido, confluencia de hombros para que el anda¹ se mueva, y ese “caminar de los santos” —rodeados de cucuruchos, de incienso y de alfombras— forma parte de una alegoría en la que el escenario es la ciudad y sus habitantes. Desde este punto de vista, hay una estética muy específica, que es la estética ligada a prácticas cuyo origen se sitúa en los siglos xvi, xvii y xviii, pero que tienen lugar en una ciudad con una arquitectura del siglo xviii.

RH: Has mencionado que considerabas el Barroco como un arte de lo efímero y también como un arte total. ¿Podrías explicarlo?

JGR: Sí; el Barroco es por excelencia un arte de lo efímero, porque es un arte “temporal”, y es un arte total porque en sus manifestaciones confluyen la arquitectura, la escultura, la música, las artes decorativas, gráficas, culinarias, etc. Estatuas, cuadros, arquitectura son manifestaciones de ciertos aspectos artísticos; pero lo que es importante en el Barroco es la fiesta como lugar de escenificación de las relaciones sociales, de las jerarquías y del poder. Por ejemplo, cuando llegaba un nuevo capitán general, cuando se celebraba

1. Plataforma de madera sobre la que son colocadas las esculturas o imágenes veneradas.

el nacimiento del hijo del rey, cuando venía un nuevo arzobispo, etcétera, se iba a buscarlo a las afueras de la ciudad y se le llevaba al centro con toda la pompa. Unos días después, se organizaba una procesión para mostrar la apropiación de la ciudad, que era fundamentalmente una puesta en escena que tenía como finalidad afirmar la dominación de la Corona. El culto se manifestaba así —es lo propio del Barroco— por la riqueza; de ahí los candelabros, las cruces e incensarios de plata, las esculturas con panes de oro, las casullas de los sacerdotes y las capas con hilos de oro y plata. Es decir, el culto se manifestaba con una puesta en escena de la riqueza, lo cual es una manera de sorprender y de apabullar a la población. En el recorrido de la procesión, la gente era simplemente observadora, mientras que quienes se ponían en escena representaban a la doble lógica del poder: la institución religiosa y la político-militar.

RH: Sin embargo, en la actualidad, este tipo de arte efímero existe más bien gracias a los habitantes de la ciudad y no gracias a la intervención del poder.

JGR: Es cierto en gran medida, pero “el poder” nunca está lejos cuando se trata de manifestaciones públicas y de manifestaciones masivas. Se trata de “operaciones simbólicas” donde las realidades se encuentran

entrelazadas. Es, de nuevo, una puesta en escena en la que participan todos, decorando sus casas, haciendo alfombras,² instalando recorridos para el calvario; es una puesta en escena que implica a todos los ciudadanos para convertir la ciudad en escenario, y se realiza a través del arte efímero. El anda² es arte efímero; lo único que es permanente es la escultura, a la que le cambian la túnica, según si sale el Domingo de Ramos o el Viernes Santo, en el caso de la iglesia de La Merced, por ejemplo. Pero lo que cambia cada vez es la alegoría representada, porque el Barroco es alegoría efímera que transmite su significado por identificadores simbólicos.

Lo efímero, en el Barroco, es tanto o más importante que el arte formal, más importante que la escultura, la arquitectura y la pintura. Es un arte que existe gracias al compromiso, a la inversión material y a la implicación de la población que, ya desde el mes de noviembre o diciembre, comienza a hacer el molde y a tomar las

2. Se confeccionan con aserrín de distintos colores, flores o frutas y son una de las expresiones primordiales de las celebraciones de la Semana Santa guatemalteca. Como son de carácter colectivo, cada familia o cada vecindario trabaja en la confección de los moldes, el teñido del aserrín y la elaboración de las alfombras. Se realizan para agradecer un favor o un milagro, y se convierten en obligación personal hacia la imagen a la que se venera.

medidas, a planificar lo que harán en Semana Santa. Hay toda una implicación que no es de un solo día, sino que articula las relaciones sociales durante varios meses y compromete a toda la familia, a toda la cofradía.³

Se trata de un ciclo social articulador de relaciones sociales. A veces, en la misma familia hay miembros de dos y tres cofradías. A veces un mismo individuo es cargador en tres o cuatro procesiones diferentes, se trata de cumplir, se trata de lealtades.

3. La cofradía es una organización religiosa que se pone bajo la advocación de un Santo. En Guatemala su origen es colonial. La organización de las cofradías en los pueblos de indios servía como un mecanismo para evangelizar a los indígenas. En la época colonial y el siglo XIX, también fueron comunes las cofradías de ladinos. Ambas se relacionaban bajo principios jerárquicos, es decir, las cofradías de ladinos tenían un rango más alto que las de los indígenas. Además, generalmente, las cofradías ladinas eran dirigidas por un “mayordomo”, mientras que las indígenas estaban a cargo de los “principales”.

Según algunos historiadores y antropólogos, en la época colonial fueron espacios fundamentales para reproducir la religiosidad indígena “sincrética”, en ellas la gente también se organizaba social y políticamente y reiteraba patrones culturales indígenas. En el siglo XIX y principios del XX, fueron vistas como un “reducto cultural indígena”. Algunos antropólogos también han considerado que la cofradía indígena, a principios del siglo XX, fue un espacio de insurgencia que no fue visto por el Estado autoritario guatemalteco.

RH: ¿Cómo se relacionan esas celebraciones públicas, de origen español y criollo, con lo indígena?

JGR: Las sociedades indígenas fueron organizadas en pueblos de indios (los pueblos alrededor de la Antigua se formaron esclavos aliados, como fue el caso de los Tlascaltecas de Ciudad Vieja) y estos grupos sociales, después de la Conquista, siguieron siendo agricultores. Eso significa que las variables del sistema de representación anterior a la Conquista siguieron y siguen siendo válidas, porque articulan sentido y significado en las relaciones de producción agrícola, las cuales implican una modalidad muy particular de relación con la naturaleza. Al mismo tiempo, también las conductas interpersonales de enfrentamiento a la enfermedad, a la desgracia, de la muerte, etc. siguieron siendo articuladas por las formas tradicionales prehispánicas, de ahí el rol importante de los aj K'ij⁴ o de los chamanes.

¿Qué ocurrió? Pues que en la época prehispánica había instituciones de tipo académico o, diríamos, de tipo universitario. Ciertos muchachos, desde los cinco años, entraban y se quedaban allí toda la vida para formarse como responsables políticos, sacerdotes, médicos, astrónomos, arquitectos, etc. Con la Conquista, sin embargo, esa estructura desapareció, por lo que ya no era posible

4. Sacerdotes mayas.

seguir produciendo y transmitiendo conocimiento sistemático. Los que lograron sobrevivir se escondieron en las sociedades rurales como agricultores. Como para el mundo barroco hispánico la religión y la medicina eran de naturaleza distinta, muchos de ellos se presentaron como curanderos, lo que no planteaba ningún problema al sacerdote.

En la visión tradicional prehispánica, en cambio, la interacción entre cuerpo-salud-naturaleza era el núcleo sacralizado de la cultura. Entonces, ¿qué fue ocurriendo con el tiempo? Que se fue transmitiendo el cómo, pero no el por qué de tales prácticas, ya que las instancias de transmisión del conocimiento, que tenían su sede en esos centros académicos, al no poder cumplir con esa función y al utilizar tan solo la vía oral como transmisión, fueron reduciendo el contenido de la transmisión de la causalidad y del por qué.

RH: Pero eso es lo propio de toda tradición y costumbre: se hacen cosas cuyo origen y función se ignoran.

JGR: Sí, pero no siempre. Originalmente hubo un sector que organizó el sistema y siguió produciendo conocimiento, mientras que los grupos rurales implementaban más bien las prácticas. Pero aquellos que estaban produciendo conocimiento, al desaparecer las instituciones

encargadas de su transmisión, se convirtieron en agricultores y la causalidad se perdió en gran medida. La tradición del sistema de representaciones prehispánico siguió articulando las relaciones interpersonales y lo privado. En ese contexto, lo católico-barroco empezó a administrar lo religioso en el espacio público, a través de la organización de los pueblos de indios, a través de la concentración de la población, de la constitución de la identidad de los pueblos con el nombre de un santo y a través de las cofradías, lo cual, en la visión indígena, está totalmente integrado, porque la cultura es la herencia en la cual uno se socializa, pero también es el aporte de la experiencia propia, de ahí que haya un problema al querer categorizar el concepto de sincretismo.

La persona que practica nunca se piensa como sincrética; incorpora la práctica a su sistema y en dos o tres generaciones dicha experiencia aparece como algo propio. Solo es sincretismo para aquel que cree que las cosas son puras y las ve desde el exterior. Lo importante para mí es que esa incorporación de lo barroco-ibérico durante varias generaciones acaba por considerarse como algo propio. Así, el chamán, cuando va a hacer las ceremonias, sale de casa del enfermo, va a la plaza central donde antes había una cruz, luego entra a la iglesia para pedir a ciertos santos y de allí se va a los lugares sagrados de la montaña para presentar “el costumbre”.

En su mente no hay diferencia de niveles. Es todo eso lo que marca la presencia de lo barroco hasta nuestros días en las cofradías, las cuales lo incorporan y lo consideran como algo propio.

RH: Consideras la cultura barroca como un elemento de resistencia a la homogenización y a la aculturación.

JGR: Ciertamente. El Barroco, al implicar a la totalidad de los grupos sociales en distintas formas de organización, ya sea en cofradías o hermandades, o en el hecho de decorar la casa y preparar la alfombra, convierte a los habitantes de la ciudad en actores locales, y el rol de actor corresponde, al mismo tiempo, a una cierta visión del mundo y a una cierta concepción de lealtad a las generaciones que le han precedido.

No es mera casualidad que los miembros de un grupo familiar carguen, o que una familia haga una alfombra: lo hacen para venerar a la advocación representada en la escultura, para pedir perdón y lo hacen como agradecimiento y ofrenda. Así, todas esas prácticas manifiestan su forma de situarse en el mundo, y tales formas no se transforman rápidamente mientras las prácticas perduren. La práctica evidencia un sistema de creencias, una visión del mundo y de ciertas actitudes individuales: son índices y síntomas de una herencia, de una pertenencia, de lealtades y filiaciones.

RH: ¿Te parece que la pervivencia de una cosmovisión y de una práctica barroca tiene algo que ver con el carácter solemne y grave del guatemalteco? Es decir, que nuestra sociedad, no solo en Antigua, está prácticamente atravesada por el barroquismo...

JGR: (Risas). Bueno, aquí te diría que no sé si el hombre es por naturaleza religioso; pero lo que sí sé con certeza es que es por naturaleza ritual. El Barroco no es solo una expresión de lo religioso, sino una expresión de la concepción que se tiene de la persona, del mundo, del poder y de la jerarquía social. El Barroco jerarquiza la sociedad y, diría yo, le da una morfología. Por otra parte, el Barroco siempre implica ritualización, puesta en escena, dramatización. Me atrevería a decir que es el último gran operativo de la Iglesia Católica por organizar un modelo de sociedad a través del Concilio de Trento.

Es evidente que, en la sociedad guatemalteca, la tradición barroca sigue siendo un componente en las relaciones sociales y en la lógica de la jerarquía social pero, al mismo tiempo, la puesta en escena a través de las prácticas es también una forma de resistencia, o al menos de permanencia frente a otras formas de lo social.

RH: ¿Qué vínculos había y hay entre la visión del mundo católico y lo que hoy se denomina el mundo maya?

JGR: La relación de la religión católica con lo maya ha tenido varias etapas. Desde la Conquista hasta el siglo XIX lo maya era, para lo católico, el mundo del diablo. En el siglo XIX se considera como el mundo de la incultura y de la superstición. Con el Vaticano II se considera como religión popular. Con la reunión del Celam⁵ en Medellín, se convierte en la teología popular. En 1982, durante la reunión que el movimiento católico hace en Filipinas, se hablará de la inculturación del evangelio (o sea, la idea de que el evangelio se adapte a las diferentes culturas del mundo). Dentro de este contexto, el término de “religión popular” no significa gran cosa. Hoy lo católico y lo maya son compatibles, aunque numerosos mayas consideran lo católico como una modalidad de colonización.

Hay que tener en cuenta que el Barroco es una forma de espiritualidad social donde la estructura de clase se manifiesta a través de la pertenencia a una cofradía, pero no en las prácticas, porque éstas son las mismas: todos los feligreses van cargando, todos van detrás, todos entran a la iglesia para pedirle a tal o cual representación religiosa perdón o su apoyo. Es una espiritualidad social que va mucho más allá de lo popular, y a través de la cual uno se identifica personalmente con el santo, con la procesión, con la advocación, etc.

5. Consejo Episcopal Latinoamericano.

RH: Escuchándote, uno tiene la impresión de que la sociedad guatemalteca se acopla estupendamente al universo barroco, es decir, a un mundo premoderno —por no decir feudal—, mientras que lo barroco dejó de tener vigencia en sociedades que transformaron las relaciones de poder, de propiedad y de producción.

JGR: Es obvio que Guatemala es uno de los países de América Latina en el que la lógica barroca es de las más fuertes y que las instituciones utilizan, en parte, esas lógicas. La institución católica aprovecha el hecho de que son los grupos socio-familiares los que se ocupan de todo el proceso de puesta en escena. Por eso, en las procesiones, la Iglesia aparece muy lateralmente, aunque en algunas interviene dando el discurso de partida y después acompañando en ciertos momentos; pero quien pone en escena no es la Iglesia, sino las organizaciones de la sociedad civil implementadas desde el Barroco por la Iglesia.

Es una ventaja táctica y estratégica enorme, porque es la sociedad la que pone en escena y moviliza, y no únicamente la jerarquía. En este sentido, la Iglesia Católica es la única institución religiosa que ocupa el espacio público, pues el protestantismo, el mundo evangélico, no lo hace. El Barroco se apropia de la ciudad totalmente y Antigua se vuelve en su totalidad una especie de orden religiosa identificada por las túnicas de los cucuruchos.

RH: Por lo visto, al mundo evangélico le interesa más el espacio privado como lugar de ritualización del culto, de ideologización y socialización.

JGR: Así es. Aunque en el Barroco hubo ciertas instituciones que también tuvieron incidencia en el espacio privado, como las Escuelas de Cristo. Éstas fueron creadas bajo la influencia de San Felipe Neri, que era el que fundó la orden de los Oratorianos, que llegaron a Guatemala en 1744, instalándose precisamente en lo que se llama la Escuela de Cristo.

Era una institución que aceptaba solo a 62 miembros, entre sacerdotes y laicos, y no podía haber más de 22 sacerdotes, el resto tenía que ser laico. Éstos sí crearon una espiritualidad individual con una regulación bastante estricta, porque se despertaban a las seis, tenían que meditar, ir a misa y comulgar al menos una vez por semana; tenían reuniones regulares muy discretas, a tal punto que en Guatemala se perdió la memoria de dicha institución, y solo quedó el nombre de la Escuela de Cristo. En el siglo xvii y xviii había más de 400 Escuelas de Cristo a nivel mundial, la primera había sido fundada en Madrid y su primer obediencia —que era como llamaban al presidente— fue Palafox, que había sido obispo de Puebla, el primer lugar donde llegaron los Oratorianos. En suma, había instituciones de formación en la espiritualidad barroca muy intensas, pero relativamente elitistas.

RH: Un poco como el Opus Dei posteriormente.

JGR: En cierta manera. Y dependían del obispo. En España, en un primer momento fueron los obispos quienes dieron un impulso enorme a estas instituciones que se ocupaban de la espiritualidad individual, pero, como te digo, eran elitistas. Lo masivo era organizado por las cofradías. Las Escuelas de Cristo estaban compuestas solo por hombres, mientras que las cofradías podían ser para hombres y mujeres. En todo caso, es cierto que en el mundo evangélico se dedican fundamentalmente a la atención individual, a una espiritualidad personal.

RH: Lo que nos conduce a las reflexiones de Max Weber sobre la relación entre los valores del capitalismo y el mundo protestante.

JGR: Sí, aunque él lo hace sobre todo en relación con los calvinistas. Sin embargo, creo que habría que repensar la afirmación de Max Weber por dos razones: ¿por qué un actor es religioso? Porque antes es un actor económico, y no al revés. La visión de Max Weber es a la inversa, va de lo ideológico a lo económico. Yo pienso que el calvinismo se desarrolló porque había formas económicas específicas de capitalización del sistema de organización de bancos en Ginebra, etc. Por eso su tesis habría que revisarla, como lo estamos haciendo un grupo de

colegas del Centro de Estudios Interdisciplinario de los Hechos Religiosos (CEIFR) de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

RH: Las iglesias neopentecostales actúan simultáneamente en lo ideológico y lo económico, en la medida en que fundan instituciones y van creando tejido social.

JGR: En el contexto neopentecostal hay una privatización de lo religioso. Mientras que en la fase anterior, en los protestantismos históricos o en la Iglesia Católica, se trata de un sistema para-público, en el sentido de que tradicionalmente el financiamiento de lo religioso pasaba por la diócesis o por las órdenes religiosas, que acumulaban riqueza y ponían a disposición de sus miembros un financiamiento, o tenían una parroquia que financiaba. La privatización de lo religioso implica otra forma de administrar. Pero en cuanto a la pregunta de qué es primero, si la ideología o la base económica, es evidente que sin base económica no hay posibilidad de emergencia de actores.

RH: Volvamos un poco a mi inquietud original. Es un hecho que mucha gente ha vivido en Antigua como tú, pero pocos o nadie se han interesado de la misma manera por el estudio de lo barroco y lo religioso desde un punto de vista antropológico, ni han desarrollado una reflexión

sobre el tema como tú lo has hecho. ¿Acaso el hecho de provenir de Antigua despertó en ti un sentimiento de “otredad” que luego te llevó a interrogarte sobre tu propia identidad? ¿Tu interés por la antropología no viene, entre otras cosas, de un intento de comprensión de quién eres tú, siendo al mismo tiempo extranjero y guatemalteco, y estando tan lejos y tan cerca?

JGR: Indudablemente que ahí hay una explicación de por qué me intereso por las cosas que me intereso. Una forma de pensarlo es que, dentro de los diferentes procesos de ruptura que han conformado mi recorrido intelectual, uno de los elementos de continuidad ha sido mi interés por el universo barroco. Primero, debido a mi infancia y adolescencia, y luego por las necesidades de adaptación y mi desarrollo profesional en Francia. Al no ser originario de los lugares donde te encuentras, uno suele utilizar dos tipos de mecanismos: uno de mimesis, y otro de, digamos, adaptación estratégica —aunque no de aculturación— y de análisis de las formas de funcionamiento del sistema social en el que vives. Dicho análisis, que es consciente e inconsciente, hace que tiendas a desarrollar prácticas y actitudes en función de las prácticas del otro, como una forma de adaptación, de inserción y de incorporación al medio. Pero mi interés por lo barroco es relativamente reciente: he trabajado sobre todo sobre las economías rurales, sobre estudios

etnográficos puntuales (sistemas de parentesco y sus dimensiones políticas, los sistemas cognitivos a partir de los análisis lingüísticos, las técnicas de fabricación del copal, las mitologías y los procesos rituales, etc.). Mi interés por el Barroco tuvo que ver, por una parte, con el desarrollo de la teoría de la complejidad que desarrolló Edgar Morin y, por otra, con numerosas exposiciones sobre el barroco latinoamericano que tuvieron lugar en París después de la caída del Muro de Berlín. En ese mismo contexto fueron organizadas numerosas exposiciones sobre el barroco europeo y viajé para visitar toda la Europa barroca.

Una de las razones implícitas por las que evolucioné de la filosofía a la sociología, y luego a la antropología, es porque en Francia yo tenía más competencias y legitimidad que el medio intelectual parisino para hablar de antropología de Guatemala, lo que contribuyó a convertirme en especialista de referencia de algo que muy pocos conocían.

Estando allá yo reivindicé la exterioridad, pero a través de Guatemala, de lo guatemalteco. En cambio, alguien que está en Guatemala y vive aquí cotidianamente, por lo general, no necesita de esos identificadores para legitimarse, y seguramente tampoco necesita hacer ninguna reflexión sobre su condición de ciudadano de este país,

ni sobre el Barroco. Mientras que al estar en el exterior, y tomando lo nacional como objeto de estudio antropológico, se tiene al mismo tiempo un distanciamiento y una cercanía que, en mi caso, me llevó a considerar ciertas realidades —como el papel y el funcionamiento de lo religioso— de una manera que si me hubiera quedado acá nunca se me habría ocurrido.

RH: ¿Cuál ha sido, en este sentido, la evolución del concepto de lo religioso en el pensamiento antropológico francés?

JGR: Hubo un periodo interesante de la antropología francesa en el que se retomó lo religioso como objeto a partir de las influencias de antropólogos de lo político, como George Balandier y Marc Augé, o de sociólogos de lo religioso, como Danielle Hervieu-Leger, así como de toda una serie de africanistas que abordaron lo religioso como forma de resistencia colonial y forma de reorganización de la descolonización. Por ejemplo, tanto Balandier, Augé y Dosson, en los años ochenta y noventa, analizaron la emergencia de las prácticas tradicionales de magia y de los profetas que organizaban seguidores y que se constituyeron en actores importantes en el proceso de descolonización. Ellos analizaron cómo esos grupos cumplían funciones rearticuladoras de lo social e investigaron el desarrollo de lo evangélico en África.

Balandier, en su biografía, cuenta que cuando fue a ver a Marcel Griaule, el gran especialista del África francesa, éste le dijo: “Usted estudie los sistemas mitológicos, porque el estudio de los profetas no es antropología”. Y Balandier le respondió: “Pero es lo que transforma la sociedad”. Fue un periodo en que Marc Augé publicó una serie de materiales en un libro intitulado *El genio del paganismo*, en contraposición al famoso *El genio del cristianismo*, obra apologética de François-René de Chateaubriand.

Durante casi 30 o 40 años había prevalecido la teoría de la secularización en el análisis de la sociología de lo religioso. Y luego, en los años setenta y ochenta, con la reorganización de lo religioso que condujo a la Teología de la Liberación, la Acción Católica y las nuevas variantes del protestantismo, los teóricos de la secularización se dieron cuenta de que no había tal fenómeno: quizás en ciertos países sí se daba, pero a nivel mundial lo que estaba ocurriendo era una revitalización de lo religioso y una resacralización del mundo.

Todo esto estuvo marcado por otra corriente representada por Augé y otros, denominada la “antropología de lo contemporáneo”. Es decir, en esa época, las sociedades que se consideraban exóticas se pusieron en movimiento. En Guatemala, hasta mediados de los sesenta o prin-

cipios de los setenta, se podía estudiar las sociedades mayas con las técnicas tradicionales de la antropología: uno iba, aprendía la lengua, etc.

A partir de los setenta, esas mismas sociedades se pusieron en movimiento y la antropología no tenía construcciones intelectuales para analizar los movimientos sociales, porque partía de la idea de que las sociedades se reproducían automáticamente, perspectiva que el movimiento social invalidó por completo. Casi inmediatamente después surge la guerra en el campo, y tampoco teníamos instrumentos para pensar la guerra, porque la antropología solo había pensado lo que eran las guerras étnicas, las guerras de linajes. Nos dimos cuenta de que después de la guerra una gran parte de esas sociedades étnicas o rurales con las que habíamos trabajado se habían convertido al mundo evangélico o a la Acción Católica, y que lo que la antropología había estudiado era el rito y el mito, pero no los procesos de conversión o las nuevas formas de lo religioso monoteísta.

Dentro de este contexto, surge la corriente de la antropología de lo contemporáneo, por eso se inicia el análisis de los procesos contemporáneos a partir de enfoques no exclusivamente tradicionales, lo que se ha llamado “la segunda antropología”. Sobre todo, se tomó conciencia de que la sociedad se había pluralizado, y de

que aquellas sociedades que uno creía homogéneas ya no existían en ninguna parte: la gente había emigrado a la ciudad, a los Estados Unidos, se habían convertido a la religión evangélica, los procesos de individualización se habían puesto en marcha. Así se cayó en la cuenta de que la antropología no puede ser sino contemporánea, porque la base de la antropología es el trabajo de campo.

También hubo, durante los años ochenta, ciertas corrientes que quisieron hacer etnohistoria y buscaban en crónicas, archivos, pero era una antropología que se fundaba más en lo escrito que en la encuesta de terreno, la cual era históricamente el núcleo central de la disciplina. Entonces, se toma conciencia de que numerosos grupos étnicos se convirtieron a sistemas monoteístas, ya no como práctica pública, como sucedía en el Barroco, sino como práctica individual privada, lo que implicaba un cambio de sistema cultural. No se trataba solo de un cambio de práctica, sino que era un cambio en su visión del mundo.

RH: ¿Cómo vives tú ese proceso contradictorio que consiste en ser un observador que pretende ser objetivo y que es al mismo tiempo un participante de los procesos? ¿Cómo llegas a integrar en tus análisis la distancia necesaria, por un lado, y la subjetividad, por el otro, con ese constante ir y venir de Francia (intelecto) a Guatemala (afecto), y viceversa?

JGR: Este ir y venir ha tenido varias etapas. Mi evolución intelectual está ligada a los contextos y situaciones que he vivido en el mundo académico francés, y a las investigaciones concretas que he hecho en Guatemala.

La primera etapa está marcada por la etnografía. Obedece, indiscutiblemente, al hecho de que primero trabajé con Lévy-Strauss y luego hice la maestría y el doctorado con Jacques Soustelle, que era especialista del mundo azteca y maya, y que representaba la corriente de la etnografía francesa clásica. Él pertenecía a la generación de los antropólogos de terreno, diferente a las generaciones que había habido hasta Marcel Mauss, que trabajaban más bien con materiales de misioneros, de administradores coloniales o de militares. La generación de Soustelle y de Lévy Strauss se lanza al terreno: Griaul en África, Lerys también en África, Lévy-Strauss en Brasil, Soustelle en México, etc.

Cuando le pregunté a Jacques Soustelle qué tenía en la cabeza cuando se fue México en 1941 para hacer sus investigaciones, me contestó que tres cosas: primero, la cultura material y productiva de las sociedades; segundo, la lengua, que era necesario aprender para poder interiorizar representaciones, creencias, significados y formas de vida; y tercero, la filosofía o mitología y los rituales de las sociedades. Así que para mí éstos fue-

ron también los tres componentes importantes de ese periodo de formación. Observar la cultura material, porque se trataba en definitiva de estudiar el sistema de producción de los bienes de subsistencia. Al mismo tiempo, esos antropólogos, formados en el contexto de la museografía del Museo del Hombre, recogían objetos de la vida cotidiana para los museos. En cuanto a la necesidad de conocer la lengua, Soustelle dominaba el otomí, el azteca, el maya lacandón y el maya yucateco. Así que ese mismo enfoque marcó mis primeros pasos en la antropología. Por eso, en una primera fase, yo también me ocupé del trabajo etnográfico, de las técnicas de fabricación de tejidos, de las formas del ritual y de la costumbre, de la lengua y de las formas de la mitología sobre el maíz, los animales, etc. Aprendí a traducir textos del mam, y luego, con un grupo de muchachos formados en etnolingüística, tradujimos del kaqchikel y del tz'utujil.

Otra fase en mi formación fue cuando me incorporé al equipo de Claude Mellassou, que fue uno de los primeros en Francia en desarrollar la antropología económica con su conocida obra *Mujeres, graneros y capitales*. Durante más de 16 años tuvimos un equipo de investigación que se llamaba Sociedades agrarias, políticas de desarrollo y guerras campesinas. En el equipo había especialistas de África y de América Latina. Fue un periodo en el que tra-

bajamos sobre sociedades rurales, guerra y políticas de desarrollo; pero, sobre todo, trabajamos mucho sobre la guerra, e incluso yo publiqué con él varios artículos acerca de Guatemala.

Después, pasé a investigar los sistemas cognitivos en las sociedades mayas. Esto fue a mediados de la década de los ochenta, cuando formé grupos de trabajo aquí en Guatemala, primero con maestros del Lago Atitlán y luego de otras regiones, a los que les enseñamos a transcribir su lengua y a traducir. Hicimos una labor enorme sobre la tradición oral. Esto fue publicado en parte en un libro de 1992, *Historias de nuestra historia*, donde elaboramos la parte metodológica y unos textos que ellos habían preparado. Trabajábamos con cuatro lenguas mayas: mam, k'iche', kaqchikel y tz'utujil.

Antes yo había trabajado un tiempo largo en Motozintla, México, sobre los sistemas cognitivos a partir de la lengua. Y lo que nos interesaba en el trabajo que hacíamos con los mayas en Guatemala era estudiar los cuatro ejes sobre los cuales la sociedad produce conocimiento y significado: 1) La concepción de la persona en la sociedad. 2) La concepción de la relación grupo social-hombre-naturaleza. 3) Las relaciones interpersonales: relaciones de parentesco, jerarquías sociales, oposiciones, antagonismos, (como hacer un “trabajo”

contra alguien, echarle una maldición, etc.), la incidencia de las relaciones interpersonales sobre la enfermedad y sobre las estructuras de parentesco, sobre las estructuras y jerarquías sociales, etc. 4) Las relaciones del hombre con lo sagrado. Este trabajo duró unos 15 años. Luego nos pusimos a investigar sobre los sistemas éticos, sobre la relación de los niños con los adultos, de los adolescentes con los adultos, la relación entre los adultos y la relación de los grupos con lo sagrado. En definitiva: el estudio de los sistemas de jerarquía de valores.

En Motozintla hice una serie de investigaciones sobre los misioneros, las lenguas mayas y el problema de la traducción, para ver cómo los sistemas cognitivos españoles y mayas eran antagónicos. Para el cristianismo, por ejemplo, el problema sexual era el elemento central. De las 139 preguntas que los misioneros elaboraron para guiar la confesión, más del 60% giraba alrededor de las relaciones sexuales, ése era el pecado más grave. La falta de respeto a los ancestros o a las personas mayores, que era lo más importante en el mundo maya, para el catolicismo no era falta. O, por ejemplo, para el mundo maya, irse con otra mujer no era falta, sino un desliz que se podía arreglar a nivel personal, sin la intervención del aj K'ij.

Ya habíamos analizado con Michael Lowy la Acción Católica Rural, la Acción Católica Universitaria, el

Cristianismo de la Liberación, pero en Motozintla descubrí un nuevo fenómeno que venía a cambiar el modo que tenía la gente de relacionarse: la conversión a las iglesias evangélicas. Los grupos familiares tenían rupturas y no se relacionaban con otros miembros porque se habían convertido a ciertas iglesias evangélicas. Tardé años en entender de qué se trataba, porque allí había de todo: bautistas, presbiterianos, pentecostales, Iglesia de Dios del Evangelio Completo, Iglesia Centroamericana, todo un universo que al principio parecía equivalente, pero que no lo era.

RH: O sea, que estas iglesias evangélicas están bastante diferenciadas...

JGR: Sí, porque dependen de su origen. Las más homogéneas son las históricas: los presbiterianos, los bautistas, en parte los metodistas, los anglicanos. Después, con los pentecostales, la cosa estalla. Por ejemplo, vas a un templo que se llama Getsemaní, pero ¿a qué iglesia pertenece? Si estás en Cobán, es muy posible que pertenezca a la Iglesia del Nazareno, porque es la que se implantó en 1916; pero si vas a Huehuetenango es muy posible que pertenezca a la Iglesia Centroamericana, porque es la que se estableció en esa región. La Iglesia Príncipe de Paz, que es la más grande de las guatemaltecas, surge en 1955. Su fundador fue Chema Muñoz,

que al mismo tiempo fue el fundador del PLP (Partido Libertador Progresista donde después estuvo Acisclo Valladares), el partido del avión.

A partir de los años cincuenta y sesenta hay una serie de rupturas dentro de las iglesias que van a dar origen a nuevas iglesias. Así que uno se pierde en ese enjambre. Lo interesante es entender su funcionamiento. Las asambleas de Dios, por ejemplo, son pentecostales, pero dependen de Estados Unidos y funcionan con la estrategia de muchas pequeñas iglesias, como es el caso de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo o de la Iglesia Centroamericana; mientras que las neopentecostales funcionan a partir de mega-iglesias que se extienden posteriormente. Entender esto me llevó un tiempo loco, porque yo hacía entrevistas grabando al pastor, pero resulta que de las dos horas que duraba la entrevista, él me hablaba casi todo el tiempo del Espíritu Santo, así que yo no avanzaba. Poco a poco fui logrando identificar quién es quién y cómo funciona todo. Fue un trabajo enorme, y la rentabilidad yo diría que, al principio, fue mínima.

Entonces cambié de equipo de investigación y me incorporé al grupo de sociología de las religiones, que era un equipo mucho más importante en el CNRS.⁶ Allí

6. Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia.

había antropólogos que trabajaban sobre África, sobre los países del Este, había sociólogos y politólogos, e historiadores que trabajaban sobre el catolicismo. Así se creó un grupo con Michael Lowy y con Patrick Michel, sobre todo, que era un especialista de Polonia y trabajaba sobre la caída del comunismo y el papel que había desempeñado lo religioso. A partir de entonces se produce una reflexión sobre cómo la caída del Muro de Berlín implicaba, a su manera, una desarticulación de las políticas ateas de gobierno del mundo, lo que hizo que la izquierda perdiera en parte su discurso.

Lo más importante de estos análisis era descubrir que, prácticamente, las utopías político-religiosas no tenían ya contrincante e iban a ocupar un nuevo espacio. También nos dimos cuenta de que, tradicionalmente, a nivel de los análisis, en la modernidad se había hablado de campos (que fue la gran teoría de Pierre Bourdieu): campo literario, campo religioso, político, económico... pero ya no estábamos en la modernidad, sino en un mundo global que algunos llaman posmoderno, y que en ese nuevo contexto los “campos” perdían pertinencia.

Descubrimos que las instituciones tradicionales se manifestaban muy claramente como instituciones sin campos, sin sectores. De modo que entramos de alguna manera en contradicción con una corriente que había

estudiado lo religioso como tal y empezamos a abordar lo religioso —específicamente el mundo de lo evangélico— como factor y actor social de articulación en lo político, lo económico y lo social, pues era evidente que las instituciones evangélicas son instituciones que utilizan mucho los medios de comunicación, instituciones económicas e instituciones organizativas al mismo tiempo. Entendimos que lo religioso, en sus diferentes momentos históricos de transformación, había producido formas específicas de intervención social, y que en la actualidad se daba una reapropiación de formas conservadoras de la sociedad, al mismo tiempo que una apropiación de la visión e ideología del mercado.

RH: ¿Podrías ampliar esto?

JGR: Digamos que las formas históricas de lo religioso son el resultado de contextos históricos y, por lo tanto, de visiones del mundo situadas temporalmente. Para mí, la última gran operación de la Iglesia Católica por organizar y controlar a la sociedad fue el Concilio de Trento, es decir, el período Barroco. En el siglo XIX la lucha entre liberales y conservadores involucra a la Iglesia Católica, que va a perder espacios, pues se pone de lado de los conservadores. En consecuencia, se produce la separación entre la Iglesia y el Estado.

En términos generales la Iglesia, por la influencia enorme del Concilio de Trento, no solo no había sido capaz de dar el viraje hacia la modernidad en el siglo XIX, sino que se opone ferozmente a ella, aun cuando en ese mismo siglo XIX el Vaticano había empezado a hacer críticas al capitalismo.

En los años setenta, incluso dentro del mundo católico, empiezan a surgir nuevas formas de lo religioso que responden a una sensibilidad social. Lo religioso deviene en un movimiento social que da prioridad a los pobres, lo que implica un cambio significativo e interesante. También, desde principios del siglo XX, había surgido el pentecostalismo en los Estados Unidos.

El pasaje de la modernidad a lo global o a la posmodernidad ha venido a representar un cambio profundo en la visión del mundo, y este cambio se debió, en gran parte, al desarrollo de las tecnologías y a la influencia de los medios de comunicación. Lo que podríamos llamar estructuras o mega-estructuras sociales empiezan a ponerse en movimiento y a “flotar”. Cambia, o entra en crisis, la relación que teníamos con el tiempo, con el espacio (gracias a la revolución de los transportes y a la informática), al igual que la relación que teníamos con las jerarquías, con la autoridad, e incluso con la noción de verdad y de identidad. Concluyendo, estas nuevas

formas de lo religioso surgen en el mundo de la globalización, que tiene como elemento central las lógicas del mercado, de donde surge, como corolario, la teología de la prosperidad. Así que, a mi entender, el universo neopentecostal es actualmente la punta de lanza de lo religioso, pero de una religiosidad diferente a las anteriores.

Uno de los temas tradicionales de la sociología de las religiones ha sido el estudio de las relaciones entre religión y poder, pero considerando lo religioso desde el ángulo de lo católico y de las formas institucionales tradicionales. En esta nueva fase de globalización se ve que en los neopentecostales hay una transformación de la metodología de intervención social, adquiriendo una importancia enorme al proselitismo, la conversión y la incorporación de miembros a pequeñas comunidades fuertemente articuladoras.

También se da lo que tú planteabas, es decir, una dinámica centrada en el individuo más que en la acción pública. Digamos, para aclarar, que desde cierto punto de vista los movimientos sociales católicos desposeyeron al individuo de una parte de sí y la transfirieron a la acción militante: la causalidad y el significado social estaban en la acción militante, muchos de los actores que se formaron en el campo religioso pasaron a lo político, alejándose o

manteniéndose en contacto con lo religioso, pero ya en otro terreno de actividad. En cambio, la formación del individuo en el mundo evangélico busca constituir una espiritualidad personal y de progreso individual bajo la premisa de que la sociedad se transforma si se transforma a los individuos en su identidad profunda y en su forma de organización familiar. De ahí que los evangélicos den una importancia enorme a la familia, a tal punto que la Iglesia de la Fraternidad Cristiana se presenta como una iglesia para la familia, no para el individuo.

La concepción de la persona en el neopentecostalismo está integrada por cuerpo, alma, espíritu y relaciones y no solo por cuerpo y alma, como en lo católico y lo pentecostal. Las relaciones son incorporadas a la persona y la lucha espiritual es contra los poderes negativos del diablo.

RH: Uno de cuyos poderes diabólicos podría ser el Estado o ciertas formas de funcionamiento del Estado, supongo. Cuando dices que las nuevas formas de religiosidad corresponden a transformaciones sociales profundas, ¿sería válido afirmar que los movimientos neopentecostales corren paralelos al fenómeno de la globalización? Me refiero a que el Estado deja de ser un elemento central de los procesos de socialización y la Iglesia

Católica deja de ser un elemento central en la orientación y organización de la sociedad, porque nos dirigimos a una especie de anarquía neoliberal galopante.

JGR: Esa visión fue la de los pentecostales, pero no la de los neopentecostales. Los primeros postulaban la necesidad de “alejarse del mundo y refugiarse en la iglesia” para esperar la segunda venida de Cristo. Para los neopentecostales —al igual que para la Teología de la Liberación— el reino de Dios ya está en este mundo y es necesario desarrollarlo para que cuando Cristo vuelva el mundo ya esté convertido.

Todo esto no quiere decir que estemos en un mundo sin lógica, de anarquía absoluta. Los movimientos sociales y sus nuevos actores actúan según intereses y lógicas de acumulación de poder que no tienen nada de anárquicas. Para que se entienda: en la modernidad el Estado era central. Todo el movimiento de la constitución del estado-nación y de las repúblicas tenía como finalidad desposeer a lo religioso del control del espacio social, despojándolo incluso de una parte de su función educadora, al transferir la función de construcción del ciudadano al sector educativo público y laico. De ahí, por ejemplo, las grandes instituciones educativas en el caso de Guatemala: el Instituto Normal para Varones de Occidente (INVO), el Instituto Normal para Varones (INVA), el Instituto

Normal Centro América (INCA), el Instituto Nacional Rafael Aqueche, etc.

En esta concepción moderna del Estado —que en Guatemala se quedó en los preámbulos—, quien educa y crea ciudadanía principalmente es el Estado, no el sector religioso ni el privado, mientras que en el mundo global —y Guatemala vive ya en la globalidad que se impuso en el contexto del conflicto armado— el Estado es desposeído de una serie de funciones tradicionales: se le desposee, en parte, de la soberanía que tenía sobre su territorio (se desdibujan las fronteras) y de la soberanía que tenía sobre la función educativa; además, los partidos políticos son incapaces ya de articular una comunidad política.

En los años sesenta surgen los centros educativos privados de la Iglesia Católica y se apropian de la formación de las élites: el Liceo Javier, el Monte María, los salesianos, etc. A partir de entonces, el Estado es desposeído y se desposee él mismo a tal punto que hoy más del 80% de la educación secundaria es privada, y el Estado —el Ministerio de Educación— se puede decir que es un Ministerio de educación primaria. Por otra parte, sobre todo a partir de la década de los años ochenta, los evangélicos se implican profundamente en el sistema educativo.

RH: Tengo entendido que Guatemala es el segundo país en el mundo, después de Lesoto, en África, donde la educación privada es mayoritaria frente a la educación pública.

JGR: Así es. Porque se ha vuelto a delegar al mundo religioso y al sector privado el rol de articulación de la sociedad, mientras que el Estado se deshilacha en sus instituciones. En un contexto así es evidente que lo religioso se apropia de un espacio enorme como articulador de lo social.

RH: ¿Qué tanto interviene el componente demográfico en las transformaciones que se están dando en la estructura social guatemalteca?

JGR: Tiene un peso importantísimo. Guatemala pasa, desde 1950 hasta hoy, de menos de tres millones de habitantes a casi 14. Eso significa que todas las instituciones tradicionales explotan, y que se rompen las formas históricas de reproducción de los grupos sociales, que en el medio rural pasaban en gran parte por el padre de familia, que le daba un terreno al hijo para que construyese su casa y otro terreno para que produjese maíz, frijol, calabaza y subsistiese con eso.

Con las mejoras sanitarias, de higiene y de atención materno infantil, la población se ha duplicado cada 22 o 24 años, lo cual implica que las sociedades rurales no tienen

ya la capacidad de garantizar su reproducción social y comienzan a expulsar población. Esta población que se mueve modifica su sistema de vida y de representaciones, y establece nuevas redes sociales, construye nuevas lógicas en lo social. Eso viene acompañado de la transformación de la visión del mundo y de la causalidad de lo social, visión que va a ser inducida y canalizada por estos nuevos grupos religiosos. En conclusión: ya no puede pensarse lo religioso únicamente como religioso, hay que pensarlo como un elemento articulador de lo social. Y esto no tiene que ver con que estemos de acuerdo o no. Es un hecho real y nuestra subjetividad individual no puede contra ello.

Vuelvo a la pregunta que me habías hecho al principio —y de la cual me aparté dando un rodeo— acerca de la dinámica de alejamiento y acercamiento, sobre esa ida y vuelta entre Guatemala y París. Por supuesto que esa situación ha sido un factor determinante en mi forma de analizar las cosas. En Guatemala —que es un laboratorio social— tengo la posibilidad de acceder a todas las formas operativas, porque observo, participo, discuto, etcétera. En Francia, sobre todo con mis colegas Patrick Michel, Marc Augé, Jean-Pierre Dosson, etc., tengo la posibilidad de ir conceptualizando, teorizando y reconstruyendo elementos metodológicos para el análisis. Es una especie de ida y vuelta permanente entre terreno, teoría y conceptualización de problemáticas. Al mismo

tiempo, el medio académico francés sigue produciendo una serie de reflexiones en el campo de la sociología y de la antropología, y esas nuevas temáticas reorientan mis formas de trabajo y de análisis sobre el terreno. Así que es evidente que este estar lejos y cerca es un componente fundamental de mi formación, de mis procesos de investigación y de mi manera de abordar las cosas, aunque en el fondo, es un componente fundamental de toda labor intelectual.

También el hecho de estar en el CNRS me ha permitido viajar a otras regiones y ver cómo se concreta lo global en Bolivia, Chile, Ecuador, Argentina, Colombia, y también en China, en India, en los países del Este, en Ruanda, en Mozambique, etc., lo cual me ha permitido entender cómo funciona lo global en lo local, y cómo hoy las decisiones son globales, pero las políticas son locales. Descubres así que todos esos grandes mega-actores, como lo religioso, lo ideológico, el mercado, etc., actúan prácticamente de la misma manera en las distintas partes del globo.

RH: Dicho en otras palabras: ¿Tu compromiso como pensador consiste en intentar comprender las corrientes de fondo que funcionan en las sociedades?

JGR: Exactamente, y a esas olas de fondo solo se las puede identificar por índices y síntomas. Nadie te va a decir cuáles

son esas lógicas, las tienes que identificar por el trabajo en el terreno. Evidentemente, ésa es la preocupación que uno tiene, a sabiendas de que no existen profetas ni adivinos en ciencias sociales. Nadie vio venir la caída del Muro de Berlín, por ejemplo. Hoy constatamos que, con esa caída, la visión del mundo marxista desertó las conciencias, y hoy tenemos la sorpresa de ver a un inmenso número de personas de los países del Este retornando a la Iglesia Ortodoxa, por ejemplo.

RH: Lo que confirma quizás la idea de Malraux, que decía que el siglo XXI será religioso o no será.

JGR: Yo diría que se ha asignado a lo religioso nuevas funciones en su articulación de lo social. Maurice Godelier había planteado cómo en diferentes momentos históricos, el subsistema que articula a la sociedad puede ser diferente. Por ejemplo, en el mundo griego, lo que articula es la *polis*, la ciudad, lo político. Es lo que da origen a la tragedia, al enfrentamiento entre hijo y padre, o al Edipo, que se manifiesta con gran fuerza en la sociedad griega. En el mundo romano, lo que articula la propiedad de la tierra es el sistema del parentesco, y sobre todo las lógicas de dominación: a los esclavos se les llamaba con el término de “niños”, pero niños eternos, porque el niño tenía que estar bajo la patria potestad. En los sistemas inca o egipcio, el articulador es el clan, un gru-

po que se dice hijo del Sol o de la divinidad, por eso el incesto estaba permitido, para impedir que se metieran otras personas en el círculo de poder.

RH: Eso es algo que también sucede en ciertas capas sociales de nuestra sociedad, que funcionan como clanes endogámicos.

JGR: Sin ninguna duda. El clan sacralizado se defiende. Fue precisamente alguien que no era del clan, pero que se casó con un miembro del clan, quien causó la ruptura del imperio inca y de su debilitamiento con la llegada de los españoles. Allí, era lo religioso lo que articulaba. El problema es por qué en un momento histórico se confía la función articuladora a un sistema o a otro. Es evidente que lo religioso, actualmente, es un espacio de construcción de significados, y que el Estado ya no construye significado ni sentido. Hoy los partidos políticos no crean discurso, proyecto, alternativas. Los partidos políticos lo único que hacen son promesas, no plantean alternativas de transformación de la sociedad.

¿Qué significa construir sentido y significado por parte de lo religioso? Significa construir compatibilidad social. Consiste en construir o “fabricar” al individuo, pero a un individuo compatible, no antagonico. Si la Teología de la Liberación fue desarticulada al final por la misma

Iglesia fue porque producía individuos no compatibles, rebeldes, que protestaban, que luchaban por la reconstrucción del sistema. Eran no compatibles dentro del contexto de la ideología de lo global, y hoy las nuevas formas de lo religioso están construyendo compatibilidad dentro de lo global. Una de las formas de producir compatibilidad es desarrollar la visión de mercado.

RH: En mi opinión, en la sociedad guatemalteca hay dos polos principales de construcción de lo social: por un lado, el mundo evangélico y, por el otro, el universo aún no estructurado de las maras.

JGR: En efecto, hoy el individuo no se construye homogéneamente, sino en función de donde está, de dónde se sitúa. Los procesos de individuación residen en cómo el individuo se adscribe a una comunidad o a una institución que ya no se define por el parentesco, excepto en la oligarquía, que todavía se reproduce por clanes de tipo endogámico, porque no quieren que sus fortunas se dispersen, sino que se imbriquen.

RH: ¿Estas reflexiones las has cuajado ya más o menos sistemáticamente en algún texto?

JGR: Sí, en artículos en revistas internacionales. Para mí, el artículo largo es preferible al libro, porque no solo tiene

más divulgación, sino que es casi un requisito del juego académico: tienes que estar presente en la comunidad científica. Los artículos marcan pistas. Me refiero a artículos de 35 o 40 páginas. Ahora, por ejemplo, acabamos de hacer un homenaje a Marc Augé en la revista de antropología *L'Homme*, fundada por Marcel Mauss, sobre la antropología de lo contemporáneo. He escrito allí un artículo puntual sobre el papel del pastor como actor global y actor local. En esta nueva figura, lo fundamental es cómo las iglesias evangélicas locales invitan a pastores internacionales a congresos de la red a la que pertenecen. Esos pastores internacionales, al mismo tiempo, van a invitar al pastor local a que vaya a predicar a Ceilán, a los Estados Unidos, a Australia, a Brasil, etc. También hay ahí un ir y venir, como lo hay en la investigación.

RH: Justamente. En este ir y venir, ¿no existe el peligro de no llegar nunca a ningún sitio?, ¿o es que no llegar es una condición existencial fuera de toda consideración?

JGR: Al menos es una forma de existencia, no sé si será una condición existencial (risas). En todo caso, la cercanía y el alejamiento tienen la ventaja de dar una gran movilidad, y permiten ver problemas que hay tanto aquí como en África. Por ejemplo, hoy la China se preocupa y estudia estos problemas en el Centro de Investigación sobre las Religiones que funciona en la Academia de Ciencias

Sociales. En la modernidad se hablaba de “individualización”, de construcción del sujeto, pero hoy el sujeto ya está construido, así que se trata de identificar los procesos de “individuación”, que no es lo mismo: se trata de cómo crear un nuevo sistema de visión del mundo en el individuo comunitario constituido por el núcleo familiar.

La lógica central de articulación de la sociedad confuciana china era la devoción filial, esa relación de parentesco era el valor central para Confucio. Es lo que le dio fuerza a las diásporas chinas. Esa estructura central puede ser desarticulada por la lógica del individualismo occidental y por la conversión religiosa, que significa un cambio de lealtades. El hecho es que, al parecer, un 85% de los que participaron en la Plaza de Tian’anmen eran cristianos, es decir, que habían cambiado sus lealtades. Así que en este contexto los chinos se plantean cómo mantener la cohesión social de un sistema que tiene cinco mil años de antigüedad a partir de los sistemas de valores de su propia cultura.

La China nunca ha sido expansionista, y es la primera vez en la historia que un país se convierte en poderoso sin ser imperialista o sin conquistar otros territorios que no sean los tradicionalmente propios. Siempre vivió dentro de su gigantesco universo con influencias regio-

nales, pero sin estrategias de conquista exterior lejana. Es bueno recordar que, en todo sistema de emergencia de un país hacia la hegemonía, un componente fundamental reside en ser capaz de exportar ideología y valores, lo que Occidente, que ha sido siempre el polo expansionista mundial, sabe hacer muy bien, pues ha sido la forma de introducir su sistema en la cabeza del otro, algo que facilitaban los dogmas monoteístas. Así, todo el problema actual de la China es cómo autodefenderse y cómo ser capaz de exportar sus valores. Por ejemplo, las nuevas formas de cooperación que ellos están desarrollando en África van en ese sentido. Recuerdo que hace un par de años estuve en Pekín y nos invitaron a un discurso del presidente. Por primera vez en la historia reciente, un presidente chino del partido comunista dijo: “Tenemos que pensar en la espiritualidad china y en los valores tradicionales de Confucio”. Así que ellos saben perfectamente bien que la hegemonía es también ideológica, y que en gran medida la expansión de la ideología occidental ha sido por lo religioso, de ahí que no hayan establecido relaciones diplomáticas con el Vaticano, porque consideran a la Iglesia Católica como un componente de la política exterior de Occidente.

De modo que cuando ves eso te das cuenta de que tanto en Guatemala, como en Bolivia y en China, se está dando una transformación dentro de los procesos de individuación. Estas transformaciones son un componente central

de la lógica de los actores globales y están propiciadas por la visión e ideología occidental, por lógicas geopolíticas. Las religiones son, a fin de cuentas, actores geopolíticos.

RH: Hablemos de otro tipo de problema: la inserción de los movimientos indígenas dentro de los procesos de globalización y el problema de los llamados fundamentalismos en su relación con el concepto de mayanización. Dicha noción adquiere cada vez más fuerza y despierta urticaria en el mundo ladino. ¿Cómo analizas el resurgimiento de las identidades étnicas?

JGR: Axel Honneth, filósofo alemán y alumno de Habermas, aborda el tema de las luchas por el reconocimiento de las identidades étnicas protagonizadas desde los años sesenta en los Estados Unidos y en otras partes del mundo, era una época de luchas en pro de los movimientos civiles, de luchas de género, de identidad étnica, social y sexual. Honneth plantea la idea de que así se echaba por tierra el discurso asimilacionista del *melting pot*,⁷ que intentaba homogenizar a las poblaciones. Comparto esta perspectiva: para mí, esa lucha por el reconocimiento es lo que va a explicar la puesta en marcha de esos procesos de refundación de la identidad a los que llamamos mayanización.

7. Fusión cultural.

En el caso concreto de los movimientos indígenas la globalización es un factor bastante positivo, porque propicia la comunicación masiva entre grupos en el plano extraterritorial y extranacional. En eso contribuyen instituciones como la Iglesia Católica o las instituciones internacionales que financian reuniones y viajes. Lo que se produce en esos grupos étnicos podríamos describirlo esquemáticamente en cinco fases: una primera fase es la toma de conciencia de la condición de explotados y marginados. A esto contribuyó enormemente la Acción Católica Rural y los procesos de lucha de ese periodo. Un segundo momento es la reapropiación de la historia y de la memoria colectiva a través de la identificación y la apropiación de lo maya prehispánico, así como la valoración de grandes arquitectos, astrónomos, matemáticos mayas, etc. Un tercer momento es la dinámica posesión-desposesión: “Nos han desposeído de las tierras, nos han desposeído del poder político, pero nosotros también somos capaces”. Un cuarto elemento sería la dinámica del puro-impuro: “El mundo del ladino es corrupto; nosotros, no”. Una quinta fase es la búsqueda de alianzas para llegar al poder local, que se concretó de la manera más significativa en Quetzaltenango con la elección de Rigoberto Quemé para la alcaldía.

Para mí, esos procesos van a dar origen a una lucha por el reconocimiento, lo cual va a constituirse en el motor de articulación de las luchas en diferentes estados donde esas identidades se manifiestan, como en la ex-Yugoslavia, donde se llega incluso a la desarticulación del Estado. En otras regiones surgen más bien nuevos Estados. En el caso de Guatemala, este movimiento lleva a la emergencia de actores que reivindican derechos propios. Esa lucha en ciertos momentos —porque al ser lucha se está hablando de procesos estratégicos— reivindica la unidad totalmente articulada del movimiento.

En las luchas por el reconocimiento hay varias etapas, pero una de ellas, la más importante, es la de funcionar como si fuera una minoría homogénea: lo importante no es “tener razón”, sino mantener la unidad y mantener un discurso, aun cuando tenga elementos que no son discutibles. Lo importante es obligar al otro, al que está frente a mí, a que construya argumentos para desarticular lo que yo digo, porque en el proceso de construcción de argumentos, parte de lo mío se mete en su cabeza.

La emergencia de actores portadores de nuevos intereses dio origen a una pluralización de lo étnico. ¿Por qué exigir a las sociedades étnicas —que son sociedades y no sectores sociales— la unidad, cuando las otras sociedades no la tienen? Lo que es evidente es que hoy

nos encontramos con grupos de intereses y de estrategias grupales o individuales que han dado origen a una pluralización de lo étnico. Dentro de este contexto, la reivindicación de la cultura ha sido un elemento estratégico de reivindicación de la diferencia. Desde los años setenta se dio el proceso de diversificación de lo étnico, así como un proceso de urbanización de actores sociales de origen indígena. El cambio en las formas de producción cambió el sistema cultural, pero desde hace cierto tiempo, la remayanización ha cobrado fuerza. Quien se plantea la necesidad de remayanizarse es porque tiene conciencia de que es un camino de reapropiación de la historia y de construcción de una identidad. Se trata de una reapropiación estratégica como forma de fortalecimiento cultural y social.

Lo que también aparece muy claramente es que se está produciendo una diferenciación y una estructura de clases en lo étnico. Digamos que, históricamente, lo maya era considerado como la base inferior de la sociedad, y era pensado como un universo homogéneo. Hoy, los procesos de acumulación están dando origen a estructuras de clase.

RH: La Conquista creó una morfología social de tipo piramidal que legitimaba la dominación, mientras que el mundo indígena precolombino tenía otra lógica de dominación y jerarquía.

JGR: Las sociedades vasca y catalana, por ejemplo, están marcadas por lo cultural y específico, pero ya tenían una estructura de clase. El mundo maya, para los españoles, formaba parte del sector inferior relativamente indiferenciado de la pirámide. Actualmente se está dando una diferenciación de clases dentro de lo étnico, lo que resulta un factor importante de cambio y de transformación. Ya hay actores indígenas y grupos con una acumulación de capital impresionante. Hay gente en Almolonga, por ejemplo, que es propietaria de 150 cabezales y camiones, y lo mismo pasa en otras regiones del país.

RH: ¿Esto no va en contra del intento de algunos líderes e intelectuales mayas que elaboran el tema de la mayanización como algo incluyente, sin tomar en cuenta el fenómeno de la división en clases sociales?

JGR: No sabría decir quiénes son los implicados y los que preconizan la mayanización. Lo que sí tengo claro es que el día en que el sector económico maya entre al mundo de la política, las cosas van a cambiar. De lo que no estoy seguro es de que ellos tengan de momento interés por hacerlo, salvo en el plano local, porque tienen un funcionamiento propio en el plano financiero, con sus propios sistemas comerciales y de producción.

La salida de sociedades rurales, como ocurrió a partir de los años sesenta en Guatemala, hace que se creen microempresas familiares en las que quien acumula es el jefe de familia, porque no hay salario libre, y él es el que da a los hijos para que cubran sus necesidades de todo tipo. De modo que hay una capitalización rápida por parte del jefe de familia, lo que permite que envíen a los hijos a la universidad. Por ejemplo, en Quetzaltenango, ya en los años cuarenta y cincuenta, muchos indígenas van a cursar estudios universitarios, especialmente en las carreras de Medicina, Derecho y Economía. Mientras que el desarrollo de la agricultura de exportación en el área kaqchikel también va a permitir que vayan a la universidad, pero un sector significativo de ellos estudiará más bien ciencias sociales, de manera que los que van a dirigir las ONG indígenas con la llegada del partido de la Democracia Cristiana al poder, al principio, son en gran medida kaqchikeles.

Hoy numerosos actores indígenas se encuentran insertos en las estructuras institucionales como ministerios, alcaldías, instituciones, organizaciones: el progreso, a pesar de todas las contradicciones, ha sido importante. Nuevas generaciones de profesionales y dirigentes emergen y ejercen el poder, si consideramos que éste es la capacidad de tomar decisiones o de impedir que las decisiones sean tomadas.

RH: En términos generales, ¿cómo se da la cohabitación con el llamado ladino en esas instancias?

JGR: Digamos que ese tipo de dirigencia es más numeroso actualmente que en fases anteriores, porque entre los que están asociados a grupos, programas y demás hay una comunicación mayor. Siguen perdurando aún formas de prejuicios, de discriminación, de racismo; pero estos nuevos actores tienen espacios mucho más amplios, aparecen como grupos más seguros de sí mismos, más estabilizados, han tenido también otro tipo de infancia, de estudios, han seguido una carrera específica.

Hoy, los jóvenes mayas muestran preocupación por participar en actividades de formación, y capacitación, etc. También en otros ámbitos como, por ejemplo, los abiertos por la Ley de Consejos de Desarrollo, que permite —a pesar de las contradicciones— una apropiación de las lógicas participativas. Esto significa una apertura importante hacia la participación local, lo que pasa es que no se forma actores para la elaboración de políticas públicas de la noche a la mañana, eso lleva tiempo.

RH: Volvamos a la noción de mayanización, que es un tema central en los procesos de cambio que se dan hoy en el país.

JGR: Para mí, lo que se denomina mayanización es, en último término, un componente estratégico que corresponde a una corriente internacional que propugna una vuelta a la propia cultura como forma de autoafirmación y como forma de reorganización de los territorios. Es allí donde está el elemento central: no es posible hablar de cultura en las sociedades rurales fuera de los territorios, ya que el territorio permite la organización del modo de producción, de organización de los grupos de parentesco y de poder, y todo eso es cultura. Alimentarse con maíz, por ejemplo, es origen de una parte de la mitología indígena y de una serie de prácticas rituales.

RH: No en vano en el idioma francés las palabras cultura y cultivo son lo mismo, algo que está ligado a la tierra. En español, cuando queremos decir que alguien tiene que educarse, hablamos de cultivarse.

JGR: Exactamente. Los grupos sociales se organizan en el territorio, que es donde se dan las relaciones de parentesco, donde se sacralizan los espacios rituales, etc. Para mí, ésas son las líneas de fuerza de la remayanización. Hay que volver al análisis de la cultura a partir de los territorios, porque eso es lo que permite comprender los sistemas culturales.

El problema es que también se construye todo un discurso sobre la cultura, independientemente del territorio. Así, en los contextos de urbanización de ciertos grupos indígenas, se tiende a tratar la cultura como algo intemporal y ajeno a un territorio, porque se supone que quien no está en el territorio o se ha urbanizado tiene necesidad de remayanizarse.

La remayanización tiene entre otras funciones la de descolonizar el pensamiento, por eso hay tendencias que se apartan de la Iglesia Católica y reivindican la espiritualidad maya. Pero, al mismo tiempo, una gran parte del grupo indígena se ha vuelto evangélico, lo que plantea un problema de bases políticas, porque en numerosos casos la identificación primera ya no es de pertenencia étnica, sino de pertenencia religiosa.

RH: Puesto que lo mencionaste: ¿Crees que las iglesias evangélicas son mayoritarias en relación al mundo católico?

JGR: En el mundo rural, sí. En Guatemala hay aproximadamente 437 parroquias católicas y unos 590 sacerdotes, muchos de ellos de edad avanzada. Mientras que hay unos 28 mil pastores inscritos en la Asociación de Pastores de Guatemala, y reivindican cerca de 22 mil centros de culto entre iglesias pequeñas y la Megafrater.

RH: ¿Cómo percibe el mundo evangélico la estrategia de ma-
yanización?

JGR: Digamos que, quitando a un sector del protestantismo histórico —sobre todo a los presbiterianos, que desarrol-
laron una dinámica cercana a la de la Iglesia Católica de identificación con lo maya y crearon los presbiterios mayas, que eran organizaciones autónomas por regio-
nes—, los pentecostales y neopentecostales consideran el mundo maya como el mundo del paganismo y del diablo, con lo cual hay mayoritariamente una oposición a la remayanización.

En este terreno, la compatibilidad es mayor entre el mundo católico y el maya, mientras que lo protestante tiene una visión más fundamentalista. Desde ese punto de vista, es sobre todo la clase media y los dirigentes los que están reapropiándose de la espiritualidad maya, y por eso hay una difusión enorme de todo lo referente al calendario maya, a la astrología y una vuelta a prác-
ticas relacionadas con la costumbre. Ya hay una serie de dirigentes que consultan regularmente a los aj K'ij, a los chamanes, para la gestión de su vida personal. Esos procesos están reactivando ciertas formas históricas de cultura.

Existe también un sector indígena mucho más político que no está en la remayanización y que ve en ella una lógica más específicamente cultural.

RH: ¿Hay riesgos de que el partido de Harold Caballeros lle-
gue al poder y excluya a los indígenas?

JGR: No lo creo. Numerosos indígenas son evangélicos. El ha-
ber iniciado la campaña electoral de VIVA en Almolonga va en ese sentido. Ahí se dan amplias alianzas con indí-
genas y no indígenas, e incluso con líderes que no son evangélicos. El paso a lo político implica siempre alian-
zas con otros sectores e ideologías.

RH: Indudablemente que estamos dentro de un mundo
cambiante, donde la fotografía nunca es la misma. Esto
nos lleva a los cambios de paradigma que se dan en las
ciencias sociales, cambios que tienen que ver con cómo
pensamos la realidad y cómo la abordamos para cam-
biarla.

JGR: El problema es que el movimiento es más importante
que lo estable, y que las dinámicas son tan aceleradas
que hoy encontramos un tipo de alianzas y mañana
otras, todo esto tanto en lo local como en el plano
global. Por ejemplo, la subida del precio del petróleo
desarticula con una velocidad impresionante lógicas

sociales; el interés en las materias primas desarticula territorios tradicionalmente estables; el encarecimiento de los alimentos desestabiliza espacios que se consideraban seguros.

Estamos, pues, acostumbrados a pensar lo estable, pero no el movimiento. Para lo estable tenemos toda una terminología, a tal punto que en los años setenta y ochenta el cambio era visto como el gusano que se introducía en la manzana. El problema, hoy, es que todos son gusanos en la manzana. Antes sabíamos describir la manzana, pero hoy no sabemos describir lo que están haciendo los gusanos. Esto hace que en el plano conceptual carezcamos de terminologías, y que uno de los esfuerzos contemporáneos sea el de repensar los conceptos, pero intentando salir de la esencialidad de los mismos. Por eso se habla de problemáticas. Hoy, las palabras sociedad y religión ya no explican nada, porque es necesario pensar a cada instante de qué estamos hablando, pues son nociones que utilizamos para describir, pero sin conceptualizar. Esta crisis metodológica y terminológica motiva que cada vez más se estén abandonando las definiciones esencialistas y se estén buscando definiciones por elementos, por componentes.

La pluralidad de lógicas e instituciones es tal que aquello que no puedo imaginar no lo puedo pensar, porque no

tengo términos para pensarlo; y si no puedo pensarlo, no puedo identificarlo cuando se manifiesta en la realidad. Ahí reside el problema: el hecho de no poder imaginar significa no poder identificar. Al mismo tiempo, hay cosas que veo y de las que no puedo describir su proceso si uso la terminología utilizada para lo estable. Lo que conduce a que al final sea más fácil describir lo que “debería ser” que la realidad; pero lo cierto es que el “deber ser” nunca ha existido. Es una proyección en la que todos somos especialistas, pero que no permite analizar el papel de la transgresión como componente de la realidad.

Otra dificultad con la que nos encontramos es que, en ese intento por describir la realidad, las variables son numerosísimas, con lo cual es más difícil describir y redactar, porque en la redacción hay que ser lineales, y, ¿cómo describir lo complejo y simultáneo a través de un procedimiento lineal? Por otra parte, hoy nos encontramos sin mega-teorías, sin mega-relatos capaces de explicar la totalidad, con lo cual el conocimiento se vuelve más una isla que un “continente”.

¿Cómo integrar el análisis del movimiento?, ¿cómo representar las nuevas lógicas que están actuando en lo social? Un presupuesto fundamental es que aquel que tiene más elementos para pensar la realidad tiene venta-

jas sobre mí para entender el movimiento. ¿Cómo identificar las lógicas que están actuando si no puedo imaginarlas o pensarlas? Cuantas más variables tenga para pensar la realidad, más cerca voy a estar de lo posible de esa realidad. Cuantas más variables tenga en mi cabeza como pensables, más voy a poder identificar las lógicas que están funcionando en la realidad. Otro presupuesto es que lo que describo no es la realidad: en el mejor de los casos, si es un estudio sólido, sería un “reflector” que podría contribuir a esclarecer la realidad.

Ése es el asunto: ¿cómo salir del dogma?, ¿cómo salir de la prisión apriorística de los conceptos? El problema no es solo de los grupos fundamentalistas, sino también es nuestro, de las ciencias sociales, que han construido conceptos para ciertos momentos históricos e interpretan que el cambio también significa salir de los dogmas ideológico-conceptuales para poder analizar la realidad que se articula a través de lógicas diferenciadas.

RH: Tanto las concepciones ideológicas como la manera de utilizar el lenguaje obedecen a intereses precisos de ciertos grupos de poder e ideológicos. Supongo que todo intento de romper la terminología y los conceptos habituales —incluso en el ámbito de las ciencias sociales— se estrella contra una gran resistencia.

JGR: Así es. Porque ciertas terminologías aportaban seguridades que, en realidad, eran ficciones estabilizantes. Hoy, las terminologías ya no nos las dan, aunque haya gente que crea lo contrario. Lo que es obvio es que las lógicas siguen avanzando independientemente de lo que yo diga, de lo que yo piense o de lo que yo crea.

RH: Pero se da un gran desfase entre la inercia y la supuesta estabilidad que los círculos de poder intentan perpetuar, y los otros movimientos que se dan en la sociedad.

JGR: No te creas, pues ese grupo en buena parte está también en movimiento —sus intereses se mueven— porque está recomponiendo sus intereses en lo global, y es esa capacidad de recomponerse la que está generando nuevos bloques financieros, comerciales, empresariales. Al mismo tiempo, los que saben adaptarse son quienes llevan ventaja, porque van adelante en las lógicas de dominación... que transforman.

RH: Aunque hay bloques tan aferrados al pasado que incluso contribuyen a su propia destrucción a mediano o largo plazo.

JGR: Son aquellos que no son capaces de adaptarse o de ver por dónde van las nuevas lógicas, son los que quieren mantener las formas de dominación tradicionales. En

nuestro país, por ejemplo, todas las lógicas que se ponen en marcha en el Congreso de la República evidencian que la mentalidad privada se ha ido transfiriendo al espacio público, de manera que el dinero público es administrado como si fuera privado: comisiones, porcentajes, etc., lo que al mismo tiempo expresa la influencia de la ideología del mercado.

RH: Pasemos a otro tema: las consecuencias de la guerra y su corolario, los Acuerdos de Paz. Algunos dicen que estos acuerdos no sirven, sobre todo porque una gran parte no se ha cumplido.

JGR: Para mí, los Acuerdos de Paz son un medio, no un fin. Con todo y sus contradicciones, significan un momento en que sectores importantes y numerosos reflexionaron sobre la sociedad guatemalteca. Yo soy de los que piensan que las ideas cuentan, que las ideas tienen consecuencias y vida propia. En la medida en que se incorporan a la conciencia, transforman posiciones, transforman lógicas de luchas sociales y transforman reivindicaciones. La realidad no es aquello que yo planifico, sino aquello que los otros me dejan hacer en función de lo que yo planifico.

Frente a los Acuerdos de Paz, hay grupos sociales con intereses diferenciados. La guerra, entre las muchas reflexiones válidas que se han elaborado al respecto, es también

una forma de intervención en la sociedad, una forma de cambio brutal, pero de cambio en último término. Digamos que en toda lógica social la realidad se articula más o menos sobre el consentimiento o la violencia. La guerra es la forma más violenta que existe de intervención en la sociedad. Por eso, y desde este punto de vista, fue un factor de cambio de la sociedad guatemalteca. Claro que al mismo tiempo creó oposiciones, antagonismos, enemigos, y la conciencia de los vivos porta aún la vida de los muertos.

Aquí hay una cuestión relacionada con los sistemas de representación y creencias que es necesario considerar: lo católico concibe el perdón a través de la confesión; lo evangélico lo concibe por la conversión; y la tradición maya, por cumplir con los ancestros y los antepasados. Esas visiones diferentes en cuanto al perdón hacen que sea difícil llegar a una reconciliación. Las luchas de los indígenas por el reconocimiento pasan también por la necesidad de que se les reconozca como víctimas del conflicto armado. En este sentido, cumple una función de máxima importancia la Comisión para el Esclarecimiento Histórico y el REMHI,⁸ que fueron instrumentos de expresión de esa realidad, a partir de perspectivas que entraban en conflicto con otros sectores de

8. Informe para la Recuperación de la Memoria Histórica.

poder en esa época, de ahí los intentos de estos últimos por reconstruir otras visiones de lo que pasó.

RH: Lo que se denomina revisionismo histórico: intentar invalidar y negar los hechos presentando “otra verdad”.

JGR: Sin duda, pero el asunto es que el proceso de los Acuerdos de Paz tiene que proseguir. Para mí, esos acuerdos representan un momento importante de introspección, pues ayudaron a formalizar una reflexión sobre una serie de variables de la sociedad guatemalteca. Sirvieron como base para el empoderamiento y planteamiento de reivindicaciones sociales y políticas. En ciertos casos, los acuerdos han avanzado, aunque no en todos; pero es necesario recordar que la transformación de la sociedad no se hace a partir de un papel, ni de declaraciones, sino de procesos y de luchas sociales.

Insisto: los Acuerdos de Paz fueron un hito importante en la manera de pensar la sociedad guatemalteca. Permitieron la existencia de leyes como el Código Municipal o la Ley de los Consejos de Desarrollo, que estimulan el empoderamiento de la participación local. El problema es si se dispone o no de actores con las competencias necesarias para pensar y actuar en las políticas locales. A pesar de las insuficiencias, ha habido cambios en el sistema jurídico nacional, como la Ley contra el racismo.

Los Acuerdos de Paz abrieron espacios de lucha social, política y jurídica, claro que muchas medidas no han sido cumplidas y es evidente que habrá que seguir reivindicando y exigiendo, pero eso forma parte de las luchas de una sociedad.

RH: Después de la firma de los Acuerdos de Paz, en Guatemala surgió una gran cantidad de ONG de diversa índole que, estimuladas por capitales internacionales, crecieron como hongos a lo ancho y a lo largo de la sociedad. Tras esa euforia *oenegista*, parece que hoy empieza a operarse una progresiva retirada de la financiación de los organismos internacionales.

JGR: Lo que llamas la *oenegización* de la sociedad guatemalteca ha cumplido importantes funciones de incorporación y de remuneración de actores en su proceso de ascensión social y profesional. Básicamente, ese fenómeno ha representado formas de ascenso a la clase media de algunos grupos indígenas y no indígenas, lo que ha permitido que se desarrollen algunos procesos de conciencia social, así como la emergencia y formación de actores, y la implementación de programas locales de desarrollo. Las contradicciones han sido numerosas, pero no todo ha sido negativo en la labor de las ONG, pues forman parte de la evolución económica, social y política de la sociedad civil.

La cooperación más importante en Guatemala es aún la de la Unión Europea, orientada sobre todo hacia procesos de desarrollo y consolidación de lo local, es decir, apoyo a lo municipal, lo territorial, lo institucional, los Consejos de Desarrollo, etc. Pero otras cooperaciones han sido también centrales. La inversión ha sido enorme en estos últimos diez años, creando programas de presupuestos astronómicos. También hay operaciones más puntuales por parte de la cooperación de ciertos países, como el caso del apoyo a la emergencia de dirigentes por parte de la cooperación nórdica. El Banco Mundial, en un momento dado, hizo inversiones importantes en la orientación y reforma del sistema educativo. El Banco Interamericano está invirtiendo en el desarrollo de sistemas productivos y, al mismo tiempo, en la formación y capacitación como apoyo a los grupos gestores de planificación local. En fin, ha habido mucho financiamiento.

Ahora es cierto que da la impresión de que hay un descenso de las ayudas y del interés por seguir apoyando los proyectos en el país. En ello han influido, creo yo, los cambios en el bloque ex comunista, pues muchos apoyos de la cooperación fueron orientados hacia esos países. Actualmente, el beneficiado es más bien el continente africano, para hacer contrapeso a la presencia China. Todo lo cual significa que muchas de estas organizaciones no gubernamentales tienen que buscar otras formas

de sostenibilidad, y una de ellas es la de integrarse al espacio político del Estado, lo que representaría una forma de insertarse para garantizar cierta continuidad en los procesos de remuneración y de inserción en temáticas y problemáticas de índole política.

Para mí, las ONG, a pesar de sus contradicciones y limitaciones —que son las contradicciones propias de cualquier institución—, han cumplido una función de desarrollo de temáticas que, aunque fueron impuestas desde el exterior, permitieron a sus actores acumular experiencia y competencias. Hoy, por ejemplo, en Huehuetenango y otras áreas del altiplano, están cerrando ciertos programas, por lo que hay profesionales que se están quedando sin empleo. Para ellos, uno de los ejes de inserción será el Estado.

Lo cierto es que en el financiamiento internacional de las ONG por parte de los grandes organismos también se manejan criterios que obedecen a la recomposición global de esos organismos y a los intereses estratégicos y comerciales de los países. No olvidemos que la cooperación siempre ha tenido miras de inversión y de influencia a mediano y largo plazo.

RH: En otros países, muchas de las tareas de las ONG suelen ser realizadas por instituciones como las universidades

o por el mismo Estado, lo que nos lleva al tema ya evocado de la desarticulación y privatización de la sociedad y al desmantelamiento del Estado. Vemos que las prácticas de control tradicional se pierden y que el Estado sufre un doble ataque: desde el interior y desde el exterior.

JGR: El Estado ha perdido, en el contexto de ajuste estructural de los años setenta y ochenta, grandes espacios de inversión social. Hay una cooperación que pasa por el Estado, pero que es transferida y ejecutada por otros actores, como sucede con los programas de la Unión Europea. Sin embargo, gran parte de la ayuda internacional está dirigida directamente a instituciones de la sociedad civil. Entonces, está claro que el Estado carece tanto de capacidad de ejecución, como de funcionarios con experiencia.

A veces la cooperación se asemeja a una intervención en los asuntos internos del país, como cuando el Banco Mundial financia programas directos que hace ejecutar por la sociedad civil, sobrepasando las competencias del Estado. Por otro lado, el mismo Estado tiene que ejecutar una parte de su presupuesto a través de ese sector de las ONG privadas, así que estamos asistiendo a una transformación considerable de la concepción y de las formas históricas de mediación del Estado.

En el análisis del Estado hay dos ejes fundamentales que deben tenerse en cuenta: cuáles son las políticas públicas que implementa, por dónde va su estrategia —porque en esas políticas se concreta la acción del Estado—, y con qué actores cuenta para organizar y ejecutar esas políticas. Son los dos ejes que se debe evaluar: su capacidad para implementar la acción y su capacidad de ejecución. Por supuesto, no se puede evaluar al Estado desde una posición del “deber ser”.

El “deber ser” no es un criterio con el que pueda pensarse el Estado, puesto que no se trabaja con suposiciones y construcciones abstractas, sino con realidades. Digamos que en el mundo solo unos 25 o 30 estados tienen capacidad de autonomía relativa significativa. Los otros tienen una dependencia enorme de organismos internacionales y de otros estados. Es evidente que lo que puede hacer Suiza o Austria, no lo puede hacer Bolivia o Guatemala, no digamos los países africanos. El problema es que ese Estado que nosotros teníamos en la cabeza ya no existe.

¿Qué tipo de Estado es el que se está perfilando? Primero: El Estado que otros quieren que sea (los organismos internacionales, los Estados Unidos, los países hegemónicos, etc., que es el tipo de Estado que quiere también la oligarquía, porque ellos ya se situaron en

lo global). Segundo: ¿Qué proyecto de Estado tienen los actores políticos nacionales, las fuerzas políticas guatemaltecas (que son las que podrían presentar un proyecto de Estado con cierta capacidad de autonomía)? Y tercero: ¿Qué capacidad tiene la sociedad civil para orientarse hacia un tipo de Estado y hacer frente al modelo que los Estados hegemónicos o las fuerzas políticas locales quieren que sea? ¿Cuál es la capacidad de la sociedad civil para articular formas de resistencia y de propuesta? Porque la realidad, como dije antes, es lo que unos y otros quieren, y lo que otros te dejan hacer.

Existe toda una variedad de tipologías de resistencia y de gobiernos: la forma de resistencia de Bolivia es una; la de Ecuador y Venezuela es otra. Al final, toda la cuestión reside en cómo se articula el Estado para ser capaz de proporcionar mejores condiciones de vida para su población, teniendo en cuenta el interés general. Es posible que dentro de 50 años se vuelva a reforzar la educación pública por parte del Estado, como se ve en Ecuador, Venezuela o Bolivia, que proponen una reapropiación de algunos sectores de riqueza nacional. Evidentemente, hay fuerzas internacionales que quieren que el Estado sea de determinada manera, que quieren desposeerlo de su función educativa, de salud y de otras funciones, en otras palabras, privatizarlo. Esto es apoyado por fuerzas que están en esa misma lógica desde el interior del país.

Mi pregunta sigue siendo: ¿Qué tipo de Estado quiere —plantea— la sociedad civil para hacer frente a esa propuesta?

RH: El Estado se ha visto desposeído, entre otras cosas, de sus funciones ideológicas...

JGR: Porque no controla ni siquiera el sistema educativo, que era el sector tradicional de la formación de ciudadanía. Evidentemente, hay fuerzas que le disputan ese papel, entre ellas los grupos religiosos y el sector privado. Hoy, los grupos religiosos tienen una presencia importante en el sector educativo, con lo cual es difícil transmitir una visión de ciudadanía al estilo “ciudadanía construida por el Estado”. Y el sector privado lo ve como “negocio” y como ampliación de sus espacios de rentabilidad.

RH: Para concluir, ¿podrías, con tu ojo de antropólogo, decirnos cómo miras la evolución de la sociedad guatemalteca?

JGR: Hay tres ámbitos que me interesan. Un primer punto sería: ¿Qué va a ocurrir con los partidos políticos y con las formas de gobierno de la sociedad?, ¿vamos a seguir con partidos políticos que son máquinas electorales que piensan en los comicios como si se tratara de una

licitación?, ¿hay nuevas fuerzas capaces de intervenir para dar cierta dirección al Estado con políticas de largo y mediano plazo?

Segundo: ¿Cómo y qué fuerzas son las que están controlando las instituciones y sectores del Estado?, ¿será posible hacer cambios?, ¿esas fuerzas van a mantener un control sobre los espacios y actividades del Estado (lo que obligaría a los políticos a negociar permanentemente con ellas)? Dentro de este segundo eje, hay un elemento fundamental: ¿Por dónde van a desarrollarse las líneas geopolíticas de acción? La integración de América Central es fundamental. En la globalización solo se puede existir como bloque, así que ¿por dónde irán esas lógicas de integración? Esto es importante, porque con la globalización, para existir, hay que formar parte de regiones, cosa que vemos con el MERCOSUR,⁹ con la Unión Europea, con la ALENA,¹⁰ con las organizaciones del sudeste Asiático, etc.

9. El Mercado Común del Sur es un bloque comercial conformado por Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay, como estados miembros, y Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, como estados socios.
10. Asociación de Libre Comercio de Estados Unidos, Canadá y México.

Un tercer elemento sería: ¿El Estado y la sociedad tienen la capacidad de elevar las condiciones de vida nacionales y de garantizar a Guatemala un nivel de vida, de educación y de salud equivalente al de otros países del sur? Creo que Guatemala tiene las capacidades y competencias, lo que no sé es si tiene los márgenes para una acción política voluntarista.

Es interesante constatar cómo lo local se está volviendo relativamente autónomo de los partidos políticos, y cómo las elecciones responden a otras lógicas. Es decir, la pregunta es ¿qué capacidad tienen hoy los partidos políticos para tener una presencia local y ganar las elecciones con fuerzas propias?, ¿o acaso tendrán que recurrir a grupos locales ya organizados, que en realidad tienen capacidad de autonomía y márgenes de negociación?

Dentro de ese contexto, me interesa hacer el seguimiento de lo religioso evangélico y de sus estrategias sociopolíticas, porque son prácticamente... sesenta o setenta años de experiencia de lo evangélico en lo social. ¿Qué papel están cumpliendo en la ascensión social de los grupos sociales?, ¿qué papel cumplen en la transformación de las condiciones de vida y en la educación?, ¿cómo pueden o no articularse en lo nacional las fuerzas políticas provenientes de ese sector?

También me interesa dar seguimiento a la recomposición dentro de la globalización de los actores económicos nacionales. Ésos son los temas que van a determinar en gran medida nuestro derrotero. Yo no soy partidario de decir qué sociedad queremos, sino de ver qué sociedad podemos construir, porque los márgenes tienen muchos límites y lo interesante aquí es saber dónde hay márgenes, qué posibilidades ofrecen y de qué están contruidos.

RH: Agradezco tu tiempo y tus explicaciones. Aunque no llegamos a radiografiar el núcleo atómico de lo social, sí nos acercamos bastante.

JGR: ¡Por fortuna no existe tal núcleo atómico! La materia de lo social es un queso gruyère lleno de agujeros y nosotros, los investigadores sociales, somos las ratas que andamos por allí, tratando de comérnoslo.

JESÚS GARCÍA RUIZ

Es director de investigaciones del Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS) de Francia y profesor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), donde imparte cursos y dirige tesis en los cursos doctorales de Antropología, Sociología y Ciencias Sociales de lo religioso. Es miembro del Centro de Estudios Interdisciplinarios de los Hechos Religiosos de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) y es miembro asociado del Centro de Estudios e Investigaciones Internacionales (CERI) del Instituto de Ciencias Políticas de París.

Es secretario general del Instituto Internacional Transcultural de la Red Internacional de Universidades del mismo nombre. Dicho instituto tiene filiales en la Academia China de Ciencias Sociales de Pekín, en la Universidad de Bombay (India) y en el Centro de Estudios Sociales de Bamako (Mali). Ha sido invitado a impartir cursos en universidades de Bolivia, Argentina, Brasil, Chile, China, India, España, Alemania, Estados Unidos, entre otros.

Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar: *Historias de nuestra historia. La construcción social de las significaciones entre las sociedades mayas de Guatemala* (IRIPAZ. Guatemala, 1992); *Hacia una nación pluriétnica en Guatemala: viabilidad política y responsabilidad histórica en Guatemala* (Editorial Cedim. Guatemala, 1997); *Identidades fluidas, identificaciones móviles* (ICAPI. Guatemala, 2006). También ha publicado *Arrachés au diable. L'évangélisation de l'Amérique Latine*, (CNRS-EHESS. París, 1992); con Michael Löwy, *Les sources françaises du Christianisme de la Libération en Amérique Latine* (CNREHESS, París, 1997); y, con Patrick Michel, *Le religieux, production du compatible et articulation du sens du social* (París, 2008).

RAÚL DE LA HORRA

Psicólogo guatemalteco con estudios de postgrado en Psicología Social en París, Francia. Trabaja como profesor invitado en las universidades de Leipzig, Alemania, y Cali, Colombia. Ha ejercido como psicoterapeuta para delincuentes adolescentes y mujeres maltratadas en Francia, y para víctimas de guerra en Alemania. Además, es escritor y periodista de opinión, publica una columna semanal en *El Periódico*.

También ha escrito la novela *Se acabó la fiesta* (Edinter. Guatemala, 1996, edición agotada) y la colección de artículos *El espejo irreverente*, (Ministerio de Cultura. Guatemala, 2007). Actualmente ejerce como psicólogo en práctica privada en Ciudad de Guatemala.

Carmen Díez Orejas
Embajadora

Diego Nuño
Consejero Cultural

Francisco Sancho
Coordinador OTC

CENTRO CULTURAL DE ESPAÑA
GUATEMALA

Jorge Castrillón Castán
Dirección

Matxalen Díez
Laura Luja

Maya Lemus
Chloé Bourret
Ángela Costas
Gestión Cultural

Margarita Pérez Cruz
Evelyn Sete
Sandra Solares
Biblioteca

Pedro Raxón
Contabilidad

Eric García
Gladis Hernández
Mainor Monterroso
Asistencia Técnica

COLECCIÓN PENSAMIENTO II

RODOLFO ABULARACH
conversa con MARIVI VÉLIZ

LUIS ACEITUNO
conversa con LUCÍA ESCOBAR

EMMA CHIRIX
conversa con ANA COFIÑO

EDGAR ESQUIT
conversa con TERESA LAINES

JESÚS GARCÍA RUIZ
conversa con RAÚL DE LA HORRA

GUZMÁN BÖCKLER
conversa con PERDOMO ORELLANA

AMÍLCAR POP
conversa con IRMA ALICIA VELÁSQUEZ

GUSTAVO PORRAS
conversa con DINA FERNÁNDEZ

ISABEL RUIZ
conversa con ANABELLA ACEVEDO

EDELBERTO TORRES-RIVAS
conversa con MARCELA GEREDA



Colección Pensamiento II consta de diez volúmenes.
El tiraje es de 1,000 copias por cada volumen.
En la elaboración de este libro se utilizaron las fuentes Minion y News Gothic.
Impreso en los talleres de PrintStudio.

Este libro es un proyecto editorial del Centro Cultural de España en Guatemala, entidad que asume todos los gastos de edición, publicación y distribución. Se enmarca dentro de la Estrategia de Cultura y Desarrollo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, y por ello es absolutamente gratuito. Queda, por tanto, **prohibida su venta**.

Se autoriza la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, conocido o por conocer, comprendidas la reprografía y el tratamiento informático, siempre y cuando se cite adecuadamente la fuente y los titulares del copyright.