

## LA CONVERSIÓN DE LOS CUERPOS. SINGULARIDADES DE LAS IDENTIFICACIONES RELIGIOSAS INDÍGENAS

Pedro Pitarch

**M**e intereso aquí por ciertos aspectos de las conversiones a nuevas religiones de indígenas de México y Guatemala. En particular, llama mi atención la preocupación indígena por modificar, no el alma, sino el cuerpo. En términos cristianos, la preocupación moral fundamental concierne al alma puesto que el fin trascendente de un buen cristiano es alcanzar la salvación eterna. En cambio, según trato de mostrar aquí, el interés indígena por las nuevas filiaciones religiosas reside más bien en lo que éstas puedan ofrecer para evitar el mal mediante una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo.

Por toda la geografía en México y Guatemala la población indígena se está convirtiendo masivamente y desde hace ya varias décadas a las religiones evangélicas y también al catolicismo reformado. De la más recóndita aldea rural a los barrios periféricos de las ciudades brotan nuevos templos y capillas construidos con materiales de poca calidad pero pintados de vivos colores y con grandes letreros en sus fachadas. Para el visitante es algo que resulta difícil no ver y, sobre todo, no escuchar: los sermones de los predicadores, las lecturas bíblicas, la música religiosa que resuena sin descanso, en los altavo-

ces de los templos, en la radio de los autobuses, en los puestos del mercado.

No es fácil saber con precisión cuántos indígenas se identifican como evangélicos. Según el censo de 1990, en México en torno a 15% de los indígenas eran evangélicos (lo que supone casi el triple de la población evangélica mexicana no indígena). Pero significativamente —y también paradójicamente en apariencia— el índice de evangélicos es más elevado en las áreas indígenas culturalmente más conservadoras. Por ejemplo, según el censo de 2000 en las regiones indígenas de Chiapas más de 25% de la población se declaraba protestante (Rivera Farfán, 2004). En Guatemala, en 1992, se calculaba que 30% de la población indígena era evangélica (Cantón Delgado, 1998). A todo esto hay que sumar los indígenas de nueva filiación católica, que constituirán en torno a 15 o 20%, si bien en este caso no es fácil distinguir en los datos del censo a los indígenas que se identifican como nuevos católicos de aquellos que son católicos “de costumbre”.

Pero quizá más interesante sea la extraordinaria heterogeneidad religiosa. En el mundo indígena se encuentra presente, por una parte, prácticamente todo el repertorio posible de filiaciones evangélicas —las iglesias protestantes históricas, el protestantismo fundamentalista, grupos pentecostales, y neopentecostales carismáticos—

Pedro Pitarch, Universidad Complutense de Madrid.

además de grupos no propiamente cristianos como los testigos de Jehová o los mormones. Por otra, en la propia Iglesia católica se identifican numerosas tendencias misioneras: orientaciones conservadoras, carismáticas, y, sobre todo, la teología de la liberación, reconvertida a veces en teología de la enculturación. De modo que incluso en una pequeña región es posible encontrar un abanico amplísimo de grupos religiosos y en una aldea de no más de treinta o cuarenta familias más de seis o siete iglesias distintas. Tan intenso es el impulso indígena por “probar” las nuevas religiones que desde hace seis o siete años un pequeño grupo de familias indígenas tzotziles de Chiapas se ha convertido al Islam.

Visto así, pareciera que los indígenas de esta región están, después de casi quinientos años de predicación misionera y adhesión nominal al catolicismo, por fin cristianizándose. Pero por supuesto el asunto no es tan sencillo. En general, la etnografía contemporánea se ha ocupado relativamente poco y tarde de este fenómeno, tal vez, en parte, porque se aviene mal con la imagen de los indígenas como gente esencialmente tradicionales y conservadoras de “su cultura”. Y allí donde lo ha hecho ha tendido a privilegiar razones de carácter sociológico (el cambio de estructura social, la “anomia”, la iniciativa comercial y la ética protestante, la identificación étnica, etc.) o bien político (la expansión ideológica de Estados Unidos a través de sus iglesias, la represión militar en el caso de Guatemala, la liberación de la Teología de la Liberación, etcétera).<sup>1</sup>

En cambio, aquí voy a procurar subrayar precisamente algunas de las singularidades de estas conversiones, a detenerme en ciertas, por así decir, anomalías de lo que en nuestra tradición cultural consideramos que es una conversión religiosa.<sup>2</sup> Y básicamente encuentro dos: las razones aducidas por los propios indígenas para convertirse y el carácter transitorio de la adhesión. Aunque abordaré estas razones de manera consecutiva, se verá que ambos aspectos no son sino distintas vertientes de una misma cuestión.

## Razones de la conversión

¿Qué razones invocan los indígenas para convertirse a una nueva religión? Podemos tomar como ejemplo un testimonio recogido en un estudio pionero del antropólogo y sacerdote jesuita guatemalteco Ricardo Falla. Se trata de la descripción de un rito de conversión al catolicismo de la Acción Católica en el pueblo quiché de San Antonio Ilotenango hacia principios de la década de 1970; un texto que merece citarse en extenso porque me parece muy revelador de los intereses indígenas cuando se convierten.

Los catequistas indígenas se reúnen en la casa de quien se va a convertir. No se sientan y todos están frente al dueño de la casa. Es de noche y el presidente de Acción Católica comienza a hablar: (Falla no lo especifica, pero da la impresión de que él ha sido testigo y luego el diálogo le ha sido parafraseado en español)

“Supimos que usted quiere la Religión”.

“Sí, responde el otro, esa Costumbre la deajo por un lado, porque sólo gasto pisto (dinero) por gusto. Tal vez por la Religión se compone mi hijo”.

El Presidente comienza una exhortación en voz suave pero insistente. El otro la oye con la cabeza gacha y los brazos cruzados, respondiendo sí de vez en cuando. El Presidente le dice:

“Tal vez no se compone tu hijo... nosotros no te podemos decir si se compone, porque sólo Dios sabe ¿Y la mujer quiere convertirse? Porque si está quemando por otro lado con un Zahorín (ofrendando velas y copal en una ceremonia médica tradicional para obtener la salud del hijo), mientras usted se convierte, tal vez entre los dos lo van a matar al patojo (niño). Si se compone...solo Dios sabe. Dios no es un patojo. Dios no es un juguete. Si se muere tu hijo, se muere”.

“Y más si vas a ver hoy una señal en la noche: que se juntan unos tecolotes, o entran unos gatos, o coyotes... ¿qué vas a decir?, ¿qué tal si encontrás unas culebras grandes en el camino mañana?, (animales

que auguran enfermedad y muerte) ¿qué tal si va a venir un tu tío, o tu hermano a regañarte? El demonio los ha traído... Y te va a decir que mañana se va a morir tu hijo. ¿Te vas a asustar? Si sólo para ver si se alivia el patojo te convertís... ¡que se muera!”

“La Religión quiere trabajo: la clase, la Misa, estudio de la Doctrina. La Misa nos quita un día de trabajo. Como ustedes están acostumbrados a trabajar siete días a la semana... ahora (después de convertirnos) ya no trabajamos el miércoles (por la clase); tampoco el sábado y el martes (mercado) ¿y acaso nos morimos? El descanso para nuestros cuerpos. No estando en la Religión nuestros cuerpos trabajan todo el año, parece que se acaba su fuerza. A veces sembramos y no da nada. Y sembramos cochitos (cerdos), y se mueren. Ahora en la Religión dejamos descanso para el cuerpo”. “Y también la familia: antes vamos a una fiesta, pero sólo chupando guaro. Tenemos diez o quince quetzales ¿y a dónde vamos a darlos? A la cantina. Y tenemos hijos y familia. Los patojos están llorando y no hay para darles. También a las mujeres no hay para darles”. “Como a algunos les ha sucedido así, dicen: “Cierto. Yo lo he pasado. Los 30 quetzales. Los gasté en el guaro. Y mi mujer está esperando el dinero. En cambio, otras mujeres llevan una rosca en la mano, una caña (de azúcar) y van comiendo. Pero mis familias (mis hijos) están llorando. Ese es un mal ejemplo. Así que cierto es lo que nos están diciendo”.

Prosigue el Presidente: “Ahora después de convertidos llega el día de la fiesta, y anda uno alegría por la calle. Va a la misa y sale a comer bien. Los patojos van contentos y comen naranjas y dulces. Los patojos están contentos y nosotros también contentos con Dios. Llega uno a su casa y coce su café y su carne. Y que alegre está uno con Dios... y los patojos alegres... buenas comidas, carnes, café, o aunque sea otra cosa”.

“Eso nos da la Religión. Y viene la enfermedad: pedimos a Dios y confesamos hincados ante Dios” (Falla, 1975: 310-313).

El texto enumera la mayoría de los aspectos que parecen interesar a los indígenas para convertirse (aunque seguramente la versión quiché era un parlamento más extenso y formulario). Por una parte está el descanso del cuerpo y la fuerza corporal (no estando en religión “nuestros cuerpos se acaba su fuerza”, “sembramos y no da nada”, “sembramos cochitos y se mueren”, como si con la nueva religión el cuerpo fuera más fuerte y esa fuerza fuera, por así decir, genésica, afectara el crecimiento). Luego la abstención del consumo de alcohol (lo que sin duda es una de las razones más mencionadas para abandonar las prácticas rituales tradicionales y adoptar una nueva religión), en realidad no porque estar borracho sea en sí mismo malo desde un punto de vista moral (la embriaguez merece un extraordinario respeto), sino por que nos hace gastar el dinero en la cantina. A su vez, la ausencia del consumo de alcohol mejora las relaciones familiares, domésticas. Los niños, las mujeres están “alegres”, por la calle, comiendo carne “o aunque sea otra cosa”: es decir, alimentándose mejor. “Eso nos da la religión: comida (tortilla), carne, café”. Entre las ventajas que proporciona la nueva identidad religiosa destaca también la ausencia de enfermedad. Con esta cuestión comienza el parlamento y es el motivo de la sospecha de que se quiera convertir (“si sólo para ver si se alivia el patojo [el niño] te convertís... ¡que se muera!). La relación de animales y sueños tiene que ver con el augurio de males probablemente enviados por unos enemigos en forma de nahuales, de almas animales. Y precisamente con la cuestión de la enfermedad termina el parlamento: “Y viene la enfermedad: pedimos a Dios y confesamos”.

Ahora bien, no encontramos en el texto ninguna de las razones que desde una perspectiva cristiana debieran impulsar y justificar la conversión. Ninguna referencia, por ejemplo, al fin cristiano por antonomasia, la salvación del alma y el destino póstumo y alternativo del cielo y el infierno. En cambio, lo que se busca es estar “alegre”, en la plaza, con sus hijos. Bien alimentados. Sin enfermedad.

A lo largo de México y Guatemala, los testimonios indígenas de conversión a cualquier iglesia o grupo religioso coinciden con este esquema casi palabra por palabra. Hacia 1990, casi treinta años después de que Falla recogiera el parlamento que hemos leído, yo escuchaba en Cancuc, una comunidad de lengua tzeltal de la región de los Altos de Chiapas (México), las mismas razones para la conversión. Pero ahora no se trataba únicamente de la conversión al catolicismo, sino también y sobre todo a las religiones evangélicas. También aquí se trata de lograr una buena alimentación, de abandonar el consumo de aguardiente, de estar en buena relación con los familiares, y, de nuevo también, de no caer en la enfermedad o bien de curarse de manera efectiva.

Esteban Bok, por ejemplo, me explicaba en forma característica cómo había mejorado su vida desde que se había adherido a la iglesia presbiteriana:

“Antes gastaba mi dinero en aguardiente, en velas, mis hijos andaban sin ropa, con la ropa vieja, gastada; pasaban vergüenza, se avergonzaban cuando iban a la escuela. . . . Discutía con mi esposa, discutíamos porque ella no quería que yo bebiera aguardiente, discutíamos y yo le pegaba, siempre estábamos en conflicto, estaba triste. Ahora ya estoy en la religión [presbiteriana] ya no malgasto mi dinero, ya no bebo alcohol, únicamente bebo refresco, ahora mis hijos comen carne, pollo, ya estamos contentos, respeto a mi esposa. . . . La palabra de Dios está toda escrita, está viva, si se cree que cura, creemos en Dios. Ya no gastamos inútilmente en velas, en aguardiente, ahora visitamos al enfermero para que ponga una inyección. . . . Es cierto que resulta un poco caro mantener al pastor, los domingos debemos pagar en el templo. . . . dicen que ahora los sacerdotes católicos no cobran en su iglesia, no sabemos si será verdad”.

Poco antes de esta conversación, Sebastián Bok’ había asistido a un templo neopentecostal porque había escuchado que en este grupo no se exigía ninguna cuota

y él consideraba que pagaba demasiado en la iglesia presbiteriana. Pero volvió decepcionado al saber que en esta religión se prohibía no sólo el aguardiente y el tabaco —cosa que le parecía muy bien—, sino también el café y los refrescos embotellados (él vendía Coca-cola en su casa que estaba junto al camino). No recordaba, sin embargo, nada relacionado con la doctrina de aquella iglesia.

En su estudio sobre los inmigrantes indígenas, especialmente tzotziles, a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Carlos Fernández (1993) ha insistido con toda razón en la importancia que los conversos conceden a la enfermedad y la curación como la principal causa de la adhesión a una nueva iglesia. En lo sustancial, observa, la noción de enfermedad no se modifica. Las nuevas iglesias proporcionan unos métodos terapéuticos algo distintos de los tradicionales, pero la lógica que guía la cura y la defensa de la enfermedad siguen siendo totalmente tradicionales. El cuerpo enferma como resultado de la separación prolongada de alguna de las almas o como resultado de la intrusión de algún objeto patógeno, un esquema prácticamente panindígena. No es por haber pecado, en el sentido cristiano de haber llevado una vida inmoral, que se producen las enfermedades. El mal sigue explicándose en términos de la moral tradicional (y por supuesto, las ideas científicas de higiene, contaminación o nutrición parecen tan poco presentes entre los indios conversos como entre los que no lo son). Cita, por ejemplo, el testimonio de Rosa López Guzmán, evangélica tzotzil de la periferia de la ciudad: “Nosotros, cuando entramos en la Palabra de Dios nos aconsejaron que si la verdad va a entrar a nuestro corazón con la Palabra de Dios, así ya no entra enfermedad y además ya no vamos a seguir peleando” (Fernández, 1993:40).

Christine Kovic (2001: 279) proporciona otro ejemplo, el testimonio de Juana, una mujer convertida al catolicismo y expulsada de su pueblo, Chamula, por esa razón: “Comencé a escuchar la Palabra de Dios porque estaba enferma. Estaba débil y no podía tra-

bajar. Cuando escuché la Palabra de Dios mi enfermedad se fue. La gente de Chamula vio que ya no estaba enferma y pensaron que debía tener Religión. Me preguntaron qué medicina estaba tomando y vieron que tenía Religión”. Podría suponerse que entre los conversos —evangélicos o católicos— sus nuevas creencias debieran proporcionar una nueva justificación del origen de la enfermedad. Pero no es así, como demuestra el comentario de Juana (“Me preguntaron qué medicina estaba tomando y vieron que tenía Religión”): es decir, lo que hace sospechar que alguien tenga religión, se haya convertido, es que esté sano o haya dejado de estar enfermo, sin tomar ninguna medicina aparentemente.

La enfermedad y su curación es, en efecto, uno de los ejes temáticos que más repiten los conversos para explicarse el cambio de filiación. Pero esta preocupación por la enfermedad forma parte de un esquema más general que busca modificar la economía corporal. Aquello que interesa de las nuevas filiaciones religiosas —lo que mueve a la “conversión”— es lo que cada una de éstas propone específicamente como nuevos hábitos y prácticas de reconstitución del cuerpo. “Vivir mejor”, “estar alegres” equivale a determinar qué se va a comer y beber y qué no, cómo descansar, qué relaciones —fundamentalmente de etiqueta— se guarda con la familia, los parientes, los vecinos, etc. Los indígenas sin duda buscan en una nueva religión lo que ésta ofrece para vivir con salud, prosperidad y moralidad. Pero es una moralidad definida en términos culturales indígenas, no europeos. Y en una perspectiva indígena la moralidad se encuentra depositada en el cuerpo. Como veremos más adelante, el cuerpo es aquello que debe ser parcialmente transformado para lograr alcanzar un nuevo o mejor estado moral, o, para ser más precisos, la transformación del cuerpo constituye la transformación moral misma.

## Nomadismo religioso

Hasta aquí las razones aducidas para la conversión (aunque esta palabra se vuelve, evidentemente, cada vez más incómoda de emplear). Pero como observaba antes, la práctica religiosa indígena también se caracteriza por la transitoriedad de las adhesiones: la frecuencia y la facilidad con que los indígenas cambian de religión, o simplemente la abandonan. Lo sorprendente no es tanto el enorme mosaico de grupos religiosos que puede encontrarse en la sociedad indígena, como el nomadismo entre éstos. Más que un mosaico, parece un caleidoscopio. Esta es una cuestión en la que raramente se insiste, pero que me parece sumamente relevante, entre otras razones, porque muestra una pauta diferente de adhesión a la que se encuentra entre la población no indígena de México y Guatemala.

Por ejemplo: alguien que “no tiene religión” se hace junto con su familia católico y ejerce como catequista; dos años después se hace, junto con un grupo de familias también católicas, miembro de la iglesia presbiteriana, al año siguiente se vuelve pentecostal; al cabo de cierto tiempo vuelve a beber alcohol y deja la “religión”, hasta que cinco años después se convierte en miembro de una organización política agrarista y deja intermitentemente de beber; más tarde se enfrenta a sus camaradas, abandona la organización y, aprovechando su experiencia, pasa a formar parte del sindicato campesino gubernamental, hasta que termina trabajando en una asociación de medicina tradicional indígena. En este caso se trata de alguien a quien conozco personalmente, pero muchísimos itinerarios individuales son de este mismo tenor. Por otra parte, tampoco es raro que las conversiones se produzcan colectivamente. De la noche a la mañana un barrio, una aldea o un municipio deja, por ejemplo, de ser católico y se convierte en adventista.

Debe insistirse en que, por regla general, no se trata de adhesiones fingidas, identificaciones estratégicas por las cuales los indígenas se convertirían sólo nominal-

mente para así obtener algún beneficio, fuera cual fuese, mientras seguirían voluntariamente dando culto a sus “antiguos dioses”. Los indígenas que se adhieren a una nueva iglesia tratan, en la medida de sus posibilidades, de ser miembros fieles y fervientes. Las nuevas identificaciones son vividas con gran entusiasmo y esperanza. La identificación con una iglesia o comunidad religiosa es considerada como incompatible con otras adscripciones religiosas (aunque sin duda existen relapsos, especialmente respecto de las prácticas chamánicas). Pese al lugar común etnológico de acuerdo con el cual las culturas indígenas tienden a producir rápidas síntesis religiosas, lo que suele llamarse “sincretismo”, de hecho parece existir un escrupuloso respeto por las formas rituales canónicas de cada iglesia. Pero una vez que la abandonan, lo cual suele suceder tarde o temprano (generalmente más temprano que tarde), pareciera que olvidaran todo lo que allí fueron o aprendieron. Se trata de algo muy diferente, pues, del “eclecticismo” religioso característico de tantas otras poblaciones de América Latina. En estos casos se participa simultáneamente en varias iglesias y agencias místicas de curación, como por ejemplo el catolicismo, el espiritismo y los cultos africanos, que son empleados con propósitos muy pragmáticos (y donde, por lo demás, con frecuencia las prácticas no se distinguen fácilmente y se mezclan barrocamente entre sí). En cambio, el mundo indígena descubre una pauta de aceptación y abandono consecutivos, sin que estos movimientos estén por cierto acompañados de ninguna crisis de conversión o renuncia.

Es posible identificar varias razones para esta pauta de nomadismo religioso: la escasa importancia que conceden las culturas indígenas a lo que en la tradición europea es esencial, la fidelidad; el gusto y la curiosidad por conocer ideas y prácticas nuevas y distintas —aquello que Lévi-Strauss llamó “la apertura al Otro” característica de las culturas amerindias; o la tendencia a expresar las divisiones y escisiones sociales en términos de adscripción

religiosa o política. Pero todas estas causas parecen en parte (y en una parte sustancial) afectadas por la lógica de la transformación del cuerpo, y, de manera más general, los regímenes que le afectan.

La conversión no se produce por razones de carácter doctrinario. No es la doctrina, el contenido de la predicación misionera, lo que interesa a los indígenas, ni tampoco son cuestiones de carácter doctrinario lo que distingue a ojos indígenas una religión de otra. Si se pregunta a un indígena por aquello que caracteriza *su* religión, no responderá hablando de aquello en lo que “creen” (esta religión afirma esto, aquella lo otro); ni siquiera especificando la diferencia en las actividades litúrgicas. En su lugar mencionará fundamentalmente lo bien o relativamente bien que funciona su religión para curarse (no es que las otras no curen, pero lo hacen peor) y sobre todo el tipo de restricción corporal y alimenticia que ésta les impone: qué se puede comer y beber y qué no (alcohol, tabaco, refrescos, etc.), con quién se pueden tener relaciones sexuales, y en qué medida, cuánto dinero hay que desembolsar a cambio de la pertenencia, entre otras.

Hay razones culturales para esto. En la tradición indígena no existe la noción del dogma; ni siquiera puede decirse que exista propiamente una “creencia”. La creencia se basa en prestar asentimiento a algo considerándolo como una verdad indudable. Pero los indígenas parecen tener muy poco *gusto* por la verdad. No sólo las cuestiones doctrinarias no despiertan ningún interés, sino que la propia idea de la existencia de un Dios verdadero, de una religión verdadera, de unas palabras verdaderas (y por consiguiente, que existan dioses, religiones y palabras falsas) resulta una idea extravagante. (La idea europea de la “controversia” como un debate para establecer la verdad de algún punto es significativamente ajena al mundo indígena). Esta imposibilidad de comprometerse con la “verdad” es lo que produce eso que, desde un punto de vista no indígena, se entiende como “infidelidad”, o, más bien, una

fidelidad sólo transitoria, en este caso respecto de las adhesiones religiosas (Pitarch, 2003).

El desinterés por “estar en lo cierto” se combina a su vez con una genuina curiosidad por aquello que es diferente, nuevo y procede del afuera. En una ocasión en que pregunté a un indígena tzotzil por qué cambiaba tan a menudo de religión —entablé conversación con él en un autobús y me había explicado que había estado en cinco “religiones”— me respondió: “por conocer”. Pero este “por conocer” no se refiere a lo que desde una perspectiva europea se entendería como una suerte de “sabiduría profunda” por los misterios, sino de algo a la vez más sencillo y complejo, lo que propone cada una de estas religiones para mejorar la vida sobre la tierra. Como podríamos esperar, lo que interesaba a este indígena era qué se podía comer y hacer en cada una de estas religiones, y a lo largo de varios años estuvo probando el resultado de esas restricciones, sin que, la verdad, ninguna le hubiera acabado de convencer del todo.

En un sentido un poco distinto, el cambio de adscripción religiosa es también resultado de la propia dinámica interna de la sociedad indígena. Las comunidades indígenas tienden a fisionarse continuamente. Por encima de cierto umbral de tamaño y sobre todo de desacuerdo interno, la comunidad se fragmenta en unidades menores, o bien expulsa a grupos inconformes que rápidamente reconstituyen una nueva comunidad. Con frecuencia estos procesos de diferenciación suelen traducirse en diferencias de adscripción religiosa. (Pero este es un principio general y ocurre entre grupos religiosos, pero también entre grupos políticos, sindicales, cooperativas, etc.) Es como si los indígenas tradujeran automáticamente planos sociales que desde un punto de vista europeo debieran permanecer diferenciados: diferencias en la organización interna a la comunidad se expresan en adscripciones políticas distintas, y éstas en adscripciones religiosas distintas, y viceversa. Los cambios religiosos expresan, pues, diferencias preexistentes.

Lo interesante es la tendencia indígena a reconocer e inducir estas diferencias en un lenguaje corporal y alimenticio. A propósito de una pequeña comunidad tojolabal, José Luis Escalona observa que allí las diferencias entre los grupos se expresan en términos de diferencias de hábitos. Por ejemplo, según los campesinos del lugar, los funcionarios gubernamentales y los maestros bilingües (también indígenas) “ya no saben comer maíz, sólo saben comer carne”. De hecho, esto posee un significado preciso que implica, como veremos más adelante, que éstos últimos tienen en realidad un cuerpo distinto al de los campesinos. “Se podría incluso proponer que muchas veces las preferencias, las organizaciones y las actividades ‘religiosas’ y ‘políticas’ entre la gente se establecen más claramente a partir de estas preocupaciones y temas [alimentos, consumo de alcohol, etc.] (Escalona, 2003: 222). En cierto modo, si en la perspectiva europea —especialmente en la tradición durkheimiana de la colectividad (el “cuerpo social”)— se privilegia el idioma de la sociología, la política o la economía para dar cuenta de las relaciones humanas, en una perspectiva indígena es la vida social la que es interpretada en un idioma corporal. Cuando un anciano kanjobal le explicó a la antropóloga Rosalva Aída Hernández (1989:145) que “antes de llegar los misioneros aquí no había religión; la religión llegó cuando la gente comenzó a utilizar zapatos”, posiblemente está afirmando algo que, por extraño que pueda parecer, debiera tomarse al pie de la letra. Desde un punto de vista indígena existe una relación inmediata de causa-efecto entre el cambio de tipo de ropa —o, como en este caso, la adopción de un nuevo tipo de accesorio— y la adopción de una filiación religiosa.

Para poder crear las condiciones que exige la reconstitución corporal es, si no estrictamente necesario, sí más eficaz fundar una nueva comunidad o bien migrar a una (allí donde esto no se produce, el templo funciona como una comunidad nueva). Por una parte, una nueva comunidad crea un espacio social y físico donde poner en

práctica más fácilmente una nueva corporalidad cotidiana. Por otra, el hecho mismo del desplazamiento geográfico —de una familia o de parte de una comunidad anterior— a otro paraje, a una colonia urbana, a una región de nueva colonización equivale a una transformación. En lo que parece un tema mesoamericano muy difundido, las transformaciones no se producen tanto en un orden temporal como por efecto de un desplazamiento.

Pero creo que hay una razón más profunda en la necesidad de abandonar, en la medida de lo posible, las relaciones sociales anteriores y crear una nueva colectividad. A ojos indígenas, las infracciones de la conducta —que son transgresiones de los hábitos corporales adoptados y nada tienen que ver con las intenciones morales— afectan no sólo al infractor sino al conjunto de personas con las que vive; a su familia en primer lugar, pero también a sus vecinos. Louise Burkhart (1989) ha mostrado cómo el término nahuatl *tlabtlacollí*, que los frailes del siglo XVI tradujeron como “pecado”, y que se aplicaba a alguna transgresión personal de la conducta, aludía en realidad a un proceso general de desintegración y decadencia que afectaba a todas las cosas sociales y naturales. Cuando, por ejemplo, un indígena que es miembro de una iglesia evangélica o católica acude furtivamente a tratarse su enfermedad con un chamán tradicional, o bien se emborracha solitariamente en un camino en algún paraje despoblado, no está poniéndose él solo en riesgo (aunque ciertamente no de condenarse); en realidad está provocando una rasgadura que pone en peligro a toda su comunidad de religión. La actitud individual no basta para alcanzar un estado moral adecuado, éste también depende de los otros. Una comunidad en buen estado debiera precisamente proporcionar espacios de sociabilidad menos conflictivos donde un buen uso del cuerpo permitiera relaciones sociales y domésticas convenientes capaces de alejar el infortunio. Pero obviamente esto no es fácil de conseguir, y los abandonos y

escisiones —y consecuentemente, las nuevas adhesiones— se producen sin cesar.

### La conversión del cuerpo

En suma, lo que impulsa a los indígenas a adherirse a grupos religiosos es la búsqueda de nuevas prescripciones y restricciones alimenticias, sexuales, gestuales y demás que permitan gestionar el cuerpo de un modo considerado social y moralmente más adecuado. ¿Cómo entender, entonces, este interés indígena por “convertir” el propio cuerpo? Creo que esto guarda relación con el lugar que la ontología indígena otorga al cuerpo en relación con las funciones de la persona. Desde el artículo seminal de Seeger, Da Matta y Viveiros (1979) sobre los grupos indígenas de las tierras bajas sudamericanas, la etnografía de esta región ha insistido en el hecho de que estas sociedades tienden a privilegiar la reflexión sobre la corporalidad en sus cosmologías. Pero este privilegio acordado a la corporalidad se inscribe dentro de una preocupación más amplia, esto es, la definición y construcción de la persona. La producción física del individuo es la producción social del individuo, y viceversa.

En las culturas mesoamericanas opera un principio muy semejante. Como se ha observado anteriormente, el cuerpo es el *locus* de la moralidad; pero el cuerpo es también aquella parte de la persona que puede y debe ser transformada. El cuerpo es pensado como resultado de una fabricación continua desde el nacimiento y sólo a una edad avanzada —más de cuarenta años quizá, cuando una persona es ya abuelo o abuela— puede considerarse que ha adquirido la suficiente madurez como para ser apreciado como un cuerpo correcto. Mas la corrección física del cuerpo implica igualmente su corrección moral; ambos aspectos se requieren mutuamente. Ésta se alcanza mediante, por una parte, la cocina, y, por otra, las actitudes, los gestos, las palabras, es decir, lo que puede llamarse la etiqueta: hablar bien, vestirse adecuadamente, gesticular y moverse correcta-



mente. Por ejemplo, comer demasiada carne produce un cuerpo inmoral, donde el apetito por la carne no es el signo de la inmoralidad sino precisamente su causa. Cuando un indígena acusa a otro, como veíamos, de que “ya no come maíz, sólo carne”, está afirmando que como resultado de ello *su* cuerpo está dejando de ser como el *nuestro*. En el caso de las conversiones religiosas, donde lo que se busca es precisamente el cambio, no se trata tanto de que la reforma corporal sea la condición de un nuevo modo de estar-en-el-mundo, como que este modo distinto de estar-en-el-mundo es lo que permite la fabricación —o al menos la reconstrucción— corporal.

Este desarrollo simultáneamente ontogenético y ético se inicia en el momento del nacimiento y se detiene con la muerte, o más precisamente, un poco antes, con el decaimiento de las facultades, cuando se considera que ha pasado el momento de madurez corporal óptima. En lengua tzeltal el término que designa una persona mayor, *k'otem* (de verbo *k'ot*, “llegar”), significa terminado, completo, es decir, con un cuerpo al fin formado. El etnónimo que se aplican a sí mismos los tzeltales, *batz'wil winik* (“hombres verdaderos”, “hombres genuinos”), debe interpretarse en este sentido, no como seres que son por nacimiento o por definición humanos genuinos, sino que han llegado a ser auténticos humanos en el sentido de que su cuerpo ha aprendido a comportarse de manera social y moralmente correcta<sup>3</sup> (Pitarch, 2001). Por cierto que sí, desde un punto de vista indígena, los europeos son distintos de los indígenas, esto no se debe a una diferencia de tipo genético, heredada (tal y como se concibe en la tradición europea), sino a la forma en que se ha fabricado su cuerpo desde el nacimiento, a sus hábitos sociales: aquello que comen, lo que hablan y como hablan, la forma en que se mueven, la forma en que se visten y llevan la ropa. (Pitarch, 2000).

Por el contrario, el alma (o para ser más precisos, la multiplicidad de almas, pues los indígenas de México y Guatemala conciben la persona formada por numero-

sas entidades anímicas de distintas clases) viene dada y no es susceptible de ser transformada en el curso de la vida. Por regla general, las almas se encuentran ya presentes en la persona en el momento del nacimiento y no sufren ninguna clase de cambio o desarrollo a lo largo de la vida individual. La moralidad personal (corporal) no puede afectarlas en ningún sentido, simplemente están ahí, independientes del grado de corrección del cuerpo. (Si tuviéramos que expresarlo en términos cristianos, para los indígenas el pecado es consecuencia de los deseos del alma, no del cuerpo —por ejemplo, entre los tzeltales es el alma quien desea el aguardiente, no la cabeza [Pitarch, 1996]). Esto explica el generalizado desinterés indígena por el destino final de las almas y su escepticismo ante las supuestas recompensas de la Gloria o los castigos del infierno. La salvación del alma, el *telos* cristiano por excelencia, carece aquí de sentido. Tras cinco siglos de predicación cristiana y de conversiones continuas y fallidas, los indios parecen mostrar ningún o muy débil interés por esta cuestión. Para que esta predicación tuviera éxito se requeriría de una alteración radical en la concepción indígena del ser, y en particular una inversión de la función moral y social concedidas al alma y el cuerpo.

Incluso allí donde los indígenas parecen aceptar la idea cristiana de un lugar de destino póstumo de acuerdo con las acciones morales durante la vida, en éste se subraya las funciones, por así decir, corporales de las almas. Uno de los mejores ejemplos etnográficos que conozco lo proporciona la descripción que le dio a Julián López (2000:36) un indígena chortí de Guatemala, quien, como otros, murió durante tres días, visitó la Gloria, y regresó para contarlo:

“Allá tú estás contento, echás tu baile en la cantina y tenés una botella de vino, ya viene uno: ¿no quiere? O si sos bailador: ¿echás un baile, amigo? Como tenés tu baile acá, tenés arriba... como cantina mirás aquí, más cantina hay allá, hay acordeones y hay violines, allí hay alegría, usted... allí están con su guacalito, un

traguito, un traguito... ya están contentos... hay mujeral y hay personas grandes; está aquella cantina como mirás en Jocotán, allá estás contento, comprás una tu cerveza, vas cantando... así es la Gloria”.

El cielo de los difuntos es, pues, una enorme cantina como las que existen en los pueblos y ciudades no indígenas, repleta de bebidas alcohólicas, con “mujeral”, baile, música, “alegría”. Compárese por un momento este Más Allá indígena con el cielo eterno de las concepciones medievales cristianas. En éste, el cuerpo de los elegidos tras el juicio final —el cuerpo glorioso— es sin duda un cuerpo material producto de la resurrección; es un cuerpo carnal con todos sus miembros y con sus virtudes de belleza, fuerza, movimiento, y sensualidad (pues experimenta los cinco sentidos). Pero el cuerpo glorioso tiene dos exclusiones esenciales. Si bien es un cuerpo sexuado, carece de funciones propiamente sexuales y tampoco tiene necesidades alimenticias (Baschet, 1999: 62-69). En la eternidad cristiana no hay, por tanto, sexo ni cocina, precisamente los rasgos que caracterizan la Gloria de los indígenas chortíes.

Para terminar, debemos hacernos una pregunta clave: después de lo que hemos estado diciendo ¿se produce en efecto entre los indígenas una modificación corporal? Y si esto es así ¿en qué medida y cómo sucede este cambio? Y en tal caso ¿se trata de un cambio provisional o irreversible? Estoy convencido de que esta es una cuestión crítica para la etnografía contemporánea de los grupos indígenas de México y Guatemala. Pero no me siento capaz de aventurar una respuesta general. Sería necesario un buen número de estudios que se interesaran, por una parte, en cómo están modificándose las prácticas corporales y el *gestus*, y, por otra, cual es la opinión de los propios indígenas al respecto. En la región etnográfica de los Altos de Chiapas algunos jóvenes antropólogos están comenzando a trabajar en esta dirección. Mi impresión provisional, en cualquier caso, es que en efecto existe una relativa diferencia entre lo que podríamos llamar “etiqueta” de los indígenas “tradicio-

nalistas” y aquellos convertidos al catolicismo o evangelismo (o que militan en alguna organización política con tendencias absolutas). Pero de modo más general, me parece que se está produciendo un cambio más profundo en las economías corporales indígenas, una transformación que no se circunscribe a las nuevas filia-ciones religiosas, sino que involucra prácticamente todos los sectores de la sociedad indígena (si bien las nuevas adscripciones religiosas y políticas representan su vanguardia). Nuevas formas de trabajo, de residencia, de relaciones políticas, de relación entre las generaciones y entre los sexos producen transformaciones parciales en los hábitos corporales. Y éstas afectan a su vez la alimentación y la cocina, los gestos, las posiciones corporales, el sueño y los sueños, las enfermedades, el vestido, el adorno o el habla. Lo que no parece modificarse esencialmente, al menos por el momento, es la propia lógica indígena por la cual la transformación se produce, no en el alma (o en avatares suyos tales como el espíritu, la mente, la razón, el entendimiento y así), sino en el escenario del cuerpo.

## Notas

<sup>1</sup> Por lo general, estos estudios se han concentrado en las causas sociales que impulsan la conversión. Destacan las de carácter socioeconómico, probablemente algo común a los estudios de conversión en Latinoamérica —donde planea la tesis weberiana sobre la relación entre la doctrina protestante y la emergencia del capitalismo. El detallado estudio de Sheldon Annis (1987) sobre el pueblo indígena kakchiquel de San Antonio Aguascalientes, en Guatemala, se basa en la idea de que el comportamiento religioso está determinado por la producción económica: en San Antonio existe una lógica económica de “milpa” que es esencialmente “católica”, producto de la sociedad colonial guatemalteca, y una lógica “anti-milpa”, relacionada con los sectores indígenas comprometidos con las pequeñas empresas y el comercio, del cual el protestantismo es su expresión religiosa. (1987: 9-11). Carlos Garma explica, a propósito de la religión de un pueblo totonaca de la Sierra de Puebla, que el catolicismo popular

“está integrado con los sistemas agrícolas de autoconsumo, donde los únicos factores determinantes son los elementos naturales que escapan al control del hombre”; en cambio, “los protestantes están mejor adaptados a la agricultura del mercado capitalista y conforman un grupo en ascenso. Para los adeptos a esta religión esto es una prueba de que Dios los está en realidad ayudando (Garma, 1987: 132-133). Otras explicaciones adoptan razones políticas. Según Manuela Cantón, a diferencia de Chiapas, donde las diferencias religiosas encubren en realidad intereses políticos diferenciados (cuyo ejemplo máximo son las expulsiones de evangélicos de Chamula), en Guatemala, en el contexto de la guerra civil, “la violencia institucional no sólo eclipsó la religiosa, sino que generó un miedo que hizo de las iglesias evangélicas un espacio óptimo para reconstruir las redes de solidaridad. El terror se enquistó en Guatemala, y, a mi entender, se volvió uno de los factores endógenos que contribuyeron al crecimiento del pentecostalismo” (Cantón 1998: 275-276). También David Stoll (1993) ha interpretado el crecimiento evangélico en la zona ixil como una estrategia de seguridad a la vez que de sentido en el contexto de la guerra. Recientemente se ha insistido en que las nuevas adscripciones religiosas refuerzan y recrean la identidad étnica. Esto sugieren, por ejemplo, Rosalva Aída Hernández (1995) respecto de los mames de la Sierra de Motozintla; y Xochitl Leyva, respecto de las conversiones al catolicismo “liberacionista” entre indígenas de las cañadas de la selva lacandona (Leyva, 1995: 399).

En cualquier caso, estas explicaciones tienden a compartir dos premisas. Por una parte, se basan en razones locales hasta cierto punto coyunturales: sirven para momentos determinados en lugares determinados. En este sentido, constituyen una razón necesaria pero no suficiente. No en todos los lugares había guerra, no en todos los lugares la conversión se produce entre la gente orientada a actividades no campesinas, o tienen un carácter de identificación étnica, ni las diferencias religiosas siguen líneas de distinción política. Y sin embargo el cambio masivo de identificación religiosa sucede en todas partes. Lo que se ha intentado es correlacionar el contenido específico de cada doctrina religiosa con los intereses económicos y políticos indígenas también concretos (de modo que existiera una razón para convertirse a una religión específica: o simplemente para abandonar la tradición). Pero, en la práctica, esa correlación no es consistente y varía de un lugar a otro. La

sociedad indígena emplea las diferencias entre iglesias y sectas para constituirse (como utiliza también las diferencias entre partidos políticos u otro tipo de asociaciones), aunque las religiones parecen especialmente apropiadas para producir estas diferencias y quizá de ahí también su éxito. Pero no parece existir necesariamente una concordancia entre la doctrina de la iglesia a la que se adhieren y sus propias circunstancias sociales. Lo que parece ser valorado es la relación diferencial en sí misma, no el contenido de la religión. Por otro lado, se da supuesto — con mayor o menor énfasis — que la demanda religiosa indígena es el resultado de una crisis, por más que las razones para la crisis que se invocan pueda ser prácticamente cualquier aspecto, local, nacional o internacional (se suele insistir sin embargo en el estado de “anomia” en que se encuentran los indígenas: desarraigados y desorientados, las religiones proporcionarían un nuevo sentido). Desde luego, esto es en cierto modo tautológico: en términos cristianos la conversión es siempre el resultado de una crisis. Pero no tenemos por qué aceptar que éste sea necesariamente el punto de vista indígena. Con frecuencia las crisis —ya sea personal o colectiva— no es la causa sino la consecuencia de la demanda indígena de adscripción religiosa.

<sup>2</sup> Hace tiempo Geertz (1973:125) observó que el estudio de la religión se compone de dos etapas: primero, el análisis del sistema de significados, y segundo cómo este sistema se relaciona con los procesos socio-estructurales y psicológicos. Y si bien la antropología se ha interesado por la segunda, por la primera se ha preocupado mucho menos. Creo que algo de esto ocurre con los estudios sobre conversiones indígenas; en ellos existe, por así decir, un déficit de significado.

<sup>3</sup> Me pregunto si esta función moral adjudicada al cuerpo entre los grupos indígenas no explicaría el que, aparentemente, éstos tiendan a aceptar mal, ahora y en el pasado, los productos y alimentos de origen europeo, mientras que muestran sumo interés en las ideas e ideologías europeas. Como si estas últimas fueran accesorias a la cultura —y de hecho se abrazan y abandonan sin ninguna dificultad— mientras que las primeras fueran consideradas esenciales. Este esquema es el inverso de la actitud europea: interés y rápida aceptación de los productos americanos, y rechazo de las ideas amerindias. Todo esto es por supuesto no una ecuación sino una pauta con numerosas excepciones.

## Bibliografía

- Annis, Sheldon, 1987, *God and Production in a Guatemalan Town*, University of Texas Press, Austin.
- Baschet, Jérôme, 1999, “Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dinamismo”, en, Jérôme Baschet, Pedro Pitarch y Mario H. Ruz (editores.): *Encuentro de almas y cuerpos entre la Europa medieval y el mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 41-85.
- Burkhart, Louise, 1989, *The Slippery Earth. Nahuatl Christian Moral Dialog in Sixteenth-Century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson.
- Canton Delgado, Manuela, 1998, *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, CIRMA, Guatemala.
- Escalona Victoria, Jose Luis, 2004, Etnografía del poder: representaciones y estrategias locales, *Anuario de Estudios Indígenas*, IX, pp. 211-225.
- Falla, Ricardo, 1975, La conversión religiosa: Estudio sobre un movimiento rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché, Guatemala (1948-1970), University Microfilms, Ann Arbor, Michigan.
- Fernández Liria, Carlos, 1993, “Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas”, *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, 1992, pp. 11-57.
- Garma, Carlos, 1987, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Serie de Antropología Social núm. 76, INI, México.
- Geertz, Clifford, 1973, ‘Internal Conversion’ in Contemporary Bali, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1989, Del Tzolkin a la Atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-kanjobal de Chiapas, en Leonel Durán Solís (editor.): *Religión y sociedad en el sureste de México*, v. 2, pp. 123-224, CIESAS, México.
- , 1995, “De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur”, en J.P. Viquiera y M. Ruz (editores), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM- CIESAS - U.de Guadalajara-CEMCA, México, pp 407-424.
- Kovic, Christine, 2001, “Para tener vida en abundancia: visiones de los derechos humanos en una comunidad católica indígena”, en, Pedro Pitarch y Julián López García (eds.): *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 273-291.
- Leyva, Xochitl, 1995, Catequistas, misioneros y tradiciones en las cañadas, en J.P. Viquiera y M. Ruz (editores), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM- CIESAS- U.de Guadalajara-CEMCA, México, pp. 375-406.
- López García, Julián, 2000, “Morir tres días”, *Cuadernos Hispanoamericanos* núm. 597, pp. 33-43.
- Pitarch, Pedro, 1996, *ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2000, El cuerpo y el gesto. Notas sobre el “arte” tzeltal, en *Journal de la Société Suisse des Americanistes*, núm. 64, pp. 43-52
- , 2001, “El laberinto de la traducción”, en Pedro Pitarch y Julián López García (eds.): *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp.127-161.
- , 2003, “Infidelidades indígenas”, *Revista de Occidente*, núm. 269, octubre, pp. 60-75.
- Rivera Farfán, Carolina, 2004, Configuración del protestantismo evangélico en Chiapas, ponencia presentada en el coloquio Chiapas: diez años después, 24 de agosto, San Cristóbal de Las Casas.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, 1979, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, núm. 13, pp. 11-29.
- Stoll, David, 1999, *Entre dos fuegos en los pueblos ixiles de Guatemala*, Abya Ayala, Quito.