

La Tradición Popular



CENTRO DE ESTUDIOS
FOLKLÓRICOS

Universidad de San Carlos de Guatemala



**Consideraciones para un análisis
de la religiosidad tradicional en
Guatemala**

Anibal Chajón Flores

Año: 2013 No. 212

Consideraciones para un análisis de la religiosidad tradicional en Guatemala

Anibal Chajón Flores

Los fenómenos de religiosidad tradicional en Guatemala son objeto de numerosas descripciones. Sin embargo, aún persiste la visión positivista y materialista para interpretarlos. En este artículo se propone el modelo de desarrollo global de Ken Wilber para su comprensión y se concluye con una prospección basada en el propio modelo.

Pocas manifestaciones colectivas capturan tanto la atención de la sociedad capitalina guatemalteca como las expresiones de religiosidad tradicional católica y, aunque la cantidad de personas que pertenecen a denominaciones cristianas no católicas ha aumentado considerablemente en la ciudad, en cada una de las manifestaciones de catolicismo popular la afluencia de asistentes es numerosa. Este hecho es fácilmente comprobable en las procesiones relacionadas al tiempo de la Cuaresma y Semana Santa, en las que miles de personas se vuelcan a las calles para observar el paso de los cortejos procesionales y vivir, en esos días especiales, una tradición heredada de sus antepasados.

Se ha podido observar cómo personas de diversas edades, preparación académica y de distinto origen social se involucran con entusiasmo y total entrega a estas prácticas devocionales. Esto lleva a preguntarse cuál es la razón por la cual estas personas toman la decisión de entregar gran parte de su tiempo, libre o que sustraen a sus actividades productivas, para participar en las expresiones de religiosidad popular. ¿Se debe a superstición? ¿Son personas con pocas ocupaciones fuera de sus actividades productivas? ¿Obtienen algún tipo de reconocimiento social? Para dar respuesta a estas interrogantes, en este artículo se abordan dos aspectos: el fenómeno religioso como producto del ser humano, en forma individual y colectiva, y algunas de las manifestaciones de religiosidad tradicional que se producen en Guatemala en pleno siglo XXI.

Génesis, naturaleza y elementos constitutivos básicos de la religiosidad

Dentro del desarrollo de los estudios sociológicos ya nadie pone en duda que la religiosidad e irreligiosidad se encuentran presentes, configurados y condicionados por el entorno social y que los fenómenos socio religiosos poseen vigencia en todas

las culturas, subculturas y contraculturas existentes.

Desde los inicios de la investigación sociológica, los especialistas descubrieron la gran importancia del fenómeno religioso en el comportamiento de las personas, tanto en la vida personal como en las actividades sociales. El fundador de la sociología y del positivismo, Augusto Comte, había catalogado todo comportamiento religioso como un estadio primitivo del ser humano que, carente de información científica, respondía ante las interrogantes del mundo con el mito. En la interpretación de Comte, las respuestas míticas no satisfacían la inquietud humana, por lo que desarrollarían un estadio filosófico, con soluciones metafísicas para resolver los problemas. En un sentido evolutivo, a la etapa metafísica seguía una interpretación científica de la realidad, con respuestas positivas, producto de la investigación de las leyes que rigen la naturaleza. Un poco después de Comte, Carlos Marx y Federico Engels catalogaron a la religión como una parte de la superestructura socioeconómica, la más contingente pero la que ha servido para dominar a los 'explotados', llamándola "el opio del pueblo". Sin embargo, el fenómeno religioso se mantenía vigente, incluso en las personas que recibían instrucción científica. El psicólogo Sigmund Freud vio la religión como una forma de neurosis. Freud reafirmó que la religión es una explicación no científica de los fenómenos que, por su naturaleza y consecuencias, son inexplicables para la razón. El objetivo de la religión sería facilitar una teoría del mundo de los miembros de cualquier grupo social¹.

Emile Durkheim, también afirmó que el pensamiento científico es superior al pensamiento religioso, para sus conclusiones se basó en los estudios etnológicos que otros profesionales hacían de los grupos humanos que residían en Australia². En su análisis de la vida religiosa, Durkheim llegó a la conclusión de que lo más importante es lo que la colectividad inspira a sus miembros. Según el sociólogo, eso determina la conciencia del individuo. Además, identificó los valores negativo y positivo de la práctica religiosa, que llevan al individuo a sentirse partícipe de algo diferente, sagrado, lo que no le estaba permitido antes de su iniciación. El aspecto más importante que descubrió Durkheim fue que la religión ayuda a las personas a vivir. Los

ritos, vistos por los investigadores sólo como una "traducción exterior" de las ideas religiosas, son para los creyentes una realidad que permite superar las dificultades de la existencia, que hace sentir a la persona que tiene la capacidad para solucionar problemas y enfrentar cuestionamientos morales. "Cualquiera que haya practicado realmente una religión sabe perfectamente que es el culto lo que suscita esas expresiones de alegría, paz interior, serenidad o entusiasmo que, para el fiel, son la prueba experimental de sus creencias", la persona se siente transformada y "al mundo real superpone otro que existe sólo en su mente"³.

Durkheim creyó que la religión era un resumen de la vida social, que permite la creación de una conciencia colectiva, superior a la individual, una conciencia de conciencias. Por otra parte, Durkheim definió los rasgos característicos de la práctica religiosa: la distinción entre sagrado y profano, y la separación entre los dos ámbitos. Sin embargo, esto no es aplicable a todos los fenómenos religiosos. A finales del siglo XX pudo comprobarse que, en muchas sociedades no occidentales, esto no es válido, sobre todo en el caso de los grupos mesoamericanos. Por ejemplo, en la religiosidad maya, en la que se pueden incluir más de cinco millones de personas que viven en Guatemala, no se asigna una diferencia sensible entre lo sagrado y lo profano⁴.

El sociólogo germano Max Weber incorporó nuevas interpretaciones. Weber ya le concedía un carácter "relativamente racional" al fenómeno religioso. En su opinión, el hecho religioso está determinado por ciertos personajes, ya sea carismáticos o proféticos, quienes motivan a los conglomerados a seguir sus enseñanzas. Pero no todos los miembros son partícipes de igual forma del hecho religioso, por ello, según Weber, se hace necesario producir un éxtasis ocasional, ya sea con música, rituales o narcóticos, por el cual la persona experimenta algo diferente a lo cotidiano. Es más, para Weber la vivencia religiosa depende de la posición que la persona ocupa en el grupo social, así los pobres buscan siempre un cambio o redención, los ricos ven la religión con escepticismo e indiferencia y los burócratas se sirven de ella⁵. En resumen, estas posturas consideraron la religiosidad como la consecuencia de un determinado contexto social. Por su parte, cada fenómeno religioso interpretaba su origen como la intervención de un ser divino. Sin embargo, dichas posturas no satisfacen las actuales necesidades de comprensión del hecho religioso, en especial ante el desarrollo de los medios de información que ponen en contacto a seres humanos de todo el mundo. Es necesario, por lo tanto analizar el hecho religioso sobre bases de carácter antropológico universal. En palabras de José Prades: el punto de partida debe ser la

naturaleza humana⁶.

En este sentido, fueron importantes los aportes de estudiosos como Rudolf Otto y Mircea Eliade. En opinión del teólogo alemán Rudolf Otto, la concepción religiosa sobrepasa la concepción científica. Con ayuda de la corriente filosófica del Neokantismo, dio valor al tipo de conocimiento religioso. Según la interpretación de Otto "las ideas necesarias no es menester demostrarlas porque proceden de la razón pura, una fuente de conocimiento independiente de la experiencia". Como ejemplo propuso las ideas de Dios, alma y la experiencia de la libertad. Bajo ese punto de vista el ser humano descubre un Ser eterno y libre, al que llama Dios, como un hallazgo a priori. Esto dio fundamento racional a las intuiciones, base del pensamiento religioso. En su interpretación, Otto consideró al misticismo como la forma más perfecta de religión. Además, incorporó un nuevo término para la comprensión de la religiosidad, lo numinoso, como el punto en el que el ser humano experimenta lo inefable e indescriptible de lo sagrado, la experiencia de lo "completamente otro", con el consecuente valor subjetivo para la persona. A pesar de esos descubrimientos, Otto asignó esos progresos religiosos solamente a algunas personas, el hombre religioso, en contraposición a quienes aparentemente no sienten esa necesidad de su vida, u hombre natural. Otto pensó que todo el fenómeno religioso es producto del "instinto religioso del hombre". Lo numinoso brota de la fuente escondida en las profundidades del alma humana. En lugar del postulado durkheimiano de la conciencia colectiva, Otto propone el postulado de una revelación interior. En el aspecto colectivo, de ese contacto con lo numinoso, surge el respeto a los demás seres humanos, el valor moral y ético⁷.

En este punto, el historiador de las religiones rumano estadounidense Mircea Eliade retomó todos los estudios realizados desde Durkheim a Otto. Eliade utilizó otro término para interpretar al protagonista de la religión, **el homo religiosus**, quien tiene necesidad de lo sagrado. En sus palabras: "toda manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado... La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado". Además, usó el término hierofanía para designar la manifestación de lo sagrado. En la interpretación de Eliade, lo sagrado tiene como función ser mediador entre la realidad trascendente y el homo religiosus, lo que le permite al hombre entrar en contacto con la realidad trascendente. Llegó a la conclusión de que todo el comportamiento religioso del ser humano gira en torno a **lo sagrado**, definiendo lo sagrado no como un estadio de la historia de esa conciencia,

es decir un momento, sino como un elemento de la estructura de la conciencia, es decir una parte fundamental del individuo. Eliade identificó al homo religiosus al mismo nivel que se ha identificado al homo economicus y al homo politicus, entre otras dimensiones que posee la humanidad. En pocas palabras, es el homo religiosus quien crea y da forma a la religiosidad, a partir de lo que sacraliza. Por lo tanto, Eliade afirmaba que la ciencia de las religiones no investiga revelaciones, sino que inquiere en el homo religiosus "lo sagrado vivido", es decir su propia experiencia de lo sagrado, lo que sacraliza⁸.

Génesis: El "homo religiosus"

Por lo tanto, desde un planteamiento genérico, basado en un criterio antropológico universal, la génesis del hecho religioso es la naturaleza humana, es el ser humano **el que crea el hecho religioso** y lo hace a partir de lo que **sacraliza**, es decir de lo que convierte en su absoluto. De tal manera que la religión, como hecho social, tiene su fundamento en la propia naturaleza humana. Se trata entonces de una característica de todos los seres humanos, considerados como individuos y como colectivo. Esto explica las múltiples manifestaciones religiosas en todas las culturas y a lo largo de la historia. En resumen, el hecho religioso solamente puede explicarse a partir del ser humano mismo, de lo que ha sacralizado, es decir convertido en lo sagrado. Por su parte, lo sagrado debe considerarse como una categoría antropológica y la religiosidad debe interpretarse como la experiencia y expresión de lo sagrado vivido por las personas, individual y colectivamente.

Lo sagrado

Una vez que ha quedado clarificado el origen del hecho religioso, se considera otro aspecto: la naturaleza propia del hecho religioso, que se

denomina lo sagrado. Para ello, es necesario recordar que quien sacraliza es el ser humano, en sus distintos entornos socio históricos y dependiendo de su nivel de desarrollo alcanzado, a nivel personal y social.

El proceso de sacralización tiene una consecuencia evidente en todos los hechos religiosos: lo absolutizado se concibe como misterioso o **misterio**⁹ y es a partir de entonces que se convierte en sagrado, se tiene una "experiencia de lo sagrado". Al mismo tiempo, cuando se ha convertido algo en sagrado, todo lo demás se relativiza, pasa a convertirse en no sagrado, en profano. Este dualismo es persistente en las primeras etapas del desarrollo religioso, como los analizados por Durkheim, y se supera en etapas superiores de desarrollo, que se caracterizan por una visión totalizadora.

La segunda consecuencia de la experiencia de lo sagrado es manifestar un respeto ante lo sagrado. En general, se considera que lo sagrado es intocable, a menos que se tomen ciertas precauciones y esto genera los tabúes socio religiosos. Los ejemplos de esta manifestación son abundantes en todas las culturas.

A partir del concepto de respeto hacia lo sagrado se genera una serie de procesos socializadores que se expresan en actitudes y comportamientos, ya que lo intocable puede ser beneficioso o perjudicial y de estas actitudes y comportamientos se origina un sistema de creencias, un Ethos religioso (comportamiento moral), las actividades culturales y una dimensión organizativa encargada de relacionarse con lo sagrado. Cada uno de los elementos constitutivos del hecho religioso es interdependiente de los demás y, considerados en conjunto, configuran socialmente una religión o religiosidad. Solamente considerados estos elementos puede comprenderse la naturaleza del hecho religioso. Para expresar mejor esta interdependencia y correlación, Fernando Fernández elaboró el siguiente gráfico¹⁰.

Dinámica del "homo religiosus" génesis y naturaleza de la religiosidad



De tal manera que la naturaleza del hecho religioso tiene su punto de partida en el "homo religioso" pero se constituye a partir de un sistema de creencias, un comportamiento moral, aspectos culturales y una dimensión organizativa, elementos todos indispensables e interrelacionados, sin los cuales no puede existir un hecho religioso.

Elementos de la religiosidad a partir de "lo sagrado"

Cada uno de los elementos de la religiosidad forma un todo y, para su comprensión y estudio, se dividen en sistema de creencias, Ethos religioso, culto y dimensión organizativa¹¹.

Sistema de creencias

La creencia religiosa es producto de la experiencia de lo sagrado y pertenece al ámbito cognoscitivo, al intelecto. El sistema de creencias es el vínculo cognoscitivo que une a la persona creyente con lo que considera sagrado. Debido a que existen variadísimas experiencias de lo sagrado, a lo largo de la historia se han desarrollado numerosos sistemas de creencias y, consecuentemente, religiones.

El avance en el conocimiento de lo sagrado, la especulación, generalmente es progresivo, con lo que el sistema de creencias va aumentando con el paso del tiempo y, con ello, la difusión de una determinada religiosidad. Sin embargo, este avance no es de tipo lineal, también puede ser regresivo, desviado o, incluso, estancado. Este avance facilita o impide un mejor conocimiento por parte de los creyentes hacia lo que consideran sagrado.

No todos los creyentes conciben y perciben de la misma forma el conjunto de creencias y, por lo tanto, no adquieren el mismo nivel de compromiso sociorreligioso con lo que consideran sagrado. El escritor estadounidense Ken Wilber¹², ha identificado tres niveles, ascendentes, en el conocimiento religioso y su consecuente compromiso sociorreligioso, a los que llama: creencia, fe y experiencia.

La creencia religiosa: se caracteriza por ser una adhesión a un determinado sistema de creencias de forma superficial, lo que implica un nivel bajo de compromiso socio religioso. En este nivel existe adherencia y aceptación del sistema de creencias, más o menos institucionalizadas, sin que se produzca una personalización. El conocimiento de lo sagrado es confuso, indiferenciado, percibido sensorialmente. Da origen y fundamento a la religiosidad denominada sacral, en la que lo sagrado es percibido como immanente, localizado, sin

trascendencia.

La fe religiosa: en este nivel se supera la creencia. La persona de fe intuye la presencia de lo divino como contenido último de lo sagrado, con lo que trasciende manifestaciones externas, como símbolos, ritos o cualquier otro tipo de mediaciones humanas (relacionadas al culto). En este nivel la persona se adhiere, como en una amistad, con lo sagrado, e implica confianza, comunión y compromiso recíproco, por lo que entabla una nueva relación con lo sagrado y descubre en él el sentido último de todas las cosas e interrogantes de su propia existencia¹³.

La experiencia religiosa: es un nivel superior aún al de la fe, se considera que es un encuentro con lo divino y es la forma más completa de conocimiento religioso. Así que el sistema de creencias da origen a una serie de actitudes y compromisos en los creyentes, que pueden agruparse en estos tres grandes niveles: creencia religiosa, fe religiosa y experiencia religiosa.

Ethos religioso

El segundo elemento constitutivo de la religiosidad es la moralidad o Ethos religioso. Es consecuente con el sistema de creencias. El Ethos religioso se expresa en comportamientos, actitudes y motivaciones que rigen la conducta. Cada expresión es propia de la religiosidad que le da origen. La moral religiosa, moralidad o Ethos religioso se fundamenta y correlaciona directamente con las creencias, que le dan sentido y valor.

Culto

Otro de los elementos que constituyen la naturaleza del hecho religioso es el culto o dimensión cultural y, debido a que es de carácter externo, es el más observable de ellos. El culto adquiere relevancia en el nivel de la creencia religiosa, cuando las personas se adhieren a su sistema de creencias, por ello necesitan entrar en contacto con lo sagrado, e intocable, a través de mediaciones socioculturales: ritos, símbolos y lenguajes específicos. Estas mediaciones socioculturales le permiten, en términos corporales, temporales y activos, comunicarse, contactarse con lo sagrado. Todas las religiones cuentan con estas mediaciones culturales y su valoración socio religiosa depende del sistema de creencias y del Ethos religioso.

Dimensión organizativa

El cuarto elemento constitutivo del hecho religioso es la dimensión organizativa, que se manifiesta en toda religión, más o menos institucionalizada, aunque sea

de carácter mínimo. Es el conjunto de individuos que se dedican prioritaria o exclusivamente al fenómeno religioso (usualmente el clero). Esto se debe a que el hecho religioso no posee características solamente individuales, sino colectivas, sociales y, por lo tanto, la dimensión organizativa tiende a configurarse y estructurarse siguiendo modelos socioculturales, por lo que dependen, influyen e interactúan con el contexto social en el que surge y se desarrolla el hecho religioso.

Persistencia y metamorfosis de "lo sagrado" en el "homo religiosus"

Es una realidad constatable que desde que existe el ser humano existe también alguna forma de religiosidad, como lo demuestran los restos de los neandertales, con una antigüedad de 100 mil años. Así que la experiencia de lo sagrado es una constante histórica socioculturalmente observable. A lo largo de la historia han variado las formas de respeto, de absolutización, de la identificación de lo sagrado y su percepción, pero lo sagrado ha estado presente, ha sido permanente, al mismo tiempo que cambiante, ha sufrido numerosas metamorfosis. Esto se debe a que el ser humano es dinámico, siempre en proceso de desarrollo.

Varios autores han establecido una secuencia temporal de la metamorfosis de la percepción de lo sagrado. El investigador José Prades¹⁴, ha distinguido tres épocas en la historia de la humanidad:

a) **Arcaica:** corresponde al periodo en el que el ser humano se dedicó a la cacería y la pesca, que duró poco más de un millón de años. En este periodo socio histórico el ser humano percibió lo sagrado como lo cósmico, es decir el entorno en el que vivía. El ser humano se identificaba con el mundo, pues se encontraba en el primer nivel de desarrollo. Corresponde al llamado hombre arcaico, que encuentra su plenitud en el sujeto colectivo (etnia, tribu, pueblo) y a las religiones cosmológicas y animismos.

b) **Agrícola:** con una duración aproximada de diez mil años, corresponde al periodo socio histórico de la sedentarización agrícola, desarrollo del urbanismo, derecho, literatura, filosofía y otras manifestaciones culturales. Se caracteriza porque estaba estructurada, sucesivamente, por modelos sociales de tipo patriarcal, primero, imperios y monarquías absolutas, después, todas ellas de carácter teocrático, ya que la autoridad era legitimada por la religiosidad. Lo sagrado fue percibido como lo divino, es decir el dios, con poderes absolutos (como el monarca) y sus intermediarios (generalmente identificados con la dimensión organizativa). Las religiones históricas, Hinduismo, Budismo, Cristianismo e

Islam, surgidas en esta etapa, siguieron modelos teocráticos y patriarcales. En esta concepción de lo sagrado, los humanos quedaron subordinados a lo divino.

c) **Primera modernidad:** se identifica con el proceso socio histórico de la industrialización, que provocó cambios en las instituciones políticas, abandonándose el modelo de monarquía absoluta por la democracia y lo sagrado fue percibido en el ser humano mismo. Se pasó progresivamente de lo cósmico a lo divino y de ahí a lo humano. Esta sacralización de lo humano tuvo su epítome en el lema de la Revolución Francesa: igualdad, libertad y fraternidad.

A esta teorización de Prades habría que añadir los cambios ocurridos a finales del siglo XX, como la investigación genética, la exploración del espacio y otros avances de la técnica que superan los modelos socio históricos, incluso de la democracia, pero que conservan la sacralización de lo humano con tendencias reduccionistas. Por ello, parece necesario superar la etapa de primera modernidad a una segunda, en la que se sacralice al ser humano total. Este nuevo humanismo debería ser solidario y globalizado, que sirva a una nueva forma socio histórica que permita el verdadero y pleno desarrollo de los seres humanos, sin excepciones, sin consolarse pensando en un mundo futuro. La prefiguración de este nuevo humanismo se discernía en una reunión a favor de la paz, celebrada en Kyoto, Japón, en 1970. En ella se puso énfasis en lo humano como raíz de lo absoluto, de manera que cualquier religión sea considerada como "buena" en la medida en que sirva a la humanidad para favorecer el desarrollo de todos y cada uno de los seres humanos.

En resumen, es el homo religiosus el que da origen al hecho religioso, y por lo tanto, con sus propias transformaciones perfila la metamorfosis de la percepción de lo sagrado. Están relacionados y no existe el uno sin la otra y son tan persistentes como cambiantes.

La religiosidad como variable interdependiente, persistente y pluriforme

Las teorías ya descritas (positivista, materialista, freudiana y otras) explicaron el fenómeno religioso como un comportamiento prerracional y lo convirtieron en una **variable dependiente** del contexto social. Sin embargo, el estudio de la religiosidad debe ser entendido y planteado desde su **interrelación e interdependencia** con las otras variables de la realidad social, que es tan compleja, dinámica y cambiante como el ser humano. En otras palabras, no es que una variable sea más importante

que las otras, todas son partes integrantes de la realidad social y todas dependen entre sí para configurar la vivencia humana en colectividad. El ser humano no es solamente económico o político, aunque esas dos variables sean fácilmente perceptibles y objetivables, también es religioso.

Ante esta situación, es necesario utilizar un modelo que permita, al mismo tiempo, tener una visión global y parcial de la realidad, para explicar la persistencia del fenómeno religioso y, al mismo tiempo, su pluralidad. El modelo debe integrar las dos dimensiones en que se realiza la actividad humana: el contexto socio histórico y el grado de desarrollo alcanzado por los individuos y las colectividades, para analizar e interpretar adecuadamente la religiosidad, de una forma global y, a la vez, individual. Especialmente en la percepción de lo sagrado que existe en un colectivo, ya que en todas las instituciones religiosas los miembros comparten un sistema de creencias pero, al mismo tiempo, mantienen diferencias entre sí por razones de edad, cultura y muchos otros factores. Éste es el modelo antropológico global desarrollado por Ken Wilber, ya que ofrece esa visión global y parcial necesaria para la comprensión de la religiosidad como una variable interdependiente, persistente y pluriforme de la realidad social que tiene su origen en la naturaleza humana, el homo religiosus.

El desarrollo integral del “homo religiosus”

El modelo de análisis de Ken Wilber¹⁵ se inspira en varios autores y es aplicable al ser humano individual y colectivo¹⁶. El modelo diferencia tres grandes estructuras en el desarrollo humano y social: la primera, llamada Pre-consciente, Sub-consciente o Pre-racional; la segunda, Consciente, Auto Consciente o Racional y la tercera, Trans-Consciente, Trans-racional o Super-Consciente. Este modelo corresponde al concepto de desarrollo como el alcance pleno del ser humano, de sus posibilidades, tanto a nivel personal como social. Es ascendente y en espiral, desde lo inferior a lo superior, desde lo particular a lo universal, desde lo simple a lo complejo y de lo individual a lo social, puesto que la plenitud humana no se alcanza en soledad. De tal manera que, a lo Pre-consciente sucede lo Consciente y, si alcanza un pleno desarrollo, lo Super-consciente. Utilizando las otras categorías: Pre-racional, Racional y Trans-racional.

Aunque el modelo surge con categorías individuales, tiene plenas aplicaciones sociales, pues a cada una de estas etapas corresponde un tipo de individuo: hombre mundo, hombre mente y hombre espíritu respectivamente (entendiéndose hombre por género humano), mientras que corresponde a tres tipos de

sociedad: la sociedad primitiva y tradicional, la moderna y un nuevo modelo de sociedad que podría estar desarrollándose. Las tres estructuras pueden resumirse en este cuadro.

La primera estructura corresponde a las épocas Arcaica y Agrícola de Prades y, la segunda, a la Primera Modernidad.

En la primera estructura, el hombre mundo alcanza su desarrollo socio religioso pasando por una identificación con su grupo, la colectividad, de la que forma parte y en la cual se integra. En ella, adquiere gran importancia el culto y el Ethos religioso depende en gran medida de la dimensión organizativa.

En la segunda, el hombre mente llega a concepciones abstractas, comprobadas y comprobables, con lo que surge el pensamiento científico, hipotético deductivo. Por otra parte, surge una necesidad de auto identificación, sin dependencia del grupo, con la consecuente búsqueda de independencia y personalización plena. Estas dos condiciones, el pensamiento científico y la personalización dan origen a una desmitificación y desacralización y el Ethos pasa a ser autónomo, crítico y personalizado, independiente del grupo, por lo que transforma las relaciones de las prácticas institucionalizadas. Esta estructura corresponde a la modernidad de la sociedad industrializada.

Consecuentemente, la religiosidad pasa por el proceso de desmitificación y desacralización, así como la superación de las formas institucionalizadas (como el culto, por ejemplo), por lo que se multiplican las formas de percibir y expresar lo sagrado¹⁷. Este tipo de religiosidad se encuentra con la oposición decidida de la religiosidad institucionalizada (dimensión organizativa) de la primera estructura. El proceso más visible de esta estructura es la secularización, es decir la separación de la dimensión organizativa en la vida cotidiana (que se abordará un poco más adelante).

La tercera estructura solamente se encuentra a nivel individual. Es el llamado hombre espíritu (considerando al hombre como ser humano). Se trascienden las barreras del espacio y del tiempo, y se sacraliza al hombre total permitiendo que la religiosidad favorezca el desarrollo de cada persona, incapaz de agredir o violentar los derechos de los demás, se es humanista y humanizadora.

Según el modelo, cada estructura es superior e incluyente de la precedente, por lo que la sociedad de la tercera estructura debería superar, comprender y englobar a las anteriores, lo que puede graficar de esta forma:

ESTRUCTURAS DE DESARROLLO HUMANO

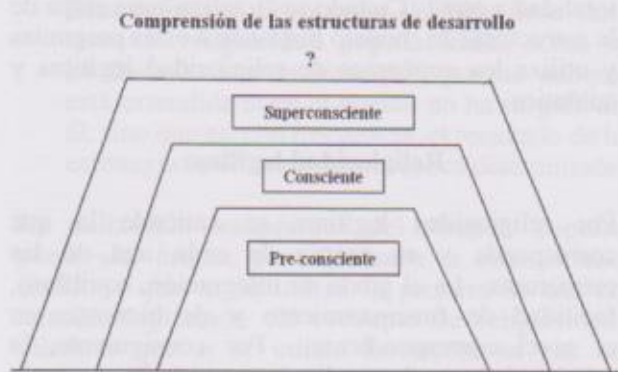
Estructura de desarrollo humano	Tipo de persona	Tipo de sociedad
Pre consciente Sub consciente o Pre racional	Hombre mundo	Tradicional
Consciente Auto consciente o Personal	Hombre mente	Moderna
Trans consciente Trans racional o Superconsciente	Hombre espíritu	(En gestación)

La primera estructura corresponde a las épocas Arcaica y Agrícola de Prades y, la segunda, a la Primera Modernidad. En la primera estructura, el hombre mundo alcanza su desarrollo socio religioso pasando por una identificación con su grupo, la colectividad, de la que forma parte y en la cual se integra. En ella, adquiere gran importancia el culto y el Ethos religioso depende en gran medida de la dimensión organizativa. En la segunda, el hombre mente llega a concepciones abstractas, comprobadas y comprobables, con lo que surge el pensamiento científico, hipotético deductivo. Por otra parte, surge una necesidad de auto identificación, sin dependencia del grupo, con la consecuente búsqueda de independencia y personalización plena. Estas dos condiciones, el pensamiento científico y la personalización dan origen a una desmitificación y desacralización y el Ethos pasa a ser autónomo, crítico y personalizado, independiente del grupo, por lo que transforma las relaciones de las prácticas institucionalizadas. Esta estructura corresponde a la modernidad de la sociedad industrializada.

Consecuentemente, la religiosidad pasa por el proceso de desmitificación y desacralización, así como la superación de las formas institucionalizadas (como el culto, por ejemplo), por lo que se multiplican las formas de percibir y expresar lo sagrado. Este tipo de religiosidad se encuentra con la oposición decidida de la religiosidad institucionalizada (dimensión organizativa) de la primera estructura. El proceso más visible de esta estructura es la secularización, es decir la separación de la dimensión organizativa en la vida cotidiana (que se abordará un poco más adelante). La tercera estructura solamente se encuentra a nivel individual. Es el llamado hombre espíritu (considerando al hombre como ser humano). Se trascienden las barreras del espacio y del tiempo, y se sacraliza al hombre total permitiendo que la religiosidad favorezca el desarrollo de cada persona, incapaz de agredir o violentar los derechos de los demás, se es humanista y humanizadora.

Según el modelo, cada estructura es superior e incluyente de la precedente, por lo que la sociedad de la tercera estructura debería superar, comprender

y englobar a las anteriores, lo que puede graficar de esta forma:



En este punto, es recomendable recordar que el sociólogo español Fernández Fernández estableció un símil con la religiosidad cristiana: la divinidad se manifiesta al ser humano como Padre, en la estructura Pre-consciente; como Hijo-Hermano en la estructura Consciente, y como Espíritu, en la estructura Superconsciente.

Desarrollo socio religioso

El modelo antropológico global de Wilber es sumamente útil para el análisis de la religiosidad, además de lo ya descrito, por la capacidad de interpretación total y en parcialidades. Este marco de referencia es el paradigma holográfico, cuyo término deriva de holón, que significa totalidad, visión desde la globalidad. El término fue acuñado por el filósofo húngaro Arthur Koestler para referirse a lo que, siendo una totalidad en un contexto, está integrada por partes pero es, al mismo tiempo, parte de otra totalidad. En resumen, visto desde arriba es la parte de otra totalidad. Por ejemplo, una letra es completa y es parte de una palabra completa, la cual es también parte de una frase completa que, a su vez, es parte de una oración completa y así sucesivamente.

Con este concepto, el modelo de Wilber, considera que cada nivel inferior del desarrollo es una totalidad que, a su vez, es parte de otra totalidad mayor. Para designar esta comprensión abarcadora de totalidades se utiliza el término de holarquía u orden jerárquico de holones (de menor a mayor). En este sentido, las estructuras más holísticas aparecen en una etapa posterior del desarrollo, porque tienen que esperar la "totalización" de las etapas inferiores, es decir que los niveles inferiores se desarrollen completamente.

De tal manera que este concepto holístico es adecuado para comprender la sociedad actual, con su diversidad y constante transformación, en el que los totales son partes de otros totales y es preciso

tenerlos en cuenta para comprender el fenómeno religioso. Ahora bien, ¿Cómo se pasa de una totalidad a otra? ¿Cuándo se "totaliza" una etapa de la estructura? El modelo responde a estas preguntas y utiliza los conceptos de religiosidad legítima y auténtica.

Religiosidad legítima

Por religiosidad legítima se entiende la que corresponde y es propia de cada una de las estructuras. Es el grado de integración, equilibrio, facilidad de funcionamiento y de bienestar en el nivel correspondiente. Por consiguiente, la religiosidad que desarrolla en ese nivel le es propia y no puede tener la superior ni debería continuar con la anterior. Por ejemplo, cuando una persona está en la niñez su religiosidad legítima es la que contribuye a desarrollarse como niño o niña, en su totalidad, mientras que cuando es adolescente su religiosidad legítima es la que le permite desarrollarse como tal, sería insano que continuara con la religiosidad infantil e imposible que tuviera la de la edad adulta. Así que la legitimidad de una religiosidad es aquella característica que permite a una persona desarrollarse plenamente en el nivel de desarrollo en que se encuentra. A nivel social el modelo se aplica igualmente. La religiosidad Pre consciente legítima es la que permite a los grupos que se encuentran en ese nivel desarrollarse dentro de ese nivel.

Sin embargo, por un proceso del ser humano, y consecuentemente de la sociedad, el niño o niña pasará a la adolescencia y su religiosidad infantil no será suficiente para satisfacer su necesidad de sacralización. En el plano social ocurre lo mismo, una comunidad primitiva necesariamente exigirá un nivel superior de religiosidad cuando el colectivo alcance un nivel de desarrollo superior (un holón más). Por lo tanto, la legitimidad no será suficiente para permitir el desarrollo y, tanto el individuo como la sociedad, entra en otro proceso que le permite ascender en su propio desarrollo a la totalidad superior.

Religiosidad auténtica

Cuando la religiosidad legítima entra en crisis, porque ya no es suficiente, se produce una transformación, tanto en el individuo como en la sociedad. Esta capacidad de subir de nivel es lo que se conoce como religiosidad auténtica. Este proceso ascendente pasa de una estructura a otra. Cuanto más auténtica es una religiosidad más facilidad permite de desarrollo, a los individuos y a la sociedad. Tanto el concepto de religiosidad legítima como el de religiosidad auténtica son fundamentales para discernir cuándo y por qué un determinado tipo o forma de religiosidad puede ser considerado

humanizante o deshumanizante. Esto concuerda con la opinión de otros pensadores, por ejemplo Hans Küng¹⁸: las formas religiosas son positivas si favorecen lo humano, lo verdaderamente humano, en el plano personal y social.

Problemas en el desarrollo socio religioso

Cuando una religiosidad no es auténtica, se producen distorsiones e involuciones, en lugar de desarrollo y evolución. Existen dos formas representativas de estas involuciones en la primera estructura: la magia y la superstición. Según Durkheim¹⁹, la magia consiste en manipular elementos materiales para obtener resultados materiales. Se produce cuando la persona no logra superar un nivel de explicaciones simbólicas y recurre a formas de culto como garantía para obtener resultados, en forma de transacción comercial ("te doy para que me des"). La superstición es una variante que implica realizar acciones para evitar u obtener resultados materiales. Son formas distorsionadas de la primera estructura, pues limitan el desarrollo y, en ocasiones, implican daño lo que va en contra del desarrollo personal y socio religioso. También se han identificado limitaciones provocadas por la dimensión organizativa en el proceso personal de los individuos cuando pasan de la primera a la segunda estructura, es decir cuando se pasa de creencias comunitarias y Ethos colectivo a creencias personales y Ethos individual²⁰. Esto generalmente, provoca dos reacciones: una es negativa, la integración de una secta, y otra es positiva, la secularización, es decir la ruptura responsable y voluntaria del individuo con la dimensión organizativa. La secularización se encuentra, por lo general, en las sociedades urbanas y modernas.

Cuando el individuo integra una secta, ante el temor que produce la crisis del sistema de creencias propio del paso de la primera a la segunda estructura, suprime su voluntad (que ha generado una "duda" sobre el sistema de creencias) y la entrega a un líder (el "salvador"). Estos son los casos de fanatismos religiosos, muchas veces violentos, que se producen por la interrupción en el desarrollo socio religioso de los individuos. El uso de la violencia se justifica para evitar la "duda", especialmente la propia.

La otra reacción es la secularización, por la que se suprime la dimensión organizativa en la toma de decisiones del individuo, es por ello que la dimensión organizativa trata de evitarla. Como producto de la secularización pueden generarse tres fenómenos: la indiferencia religiosa, que es una regresión, puesto que no se toma una decisión responsable ante sí mismo ni el resto de la comunidad; el ateísmo firme, que es una decisión voluntaria y razonada por suprimir las relaciones con lo sagrado (aunque por lo general se sustituye a lo sagrado con un producto

humano: el éxito, la ciencia, el poder u otros); o bien con el nivel de fe, secularizada, independiente, responsable e individual.

Como consecuencia del ateísmo, se han identificado religiones ateas, es decir políticas gubernamentales que suprimen lo sagrado pero que imponen, en sustitución, ideologías. A pesar de su ateísmo, incluyen todos los elementos del fenómeno religioso: se sacraliza la ideología (por lo general en forma fanática), se genera un sistema de creencias (muchas veces como libros), un Ethos de tipo religioso (como por ejemplo, el comportamiento hacia el 'partido' y la lucha física y violenta contra los 'reaccionarios'), dimensión organizativa (los altos dignatarios del 'partido') y un culto (reverencias, símbolos como banderas, escudos y otros).

Hasta aquí el modelo de comprensión del fenómeno religioso de Wilber. Ahora, se describe la religiosidad popular y sus características en Guatemala.

Religiosidad popular y popularizada

Aunque ha sido expuesto por varios autores, como Luis Maldonado²¹ y Dionisio Borobio²², para este estudio de la religiosidad popular se ha tomado como base la exposición del sociólogo Fernando Fernández Fernández, quien propone dos consideraciones básicas, primero, la naturaleza y, segundo, los elementos básicos de la religiosidad popular²³. Sin embargo, como punto de partida del análisis, es preciso clarificar qué se entiende por **popular**, específicamente cuando se hace referencia a religiosidad popular. Según sus planteamientos, el calificativo de popular es altamente significativo, ya que los límites de la religiosidad popular serán aquellos hasta donde llegue lo popular en sí, específicamente porque el sujeto de este tipo de religiosidad es el pueblo. El término tiene tres acepciones:

- De acuerdo a la teoría del materialismo histórico, tiene el sentido de la clase obrera, proletaria, significa clase subalterna en oposición dialéctica a la clase dominante y su aplicación a la religiosidad sería religiosidad de los proletarios, en oposición a la religiosidad de los grupos dominantes.
- Como sinónimo de lo tradicional, lo heredado de las generaciones anteriores, lo folclórico. En este sentido, se entiende la religiosidad popular como las manifestaciones tradicionales.
- También se aplica como característico de las personas promedio en una sociedad: quienes no han recibido formación especializada, ni ejercen responsabilidades especiales en la sociedad o en la comunidad, es decir las personas "comunes". En esta acepción, lo popular se opone al llamado aparato institucional, como la

alta jerarquía eclesiástica por ejemplo, pero que se ve afectado por dicho aparato institucional. Esta definición de popular también tiene otro término: **religiosidad popularizada**, como la ha llamado Martín Velasco²⁴, porque aunque está extendida entre el pueblo no ha surgido de él, sino que es, con frecuencia, el resultado de la estrategia de difusión de una época determinada.

La utilización inespecífica del término popular puede dar origen, como se sabe, a confusiones, debido a que, si se utiliza la primera se cae en una ideologización del concepto de religiosidad, mientras que si se utiliza la tercera se cae en particularidades socioculturales y socio religiosas de las personas promedio que, por otra parte, cuenta con un término propio: religiosidad popularizada. Por lo que, para fines operativos de este artículo, cuando se hace referencia a religiosidad popular, se utiliza el segundo concepto, el de **la religiosidad heredada por los antepasados o tradicional**.

a) Naturaleza: Al analizar la religiosidad tradicional puede observarse su gran complejidad, producto de la variedad de formas de expresión social: ritos, ceremonias, dramaturgias, cantos, danzas, mimos, romerías, peregrinaciones y fiestas, entre otras, relacionadas con objetos, tiempos y lugares considerados como sagrados. En palabras de Fernández: "es una religiosidad, en fin, eminentemente simbólica".

b) Elementos básicos: Sociológicamente la religiosidad tradicional cuenta con los mismos elementos fundamentales de todo hecho religioso. Sin embargo, posee un elemento más a considerar: el sujeto que la vive, es decir el pueblo.

b.1) El sujeto: Como ha quedado anotado, el sujeto de la religiosidad tradicional es colectivo, por lo tanto, los individuos no están personalizados. Además, pertenece a un espacio de discurso simbólico, en el que la transmisión del sistema de creencias es a través de la narración oral, entendida como relatos del origen y estructura de la realidad, del mundo y del propio pueblo de pertenencia. Los individuos necesitan sentirse partícipes de ese colectivo y pasan a formar parte de él por un proceso de socialización preestablecido y exigido rigurosamente por el propio grupo a través de un rito de paso, por el que el individuo pasa a integrar el grupo y el grupo le reconoce como miembro. Este tipo de hombre es propio de las sociedades tradicionales. Además de encontrarse en las sociedades tradicionales, la religiosidad tradicional se encuentra en sociedades modernas. La razón sociológica de éste fenómeno es que en estas sociedades existen personas y grupos que no han llegado al nivel de desarrollo correspondiente a la sociedad moderna. En palabras de Fernández: "se puede vivir en una sociedad moderna sin ser hombre moderno, y se puede ser moderno sin vivir en una

sociedad moderna”.

b.2) El sistema de creencias: Este elemento constitutivo de la religiosidad ha sido descrito ya. Por otra parte, las religiones históricas, Hinduismo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo e Islam, han surgido en esta etapa de desarrollo, con sus consecuentes institucionalizaciones, lo que ha dado lugar a que el pueblo no sea el único sujeto de la religiosidad, sino el que la representa, porque interviene activamente el aparato dirigente, por lo que puede transformarse en religiosidad **popularizada**.

b.3) Ethos religioso: En la religiosidad popular predominan actitudes de sumisión y total dependencia hacia la divinidad, todo se hace depender de ella, por lo que se le atribuye todo lo que acontece. El hombre pide y espera, agradece o repara y esa es la motivación de su actuar. Busca seguridad.

b.4.) Culto: Estrechamente relacionados al conjunto de creencias y la moralidad, el aspecto cultural en la religiosidad tradicional es enormemente variado y complejo, y se caracteriza porque las personas no participan en el culto como individuos, sino como miembros del pueblo, es decir que el ritual se realiza en forma **colectiva**, por lo que es **solidaria**. Por otra parte, destaca lo imaginativo, **emotivo** y simbólico, en todas las manifestaciones culturales del grupo. También se caracteriza porque expresa los **sentimientos colectivos**: insatisfacciones, esperanzas y nostalgias. Por último, el centro de la religiosidad tradicional es un **sentimiento de dependencia**, frente a lo sacralizado y de necesidad de relación con ello, no existe una fe personalizada sino una participación colectiva.

b.5) Dimensión organizativa: En la religiosidad tradicional la institucionalización es relativa. Sin embargo, en las religiones históricas, originadas en este tipo de religiosidad, la dimensión organizativa mantiene una fuerte presencia y, lamentablemente, en muchas ocasiones ha puesto obstáculos en el desarrollo de los individuos y la sociedad hacia niveles más elevados de desarrollo.

El catolicismo tradicional en Guatemala

En Guatemala, como en la mayoría de países iberoamericanos, la religión católica se impuso sobre la población nativa después del proceso de la Conquista, que en el territorio se produjo entre 1524 y 1530, aunque la parte norte (Petén) no fue conquistada sino hasta finales del siglo XVII. Luego de una etapa de sometimiento bélico, los conquistadores introdujeron una forma diferente de interpretar lo sagrado, considerando otras variantes religiosas como equivocadas e inapropiadas, suprimiéndolas con la violencia.

Después de 1530, el clero católico se dedicó a evangelizar a las grandes cantidades de personas nativas de la región, principalmente eran misioneros de órdenes mendicantes, dominicos, franciscanos

y mercedarios. Los mecanismos que siguieron estos misioneros estuvieron limitados por la escasa cantidad de frailes, realmente muy pocos para la cantidad de habitantes. Eso les obligó a aplicar métodos acelerados, sobre todo memorísticos, para evangelizar. Sin embargo, como lo demuestran los estudios antropológicos y etnológicos de todo el siglo XX, las personas de origen nativo no asimilaron los conceptos religiosos de los conquistadores sino que reinterpretaron los mensajes y les dieron un nuevo valor religioso²⁵. En la actualidad constituyen el pueblo maya, que se encuentra integrado por más de 20 grupos lingüísticos, y el pueblo xinka.

Por otro lado, la llegada de grandes contingentes de soldados y la poca afluencia de mujeres de origen europeo en la región permitió que los conquistadores y colonizadores procreasen numerosos hijos con las nativas y las esclavas de origen africano, que llegaron con regularidad durante todo el siglo XVI. Muchas de estas uniones eran forzadas para las mujeres, y los niños que nacieron de esas relaciones fueron víctimas de discriminación social, ya que muchos nacieron fuera del matrimonio religioso aceptado por los inmigrantes europeos. Fueron esas generaciones de mestizos, con antepasados europeos, indígenas y africanos, los que configuraron la sociedad hispanoparlante de las ciudades guatemaltecas, sobre todo en la capital.

A la mayoría de mestizos se les enseñaba la religión cristiana de forma rudimentaria, toda vez que, por su origen ilegítimo, eran discriminados. A lo largo del siglo XVII, estos grupos fueron consolidándose gracias a su crecimiento numérico y a que fueron ganando posiciones en el mercado laboral de la época²⁶.

En la ciudad de Guatemala la población nativa disminuyó drásticamente a finales del siglo XVI debido a varias epidemias; por esa razón los mestizos, o ladinos como empezaron a ser llamados por usar un idioma latino o romance, ocuparon los espacios dejados por los nativos en las actividades productivas. A principios del siglo XVIII, los mestizos ya eran la mayoría de la población de la ciudad, en relación de cinco ladinos por una persona de origen europeo. En esa época estaban agrupados en gremios de artesanos y, gracias a la estructura que crearon los frailes en siglo XVI, también en cofradías, que se dedicaban a labores de beneficencia y culto religioso. A finales del siglo XVIII las autoridades coloniales decidieron trasladar la ciudad capital de un valle a otro, después de una serie de sismos. Por órdenes de la Corona española todos los habitantes de la ciudad debieron mudarse al nuevo asentamiento.

Muchos de los pobladores de origen nativo permanecieron en los alrededores de la abandonada

ciudad (ahora denominada La Antigua Guatemala) y la mayoría de ladinos y personas de origen europeo se trasladaron a la nueva capital.

De tal manera que la actual ciudad de Guatemala fue, desde el principio, una ciudad predominante ladina, con sus costumbres religiosas transmitidas, principalmente, a través de las cofradías, que fueron el origen de las actuales hermandades. Fue este largo proceso histórico el que configuró el desarrollo del catolicismo popular.

Característica del catolicismo tradicional en Guatemala

La religiosidad tradicional en Guatemala²⁷ se ajusta exactamente a las características identificadas por Fernández, analizados en los párrafos anteriores:

a) **Naturaleza:** La naturaleza de la religiosidad tradicional es simbólica. Esto se ajusta exactamente a la realidad guatemalteca y ello puede comprobarse en cualquier actividad de religiosidad popular.

b) **Elementos constitutivos básicos**
 b.1) **Sujeto:** Cada actividad de la religiosidad popular en Guatemala tiene como protagonista a un colectivo: la familia, el barrio, el pueblo, en una forma sincera y espontánea. Se destacan estos dos adjetivos porque en cada expresión religiosa puede percibirse el entusiasmo que provoca en la colectividad sin necesidad de que medie algún interés particular por la participación.

b.2) **Sistema de creencias:** La religiosidad popular de la ciudad de Guatemala es producto de medio milenio del encuentro entre la religiosidad de los nativos y la de los conquistadores españoles que, a pesar del intento de los clérigos de imponer una forma de pensar y de vivir la religiosidad (que tampoco había sido impuesta exitosamente en Europa), tomó un rumbo propio. Este proceso se vio favorecido por las medidas anticlericales tomadas por los gobiernos liberales de finales del siglo XIX y principios del XX, que permitió el desarrollo relativamente autónomo de la religiosidad popular. Esto ha permitido que en las manifestaciones de la religiosidad no haya distinción entre personas de diversos grupos sociales.

b.3) **Ethos religioso:** En este punto, la identificación de Fernández es completamente verificable en la religiosidad popular en Guatemala.

b.4) **Culto:** Las manifestaciones de culto observables en Guatemala giran en torno a las fiestas de los santos patronos, peregrinación a santuarios (en especial el de Esquipulas), ritos fúnebres, el uso de símbolos religiosos, cuatro sacramentos de la Iglesia (Bautismo –en especial por la relación de compadrazgo–, Comunión, Confirmación y Matrimonio), los ciclos festivos de Corpus Christi, Navidad y Semana Santa y devoción a imágenes religiosas.

b.5) **Dimensión organizativa:** La religiosidad popular cuenta con una dimensión organizativa en Guatemala, en cofradías y hermandades, cuya importancia ha pervivido y aumentado con el paso del tiempo.

Características de las hermandades

Las hermandades constituyen una forma de expresión de la religiosidad tradicional, integradas por un colectivo, y todas comparten características comunes, que fueron identificadas por Isidoro Moreno en España²⁸:

a) **Sujeto colectivo:** Debido a que pertenece a la religiosidad tradicional es obvio que entre las características de las hermandades destaque la participación colectiva. Como apunta el autor: “no es ni el hermano mayor, ni el que dirige la salida de la procesión, ni los artistas que la han preparado, ni la multitud que asiste y participa activamente a través de sus movimientos, lágrimas y silencio, sino todos a la vez, formando una personalidad colectiva”. Esta observación hace evidente que son todos los asistentes los que se convierten en el sujeto del fenómeno religioso.

b) **Funciones, finalidades y motivaciones:** Hace referencia a las actividades específicas por las que se organiza una hermandad. A su vez, se clasifican en:

b.1) **Manifiestas o explícitas:** son las que corresponden directamente a los fines propuestos por los estatutos. Generalmente, en el catolicismo popular están de acuerdo a la reglamentación canónica, es decir las normativas de dimensión organizativa institucional, en este caso de la diócesis y la parroquia.

b.2) **Latentes o implícitas:** son motivaciones más humanas y, a nivel del colectivo, tal vez más importantes. A su vez, estas motivaciones pueden ser:

- Un **sentimiento profundo**, aunque difuso y complejo, que parte de una vivencia, de una tradición familiar, pasa por un sentimiento estético de belleza y que culmina en cierta percepción de lo sagrado.
- Posibilidad de una **sociabilidad desinteresada**, gratuita y personal, que puede favorecer la personalización, en que la persona (miembro) tiene una vivencia de la persona y de la comunidad.
- **Identificación simbólica** del grupo a través de lo que se concibe como sagrado, que favorece el sentimiento de pertenencia al grupo.

c) **Tipología, estructuración y modelos:** las hermandades tienen diversas características, que se pueden identificar en:

c.1) **Tipología:** Dependiendo de la forma de adscripción de sus miembros:

- **Abiertas:** son las que aceptan a cualquier persona como miembro.
- **De adscripción automática:** son aquellas en las que los miembros entran a formar parte de la hermandad por herencia familiar o por pertenecer a un pueblo o barrio.
- **Cerradas:** son hermandades en las que se exigen muchos requisitos a los futuros miembros.

c.2) **Estructuración:** Por la pertenencia social de sus miembros:

- **Horizontales:** cuando los miembros niegan simbólicamente la división social en el que se desenvuelven los miembros.
- **Verticales:** en las que la hermandad refleja la división social existente en el entorno social.

c.3) **Modelos:** Están íntimamente relacionados con las motivaciones, funciones y finalidades:

- **Modelo consciente:** está directamente ligado con las motivaciones explícitas, ya que es un modelo de agrupación religiosa, con un fin cultural.
- **Modelo inconsciente:** relacionado con las motivaciones implícitas; ya que alude a la capacidad de sociabilizar, como hemos visto antes.

Hermandades en Guatemala

En Guatemala existen numerosas hermandades. Prácticamente cada pueblo y ciudad cuenta, al menos, con una organización de este tipo, que se encarga de actividades culturales, especialmente durante la Cuaresma y Semana Santa²⁹. Las que están mejor organizadas son las de las ciudades y, principalmente, en la capital y en La Antigua Guatemala. Un ejemplo de organización se encuentra en la Hermandad de la Consagrada Imagen de Jesús Nazareno de la Caída de San Bartolomé Becerra o San Bartolo³⁰. Aunque todas, con una organización sencilla o compleja, son importantes y de relevancia en sus comunidades.

Las razones que explican la importancia de las hermandades en Guatemala, en especial en la ciudad de capital, son socio históricas, por lo que, si se desea comprender el fenómeno, es necesario hacer una descripción de su desarrollo socio histórico.

Desarrollo socio histórico

Durante los siglos XVI y XVII funcionaron en la ciudad de Santiago de Guatemala diversas cofradías. Eran de tipo vertical, es decir que una cofradía estaba compuesta por personas del mismo grupo étnico y social y reproducía la organización social del entorno. La más antigua de que se tiene noticia es la de la Virgen de Dolores del Templo de

Santo Domingo, establecida hacia 1595, e integrada por personas de la élite colonial. La mayoría de cofradías estaba relacionada con las actividades gremiales, por lo que estaban compuestas por artesanos de la misma rama productiva.

Este panorama fue cambiando con el paso del tiempo. En la segunda mitad del siglo XVII había cofradías integradas por personas de diverso origen étnico y social, aunque seguían siendo verticales, ya que los puestos más importantes eran ocupados por las personas que, en la sociedad de la época, constituían la élite. Un ejemplo de ello fue la cofradía de Jesús Nazareno de San Jerónimo, integrada por españoles, ladinos e indígenas, pero cuyos puestos importantes eran ejercidos por españoles³¹. Aún así, las cofradías más importantes eran las que estaban compuestas exclusivamente por españoles.

El traslado de la capital, del asentamiento en el valle de Panchoy (donde ahora se encuentra La Antigua Guatemala) al valle de la Ermita (actual emplazamiento de la capital), a finales del siglo XVIII, determinó la transformación de estas organizaciones. La Cofradía del Nazareno de los Milagros ejemplifica la importancia que fueron alcanzando estas organizaciones. La cofradía se encargaba del culto a la imagen de un Nazareno. Con las resoluciones tomadas por la Corona respecto al traslado de la capital, fue suprimido el templo de la Cruz del Milagro (de donde devino el nombre de la imagen), así que el Nazareno fue llevado a la iglesia del Beaterio de Indias, un templo de beatas dominicas en la nueva ciudad. Por casi 40 años estuvo en ese lugar, siendo sacada en las procesiones de Semana Santa por los cofrades hasta que tuvieron problemas con las religiosas, por lo que la imagen fue trasladada a otro templo, el Beaterio de Santa Rosa. A los siete años ya estaba en otro templo, la Ermita del Carmen y, después, fue llevada definitivamente al templo de San José³². A pesar de tantos cambios, los cofrades seguían manteniendo el culto relacionado con el Nazareno y le sacaban en procesión durante la Semana Santa y, actualmente, es llevada en procesión cada Domingo de Ramos.

Sin embargo, las cofradías estaban sufriendo un proceso de transformación. Entre 1780 y 1820, en los alrededores de la ciudad de La Antigua Guatemala las organizaciones dejaron de utilizar el nombre de cofradía, que estaba estrechamente ligado a la organización gremial, y empezaron a denominarse y organizarse como hermandades. Este fenómeno se extendió a la capital, donde las cofradías de ladinos se fueron convirtiendo en hermandades. Esto tuvo un significado especial porque la mayoría de la población de la ciudad era ladina o mestiza.

Por otra parte, después de proclamada la Independencia de España, en 1821, los gobiernos

liberales veían en las autoridades eclesiásticas un obstáculo para el desarrollo económico que proponían los postulados ilustrados y positivistas. Por esa razón, entre 1829 y 1839, se aplicaron políticas anticlericales, por las que muchos religiosos fueron expulsados. Después de esos gobiernos, llegaron al poder los conservadores, pero las costumbres de los fieles se habían alterado. Las actividades culturales habían recaído principalmente en manos de seglares devotos.

Continuando con el proceso de transformación de cofradías en hermandades, entre 1839 y 1871, las leyes establecieron que las asociaciones religiosas debían constituirse legalmente, por lo que las organizaciones fueron asentadas por sus integrantes como hermandades. Desde entonces, el término cofradía fue utilizado casi exclusivamente por las organizaciones indígenas.

En 1871 llegaron al gobierno políticos anticlericales que volvieron a expulsar religiosos. Desde entonces gran parte del culto católico quedó en manos de seglares y, principalmente de las hermandades. Al iniciar el siglo XX, otras circunstancias hicieron cambiar a las hermandades en la ciudad de Guatemala. En diciembre de 1917 y enero de 1918 se produjeron fuertes sismos que destruyeron casi por completo la ciudad. Con la destrucción de los templos se alteraron muchas costumbres, principalmente las ceremonias de culto que se efectuaban en el interior de los templos³³. Algunas iglesias fueron reconstruidas y habilitadas hasta la década de 1930, pero la mayoría fue puesta a disposición de los fieles hasta los decenios de 1940 y 1950, ya para entonces los encargados de los antiguos rituales habían fallecido y los nuevos organizadores empezaron a dar un impulso más notorio a las actividades al aire libre, sobre todo las procesiones. En ese momento, varias hermandades, que habían surgido a principios del siglo XX, habían alcanzado un verdadero auge³⁴, que les permitió adquirir la importancia que tienen en la actualidad.

Características: Las características de las hermandades en Guatemala son:

1) **Origen:** Las hermandades fueron organizadas como una variante de las cofradías del período hispánico, a mediados del siglo XIX. Posteriormente, fueron estableciéndose cada vez más hermandades, tomando como modelo aquellas establecidas en la mitad del siglo XIX. En la primera mitad del siglo XX se organizaron más hermandades, debido a los cambios ocurridos en las celebraciones culturales derivadas de los terremotos de 1917 y 1918, cuando aumentaron las actividades al aire libre.

2) **Evolución:** Las hermandades fueron transformándose. Al principio eran agrupaciones de culto que se reunían solamente para ciertas

actividades, celebradas en determinadas fechas del año. Un ejemplo de este modelo de hermandad es la de Santo Domingo, establecida en 1852, en la que solamente un reducido grupo tiene actividades a lo largo del año, mientras que la mayoría de los miembros solamente participa durante el Viernes Santo³⁵. Otras hermandades evolucionaron hasta convertirse en organizaciones en las que todos o la mayoría de los miembros se reúne constantemente y realizan diversas actividades al año.

3) **Organización:** Todas las hermandades cuentan con una directiva, comisiones y miembros:

- La **directiva** está integrada por pocas personas y, generalmente, el puesto más alto es la **presidencia**, invariablemente incluyen una secretaría y una tesorería. A nivel legal esta organización es indispensable, ya que las hermandades necesitan un individuo que las represente, éste es el presidente. De otra manera nunca podrían obtener autorización de la Gobernación Departamental para obstruir el tráfico durante las procesiones, por ejemplo, donde los oficios legales solamente son reconocidos si van firmados por el presidente, registrado como tal. La secretaría es igual de importante, ya que lleva los registros de todo cuanto acontece: las actas, correspondencia y registros de miembros, entre otras cosas. Por último, la tesorería es fundamental para el funcionamiento de cualquier organización y no falta en las hermandades. Cuando las hermandades son numerosas cuentan con más integrantes en su directiva y, en algunos casos, tienen nombres peculiares. En la mayoría de hermandades la directiva es electa por todos los miembros para un período determinado de tiempo; en otras, generalmente las más pequeñas, la directiva permanece varios años porque sus integrantes son los únicos con tiempo suficiente para ocupar esos cargos. Cabe destacar que, salvo pocas excepciones, las hermandades en la ciudad de Guatemala son horizontales, ya que no se reproduce el origen social en la organización. En muchas de ellas, la directiva es ocupada por personas que no pertenecen a las élites pero que satisfacen las expectativas de la organización.
- Las **comisiones** son las encargadas de la planificación y realización de actividades del culto, están integradas por un grupo de miembros y tienen a un encargado como responsable de su funcionamiento. Por ejemplo, en casi todas las hermandades existe una comisión llamada de adorno del anda, es decir el mueble en que se lleva a la imagen procesional (en La Antigua Guatemala es denominado andaría). También es frecuente encontrar una comisión de orden para que se conserve un nivel adecuado de ordenamiento de miembros y asistentes

durante la realización de una procesión, y otras comisiones similares. Cada hermandad tiene tantas comisiones como considere necesarias y se les asignan los nombres que parecen convenientes, algunas tienen comisiones de electricidad, alimentos, transporte y otras.

- Los **miembros** son todos aquellos individuos que la hermandad tiene registrada como integrantes de la organización. Cada una lleva un registro diferente sobre los miembros. Por ejemplo, la hermandad de Santo Domingo registra como miembros a todos aquellos que reciben una patente, mientras que en otras hermandades consideran miembros solamente a aquellos que participan en todas las actividades, aunque pueden llevar en hombros a las imágenes todos aquellos que adquieran un turno para hacerlo. El registro de los miembros se lleva en las secretarías. Las hermandades en la ciudad de Guatemala son abiertas, prácticamente puede ingresar cualquier persona que lo solicite, siempre y cuando cumpla con los requisitos establecidos en la hermandad.

4) **Estatutos:** Todas las hermandades cuentan con un reglamento interno por escrito, conocido como estatutos, en los que están descritos los principales aspectos de las actividades de la organización. Difieren en orden, redacción y temas, pero fundamentalmente tiene los mismos rasgos: garantizar un orden en la organización. Son obligatorios para que la curia diocesana las reconozca oficialmente.

5) **Financiamiento:** Para sufragar los costos de sus actividades, las hermandades obtienen recursos de diferentes formas. Una de las más usuales es la donación que reciben de personas o instituciones y la realización de actividades extra religiosas, como la venta de comida o artículos religiosos, participación en competencias deportivas y otras. Pero la más constante es la que se obtiene de la venta de turnos para que los fieles lleven en hombros el mueble que porta la imagen sagrada. Cada persona que lo desea adquiere un turno, que le permite llevar el anda, en compañía de otras personas denominadas cargadores, por una cuadra del recorrido establecido. También se obtienen fondos cuando se exige algún tipo de ingreso anual por parte de los miembros. En algunas hermandades la anualidad es realmente muy baja y en otras es considerable.

6) **Objetivos:** Todas las hermandades tienen una finalidad puramente cultural: la celebración de una fiesta religiosa. En Guatemala, tienen el nombre de hermandades las que se dedican al culto relacionado con la Cuaresma y Semana Santa, en especial las imágenes de la llamada Pasión de Cristo: Nazareno, cuando la efigie representa a Cristo con la cruz a

cuestas; Crucificado, cuando la imagen es la de un Cristo clavado en la cruz; y Sepultado o Yacente, en los casos en que la escultura representa a Cristo muerto. Si las imágenes son de la Virgen María pueden ser Dolorosas, las que representan a la Virgen con las manos separadas mientras acompañan a Cristo al monte Calvario, o de la Soledad, si la imagen tienen las manos con los dedos entrelazados y representan a la Virgen después de la muerte de Jesús. Otras organizaciones, dedicadas a advocaciones de la Virgen o representación de Cristo, no reciben el nombre de hermandades sino el de asociaciones.

7) **Género y fundación:** Existen dos variantes de hermandades, las de hombres y las de mujeres. Funcionan exactamente igual en todo, excepto en sus integrantes, y se han fundado en torno a las imágenes sagradas. Las hermandades dedicadas al culto de imágenes de Cristo están compuestas por hombres y las que se dedican a efigies de la Virgen, por mujeres.

A manera de conclusión

Para terminar este artículo, se espera haber respondido a las interrogantes planteadas al inicio. Las manifestaciones culturales organizadas en Guatemala: ¿Se deben a superstición? ¿Son personas con pocas ocupaciones fuera de sus actividades productivas? ¿Obtienen algún tipo de reconocimiento social? La respuesta a las tres es negativa. Las manifestaciones de culto, son producto del desarrollo socio religioso que impera en Guatemala. Corresponden al tipo de religiosidad de la primera estructura de Wilber. Permiten a quienes participan en las actividades alcanzar el desarrollo socio religioso propio de dicha estructura. Este desarrollo no se detiene ni se entorpece, por lo que no produce las patologías descritas en su oportunidad. Por el contrario, las hermandades favorecen el desarrollo y, según la observación del autor, desde una perspectiva de las ciencias sociales, tienen un futuro promisorio ya que responden satisfactoriamente a las necesidades de sus integrantes.



Procesión de la Virgen de Fátima, ciudad de Guatemala, 2009 (Anibal Chajón).



Estandarte de la Hermandad del Mercado de San Martín de Porres, zona 6, ciudad de Guatemala, 2008. Esta es una de las hermandades de pocos miembros (Anibal Chajón).



Baile de gigantes durante la festividad de San Pedro, San Pedro Las Huertas, Sacatepéquez, 2009 (Anibal Chajón).



Vía Crucis en vivo, Guatemala, 2010 (Anibal Chajón).



Anda infantil para la procesión de la Virgen del Rosario, finca El Rincón, Villa Canales, Guatemala, 2008 (Anibal Chajón).

1. Puede verse un análisis de las teorías freudianas en DOMINGUEZ, C., 1991: El psicoanálisis freudiano de la religión. Ediciones Paulinas, Madrid, páginas. 10-96 y 235-293, y, por supuesto obras de Freud, en especial FREUD, S., 1970: Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo. Alianza Editorial, Madrid, páginas 42 y 188-189.
2. DURKHEIM, E., 1993: Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza Editorial, Madrid.
3. DURKHEIM, E., 1993, páginas 652-661.
4. US, P.: Religiosidad en Guatemala. Fascículo de la colección Guatemala Multicultural, Prensa Libre, 2001.
5. WEBER, M., 1997: Sociología de la religión. Edición de Enrique Gavilán, Ediciones Istmo S.A., Madrid. Un resumen de todas las teorías sobre el origen de la religión pueden verse en MILANESI - BAJZEK, 1993: Sociología de la religión. Central Catequética Salesiana, Madrid, páginas. 79-122.
6. PRADES, J., 1994, La religión y el centro sagrado de la sociedad. En: Formas modernas de religión. Alianza Editorial, Madrid, página 120.
7. OTTO, R., 1965: Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Revista de Occidente, Madrid.
8. ELIADE, M., 1978: Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Ediciones Cristiandad, Madrid; ELIADE, M. 1992: Lo sagrado y lo profano. Editorial Labor, S.A. Barcelona.
9. Rudolf Otto describió la percepción de lo sagrado como un *mysterium tremendum* et *fascinans*: *mysterium* porque se percibe algo que es absolutamente otro, algo misterioso percibido por la persona; *tremens*: o tremendo porque conmueve a la persona en lo más profundo de su ser, y *fascinans*: porque fascina y atrae al individuo.
10. FERNANDEZ, F.: "El hecho religioso: Necesidad de un "marco antropológico global" con referencia de un diagnóstico sociológico integral e integrado". En *Sociedad y Utopía*. 8 (1996); y también del mismo autor, 2003: "La persistencia y metamorfosis del "homo-religiosus", en y desde el modelo antropológico global de Ken Wilber: mito, logos y espíritu en la percepción y expresión de lo sagrado". Ponencia sobre el apartado "Religión y globalización, en el Tercer Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos y Sociales, en las Condiciones del Nuevo Milenio, La Habana.
11. Ver: RIES, J., 1989: Lo sagrado en la historia de la humanidad. Encuentro Ediciones, Madrid; BAUM, G.: "La persistencia de lo sagrado". En: *Concilium*, 81 (1973); en especial el punto de vista del teólogo KÜNG, H.: "Debate sobre el término "religión"". En: *Concilium*, 203 (1986), y del mismo autor 1991: De la modernidad a la posmodernidad. En *Proyecto de una ética mundial*. Ed. Trotta, Madrid; FERRAROTTI, F., 1994: El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado. En *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial, Madrid.
12. WILBER, K., 1987: Un Dios Sociable. Editorial Kairós, Barcelona.
13. Es preciso hacer una salvedad, la sociología de la religión solamente puede estudiar el nivel de la creencia religiosa, tal como aparecen expresados socialmente.
14. PRADES, J., 1994: La religión y el centro sagrado de la sociedad. En: *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial, Madrid.
15. El paradigma holográfico (1987), El proyecto Atman (1989), El espectro de la conciencia (1990), Los tres ojos del conocimiento (1991) y Después del Edén: Una visión transpersonal del desarrollo humano (1995) publicadas en castellano por Editorial Kairós, Barcelona.
16. Según el propio autor, para llegar a desarrollar su modelo, se apoyó en las investigaciones de JONES, W., 1961: *Varieties of religious experience*. Collier, Nueva York; JUNG, C., 1959: *The Basic writing of*. Modern Library, New York; y MASLOW, A., 1983: *La personalidad creadora*. Kairós, Barcelona.
17. VELASCO, M., 1994: La religión de la humanidad. En *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid; KÜNG, H., 1991: De la modernidad a la posmodernidad. En *Proyecto de una ética mundial*. Editorial Trotta, Madrid; y PRADES, J., 1994: La religión y el centro sagrado de la sociedad. En: *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial, Madrid.
18. KÜNG, H., 1986: Debate sobre el término "religión". En: *Revista Concilium*, No. 203.
19. DURKHEIM, E., 1993: Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza Editorial, Madrid, páginas 92-93.
20. Confróntese con la Teoría del Desarrollo Moral de Lawrence Kohlberg, en publicaciones de Wilber ya citadas.
21. MALDONADO, L., 1990: Para comprender el catolicismo popular. Editorial Verbo Divino, Navarra. MALDONADO, L., 1996: La religiosidad popular en la actualidad y en el futuro próximo de la vida española. En: *Sociedad y Utopía*. Revista de Ciencias Sociales, No. 8. Madrid.
22. BOROBIO, D., 1978: Los cuatro sacramentos de la religiosidad popular: una crítica. En: *Concilium*. No. 132.
23. FERNANDEZ, F., 1990: La religión juvenil en la España transicional a la democracia: décadas 50-80. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid; 1993: Naturaleza y elementos constitutivos básicos de la religiosidad popular. Congreso de Sociología, Santiago de Compostela; "El hecho religioso: necesidad de un "marco antropológico global" como referencia de un diagnóstico sociológico integral e integrado". En: *Sociedad y Utopía* 8 (1996); "Sociedad informatizada y nuevo despertar de la conciencia". En: *Sociedad y Utopía* 9 (1997); 2001: "La persistencia y metamorfosis del "homo-religiosus", en y desde el modelo antropológico global de Ken Wilber: mito, logos y espíritu en la percepción y expresión de lo sagrado". Ponencia sobre el apartado "Religión y globalización", en el Tercer Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos y Sociales, en las condiciones del nuevo milenio. La Habana, Cuba; y Mito, logos y espíritu de la persistencia metamorfosis del "homo religiosus". En: *Revista Semestral Cuadernos UPSA-Guate* 1 (2001).
24. VELASCO, M., 1994: La religión de la humanidad. En *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial, Madrid.
25. Sobre la religiosidad de los grupos mayas en el pasado y la actualidad, puede verse US, P., 2001: *Religiosidad en Guatemala*. Fascículo de la colección Guatemala Multicultural, Prensa Libre, Guatemala.
26. LUTZ, C., 1984: Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.
27. Ver: DIEZ DE ARRIBA, L., 1989: Historia de la Iglesia Católica en Guatemala. Tomo II. S. E., Guatemala, páginas. 371-396. Además de compararse con la obra de Fernández, ya citada, puede confrontarse también con MALDONADO, L., 1990: Para comprender el catolicismo popular. Editorial Verbo Divino, Navarra. 28 MORENO, 1982: La Semana Santa en Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones, páginas. 118-121; Ver: MALDONADO, L., 1990: Para comprender el catolicismo popular. Editorial Verbo Divino, Navarra, páginas. 29-30 y 87-90.
29. Pueden verse: LINARES, M. et al.: "Las manifestaciones religiosas de Semana Santa en Guatemala: La procesión de Jesús de la Caída, de la aldea de San Bartolomé Becerra, de la Antigua Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala* 56 (2001). UBICO, A.: "Procesiones de Cuaresma y Semana Santa en pueblos del antiguo reino de Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala* No. 55 (2001); del mismo autor: "Procesiones poco conocidas en Santiago capital del Reino de Guatemala en la época colonial". En *Tradiciones de Guatemala* 54 (2000); BARRIOS, M.: "Semana Santa en los barrios, colonias y aldeas de la ciudad de Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala*, 53 (2000); LUJAN, J.: "Datos para la historia de la Semana Santa en la ciudad de Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala*, No. 21-22 (1984); y, especialmente, de LUJAN, J., 1982: *Semana Santa tradicional en Guatemala*. Serviprensa Centroamericana y Esso, Guatemala. de San Bartolomé Becerra, de la Antigua Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala* 56 (2001). UBICO, A.: "Procesiones de Cuaresma y Semana Santa en pueblos del antiguo reino de Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala* No. 55 (2001); del mismo autor: "Procesiones poco conocidas en Santiago capital del Reino de Guatemala en la época colonial". En *Tradiciones de Guatemala* 54 (2000); BARRIOS, M.: "Semana Santa en los barrios, colonias y aldeas de la ciudad de Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala*, 53 (2000); LUJAN, J.: "Datos para la historia de la Semana Santa en la ciudad de Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala*, No. 21-22 (1984); y, especialmente, de LUJAN, J., 1982: *Semana Santa tradicional en Guatemala*. Serviprensa Centroamericana y Esso, Guatemala.
30. LINARES, M. Et al.: "Las manifestaciones religiosas de Semana Santa en Guatemala: La procesión de Jesús de la Caída, de la aldea de San Bartolomé Becerra, de la Antigua Guatemala". En *Tradiciones de Guatemala* 56 (2001), páginas. 189-190.
31. UBICO, A., 1999: Historia de Jesús Nazareno de San Jerónimo hoy conocido como Jesús Nazareno de La Merced de La Antigua Guatemala. Unidad de Investigaciones Históricas, Arqueológicas y Estudios de Apoyo del Consejo Nacional para la Protección de la Antigua Guatemala.
32. RAMIREZ, G., 2000: *Consagrada Imagen de Jesús Nazareno de los Milagros*. Rey del Universo. Pfizer Corporation Sucursal Guatemala.
33. LUJAN, J., 1982: *Semana Santa tradicional en Guatemala*. Serviprensa Centroamericana y Esso, Guatemala.
34. Según LUJAN, L., op.cit. el crecimiento de las hermandades se vio favorecido por la llegada de un gobierno pro católico, a mediados del siglo XX, el del presidente Carlos Castillo Armas, quien hizo personalmente donativos a varias hermandades. Sin embargo, este punto no me parece convincente, ya que a lo largo del mismo siglo las hermandades habían ido aumentando en número de miembros y actividades, por lo que no encuentro una relación determinante entre un fenómeno y otro.
35. La información sobre varias hermandades se obtuvo en entrevistas personales realizadas a miembros de esas organizaciones. La transcripción de estas entrevistas aparece en: CHAJÓN, A., 2005: *La Hermandad de Jesús Nazareno del Templo de La Recolectión, entre lo sagrado y lo profano*, Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala, anexos. Agradecimientos especiales al historiador Manuel Morales por la información y colaboración proporcionada para la observación directa sobre hermandades y asociaciones.



USAC
TRICENTENARIA
Universidad de San Carlos de Guatemala



CENTRO DE ESTUDIOS
FOLKLÓRICOS
Universidad de San Carlos de Guatemala

Director

Celso A. Lara Figueroa

Investigadores titulares

Celso A. Lara Figueroa
Aracely Esquivel Vásquez
Anibal Dionisio Chajón Flores
Deyvid Molina
Abraham Israel Solórzano Vega
Fernando García Astorga

Investigadores interinos

Xochitl Anaité Castro Ramos
Ericka Anel Sagastume García

Auxiliar de Investigación

Erick Fernando García Alvarado

Operador de informática

Mario Rodríguez Esquivel

Corrector de pruebas

Guillermo A. Vásquez González

Centro de documentación

María Eugenia Valdez Gutiérrez

**Diagramación de interiores
y montaje de cubiertas**

Jorge Rosales
Walter Figueroa

Fotografía

Anibal Chajón

Avenida La Reforma 0-09 zona 10
e-mail cefolprivado@inteln.net.gt
Teléfonos 2331-9171, 2361-9260; fax 2360-3952