

*La identidad Q'eqchí. Percepción de la realidad y autoconciencia de un grupo de agricultores de roza de Guatemala*¹

Almudena HERNANDO GONZALO
Universidad Complutense

RESUMEN

El objetivo último de este trabajo es la investigación de las pautas de racionalidad o tipo de modelación de la conciencia que puede caracterizar a un grupo de agricultores de roza. Se parte de la convicción de que existe una correlación entre nivel de complejidad socio-económica y tipo de percepción de la realidad, que puede mantenerse en contextos históricos distintos. En consecuencia, se utiliza la información obtenida a través de trabajo etnográfico con los Q'eqchíes de Alta Verapaz (Guatemala) como fuente de sugerencias generalizables en ese sentido.

Palabras clave: Q'eqchí', K'ekchí', agricultores de roza, Guatemala.

ABSTRACT

This paper tries to reflect on the kind of consciousness or the order of rationality which defines the perception of reality among groups of slash-and-burn agriculturalists. It is assumed a direct correlation between levels of socio-economic complexity

¹ Este artículo es resultado, por un lado, del trabajo de campo etnográfico realizado gracias a la concesión de financiación para un Proyecto a Grupos Precompetitivos de la Universidad Complutense de Madrid (PR19/94-5375/94), bajo el título «Pautas de poblamiento y ocupación del territorio en el área kekchí de Chahal (Alta Verapaz, Guatemala)». Por otro lado, de algunas lecturas a las que tuve acceso durante una estancia en el Departamento de Antropolo-

and kinds of perception of reality, and therefore the possibility of generalization on some traits to the groups in the same level. On this basis ethnographic information about the Q'eqchi' group in Guatemala is analysed.

Key words: Q'eqchi', K'ekchi', Slash and Burn agriculturalists, Guatemala.

INTRODUCCIÓN

Los que nos dedicamos al estudio de nuestro más remoto pasado emprendemos en cada investigación particular una difícilísima tarea: reconstruir un modo de vida del que no nos queda ningún testigo directo, ninguna otra sugerencia que la que podamos atribuir a la cultura material que, tras complejos y variados procesos de descomposición y alteración, se ha conservado. Como ya dijera hace tiempo Schiffer (1988), nuestra tarea asume el riesgo de un quintuple salto mortal en el vacío, en ese vacío inmenso que va desde la constitución de una sociedad en el pasado hasta su reconstrucción, inevitablemente parcial, en el presente.

Sin querer entrar ahora en las peculiaridades y complejidades que una elaboración de este tipo implica, me gustaría llamar la atención sobre uno de los aspectos que creo se ignoran de manera más generalizada cuando hablamos de las sociedades de la Prehistoria: parece que muchas veces olvidamos que lo que intentamos reconstruir o interpretar son el tipo de relaciones que, en muy distintos niveles, protagonizaron grupos *humanos, gente* del pasado.

Las páginas siguientes constituyen un intento de búsqueda de algunas de esas gentes. Soy consciente de las sutilezas y complejidades de la empresa, de los frágiles terrenos en los que he de entrar. Por ello, tengo interés en aclarar *ex initio* algunas asunciones y presupuestos de los que parto:

1º) Defiendo un planteamiento evolucionista. Creo que la transformación cultural es un proceso de carácter acumulativo definido en el mundo occidental en que nos situamos, entre otras cosas, por un aumento constante de conocimientos congruentes con la realidad y de la mecánica causal que explica los fenómenos naturales (Elías 1992).

Creo que hay una relación directa entre el grado de complejidad socio-económica y el volumen de conocimientos heredados, y que por tanto, el momento en que vivimos de la civilización occidental representa el estadio último de ese proceso acumulativo y las fases de la Prehistoria, los primeros.

gía de la Universidad de California, Los Angeles, gracias a una Beca Complutense Del Amo. El Prof. Timothy Earle me dió todas las facilidades para el trabajo, que no se hubiera llevado a cabo sin la ayuda del Prof. Antonio Gilman.

Además, deseo agradecer la ayuda y colaboración a los q'eqchies de las montañas de Chahal, a los P. Marvin Sotelo y Arturo Escalante, M.S.C. del Centro Faustino Villanueva de Chahal, y a los siempre amigos, cálidos y generosos Marcos Asig y Pilar Hoyos de Cobán.

2º) Creo que, a medida que avanzamos en ese proceso, va transformándose la percepción de la realidad, ya que definiendo una relación de tipo estructural entre: (1) aumento de la complejidad socio-económica, (2) capacidad de previsión y planificación económica, (3) confianza en el propio trabajo e iniciativa como garantía de supervivencia, (4) disminución de los miedos que la Naturaleza inspira, (5) desvinculación emocional de la realidad y (6) aumento del conocimiento de las relaciones mecánicas de causa-efecto que explican los fenómenos naturales.

3º) Decir que la realidad puede percibirse de modos distintos es lo mismo que decir que puede ser «pensada» y «sentida» de manera diferente. En consecuencia, definiendo que a niveles de complejidad socio-económica distinta, corresponden pautas afectivas e intelectuales diferentes de los grupos humanos que los protagonizan. Por tanto, me parece un error intentar explicar el comportamiento y las interrelaciones de los grupos de la Prehistoria atendiendo exclusivamente a sus características tecnológicas o socio-económicas. Para alcanzar una adecuada comprensión de sus modos de vida y procesos de transformación es necesario intentar comprender lo que puede denominarse su «orden de racionalidad», asumiendo que éste debió ser profundamente diferente del nuestro.

4º) A mi juicio, este planteamiento, explícitamente desarrollado por Norbert Elías (1990a y b, 1992, 1993) a lo largo de su profunda y productiva labor investigadora, no se ha generalizado en el mundo académico que se ocupa del estudio del hombre y de la cultura por dos razones básicas:

I. Los intereses creados alrededor de la especialización académica de las distintas disciplinas que de ello se ocupan, digamos la Psicología, la Biología, la Antropología, la Sociología y la Historia, esencialmente. Ello ha dificultado la fluidez en el trasvase de conocimientos y planteamientos desarrollados en cada una de ellas a todas las demás, impidiendo un correcto acercamiento a la complejidad -tanto desde un punto de vista sincrónico como diacrónico- que entraña el «fenómeno humano».

II. El miedo a que la clasificación por estadios de complejidad creciente de los grupos humanos fuera entendido en un sentido moral de clasificación jerárquica del «valor» humano de esos grupos, de su mayor o menor «humanidad» o «dignidad humana», tras los excesos y desviaciones del evolucionismo decimonónico.

5º) Creo que la Historia del mundo occidental demuestra que, en lo que respecta a la percepción que los miembros de un grupo social tienen de sí mismos, las transformaciones vividas hasta el momento han seguido una tendencia clara, observada y explicada también por los escasos investigadores de los sutiles y profundos cambios de las ideas (cfr. Le Goff 1981, 1994, Goody 1986).

Esta tendencia apunta a un crecimiento paralelo de las esferas y niveles de integración social (sólo posibles por un aumento de la división funcional y la especialización del trabajo) y de la individualización de los miembros del grupo

social, o lo que es lo mismo, de la disminución de su dependencia del grupo como fuente de protección y seguridad (Elías 1990a y b, 1992, 1993). La necesidad de actuar socialmente en esferas cada vez más numerosas y de diferente carácter obliga a la persona a planificar y calcular cada vez más el alcance de sus acciones, lo que supone un control emocional innecesario cuando las esferas de actuación son menos complejas (Elías 1990a:144, 1993). Es decir, a mayor complejidad socio-económica, mayor número de esferas y niveles de actuación e interrelación social, lo que exige mayor represión emocional y mayor «racionalización» de las personas, esto es, mayor «individualización».

Como bien señaló también N. Elías (1990a:158), precisamente porque este desarrollo no es biológico, la tendencia puede cambiar en el futuro, reduciéndose las cadenas de acciones y la individualización de las personas. Es posible que el tipo de interrelaciones humanas que denominamos sociedad se demuestre inoperante si se lleva al límite la tendencia. Pero el hecho es que a) esa tendencia existe hasta el momento en la civilización occidental, y b) su aceptación no equivale a la convicción de una superioridad, en ninguno de los sentidos posibles, de las formas de vida de los grupos que ocupan los estadios más recientes de la tendencia. Semejante identificación sólo se produciría si cometiéramos el error de considerar nuestra propia percepción del mundo como «verdadera» o «real», sin darnos cuenta de que sólo constituye una más de las modelaciones posibles de la conciencia del ser humano.

6º) En efecto, la cosmovisión moderno-occidental opera dentro de unas categorías analíticas de disección de la realidad, que forman parte hasta tal punto de nuestra propia identidad que las creemos derivadas de la propia realidad, cuando no son sino otra forma de discurso. Oposiciones del tipo «naturaleza y sociedad», «naturaleza y cultura», «objeto y sujeto», «materia y mente», etc., etc., nos parecen ahora categorías realmente existentes, pero sólo son otra forma de clasificar y valorar la realidad dentro de la cual nos intentamos orientar, que tienen mucho más que ver con la parcelación de los objetos de conocimiento de las distintas disciplinas que se ocupan de la investigación «científico-racional» de la realidad (Elías 1992:85-87) que con la propia naturaleza de ésta.

Esta clase de conocimiento es uno de los tipos posibles de «saber» (Lyotard 1989: 44), aunque caracteriza a la Modernidad precisamente por la relación no-emocional que establece entre sujeto cognoscente y objeto que se conoce, es decir, por la individualización en la percepción de uno mismo que exige.

En efecto, el «individuo moderno-occidental»² es una categoría que empieza a perfilarse, como hemos dicho, cuando la necesidad de interactuar

² No olvido que, como han señalado brillantes autores, la India es la más antigua de las civilizaciones en poseer «la noción de individuo, de su conciencia, del «yo»» (Mauss 1991a:321). Pero como demostró Louis Dumont (1987:37-38), aunque el pensamiento de los «renunciantes» se asemeja en cuestiones esenciales a las del individuo moderno, presentan sin embargo con él una diferencia esencial: se trata de individuos-fuera-del-mundo. Su aparición

en crecientes esferas y niveles de relación va obligando a una represión progresiva de las emociones. Estas pueden ocultarse, pero como bien descubrió Freud, no por eso dejan de existir, lo que lleva a la percepción de la existencia de una «realidad interior» íntima e intransferible, que personas pertenecientes a estructuras socio-económicas menos complejas, con menos esferas y niveles de interrelación social, no diferencian de igual modo. Este proceso de «interiorización» progresiva supone, por pura definición, una relación cada vez menos emocional con el mundo «exterior» —es la represión de las emociones la que provoca esa percepción—.

Al menos en los niveles más desarrollados intelectualmente de nuestra sociedad, más afectados por ese proceso de cambios que puede denominarse «civilización occidental», la fuente de identidad esencial es ese «yo» personal e intransferible, tan cargado de emociones reprimidas que nos parece constituir el primer término de una relación establecida, como segundo término, con todo lo demás, incluyendo naturaleza humana y no-humana. La falta de proporción de los dos términos de la comparación resulta obvia y, sin embargo, no parece crearnos sensación de falsedad, mito o fantasía. Sin embargo, es sólo una percepción posible de nosotros mismos, tan real y tan poco universal como cualquier otra (Elías 1990a:149-151).

7º) Parece que la identificación emocional con la realidad y la lectura mítica que entraña, así como la falta de individualización de los componentes del grupo social son generalizables a las sociedades socio-económicamente menos complejas. Esto nada tiene que ver con una falta de inteligencia o de capacidad de reflexión o de profundidad en el conocimiento de estos grupos. Todos los estudios coinciden en afirmar la exhaustividad que define su capacidad de observación y la sutileza de sus argumentos. La elaboración de su mundo mítico alcanza cotas difíciles de imaginar, lo que es igual a decir que la realidad que perciben reviste gran complejidad. Ahora bien, «su imagen sustancial del mundo y de sus relaciones fenoménicas es otra» (Elías 1990b: 88), por lo que sus pensamientos y afectos también lo son.

Al parecer, en todos los grupos humanos conocidos existe una palabra para designarse a uno mismo, al «yo», así como sufijos y mecanismos verbales que expresan la relación entre el sujeto que habla y el objeto del que habla (Mauss 1991a: 310, Elías 1990a: 123, Lévy-Bruhl 1985: 52). La cuestión es que la representación, el concepto, la comprensión de ese «yo» es distinta, dependiendo entre otros factores, del nivel de complejidad socio-económica, y parece coincidir en aquellos grupos en que esta complejidad no es elevada: en estos grupos, sea cual sea su localización geográfica, o estrategia concreta de subsistencia, el «yo» no está tan delimitado como nosotros parecemos percibir.

sólo se permite como «oposición a la sociedad y como una especie de suplemento en relación a ella» (Ibidem: 38).

En aquellos grupos donde la economía y la política no constituye una esfera escindida de la malla social (Dumont 1987: 18, Clastres 1981: 111-112), denominados «primitivos» por Lévy-Bruhl (1985) o Mauss (1991b), y a los que Lévi-Strauss (1964) atribuyó un tipo de pensamiento «salvaje», el grupo supone hasta tal punto la garantía de supervivencia de cada uno de sus miembros, que éstos no se pueden concebir sin aquel. La identificación que se hace con el grupo que le da protección y seguridad es tal, que la percepción de uno mismo es mucho más colectiva y social que individual (Elías 1990a: 196; Dumont 1987; Lévy-Bruhl 1985:53,191; Mauss 1991a: 313). «El ser vivo verdadero es el grupo y los individuos sólo existen por y para él» en palabras de Lévy-Bruhl (1985: 194), repetidas casi textualmente por otros estudiosos de estos grupos (cfr., por ej., Mauss 1991a: 321). El clásico estudio de Hertz (1990) sobre la representación colectiva de la muerte corrobora, desde la perspectiva del grupo, la misma valoración: «la muerte de un recién nacido es, en última instancia, un fenómeno infrasocial», ya que «al no haber puesto nada de ella en el niño, la sociedad no se siente preocupada por su desaparición y permanece indiferente» (Hertz 1990: 99; cfr.también Lévy-Bruhl 1985: 179-180).

Y al igual que extienden la identificación de sí mismas al grupo social, no entendiéndose sino como parte de él, las personas de estos grupos no contemplan tampoco la separación entre ellas mismas y la realidad en que se hallan inmersas con la rigidez que a nosotros nos caracteriza: la realidad esencial es sólo una, manifestada a través de formas diferentes (Cassirer 1972: 234), lo que explica la «bipresencia» o «multipresencia» de la que habla Lévy-Bruhl (1985) de vivos o muertos a través de formas diferentes actuando simultáneamente. La clasificación de las formas de la naturaleza en seres vivos o inertes, en reinos, géneros o especies es sólo resultado de nuestra necesidad clasificatoria del mundo, de nuestro alejamiento emocional de él. Cuando esa necesidad no existe, la realidad no se piensa -lo que establecería la distancia-, sino que se siente, confundiéndose con ella (Lévy-Bruhl 1985: 8). La explicación del mundo es, entonces, mítica y no dialéctica, analítico-racional.

8º) Estudiosos de la civilización occidental han demostrado que el término «individuo» no se refería especialmente al ser humano hasta el siglo XVII (Elías 1990a: 185). En latín clásico no existía el término «individuum» y aunque existía el de «persona», presentaba un grado bajo de generalización (Elías 1990a: 184), refiriéndose sólo a una categoría de derecho -junto a las *res* y las *acciones*- (Mauss 1991a: 323). En el latín medieval, las palabras *individualis* o *individuus* se utilizaban para hacer referencia a algo indivisible, inseparable. Se aludía a la especificidad de cada caso particular de una especie, advertida por los escolásticos (Elías 1990a: 185-186). Y aunque desde el punto de vista de las instituciones y el derecho parece poder situarse el germen del desarrollo constitucional y de la emergencia del individuo en el paso del siglo XII al XIII, momento de emergencia del «ciudadano» -tanto de esta vida como de la otra, como demuestra a su vez el nacimiento del Purgatorio- (Le Goff 1981:

268-269), sólo a partir del Renacimiento empieza a aplicarse el concepto «individuo» a las personas (Elías 1990a: 185). ¿Por qué? Parece obvio que porque sólo en este momento el desarrollo de las sociedades occidentales había desembocado en un tipo de estructura y situación en la cual la percepción del hombre sobre sí mismo le hacía concebirse como algo que podía ser independiente y distinto de los demás, como un agente de acciones particulares que pueden diferenciarse de las colectivas, como alguien suficientemente seguro del control sobre las circunstancias en las que vive como para poder concebirse como una parte aislada del grupo protector (sea la familia, el clan, la tribu o el Estado) sin el que, hasta ese momento, se pudo concebir. Y le hizo falta una palabra para designar la nueva percepción de sí mismo.

Si esta evolución está demostrada por los historiadores, parece lógico concluir que las fases anteriores a las que ellos pueden estudiar, esto es, las que corresponden a la Prehistoria, representen las fases iniciales de ese proceso.

9^o) *Dado que:*

a) asumo una correlación estructural entre aumento de la complejidad socio-económica/conocimientos congruentes con la realidad/disminución de la inseguridad y los miedos que la naturaleza inspira/individualización de los integrantes de un grupo humano (Elías 1990b: 91),

b) sabemos que las sociedades actuales con un grado bajo de división funcional y especialización del trabajo, es decir, de escasa complejidad socio-económica, parecen demostrar dicha correlación, coincidiendo en el tipo de percepción de la realidad y de auto-conciencia (o percepción de ellos mismos), y

c) sabemos que la Prehistoria estuvo protagonizada por grupos de escasa complejidad socio-económica,

– *defiendo que* la investigación de las características y ritmos y rasgos de la transformación entre los «órdenes de racionalidad» o tipo de «modelación de la auto-conciencia» –en palabras de Elías (1990a: 44)– que caracterizan a grupos actuales cazadores-recolectores, agricultores-horticultores, agricultores de roza y agricultores con técnicas intensivas, puede constituir una rica fuente de sugerencias para comprender los órdenes de racionalidad que enmarcaron las sociedades de la Prehistoria.

Si puede demostrarse que existen pautas que sean generalizables a los grupos actuales de cada una de estas categorías, podría asumirse que se trata de pautas estructurales, no determinadas por la localización geográfica ni temporal o histórica, y que, por tanto, habrían estado igualmente presentes en grupos del pasado.

Por ello, en estas páginas pretendo seguir profundizando en la percepción de la realidad que pudo caracterizar a un grupo de agricultores de roza, como aquellos que protagonizaron el Neolítico, al menos en sus primeros estadios. Me centraré en este caso en la percepción que los miembros del grupo pudieron tener de sí mismos, lo que podría denominarse su «autoconciencia». Para ello, utilizaré como referencia el análisis de la información obtenida a través

del trabajo de campo con los Q'eqchíes³ del municipio de Chahal, una población de agricultores de tala y quema en el Departamento de Alta Verapaz, Guatemala.

IDONEIDAD DEL CASO Q'EQCHÍ' PARA UN ESTUDIO DE LAS «MENTALIDADES» DEL PASADO

Debe quedar claro que no pretendo establecer una analogía directa entre los q'eqchíes de Guatemala de hoy y los agricultores europeos del Neolítico. No tendría sentido (Hernando 1995: 25-28). No sólo las circunstancias geográficas y ambientales en general son esencialmente diferentes, sino que los q'eqchíes no pueden considerarse, de ningún modo, un reducto congelado de un estadio de vida pasado. Los q'eqchíes participan de unas características culturales que les han permitido sobrevivir en el presente y que, de hecho, pueden considerarse provocadas en gran parte por la dinámica de interrelación establecida por los conquistadores españoles (Wolf 1968: 297): comunidades basadas en el vínculo a la tierra y no en el parentesco, autoridad política en manos locales e instituciones de solidaridad, como las *cofradías*, que permitían el rápido desarrollo de una identidad comunal gratificante para los afectados por la explotación y el tributo, y presiones económicas de un carácter tal que aceleraron las tendencias hacia la igualdad social hasta un punto que Wolf (1955: 459) calificó de «culto a la pobreza».

En cierto sentido, por tanto, los niveles de integración social de los que participan los q'eqchíes son más complejos que los que vivieron los grupos de la Prehistoria. Por otro lado, el conflicto de poder entre unidades de integración máxima de cada momento histórico (tribus, estados, etc.), no existe en el caso q'eqchí', es decir, no existe la tensión de la guerra inevitable entre los grupos de la Prehistoria. La razón es la misma: los q'eqchíes pertenecen, aunque se esfuercen por ignorarlo y negarlo, a una comunidad política mayor que monopoliza la violencia y protagoniza las tensiones y conflictos con otras esferas de integración similares.

Debe reconocerse, en consecuencia, que los q'eqchíes han de presentar necesariamente algunas diferencias muy significativas en su percepción de la realidad con los grupos de la Prehistoria. Sin embargo, creo que a pesar de ello, los q'eqchíes pueden ofrecer información relevante para entender un tipo de modelación de la conciencia diferente de la nuestra, ya que el tipo de estrategia de aprovechamiento agrícola que practican, la tala y quema, implica una tensión inherente que creo podría generalizarse a otros grupos con la misma

³ La reciente transformación de la grafía obliga a sustituir el término escrito k'ekchí' por el de q'eqchí'.

práctica: debido a un nivel muy bajo de desarrollo tecno-económico, la percepción que tienen de la realidad es muy estática: sólo tendrán sensación de dominar sus condiciones de vida, de poder sobrevivir si no se transforman las condiciones que han garantizado hasta el momento esa supervivencia. Uno de los mecanismos básicos que permiten articular esta necesidad, como veremos en las páginas siguientes, es «sacralizar» el mundo en que se vive, haciéndole formar parte de la intemporalidad sagrada del mito. Ahora bien, dado que son agricultores, se ven obligados a forzar la producción de esa naturaleza sagrada, generando así, como bien señalaba Bourdieu (1990:220) al hablar de los campesinos de la Cabilia argelina, una tragedia que se repite con cada ciclo agrícola.

Por ello, aunque creo que sería del todo impropio establecer una analogía entre los q'eqchíes y grupos de la Prehistoria sobre aspectos relativos a su modo de organización política o social, considero, en cambio, que pueden constituir una interesante fuente de sugerencias para comprender algunos aspectos relativos a la percepción de la realidad de cualquier grupo de agricultores de roza, incluidos los de la Prehistoria.

NIÑOS/ADULTOS: EL PROCESO DE LA MADUREZ

Como veíamos antes, el aumento de la complejidad socio-económica exige una paralela represión de las emociones inmediatas en las relaciones del individuo (Elías 1993: 454). Pero esta exigencia no podrá cumplirse sin un entrenamiento cada vez más prolongado y severo, lo que conduce a afirmar que la sociedad no puede ver aumentado su nivel de complejidad sin retrasar la edad de madurez de las personas (Elías 1990a: 146). El desajuste entre la madurez biológica y la madurez psico-social va acrecentándose a medida que el dominio de las relaciones sociales va exigiendo represiones emocionales y cálculos intelectuales mayores.

Seguramente nadie duda de que las personas de nuestro actual sistema occidental tardamos más en convertirnos en verdaderos adultos sociales que en ninguna otra etapa de nuestra Historia. De hecho, parece cada vez más generalizado el caso de no conseguirlo en absoluto por más años que se vivan. Y espero no ofender a nadie señalando que la inmadurez irredenta parece incluso más común entre los hombres que entre las mujeres de nuestra sociedad. Creo que todo ello es perfectamente explicable por las dificultades que entraña ser adulto para nosotros, la cantidad de niveles de interdependencia y poder que se nos exige dominar y, sin ninguna duda, la represión emocional tan fuerte que el éxito social exige. Dada la mayor participación del hombre en las tareas públicas y en la toma de decisiones que afectan a toda la sociedad debido a una enquistada y anacrónica distribución de funciones por género que aún mantenemos, es lógico que el entrenamiento de «ellos» dificulte el

éxito del proyecto, mientras que la menor exigencia en el dominio de redes de interrelación social para las mujeres favorece la «maduración» de éstas. Indudablemente, el precio es la incapacidad de muchas mujeres para el éxito social, puesto que no han recibido el entrenamiento necesario. A su vez, dado que su ámbito de relación no es público en la misma medida que en el caso de los hombres, se exige de ellas una menor represión de las emociones, lo que contribuye a crear la falsa impresión de una mayor gratificación en su desenvolvimiento afectivo, que se esgrime, a su vez, para justificar su relegamiento a este campo.

Ahora bien, este proceso de maduración que ahora nos caracteriza no siempre ha sido igual. En este sentido, creo que los q'eqch'ies pueden servirnos de útil referencia.

Como ya analicé en otro trabajo (Hernando s.f.), la percepción de las etapas de la vida y de la realidad en general se modifica ligeramente dependiendo de que hablemos de hombres o de mujeres q'eqch'ies. Solamente los primeros participan de la vida social. Las mujeres pasan la mayor parte del día encerradas en la cocina de la cabaña, cuyas paredes, de cañas o tablones de madera, apenas dejan pasar la luz del día. Su perspectiva de la vida es tan limitada como la de la visión de que disfrutan: son educadas exclusivamente para la reproducción y el cuidado personal de sus hijos y marido. Como luego veremos, no existe la opción de rechazo del matrimonio, por lo que la preparación para éste constituye toda la formación que reciben. Esto quiere decir que el único umbral significativo en la vida de una mujer es aquel que marca el inicio de su fertilidad, es decir, el momento a partir del cual ya está capacitada tanto fisiológica como socialmente para cumplir con todas (o con la única de) las funciones que se le exigen.

Resulta sorprendente comprobar el grado de madurez de niñas muy pequeñas. Su grado de seriedad y responsabilidad en las tareas domésticas resultaría verdaderamente incomprensible si no tuviéramos en cuenta la gratificación social que ese comportamiento les devuelve. En general, siempre están dispuestas a trabajar en la casa por más duras que parezcan las funciones que se les encomiendan. Saben que «ser mujer» consiste en prepararse para atender correctamente a un marido y a los hijos que por supuesto (no les cabe duda) van a tener y a ello se dedican incansablemente. El entrenamiento necesario es reducido. De ellas no se espera interrelación social de ningún tipo diferente a la mínima que se mantendrá con el marido. La mujer q'eqch'í, salvo casos excepcionales (como Doña Rosa, de la comunidad de Siguanjá II, activa y asertiva como ninguna otra de todas las comunidades alrededor de Chahal), no participa en la vida pública, por lo que no es educada para tomar decisiones ni para «pensar» más que en unos niveles de síntesis o abstracción muy bajos. Las relaciones en que se incluyen implican cadenas causales de muy escaso alcance, en las que no es necesaria, además, la distancia emocional. Los únicos momentos en que comparte tiempo y experiencias con otras mujeres son

los dedicados a preparar comidas comunitarias para celebrar algún acontecimiento relacionado con la actividad de los hombres, como el fin de la siembra de toda la comunidad. Su participación en estas celebraciones, sin embargo, está exclusivamente legitimada por el incansable trabajo que durante ellas realizan, reservándose los varones para sí la parte lúdica que entrañan.

Por el contrario, la dedicación a las tareas agrícolas hace de los espacios abiertos el marco de acción de los hombres. A ellos corresponde la toma de decisiones que puedan afectar al ámbito público de la comunidad. Es decir, a diferencia de la mujer, el hombre se socializa. Pero para reforzar unos lazos sociales que, como hemos dicho, no vienen del parentesco sino de la vinculación a la tierra, a lo largo del año tienen lugar determinadas actividades comunitarias tales como la construcción de las viviendas o la siembra. El éxito social del hombre implica, por tanto, un entrenamiento en redes de interrelación más amplio que las de la mujer, lo que exige un cálculo más complejo de las consecuencias de las acciones presentes y un «pensamiento» con un nivel de síntesis o abstracción mayor. Su preparación para el éxito social es, en consecuencia, algo más complejo que el de la mujer, lo que le lleva a diferenciar en su vida etapas más marcadas, abundantes y de otro carácter que las de aquella.

El varón empieza a participar en las tareas agrícolas en el momento que tiene fuerza para ello, aproximadamente a los seis años. Al igual que en el caso de las mujeres, resulta sorprendente el grado de seriedad y responsabilidad de los niños en su trabajo. El hecho de que las etapas de la vida no se caractericen por una diferencia funcional, sino casi con exclusividad de intensidad de trabajo, explica el deseo de los niños de demostrar desde muy pequeños su «valor social», su capacidad de trabajo, esto es, su éxito personal. Su vida social empieza por acompañar constantemente a su padre a las tareas agrícolas o a cualquier actividad en la que ése se ocupe; escucha y observa, y así aprende. Su presencia es constante pero muy silenciosa. El no es otro tipo de persona que su padre (como parecemos considerar a los niños occidentales), no se espera de él otro comportamiento menos serio. Los escasos niveles de interrelación a que su forma cultural le obliga centran el entrenamiento en muy escasas facetas, y el reducido nivel de síntesis de pensamiento que, en cualquier caso, le es necesario, permiten alcanzar rápidamente los niveles de maduración deseados.

LO CONOCIDO Y LO DESCONOCIDO: EL SENTIDO DE LA CURIOSIDAD

Todos estos rasgos se asocian a una manera particular de interesarse por la realidad: el q'eqchí no tiene el sentido de la curiosidad que a nosotros nos caracteriza. Esto no significa, sin embargo, que su fantasía no esté tan desarrollada como la nuestra (no creo necesario insistir en que las capacidades son

exactamente las mismas y que lo único que se transforma es la modelación de la conciencia).

De hecho, el escaso conocimiento de la mecánica causal que explica los fenómenos de la naturaleza convierte al mito en el contexto obligado de lectura de la realidad. Esta percepción mítica es una fuente muy eficaz de seguridad para aquellos grupos que no disponen de otros mecanismos socio-económicos que permitan conjurar los peligros y riesgos a los que todas las sociedades estén sometidas, ya que el mito supone la delimitación imaginaria del Cosmos y por tanto, otorga la contundente seguridad a quien vive en él de sentirse situado en el Centro del Mundo, en el único espacio sagrado (Eliade 1988). Ahora bien, para conseguir dicha eficacia, el Mito exige la permanencia en él: toda la realidad que contempla es una realidad sagrada y por tanto, inamovible y eterna, lo cual significa Sin Tiempo, que es lo mismo que decir Sin Cambio. Esto es, todo el mecanismo de orientación que el mito implica está basado en la confianza de que se vive en el único espacio ordenado (el resto es sólo Caos pues no fue elegido y ordenado por los dioses) y en que su alteración, la modificación de sus rasgos o del comportamiento social para el que sirve de marco y modelo conduciría ineludiblemente al Caos a quienes ahora disfrutan de la posición privilegiada de estar en el Centro del Mundo. Por tanto, los grupos que perciben su realidad esencialmente a través del mito rechazan el cambio en todas las facetas que se puedan imaginar.

Si el cambio se rechaza, la curiosidad no existe. En efecto, toda la capacidad de fantasía q'eqchí' se deposita en el mito: la naturaleza está poblada de fuerzas y constituye una realidad viva, cargada de deseos e intenciones a los que deben someterse los humanos. Y si el mito se desarrolla en el Tiempo Primordial (Eliade 1988: 66), en la ausencia del carácter discursivo del tiempo, ello implica que la fantasía está depositada no sólo en el espacio contemplado en el mito, sino también exclusivamente en el presente. Por eso, al q'eqchí' no le preocupa en absoluto, nunca se pregunta, no contempla de ninguna manera la realidad que hay fuera del espacio que ya conoce y del presente en el que vive. No tiene curiosidad, no quiere más información que la que le revelaron los dioses en el mito, no le hace falta, su modo de orientación vital no la exige. Al practicar una economía de subsistencia, los resultados del trabajo son conocidos en el mismo momento de su realización, incluyéndose todo en el mismo contexto de percepción (Bourdieu 1990: 225). Así pues, no existe una ruptura entre presente y futuro como dos esferas de pensamiento y actuación diferentes, lo cual se asocia, inevitablemente, con una modelación distinta de la expectación y la curiosidad por lo que se desconoce.

Una vez establecido el marco general en el que puede desarrollarse el sentido de la curiosidad de un q'eqchí', debe decirse, sin embargo, que puede detectarse una ligera variación dependiendo de que nos refiramos a hombres o a mujeres. La limitación de registros del único rol comprensible en una mujer desindividualiza absolutamente a ésta. Aunque, como hemos visto, su vida se

desarrolla normalmente en aislamiento de otros adultos, su actividad está, sin embargo, férreamente standarizada y reglada, sin que puedan contemplarse opciones personales distintas de las establecidas tradicional y comunitariamente. El caso de los hombres permite, por el contrario, un pequeño margen mayor de variación. Dado que en ellos reside la autoridad pública, la responsabilidad de la toma de decisiones que afectan al grupo, permanece abierta la posibilidad de demostrar diferentes niveles de iniciativa o asertividad. El hombre ha de decidir entre varias posibilidades que se repiten una y otra vez, pero en combinaciones que pueden ser distintas y que, por tanto, exigen el desarrollo de una cierta capacidad de síntesis y de curiosidad por la obtención de la información. Es él por ejemplo, quien debe decidir cuánta extensión de tierra cultivar, o cómo organizar la construcción comunitaria del techo de una cabaña con hojas de manaca, o dónde emplazar la siguiente milpa en ese turno eterno del barbecho que caracteriza a su ciclo agrícola. El hombre, en resumen, posee un nivel de individualización ligeramente superior al de la mujer, por lo que la curiosidad que desarrolla es también un poco más amplia.

HOMBRE/MUJER: CUESTIONES DE GÉNERO

Hay algo que unifica a todo q'eqchí', hombre o mujer: su vida pasa por la vinculación a una pareja estable. La formación de familias nucleares constituye de tal manera el horizonte inevitable, que existen incluso tabúes que amenazan a quien no lo cumpla. Así, por ejemplo, en una reunión con gente diversa de la comunidad de Siguanjá II (hombres, mujeres, mayores, jóvenes y niños) me aseguraron que «los que están casados se van al cielo» (debe recordarse que son católicos) «y los que no a la oscuridad» o «a un potrero, con invierno siempre». De hecho, en la comunidad de Sebolito varios ancianos afirmaban no conocer a ningún soltero/a, salvo algún caso «rarísimo e incomprendible».

Resulta fácil de entender la obligatoriedad de semejante norma en una sociedad donde la división de funciones por género es tan rígida como la que vamos viendo: si un hombre se queda sin mujer, «no puede comer», por lo que necesita buscarla, aunque sea en otra comunidad (comunicación personal de los ancianos de Sebolito). A su vez, una mujer sola no puede procurarse el sustento, aunque en este sentido, la opción para ella puede ser ligeramente más amplia a la del hombre, ya que si se queda viuda con hijos en edad de trabajar (lo que, como veíamos, sucede desde muy temprana edad) puede elegir no casarse de nuevo, aceptando que la autoridad y funciones del marido sean ejercidas por su hijo.

Si el sentido de la vida de una mujer sólo viene dado por las funciones que puede desarrollar en un matrimonio, ha de comprenderse que la maternidad es el fin último de todo este esquema. Una mujer necesita ser madre para considerar que es mujer. En la comunidad de Siguanjá II las mujeres hicieron alu-

sión a un mito que no he escuchado en ningún otro lugar, pero que resulta significativo a este respecto: «cuando se empezó a dar misa, se murieron unas gentes que, aunque andaban de pie, iban desnudas y tenían cola». Estas gentes semi-animales, que no se convirtieron al cristianismo, «no querían criar niños, y los cocinaban cuando nacían, para comérselos». El rechazo del sentimiento maternal no puede concebirse más que en seres bestializados, malditos, capaces de la mayor abyección, por lo que es inconcebible en un q'eqchí'.

Ahora bien, si la formación de parejas es esencial para mantener el orden social, la individualización dentro de la pareja sólo puede resultar contraproducente para conseguir el éxito de aquellas. Ello explica que el proceso de selección de pareja no tenga ninguna relación con las peculiaridades psicológicas individuales, que tienden a reprimirse todo lo posible, sino con el cumplimiento correcto de las funciones sociales para los que son entrenados ambos: «para el joven k'ekchí lo primordial es que la mujer sea buena trabajadora, mujer de su casa. Para la joven, la futura «novia», la cualidad más importante en el hombre es que sea trabajador, que posea algo o la suficiente habilidad para obtenerlo con su esfuerzo» (Estrada 1990: 143). En consecuencia, el proceso de «noviazgo» no es un tiempo de conocimiento y prueba de compatibilidad de caracteres, deseos y proyectos, como en nuestro caso; muy por el contrario, se trata de un periodo de prueba social que garantice el exitoso cumplimiento de las tareas que dan sentido a la vida de las mujeres, que es, claro, a quien se prueba.

En otros lugares (Estrada 1990:142-230; Pacheco 1988: 22-44) se ha descrito el ritual de la formación de parejas q'eqchíes, por lo que no voy a incidir en ello aquí. Baste señalar que no existe un periodo de conocimiento personal de los futuros «esposos». El hombre elige a la mujer tras verla, sin cruzar una palabra con ella, cuando ésta va a por agua o en alguna reunión o fiesta religiosa, por ejemplo. Transmitida la elección a sus padres, éstos suelen pedir a algún anciano que forme parte de una «comisión» en la que se incluye el padre del novio para ir a «pedir» la novia a sus padres, quienes a través de ritos diversos aceptan o rechazan la solicitud. Si se responde en sentido afirmativo, la novia queda en periodo de prueba durante algunos meses, para comprobar su comportamiento. Tradicionalmente, la novia iba a vivir con el novio a casa de los padres de éste. Allí, durante un periodo que podía prolongarse se «ponía a prueba a los novios, pero no se les dejaba tocarse; sólo si se llevaban bien les dejaban. Antes todo era respeto, y se aguantaban sin tocarse; dormían en hamacas separadas, pero los padres no perdían ojo» (comunicación personal de D. Domingo Cantí, comunidad de Cantutú). Si durante ese periodo de prueba, se comprueba que la «nuera no es trabajadora, la devuelven. Con el hijo no sucede lo mismo, porque si no es trabajador, no le piden mujer» (comunicación personal de los ancianos reunidos en Chahal) (como podrá imaginarse esta última declaración queda desmentida por la propia incapacidad de un hombre para desarrollar una vida sin pareja).

Los novios pueden vivir también en casa de los padres de la novia (cfr. Wilk 1984: 227), ya que dada la vinculación con la tierra de los q'eqchíes, es la disponibilidad de ésta en cada comunidad y para cada familia la que determina en última instancia la elección. Ahora bien, aún en este caso, la pauta de selección de pareja es la misma, puesto que, salvo casos excepcionales, siempre es el hombre el que acepta o no a la mujer (Pacheco 1988:28, por ejemplo).

Una vez superado el periodo de prueba comienzan las relaciones sexuales y los hijos, momento en el que la joven familia puede establecerse independientemente. Y aunque este proceso de «noviazgo» comienza a verse alterado ante la progresiva alfabetización de los niños q'eqchíes, aún sigue rigiendo la vida social. No hay en él ninguna comunicación personal entre los miembros de la pareja, del mismo modo que no la habrá después. La identidad q'eqchí' más privada está muy vinculada al género: lo esencial de uno mismo es la función social que cada sexo determina.

IGUALDAD/DIFERENCIA: PRESIONES PARA LA IGUALDAD

Indudablemente, una percepción de la propia identidad de este tipo corre pareja al desarrollo de unos potentes mecanismos de represión de las tendencias de diferenciación individual. No debemos olvidar la terrible presión a la que se hayan sometidos los q'eqchíes: constituyen el sector dominado y explotado de un complejo entramado social que tiene un claro sector empresarial dominante (en este caso, el establecido tras la Conquista española [Wolf 1968: 297] ⁴) que es parte integrante de la dinámica histórica del mundo capitalista occidental. Y además, como casi todos los grupos indígenas actuales, ocupan tierras marginales de rendimiento escaso. Su única posibilidad de supervivencia reside en mantener muy fuertes lazos de cohesión social y de reparto de riesgos y oportunidades.

Ahora bien, creo que al margen de esta realidad histórica y concreta, una sociedad que practique una estrategia tecno-económica como la de tala y quema, debe compartir, necesariamente, una presión inevitable por el mantenimiento y reforzamiento de las alianzas internas del grupo social, que protegen frente a la amenaza constante de la naturaleza. Y ello debe exigir mecanismos que anulen la diferencia o lo que es lo mismo, la individualización dentro del grupo.

De hecho, como en todo grupo humano, parece inevitable el surgimiento de algunas diferencias de riqueza entre los q'eqchíes, aún a pesar de todos los

⁴ Es sabido, por ejemplo, que la falta de individualización en el vestir es una consecuencia directa de la Conquista y de sus necesidades de organización y distribución de la mano de obra.

mecanismos de nivelación que puedan utilizarse. Sin embargo, existe una clara intención de suprimir su expresión a través de la cultura material (Wilk 1983:108). Los inventarios materiales del lugar de residencia de cada familia dentro de una comunidad son prácticamente homogéneos, ya que la producción agrícola se destina esencialmente al consumo doméstico, y la venta de arroz, que podría establecer alguna diferencia, es una innovación muy reciente. La única variación constatable reside en el número de cerdos que cada familia posee, aunque según Wilk (1983: 109) la facilidad de su venta convierte a este animal más en un seguro para casos de necesidad que en un símbolo de riqueza.

Por su parte, la vivienda q'eqchí' siempre se realiza con los mismos materiales y técnica constructiva: paredes de troncos o cañas y techumbre vegetal de hoja de manaca. La construcción de la estructura de madera y de la techumbre es colectiva, aunque el cerramiento de las paredes corresponde al hombre de la familia que va a habitarla. El tamaño varía considerablemente, pero al preguntar a los q'eqchies por las razones de esta diversidad, la respuesta fue «es la fuerza de uno la que decide el tamaño». O «todo depende del espacio que se quiera» (comunicación personal de los ancianos de Sebolito), suscitando grandes risas mi pregunta respecto a si no existía relación con la riqueza del hombre que la fuera a ocupar. Existe un altísimo grado de uniformización en la construcción de la vivienda y de todo el repertorio visible, aunque las diferencias de riqueza existen, como hace visible no sólo el número de cerdos, sino también las exigencias de consumo comunitario de los propios bienes en las ceremonias religiosas, por ejemplo (uno de los mecanismos principales de nivelación).

Wilk (1983: 112-113) compara la standarización de las viviendas y la ocultación de las desigualdades q'eqchies con la variedad y ostentación visible en las viviendas de los mopan. Este es un grupo de agricultores, que ocupa también Belice, como el grupo q'eqchí' estudiado por Wilk, pero que a diferencia de éste, participa en una economía de mercado desde hace más de 75 años. No me cabe duda de que la variación de la estrategia económica se relaciona de manera directa con la visibilización del registro material (cfr. también Criado 1993 a este respecto). En concreto, Wilk (1983) establece una relación entre la exhibición de las diferencias y la dinámica económico-social mediante la cual se obtiene la riqueza. En este sentido (Wilk 1983: 112-113), «mientras un Kekchí consigue su riqueza material (esto es, cosechas, cerdos y acceso a la tierra) a través de la cooperación con sus vecinos y la participación en la comunidad (...), un Mopan la consigue sin depender de la constante ayuda y cooperación de los vecinos», sino de su propio trabajo, relaciones y capacidad de iniciativa, esto es, de un acceso diferencial a sistemas de intercambio externos. Por tanto, no se siente obligado a disimular la riqueza para mantener la fuente de donde la consigue, como le sucede a un kekchí.

Es cierto que el mecanismo nivelador de los q'eqchies es de una intensidad sólo comparable al riesgo de desaparición que les amenaza, y que no fué

ésta la situación de la Prehistoria. Sin embargo, al igual que Wilk, considero que estos mecanismos de «disimulo» u «ostentación» de las diferencias de riqueza debieron funcionar también entre sociedades del pasado, dependiendo del nivel y el carácter de la interrelación e interdependencia entre los distintos sectores implicados en la dinámica socio-económica.

PERCEPCIÓN DEL CAMBIO COMO MUERTE

Parece llegado el momento de una recapitulación que nos permita comenzar a cerrar estas líneas:

1°. Los q'eqchíes oponen toda la resistencia posible a la transformación de sus rasgos culturales. El orden de racionalidad o tipo de conciencia que enmarca, permite e incentiva semejante comportamiento implica una concepción cíclica y no lineal del tiempo, una lectura mítica de la realidad y una dependencia absoluta del grupo social como fuente de seguridad y permanencia, esencialmente.

2°. En esta situación, la percepción que alguien tiene de sí mismo es fundamentalmente social y no individual, ya que la individualización es el resultado de un énfasis en la diferencia, lo que constituye, como hemos ido viendo, la amenaza más generalizada para un grupo de estas características.

3°. Los q'eqchíes no se interesan por lo que no constituye su propio mundo, ni en parámetros de tiempo ni de espacio. Pero la causa no es sólo de tipo defensivo frente a la amenaza del mundo exterior (Wolf 1955: 459), sino que tiene que ver con su percepción del mundo a través del mito. Y creo que ésta es un instrumento de orientación y supervivencia básicos de grupos con un nivel y tipo de conocimientos sobre la realidad como el que caracteriza a los agricultores de roza.

4°. La falta de conocimiento de la mecánica causal que explica la realidad impide aceptar que pueda existir una lógica ajena y distinta a la de los fenómenos humanos para explicar esa realidad. A juicio de los q'eqchíes, la Naturaleza está viva, y es Tzultaká, el dios del Cerro, quien decide concederle buenas o malas cosechas, o animales para cazar. Toda la Naturaleza no-humana se humaniza, se dota de deseo y voluntad, de acciones y venganzas, de bondad y agresividad (cfr. Elías 1990b: 80-83, Lévy-Bruhl 1985).

5°. Ahora bien, a la vez, esta «humanización» del universo sitúa al hombre en el centro de todas las reflexiones, antropomorfiza absolutamente el pensamiento. Por tanto, el proceso de aumento del conocimiento objetivo de la realidad y de sus mecanismos causales, ciegos y ajenos al hombre que los contempla, supone una pérdida de importancia de éste dentro de su propia visión del mundo, es decir, se caracteriza por un egocentrismo cada vez menor (Elías 1990b: 93). Y aunque semejante proceso va dando seguridad intelectual al hombre sobre sus posibilidades de supervivencia en el mundo, emocional-

mente se traduce en una pérdida, ya que la visión de ese mundo es menos satisfactoria para uno mismo. Ya no se vivirá en un Universo creado por los dioses a la medida de los hombres, en un espacio sagrado y protegido, ya no se será más el pueblo elegido, el único ⁵, sino que el mundo empieza a girar al margen de la existencia del hombre. Poco a poco, el alejamiento emocional que exige el establecimiento de relaciones causales de tipo mecánico, nos fue enseñando que el Universo no se había hecho para un grupo social, y luego, que el sol no se había hecho para girar alrededor de la Tierra, y más tarde, que el Universo tenía sus propias leyes de funcionamiento que convertían a la Tierra en un elemento perfectamente prescindible para su existencia. El hombre era cada vez más prescindible, más irrelevante, menos protagonista. La pregunta que esto suscita, y que también formuló explícitamente Norbert Elías (1990b: 93) es «¿Cómo fué capaz el hombre de renunciar a una concepción del universo tan satisfactoria y, en su lugar, aceptar una concepción que, ciertamente, se ajustaba más a la realidad, pero que le desterraba del centro del universo para relegarlo a una posición marginal y que, por tanto, era en cierta medida insatisfactoria emocionalmente?». Parece que puede contestarse que el alcance de los miedos del hombre era de tal magnitud que prefirió renunciar lentamente a la gratificación emocional a cambio de poder adquirir el medio de orientación en el mundo más seguro y fiable que nunca se ha conocido, el conocimiento científico (Elías 1990b: 95). La sensación de dominio y control de los fenómenos que detectamos debió compensar la pérdida emocional que supuso.

6°. Y con esto llegamos al punto que da nombre al epígrafe: un grupo de ancianos q'eqchies, con quienes me reuní en Chahal en Diciembre de 1995, anunciaba explícitamente, en un grito angustiado e impotente, su muerte, la muerte del q'eqchí:

«Estamos muriendo. Se están pasando los jóvenes al mundo ladino. En parte, la culpa es de la escuela, porque los hijos que ya saben leer y escribir castilla no nos respetan como antes, y la costumbre se está perdiendo. Se están perdiendo las tradiciones, porque ya no se cuentan. Está cambiando todo mucho, y la vida del indígena es la vida del indígena y la del ladino, la del ladino. No hay que mezclarlas».

A su vez, en Sebolito, en el año 1994, tres ancianos me explicaron cómo los q'eqchies tenían riesgo de desaparecer, porque Tzultaká', el dios del Cerro, se estaba enfandando:

⁵ Los q'eqchies no utilizan este término para denominarse a ellos mismos, sino a su lengua. Para referirse a la gente de su etnia utilizan las palabras «tzacal cuink» o «yal aj cuink» que, por supuesto, significan literalmente «verdadero hombre», «hombre auténtico», «hombre perfecto» (Pacheco 1985:30).

«Los jóvenes ya no respetan los ritos como antes, y los ritos son necesarios para que Tzultaká' deje salir del interior de los cerros al maíz y los animales que guarda. Los jóvenes ya no respetan nada, no respetan a los ancianos y no hacen los ritos. Por eso puede verse que la caza disminuye y que las cosechas son peores, porque Tzultaká' se está enfadando. Si no respetan la costumbre, la tradición, van a morir».

Para los q'eqchíes el cambio cultural, el abandono de la tradición implica la muerte. Ahora bien, ¿de qué muerte hablan los q'eqchíes? Los ancianos saben que los jóvenes alfabetizados no mueren; que siguen viviendo en otras condiciones. Los ancianos están hablando de la «muerte social», de la muerte del «nosotros». Hemos visto hasta qué punto la adscripción al grupo social es fuente de identidad para un q'eqchí', y hasta dónde esa construcción consiste en la rígida reproducción de roles de género esencialmente. Hemos visto también la exigencia que esto implica de minimización de las diferencias particulares, individuales. Por todo ello, es fácil comprender que la muerte del grupo social, de la identidad social q'eqchí' equivale a su propia muerte, pues es la fuente de su identidad la que desaparece con él. El q'eqchí' es aún mucho más «nosotros» que «yo», por lo que se comprende la angustia que a los ancianos les produce la desaparición del orden que a ellos les dió sentido, y al que tan desesperadamente se han aferrado durante tanto tiempo.

Como vamos viendo, el estadio en el que la identidad del «nosotros» invade prácticamente la autoconciencia se caracteriza por una identificación emocional con la realidad, y por tanto, por un estado emocionalmente más satisfactorio. De ello se sigue que cada uno de los cambios que en favor de la individualización y, por tanto, en detrimento de la identificación con el «nosotros» ha tenido lugar históricamente, ha supuesto una sensación de pérdida, de falta de identidad, de desestructuración social muy difícil de aceptar emocionalmente (Elías 1990a: 261). El paso de un estadio a otro en el proceso de transformación cultural, esto es de complejidad de interdependencias y división social, el cambio cultural en una palabra, siempre ha sido considerado una amenaza de muerte, porque, efectivamente, siempre supone un poco más de muerte de la identificación con el nosotros, mecanismo de supervivencia y fuente de seguridad que todo lo abarcaba en los primeros estadios, para dar un poco más de vida a la identificación prioritaria con el yo. Y eso implica una pérdida emocional que no se cree posible resistir. Pero se ha resistido, porque el cambio socio-económico no es posible sin una transformación de la autoconciencia.

CONCLUSIÓN

Soy consciente de haber dejado fuera del análisis muchos aspectos que se deben tratar en una investigación antropológica, o en una histórica, o en una psicológica. No me ha guiado un intento de exhaustividad en la información,

de agotamiento de los datos y las implicaciones. Todo lo contrario: a medida que voy conociendo los datos que se manejan y que desentraño las hipótesis que les dan cabida, voy convenciéndome de que en nuestra mirada retrospectiva al pasado falta algo esencial, algo tan difícil de concretar en datos y de abarcar por medio de teorías que se nos diluye repartido entre todas las disciplinas que lo intentan: nos falta la gente que lo habitó.

Me parece que puede ser hora de reconocer que la cultura modifica al individuo; o que la transformación cultural no es sino la modificación de las relaciones de interdependencia e interrelación de los individuos que constituyen el grupo social; y, por tanto, que la gente de la Prehistoria, con nuestras mismas capacidades, no era, sin embargo, como nosotros; no pensaba y sentía como nosotros; no se relacionaba y percibía su existencia y su mundo como nosotros. Y así, que no pueden aplicarse modelos aparentemente asépticos de explicación del funcionamiento de sus sociedades como si fueran sólo más simples que la nuestra, porque no se trata sólo de una diferencia tecnológica o económica, o de intensidades y cantidades.

Se trata de cambios que afectan a algo mucho más extenso que la ideología de un grupo social: tiene que ver con la percepción consciente e inconsciente de la realidad, con el carácter que se da a los instintos, a las emociones y a los pensamientos (Elfas 1993: 494). No se trata de elaboraciones racionales o intelectuales de las cosas, sino de la moldeación de la conciencia del individuo. Es en este sentido en el que creo que, aunque la elaboración concreta, el tipo particular de símbolos, mitos u objetos de cada grupo puede cambiar, y por tanto que no puede practicarse la analogía etnográfica (Hernando 1995), sí puede defenderse una relación estructural entre la percepción básica de la realidad, el tipo de modelación de la conciencia y los distintos niveles de complejidad socio-económica. Creo que es necesaria una modificación simultánea en todos los ámbitos de percepción y actuación de un grupo social para que el cambio sea posible en cada uno de ellos.

Y creo, en fin, que a través de una búsqueda guiada por estos criterios quizá lleguemos a encontrar a la gente que habitó en la Prehistoria; o al menos, a poder decidir que no fuimos nosotros quienes la protagonizamos ⁶.

BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU, Pierre

1990 «Time Perspectives of the Kabyle». En *The Sociology of Time*. J. Hassard (ed.), pp. 219-237. St. Martin's Press. New York.

⁶ Agradezco a Jesús Adánez la lectura detenida de este texto y la amable y constructiva crítica a que lo sometió. No haberlo sabido mejorar y el planteamiento que asume son, por supuesto, de mi única responsabilidad.

- CASSIER, Ernst
1972 *Filosofía de las formas simbólicas. II: Pensamiento mítico*. F.C.E. México.
- CLASTRES, Pierre
1981 *Investigaciones en Antropología Política*. Ed. Gedisa. Barcelona.
- CRiado BOADO, Felipe
1993 «Visibilidad e interpretación del registro arqueológico». *Trabajos de Prehistoria* 50: 39-5.
- DUMONT, Louis
1987 *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza Universidad Ciencias Sociales 484, Alianza Editorial. Madrid.
- ELIADE, Mircea
1988 *Lo sagrado y lo profano*. Ed.Labor/Punto Omega. Barcelona, 7ª ed.
- ELIAS, Norbert
1990a *La sociedad de los individuos. Ensayos*. Península/Ideas. Barcelona.
1990b *Compromiso y distanciamiento*. Península/Ideas. Barcelona.
1992 *Time: An Essay*. Basil Blackwell. Oxford.
1993 *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1ª reimpresión.
- ESTRADA MONROY, Agustín
1990 *Vida esotérica Maya-K'ekch'*. Ministerio de Cultura y Deportes. Colección Obra Varia nº 3. Guatemala.
- GOODY, Jack
1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Studies in Literacy, Family, Culture and the State. Cambridge University Press. Cambridge.
- HERNANDO GONZALO, Almudena
1995 «La etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado». *Trabajos de Prehistoria*, 52, nº2:15-30.
s.f. «The perception of time amongst the Q'eqch', a community of simple agriculturalists in the Alta Verapaz (Guatemala)». En prensa.
- HERTZ, Robert
1990 «Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte». *La muerte y la mano derecha*. Alianza Universidad, Ciencias Sociales, 637. Alianza Editorial. Madrid.
- LE GOFF, Jacques
1981 *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus Ediciones. Madrid.
1994 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Ed. Gedisa. Barcelona, 3ª ed.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1964 *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LÉVY-BRUHL, Lucien
1985 *El alma primitiva*. Col. Historia/Ciencia/Sociedad, 106, Ediciones Península. Barcelona, 2ª ed.

LYOTARD, Jean-Francois

1989 *La condición postmoderna*. Ed. Cátedra. Madrid.

MAUSS, Marcel

1991a «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'». *Sociología y Antropología*. pp. 307-333. Ed. Tecnos. Madrid, 2ª reimpresión.

1991b «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas». *Sociología y Antropología*, pp. 153-263. Ed. Tecnos. Madrid, 2ª reimpresión.

PACHECO, Luis

1985 *Religiosidad maya-kekchí alrededor del maíz*. Editorial Escuela Para Todos. San José, Costa Rica.

1988 *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchí. Noviazgo, matrimonio, secretos, etc.* Ed. Ambar. San José, Costa Rica.

SCHIFFER, Michael B.

1988 «The structure of archaeological theory». *American Antiquity* 53(3): 461-485.

WILK, Richard R.

1983 «Little House in the Jungle: The Causes of Variation in House Size among Modern Kekchí Maya». *Journal of Anthropological Archaeology* 2: 99-116.

1984 «Households in Process: Agricultural Change and Domestic Transformation among the Kekchi Maya of Belize». En *Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. R.McC. Netting, R.R. Wilk y E.J. Arnould (eds.), pp. 217-244. University of California Press. Berkeley.

WOLF, Eric

1955 «Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion». *American Anthropologist* 57: 452-471.

1968 «Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java». En *Theory in Anthropology. A Sourcebook*. R.A. Manners y D.Kaplan (eds.), pp. 294-300. Routledge and Kegan Paul. London.