

Revista SENDAS

Año 1 Vol. 1 2013

Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso

Diseño de portada:
Karen Gutiérrez Castañeda
Michelle Marmol Choc



Universidad
Rafael Landívar
Tradición Jesuita en Guatemala

REVISTA
SENDAS

Instituto de Investigaciones
del Hecho Religioso

230.005

R454 Revista Sendas

Universidad Rafael Landívar.
Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso.
Guatemala: URL, 2013.
240 p. il. - - (Revista Sendas, No. 1)
ISBN: 978-9929-54-030-9

1. Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso - Publicaciones seriadas
2. Religión - Guatemala - Historia - 1985-2013
3. Religión - Nicaragua - Historia - 1985-2013
4. Evangelización - México
5. Ciudadanía - Chiapas - México
6. Grupos étnicos - Chiapas - México
7. Ixiles - Guatemala - Vida espiritual
8. Tecpán - Guatemala - Aspectos religiosos - 1970-2012
9. San Juan Comalapa - Chimaltenango - Guatemala - Aspectos religiosos
10. Santa Lucía Cotzumalguapa - Escuintla - Guatemala - Aspectos religiosos

ISBN: 978-9929-54-030-9

© 2013. Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso

Campus Central, Edificio "O"
Casa Canadiense, Vista Hermosa III, zona 16
Código postal 01016, Guatemala
Centro América
Teléfonos: +502 2426 2426 Ext. 3239
www.url.edu.gt/ier

Revista Sendas No. 1

Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: 1985 a 2013
Heinrich Schäfer, Adrián Tovar, Tobias Reu

Cristianos evangélicos en el sureste de México
¿El núcleo duro del protestantismo?
Carolina Rivera Farfán

Religión y ciudadanía étnica en Chiapas
Gabriela Robledo

La espiritualidad Ixil en Guatemala
Mek Maton / Miguel de León Ceto

Fragmentos de sucesos históricos y hechos religiosos en Tecpán, 1970-2012
Marta Gutiérrez

Reconfiguraciones de lo religioso en la posguerra
Una mirada desde San Juan Comalapa, Chimaltenango
María Victoria García Vettorazzi

Santa Lucía Cotzumalguapa "Familia de Dios: surgimiento,
eclipse y duelo"
Karen Ponciano

Editor:

©2013 Universidad Rafael Landívar
IIHR

Rector:

Rolando Enrique Alvarado López, S.J.

Carlos Rafael Cabarrús Pellecer, S.J.
Vicerrector de Investigación y Proyección

Vicerrector de Integración Universitaria:
Eduardo Valdés Barría, S.J.

Vicerrector Administrativo:
Ariel Rivera Irías

Vicerrectora Académica:
Lucrecia Méndez de Penedo

Secretaría General:
Fabiola de la Luz Padilla Beltranena

Directora del IIHR:
Karen Ponciano

Edición:
Ingrid L. Estrada C.

Diagramación:
Depto. de Arte Ediciones Papiro, S.A.

Impresión: 500 ejemplares
Ediciones Papiro, S.A.

ÍNDICE

Presentación	5
Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: 1985 a 2013 <i>Heinrich Schäfer, Adrián Tovar, Tobias Reu</i> <i>Universidad de Bielefeld</i>	11
Cristianos evangélicos en el sureste de México. ¿El núcleo duro del protestantismo? <i>Carolina Rivera Farfán</i> <i>CIESAS México</i>	33
Religión y ciudadanía étnica en Chiapas <i>Gabriela Robledo</i> <i>Ciesas Sureste</i>	55
La espiritualidad Ixil en Guatemala <i>Mek Maton / Miguel de León Ceto</i> <i>Universidad Rafael Landívar</i>	75
Fragmentos de sucesos históricos y hechos religiosos en Tecpán, 1970-2012 <i>Marta Gutiérrez</i> <i>IIHR / Universidad Rafael Landívar</i>	111
Reconfiguraciones de lo religioso en la posguerra Una mirada desde San Juan Comalapa, Chimaltenango <i>María Victoria García Vettorazzi</i> <i>IIHR / Universidad Rafael Landívar</i>	155
Santa Lucía Cotzumalguapa “Familia de Dios: surgimiento, eclipse y duelo” <i>Karen Ponciano</i> <i>IIHR / Universidad Rafael Landívar</i>	211

Presentación

La revista *SENDAS* del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR) de la Universidad Rafael Landívar nace de la necesidad de contar con un medio de difusión sobre el análisis de los fenómenos religiosos en Guatemala. Esta publicación periódica se ha concebido como un espacio de investigación compartido, favoreciendo la participación de especialistas con enfoques disciplinarios diversos. Desde la historia, la antropología, la sociología, las ciencias políticas o la teología, la revista pretende publicar artículos que aborden el hecho religioso desde múltiples puntos de observación y análisis, contribuyendo a una mejor comprensión de la sociedad. Propondremos documentos de distinta naturaleza, desde artículos teóricos, avances de investigación y ensayos hasta reseñas de textos sobre la materia.

El nombre de la revista responde justamente a esa intención: analizar las sendas históricas que dan cuenta de los procesos de diversificación religiosa; desmenuzar las sendas o recorridos de los sujetos sociales para entender estos fenómenos en el marco de los cambios sociopolíticos y, finalmente, exponer las sendas que dan cuenta de la trayectoria que han seguido las ciencias sociales para aproximarse al hecho religioso en Centroamérica.

El primer número de *SENDAS* parte de una constatación empírica medular: la región centroamericana comparte, con otras regiones del mundo, un dinamismo religioso cuyo rostro es diverso. ¿Cuáles son los rasgos particulares que el dinamismo y la diversificación religiosa adquieren en la región? Los artículos que presentamos no pretenden dar una respuesta acabada, pero sí exploran distintos ángulos desde los cuales ciertas expresiones del dinamismo religioso pueden ser entendidas. El punto de contacto entre los artículos es precisamente generar una discusión sobre la interrogante que nos anima. Optamos aquí por ampliar las observaciones coyunturales hacia miradas procesuales –porque queremos cuestionar la simplicidad con la que se formulan explicaciones sobre la diversificación religiosa–. Los lectores no encontrarán una sola línea analítica sobre el fenómeno religioso. Percibirán, en cada uno de los aportes que presentamos, una búsqueda teórica para acercarse a la lectura del fenómeno religioso en el marco de los cambios

sociales que caracterizan la realidad de la región. En ese sentido, las contribuciones que se incluyen sobre el sureste mexicano, no son solamente un aporte suplementario: dan cuenta de un espacio geográfico donde se observan continuidades en las dinámicas religiosas. Se trata, además, de analizar tales continuidades en relación con las mutaciones sociopolíticas y económicas de la región.

Este número de la revista inaugura un espacio de debate en Guatemala sobre estos temas. La revista también contiene las primicias de la cosecha del Instituto durante un año de investigación. El IIHR ha definido una agenda de investigación para analizar los distintos aspectos del hecho religioso en Guatemala desde una perspectiva multidisciplinaria. El recorrido que se ha seguido en las investigaciones no ha sido sencillo, principalmente porque nos hemos enfrentado a un vacío en términos de sistematización teórica sobre lo que se ha producido sobre el tema en estas latitudes. Es más que una obviedad la urgencia de realizar un estado de la cuestión para enmarcar nuestro trabajo. Frente a la avasalladora producción académica, dejamos este paso como un espacio a construir en paralelo al propio trabajo de investigación. Es un paso que deberemos retomar con un análisis de las escuelas, tendencias y problemáticas abordadas que permitan acuerpar los avances producidos en el IIHR.

Estas exploraciones son necesarias para definir las características del andamiaje teórico sobre el cual se han producido las investigaciones referentes al tema que nos ocupa. Heinrich Schäfer, Adrián Tovar y Tobias Reu, investigadores de la Universidad de Bielefeld, nos ofrecen una propuesta teórica original para adentrarse en el tema de los cambios en el campo religioso en Centroamérica. Apoyándose en la teoría social de Pierre Bourdieu, los autores analizan las creencias y prácticas religiosas en Guatemala y Nicaragua, en su relación con la vida social de los actores, con otros actores religiosos y con sus posiciones de poder en la sociedad. Proponen un mapa cognitivo que pone de relieve la continuidad y los quiebres de los generadores de sentido religioso, tomando como referencia a los actores pentecostales. Este mapa nos permite visualizar los grandes cambios en un espacio social donde las iglesias parecen haber tomado cada vez más un papel aglutinador de las masas. Mientras en los años ochenta las contradicciones sociales se traducían en luchas sociales y en propuestas sistémicas alternativas, hoy en día una creciente

individualización canaliza las esperanzas y estrategias de los actores. Resulta interesante entender cómo el poder de movilización social de actores religiosos importantes se debe –en parte– a sus ‘promesas de salvación’ que se traducen actualmente en promesas de ‘integración social’.

Este trabajo puede complementarse con el examen histórico de la configuración de las instituciones cristianas no católicas que realiza Carolina Rivera Farfán, investigadora de CIESAS-Sureste. Desde la zona geográfica del sureste mexicano, la autora relaciona el crecimiento de las iglesias cristianas no católicas con las variables de poblamiento y ocupación del territorio en la región. Rivera F. presenta rostros del catolicismo cambiante y el incremento de iglesias y feligresías cristianas no católicas (protestantes o evangélicas) en la frontera sur de México. Para aproximarse al tema de la diversificación de los credos religiosos, esta antropóloga sugiere que no hay que perder de vista ni las fases históricas de la región ni las distintas épocas de implantación de los protestantismos –en plural–. De hecho, no podemos perder de vista que los procesos de transformación de las religiones y sus instituciones aseguran de alguna manera su continuidad. El análisis que recoge datos de los censos de Población en México durante las tres últimas décadas, ofrece un panorama bastante completo del afianzamiento de las iglesias cristianas no católicas y de la disminución del catolicismo en esa zona del país. La herramienta del censo –siempre y cuando puedan existir debilidades en los criterios o parámetros censales– es una gran ventaja con la que no se cuenta en Guatemala, para identificar los cambios en el complejo mosaico de las religiosidades en nuestro territorio. Con los datos del censo a su disposición, Carolina Rivera Farfán puede comparar, por ejemplo, los procesos históricos de colonización y la expansión de las iglesias evangélicas/protestantes.

Vemos entonces que lo religioso está presente en múltiples escenarios. Precisamente esa presencia múltiple refleja cómo, a través de diversas significaciones y expresiones simbólicas, los sujetos sociales tratan de responder a cuestionamientos sobre su relación con su espacio, con el tiempo, con su historia y con su vida presente. Gabriela Robledo se pregunta: ¿cómo se asumen las religiosidades como bandera de lucha política identitaria en la población chiapaneca? Hay, una vez más, diversos caminos. La autora, investigadora también de CIESAS-Sureste, nos presenta aquí un análisis sobre el papel que

las congregaciones y liderazgos religiosos tienen en relación con la defensa de los derechos colectivos de la población indígena chiapaneca en la segunda mitad del siglo XX. La ponencia se inscribe en la discusión sobre los movimientos de reivindicación y lucha ciudadana en donde el indígena ha emergido como un nuevo sujeto al mismo tiempo que mantiene una identidad cultural y una organización social diferenciada. En su trabajo, el apartado dedicado a los actores religiosos y a la lucha por los derechos humanos refleja cómo el trabajo misionero tanto de católicos como de evangélicos ha producido importantes cuadros de liderazgo político en sus respectivas iglesias –encabezando, en algunos casos, organizaciones indígenas que han orientado la disputa de espacios tanto sociales como políticos en Chiapas–.

El texto de Gabriela Robledo nos sitúa en un contexto que nos puede parecer familiar a los guatemaltecos; y es que la frontera sur de México no es solamente un territorio compartido por migraciones y desplazamientos poblacionales, sino por una historia y por procesos sociopolíticos y culturales de largo aliento. Un primer acercamiento a la religiosidad maya lo ofrece el artículo de Miguel De León Ceto sobre la espiritualidad ixil. El autor, candidato a doctor por la EHESS-París, ofrece una descripción de los principales conceptos o núcleos de la espiritualidad ixil, vista a partir de trabajos escogidos de antropólogos y arqueólogos. De León C. nos presenta un análisis preliminar de las continuidades en la espiritualidad ixil. El artículo es una invitación para profundizar en las problemáticas sobre las recomposiciones de la espiritualidad maya y sus vínculos con los procesos de cambio social y político.

Esta es una excelente introducción a las recomposiciones de las lógicas identitarias y los procesos de diversificación religiosa en el territorio guatemalteco. Los *“Fragmentos de sucesos históricos y hechos religiosos en Tecpán, 1970-2012”* de Marta Gutiérrez, investigadora del IIHR, nos adentran en las relaciones entre política, violencia y religión para exponer las principales vertientes del cambio religioso desde un territorio del Altiplano central guatemalteco. La revisión histórica nos permite entender cómo la diversificación religiosa y la revitalización étnica se generaron en un contexto complejo donde convergían tanto trayectorias económicas como recorridos de movilización social y reivindicación política e identitaria. El trabajo de Marta Gutiérrez retrata cómo la violencia rompe con ciertas dinámicas

sociales en el territorio tecpaneco. Muestra también la reconfiguración religiosa como un proceso, desbaratando los esquemas simplistas de la asociación a priori entre el crecimiento de las iglesias evangélicas, la militarización y la violencia. La propuesta de la autora es explorar qué sucedió y cómo se dio la expansión y el crecimiento del pentecostalismo católico y evangélico en una zona geográfica golpeada por la violencia estatal, anclada en la agricultura de exportación al mismo tiempo que se han fortalecido las actividades comerciales.

Tanto la perspectiva histórica como la perspectiva territorial son un ángulo de estudio para entender los cambios religiosos configurados en torno a las relaciones sociales históricas que se entretajan a escala local y regional. Esta es una veta que María Victoria García Vettorazzi, investigadora del IIHR, utiliza para observar cómo la diversificación religiosa ocurrida a partir de la guerra interna se relaciona con los procesos de formación de la memoria y de las identidades sociopolíticas en el Altiplano occidental. Escogiendo Comalapa como epicentro de análisis, la autora se sumerge en los entresijos de las transformaciones sociopolíticas y económicas de ese territorio Kaqchikel para aproximarse a las reconfiguraciones de los actores religiosos en ese contexto. Toma, por lo tanto, como punto de partida, la historización de los procesos sociales en este territorio para analizar quiénes son los actores de la diversificación religiosa que se observa actualmente en Comalapa. María Victoria García no solamente ofrece una descripción de tales actores y de los elementos centrales de su discurso religioso, sino que hace una pregunta fundamental que va hilando su ponencia: ¿es lo religioso un espacio de disputa en la formación y la transformación de la memoria colectiva? Su trabajo nos va dando pistas sobre cómo el cambio religioso tiene o no un impacto en las políticas de memoria y cuáles son los planteamientos centrales que están en disputa sobre el pasado. La caracterización de los actores religiosos refleja, además, cómo los cambios religiosos están produciendo reconfiguraciones de las tradiciones, a través de la resignificación de los ritos o la reconstrucción de la tradición. Una y otra pueden ser vistas como medios de disputa por la memoria o linaje religioso –para utilizar el término de D. Hervieu-Léger–. La originalidad del texto reside justamente en mostrar el mosaico de actores que se mueven simultáneamente en un espacio social donde uno de los escenarios contemplados es la disputa por la memoria. Los avances de investigación presentados muestran a actores religiosos cambiantes,

nada homogéneos, en espacios que reflejan las continuidades, las rupturas, las luchas de poder y los reacomodos en un contexto geográfico y de conflictividad particular a partir del cual se descifran ya dinámicas regionales.

Tales dinámicas nos remiten a las relaciones que se construyeron históricamente entre los territorios del Altiplano occidental y la Costa Sur guatemalteca. Para analizar el proceso del cambio religioso en la posguerra, Karen Ponciano elige, como objeto de estudio, al movimiento Familia de Dios en el entorno de Santa Lucía Cotzumalguapa en los años setenta. Esta es la puerta de entrada para estudiar cómo, a partir de la constitución de la franja cañera de la Costa Sur, las memorias de organización (basadas en memorias profundas de expropiación de tierras y trabajo en las fincas de la Costa) se empalmaron con la organización sociorreligiosa en una zona rodeada por fincas e ingenios. La autora se pregunta cómo se articula un movimiento sociorreligioso a la trayectoria organizativa política de la región. Busca entender cómo lo religioso provee sentido a un cúmulo de experiencias y memorias construidas en la franja cañera. Son preguntas que inevitablemente conducirán a la actualidad para visualizar qué papel ha jugado lo religioso en la reconfiguración social ante el naufragio del proyecto colectivo de cambio social. La relación entre violencia, posguerra y reconfiguración religiosa es el telón de fondo en la investigación, de la cual se presentan, ahora, avances preliminares.

Como puede verse, no hay un único enfoque que caracterice a los trabajos contenidos en esta primera edición de la revista *SENDAS*. Los artículos trazan, sin embargo, una ruta hacia la articulación de ejes problemáticos sobre las dinámicas religiosas observadas. La pertinencia de la reflexión teórica paralela a lo que se va palpando empíricamente, es una necesidad compartida. Esta es la apuesta de *SENDAS*: enriquecer el análisis y el debate en torno a las transformaciones sociorreligiosas en nuestro contexto.

Karen Ponciano

Directora

Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso

Junio 2013

Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: de 1985 a 2013

*Heinrich Schäfer, Adrián Tovar, Tobias Reu
Universidad de Bielefeld*

Introducción

El presente aporte reseña observaciones e hipótesis de la fase de campo de un proyecto en curso (mayo de 2012 a mayo de 2013, Reu y Tovar bajo la dirección de Schäfer). Estas observaciones se realizan en perspectiva comparativa con un estudio similar hecho por Schäfer en los años ochenta. Debido a la brevedad del tiempo concedido para la presentación en el congreso, aquí nos concentramos en un aspecto que nosotros consideramos poco tratado por la literatura acerca del campo religioso, tanto en Centroamérica como en general (Schäfer/Tovar, 2009): las convicciones religiosas como operadores de la praxis de los actores religiosos.

1. Religión como praxis – apuntes teóricos

Apoyándonos en la teoría social de Pierre Bourdieu (y en nuestro método de *HabitusAnalysis*)¹, nuestro proyecto está sustentado en un andamiaje teórico-metodológico de confección propia que aborda el fenómeno religioso en primera instancia desde la praxis de los creyentes. Ya que las hipótesis presentadas aquí son de trabajo, es decir, previas a la aplicación sistemática de nuestros métodos, bástenos un breve apunte al respecto.

Primero: la praxis de los creyentes es concebida, analizada y modelada a través del método de análisis del habitus. Es decir, entendemos la praxis religiosa como producto de la operación de disposiciones afectivas, cognitivas

1. Schäfer et al. (2014), tres tomos a partir de 2014.

y corporales que orientan la percepción, el juicio y la acción de los actores sociales (Bourdieu, 1991). Estas disposiciones son resultado de condiciones y procesos de socialización individual y colectiva y, como tales, estructuran la forma como los actores perciben la sociedad y actúan sobre ella. A menudo se articulan en las convicciones y prácticas habituales de actores individuales y colectivos y marcan la identidad de ellos. Es decir, los operadores simbólicos son objeto tanto de identificación como de diferenciación, tanto de concordia como de conflicto. Como tales son operadores, tanto reproductores de la estructura social como de la creatividad social. Entendido de esta manera, convicciones y prácticas religiosas son triplemente referidas a las condiciones sociales de existencia: como productos, como transformadores simbólicos y como operadores prácticos. Este abordaje permite darles especial importancia analítica a las creencias y prácticas religiosas y, a la vez, comprenderlos desde sus múltiples relaciones con la vida social de los actores, sus relaciones con otros actores religiosos y sus posiciones en las relaciones de poder de la sociedad; facilita conjugar disposiciones y posiciones.

Segundo: el método de análisis del habitus se aplica a entrevistas semiestructuradas que se enfocan en captar la producción de sentido (religioso) a partir de la lógica específica mediante la cual el actor relaciona sus creencias con sus experiencias en distintos ámbitos de su vida cotidiana (Schäfer, 2009). Las formas de verbalización tanto de experiencias como de su interpretación religiosa constituyen en nuestro marco teórico operadores semánticos de las disposiciones del habitus.

Tercero: mediante el registro de las operaciones lógicas entre los operadores semánticos en forma de red, nuestro modelo produce una especie de mapa cognitivo que pone de relieve la continuidad y los quiebres de un principio generador de sentido a través de distintos campos de praxis (que se expresa en los operadores centrales de la red). El modelo, además, distingue analíticamente dos tipos de transformaciones que constituyen la productividad del habitus: en el primer caso, las que van de lo experiencial a lo interpretativo, y en el segundo, de lo interpretativo a lo experiencial. En el caso de las primeras, decimos que se produce identidad; en las segundas, estrategia.

Cuarto: el análisis de las correspondencias entre diferentes habitus religiosos y las relaciones sociales nos permite entender las diferentes formas de producir

sentido religioso en el marco de las relaciones de poder imperantes a dos niveles: primero, según la posición que tiene un actor religioso en el espacio social, medido por su capital económico y cultural (Bourdieu, 1988), así como por su participación y posición en las luchas de poder del campo religioso (Bourdieu, 2002)(Seibert, 2010).

Quinto: operadores semánticos, estructuras lógicas semejantes entre actores – vistas en relación a sus posiciones sociales y religiosas– permiten modelar identidades y estrategias religiosas colectivas sin tener que ceñirse a fronteras denominacionales o cuerpos doctrinales: las formaciones del habitus.

Por último: las formaciones del habitus describen concentraciones sociales de prácticas similares que se distinguen de otras concentraciones –quizá visualizables como cardúmenes de diferentes peces en el hábitat de un arrecife coralino–. Así, las formaciones del habitus ofrecen una alternativa praxeológica a las conocidas –y siempre disentidas– tipologías que se basan sobre todo en genealogías eclesiales, autoadscripciones teológicas (los libros de doctrina), o prácticas culturales o similares. Estas tienden a reificar los grupos teóricamente contruidos e impiden así distinciones menos evidentes, pero sociológicamente más pertinentes. Si bien por razones de comunicación rápida nosotros también nos apoyamos en conceptos como ‘neopentecostal’, la meta de la investigación es la de determinar formaciones de semejantes convicciones y prácticas religiosas, socialmente activas y efectivas a través de su presencia.

Entiéndanse en este sentido las formaciones de convicciones y prácticas semejantes a las que nos vamos a referir en las próximas páginas. En lo que se refiere a los años ochenta, las formaciones son producto de un análisis detallado; en cuanto a la investigación en curso, solo se pueden hacer afirmaciones más o menos hipotéticas.

2. Los ochentas – apocalíptica, teocracia, protesta

Los ochentas en Centroamérica estaban fuertemente caracterizados por la polarización político-militar de la sociedad. Además, las contradicciones y los conflictos se disputaban a través de un lenguaje altamente político. En

las sociedades, tanto de Guatemala como de Nicaragua, prevalecían el conflicto y el lenguaje político-militar sobre el religioso. La praxis religiosa se definía –más que hoy– por su posición frente a lo político. De esto hablan los conflictos entre Teología de la Liberación y la curia en Nicaragua; en Guatemala, la posición de las diferentes iglesias, incluida la Católica, frente al dictador Ríos Montt, y en ambos países el programático apoliticismo de las grandes iglesias pentecostales. El conflicto marcaba las relaciones sociales y religiosas profundamente. La polarización social y el conflicto armado constituían el trasfondo social en el cual se formaba una demanda de sentido religioso específica según las diferentes clases sociales y sus oportunidades de acción. Veamos aquí solo a los actores pentecostales.

Lejos de ser un único pentecostalismo², se distinguían claramente por lo menos tres formaciones de habitus caracterizadas por las siguientes convicciones emblemáticas: el rapto de la iglesia, la guerra espiritual y la glosolalia.

La primera formación de habitus se encuentra mayoritariamente entre personas marginadas en el campo y en zonas urbanas pobres³, en Guatemala, muchas veces víctimas de la violencia militar. En su situación de violencia y miseria, los creyentes se ven sin futuro (“¡no hay para dónde!”). A esto, sus iglesias contraponen la promesa del arrebatamiento cercano de la iglesia hacia los cielos. A partir de tal perspectiva, los creyentes se entienden como iglesia en preparación del rapto. La causa de la crisis social reside desde su perspectiva en la que el fin del mundo está cerca. Tal transformación simbólico-religiosa de una crisis aguda cancela de manera definitiva –en lo simbólico– un proyecto de transformación social como perspectiva futura. La única forma de actuar es retirarse a la iglesia y esperar el rapto en solidaridad entre las hermanas y hermanos. La identidad “somos Iglesia en preparación del rapto” –lejos de ser enajenante– se transforma así en la base práctica (es decir, en estrategia) para viabilizar la vida real en condiciones desafiantes a la vida misma y para

2. Ver Schäfer (1992: 189 y ss.) como la primera publicación sobre el campo religioso centroamericano que introduce estas distinciones, por cierto encontradas a través de un análisis de habitus.

3. Entre la clase media conservadora en los núcleos urbanos, se puede encontrar la doctrina dispensacionalista. Como doctrina, esta es similar, pero es operador de una formación de habitus muy diferente. Ver Schäfer (1992: 199 ss.).

recuperar la dignidad de las personas, sobreviviendo los atropellos de los militares y de la miseria. Este apocalipticismo premilenarista resulta ser una identidad religiosa muy adaptada a situaciones de carencia absoluta de expectativas –precisamente la situación de la población rural y marginal urbana durante la primera mitad de los años ochenta en Guatemala–.

La segunda formación, la de ‘guerra espiritual’, se encuentra en la clase media y media alta, sobre todo en Guatemala⁴. También se caracterizaba por el conflicto político-militar, solo que desde una posición social con ciertas posibilidades de intervenir en el conflicto y de realizar opciones políticas. Los miembros sienten que su auge económico y social de los años setenta está seriamente amenazado por la situación de guerra. Sus iglesias prometen la plenitud inmediata del poder del Espíritu Santo, de modo que de allí los miembros se sienten empoderados. La experiencia del mal se adscribe a la actuación de demonios. Sobre esta base, la estrategia fundamental para tratar el mal no es huir de él, sino enfrentarlo con la actitud del exorcista. La meta política para muchos era un régimen teocrático (bajo el ‘rey David’, Ríos Montt), antisocialista y neoliberal. Se practica la guerra espiritual contra los contrincantes sociales, adjudicándoles plausibilidad y afirmación a políticas y acciones militares de exclusión y exterminio.

La tercera formación es la iglesia (pentecostal) independiente en la clase baja modernizante o, por lo menos, semiintegrada urbana. Hablamos de trabajadores integrados a la producción industrial y manufacturera en los núcleos urbanos, así como de trabajadores ‘que laboran por su cuenta’ y amas de casa activas en pequeños negocios. Estas personas se experimentan a sí mismas enmudecidas por diferentes condiciones sociales, sea la represión militar o bien la situación de la mujer en un hogar machista. La transformación religiosa central aquí se da alrededor de las experiencias de la glosolalia y del éxtasis. En la condición de enmudecimiento, la praxis religiosa promete las nuevas lenguas del Espíritu Santo, una forma religiosa de expresión propia. De allí se reconstituye la voz práctica de autoarticulación, sea de dirigencia o de cooperación en las iglesias o bien de protesta. Las causas del

4. Para los años ochentas, esta formación es altamente congruente con lo que generalmente se llama ‘neopentecostalismo’. En Nicaragua –en última instancia a causa de la oposición efectiva del cardenal Obando y Bravo al gobierno sandinista–, una posición semejante no había podido desarrollarse entre los no católicos.

enmudamiento bien pueden buscarse en actores sociales concretos que, no obstante, por ser contrarios a la voz del Espíritu Santo se les connota con las fuerzas del diablo de una u otra manera. Este tipo de identidad pentecostal necesita contar con ciertos espacios de acción y se comporta muy flexiblemente al usarlos, por ejemplo, asumiendo un papel en asuntos de la organización social de una cuadra en un barrio. Esta formación del habitus religioso apuntaba al protagonismo del actor socialmente marginado. Por ello, ha tenido cierta cercanía a la protesta social y a la voluntad de cambiar a la sociedad desde abajo.

En resumen: durante los ochenta, las condiciones sociales de una violenta polarización político-militar han contribuido a generar, por lo menos, tres formaciones de habitus dentro de lo que se solía llamar genéricamente ‘el pentecostalismo’. La de la guerra espiritual era abierta y efectivamente política. Muchos líderes se identificaban con la represión militar mientras que muchos miembros, por los menos, encontraron una explicación de la crisis y una vía de solución de sus propios padecimientos a través de los medios de la ‘ministración’. La de la glosolalia toma una posición contraria en relación con el conflicto social, pero, bajo condiciones de represión, carecía de posibilidades para transformar la protesta simbólica en opciones políticas – aunque algunos líderes estaban interesados en ellos⁵. En Guatemala, la formación orientada en el rapto tenía tan pocas posibilidades de actuar socialmente que solo quedaba la opción del futuro apocalíptico⁶. Sin embargo, Cristo no vino, sino la desmilitarización y nuevas posibilidades de acción social. Ya durante la década de los noventa, anteriores líderes y miembros de esta formación habían restado importancia a la convicción de la inminente venida del Señor y se habían integrado al trabajo social, como por ejemplo, un ex diácono de las Asambleas de Dios en el Altiplano guatemalteco, quien, en los ochentas, había fervientemente predicado la inminencia de la Segunda Venida. En 1993 lo he vuelto a ver, siendo diácono de lo que él llamaba ‘una iglesia pentecostal indígena’ y muy activo en un grupo de mejoramiento del barrio. Él afirmaba todavía creer en la Segunda

5. En Nicaragua, varios líderes e iglesias pentecostales de esta formación habían estado activos en la lucha revolucionaria y en los años ochenta se comprometieron en la acción política sandinista.

6. Sin embargo, en Nicaragua, la negativa absoluta a la práctica política en los años ochenta hasta cierto punto ya era una opción política en contra del Frente Sandinista.

Venida, solamente que esta podría ocurrir quizá dentro de varios años y que, hasta entonces, los cristianos tendrían que comprometerse con la comunidad de sus barrios.

3. Transformaciones – del conflicto a la desintegración

Las demandas religiosas han venido cambiando con las transformaciones sociales, pero no han dejado de crecer las iglesias no católicas, sino más bien aumentaron de aproximadamente un 20% de la población centroamericana en los noventa a aproximadamente un 40% en la actualidad. Además, todo el campo religioso y sus efectos sobre la sociedad en general parecen haberse dinamizado mucho. ¿Qué ha pasado?

En los años noventa se iniciaron procesos de democratización, pérdida de influencia de las izquierdas organizadas y neoliberalización de las economías a través de programas de ‘ajuste’ socioeconómico, aumentando la dinámica competitiva dentro de las sociedades. En consecuencia, el espacio social ha vivido fuertes cambios. Las viejas oligarquías (en parte modernizándose ellas mismas) se ven acosadas por élites tecnocráticas y financieras emergentes que hoy dominan la producción ideológica medial, fabricando un ‘sueño latinoamericano’ a lo neoliberal. Junto con estas se han ampliado las nuevas clases medias, enfocadas en el sector terciario y reproduciéndose bajo una fuerte presión laboral y, en gran parte, como clase media precaria. Al mismo tiempo, la clase media establecida –de negocios tradicionales, administración, enseñanza, producción para el mercado nacional, etc.– ha sufrido un decaimiento social. Las clases bajas han sido marginadas más que nunca: ampliamente excluidas de la participación en la economía formal, la economía y la vida social de los barrios pobres se basa cada vez más en trabajo informal, empleo esclavizante (p. ej., en maquilas) o bien en negocios ilegales como el de la droga. No obstante, prevalecen las promesas y efímeras posibilidades de algún éxito módico por empleos precarios en el sector de servicios⁷. En Guatemala, la economía neoliberal estructura la sociedad con toda su fuerza implicando sectores precarios en la mayoría de las capas

7. Estas observaciones se pueden hacer en Guatemala y Nicaragua, si bien con una acentuación diferente que no puede ser detallada en este breve aporte.

sociales, un gobierno tendencialmente autoritario y altos grados de violencia social. En Nicaragua, a diferencia de Guatemala, en el último decenio, el gobierno sandinista ha podido remediar los efectos sociales de una economía netamente neoliberal con programas sociales financiados con dinero del ALBA proveniente de Venezuela, asegurándose así un amplio consenso popular y la paz social a pesar de que aún prevalece un alto índice de desempleo. En suma, desde un conflicto claramente estructurado, el desarrollo de los últimos veinte años ha producido una estructura social borrosa con tendencias de desintegración cuyo desafío más imperante parece ser encontrar formas de integración social.

Los procesos trazados a nivel macro conllevan una transformación sentida al nivel micro de las esperanzas y estrategias de los actores: una creciente individualización. Mientras que en los años setenta y ochenta las contradicciones sociales se traducían en luchas sociales (p. ej., entre fuertes movimientos sindicales y militares utilizados por las viejas oligarquías) y en propuestas sistémicas alternativas (p. ej., socialismo, sea democrático o sea dictatorial), hoy ya no se perciben alternativas y la única esperanza está en el ascenso económico individual con la familia nuclear como base reproductiva. De ahí que hoy la integración al sistema vigente y la unidad de la familia gozan de la mayor plausibilidad social como metas e instrumentos de conseguir una vida digna en el marco de lo que la teóloga Elsa Támez ha llamado una ‘sociedad sálvese quien pueda’.

Al nivel meso, el de las organizaciones y movimientos sociales, los movimientos de izquierda se han desintegrado en gran parte y las iglesias parecen haber tomado cada vez más un papel aglutinador de las masas. Así, los espacios de participación y de voz ciudadana que se han venido ampliando desde los noventa están siendo ocupados por organizaciones religiosas de toda índole –de modo que la creciente competencia entre catolicismo y protestantismo en el campo religioso se refleja en el campo político–. En Guatemala, por ejemplo, el recién electo presidente asistió ya no solo al *Te Deum* ofrecido por la Iglesia católica, sino a dos más ofrecidos por iglesias neopentecostales.

En el marco de estos procesos, el poder de movilización social de importantes actores religiosos se debe –entre otras cosas– a sus ‘promesas de salvación’

que, hoy en día, en gran parte se traducen en promesas de integración social. A grandes rasgos y en clara distinción a los años ochenta, se puede observar una tendencia global hacia lo que podríamos llamar la ‘gerencia espiritual de la propia vida’. El modelo de participación social, único y compulsivo, es el de la integración individual a las relaciones laborales de la economía neoliberal; y ‘el gerente’ es símbolo cultural de una integración exitosa según este modelo. A estas condiciones del ‘campo’, el ‘habitus’ religioso se adapta concibiendo las compulsiones del campo como condición para la confirmación y la verificación de la fe en Dios –su hora de la verdad–. La gracia de Dios y la fuerza que Él da condicionan al creyente para ser el gerente exitoso de su propia vida, el artífice de su propia fortuna. Esto implica dos observaciones teóricas.

Primero, el hecho de que las concepciones religiosas del mundo se igualan al sentido común de la sociedad, indica que las organizaciones religiosas se están estableciendo, o sea, que están en el camino de ‘secta’ a ‘denominación’ (según el vocabulario de Milton Yinger, siguiendo a Max Weber). Los actores religiosos crecientemente toman en cuenta su papel dentro de la sociedad y no en contra de ella.

Segundo, uno podría imputar una racionalidad calculadora a lógica de ‘gerencia espiritual’ mencionada. Max Weber ya advirtió que la religiosidad emplea medios extramundanos para lograr fines mundanos. Sin embargo, sería una interpretación demasiado escueta de Weber ver aquí algo como una instrumentalización de las convicciones religiosas por intereses puramente económicos⁸. Y sobre todo, sería una interpretación demasiado escueta de la praxis religiosa subjetiva y objetiva imputando a los actores la lógica del fraude piadoso.

En cambio, viéndolo desde Bourdieu, el habitus religioso se adapta a las condiciones sociales generando convicciones subjetivas y objetivas que permiten a los actores religiosos desarrollar estrategias religiosas y sociales coherentes con sus convicciones. Además, las convicciones y prácticas

8. Una teoría hiperracionalista, bajo el presupuesto de que toda religión es falsa conciencia o se dirige solo por la maximización del lucro individual, podría mantener la tesis de que las convicciones religiosas no tienen ninguna importancia. No obstante, habiendo trabajado suficiente tiempo con personas religiosas, también sociólogos muy ‘ilustrados’, notarán la fuerza de las convicciones.

religiosas mantienen sus propias dinámicas que no son las dinámicas del campo económico, siendo esto especialmente válido en el caso de los conflictos entre convicciones religiosas divergentes⁹. Justo esta relación relativamente *autónoma* entre campo y habitus, entre condiciones de producción económica y convicciones religiosas, es la razón de la efectividad y de lo atractivo de las ofertas de gerencia *espiritual* frente a las compulsiones del mercado de trabajo. El habitus religioso ofrece algo más que las estrategias gerenciales en general: algo que tiene el poder de generar éxito, precisamente porque no está dirigido en primer lugar al acierto económico, sino a la obra de Dios, la iglesia (culto/misa, célula de casa, ministración, evangelización, oración), una vida de moral sin vicios, la educación cristiana, la familia cristiana, etc. Así es que el estilo gerencial entra en estos campos y les infunde en forma habitual (o sea sin intención concienzuda y cálculo explícito) una efectividad especial a las estrategias individuales de integración laboral. En otras palabras, la efectividad sin cálculo explícito se debe a que las convicciones religiosas tienen a la vez: 1) tanta independencia que el sujeto religioso las adopta como forma de ser independiente de su forma de ser socioeconómica, y 2) tanta semejanza objetiva con las condiciones de producción que las estrategias sociorreligiosas (el buen empleado cristiano) pueden volverse efectivas ‘sin pensar ni querer’. El hecho de que la praxis religiosa ejerza esta función objetiva hace probable que las variantes religiosas de la gerencia¹⁰ ganen más plausibilidad mientras más difícil se ponen las condiciones objetivas de la integración económica-laboral¹¹. De este modo, son las convicciones de la fe las que surten efectos gerenciales sin querer, y no parece que esta dinámica cese bajo las condiciones sociales actuales.

9. Se puede observar tal conflicto entre (neo-) pentecostales y católicos carismáticos por posiciones en el campo religioso, girando acerca del símbolo religioso de la Virgen María, pero aplicando al mismo tiempo el modelo gerencial en ambas corrientes.

10. Por supuesto, existen muchas otras variantes del habitus gerencial, sobre todo simple y llanamente el de la gerencia netamente empresarial o bien el de la gerencia esotérica.

11. Hablando en términos funcionalistas, se da una combinación variada entre la función integradora y compensatoria de la praxis religiosa. Esta variación se puede observar comparando iglesias ‘gerenciales’ de clase media alta con las de clase baja.

4. Integración religiosa – Dios, familia, prosperidad

Hoy, todo mundo en Centroamérica hace referencia a Dios. En Nicaragua, el gobierno sandinista proclama que la nación es “bendecida, prosperada y en victorias” o “cristiana, solidaria y socialista”; en Guatemala, la praxis política depende de la legitimación religiosa a tal grado, que los nuevos presidentes no pueden prescindir de asistir a los *Te Deum* ofrecidos hasta por tres iglesias diferentes. Todo indica que la religión ha alcanzado un papel considerablemente más importante para la política que en los años ochenta. La movilización religiosa ha rebasado con seguridad cualquier otra forma de movilización social, y en amplios sectores de la población, católica o no, el discurso social y político se está resacralizando –si bien todo esto no quiere decir que la política no tenga su propia lógica y dinámica–.

¿Cuáles son los operadores simbólico-religiosos más importantes? Trazamos algunas observaciones al respecto con especial atención a movimientos no católicos. Vemos primero un cambio de habitus generalizado para después indagar sobre la diferenciación de las formaciones de habitus y sobre algunos operadores religiosos específicos (por ejemplo, para categorizar el espacio y el tiempo).

4.1 Gerencia

Mientras que la desigualdad y la marginación socioeconómicas persisten (ahora bajo las condiciones de un mercado laboral extremadamente ‘flexibilizado’ y una competencia económica individualizante), con las permutaciones neoliberales, el código de interpretar la desigualdad ha cambiado. Hoy, ya no se percibe como resultado de una lucha de clases por los medios de producción y reproducción, sino como un problema de la integración individual al mercado de trabajo sobre la base mínima de la reproducción individual: la familia nuclear.

Concomitantemente, se ha desarrollado un habitus generalizado, subyacente tanto a la praxis religiosa como a la no religiosa: el habitus gerencial. Basta entrar a una librería para darse cuenta de que en los estantes donde en los ochentas se encontraban libros de análisis social y teología (que merecía tal

nombre), hoy se encuentra el trío de espiritualidad, gerencia (vida positiva) y nueva era –las tres apuntando a una vida próspera–. El lugar de la racionalidad social ha sido ocupado por una magia de la transformación individual y estabilización familiar. La proposición inicial de esta lógica se orienta en fuentes calvinistas. Dios acepta a la persona sin condiciones, le asegura el cielo y le proporciona unos preceptos para llevar la vida con competencia gerencial religiosa y así llegar a la prosperidad. Si el gerente fracasa con el programa para su vida, es despedido, pierde la casa, etc.; la culpa queda con él, porque no se abriga suficientemente con la protección de Dios contra los ataques del enemigo. La respuesta al fracaso es atenerse más todavía al modelo religioso gerencial, constituyendo así un sistema recursivo. En todo caso, razones objetivas, como por ejemplo, políticas empresariales, exclusión social, ruinosas condiciones de trabajo, etc., sistemáticamente se pierden de vista. La culpa por no lograr la integración queda con el individuo y su insuficiente práctica religiosa.

Es con este *habitus gerencial* generalizado que la praxis religiosa de muchos movimientos sintoniza fácilmente, reproduciéndolo al nivel religioso. Libros de gurús estadounidenses (John Maxwell, Rick Warren, etc.) se venden como pan caliente presentando una traducción religiosa de lo más simplista de la literatura de la gerencia y del *coaching*: pensamiento positivo, liderazgo, influencia, leyes (por supuesto mecanicistas) de esto y aquello, propósito –en fin, la lógica autoritaria del *business administration* como ‘ley’ de la vida religiosa y social–. Hay una formación de *habitus* religioso que ofrece una versión sacralizada de esta lógica gerencial con su imperativo de capacitación y formación continua; profesionalización a modo de castigo de Sísifo¹². El *habitus* gerencial opera sobre todo en dos campos: la prosperidad y la familia.

La meta estratégica de este *habitus* ya no es tanto el cielo, sino la bendición terrenal en forma de *prosperidad* económica y una vida estable como resultados de una lograda integración socioeconómica incluyendo, como factor vivencial clave, la estabilidad del núcleo familiar. La prosperidad no se entiende como alcance de fortunas desmesuradas, sino como código para integración

12. Dicho sea de paso, el modelo ‘apostolar’ de dirección de iglesias que está siendo cada vez más adoptado sigue la lógica autoritaria del *business administration*. El ‘apóstol’ es el *CEO* de su iglesia, no hay gremios ni sínodos; él solo decide sobre las estrategias de su empresa religiosa.

económica a nivel de la familia pequeña-burguesa promovida en los medios de masas, sobre todo en los comerciales. En la praxis social, la imaginada y deseada integración económica y familiar se encuentra en una tensión perpetua con los impedimentos estructurales de la economía neoliberal y con el continuo riesgo de precariedad. Tal riesgo de la precariedad no está en ninguna manera limitado a las clases bajas, si bien las acosa con mayor amplitud y gravedad. La ‘flexibilización’ de las relaciones laborales y la amplia ausencia de representaciones colectivas de asalariados genera el fenómeno del trabajo inestable hasta en los estratos de la gerencia empresarial, si bien con efectos objetivos menos desastrosos que en las clases bajas. Una posición laboral precaria –sea de un trabajador informal, sea de un gerente de estrato medio alto– amenaza con inestabilidad, con el posible o probable fracaso, con la caída social, independientemente de la posición social a la que el individuo y su familia pertenezcan.

Frente a esta amenaza, la formación del habitus gerencial sirve a sus adeptos primeramente con las técnicas del ‘pensamiento positivo’, diciéndoles que Dios los ama de manera incondicional, que quiere su prosperidad y que ha establecido leyes a acatar para conseguirla, ofreciendo compensación del estrés en la alabanza cultural (un ‘*spa* del alma’), movilizandoo optimismo y actividad, tomando en cuenta impedimentos sociales de los contextos de vida inmediatos (padres alcohólicos, el jefe, la violencia en la calle), excluyendo categóricamente el análisis de impedimentos al éxito que no sean individuales, es decir, sociales y políticos de carácter estructural (‘no confíen en los periódicos y sus análisis’, ‘no se dejen influenciar por los sindicatos’, ...), promoviendo una orientación incondicional hacia la integridad de la familia y, finalmente, invocando a Dios como última garantía de lo ofrecido.

Todo parece indicar que la combinación entre la *familia y Dios* es la combinación de operadores más difundida. ‘Familia’ significa, al mismo tiempo, lo más concreto; toda persona tiene una imagen muy concreta de lo que es su familia y puede desarrollar una imagen de una familia ideal. El individuo económico en busca de prosperidad está anclado en la familia nuclear como el mínimo conjunto social reproductivo. Además, ‘familia’ no es un operador religioso, sino que socialmente muy generalizado; representa lo socialmente universal. De este modo, permite una vinculación fácil con operadores religiosos, sobre todo con el más común: ‘Dios’ el operador

religioso más general, quien sirve como legitimador universal y por tanto se combina fácilmente con el operador social ‘familia’. De modo que, mientras que ‘la familia’ representa el deseo de integración amenazado, la ‘familia cristiana’ representa el deseo de la integración garantizada por la mano de ‘Dios’.

De este modo, la reafirmación religiosa de los deseos y las esperanzas, invocando el mismísimo poder de Dios, se sirve de más autoridad que las lecturas seculares sobre el pensamiento positivo y, dirigiéndose a un fenómeno de enorme relevancia, la reafirmación sacralizada de la estabilidad contra la precariedad satisface la demanda religiosa de amplísimos sectores de la población.

Esta amplia extensión social implica una *diversificación religiosa*. Los operadores de identidad muy generalizados, Dios y familia, se combinan con otros operadores más específicos según las diferentes posiciones sociales, ya que un gerente de clase media-alta seguramente no comparte todos los gustos religiosos con un trabajador informal de un barrio de miseria. En formaciones de clase media-alta, la orientación religiosa en el poder de Dios se combina frecuentemente con metodologías relativamente racionales para alcanzar las metas de prosperidad, directamente importadas del repertorio del pensamiento positivo secular-empresarial. El *coaching* religioso recomienda seguir a ciertas leyes de funcionamiento para alcanzar los objetivos correspondientes.

En formaciones de clase baja, los impedimentos al alcance de prosperidad juegan un papel mucho más importante; sobre todo, muchas veces se presentan como insuperables. Frente a esta experiencia, la praxis religiosa solo puede ser efectiva como tal si los impedimentos se interpretan en clave religiosa: son causados por fuerzas demoníacas y el pecado, de los cuales solo el poder de los ministros puede liberar. De este modo, actos de ‘liberación’ abren la vía a la prosperidad y a la estabilidad. La racionalización de la vida (Weber) se transmite por irracionalización de los impedimentos sociales objetivos.

En formaciones de clase media-baja en movilidad social hacia arriba, se recomiendan sobre todo las leyes de Dios y una vida ascética y disciplinada para alcanzar una relativa prosperidad y estabilidad familiar.

4.2 Dios

Uno nota con facilidad que la referencia discursiva a ‘Dios’, abundantemente encontrada en cualquier ocasión social, carece casi por completo de especificidad. En este sentido, el operador es trivial: sirve como un legitimador universal de cualquier opinión expresada. En diferencia a ‘Jesucristo’, ‘Espíritu Santo’ o ‘Virgen María’, el operador ‘Dios’ es una referencia muy inespecífica a la trascendencia y, por tanto, un arma de doble filo. Por un lado, permite que líderes eclesiales puedan legitimar fácilmente sus estrategias y cooptar adeptos por sus estrategias discursivas. Por el otro lado, permite que cualquiera, a pesar de graves faltas de conocimiento, se sienta en condiciones de legitimar con validez absoluta cualquier opinión casual. Sea como sea, el uso inespecífico brinda las mejores posibilidades de cooptación a los que ya tienen posiciones de poder en el campo religioso y en la sociedad en general. Desde estas posiciones, el operador funciona con gran versatilidad como un legitimador universal de prácticamente cualquier estrategia social y política. En cambio, operadores simbólicos específicos –como p. ej., ‘Cristo obrero y campesino’, ‘compensación en el cielo’, ‘prosperidad terrenal’, ‘fortaleza de Jesús’– no permiten esta función legitimadora generalizada, sino que se dirigen a la demanda religiosa de actores específicos.

Los laicos que favorecen el operador universal ‘Dios’ parecen estar interesados en una legitimación general de estrategias no religiosas propuestas por los funcionarios religiosos o traídas por ellos mismos al altar de Dios. Dejando al lado varias consideraciones adicionales, se puede concluir hipotéticamente que los actores que se sirven de una legitimación general¹³ poseen más posibilidades de acción sobre las condiciones sociales en todos los sentidos que aquellos que se adhieren a operadores específicos. El poder, pues, está con Dios y la legítima representación de Dios se disputa entre los poderes.

13 ...y que esto no se debe a la carencia de conocimientos.

4.3 Dominación

Para muchos actores religiosos, el espacio no es neutral. Es sagrado, no profano; es dominado por Dios o por los demonios; es arena de una ‘guerra espiritual’. Lo que se disputa es la dominación de espacios sociales y territoriales. Entre los años ochenta y hoy, ha tenido lugar una transformación importante en la evaluación religiosa del espacio. Se caracteriza por haber abandonado la lógica del conflicto social armado y haber entrado en una lógica de convencimiento religioso. Esto ha implicado un cambio de énfasis en ciertos operadores religiosos que tienen que ver con la evaluación religiosa de espacios territoriales, así como con las estrategias religiosas correspondientes. Dicho en pocas palabras, lo que en los años ochenta ha sido la oposición entre ‘rpto de la iglesia’ y ‘guerra espiritual’, hoy en día es entre ‘oración’ y ‘evangelización’.

Nos acordamos que frente a la amenaza de muerte, muchos actores religiosos en los años ochenta optaron por dar por perdida la vida social y concentrarse en la vida de su comunidad religiosa únicamente, o sea, en el templo, como lugar sagrado en diferencia a la mortífera ‘calle’. Esta distinción religiosa ni siquiera prestaba la plausibilidad de la oración de intercesión por un mundo que tenía que irse a la perdición. Hoy en día, en las posiciones subordinadas de la sociedad, esta praxis ha cedido lugar a la oración de intercesión por una sociedad en la que se espera poderse integrar a través de trabajo y la bendición de Dios. De este modo, las oraciones piden primeramente alivio de los males diarios (las enfermedades, la violencia [en Guatemala], carencias, etc.) en perspectiva de una vida mejor –no en perspectiva de la Segunda Venida inmediata–. La oración, hoy día, funciona para preparar al lugar inhóspito de un mundo de competencia para la integración social de los actores cristianos pobres. La oración abre camino sin que el orador se haga presente en los escenarios de lucha de esta sociedad. El orador puede quedarse en su casa para pedir por el barrio.

La evangelización también abre camino, si bien con estrategias de presenciarse explícitamente en el público. Nos recordamos que, durante los años ochenta, en la formación del habitus ‘neopentecostal’ de clase alta en Guatemala, el operador de ‘guerra espiritual’ era la respuesta religiosa y política a la lucha militar entre el ejército y la guerrilla. La guerra espiritual reclamaba

explícitamente el territorio nacional para el ejército y legitimaba las acciones de este tomando una posición decididamente política, sobre todo bajo la dictadura de Ríos Montt. Hoy en día, en esta formación de habitus (y varias similares), más bien prevalece la evangelización como opción estratégica predilecta. La evangelización primeramente pretende dominar el campo religioso a través de la conversión de personas a las respectivas iglesias. En segunda instancia, se busca explícitamente mejorar la sociedad a través del efecto sociomoral de dichas conversiones. En barrios marginales, la acción se combina con la esperanza de un mejor ambiente social; en términos macro, la evangelización puede combinarse con la esperanza de cambios políticos y así transformarse en acción política (p. ej., a través de partidos políticos). La lógica: mientras más ‘cristianos’, mejor la sociedad; mientras más influencia ‘cristiana’ en la política, mejor política. A diferencia de la oración, la evangelización se articula con la sociedad en general a través de una pretensión religiosa a una posición dominante en el campo religioso –que se traduce, tarde o temprano, en una pretensión a la dominación social y política–. De este modo, no es de asombrarse que los límites entre evangelización y guerra espiritual todavía hoy son muy permeables. Rápidamente puede suceder que el vocabulario de la posesión demoníaca sobre territorios (‘demonios territoriales’; C. P. Wagner et al.) se mezcla con la práctica de la evangelización. Entonces, se efectúan campañas y marchas a lugares significativos para conjurar demonios de toda índole (menos de la índole de los oradores): ‘soltar al país’, etc.; o sea actividades que connotan públicamente los valores políticos y sociales de los protagonistas (p. ej., gerenciales de tipo neoliberal) como legítimos, demonizando cualquier alternativa.

Todo parece que las diferencias en el énfasis sobre la oración y la evangelización se rigen, entre otras cosas, por la capacidad de los actores de actuar sobre la sociedad. Mientras más capital (cultural, económico, político, etc.), más evangelización. Entre los que evangelizan, parece regir una distinción de segundo nivel: mientras más capital, mayor extensión territorial enfocada con la expulsión de fuerzas malignas. Unos se conforman con personas individuales dentro o fuera de su congregación, otros se dirigen con campañas de oración exorcista a su barrio, otros a culturas sospechosas (la Maya, p. ej.) y todavía otros incluso a toda la nación.

4.4 *Evolución*

Hoy en día, entre los actores protestantes, rige la lógica de la evolución. Esto se comprueba viendo una de las transformaciones de operadores más sorprendentes: la del ‘Reino de Dios’ –uno de los operadores cristianos más importantes para tratar el fenómeno del tiempo–. El modo de tematizar el Reino de Dios estructura la temporalidad social, o sea, el modo fundamental en el cual los actores perciben y juzgan sus condiciones de acción. La concepción del futuro (escatológico) es condición de la percepción del presente. Varía entre la negación casi completa de acción por expectativa de un fin del mundo inmediato (escatología premilenarista con rapto de la Iglesia) y la instigación a cambios revolucionarios o bien teocráticos (escatología posmilenarista con los cristianos como actores históricos privilegiados). Entre la mayoría de los evangélicos, igual que entre los católicos, hoy día se ha vuelto sentido común decir que hay que hacer que el Reino de Dios sea una realidad en la tierra.

Esta forma de tematizar el operador temporal, en los años ochenta, se limitaba exclusivamente a tres formaciones de habitus. En Nicaragua y Guatemala, eran ciertas corrientes de la Teología de la Liberación que veían las revoluciones populares como caminos hacia el Reino de Dios. En Guatemala, además, era una corriente teocrática entre los neopentecostales que proclamaban las dictaduras militares anticomunistas y neoliberales (sobre todo la de Ríos Montt) como la realización teocrática del Reino de Dios en la tierra. En ambos casos, el operador del Reino de Dios suponía la agencia humana como clave para los cambios deseables de la sociedad. Completamente contrario era el operador temporal premilenarista que caracterizaba el habitus de prácticamente todo el resto de las formaciones de habitus no católicas. El Reino de Dios solo se daba por la intervención divina, el arrebatamiento de la Iglesia verdadera al cielo y la Segunda Venida de Cristo, mientras que la tierra, por ley divina, iba a sumergirse en un caos apocalíptico cada vez mayor. En Nicaragua, una amplia formación de habitus (compartida entre muchos pentecostales y evangélicos) usaba este operador estratégicamente en contra del afán de la revolución sandinista de crear un mundo mejor. En Guatemala, este operador temporal permitía a una gran cantidad de no católicos retirarse del campo de la lucha político-militar hacia el reducto de la solidaridad intraeclesial, sobreviviendo así a las

masacres y manteniendo la autoestima. En suma, bajo la fuerte polarización política y militar de los años ochenta, el operador posmilenario transformaba la presión de las amenazas en presión temporal de acción religioso-política para quienes tenían suficientes oportunidades de acción: acción revolucionaria contra la amenaza oligárquica en la Teología de la Liberación en Nicaragua y Guatemala, así como acción teocrática en contra de la amenaza revolucionaria entre neopentecostales guatemaltecos. En ambos casos, el operador funcionaba dentro de redes de operadores fuertemente apocalípticos, en el sentido de que todos los actores en cuestión dirigían sus acciones a un fin concreto, un cambio social puntual y bien descrito: la victoria definitiva de una revolución o de una teocracia, o sea, una utopía social concreta.

Hoy día, el operador de realizar el Reino de Dios en la tierra se ha convertido en un sentido común, incluso entre la mayoría de no católicos y católicos –en muchos casos hasta en contradicción abierta a los documentos doctrinales de las organizaciones–. Lo que ha cambiado en el uso del operador es la connotación apocalíptica. Hoy, la sociedad y el propio lugar en ella se perciben como moldeables desde la mayoría de las posiciones sociales. Las organizaciones religiosas, además, la tratan de formar según sus propios ideales. Pero la presión de una crisis político-militar aguda ya no existe, con lo cual la presión temporal de encontrar una solución ya no se da. Hoy, el cambio implicado por la noción de realizar el Reino de Dios es más bien entendido como un cambio lento, de reforma o evolutivo.

Además, el hecho de que la idea de realizar el Reino de Dios hoy día se comunica como sentido común amplio entre cristianos centroamericanos indica que se trata de un operador de habitus ampliamente compartido. Es compartido entre muchas redes de operadores, o sea, entre muchos diferentes habitus religiosos. Por un lado, esto quiere decir que el operador se usa de manera variada según diferentes formaciones de habitus. Los que hoy todavía representan la Teología de la Liberación lo entenderán en el marco de reformas sociales. Muchos católicos carismáticos connotarán con el operador una creciente presencia de la institución católica en la sociedad. Pentecostales de clase baja verán, en la realización del Reino de Dios, otras prioridades –como por ejemplo, el pan de cada día– que los de la clase media alta. No obstante, parece que, entre actores protestantes, más que entre católicos, y sobre todo entre aquellos de clase media, el operador de la realización del Reino de

Dios, hoy día, es concebido en gran parte según la lógica evolucionista del clásico pensamiento liberal-positivista y, así, según la lógica del pensamiento neoliberal: la sociedad evoluciona hacia un mundo mejor en la medida en que los ideales de la economía libre, el individualismo, la integración a la circulación económica, la autoridad empresarial, la reproductividad del núcleo familiar y la organización gerencial de la vida se realicen –legitimados por el operador universal ‘Dios’–. Con otras palabras, la lógica subyacente describe el mundo del statu quo económico –el neoliberalismo– como el mejor de los mundos posibles a causa de las posibilidades de desarrollo inherentes en él.

No así en algunos habitus residuales, en los cuales la noción premilenarista de la inminente Segunda Venida de Cristo se mantiene tenazmente. En algunos casos, como el de la Iglesia Apostólica en Nicaragua, este hecho puede deberse al efecto de persistencia (histeresis) del mismo habitus y a peculiares dinámicas organizacionales. No valen la pena analizarse aquí. Otros casos sí demuestran un uso nuevo del operador premilenarista. Un locutor de radio en Nicaragua, por ejemplo, proclama la doctrina de la Segunda Venida en contra de esperanzas desarrollistas de prosperidad. La lógica de esperar la Segunda Venida de Cristo a un mundo de perdición conlleva la advertencia de que este mundo no es de ninguna manera el mejor de los mundos posibles; ni por las condiciones existentes ni mucho menos por sus posibilidades evolutivas inherentes. De esta manera, el premilenarismo se torna en un operador social crítico en contra de un evolucionismo tecnocrático –sea religioso o secular–. Se torna una ‘teoría crítica’ (Horkheimer, Adorno) religiosa en contra de la usurpación del cristianismo por el modelo social neoliberal y por parte de una Iglesia Católica con aires de omnipotencia. No obstante, como todas las teorías críticas, también esta variante no cuenta con muchos seguidores.

4.5 Religión e integración

Ya que en el presente aporte nos concentramos en algunos operadores simbólico-religiosos, nuestras consideraciones finales solo pretenden esbozar el marco macrosociológico de lo expuesto hasta ahora.

El hecho de que nos limitamos a actores protestantes no debe interpretarse en términos de que la Iglesia católica carezca de importancia. Es verdad que ella ha perdido su monopolio religioso. El campo religioso se ha diversificado, y han aparecido actores no católicos de mucha envergadura, como por ejemplo, las así llamadas megaiglesias, así como el movimiento Maya en Guatemala. Con la influencia política que estos ganan, también disminuye la influencia de la Iglesia católica. Esto implica que lo importante no es la diversificación como tal, sino los cambios en las relaciones de fuerzas. Según nuestro modelo del campo religioso, estas se miden según dos diferentes dimensiones: la credibilidad pública de un actor religioso colectivo y su complejidad organizacional. Ambos factores se traducen en la capacidad de un actor dado para movilizar personas en el cauce de sus propios intereses. Hipotéticamente, podemos decir lo siguiente: en lo que se refiere a la credibilidad pública, los actores no católicos parecen haber ganado bastante terreno. En cuanto a la complejidad organizacional, la Iglesia católica sigue siendo el actor más fuerte. Movimientos como la Acción Católica, los Delegados de la Palabra, los Neo-Catecúmenos, los Carismáticos, la Legión de María, el Opus Dei y muchos más están fuertemente arraigados en la población. Parece que, al nivel del 'pueblo', estos movimientos han reaccionado al crecimiento protestante con un reavivamiento católico, el cual todavía no ha llegado a su cúspide. Esto hace posible que la Iglesia católica vaya a reconquistar algo de credibilidad pública. Por el otro lado, en términos de la fuerza organizacional y su presencia pública (p. ej., a través de los medios), algunas de las megaiglesias comienzan a competir seriamente con la Iglesia católica. Esta competencia se traduce también al campo de poder. Los líderes de varias megaiglesias están buscando influencia e incluso poder político, disputándole así a la Iglesia católica una posición que tradicionalmente ha podido reclamar para sí misma de manera exclusiva. No obstante estas luchas de poder, se observa en los diferentes actores religiosos un interés proclamado y general en la integración social de sus miembros. Habría que ver si esta integración obedece a una lógica miope de integrar individuos a una economía de explotación sin hacer nada para integrar las sociedades gravemente desintegradas, siendo así que la proclama de integración resulta en poco más que una táctica de atraer almas con una promesa de pan.

Referencias bibliográficas

- Bourdieu, Pierre(1988). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- (2002). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Schäfer, Heinrich (1992). *Crisis social y protestantismo en Centroamérica*. San José: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones.
- (2009). "The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements". In: *Cultures in Process. Encounter and Experience*. Herausgegeben von Stephen Gramley und Ralf Schneider, 5–19. Bielefeld: Aisthesis.
- Schäfer, Heinrich, Leif Seibert, Adrián Tovar, und Jens Köhrsen(2014). *Habitus Analysis. Identities and Strategies, Fields and Social Space. According to Pierre Bourdieu - Models for Research on Religion and Culture*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schäfer, Heinrich, und Adrián Tovar (2009). "Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung: zu empirischen und theoretischen Aspekten des aktuellen Forschungsstandes". 7. CIRRuS Working Paper. Bielefeld: Universität Bielefeld. http://www.uni-bielefeld.de/theologie/CIRRuS-downloads/Schaefer-Tovar_2009_Forschung-Pent-LA-kurz_CIRRuS-WP7.pdf.
- Seibert, Leif (2010). "Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen. Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas". *Berliner Journal für Soziologie* Jg. 20 (H. 1): 89–117.

Cristianos evangélicos en el sureste de México. ¿El núcleo duro del protestantismo?

Carolina Rivera Farfán¹
CIESAS México

Introducción

El objetivo del presente artículo es proporcionar un acercamiento a la configuración regional de las instituciones cristianas no católicas, nombradas genéricamente protestantes o evangélicas, en el sureste mexicano durante las últimas décadas y que comprende los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán. Se identifica el establecimiento de los diversos protestantismos basado en fuentes secundarias y en algunos casos en testimonios orales. Para algunos estados, se dispone de más información que en otros, lo que posibilita tener una idea más completa sobre el actual escenario religioso; en los estados de Quintana Roo y Campeche, la información es limitada. El caso de Campeche es notorio debido a que no hay investigaciones que aborden la temática del hecho religioso y las implicaciones sociales, a pesar de su pluralidad de credos y que es de las más dinámicas del país. Los estudios hallados hasta el momento para ambos estados –hay que reconocer que la búsqueda no ha sido exhaustiva– se refieren casi de manera exclusiva a la historia de la Iglesia católica y poco para las religiones cristianas no católicas. En todos los estados, se observa la ausencia de la historia del desarrollo del protestantismo, pero se ha ido avanzando: por ejemplo, están los trabajos realizados por investigadores y estudiantes de la Universidad de Quintana Roo que iniciaron sus pesquisas de manera aislada en 1987 (Cuadernos de la Casa Chata) y

1. Antropóloga, profesora e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, www.ciesas.edu.mx), crivera@ciesas.edu.mx

que es retomada durante la última década. Yucatán y Chiapas, en cambio, poseen una bibliografía abundante sobre la influencia religiosa católica y no católica y ha sido un tema privilegiado entre antropólogos en esos estados.

Inicialmente, fueron las iglesias históricas (presbiteriana especialmente) las que destacaron en presencia y labor evangelizadora hacia finales del siglo XIX; el estado de Yucatán sobresale en ello. Y es hasta las primeras décadas del siglo XX, pero sobre todo después de los años sesenta, cuando las pentecostales y bíblicas no evangélicas (Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová y mormones) emprenden su labor evangelizadora con un gran impulso. La Iglesia presbiteriana se caracteriza por su estructura sólida de varios años de desarrollo mundial, nacional y regional que arribó a la región por una decisión tomada en los Estados Unidos desde donde se distribuyó el territorio de evangelización. Las pentecostales se distinguen por su ímpetu proselitista que, en manos de fieles y ministros de culto, han logrado penetrar en todos los espacios y estratos sociales. Ambas expresiones son producto de tradiciones aparentemente diferentes: las primeras surgen de la Reforma en Europa del siglo XVI, pero reformulada en Norteamérica en el siglo XIX, y las segundas proceden de Estados Unidos a principios del siglo XX. Una y otra se hacen llamar a sí mismas cristianas, aunque de manera específica cada una se identifica con una denominación particular. En cambio, las bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y mormones) acentúan su presencia en la región hacia la década de los setenta.

Los credos cristianos no católicos se han desarrollado y legitimado en un escenario en el que preexistían religiosidades costumbristas y tradicionales sustentadas en creencias de las poblaciones locales de vieja data en la región. Estas se entrelazan en una forma de vida al ser ligadas con la cultura campesina e indígena de gran profundidad histórica (religión de la “costumbre” o “popular”) que combinan elementos católicos de distintas épocas y rituales campesinos del ciclo agrícola y del ciclo católico (Rivera, 2009). Algunos estudiosos consideran que las creencias indígenas-campesinas no pueden encajarse en la categoría de religión, en su concepción convencional ligada a instituciones y sistemas, ya que van más allá de la relación hombre-sagrado y se expresan a través de ciclos rituales que simbolizan visiones del mundo y permean la cosmovisión, las ideas, las creencias y su relación con deidades. Es difícil establecer el número de personas que se adscriben a estas expresiones religiosas,

aunque hemos visto que conviven y se mezclan con aquellas ligadas a credos institucionalizados, tanto católico como pentecostal.

En ese sentido, la región se caracteriza actualmente por un dinamismo religioso de gran diversidad, lo que posibilita que el sureste mexicano no tenga una identidad religiosa ligada exclusivamente a un credo. Por su profundidad histórica, el catolicismo es la religión mayoritaria, aun a pesar de la pérdida de su feligresía destacada en las últimas tres décadas, y que convive al lado de otras expresiones religiosas costumbristas (tradicionales), así como de otras confesiones cristianas, en grado mayor o menor. Durante el último siglo, pero marcadamente durante los últimos sesenta años, la interacción de múltiples instituciones, creencias y prácticas religiosas se empalman en historias dinámicas, conflictivas y variadas dando como resultado un campo social y religioso sumamente complejo.

Un rasgo importante para el sureste mexicano, y es el que se trata de subrayar en este artículo, es la relación entre el poblamiento y la ocupación de territorio que se ha construido en distintas etapas en los estados de Quintana Roo, Campeche y Chiapas y el crecimiento de iglesias cristianas no católicas en dos etapas: 1) la del presbiterianismo y 2) la de las pentecostales y bíblicas no evangélicas. Sin embargo, el desarrollo de las segundas es el que más se vincula a los procesos de colonización, poblamiento y creación de nuevos municipios a partir del impulso a las industrias petrolera y turística, y a la explotación forestal en la región durante las décadas pasadas. En este artículo, se destaca la relación entre poblamiento y diversidad de credos, así como la identificación del registro de las religiones en la región. Posteriormente, se argumenta la manera como los credos cristianos no católicos acentúan su presencia en la región a partir de la llegada de población, mediante proyectos colonizadores y luego a través de su inserción en la economía regional. Finalmente se muestra, de manera resumida, la emergencia del cristianismo no católico en cada uno de estos estados.

Si bien este artículo se centra en los momentos clave de instauración de algunas congregaciones, se reconoce que las instituciones religiosas, así como las maneras de organizarse y, sobre todo, los estilos y las prácticas de los creyentes, se han reformulado dentro de sus propias doctrinas insertas en un dinámico campo social. Efectivamente, la religiosidad, así

como otras esferas culturales, se implanta y reproduce en modernas sociedades diferenciadas, cuales lógicas distintas o relativamente autónomas, unas con relación a las otras, corresponden a diferentes esferas de la actividad social. Como bien apunta Hervieu-Léger (2010), los individuos se insertan en esas reglas del juego complejas (y se adaptan a ellas) de disposiciones, pertenencias, intereses, experiencias y aspiraciones que surgen de ella, y es a partir de las diversidades combinadas de esas inserciones y de esas experiencias vividas que construyen (artesanalmente) el sentido que le dan a su propia existencia. En ese sentido, y reconociendo los límites de este artículo, en esta ocasión me centraré en señalar los registros de la emergencia de las iglesias cristianas no católicas en la región en un momento determinado. Se reconoce que estas han cambiado, e incluso incrementado notoriamente su presencia durante los últimos años; por su parte, las llamadas religiones tradicionales también han transformado su práctica y creencia.

La Iglesia católica igualmente ha experimentado variaciones institucionales e innovado algunos estilos debido a la emergencia de alternas formas congregacionales; se señalan al menos tres situaciones: la primera, como se ha mencionado, es la disminución de sus seguidores en el plano nacional, pero de manera acentuada en el sureste. En Chiapas se ve su mayor declive, al que le siguen Campeche, Quintana Roo y Tabasco; hoy día, es el estado menos católico del país y el que más diversidad de credo tiene².

La segunda se relaciona con el término de la pastoral liberacionista en una de las más grandes diócesis del mismo estado, como es la de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, que comprende cuarenta y tres municipios de las regiones Altos, Selva, Norte y Fronteriza, y que concentra el mayor porcentaje de población indígena (tsotsiles, tseltales, tojolabales, choles y grupos menores de lacandones, zoques y mames). Hasta hace diez años, esa diócesis desarrolló una pastoral inspirada en los principios de la teoría de la inculturación, la cual se tradujo en un proceso de búsqueda y encuentro en la cultura indígena: las “Semillas del Verbo”, o sea, “la presencia de Dios en la

2. Según datos del Censo de Población (INEGI, México) en Chiapas la disminución del catolicismo continuó su marcha notoriamente marcada desde 1960. Durante las tres últimas décadas, los datos reportados son: en 1990 se adscribió a esta religión 67.6% de la población; en 2000 fue de 63.8% y para el último censo en 2010 representan 58.3%, muy por debajo del índice nacional de población católica que es de 82.7%.

vida de la comunidad, en su realidad social, económica, política y cultural”. La catequesis orientó la predicación del mensaje bíblico para que “se revistiera de la carne de la cultura y dinamizara desde el acontecer histórico la vida individual y comunitaria de nuestros hermanos” (Samuel Ruiz, 1993, citado en de Vos, 1997: 90-91). El proyecto liberador estuvo a cargo de los misioneros del Sagrado Corazón, dominicos, maristas, franciscanos y jesuitas, encabezados por el obispo Samuel Ruiz García, quienes organizaron una compleja estructura jerarquizada que otorgó a los indígenas un ministerio sacerdotal a través de las figuras de diáconos y prediáconos. Sin embargo, pese al cambio de dirección diocesana, es posible observar hoy día el dinamismo que mantienen pequeñas comunidades cristianas en localidades indígenas en torno a la teología india y autóctona. Por cierto, este movimiento ha tenido presencia en distintas regiones de América Latina entre población indígena que, a pesar de adoptar la religión católica o protestante en alguna de sus vertientes, ha optado por mantener sus creencias, tradiciones e incluso su lengua en la búsqueda de la reivindicación y revitalización cultural. Se busca crear una amalgama entre valores, creencias y experiencias cristianas desde la perspectiva étnica.

La tercera, de forma paralela durante las tres últimas décadas, muestra el incremento del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo (MRES) en casi todas las ciudades medias de sus municipios habitados mayoritariamente por población mestiza en el sureste mexicano. El movimiento carismático católico, de origen estadounidense, es considerado un movimiento de renovación de lo religioso de ámbito católico y ha tenido aceptación en diversos espacios; se ha visto acompañado y/o combinado con el creciente culto a la virgen de Guadalupe que, hasta hace algunos años, era moderado. Estas tres situaciones vislumbran al catolicismo cambiante, como todas las religiones y sus instituciones que también se transforman, y justamente en eso estriba su continuidad³.

3. En el amplio mosaico de religiosidades, también podríamos mencionar a los llamados Movimientos de renovación de lo religioso, mal llamados nuevos movimientos religiosos, de gran ascendencia en países desarrollados como Estados Unidos y varios de Europa occidental. En América Latina igualmente van ganando espacios que abarcan corrientes, grupos y redes por lo que resulta difícil clasificarlos. Hervieu-Léger y G. Davie (2010) distinguen al menos dos tipos: 1) diferentes componentes de corriente nororiental de origen variado (india, coreana, japonesa), así como algunas olas de movimientos no cristianos multiformes (neopaganismo,

A diferencia de la Iglesia católica que ha visto disminuir notoriamente su membresía en la región, como ninguna otra en el país, se observa, por el contrario, el incremento de iglesias y feligresías cristianas no católicas (protestantes y evangélicas) también como ninguna otra región en el país. Debido a ello es que nombramos al sureste de México como el “núcleo duro del protestantismo”, en oposición a la región occidental de México donde estados como Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, Michoacán y Zacatecas mantienen los más altos índices de población que se adscribe al catolicismo, por arriba del noventa por ciento de su población total.

1. La frontera sur: poblamiento y diversidad de credos

La frontera sur, desde la perspectiva de Fábregas (1985) y para este ejercicio, comprende los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán. De estos, solo Yucatán no es directamente fronterizo. En Chiapas, existen dieciséis municipios que colindan con Guatemala; en Campeche y Tabasco, dos respectivamente; y en Quintana Roo, un municipio hace frontera con Belice. En total, son veintiún municipios los que conforman la frontera sur con Centroamérica y el Caribe. Históricamente, estos estados comparten la impronta cultural mayoritariamente maya⁴ cuyo territorio va más allá de las fronteras nacionales, compartiendo rasgos con Guatemala.

Es una región donde las políticas de colonización, implementadas desde distintos proyectos estatales en el sureste mexicano (como el de la *Marcha hacia el mar*, en los años sesenta, por ejemplo), tenían como propósito poblar territorios e incorporarlos a la agricultura. El proyecto posrevolucionario (1920) se inclinó por políticas que incentivarían la colonización en algunas regiones de estos estados escasamente poblados con la idea de generar polos

Nueva Era, sucubismo y magismo); 2) los ligados a las grandes tradiciones religiosas presentes en Occidente, pero que apelan a la renovación (regeneración) al proponer a sus miembros una religiosidad intensiva. Este artículo se reserva la referencia a estos Movimientos de renovación de lo religioso debido a que no existe un registro oficial de su existencia y estudiarlos requiere de otra metodología.

4. En los estados de Chiapas, Campeche, Tabasco, Quintana Roo y Yucatán conviven grupos indígenas hablantes de las lenguas tseltal, tsotsil, chol, tojolabal, mayas, Q'anjob'al, Mam, zapoteco, Jakalteko, chinanteco, Kaqchikel, chontal, lacandón, K'iche', Ixil y Q'eqchi', así como hablantes de lenguas zoque y chiapaneca, las cuales no son mayances.

de desarrollo. El reparto agrario en terrenos considerados nacionales, la reubicación de población campesina para ampliar el campo agrícola, así como el inicio de una incipiente industria turística, petrolera y comercial, que atrajo a una nueva generación de campesinos al trabajo agrícola combinado con el trabajo asalariado en las ramas de la construcción y el turismo, fueron las políticas públicas y privadas de mayor envergadura que permitió dinamizar el poblamiento. Particularmente, Quintana Roo tenía extensiones de tierras sin campesinos, donde el presidente Cárdenas reconocía un problema de escasez de habitantes (Aboites, 1997: 49). Otra etapa colonizadora, que provocó fuertes flujos migratorios, se dio en los setentas en una amplia porción de la Selva Lacandona: en la ribera del río Lacantún y Marqués de Comillas, donde se dotó de tierras a campesinos de Guerrero, Puebla, Oaxaca, Michoacán y del propio estado de Chiapas.

Los perfiles de las múltiples identidades regionales que hoy se identifican se han forjado en el último siglo y la variada presencia de familias provenientes de distintos estados en las zonas colonizadas y pobladas en el sureste incide de manera directa en el tipo de poblamiento creado, la confluencia multiétnica, la conformación de estilos de vida, la diversidad de credos religiosos e incluso el reconocimiento y manejo del espacio.

Con relación a la diversidad de credos, la Iglesia católica destaca en el sureste por su insuficiente posibilidad de evangelizar a la población asentada en un extenso territorio cuyas características de dispersión y movilidad, en términos demográficos, han marcado el relativo distanciamiento y ausencia que ha presentado altibajos en su quehacer misionero. La limitada cobertura institucional en esta frontera, que se presentó desde el periodo colonial, a excepción del estado de Yucatán, explica de algún modo, el singular “desapego” que sus habitantes han demostrado hacia el catolicismo institucionalizado y que en las últimas décadas se ha acentuado. A ello se agregan las múltiples manifestaciones de resistencia que amplios sectores sociales presentaron históricamente hacia los planes evangelizadores, así como las complejas relaciones entre la Iglesia y el Estado. Particularmente con los gobiernos liberales, los desencuentros en materia religiosa definirían políticas y ámbitos en un contexto de libertad confesional.

En ese contexto, hacia finales del siglo XIX, hace su aparición una de las iglesias históricas (presbiteriana) en el estado de Yucatán, y hacia principios del XX en Chiapas, cuya entrada más importante en el estado se dio a través de las localidades que hacen frontera con Guatemala. En Chiapas, las incursiones de los presbiterianos, provenientes de Guatemala, en las regiones Sierra y Soconusco, se dieron de forma circunstancial y se debió a la acción de misioneros y líderes laicos guatemaltecos que arribaron a la región en 1901 a Mazapa de Madero, pueblo Kaqchikel de la Sierra (Esponda, 1986). La formalidad del movimiento y su institucionalización se produce en 1920 cuando los fieles serranos tuvieron su primer contacto con la Iglesia Presbiteriana Nacional cuya Iglesia del Espíritu Santo quedaría inscrita en la jurisdicción del Presbiterio del Golfo (fundado en Comalcalco, Tabasco, en 1896). En el Soconusco, la fecha formalmente reconocida como la iniciación de la obra presbiteriana en Tapachula, capital regional, es en 1913. En ambas regiones, la Iglesia presbiteriana se consolidó gracias al impulso de la Iglesia Reformada de América que arribó al estado en 1925, así como de la Misión Centroamericana y del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Hacia la segunda mitad del siglo XX, la nueva oleada de cristianismos no católicos aparece en el escenario regional y las expresiones pentecostales son las que más posibilidades de expansión y adecuación ubicaron entre la población del sureste. Actualmente, más de la mitad de fieles pentecostales de México se ubican en el sur-sureste del país, con importante presencia en Veracruz, Chiapas, Oaxaca, Tabasco, Quintana Roo y Campeche. Es evidente que esto corresponde a los estados del sureste, donde hasta hace una década se encontraba el 52.2% de su feligresía nacional. Dentro de la amplia gama de iglesias protestantes cristianas, las pentecostales destacan, para 2010, en los estados del sureste por ser la doctrina que más peso tiene en la preferencia de los creyentes. Lo anterior confirma lo que los estudios etnográficos han indicado: el perfil sociodemográfico de su feligresía indica su prevalencia y expansión en localidades rurales, urbanas marginadas y entre las poblaciones indígenas. Por cada diez personas pentecostales en México, dos hablan alguna lengua indígena; de estos, dos son monolingües (INEGI, 2001).

En sus inicios, la misión evangelizadora de cristianos no católicos estuvo marcada por el interés de las personas locales, muchas veces convertidas fuera de la región, o por quienes se motivaron a difundir la Palabra de Dios, sin tener nexos oficiales con instancias eclesiásticas, y, gracias a su empeño, el trabajo misionero tuvo

éxito en la implantación de denominaciones en la mayoría de los casos. Podemos señalar entonces que los primeros datos de la evangelización evangélica en la región se dio a partir de dos estrategias exitosas de difusión religiosa: 1) a través de la influencia de un miembro de la comunidad que emigra temporalmente por motivos que no son religiosos; recibe en el lugar al que migra, el mensaje bíblico y se convierte, y cuando vuelve al lugar de origen, enseña sus nuevas creencias a su familia y amistades; 2) con la entrada de un ministro o misionero a la comunidad, quien propaga poco a poco su creencia religiosa, a la vez que distribuye literatura bíblica. Por ejemplo, en Chiapas, hacia los primeros años del siglo XX, la tarea de difusión se desarrolló de forma coyuntural cuando algunos guatemaltecos se incorporaron al trabajo en las fincas cafetaleras en localidades fronterizas de las regiones de Soconusco y Sierra. No hubo un proyecto misionero establecido, sino un contacto de personas que no percibieron en la línea fronteriza un obstáculo para la interrelación. Inicialmente, la predicación se produjo sin un programa o proyecto estipulado, repitiendo un mismo patrón que obedece al impulso e inclinación de personas por la vocación bíblica de predicar el evangelio en un territorio habitado por personas que participan, en muchos sentidos, de una historia y cultura común.

Este procedimiento informal, pero sumamente efectivo, creó las bases y pequeñas comunidades de cristianos para después buscar la “cobertura” de alguna iglesia; o bien algún ministro de culto, que ha observado el primer proceso en las localidades y solicita permiso a su Iglesia para hacerse cargo del grupo naciente. Un segundo paso, aunque no necesario, es la incorporación directa de la congregación a una institución religiosa. El mandamiento bíblico de *Id y predicad el evangelio a toda criatura*, lleva implícita la concepción e idea de difusión a partir de la cual se construyen mecanismos y estrategias encaminadas a estimular el conocimiento y la instrucción del cristianismo, y su doctrina que predica la fe de Jesucristo o las virtudes cristianas; es lo que comúnmente llamamos evangelización. A partir de ese precepto, cada creyente experimenta el sentimiento e idea de compartir su creencia, su fe, su ideología religiosa a los que están próximos a él. Muchas iglesias cristianas no católicas empezaron su actividad misionera de esa manera, cuyo proceso fue encabezado por personas y familias que migraron a la región, en un inicial proceso de colonización, llevando consigo su creencia religiosa que difundieron en los nuevos lugares de llegada. A continuación, se presenta una síntesis de cada uno de los estados de la región.

2. Inicio del cristianismo no católico en los estados del sureste de México. Un acercamiento

2.1 Campeche

Campeche es la tercera entidad con mayor diversificación de credos religiosos en México; el primero y el segundo lugar lo ocupan Chiapas y Tabasco, respectivamente. Según datos del último censo de población, para el año 2010, de cada cien personas campechanas, sesenta y tres son católicas, dieciocho son cristianas no católicas en cualquiera de su expresión que incluye protestantes históricos, pentecostales evangélicos y los adscritos a la categoría de bíblicos diferentes a los evangélicos (Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y mormones); y once de esas cien personas se asignó a la categoría de “sin religión”.

Durante las tres últimas décadas, Campeche ha experimentado una vigorosa diversidad de movimientos poblacionales, lo que ha dado a la entidad un perfil específico en la conformación de su población. Durante los años sesenta y setenta, debido a las políticas de colonización y a la creación de la carretera Escárcega-Chetumal, hubo un acelerado crecimiento de la población que aumentó de 5,000 a más de 60,000 habitantes (23,115 en Calakmul y 37,681 en Candelaria) en menos de treinta años (Gurri, 2005: 99). Los actuales pobladores de la región sur del estado provienen de Tabasco, Veracruz, Chiapas y Campeche principalmente. Los migrantes a la zona son indígenas y la mayoría se concentra en Calakmul donde, hasta hace una década, 41.5 por ciento de su población total del municipio era indígena y de ellos 44.4 por ciento hablaba chol (lengua que predomina en el noreste de Chiapas, el resto habla el maya peninsular). En Candelaria, el crecimiento de la población es mayor que en Calakmul y muchos de ellos son campesinos chiapanecos que invadieron predios, incluyendo los considerados terrenos nacionales (Escalona, 2000, citado en Gurri, *ibíd*). Desde hace sesenta años, se registra la tímida labor misionera de protestantes en la región, pero es en los ochentas que su presencia es notoria: treinta y dos grupos religiosos, diferentes al católico, destacan en localidades rurales así como en Ciudad del Carmen y Campeche capital (ICC, 1987). La emergencia de muchos de estos proyectos religiosos se relaciona con las migraciones que se han dado en el estado desde 1964, año en que fueron trasladados y ubicados cuarenta mil

campesinos como efecto de la reforma agraria y que favoreció a demandantes de tierra del litoral del Golfo y reubicados en la parte sur del estado, sobre todo en el municipio de Candelaria (Gurri, 2005: 100). Algo similar ocurrió en los años ochenta cuando la industria petrolera atrajo a cerca de veinte mil personas (ICC, 1987: 255). Después de los ciclos productivos del palo de tinte, la explotación de las maderas preciosas (de fines del siglo XIX y principios del XX) y del chicle (en 1950 concluye el auge chiclero), el petróleo fue, desde 1982, la principal actividad económica en el estado. El desarrollo de la industria petrolera en Campeche, Tabasco y Veracruz creó nuevos modelos en la economía regional, y también en la organización del trabajo; una de las consecuencias es el aumento de la población. En 1975, también se registra la presencia de Menonitas, quienes desarrollan sus propios patrones culturales en sus espacios de residencia. A ello se agrega la llegada de treinta mil refugiados guatemaltecos en la década de los ochenta, ubicados en campamentos circunscritos, más otro número indeterminado que no se ubicó en los campamentos.

Los registros indican que la labor de la Iglesia Nacional Presbiteriana inició medio siglo después que en Yucatán (1928), en el norte del estado y hasta los años cuarenta se construyeron los primeros templos. Por su parte, la Iglesia Presbiteriana Independiente de México, una de las primeras en instaurarse en la región, al igual que “El Divino Jesús”, inició en 1950. La primera iglesia quedó adscrita a la jurisdicción del Presbiterio Mexicano Independiente (ciudad de México), que la consideró como “La Iglesia Madre en la Península, como la Iglesia guía” de la Península de Yucatán (Rodríguez Herrera, 2001). La iglesia ya tenía presencia en Nohakal, Tenabó y Ovala (municipio de Tenabó). En 1951, se organizó el Instituto Regional en Bola, Tenabó, que congregó a las iglesias de Yucatán y Campeche. En 1962, iniciaron relaciones con la Iglesia Cristiana Reformada de Norteamérica y en 1974 se reorganizó el presbiterio del Sureste y Centro (Rivera, 2008).

Por su parte, las congregaciones pentecostales de Yucatán emprendieron su misión en Calkiní (Dzibalché) en 1980, a la vez que se extendió a Quintana Roo, Tabasco y Veracruz (Espinosa, 1989: 43). En tanto los Adventistas del Séptimo Día arribaron a Campeche a principios de los años setenta, los Testigos de Jehová lo hicieron en 1979 y más recientemente los pentecostales, en los ochenta (Espinosa, 1989: 27-29); estos últimos, a través de la

estructuración de redes regionales que comunican a Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Veracruz. El cristianismo no católico en general, no solo el protestantismo histórico, empezó a destacar en la década de los setenta y el catolicismo a manifestar un decrecimiento, de manera lenta, pero constante, entre 1970 y 1980, como reportan los censos; casos como Tenabó y Hecelchakán son los más notorios. Sin embargo, esta dinámica sobresale entre las décadas de 1990 y 2000 precisamente cuando aumenta la población, y se relaciona con la ampliación de la frontera agrícola y la posterior creación de dos municipios en el sureste del estado: Calakmul (1996) y Candelaria (1998).

Actualmente, podemos sugerir que la relación entre la inmigración de indígenas provenientes de los estados con mayor índice de protestantismo (Chiapas y Tabasco) a la región del sur de Campeche, puede ser parte de la explicación sobre el crecimiento de congregaciones cristianas no católicas.

2.2 Chiapas

El censo del año 2000, y aun el de 2010, indica que el estado ocupa el primer lugar, a nivel nacional, en diversidad de credos, así como el que más población cristiana no católica revela en sus regiones, sobre todo las mayoritariamente habitadas por indígenas. Es asimismo el que tiene municipios con los más bajos porcentajes de población que ya no se adscribe como católica. Tres regiones, de nueve, destacan por presentar los índices más altos de cristianos no católicos: Selva, Sierra y Norte, todas con gran concentración de población indígena. Las dos primeras colindan con Guatemala, país que ha ejercido una fuerte influencia en la difusión del protestantismo histórico entre sus vecinos chiapanecos. En estas regiones, predominan los presbiterianos y pentecostales. La región Norte, que colinda con Tabasco, también destaca por el crecimiento de los Adventistas del Séptimo Día, religión preferida por la población zoque; sobresalen los municipios de Tecpatán, Amatlán y Solosuchiapa.

En Chiapas, como se señaló líneas arriba, la entrada más importante del protestantismo se dio a través de las localidades del departamento de Mariscal (Sierra), donde el presbiterianismo debe mucho a la acción de los misioneros y líderes laicos de procedencia guatemalteca que arribaron a la región en 1901, concretamente a Mazapa de Madero, pueblo Kaqchikel de la Sierra

(Esponda, 1986). Por su parte, la implantación pentecostal se ha agilizado en las últimas décadas: por ejemplo, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús está presente desde los años cincuenta en Tuxtla Gutiérrez, capital del estado; posteriormente, la Iglesia Solo Cristo Salva inició en los años sesenta. La primera Iglesia de las Asambleas de Dios en Chiapas, una de las más influyentes del conjunto pentecostal, se conformó en 1963 con el trabajo de pastores originarios de Tijuana, que en ese momento provenían de Mérida, Yucatán, donde, como se apuntó, tenían un proyecto consolidado iniciado en 1939. Actualmente, es de las religiones en mayor crecimiento, al igual que las denominadas neopentecostales. Los Adventistas del Séptimo Día, por su parte, iniciaron su labor proselitista en 1918 (Ortiz, 1989) y actualmente tienen presencia en todo el estado, pero sobresalen los municipios de las regiones del Norte, Sierra, Centro, Selva y Soconusco. Pese a la diversidad en el escenario religioso chiapaneco, el catolicismo aún es de la predilección de la mayoría de su población (58.3 por ciento el más bajo del sureste y del país) contra una minoría importante de cristianos no católicos (27.4 por ciento), tal como puede verse en el Cuadro 1 (p. 51).

2.3 Quintana Roo

Quintana Roo es el estado más joven de México. Su nacimiento se remonta al Porfiriato, cuando surgió como Territorio Federal en 1902; en 1974 se le dio la categoría de Estado Libre y Soberano. Hasta antes de 1935, Quintana Roo, autónomamente o formando parte de Campeche y Yucatán, era un territorio escasamente poblado y mayoritariamente rural. Su historia geopolítica contemporánea se construyó a partir del conocimiento de los proyectos de Estado que percibió el territorio como un espacio vacío, desde la época colonial, que debía ocuparse, poblarse y explotarse. Se consideró que eran tres millones de hectáreas (30,000 km²) la superficie aprovechable con fines de colonización (Bassols, 1976). La reforma agraria cardenista también tenía como finalidad poblar la frontera, por lo que la colonización y el reparto agrario forman el contexto contemporáneo para entender el rápido poblamiento de vastas regiones del territorio. Después de 1970, la región norte se convirtió en la zona que adquiere repunte económico debido al impulso del turismo (Cancún, Cozumel e Isla Mujeres) y que ahora forma parte de la Riviera Maya.

El primer acercamiento que tuvieron misioneros protestantes hacia los mayas de Quintana Roo fue en 1929, justo cuando se dio la apertura en la zona a través de las carreteras, y de la llegada de maestros rurales y de misioneros protestantes norteamericanos, que fueron rechazados. Higuera (1986) señala que maestros rurales, procedentes de Campeche y Yucatán, hablantes de la lengua maya, realizaron un trabajo evangelizador protestante en Quintana Roo (p. 65) y que fue entre 1940 y 1942 “cuando hay una introducción masiva de misioneros a la zona, no solo evangelistas sino también católicos” (ibíd., p. 56); hacia 1944 destacó su trabajo educativo, sin un proyecto formal (UcánYeladaqui, 2005b: 91). Esta primera avanzada del protestantismo histórico se manifestó de forma latente hasta que, en la década de los 70, la emergencia de los pentecostalismos y el crecimiento de las iglesias bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y mormones) dinamizaron el escenario religioso regional.

En Quintana Roo, como en Campeche, este crecimiento va aparejado del aumento de la población. El municipio de Othón P. Blanco, ciudad de Chetumal, ilustra la dinámica del crecimiento poblacional que ha tenido el estado entre 1990 y 2000, que se reportó como el más alto en el país y, como consecuencia de ello, el crecimiento de la población adscrita a diversas categorías religiosas. En la década de los noventa, la progresión de distintas denominaciones es significativa: destacan las iglesias pentecostales, que en su mayoría fueron fundadas y atendidas por personas provenientes de Veracruz, Chiapas, Tabasco y Yucatán. Por su parte, la Iglesia Bautista ya tenía presencia previa en el estado (1983) e inicia con familias provenientes de Tizimín, Yucatán, pero también se reportó que personas de Chiapas y Yucatán la promovieron en los inicios de 1980 cuando llegaron a residir a Quintana Roo (ibíd., pp. 100, 107).

2.4 Tabasco⁵

Tabasco destacó en la década de los sesenta por la alta producción agrícola y ganadera, cuya dinámica se asoció a las demandas del mercado nacional e

5. La parte de Tabasco es retomada de un trabajo previo (Rivera y Vázquez) titulado “La fe que se expande por la costa del golfo, que cruza montañas y pantanos”. En: Alberto Hernández y Carolina Rivera Farfán (coordinadores) (2009). *Regiones y religiones de México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán. pp. 63-93.

internacional; asimismo, por la expansión acelerada de la explotación del petróleo en los años setenta. Hacia 1980, el estado se convirtió en el principal productor de petróleo, seguido por Veracruz y Chiapas. Por el momento, mantiene los más altos porcentajes de población cristiana no católica en el país, solo superado por su vecino Chiapas, tal como se aprecia en el Cuadro 1 (v. pág 51): Una característica común a toda la región ha sido la histórica y débil presencia, por largos períodos, de la Iglesia católica, que fundó su obispado en 1880, el mismo año que aparecieron los primeros colportores presbiterianos. Las misiones franciscanas, dominicas, agustinas o jesuitas permanecieron por períodos irregulares y solo el clero secular logró tener una actividad más consecuente. La escasa comunicación, las enfermedades tropicales y el patrón disperso de los asentamientos indígenas hicieron complicada la evangelización católica (Cardiel, 1988). A ello se agrega la imposición de políticas anticlericales de los gobernadores de principios del siglo XX, que se enfrentaron abiertamente al clero que incluía la prohibición de ministros de culto. Entre 1915 y 1916, el impulso de la “campana desfanatizadora” del gobernador Francisco J. Múgica, en el marco de las políticas revolucionarias, se distinguió por su afrenta al clero católico. En materia religiosa, Múgica impulsó la prohibición de la enseñanza de la religión en escuelas públicas, incineró imágenes y cambió el nombre de la capital del estado –entonces San Juan Bautista– a su nombre actual, Villahermosa (Azevedo, 1991; Cardiel, 1988). Esa acción antirreligiosa influiría más tarde a otro gobernador anticlerical: Garrido Canabal, quien durante los años de 1922 a 1936, realizó una intensa persecución religiosa y una amplia campaña educativa castellanizadora en la que incluso prohibió “informalmente” el uso de la lengua tradicional, el yokot’an, el idioma de los chontales, y que tuvo efectos reales.

Paradójicamente, y pese a las políticas del Estado en Tabasco, en 1950 el catolicismo era alto: 94.17 por ciento de su población se adscribió a este rubro y un mínimo porcentaje (5.18 por ciento) se agregó al rubro de protestante. De acuerdo con los estudios, las políticas iconoclastas no impactaron de manera positiva en la memoria y práctica religiosa de sus pobladores; tampoco hubo, de parte del Estado, apoyo alguno a los proyectos locales protestantes; solo hasta las décadas de 1970 y 1980 es que el descenso de su población católica fue notorio. Se ha pensado que, en el afán de

acometer contra la Iglesia católica desde el Estado, se impulsó explícitamente a otros proyectos religiosos, pero no fue así o si lo fue, se hizo de manera velada. En los años cuarenta, una vez concluida la tendencia iconoclasta anticatólica, las prácticas religiosas fueron retomadas.

En relación con los protestantes, se sabe que en 1880 arribaron los primeros misioneros presbiterianos a la región de la Chontalpa, sobre todo en algunas regiones de los municipios de Nacajuca, Jalpa y Comalcalco. En la Finca Esquipulas (entre Comalcalco y Paraíso), se instauró en 1881 la primera casa de oración a la que siguió una intensa actividad misionera en una región con poca presencia de sacerdotes. Entre 1884 y 1888, el número de conversos en la región llegó a 1,333, quienes formaron las congregaciones San Juan Bautista, Frontera, Jalapa, Paraíso, Comalcalco y San Antonio de Cárdenas. El trabajo de seis ministros de culto, junto con los misioneros locales, lograron asimismo fundar cuatro escuelas a las que asistían doscientos once niños (Cardiel, 1988). José Coffin, misionero presbiteriano asignado a realizar su trabajo en el sur-sureste de México, también fue de los pioneros en esta labor. La Iglesia Adventista del Séptimo Día arribó al estado en 1929 y la primera Iglesia Bautista Independiente se fundó en 1956 (Azevedo, 1991). En este estado, al igual que los otros de la región, destaca la población de las comunidades indígenas, las que adoptaron la organización de las primeras agrupaciones protestantes.

2.5 Yucatán

Es el estado más católico del sureste mexicano. Predomina el catolicismo institucionalizado y aquel que combina la expresión popular comunitaria expresada en el culto a los santos y vírgenes, pero también aquella que involucra a los grupos de parentesco ligado al quehacer y a la vida agrícola estructurado a partir de complejas formas de organización ceremonial, donde son relevantes los grupos de parientes, consanguíneos y rituales (catolicismo tradicional).

El cristianismo no católico destaca por su vieja presencia, probablemente la primera del sureste de México. La llegada del reverendo Maxwell Phillips en 1877 marcó el inicio de la primera fase de la expansión del protestantismo histórico en la Península a través de la Iglesia presbiteriana en Yucatán.

Santana (1987) sugiere, que desde marzo de 1872, el reverendo emprendió su labor evangelizadora repartiendo biblias y folletos, así como celebrando cultos públicos. Quintal (en prensa) señala que posteriormente a Phillips, se estableció en Yucatán la primera Iglesia presbiteriana (1886) en el templo El Divino Salvador (que aún existe); una década más tarde (1893), su proyecto misionero se expandió hacia los municipios de Ticul, Muna, Maxcanú y Kanasín. Durante el período revolucionario, el presbiterianismo tuvo un período difícil, pero aun así, su presencia continuó hacia el sur de Yucatán (Akil, Oxkutzcab, Teabo), hacia el oriente (Valladolid, Río Lagartos) y hacia Ciudad del Carmen (Campeche).

Algo notorio es que en Yucatán, a diferencia de los otros estados, el presbiterianismo tuvo su impulso en las zonas urbanas y de gran población, y fue en 1927 cuando se involucró en las áreas rurales e indígenas de la región a través de la Agencia Exploradora (The Pioneer Mission Agency) (Quintal, *ibíd.*). Su labor se extendió hacia la población rural de Campeche, sobre todo entre la población indígena pobre, y en 1936, en las comunidades de Tihosuco, Xcocal, Tusik, Noh-Señor, Carrillo Puerto, Vigía y Cozumel en el estado de Quintana Roo. A decir de Quintal (*ibíd.*), el uso de la lengua maya en la península de Yucatán, como en Chiapas, fue un poderoso instrumento para difundir las ideas religiosas.

Las iglesias pentecostales, por su parte, se iniciaron a través de las Asambleas de Dios, las cuales aparecieron en la región en 1939 y permanecieron como única iglesia cristiana desde ese año hasta 1957. Fue introducida por un migrante yucateco (Amado Pérez), quien se convirtió en Isletas, Texas (Quintal, en prensa; Santana, 1987). A partir de la fundación del Instituto Bíblico Bethel en 1947, se impulsó el crecimiento de la iglesia en los estados de Campeche, Tabasco y Quintana Roo (Sánchez Molina, s.f., citado en Quintal, en prensa). También, desde Yucatán, se promovió, hacia 1963, la creación de las Asambleas de Dios en el estado de Chiapas (Rivera, 2003: 136). Además de las Asambleas de Dios, procedente de Estados Unidos, la difusión pentecostal fue empujada por misioneros de Dinamarca y Noruega (Santana, 1987: 44-45).

Al igual que en los estados vecinos, la segunda mitad del siglo XX marcó el cambio más importante del escenario religioso en el sureste de México: en-

tre 1951 y 1957, diversas iglesias alentaron y comprometieron sus proyectos misioneros en los estados de la península. Si bien el estado de Yucatán destacó por haber sido, en diversas maneras, el lugar central a partir del cual se dispersarían varios proyectos institucionales de iglesias no católicas hacia los estados vecinos, actualmente se distingue por tener el mayor porcentaje de católicos (79.5 %) y el más bajo de cristianos no católicos (14.0 %) en el sureste.

En síntesis, podemos ver que los cristianismos no católicos en la región han legitimado su presencia debido a diversos factores, que no analizamos por completo en este artículo, pero uno que sobresale es la débil presencia de la Iglesia católica, sobre todo en las regiones costeras de Campeche, Tabasco y Veracruz, y también en extensas regiones de Chiapas y Quintana Roo. La tardía creación de algunos obispados hacia finales del siglo XIX en Jalapa en 1863 y en San Juan Bautista (Tabasco) en 1880 es un indicativo del distanciamiento evangelizador de esta Iglesia con grandes sectores de la población del sureste. El caso excepcional es Yucatán, donde el catolicismo sí ha logrado mantener a su feligresía en medio de los estados menos católicos en el plano nacional; el presbiterianismo de principios del siglo XX, implantado por el apoyo de liberales, no prosperó de manera significativa como en Chiapas y Tabasco. En la región tabasqueña de la Chontalpa se dio, a decir de Bastian (1989:117), un caso importante en el que el elemento político, de la disidencia religiosa encabezada por liberales, permitió abrir y fomentar el espacio a determinadas denominaciones protestantes.

En el siguiente cuadro se muestra el panorama de adscripción religiosa en los estados del sureste y de México durante las décadas del 2000 y 2010.

Cuadro 1: Estados del sureste de México. Distribución de la población de cinco años y más según su religión (años 2000 y 2010)

Estados	Católica		Cristiana no católica		Otras religiones		Sin religión	
	2000	2010	2000	2010	2000	2010	2000	2010
Campeche	71.3	63.1	18.0	21.0	0.2	0.0	9.9	11.6
Chiapas	63.8	58.3	22.0	27.4	0.0	0.0	13.1	12.1
Quintana Roo	73.2	63.3	15.7	19.1	0.2	0.0	9.2	13.4
Tabasco	70.5	64.5	18.6	24.0	0.1	0.0	10.0	9.5
Yucatán	84.3	79.5	11.4	14.0	0.1	0.0	3.5	4.8
México	88.0	82.7	7.2	9.8	0.4	0.0	3.5	4.7

Fuente: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.
 Tabulados Básicos, México, 2001. INEGI, c 2011,
Panorama de las Religiones en México 2010. México.

3. Consideraciones finales

Es complejo y limitado procurar sintetizar la crónica del arribo de las religiones no católicas en el sureste mexicano, particularmente cuando la disponibilidad de la información es disímil. Las pretensiones han sido más reservadas y en el presente trabajo se quiso proporcionar un panorama, aún en construcción, de las religiones en la frontera sur del país, privilegiando la aparición de los misioneros y proyectos institucionales. Pese a ello, se retoman algunos puntos que ayudan a reflexionar y entender el porqué de la construcción de esta preferencia por los cristianismos no católicos en la región. Por principio, es pertinente distinguir los diversos protestantismos instaurados en diferentes épocas: inicialmente, fueron las iglesias históricas, presbiteriana de manera destacada, las que iniciaron su labor evangelizadora hacia finales del siglo XIX; Yucatán sobresale en ello. Luego, es hasta las primeras décadas del siglo XX, pero sobre todo después de los años sesenta, cuando las pentecostales y bíblicas no evangélicas (Adventistas del Séptimo Día y

Testigos de Jehová) inician su labor evangelizadora con un gran impulso. La presbiteriana se caracteriza por su estructura sólida de varios años de desarrollo mundial, nacional y regional que arribó a la región por una decisión tomada en los Estados Unidos desde donde se distribuyó el territorio de evangelización; las pentecostales se distinguen por su ímpetu proselitista, que en manos de inquietos fieles, han logrado penetrar en todos los espacios y estratos sociales. Algunas de estas denominaciones son también de alcance internacional, pero la flexibilidad en sus estilos de gobernar al interior de la congregación les posibilitan involucrarse de manera exitosa entre la población local. Ambas expresiones son producto de tradiciones aparentemente diferentes: las primeras, que surgen de la protesta institucional promovida en Europa del siglo XVI, pero reformulada en Norteamérica en el siglo XIX, y las segundas, que también proceden de Estados Unidos a principios del siglo XIX. Una y otra se hacen llamar a sí mismas cristianas, aunque de manera específica, cada una de las congregaciones se identifica con una denominación particular.

De manera muy resumida, nos acercamos a la relación entre el poblamiento que se ha construido en distintas etapas en los estados de Quintana Roo, Campeche y Chiapas, y el crecimiento de iglesias cristianas no católicas en dos etapas: la del presbiterianismo y la de las pentecostales y bíblicas no evangélicas. El crecimiento de las segundas es el que más se vincula a los procesos de colonización, poblamiento y creación de nuevos municipios a partir del impulso a la industria petrolera, turística y explotación forestal en los estados mencionados. En las últimas décadas (1970-2010), la extensión porcentual de los cristianos no católicos se presenta principalmente en aquellas regiones susceptibles de colonización y poblamiento. Varios municipios de la Selva en Chiapas, así como los municipios de Calakmul y Candelaria, en Campeche, comparten características similares con esta región; se trata de territorios de colonización –distintos proyectos y etapas– y los consecuentes niveles evolutivos en los patrones migratorios que, gracias al reparto agrario, generación de empleos y creación del sector secundario, han visto aumentar su población proveniente de distintos puntos del sureste y de otras latitudes del país.

Referencias bibliográficas

- Aboites, Luis (1997). "Colonización en México: Breve revisión histórica 1821-1940". En: Xóchitl Leyva y Ascencio, Gabriel (editores). *Colonización, cultura y sociedad*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas. pp. 35-52.
- Azevedo Correa, Rosangela (1991). "Historia y cambios socio-religiosos no católicos en Tabasco, México". Tesis de Maestría en Antropología Social. México: Universidad Iberoamericana.
- Bassols Batalla, Ángel (1976). "El estudio de Quintana Roo". En: *Estudio Geográfico y socio-económico del Estado de Quintana Roo*. México, D. F., Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, tomo CXIV, pp. 17-65.
- Cardiel, José Cuauhtémoc (1988). "Tabasco: conciencia histórica y seducción religiosa". Tesis de maestría en Antropología Social. México: ENAH.
- De Vos, Jan (1997). "El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación". En: *Eslabones*. Núm. 14, julio-diciembre. México: Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A.C., e Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. pp. 88-101.
- Espinosa, Alicia (1989). "Bajo el sol de Dzitbalché: cinco religiones". En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México*. Cuadernos de la Casa Chata, No. 164. Vol. IV. México: CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE. pp. 2-108.
- Esponda, Hugo (1986). *El Presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y Desarrollo*. México: Ed. El Faro.
- Gurri, Francisco D. (2005). "La frontera sur de Campeche: la planificación y el manejo en la colonización del trópico". En: Hernández, Salvador (coordinador). *Frontera sur de México: cinco formas de interacción entre sociedad y ambiente*. México: El Colegio de la Frontera Sur. pp. 99-111.
- Hervieu-Léger, Danièle y Grace Davie (2010). "El despliegue espiritual de los nuevos movimientos religiosos". En: Gutiérrez M., Daniel

- (coordinador). *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. México: El Colegio Mexiquense, A.C. pp. 215-240.
- Instituto de Cultura de Campeche (ICC)(1987). “Sectas religiosas y su problemática”, Primer Foro de Cultura Contemporánea en la Frontera Sur de México, SEP, Programa Cultural de las Fronteras, Unidad de Programa Cultural de las Fronteras, México, D.F., pp. 254-255.
- Ortiz Hernández, Ma. de los Ángeles (1989). “Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas, Colonia 5 de Febrero”. En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México*. Cuadernos de la Casa Chata, No. 163. Vol. III. México: CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE. pp. 1-106.
- Rivera, Carolina (2008). “Abriendo brecha con la palabra de Dios. Cristianos no católicos en el sureste de México”. En: Alain Basail y María del Carmen García (coordinadores). *Travesías de la fe. Migración, religión y fronteras en Brasil/México*. México: Colección Selva Negra UNICACH. pp. 19-64.
- Rivera, Carolina (2009). “Pluralidad confesional en el sureste mexicano”. En: Alberto Hernández y Carolina Rivera Farfán (coordinadores). *Regiones y religiones de México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán. pp. 25-61.
- Rivera, Carolina y Felipe Vázquez (2009). “La fe que se expande por la costa del golfo, que cruza montañas y pantanos”. En: Alberto Hernández y Carolina Rivera Farfán (coordinadores). *Regiones y religiones de México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán. pp. 63-93.
- Santana, Landy Elizabeth (1987). “Protestantismo y sus implicaciones sociales en el campo yucateco”. Tesis en Ciencias Antropológicas con especialidad en Antropología Social. México: Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

Religión y ciudadanía étnica en Chiapas

*Gabriela Robledo
CIESAS Sureste*

Introducción

Esta ponencia se inscribe en la discusión sobre el acceso a la ciudadanía por parte de la población indígena en América Latina, en donde la emergencia de los Estados nacionales ha supuesto la exclusión social de estas poblaciones a las que se les negó su participación plena como ciudadanos. En la literatura latinoamericana, ha surgido la noción de “ciudadanía étnica”, para dar cuenta de los reclamos de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, como resultado de sus movimientos políticos en el siglo XX, como en los casos de Ecuador, Bolivia, Perú y México (Leyva, 2007; De la Peña, 2008).

En México, la población indígena chiapaneca ha protagonizado uno de los más importantes movimientos de reivindicación étnica en Latinoamérica, utilizando el lenguaje de las rebeliones, para enfrentar la exclusión del Estado. En este movimiento, la alianza con las Iglesias ha jugado un papel de primer orden para dar impulso y sostén a algunas de sus luchas por la justicia social. Las iglesias han contribuido a la organización de extensas redes que permiten la constitución de identidades más amplias que las parroquiales, utilizando su capital social como instituciones globales para respaldarlas frente al Estado; el discurso de los derechos humanos ha dado cobijo a las luchas en contra de la exclusión de las minorías religiosas en Chiapas y a las demandas de justicia social de los pueblos indígenas.

En este trabajo, esbozo algunas ideas en torno al papel que las congregaciones y liderazgos religiosos han jugado en la defensa de los derechos colectivos de la población indígena chiapaneca a partir de la segunda mitad del siglo XX, tema que merece una investigación completa. Este período marcó el inicio de un intenso trabajo misionero, tanto de algunas Iglesias protestantes como de la propia Diócesis católica de San Cristóbal, entre la población nativa de Chiapas, que sacudió el orden “tradicional” de los pueblos, seguido de una violenta reacción de sus autoridades tradicionales.

El abandono de la religiosidad tradicional –una síntesis de la antigua tradición maya y del catolicismo impuesto por los conquistadores–, reconocida entre la población local como “costumbre”, se empezó a castigar severamente en Chamula, una de las más conocidas y sobrepobladas comunidades tsotsiles del Altiplano de Chiapas, con golpizas, violaciones, asesinatos y encarcelamientos que culminaron con la expulsión de las familias conversas hacia afuera del territorio municipal. Las autoridades tradicionales obligaban a protestantes y a aquellos católicos que participaban de la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal a abandonar tierra, casa y pertenencias.

Estos movimientos aparentemente religiosos también cuestionaban el orden político y económico que imperaba entre los pueblos mayas, cimentado en el control político de la población gracias a un pequeño grupo de autoridades nativas que, como intermediarios entre sus pueblos y las instituciones de la sociedad nacional, garantizaban el voto priísta de la comunidad, a cambio de privilegios económicos y políticos, lo que les convirtió en una élite poderosa.

Las expulsiones empezaron entre los tsotsiles de Chamula, pero se extendieron a otros municipios tsotsiles y tseltales del Altiplano. Obligadas a salir de sus lugares de origen, las familias expulsadas se empezaron a congregarse en la periferia de la ciudad de San Cristóbal y en el municipio de Teopisca, donde tras la compra de un predio a orillas de la carretera Interamericana, los migrantes empezaron a fundar nuevas localidades. Aunque es difícil contabilizar su número, pues las expulsiones se prolongaron en sucesivas oleadas a lo largo de al menos treinta años, se establecieron en nuevos asentamientos alrededor de treinta mil indígenas expulsados de sus municipios.

Protestantes y católicos diocesanos –ya en sus comunidades, ya en la ciudad– se enfrentaron al abuso de sus propias autoridades y a la indiferencia y hostilidad de las autoridades municipales de San Cristóbal y del gobierno estatal. En estas condiciones, crearon una serie de organizaciones, respaldados por sus respectivas iglesias, en donde el discurso de los derechos humanos se convirtió en una herramienta para emprender una lucha por la justicia social en los diferentes contextos en los que enfrentaban abusos, racismo y exclusión.

Iglesias y liderazgos religiosos han contribuido a movimientos de lucha ciudadana en donde el indígena emerge como un nuevo sujeto que reclama el derecho a una vida digna, al tiempo que mantiene una identidad cultural y una organización societal diferenciada, en un proceso dialógico con las expresiones culturales y globales del mundo contemporáneo.

Me ocupo del caso de la población indígena urbana, que expulsada de los municipios del Altiplano central de Chiapas, se asentó en San Cristóbal de Las Casas, hecho que está generando una serie de procesos novedosos en la sociedad local y regional. A casi cuarenta años de las primeras expulsiones, los asentamientos indígenas en la ciudad han crecido al ritmo de la crisis agraria que desmanteló el campo chiapaneco a inicios de los años 80. Más tarde, estas colonias indígenas urbanas se multiplicarían con la llegada de los desplazados, producto de las fracturas políticas que se produjeron con el levantamiento zapatista, la militarización del Estado, y la guerra de baja intensidad que le siguió. Independientemente de la razón que condujo a las familias indígenas a establecerse en la ciudad, la pertenencia a una congregación religiosa se ha convertido en distintivo de la socialidad indígena urbana, y sus liderazgos han conformado una serie de organizaciones que defienden los derechos sociales y políticos de la población indígena tanto en el campo como en la ciudad.

He dividido el trabajo en tres partes. En la primera, reviso los principales conceptos de ciudadanía, derechos humanos y ciudadanía étnica que guían mi reflexión, tratando de mostrar cómo las luchas de los pueblos indígenas de Chiapas se vieron ligadas al trabajo de las iglesias. En el segundo apartado, describo las características de la población indígena urbana en San Cristóbal, y de la importancia que la pertenencia religiosa tiene para la socialidad indígena

urbana. La tercera parte describe la manera como las iglesias y los liderazgos religiosos de los indígenas urbanos se inscriben en un movimiento de ciudadanía étnica.

1. Ciudadanía, derechos humanos y ciudadanía étnica

La moderna noción de ciudadanía está vinculada a la emergencia de los Estados nacionales en el siglo XIX en Europa Occidental y Estados Unidos, que vinculaban la integración de todos los habitantes de un territorio a una comunidad y a su igualdad política como ciudadanos. Sin embargo, las contradicciones de este modelo de Estado nacional han emergido con la globalización, lo que ha llevado a un cuestionamiento de la noción de ciudadanía que le acompañaba, basado en la articulación de tres elementos: sociedad, Estado y nación. Suponía un sistema social, económico y político que funcionaba con base en principios seculares dentro de un territorio delimitado, cuya población compartía una cultura y una etnicidad común.

La globalización ha producido grandes cambios en este modelo: la dinámica económica está dominada por las actividades de las corporaciones transnacionales, y el mercado internacional de capitales, mercancías y servicios; las nuevas tecnologías de la información están revolucionando la comunicación, la producción y el comercio, al tiempo que facilitan la difusión de valores culturales en todo el mundo; está emergiendo un grupo de valores y estándares de bienestar, resultado de la información global que se transmite a través de los nuevos medios electrónicos de comunicación. Aunque el sistema es económicamente eficiente, es incapaz de dar sentido a la vida de las personas, por lo que han surgido con él, los movimientos que defienden identidades particulares, con base en la etnicidad, la religión, el regionalismo o incluso el nacionalismo (Castles y Davidson, 2000).

Estos procesos vinculados a la globalización han afectado la noción de ciudadanía de diversas maneras: las dinámicas económicas trascienden las fronteras de los Estados y los gobiernos nacionales ya no son autónomos, por lo que el voto ciudadano no incide en los centros donde se toman las decisiones políticas importantes. Por otra parte, la rápida comunicación y el avance en el transporte han permitido un grado de intercambio cultural en el mundo, que no tiene precedentes, llevando a la constitución de colectivos

que se construyen en relación con demandas culturales basadas no solo en la etnicidad, sino en otra serie de pautas (género, preferencias sexuales o estilos de vida) que han erosionado la ideología de las culturas nacionales relativamente distintivas y autónomas.

Finalmente, la globalización se ha acompañado de migraciones de gran escala hacia los países hegemónicos, Europa y los Estados Unidos, por lo que sus poblaciones se han vuelto más heterogéneas y culturalmente diversas; a esta movilidad se añade la explosión del turismo, la circulación de ejecutivos de negocios y expertos, y la de jóvenes en busca de entrenamiento y educación. De esta manera, el “Otro” colonizado se ha establecido en las metrópolis y forma parte de sus sociedades, generándose nuevas formas de exclusión, en donde a grupos marcados por la raza o la etnicidad, se les niega una completa participación como ciudadanos (Castles y Davidson, 2000).

Con el desarrollo de la sociedad global, también se han desarrollado instituciones y normas legales de carácter supranacional para regular las relaciones económicas y políticas en el mundo. Entre estas normas destaca el discurso de los derechos humanos, derivado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas emitida en 1948, que ha conducido a reformular la noción de ciudadanía, al disociar los derechos a la membresía de una comunidad delimitada territorialmente, para proclamarlos como universales. La cuestión de los derechos humanos se ha convertido en un asunto de cultura pública global que constituye un marco cultural, político e institucional para el sistema global, construyendo el marco de los Estados-nación (Basok, Tanya et al., 2006; Castles y Davidson, 2000).

En México, el Estado posrevolucionario delineó una política dirigida a la población indígena, mediante la cual se pretendía su asimilación o integración a la “cultura nacional”, mestiza de vocación. Con el objetivo de “mexicanizar” al indio, se fundó el Instituto Nacional Indigenista en 1948, cuyo trabajo se diseñaría a través de la integración regional. En 1951, se creó el primer Centro Coordinador Indigenista del país en las regiones tsotsil y tseltal, con sede en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Desde aquí, un pequeño grupo de funcionarios y técnicos emprendería una serie de proyectos que incluyeron la construcción de caminos, el desarrollo económico, la salubridad, la educación, la propiedad de la tierra y la asesoría legal. La figura de los

“promotores culturales” como intermediarios entre el programa de gobierno y la población fue clave en la aplicación de la política indigenista en la región (Arias, 1975). Con el paso del tiempo, de este grupo de intermediarios se crearían élites nativas.

Para la década de los años 70, el indigenismo oficial empezó a ser cuestionado no solo por un grupo de intelectuales radicales, sino también por un movimiento indígena que empezó a ganar fuerza (De la Peña, 1995). En Chiapas, la realización de un Congreso Indígena en San Cristóbal en 1974 para conmemorar el natalicio de Fray Bartolomé de Las Casas –convocado por el gobierno del Estado, pero a petición de éste, organizado por la Diócesis de San Cristóbal– condujo a un profundo trabajo de organización y reflexión de las comunidades en las regiones tsotsil, tseltal, chol y tojolabal. Testimonios de aquel evento señalan la importancia que esta experiencia significó para la organización de las comunidades involucradas, que desde un año antes empezaron a realizar asambleas locales, municipales y regionales con el fin de discutir sus problemas. Más de 1,230 delegados, elegidos por sus comunidades, se reunieron en el Congreso para denunciar los atropellos de que eran objeto en materia de tierra, comercialización de sus productos, y sus carencias en cuanto a salud y educación. Los acuerdos a los que se llegó en materia agraria señalaban que “la tierra es de quien la trabaja”, exigían la devolución de sus tierras comunales, denunciaban la extorsión de los funcionarios del departamento agrario, y pedían justicia, sueldo mínimo a los jornaleros que trabajaban en las fincas y que el ejército no interviniera en sus conflictos (Morales, 1992).

Aunque a la realización del Congreso siguió la represión gubernamental, y tres años después se disolvió el comité que lo mantenía vivo, tal evento significaría un parteaguas en la organización de los campesinos indígenas chiapanecos. Las luchas indígenas por la tierra se radicalizaron posteriormente a la realización del congreso, estableciendo alianzas con organizaciones campesinas de izquierda como la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos) y la OCEZ (Organización Campesina Emiliano Zapata) (Marion, 1984). El movimiento campesino por la tierra se extendió a varias regiones de Chiapas, mientras que en los municipios del Altiplano se cuestionaba el poder de los caciques nativos, pues en el mismo momento de la realización del Congreso indígena se producía la primera expulsión chamula (Morales, 1992).

La represión de las autoridades estatales al movimiento campesino no se hizo esperar, desalojando, mediante la fuerza pública, el ejército y las guardias blancas, a los campesinos que empezaron a invadir latifundios, apresando y matando a dirigentes. Un punto crítico fue la matanza de Golonchán en 1980, en el municipio tseltal de Sitalá, donde el ejército abrió fuego en contra de setecientas veintitrés familias que ocupaban un predio, matando al menos a doce campesinos e hiriendo a muchos más (Kovic, 2005).

Es en medio de estos movimientos, y con el acompañamiento y la intervención tanto de la Iglesia católica como de las iglesias protestantes, cuyos miembros se vieron involucrados en las expulsiones, que empezó a forjarse entre la población indígena chiapaneca una ciudadanía étnica, que se refiere a una cultura ciudadana que trasciende el planteamiento individualista del ideal liberal decimonónico, así como el corporativismo populista del campesino organizado y reconocido por el Estado posrevolucionario. Esta cultura ciudadana, que ha emergido al calor de los movimientos sociales, reclama los derechos colectivos de los pueblos, que demandan justicia social sin renunciar a su identidad cultural y a una organización societal diferenciada no solo en el contexto del Estado nacional, sino en el de un orden jurídico internacional global (De la Peña, 1999).

Para el caso de los indígenas urbanos en San Cristóbal, el discurso de los derechos humanos dio cobijo a las denuncias de los expulsados, cuyos líderes, tanto católicos como protestantes, empezaron a emprender una lucha para detener las expulsiones, demandar el derecho a regresar a sus comunidades, pero también para reivindicar sus derechos civiles en la ciudad, cuyas autoridades ladinas los recibían con indiferencia y hasta hostilidad.

2. San Cristóbal de Las Casas, una ciudad en disputa

Para 1960, San Cristóbal era una pequeña ciudad chiapaneca con 23,343 habitantes, de los que apenas un poco más de un millar eran indígenas. Habiendo sido capital de la Provincia colonial de Chiapa, sus habitantes la consideraban una ciudad señorial, enclavada en una región indígena, mayoritariamente tsotsil y tseltal, de la que era centro rector.

Al mando de Diego de Mazariegos, un grupo de conquistadores venidos de Tenochtitlán fundaron en 1528 la Villa Real, en un pequeño valle al que la población local llamaba Jobel, y que en nahua decían Hueyzacatlán. Desde aquí, dominaban seis regiones que componían la provincia: Chiapa, los Zoques, los Sendales, los Quelenes, los Llanos y el Lacandón. En su fundación participaron contingentes de población indígena: mexicas, tlaxcaltecas, zapotecas, mixtecos venidos de México y grupos de la etnia K'iche' de Guatemala. El orden colonial los aglutinó en barrios de la periferia urbana, que rodeaban, como escudo protector, al centro, habitado por encomenderos, funcionarios coloniales y religiosos. No encontrando minas de oro ni un clima apropiado para la siembra del cacao, los conquistadores que decidieron establecerse aquí explotaban el único recurso de la provincia: su población, la cual fue esclavizada durante los primeros veinte años que siguieron a la conquista (Aubry, 1991; de Vos, 2012).

Los primeros evangelizadores en llegar fueron los mercedarios, a la que siguieron los dominicos, y más tarde los franciscanos. En 1539, la ciudad fue nombrada sede de una nueva diócesis y, en 1545, llegó su Obispo, Fray Bartolomé de Las Casas. Su posición a favor de los indígenas y en contra de la encomienda desató conflictos entre dominicos y mercedarios, estos últimos a favor de los españoles, que obligaron al prelado a retirarse un año después. Los dominicos tuvieron a su cargo la evangelización del extenso territorio, en donde crearon “reducciones”, poblados con una traza al estilo español, al frente de los cuales introdujeron un santo católico como protector de la congregación (de Vos, 2012). Con la prohibición definitiva de la esclavitud indígena en 1549, los tsotsiles, tseltales, choles y tojolabales liberados fundaron un nuevo barrio en la ciudad: El Cerrillo. Desde finales del siglo XVI, la ciudad sufrió de inundaciones periódicas, atribuidas a su cercanía con el Huitepec, un volcán de agua que está en sus inmediaciones; a ello se añadiría la poca fertilidad del valle, que aunque era atravesado por un par de ríos, se encontraba cubierto de zacatales, y finalmente la posición geográfica de la ciudad, enclavada en la sierra, se hallaba lejos de las rutas de comercio (Aubry, 1991; de Vos, 2012).

La drástica disminución de la población nativa dio lugar a una crisis de la encomienda, y los hidalgos de Ciudad Real se vieron obligados a fundar fincas criadoras de ganado y a tomar de los pueblos de indios, gente a su servicio.

A lo largo del siglo XVII, los habitantes de los barrios se convertirían en artesanos, comerciantes y agricultores. Los zacatales, convertidos en potreros, permitirían la crianza de caballos. En donde fue posible, se sembró trigo y cebada, gracias a lo cual se empezó a producir un sabroso pan en la comarca. Hacia finales del siglo, en la ciudad se fundó un colegio jesuita que empezó a educar a los hijos de los españoles y criollos; se fundó también un hospital y se construyó una pila para abastecer de agua a la ciudad. Durante este siglo, señala Aubry (1991), la ciudad acusaba de una frívola y aparente pompa urbana que contrastaba con la miseria de los pueblos indígenas que le rodeaban, debido a lo cual estallaron rebeliones de pueblos indios en la provincia, la más famosa de las cuales fue la rebelión de los Sendales, en 1712.

En 1821, los notables de Chiapas decidieron separarse del reino de Guatemala, del que formaron parte durante la época colonial, proclamando su independencia de España, y sumándose al Plan de Agustín de Iturbide. Al caer este y asumir el mando los liberales, los doce distritos que entonces formaban la provincia de Las Chiapas convocaron a sendos plebiscitos para decidir su anexión a Centroamérica o a México. En esta contienda, los habitantes de Ciudad Real eran partidarios de la anexión a México, posición que finalmente se impuso en 1824 (de Vos, 1998). El siglo XIX fue testigo de inundaciones, temblores, plagas y epidemias, además de una serie de confrontaciones armadas que sacudieron a la ciudad. Entre estas últimas destaca el saqueo de la ciudad a manos de un caudillo que estaba a favor de la intervención francesa; también, a salida de los clérigos con el triunfo de las leyes de la Reforma, que llevaron consigo artículos valiosos del patrimonio cultural de la ciudad; pero, sobre todo, el ataque a la ciudad con el estallido de la rebelión chamula en 1869, provocada por la extrema explotación de criollos y ladinos (Aubry, 1991; de Vos, 2012). En 1892, los poderes del Estado fueron trasladados de San Cristóbal a Tuxtla Gutiérrez, con lo que aquella dejó de ser la capital del Estado.

Durante las primeras décadas del siglo XX, fue notable el crecimiento de la población indígena de la región, pero que no afectó el crecimiento de San Cristóbal, pues encontró un desfogue en la colonización de la Selva Lacandona, hacia donde los campesinos indígenas se dirigieron en busca de tierra. De esta manera, la pequeña ciudad, que seguía manteniendo un aire señorial, apenas creció entre 1930 y 1960. Sin embargo, una década después, esta tendencia se revirtió debido a que el crecimiento de la población

municipal aumentó en casi el doble entre 1970 y 1980. Betancourt (1997) destaca el hecho de que el mayor crecimiento durante este período se presentó en las localidades rurales del municipio, es decir, en la periferia de la ciudad. Buena parte de este crecimiento se debió a las sucesivas y continuas oleadas de inmigrantes indígenas, que expulsados de sus territorios, encontraron refugio en la ciudad.

Los primeros contingentes de familias indígenas expulsadas, que llegaron a la ciudad de San Cristóbal, fueron recibidos con hostilidad por sus pobladores, quienes consideraban como intrusos a los recién llegados, que se atrevían a romper la vieja dicotomía colonial que asignaba a los indígenas el espacio rural, y a los ladinos, el urbano. Las congregaciones religiosas jugaron un papel fundamental en el establecimiento de los expulsados, manteniendo una organización colectiva, y gestionando, a través de los vínculos con sus iglesias, recursos para el establecimiento de los migrantes en la ciudad. Así adquirieron grandes predios en la periferia urbana, en los humedales y en las laderas de las montañas que rodean el pequeño valle, donde empezaron a proliferar las pequeñas colonias de expulsados que empezaron a extenderse aceleradamente, rodeando a la urbe.

Aunque los vecindarios indígenas son un mosaico étnico de los habitantes de los diversos municipios tsotsiles y tseltales de la región, cada uno de los cuales se distingue por una indumentaria propia y el uso de una variante dialectal del tsotsil y del tseltal, hay un cierto predominio de migrantes procedentes del municipio tsotsil de San Juan Chamula, que además comparte límites con la ciudad de San Cristóbal. Los campesinos recién llegados empezaron a gobernar sus colonias con un modelo semejante al que rige la vida civil en sus localidades. Nombraron a sus autoridades: un grupo de representantes encabezado por un presidente y un secretario; comités de escuelas, de agua potable, de luz, etc., que eran necesarias para la gestión de los servicios urbanos que requerían los asentamientos. Estos procesos migratorios han transformado a San Cristóbal en una ciudad indígena integrada a las geografías étnicas comunitarias, formando parte de los circuitos por los que transita la población nativa de la región. Las familias indígenas urbanas mantienen una serie de vínculos con su comunidad de origen a través de la posesión de lotes y/o parcelas; reciben visitas de parientes que siguen residiendo en los parajes rurales, y que llegan a la ciudad en busca de trabajo,

escuela, o que simplemente están de paso, en su viaje hacia alguna otra ciudad en busca de empleo. Los vecindarios indígenas son un lugar de encuentro de la diversidad étnica regional. La convivencia de familias de diversa procedencia ha facilitado el intercambio matrimonial entre miembros de diferentes comunidades, abriendo con ello la posibilidad de procesos identitarios de índole regional (Robledo, 2009).

Entre 1960 y 2010, la población hablante de lenguas indígenas en San Cristóbal pasó de 1,130 personas a 62,208, representando esta última cifra el 36.65 % de la población sancristobalense mayor a tres años. Este porcentaje está por encima del promedio estatal que ascendió a 27%, aunque es casi medio punto porcentual menos que en la década anterior. Esta aparente disminución del porcentaje de población hablante de lenguas indígenas puede deberse a la sustitución de las lenguas nativas por el castellano, fenómeno común entre las nuevas generaciones de indígenas urbanos. Los padres se resisten a enseñar su lengua materna a sus hijos, tratando de protegerlos de la estigmatización de la que puedan ser objeto en la ciudad. De cualquier manera, podemos considerar que esta cifra está por debajo de la cantidad real de la población indígena en el conjunto urbano, considerando que los primeros migrantes ya tienen una o dos generaciones de haber llegado a la ciudad.

Desde su llegada a la ciudad, los expulsados empezaron a organizarse para enfrentar a los caciques de su pueblo, demandando el alto a las expulsiones y el retorno a sus comunidades. A través de estas organizaciones, tanto religiosas como civiles y políticas, la población indígena ha venido ganando espacios en la ciudad. En las colonias, fueron introduciendo servicios de infraestructura básica; en los mercados locales, se organizaron para tener espacios como locatarios y vender sus mercancías: frutas, verduras y artesanías; en el sector de transportes, se organizaron para introducir taxis y unidades de transporte público. Una pequeña élite se benefició de la explotación de la madera y de la destrucción de los bosques en los municipios cercanos.

Mediante estas organizaciones, la población indígena se constituyó en un nuevo actor social, disputando espacios tanto sociales como políticos al interior de la ciudad y llevando, al plano nacional e internacional, una discusión y reflexión en torno a sus demandas por la libertad religiosa y política, enmarcadas en el discurso de la defensa de los derechos humanos.

Las congregaciones establecidas en la ciudad fueron un semillero para la creación de liderazgos religiosos, los cuales se vieron obligados, al mismo tiempo, a velar por los derechos sociales y civiles de su grey, minados desde sus comunidades de origen y no respetados por las autoridades ladinas de la ciudad. De esta manera, los liderazgos religiosos alimentaron las organizaciones amplias de carácter civil que defendían los intereses de los expulsados, tanto frente a las autoridades nativas de los municipios, como frente a las autoridades ladinas de la ciudad y el Estado. Primero, surgió el Comité de Defensa de los Expulsados, Amenazados y Perseguidos de Chamula, integrado por catequistas y agentes de pastoral católicos, que en 1982 dirigió una carta al entonces gobernador Juan Sabines Gutiérrez. Fechada el 12 de octubre de ese año, la carta señala:

Desde 1974 hasta ahora, las autoridades y caciques de Chamula han expulsado a cientos de familias, creyentes católicas y creyentes evangelistas. Diciendo los caciques y las autoridades que es por no respetar “la costumbre”, pero la verdad es que quieren tener todo el control sobre nuestro pueblo, sobre todos los parajes, para seguir haciendo dinero con sus negocios: el trago, las velas, la cerveza, los refrescos, los préstamos de dinero, las multas. Y los que no queremos que se nos siga maltratando y humillando se nos expulsa, se nos amenaza, se nos persigue, se nos mete en la cárcel, se nos hace firmar actas a la fuerza, se nos imponen cargos religiosos, abusando las autoridades y caciques de su autoridad...

2.1 Boletín del comité de defensa de amenazados, perseguidos y expulsados de Chamula

En este mismo boletín, el comité señala los objetivos de su lucha, que se refieren al paro de las expulsiones, las amenazas y persecuciones de los caciques y autoridades chamulas, así como el regreso de los expulsados a sus tierras. Pero además, se señalan otras demandas:

Luchamos, porque no solo en Chamula se nos humilla, sino que en otras ciudades se nos maltrata, porque somos raza indígena; queremos que en la finca y en la fábrica se nos

pague bien el trabajo por el patrón; luchamos para vencer al trago que hace sufrir a la gente y hace que malgaste sus ganancias; para que se termine el maltrato del ladino en el mercado y nos pague bien nuestros productos; por la libertad de las mujeres, para que puedan estudiar, aprender, trabajar; para que a la mujer se le trate como persona y no como animal; para que los ladinos no abusen de las mujeres indígenas que trabajan en sus casas; para que no nos casen a la fuerza; para que no se digan cosas malas de las mujeres y no nos digan malas palabras, porque somos indias... (...) los objetivos a lograr: el respeto a los indios, que tengamos trabajo, que tengamos nuestro aumento, que tengamos educación, que tengamos salud, que tengamos mejores tierras.

Boletín del comité de defensa de amenazados, perseguidos y expulsados de Chamula

Como se puede observar, las demandas de justicia social se acercan mucho a las resoluciones del Congreso Indígena realizado ocho años antes de la declaración, al que se le suman nuevas consideraciones con respecto a las mujeres, un antecedente que después recuperarían las leyes zapatistas.

La debilidad de los católicos hizo que esta primera organización se planteara la alianza con evangélicos, por lo que en 1984 nació el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas, que logra tener eco en los medios de comunicación a nivel nacional. A esta organización seguirían muchas más, aglutinando a expulsados con otros sectores indígenas como la ORIACH (Organización Regional Indígena de Los Altos de Chiapas), que también dio cabida a comunidades indígenas del sur de San Cristóbal, expulsados de Chalchihuitán y caficultores de Chenalhó (Morquecho, 1992).

Después de 1994, las organizaciones de los indígenas urbanos se multiplicaron apareciendo muchas más, como: la UNAL (Unión Nacional Lombardista), la SCOPNUR (Sociedad Pro Mejoramiento de Nuestra Raza) y la OPEACH (Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas), algunas de las cuales tuvieron una vida efímera.

Hasta ahora, no hay un estudio serio y sistemático sobre las organizaciones de los indígenas urbanos.

3. Religión y derechos humanos: Católicos y protestantes en la lucha por los derechos humanos

El trabajo misionero de la diócesis católica de San Cristóbal de Las Casas se vio transformado entre 1960 y 2000 con el liderazgo del Obispo Samuel Ruiz, comprometido con la teología de la liberación, un movimiento teológico-ecclesial que reformuló lo que podría entenderse como cristiano entre los pueblos indios de Chiapas. Su trabajo pastoral contribuyó a afirmar la originalidad, creatividad y legitimidad de los pobres y oprimidos como sujetos valiosos, agentes de innovación religiosa, contribuyendo con ello a la disolución de viejos patrones de percepción de la realidad y a la construcción de otros nuevos (Maduro, 1992).

Pronto, los agentes de pastoral de la diócesis comprendieron la necesidad de buscar una vida digna como elemento fundamental de su trabajo de evangelización, pues las expulsiones y la represión al movimiento campesino indígena estaban plagadas de violaciones a los derechos humanos fundamentales, y fue labor de los agentes de pastoral introducir la reflexión sobre ellos en las comunidades rurales y urbanas de Chiapas. La defensa de los derechos humanos se vio fortalecida con la emergencia de organizaciones no gubernamentales que surgieron a principios de la década de los 80 con la llegada de los refugiados guatemaltecos a tierra chiapaneca, en donde convergieron con los intereses de la diócesis, que también se involucró en la protección y ayuda a las víctimas del refugio. Otro incidente importante lo constituyó la detención y el encarcelamiento del padre Joel Padrón, párroco de Simojovel, como medida de represión por la invasión campesina a latifundios en esa localidad, como parte de un movimiento agrario en la región.

En 1989, don Samuel Ruiz fundó el Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de Las Casas” con objeto de promover activamente la defensa de los derechos humanos de los pobres. Surgieron además otras organizaciones de base como la formación de “Pueblo Creyente”, demandando justicia social; “Xi’nich” en las comunidades del noreste de Chiapas, y “Las Abejas”, en el municipio tsotsil de Chenalhó. La masacre de Acteal, ocurrida en diciembre de 1997, en contra de indígenas desplazados

de esta última organización que se encontraban orando, despertó el interés de altos funcionarios de los organismos internacionales interesados en constatar el estado de los derechos humanos de la población afectada (Kovic, 2005). Sin embargo, los encarcelados por este crimen fueron puestos en libertad por errores de procedimiento, y el pueblo sigue esperando el castigo de los culpables.

Por otra parte, el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la creación de los municipios autónomos zapatistas también ha contribuido a la difusión del discurso de defensa de los derechos humanos. Así, en el año 2000, surgió la Red de Defensores Comunitarios por los derechos humanos, organización de alcance estatal, cuyos agentes se han convertido en blanco de numerosas agresiones políticas por ser sospechosos de colaborar con la diócesis de San Cristóbal, considerada por algunas fuerzas vivas locales como los instigadores de la guerrilla y los conflictos.

No obstante, la defensa de los derechos humanos también ha sido una práctica retórica de las autoridades gubernamentales que han fundado oficinas de la Comisión Nacional y Estatal de los derechos humanos en la ciudad de San Cristóbal (Leyva y Speed, 2001).

Por su parte, los presbiterianos también se involucraron en la defensa de su feligresía. El presbítero Abdías Tovilla, quien llegó a San Cristóbal a principios de la década de los 80, estudió la carrera de derecho, poniéndose al servicio de la causa de los evangélicos con la formación de la Comisión de Defensa Evangélica de Chiapas en 1983, hoy Comisión Evangélica en defensa de los derechos humanos, que interviene legalmente en los casos de intolerancia religiosa, y también da apoyo en el área educativa sobre derechos humanos y principios bíblicos a sus miembros.

Una de las características del trabajo misionero tanto de católicos como evangélicos es que han logrado producir importantes cuadros de liderazgo político que, como miembros de sus respectivas iglesias, o al margen de ellas, encabezan organizaciones indígenas amplias que han orientado los esfuerzos de la población indígena urbana en la apropiación de espacios de trabajo, vivienda y servicios para sus agremiados. Estas organizaciones se hallan involucradas en asociaciones de taxistas, comerciantes y vendedores de artesanías en los principales mercados de la ciudad.

Estas organizaciones periódicamente se ven involucradas en disputas por la apropiación de espacios de comercio en los mercados, o por la invasión de predios urbanos para fundar nuevas colonias indígenas. Uno de estos incidentes recientes se remonta a la invasión de un predio de nueve hectáreas, a principios de octubre de 2012, protagonizada por la alianza de cinco organizaciones indígenas. Después de un intento fallido de sacar a los invasores, las autoridades apresaron a los principales dirigentes, lo que desató una reacción violenta por parte de los invasores, quienes bloquearon por varios días una importante carretera que conecta a la ciudad con los municipios indígenas de la región. El desalojo de los invasores se produjo días después, haciendo uso de la fuerza pública estatal.

Este acontecimiento despertó el desasosiego entre los habitantes de la ciudad y llevó a una peligrosa polarización de sus pobladores. Pancartas en el mercado señalaban de racista al nuevo presidente municipal, miembro de una de las más adineradas familias coletas, mientras que algunos ladinos organizaron una marcha en donde se oían reclamos racistas en contra de la presencia indígena en la ciudad.

Estos hechos evidencian el importante papel que juegan las organizaciones indígenas y los liderazgos religiosos en la defensa de los intereses de la población indígena urbana, cuya mayoría sigue sumida en la pobreza, la marginación y la exclusión que durante siglos ha marcado la historia de sus pueblos.

4. Reflexión final

Estas son apenas unas ideas preliminares acerca de lo que considero que constituye un tema de investigación y debe analizarse con mayor profundidad. Las misiones religiosas que llegaron a Chiapas a mediados del siglo XX se inscribieron en un contexto de insurgencia política de la población indígena en contra de viejas estructuras que monopolizaban el poder en sus pueblos, pero que requerían de un espacio autonómico que no existía en las estructuras políticas establecidas. Fue en el terreno simbólico que las religiones modernas proporcionaron ese lenguaje y organización que una sociedad tradicional en transformación, como la del Altiplano chiapaneco, requería. El surgimiento de líderes carismáticos que han crecido a la sombra de las diferentes iglesias es un fenómeno que ha dinamizado también el campo de las luchas políticas tanto al interior de los pueblos como en sus demandas frente al Estado y una sociedad regional que alimentó la creación de fronteras étnicas que han dado sustento a relaciones de colonialidad.

En este sentido, las nuevas congregaciones religiosas portan consigo una utopía, que impulsa a los fieles a la construcción de una comunalidad fundada en un nuevo orden moral, de justicia y bienestar. Sus líderes están asumiendo tareas de carácter cívico-social, en donde el discurso de los derechos humanos es pieza clave en una nueva gramática moral que es universalmente aceptada y que cuestiona la discriminación y la estigmatización contra individuos y colectividades. En el contexto chiapaneco, la religión está siendo utilizada por la población maya para construir una ciudadanía que les permita manifestar sus aspiraciones colectivas y manejar la vorágine de los cambios de una modernidad que se impone, con la que se ven obligados a dialogar.

Referencias bibliográficas

- Arias, Jacinto (1975). *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*. México: Secretaría de Educación Pública / Setenta y siete.
- Aubry, Andrés (1991). *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental (1528-1990)*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: INAREMAC.
- Basok, Tanya; Suzan Ilcan y Jeff Noonan (2006). "Citizenship, Human Rights, and Social Justice." En: *Citizenship Studies*. Vol. 10, No. 3, pp. 267-273.
- Betancourt, Darío (1997). *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNACH.
- Boletín del Comité de Defensa Amenazados, perseguidos y expulsados de Chamula* (s/f). Impremex.
- Castles, Stephen and Alastair Davidson (2000). *Citizenship and Migration. Globalization and The Politics of Belonging*. N.Y.: Routledge.
- De la Peña, Guillermo (1995). "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo". En: *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 6. Madrid: Anthropos. pp. 116-140.
- ____ (1998). "Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos". En: Claudia Dary (compiladora). *La construcción de la nación en México, Guatemala, Perú y Bolivia*. Guatemala: FLACSO.
- ____ (1999). "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada". En: *Desacatos*. Vol. 1, Año 1, Primavera. México: CIESAS. pp. 13-27.
- De Vos, Jan (1998). *El sentimiento chiapaneco. Ensayo sobre la independencia de Chiapas y su agregación a México*. México: CECYTECH.

- _____ (2012). *Donde alto crece el zacate. Relato sobre el pasado colonial de San Cristóbal de Las Casas*. 2ª. edición. San Cristóbal de Las Casas: Ed. Fray Bartolomé de Las Casas.
- Kovic, Christine (2005). *Mayan Voices for Human Rights. Displaced Catholics in Highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- Leyva, Xóchitl (2007). “¿Antropología de la ciudadanía?...étnica. En construcción desde América Latina”. En: *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. Enero-junio, año/vol. V, número 001. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas San Cristóbal de las Casas. pp. 35-59.
- _____ y Shannon Speed (2001). “Los derechos humanos en Chiapas: del discurso globalizado a la gramática moral”. En: Pitarch, Pedro y Julián López (coordinadores). *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*. pp. 82-102.
- Maduro, Otto (1992). “Algunas implicaciones teóricas de la teología de la liberación en América Latina para la sociología de las religiones”. En: Carlos Martínez Assad (coord.). *Religiosidad y política en México*. Cuadernos de Cultura y Religión. México: Universidad Iberoamericana.
- Marion, Marie-Odile (1984). *El movimiento campesino en Chiapas. 1983*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
- Morales, Bermúdez, Jesús (1992). “El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio”. En: *Anuario 1991 del Instituto Chiapaneco de Cultura*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Robledo, Gabriela (2009). *Identidades femeninas en transformación: Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*. México: CIESAS.

La espiritualidad Ixil en Guatemala

Mek Maton / Miguel de León Ceto¹

Doctorante EHESS

Introducción

Hacer un recuento de toda la literatura que en los últimos años se ha producido sobre la espiritualidad maya es una tarea difícil de cumplir, no solamente porque se siguen publicando y desarrollando innumerables investigaciones locales, nacionales e internacionales, sino también porque las temáticas son tan diversas como las mismas comunidades.

En un primer momento, realicé un estudio general de las principales obras sobre la espiritualidad maya y, conforme avancé, noté la dificultad que había para abarcar cada uno de los períodos históricos por los cuales han transitado las investigaciones, así como la dificultad para abarcar las diferentes temáticas y metodologías empleadas por el equipo de investigación, las cuales varían según intereses personales, institucionales, coyunturales e históricos.

Por su parte, el Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR) vio la necesidad de realizar un trabajo que se concentrará en una o dos manifestaciones de la espiritualidad maya, con la finalidad de profundizar en cada una de ellas y en la naturaleza de las investigaciones.

En este sentido, presento un análisis de las principales obras sobre la espiritualidad Ixil y Q'eqchi'. Traté de ser lo más exhaustivo posible, pero

1. Politólogo y sociólogo ixil, doctorante en sociología en las Escuelas de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) y catedrático de la Universidad Ixil. Artículo preparado para el IIHR, Universidad Rafael Landívar.

más de alguna investigación se nos habrá escapado, sobre todo en el caso Q'eqchi'². Ahora bien, el hecho de pertenecer al pueblo Ixil y haber realizado diferentes investigaciones en la región³, me permite tener puntos de referencia empíricos, históricos y teóricos para comprender su espiritualidad y compararla con la de otros pueblos.

El estudio no se circunscribe a un período determinado, sino trata de ver la evolución que han tenido las investigaciones a partir de los estudios de los años setenta. Con la finalidad de realizar un análisis riguroso de los escritos, se abordan los siguientes aspectos:

- a) El contexto en el que se escriben las obras o se realizan las investigaciones, así como el origen de las producciones.
- b) La problemática abordada y los ámbitos de análisis.
- c) La perspectiva metodológica y teórica, corrientes académicas.
- d) Desde dónde y para quién se escribe.
- e) Las discusiones presentes entre las obras.

1. La espiritualidad maya Ixil

Las primeras investigaciones sobre la espiritualidad de la población Ixil se remontan principalmente a los años cuarenta. Jackson S. Lincoln fue el primero en registrar el uso del calendario sagrado, el calendario agrícola y la frecuentación de los lugares sagrados de la población Ixil⁴. Estas obras fueron pioneras en cada una de las disciplinas y fueron profundizadas por las investigaciones que les precedieron.

2. En su momento, se planteó la importancia de incluir los estudios de la espiritualidad K'iche', pero rápidamente caímos en la cuenta del inmenso camino que se necesita recorrer. Nos tomamos la libertad de incluir las obras de Ricardo Falla, principalmente aquellas que están estrechamente vinculadas con la espiritualidad maya.

3. Iglesias evangélicas, historia de las CRP, Participación de la Juventud.

4. En 1945, Jackson Steward Lincoln publicó *An ethnological study of the Ixil Indian of the Guatemala highlands*. University of Chicago Microfilm Collection. Por otro lado, en los años cuarenta, se realizaron las primeras investigaciones arqueológicas a cargo de Butler M. (The case of the Chipal pot, in *Amerikanistische Miszellen, Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, vol XXV, 28-35), las cuales fueron ampliadas y profundizadas en la década de los cincuenta a partir de los trabajos de Smith y Kidder (*Excavations at Nebaj, Guatemala*, Washinton, Carnegie Institution of Washinton, Publication 594, 90).

1.1 La tradición norteamericana

En la década de los setenta, el antropólogo Benjamin Colby y el sociólogo Pierre van den Berghe publicaron *Ixiles y Ladinos*⁵. El objetivo central de la monografía fue el estudio de la “estructura y dinámica” de la sociedad plural Ixil, es decir, un análisis de las relaciones entre ixiles y ladinos a través de las relaciones económicas, políticas, culturales y religiosas de la época.

La obra analiza tres aspectos. En primer lugar, se definen los principales rasgos de las divisiones existentes entre ladinos e ixiles, entre católicos ortodoxos y sincréticos, entre habitantes rurales y urbanos, y entre los diferentes estratos sociales. En segundo lugar, se analizan tres estructuras institucionales: economía, política y religión. Finalmente, se analizan los cambios en las relaciones sociales y la afiliación étnica. De acuerdo con los autores, su trabajo buscaba sobrepasar el trabajo etnográfico de la época, el cual se centraba en el grupo étnico como unidad analítica. De ahí su interés en el cambio social, la integración, el conflicto y el pluralismo. El estudio toma a la región *Ixil* como una subsociedad, dentro de una sociedad total⁶.

Los investigadores realizaron el trabajo de campo en 1966, el cual contó con algunos informantes, visitas a varias aldeas y a las tres cabeceras municipales de la región Ixil. Asistieron a varias ceremonias y ritos religiosos, recopilaron cuentos y leyendas y entrevistaron a varios líderes⁷. También, recogieron información del Archivo General, del Archivo Eclesiástico de Guatemala y de los registros parroquiales de Nebaj, Cotzal y Chajul. Finalmente, invitaron a ocho miembros de la comunidad Ixil a la Universidad de California, entre otras cosas, para compartir con los estudiantes de antropología y construir una casa *Ixil* en dicha facultad.

En la obra *Ixiles y Ladinos*, se habla sobre *religión tradicional* y “*costumbre*”; este último término se utiliza hasta el día de hoy para designar la realización de

5. Colby y van den Berghe (1977). *El contador de los días*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.

6. También hace una diferenciación entre el pluralismo cultural (Guatemala) y el pluralismo social (la segmentación de la sociedad en grupos).

7. La información fue codificada y enviada a Cambridge Computer Associates, del programa Multivariate Statistical Analyzer.

ceremonias mayas. Para los ojos de la población ladina y extranjera, es lo que los ixiles hacen comúnmente, es un modo habitual de obrar:

“En la práctica de la religión tradicional, los ixiles en realidad constituyen una comunidad de practicantes que reconoce capillas y lugares comunes a todos (tal como la montaña sagrada de Juil, a la que van representantes de todas partes del territorio ixil para celebrar el primero, el vigésimo y el 260º día del nuevo año maya), creencias básicas muy similares, y la supremacía religiosa de Chajul y de su santo titular”⁸.

Es importante señalar que detrás de prácticas y rituales de corte católico, es evidente la continuidad de valores, prácticas y conocimientos ancestrales: en este caso, el lugar sagrado de Juil⁹ y el calendario sagrado.

Ahora bien, para los autores, la religión (tradicionalista, católica, ortodoxa y protestante) –al igual que la etnicidad, la urbanización y las clases sociales– reflejan las divisiones sociales de las sociedades plurales. En este sentido, la política, la economía y la religión constituyen las tres áreas institucionales en las cuales interactúan ixiles y ladinos. Son espacios de autonomía relativa donde se canalizan las relaciones de poder, los conflictos y los cambios sociales.

De esta forma, los autores señalan que la esfera religiosa está atravesada por distintos procesos sociales e históricos. Por ejemplo, la dominación ejercida por la minoría ladina de la época sobre la población Ixil, la aceptación de ciertos rituales de los padres católicos y el rechazo de su injerencia en la “costumbre”:

“Más importante era el conflicto religioso entre catequistas y tradicionalistas. Durante los últimos años, los regidores ixiles del concejo del pueblo habían sido catequistas que intentaron desplazar la religión tradicional”¹⁰.

8. Óp. cit., subrayado nuestro. p. 95.

9. Juil es uno de los lugares sagrados más importante en la región *Ixil*, se encuentra ubicado entre Iloom y Chajul. Hasta el día de hoy, se realizan ceremonias y peregrinaciones, tanto por los practicantes de la espiritualidad *Ixil* como por católicos. Algo similar ocurre con el cerro de Vi' Andrés, el cual se encuentra más cerca de Chajul.

10. p. 134.

Es menester precisar que dentro de las cofradías y los llamados tradicionalistas, se encuentran varios especialistas de la espiritualidad Ixil, a quienes también denomino como portadores de la sabiduría ancestral.

Así pues, para los autores, la religión es la tercera área de interacción étnica; al respecto, destacan los siguientes elementos:

- Un número pequeño, pero significativo, de ixiles y ladinos practican conjuntamente la religión católica ortodoxa y el protestantismo.
- El padre católico tenía un papel ambivalente: por un lado, misas para los ortodoxos; por el otro, misas para las cofradías¹¹, así como la existencia de dos sacristanes y dos servicios rituales.
- La religión, además de dividir a ixiles y ladinos, crea divisiones a lo interno de los primeros, es decir, entre tradicionalistas y catequistas ixiles.
- En los casos cuando los padres intentaron “reconvertir” a los ixiles a través de métodos poco ortodoxos, se produjeron serios conflictos; en algunos casos, el padre tuvo que abandonar la iglesia.
- La parroquia de los tres municipios sigue siendo un centro importante para tradicionalistas y católicos ortodoxos¹².
- En la fiesta de la santa patrona de Nebaj, existe una interacción entre la municipalidad y la tradición Ixil, entre el ámbito estatal y el religioso.

Como se puede apreciar en esta obra, el abordaje de la espiritualidad *Ixil* es bastante marginal. Sin embargo, en el libro *El contador de los Días, vida y discurso de un adivino ixil*¹³, Benjamin y Lore Colby se adentran en una de las figuras más enigmáticas de la espiritualidad maya Ixil: la y el b'alvatz'tixh (Aj q'ij, en idioma K'iche'), comúnmente llamado guía espiritual, sacerdote maya, zahorín e incluso chaman y, en el peor de los casos, brujo.

11. Recordemos que dentro de las cofradías y los llamados tradicionalistas, se encuentran varios especialistas de la espiritualidad Ixil.

12. Los autores no señalan que las tres iglesias fueron construidas sobre tres lugares sagrados. A pesar de ello, las y los ixiles lograron mantener ciertos elementos prehispánicos en dichas construcciones: pinturas, grabados, vigas, etc.

13. Benjamin Colby and Lore M. Colby (1981). *The Daykeeper: The Life and Discourse of an Ixil Diviner*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

La vida y el pensamiento del b'alvatx'tixh Pap Xhas Kob', don Jacinto Kob', se enmarca en un estudio que engloba la filosofía de la espiritualidad *Ixil*, las narraciones populares y el proceso de especialización de un b'alvatx'tixh. Para los ojos de los pobladores ixiles, se trata de un conocimiento ancestral, del análisis de la interpretación de los sueños y del examen prospectivo de ciertos acontecimientos; para los ojos de estos investigadores, se trata de "la adivinación *Ixil*".

Para ambos antropólogos, la cuestión central de una investigación es determinar cómo la cultura moldea lo que pensamos y hacemos. Señalan que cuando realizaban su trabajo de campo, a mediados de los años sesenta, la antropología se encontraba en una encrucijada, pues "sus principales obras –*paterns of cultura*, de Benedict (1934); *Social structure*, de Murdock (1949); y varias obras de Boas, Malinowsky y algunos otros– ya habían caducado". Por tal razón, vieron, en la combinación de la antropología cognoscitiva y la antropología simbólica, la mejor herramienta analítica.

Dicho enfoque explica la inclinación de los autores por una teoría explicativa de "los sistemas simbólicos y cognoscitivos de los individuos, que al mismo tiempo incluya el marco más general y los macrosistemas de las sociedad en que viven". La perspectiva metodológica y teórica es más clara cuando escriben: "Podemos decir sencillamente que la cultura está localizada tanto en las pautas como en los esquemas. Es, a la vez, externa (el mundo) e interna (la mente); la principal dinámica se encuentra en la interacción entre ambos, pero el mundo exterior siempre es mediado por los ojos, los oídos y los sentidos del observador, ya sea aborigen o extranjero"¹⁴.

Sobre el abordaje propio de la cosmología *Ixil*, la obra inicia haciendo referencia a uno de los elementos centrales de la espiritualidad maya: la concepción sobre "Dios". En el caso *Ixil*, el término *Kutxuxkub'aal* significa literalmente "nuestra(s) madre(s), nuestro(s) padre(s)" y, como bien se señala en la obra, generalmente es usado invariablemente y de manera genérica. Por su parte, los términos *Kutxux* y *Kub'al*, hacen referencia a Dios madre y Dios padre, respectivamente. En muchos casos, el primer término se relaciona con la Virgen María y el segundo, con Jesús.

14. El idioma, la cultura y el pensamiento de un b'alb'atztiix, el interés de conocer una especie de estructura profunda y el funcionamiento del pensamiento; p. 18.

Otras concepciones empleadas por los especialistas ixiles de la época y que se mantienen en boga hasta la fecha, son Kub'al q'ii, el abuelo o padre sol; los Aangel, término con fuerte influencia católica que hace referencia a los dueños de los cerros y las montañas, a los mensajeros de Dios, etc.; y los *Cuatro Alcaldes*, los cuatro cargadores del año maya: Noj, Iq', Chee y Ee¹⁵.

Ahora bien, tomando en cuenta la naturaleza de nuestra investigación, entre los fenómenos religiosos y espirituales analizados en la obra, es decir, los ámbitos de análisis que los autores mencionan para entender el universo material, cultural e histórico de la vida de Pap Xhas, es importante abordar los siguientes aspectos:

- a) *Las organizaciones religiosas*: la obra describe a las doce cofradías que existían en la década de los setenta. Como es sabido, se trata de instituciones católicas incorporadas en los siglos XVI y XVII, pero con el paso del tiempo fueron moldeadas por las comunidades mayas. En el caso Ixil, existen una cofradía Ixil y otra ladina. Más bien, se trata de tres cofradías, pues en el caso Ixil, existe una cofradía de mujeres y otra de hombres: la dirigente de la primera se llama Txutx meertoma, y el dirigente de la segunda, B'al meertoma.
- b) *Las ceremonias*: entre las ceremonias que la obra presenta se encuentran el Saq'b'ichil (las ceremonias del alba), las ceremonias de pedida de una casa o una novia y las ceremonias por la siembra. Como características distintivas, se encuentra el hecho de celebrarse en días específicos del calendario maya, el uso del pom, el incienso y las candelas, generalmente de sebo.
- c) *Los lugares sagrados*: los autores identificaron uno de los lugares sagrados más importantes de la región Ixil:

“Durante el siglo XIX, el santuario de Juil, situado al norte del Chajul, era central en el sistema calendárico. Era el lugar de peregrinación para adivinos, sacerdotes, curanderos y gente del pueblo, no solo era de las tres áreas dialectales de la región

15. Como se verá más adelante, gracias al trabajo de investigación, la mayoría de los conceptos los he corregido y profundizado en sus significados. En todo caso, el trabajo de los Colby nos permite ver las continuidades y transformaciones de diferentes elementos de la filosofía Ixil.

ixil, sino también de áreas idiomáticas contiguas”¹⁶.

d) *Los especialistas y el calendario:*

“Existen tres especialistas religiosos no católicos en Nebaj: 1) el sacerdote Ixil elegido (B’ooq’ol b’albatz’tix)... Que determina los días en que deben celebrarse tanto las ceremonias religiosas comunales como las ceremonias de las cofradías; 2) los rezadores (B’alb’atz’tiix) que piden una buena providencia o ayudan a efectuar curas de clientes enfermos y que actúan en las ceremonias del amanecer, de varias índoles; y 3) los Contadores de los días o adivinos (Aaq’i) que emplean la semilla *mich* para contar los días y hacer diagnósticos. Una subcategoría de adivinos incluye a quienes solo se valen de cristales en lugar de semillas de *mich*”¹⁷.

Como veremos más adelante, en el caso Ixil, el estudio del calendario sagrado y solar, así como la forma de percibir el tiempo y el espacio, ha sido y sigue siendo una de las temáticas de numerosas investigaciones. Para estos autores, las relaciones entre el calendario solar, de 18 meses de 20 días más 5 días sagrados (365.33 días), y el calendario lunar o sagrado, de 13 meses de 20 días (260 días), sirven para ordenar la vida material y espiritual de las comunidades, así como para *contar el tiempo*.

1.1.1 La historia de Pap Xhas

A partir de este momento, la obra se adentra en un análisis pormenorizado sobre la historia de Pap Xhas, un Ixil, que a pesar de ser descendiente de una familia con posesiones, no escapó de las deudas y del trabajo forzado en las fincas de la costa sur. Su vida cambió radicalmente al tener un sueño, al tener un llamado para una vocación:

“Un hombre se vuelve rezador soñando los veinte nombres de

16. El contador de los Días, vida y... óp. cit., p. 57.

17. *Ibíd.*, p. 59.

los días del calendario. [...] Nadie me instruyó acerca de los Días; simplemente soñé con ellos, y luego fui a preguntar a un rezador qué significaban los sueños. [...] Y resultó correcto, porque después de mis plegarias vinieron más sueños”.

Así comenzó el trabajo de aprendizaje de Pap Xhas, el cual se nutrió de diferentes formas:

“Y también los viejos, los rezadores, recitaban sus plegarias, y yo escuchaba lo que hacían. Iba a verlos en los lugares donde queman incienso, en el cementerio; nos reuníamos frente a la cruz del Alcade, nuestro padre Ti’kajay. Yo escuchaba sus palabras –lo que decían al quemar incienso– y gradualmente se me quedaron en la cabeza; lentamente las aprendí”¹⁸.

Aquí podemos observar tres fenómenos. Por un lado, un proceso en el cual intervienen varias generaciones de hombres y mujeres; en este caso, un joven aprendiz y varios ancianos que fue conociendo. Por otro lado, se trata de un proceso de socialización, o mejor dicho, el proceso de transmisión de valores, prácticas y conocimientos ixiles a través de diferentes ceremonias y rituales. Finalmente, el proceso de especialización no deriva únicamente de un “don”; más bien, suele partir de actividades oníricas frente a las cuales, quien funge como aprendiz, presenta una postura activa.

Este es el marco global sobre el cual la obra analiza la filosofía de Pap Xhas, la naturaleza de sus plegarias, las narraciones populares y lo que denominan la adivinación Ixil. Sobre este último aspecto, los Colby fueron los primeros en buscar la lógica de los veinte días a partir de la interpretación, análisis y proyección de los sueños, los problemas o las demandas de las personas que frecuentaban a Pap Xhas, para quien las semillas de mich eran una de sus herramientas de trabajo.

Asimismo, fueron los primeros en dar de manera somera una definición nuclear y las características básicas de cada día. El orden en que presentan los días es el siguiente:

18. *Ibíd.*, p. 79.

Noj, Tiaxh, Kao, Junaapu, Imux, Iq', Aq'b'al, Kach, Kan, Kamel, Chee, Q'anil, Choo, Tx'i, Batz, Ee, Aa, I'x, Tz'ikin y Aama¹⁹.

Para estos autores, se trata de ver “cómo los seres humanos representan sus mundos en estructuras de conocimiento, qué tipo de procesos emplean para sacar inferencias y tomar decisiones, cómo evalúan su situación y qué tipo de sentimientos tienen”. Dicho de otra forma, se requiere de una teoría cultural para analizar la experiencia de los sistemas de creencias.

1.2 *La tradición francesa*

Al mismo tiempo que la academia norteamericana desarrollaba investigaciones antropológicas, sociológicas y lingüísticas en la región Ixil²⁰, una misión francesa hacía lo suyo en el plano arqueológico y publicaría en 1969 sus principales hallazgos en la obra: *Arqueología en la Región de Nebaj*²¹.

Estas investigaciones resultan fundamentales para entender la vida precolombina de las y los ixiles, así como tampoco las prácticas, los conocimientos y los valores de sus descendientes. Es oportuno señalar que las piezas encontradas durante las excavaciones fueron entregadas al Instituto de Antropología e Historia (IDAEH) y al Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Una actitud poco común, pues como es sabido en la región, varias familias ladinas (principalmente los Brol en los años setenta) y algunas familias ixiles²², se dedicaron a saquear y comercializar el patrimonio material e inmaterial de la cultura Ixil.

Otro de los ejemplos del saqueo de piezas ixiles, es el caso de la vasija Fenton (Uk'b'ala', en Ixil): se trata de un vaso ceremonial del Período Clásico

19. *Ibíd.*, p. 249.

20. En el plano propiamente lingüístico, los primeros trabajos fueron realizados por Ray Elliot, por ejemplo: *Términos de parentesco unitarios de los ixiles de Nebaj*, Instituto Indigenista Nacional. Volumen XIII, Guatemala, enero-junio 1978.

21. La misión francesa del CNRS estaba encabezada por Pierre Becquelin, Alain Breton y Véronique Gervais.

22. En el municipio de Nebaj, se habla de Pap Kumus y los Maxholes. Ambas familias son conocidas por haber iniciado sus múltiples negocios con la venta de piezas arqueológicas, comúnmente llamadas *Kamawiles*.

que se encuentra en el Museo Británico de Londres²³, el cual fue “excavado” en Nebaj en 1904 por una persona desconocida y comprado por el coleccionista inglés C. L. Fenton²⁴.

Estas prácticas no han podido erradicarse, así como tampoco otros comportamientos menos visibles, pero igual de dañinos²⁵. En todo caso, los estudios arqueológicos, etnohistóricos y epigráficos han sido de gran utilidad para conocer la cultura y la espiritualidad maya precolombina, los cuales se han completado con la literatura maya clásica.

Ahora bien, en la edición en español de *Arqueología en la Región de Nebaj*, Alain Breton incluye los resultados de su etnografía realizada en 1979 en Nebaj.

A pesar de tratarse de un trabajo de campo de un mes, el autor logró obtener valiosa información sobre la localización de los principales lugares sagrados de la cabecera municipal de Nebaj, pues hasta el momento, la información existente era muy superficial. Citando a Michael Coe, el autor nos persuade sobre los hallazgos que encontró al entrevistar a pobladores del área Ixil:

“Aparentemente, la concepción que ellos [los mayas] tenían de la tierra es que esta era plana, con cuatro esquinas, y que cada ángulo coincidía con un punto cardinal, cada uno de los cuales tenía un color: rojo para el oriente, blanco para el norte, negro para el occidente, amarillo para el sur... y verde para el centro [...] En las esquinas del mundo estaban los benevolentes Chacs, el Dios de la lluvia, cada uno de diferente color [...] y los cuádruples Bacabs, cada uno de los cuales presidía sobre una cuarta parte del período de 260 días alternativamente”²⁶.

23. http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/aoa/t/the_fenton_vase.aspx

24. <http://www.mesoweb.com/publications/MayaVase/Miller1989-OCR.pdf>

25. Por ejemplo, no devolver a las comunidades los conocimientos obtenidos por el equipo de investigación impide un proceso de retroalimentación entre las partes involucradas. También, suele generarse cierto hermetismo y rechazo en la población local, pues el no saber el destino final de los trabajos alimenta ideas erróneas, como pensar que es para enriquecimiento de los investigadores o simplemente un nuevo mecanismo de dominación.

26. Resulta revelador que, en Ixil, Ka' Xhob' sea el término que se utiliza para designar cuatro esquinas o cuatro rumbos, mientras que al arcoíris se le llame Chakmanchel.

El autor explica, por medio de conceptos yukatecos, la naturaleza de los calendarios utilizados en la región: los ixiles, al igual que los antiguos mayas, tienen un calendario sagrado de 260 días y un calendario solar de 365 días (yaab’); este último se compone de 18 meses de 20 días, y 5 días “sagrados” (wayeb’). Cada año cuenta con un cargador: Ee, Noj, Iq’ y Chee.

1.2.1 *Los especialistas ixiles*

En cuanto a las y los portadores del conocimiento ancestral Ixil, Breton considera que:

“La cuenta de los días es el centro de la actividad de los adivinadores aaq’ii y b’alvatztixh.[...] Con frecuencia, las sesiones que realiza solo recurren a una instrumentación mental, pero en ocasiones necesitan recurrir a objetos que cumplan la función de instrumentos mnemónicos –pedrecitas, frijoles rojo vivo de pito o mich (*Erythrina corallodendron*), granos de maíz– en los que apoyan sus lecturas”²⁷.

De acuerdo con la entrevista que realizó Breton, un b’alvatztixh analiza la mayoría de los acontecimientos dentro de un período temporal de ochenta días, de manera retrospectiva, ya sea a partir de la consulta, de un acontecimiento que acaba de ocurrir, o de un acontecimiento esperado, deseado o proyectado:

“Entrenado en una dinámica intelectual que lo hace recorrer el tiempo, que él rememora o anticipa en permanencia para las necesidades de sus diagnósticos, el adivinador está también en perpetuo desplazamiento, recorriendo del amanecer al anochecer el pueblo y sus alrededores inmediatos o más lejanos”²⁸.

27. p. 225.

28. p. 226.

1.2.2 *Los lugares sagrados y los veinte días*

De acuerdo con la etnografía, los lugares sagrados de la cabecera municipal de Nebaj tienen una jerarquía. En primer lugar, se encuentra la iglesia católica (la casa de los santos), el calvario (la casa de los malos espíritus) y las capillas que se encuentran en los dos cementerios. Seguidamente, se encuentran los ka'xhob' tu teman, las cuatro esquinas del pueblo, los cuatro Alcaldes o los cuatro cargadores del año. En tercer lugar, está la amplia red de altares y lugares sagrados, llamados jueces, regidores, patruyos. Finalmente, se encuentran los grandes cerros que marcan las cumbres de los confines de la comunidad²⁹.

Ahora bien, este estudio es el primero en ubicar y en describir de manera general los cuatro lugares sagrados más importantes del pueblo, es decir, los cuatro alcaldes y cargadores de año: Tikajay B'axa Alcalde, Ti Ku Ixhal, Vi' Kutxul Ch'im y Vi'Puk' xhuk³⁰.

De acuerdo con el autor, los días B'atz, Aama, Tiaxh, Kao, Aq'ab'al, Kach, Kan y Kamel se relacionan con el primer núcleo de lugares sagrados: el cementerio, el calvario y la iglesia; los cuatro Alcaldes o Esquinas del mundo, con los respectivos cargadores: Ee, Noj, Iq' y Chee. Mientras, los lugares sagrados aledaños al pueblo y las principales cumbres se relacionan con los días: Aa, Tz'ikin, Junaapu, Ix, Imux, Q'anil, Choo y Tx'i.

La etnografía también señala que los números que acompañan los días del calendario tienen un valor de coeficiente y ciertas propiedades: números como el uno y el cuatro son benéficos, mientras el siete, nueve y trece son maléficos.

29. De acuerdo con el autor, los días B'atz, Aama, Tiaxh, Kao, Aq'ab'al, Kach, Kan y Kamel se relacionan con el primer núcleo de lugares sagrados: el cementerio, el calvario y la iglesia. Los cuatro Alcaldes o Esquinas del mundo, con los respectivos cargadores. Mientras, los lugares sagrados aledaños al pueblo y las principales cumbres se relacionan con los días Aa, Tz'ikin, Junaapu, Ix, Imux, Q'anil, Choo y Tx'i. Además, señala que muchas de estas montañas y elevadas cumbres dejaron de ser visitadas "por miedo a encontrarse con la guerrilla o con el ejército, que les provocaban ambos el mismo temor enfermizo (susto)". p. 227.

30. Sin embargo, aún no se tiene un registro de todos los lugares sagrados de la región *Ixil*, mucho menos su ubicación. Por el listado provisional que he realizado, hay alrededor de mil, prácticamente; cada comunidad tienen los suyos.

1.2.3 *Los dieciocho meses y los cinco días “sagrados”.*

Como es sabido, a la par del calendario sagrado de 260 días, se encuentra el calendario agrícola o solar de 365 días, compuesto por 18 meses de 20 días y los 5 días sagrados, llamados en Ixil, O’q’ii. Al respecto, Breton señala que al realizar el trabajo de campo en 1978, también encontró la misma lista de meses ixiles propuesta por la investigadora alemana Nachtigall Horts, un año atrás³¹.

Hasta el momento, ninguna investigación se había interesado por los conocimientos, las prácticas y los valores ixiles relacionados con cada uno de los meses; únicamente se hablaba del O’q’ii. Para establecer la lista y el orden de los meses; Breton señala que tuvo que entrevistar a varios especialistas ixiles:

1 Taltxo, 2 Nimtxo, 3 Ne’txo, 4 Lem, 5 Akmor, 6 Kolkoy, 7
Tzanakvay, 8 Majab’a’, 9 Muechin, 10 Motx’u, 11 Paksi’, 12
Ontxib’, 13 Motxo’, 14 Sontxo’(Jul Txo), 15 Txentemaq, 16
Kajab’, 17 Tzojnoy, 18 Mamq’ii,

Como veremos más adelante, haciendo el trabajo de campo tuve la dicha de encontrar un b’alvatztixh que conoce los dieciocho meses de memoria; lo que sigue siendo impreciso es el orden de alguno de ellos. Más allá de las elucubraciones que otros autores han desarrollado, comparto la perspectiva de las y los especialistas al considerar que son los fenómenos naturales los que marcan su orden y desarrollo.

Hasta aquí, hemos analizado las principales investigaciones sobre la espiritualidad Ixil realizadas durante la década de los sesenta, setenta y principios de los ochenta. Al respecto, es necesario aclarar los siguientes elementos.

En primer lugar, la espiritualidad maya históricamente ha sido combatida y perseguida tanto por la Iglesia católica como por las Iglesias protestantes, por su carácter “idólatra”, “pagano” y “oscurantista”. Cabe recordar la lucha contra la tradición emprendida por la Acción Católica (AC) en los años

31. Nachtigall, H.(1978). *Die Ixil, Maya-Indianer in Guatemala*. Dietrich Reimer, Marburger Studien zur Völkerkunde, n° 3, Berlin.

cincuenta, pues como señala Jorge Murga en el caso de Santiago Atitlán: “tanto la Iglesia católica como las Iglesias evangélicas estuvieron convencidas de la necesidad de enfrentar, ya sea directa, ya sea indirectamente, al sistema ancestral de creencias y prácticas para ocupar espacios importantes de poder en las comunidades”³².

De esta forma se produjeron estrategias de deslegitimación y descalificación de la “costumbre”; dicho de otra forma, se llevó a cabo la destrucción de las instituciones, estructuras, prácticas, conocimientos y valores que aseguran la producción y la reproducción del sistema ancestral. Recordemos lo que Colby y Colby, y van den Berghe observaron a mediados de los años sesenta:

“Más importante era el conflicto religioso entre catequistas y tradicionalistas. Durante los últimos años, los regidores ixiles del concejo del pueblo habían sido catequistas que intentaron desplazar la religión tradicional”³³.

En segundo lugar, muchos de los padres (la mayoría extranjeros), que inicialmente luchaban a capa y espada contra el sistema ancestral de creencias, prácticas y valores mayas, fueron sacudidos por la realidad social, económica, política y cultural del país. Muchos de ellos abandonaron paulatinamente su sistema de valores y prácticas políticas conservadoras, no así sus creencias religiosas. En todo caso, el hecho de que un segmento de la iglesia se interesara por la espiritualidad maya era un cambio colosal.

Lamentablemente, en el momento en que se producían grandes transformaciones en el seno de la Iglesia católica guatemalteca, se produjo la guerra más despiadada del continente latinoamericano. Los daños y las secuelas fueron y son devastadoras; los Colby consignaron el preludio de la guerra sucia:

“El material de este libro constituye el fin de una época. Un antropólogo que hoy trabaja en el país Ixil vería que los acontecimientos están siguiendo rápidamente un curso trágico. Los procesos culturales son dirigidos hoy a base de fusiles, no

32. Murga Armas, Jorge. (2006). *Iglesia Católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria (Santiago Atitlán Guatemala)*. Segunda edición, Guatemala.

33. p. 134.

de una religión tradicional. [...] Los ixiles que no poseen tarjetas de identificación expedidas por el ejército simplemente son asesinados. La heroica resistencia de los misioneros españoles contra estas y otras injusticias no pudo contra el sistemático asesinato de sacerdotes por el gobierno, y terminó cuando abandonaron no solo el área ixil, sino toda la Diócesis del departamento de Quiché, en junio de 1980”³⁴.

Está por demás decir que los estudios en la región se paralizaron durante los años más álgidos de la guerra; no obstante, hubo autores como David Stoll que lograron investigar, durante esta época, una acción que solo fue posible con el beneplácito, explícito o no, de las autoridades militares. Su tesis resume la guerra como el conflicto y la lucha entre dos grupos armados: la guerrilla y el ejército, siendo la población civil un simple observador pasivo entre los dos fuegos³⁵. Dicho de otra forma, presenta a los pueblos mayas como incapaces de tomar sus propias decisiones y borra cinco siglos de sublevaciones y motines mayas. En el caso Ixil, el más reciente acaecido en 1936³⁶.

1.3 La espiritualidad maya y la guerra en Guatemala

Durante el conflicto armado interno, la población maya fue la que más sufrió los daños del ejército y de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). La atrocidad y la barbarie con la que se actuó contra los pueblos mayas solo pueden compararse con lo acaecido en países como Ruanda o Camboya, incluso con el holocausto judío.

La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) logró registrar un total de seiscientos veintiséis masacres perpetradas durante la guerra. El departamento de Quiché fue el más golpeado con trescientas veintisiete masacres³⁷. Los casos de violencia y violencia extrema fueron de distinto tipo; sin embargo,

34. Benjamin Colby and Lore M. Colby (1981). *The Daykeeper: The Life and Discourse of an Ixil Diviner*. Cambridge, MA: Harvard University Press. p. 10.

35. Stoll, David (1995). *Entre dos fuegos, en los pueblos Ixiles de Guatemala*. EE.UU.: Columbia University Press.

36. Pero si vemos dichas rebeliones en un *tiempo largo*, la participación de miles de ixiles en los grupos revolucionarios durante el conflicto armado, sería la última rebelión *Ixil*.

los más graves fueron los actos genocidas por parte del Estado contra los pueblos mayas del país, sobre todo el pueblo Ixil, que entre otras atrocidades sufrió cincuenta y dos masacres³⁸.

Como lo hemos evidenciado en otra investigación, la intencionalidad política, ideológica y militar de exterminar a dichas comunidades a través de distintas prácticas se puede observar al momento de analizar las masacres, las capturas, las torturas, las muertes y los asesinatos de distinta índole, las desapariciones, las violaciones sexuales y distintos tipos de violencia contra las mujeres, y el aislamiento, la persecución y el bombardeo de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), la creación de Aldeas modelo y Polos de desarrollo, así como la guerra psicológica³⁹.

La espiritualidad maya no escapó a la guerra sucia que se desató en el país: cientos de b'alb'atz'tix (guías espirituales) fueron perseguidos y asesinados. Como muchos de ellos realizaban sus ceremonias en lugares sagrados (que suelen estar en las montañas, bosques, cerros, colinas o montículos), el ejército pensaba que realizaban trabajos para la guerrilla. Al no entender lo que hacían, los tildaban de brujos o fuerzas oscuras vinculadas al mal. Algo similar ocurrió con la Iglesia católica. En el caso Ixil, la estrategia contrainsurgente tenía como finalidad destruir el trabajo de las y los portadores de la espiritualidad maya y, sobre todo, impedir las transmisión de conocimientos a las nuevas generaciones.

Por otro lado, la instrumentalización y la denigración de la cosmovisión maya, por parte del ejército, llegó al extremo de tergiversar nombres, lugares y acontecimientos: así, se creó la escuela militar de élite, Kaibil Balam, se le dio el nombre de *Gumarkaj* a una de sus Fuerzas de Tarea, se bautizaron ciertas acciones militares con nombres tales como *Operación Xibalba'*, entre otras.

37. 82 en Huehuetenango, 63 en Chimaltenango, 55 en Alta Verapaz y 26 en Baja Verapaz. Ver el capítulo XX de la CEH sobre *Las masacres: violencia colectiva contra la población indefensa*. p. 249.

38. La intencionalidad política, ideológica y militar de exterminar a dichas comunidades a través de distintas prácticas se puede observar al momento de analizar las masacres, las capturas, las torturas, las muertes y los asesinatos de distinta índole, las desapariciones, las violaciones sexuales y distintos tipos de violencia contra las mujeres, y el aislamiento, la persecución y el bombardeo de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), la creación de Aldeas modelo y Polos de desarrollo, así como la guerra psicológica.

39. De León Ceto, Miguel (2013). *El recorrido histórico de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) del Municipio de Chajul*. Guatemala: ADIM/GIZ.

Estos son algunos ejemplos de los cambios que se produjeron con el conflicto armado interno. A nuestro criterio, siguen pendientes investigaciones que puedan ahondar en estos aspectos y dar respuesta a diferentes fenómenos que se produjeron durante el conflicto armado⁴⁰.

1.4 La apertura democrática

Contrario a lo que afirma la historia oficial, la transición democrática no inició en 1984, sino en 1996. Lo que ocurrió a mediados de la década de los ochenta fue un cambio de gobiernos militares a gobiernos civiles, pero la estrategia de violencia siguió siendo la misma hacia las comunidades indígenas, principalmente sobre las Comunidades de Población en Resistencia (CPR)⁴¹.

La Firma de la Paz en 1996 marcó el inicio de la democracia liberal y una nueva etapa para la sociedad guatemalteca y los pueblos autóctonos del país. La década de los noventa estuvo impregnada por acontecimientos históricos: en 1990, las CPR salieron a la luz pública nacional e internacionalmente; en 1992, se le otorgó el Premio Nobel de la Paz a la doctora Rigoberta Menchú (entre otras cosas, porque representaba la lucha de las comunidades mayas y campesinas del país). Ese mismo año (1992), se conmemoró el V Centenario de la invasión y conquista española (1512)⁴², lo cual estimuló la rearticulación y organización de las organizaciones mayas y campesinas del país; finalmente,

40. Por ejemplo: ¿cómo lograron las y los guías espirituales mantener sus prácticas y trabajo espiritual durante la guerra? ¿De qué forma afectaron las políticas contrainsurgentes las prácticas, creencias y representaciones de las comunidades indígenas que mantienen la espiritualidad maya? ¿Qué tipo de relación o papel desempeñaron las personas y las comunidades que practican la espiritualidad maya en relación con la Iglesia católica, las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) y los movimientos de izquierda de la época? En este contexto, ¿qué papel jugaron la Iglesia evangélica, el ejército y los patrulleros?

41. La llegada de Marco Vinicio Cerezo Arévalo al gobierno (1986-1991) tampoco significó un cambio en las estrategias militares contra la población civil. Durante este período, el gobierno con los tres ministros de defensa que tuvo (Jaime Hernández Méndez, Héctor Alejandro Gramajo, 1987-1990, y Juan Leonel Bolaños Chávez, mayo-septiembre 1990), organizó y perpetró distintos actos de extrema violencia contra las CPR.

42. Al respecto, es interesante el libro *Nuestra América y el V Centenario*, el cual integra una serie de escritos de diversos autores latinoamericanos como M. Benedetti, M. Bonasso, L. Cardoza y Aragón, Alejo Carpentier, H. Dieterich, Enrique Dussel, R. Fernández, J. Petras, E. Poniatowska, O. Guayasamin, Rius, Sendra, entre otros. Editorial el Duende, Ecuador 1990.

en 1995, el gobierno y la URNG suscribieron el *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* y, por primera vez, se reconoció al Estado de Guatemala como multiétnico, pluricultural y multilingüe. En cuanto a la cultura y espiritualidad maya, dicho acuerdo estableció lo siguiente:

“Se reconoce la importancia y la especificidad de la espiritualidad maya como componente esencial de su cosmovisión y de la transmisión de sus valores, así como la de los demás pueblos indígenas”.

Por su parte, el tercer apartado aborda los lugares sagrados:

“Se reconoce el valor histórico y la proyección actual de los templos y centros ceremoniales como parte de la herencia cultural, histórica y espiritual maya y de los demás pueblos indígenas. Templos y centros ceremoniales situados en zonas protegidas por el Estado como arqueológicas”.

“Se reconoce la existencia de otros lugares sagrados donde se ejerce tradicionalmente la espiritualidad indígena, y en particular maya, que deben ser preservados. Para ello, se creará una comisión integrada por representantes del Gobierno y de las organizaciones indígenas, y de guías espirituales indígenas para definir estos lugares así como el régimen de su preservación”.

En la década de los noventa, se produce un fortalecimiento del movimiento indígena y una revitalización de la espiritualidad maya, adquiriendo diferentes formas y manifestaciones⁴³:

- a) *Continuidad de una historia*. Nunca dejaron de existir comunidades como la *Ixil*, que durante siglos han mantenido vigente un idioma, tradiciones, fiestas, creencias, conocimientos, prácticas, rituales, usos y costumbres.

43. Las tendencias que surgieron nunca se dieron en estado puro, ya que muchas organizaciones combinaron sus estrategias de trabajo, organización y lucha.

- b) *Nuevos actores.* Diferentes organizaciones sociales comenzaron a trabajar en el cumplimiento de Convenios internacionales⁴⁴ y de los Acuerdos de Paz. Con la presencia y el financiamiento de la cooperación internacional, surgieron centenares de organizaciones no gubernamentales (ONG); muchas de ellas llegaron a tener como eje de acción la cultura, la espiritualidad y la cosmovisión de los pueblos autóctonos. Por su parte, en las reivindicaciones de los líderes, las lideresas y los intelectuales indígenas, comenzaron a ser cada vez más recurrentes diferentes aspectos relacionados con la espiritualidad maya: *el equilibrio, la armonía y la madre naturaleza*⁴⁵.
- c) *Negociación con el Estado.* Gran parte del movimiento maya comenzó procesos de negociación y presión sobre el Estado en torno a demandas concretas: impulso y promulgación de la Ley de Lugares Sagrados, promoción y desarrollo de los idiomas mayas, reforma educativa con pertinencia cultural, participación indígenas en distintas esferas del Estado, inclusión de elementos autóctonos en actividades públicas, tales como las ceremonias mayas. De esta forma, la cultura y la espiritualidad maya era cada día más visible en la arena política⁴⁶. El lado opuesto a esta perspectiva política sería la *movilización social*; a juzgar por el actuar de la mayoría de organizaciones, una minoría siguió haciendo trabajo de base y de organización social.
- d) *El mercado.* A través de la llamada iniciativa privada, el mercado también se interesó por la espiritualidad y la cultura de los pueblos indígenas, muchas veces de manera reificada y folclorizada, pues de esta manera es más fácil hacerlas entrar en el mundo del turismo y los negocios.

44. Principalmente, el Convenio 163 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes.

45. Sin embargo, la frontera entre la realidad, el discurso y la ideología de las reivindicaciones es difícil de demarcar, por lo cual sigue siendo necesario conocer la naturaleza de los conceptos utilizados en las reivindicaciones de los portavoces del movimiento maya, así como conocer la especificidad de la espiritualidad maya al interior de dicho movimiento.

46. Algunas organizaciones sociales y ONG indígenas llegaron a considerar que la espiritualidad maya es la manifestación por excelencia de la identidad maya; incluso, en muchos discursos y artículos se llegó a plantear que la espiritualidad maya sería el eje articulador de los pueblos mayas. En otras palabras, se postula una preeminencia de lo espiritual sobre lo político y lo social.

Estos factores nos ayudan a explicar por qué, durante los años noventa, las universidades, los centros de investigación e investigadores se interesaron por nuevas temáticas vinculadas con la cultura y la espiritualidad de los mayas: *El Pueblo Maya* (Ruz, 1993), *El Estado y la nación, las tensiones y las demandas de los pueblos mayas* (Jorge Solares, 1996), *La pluralidad maya en Guatemala* (García Ruiz, 1997), *El movimiento maya en Guatemala* (Camús, Bastos, 2003), entre otros⁴⁷.

La década de los años 2000 tampoco fue la excepción: cientos de obras fueron publicadas; por mencionar algunas: *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala* (Taracena Arriola, 2004), *Mayanización y vida cotidiana* (Santiago Bastos y Aura Cumes, 2007), *Ciencia y técnica maya* (Matilde Monterroso e Iván Azurdia), *El encantamiento de la realidad* (Sergio Medizábal, 2007). La región Ixil no fue la excepción.

1.5 Nuevos trabajos, viejos problemas

El libro de Ruud Van Akkeren, *Ixil lugar del jaguar: historia y cosmovisión ixil*⁴⁸, es una obra con valiosa información, pero atravesada por varios dilemas. El primero, se trata de una compilación de documentos e información y no de una investigación como la plantea el autor. La segunda, no haberle dado crédito a todas y todos los que participaron en la recolección de la información⁴⁹. Finalmente, presentar el trabajo como un curso impartido durante ocho sábados por Van Akkeren, cuando se trató de talleres de intercambio y presentación de las distintas investigaciones realizadas por las y los participantes.

47. En otros casos, dicho interés fue más bien formal y de acuerdo con los requerimientos de los cooperantes. Durante varios años, la espiritualidad o identidad maya fue un “eje transversal” de diversos estudios, pero no como una preocupación real, sino como un compromiso adquirido o exigido por las circunstancias.

48. Van Akkeren, Ruud (2005). *IXIL, lugar del jaguar. Historia y cosmovisión ixil*. Guatemala: Serviprensa, S.A.

49. El caso más emblemático es el del artista, lingüista y profesor Lalo Velasco. Es quien proveyó la mayoría de la información relacionada sobre los tejidos ixiles y no aparece en los créditos del autor. Por otro lado, hemos constatado que la información que se presenta sobre los días del calendario y el cerro Paxil fue proporcionada por el *b' alvatztixh* y actual Alcalde Indígena de Nebaj, Miguel Rivera Solís. Su nombre aparece como una de las personas consultadas (p. 35), pero su aporte es más que el de un simple informante. Como lo veremos más adelante, él es quien nos dio el listado completo de los meses del año... se los sabe de memoria.

La investigación nace en el marco del proyecto “Buscando Huellas”, de la Cooperación Técnica Alemana (GTZ), con la finalidad de fortalecer la identidad cultural de alumnos y docentes mediante el conocimiento y la investigación de la historia de la comunidad y de los conocimientos que aún mantienen las y los ancianos.

Los primeros capítulos de la obra se refieren al calendario maya y a la historia prehispánica de los ixiles. Inician haciendo referencia a los rasgos compartidos por todos los pueblos de Mesoamérica; en el plano espiritual, se hace referencia a las ideas sobre la creación del mundo, las plantas y los animales, y los hombres hechos de maíz, los cuatros árboles en los cuatro puntos cardinales, la diosa de la Luna, de la lluvia, entre otros.

El autor identifica el desarrollo de la cultura *Ixil* en el período clásico (200-900 d. C.), con la existencia de centros como Nebaj, Xakb’al y Chipal, y con el proto-ixil como lengua⁵⁰. En el período posclásico, ya se habla de una cultura *Ixil* propia en Los Altos de Guatemala, apareciendo otros lugares como Chajul y Tzicuy⁵¹.

En esta obra, es muy notoria la presencia de las tradiciones orales vigente entre las y los ixiles, que como es sabido, son bastante ricas y proficuas, pero bastante propensas a sufrir fracturas al transmitirse de generación en generación, sobre todo, en una sociedad donde los golpes de la guerras, el saqueo y la explotación han sido devastadores. Pero como bien se señala: “cuando el mismo mito aparece en un patrón repetitivo con los mismos elementos y es compartido por varias personas independientemente de la comunidad, es más probable que tenga su origen en datos o procesos históricos”⁵².

Uno de los méritos de la investigación es presentar las principales tradiciones orales relacionadas con la espiritualidad maya y complementarlas con la información escrita, jeroglífica e histórica.

50. Por su parte, el protomaya suele ubicarse en el año 4000 a. C.

51. Es importante señalar que en este período, cada uno de los pueblos se llama por su nombre: K’iche’, Mam, Q’eq’chi’, etc. El término maya solo se usaba para un grupo de Yucatán: dicho nombre fue registrado por los españoles en sus primeros reportes coloniales. p. 11.

52. p. 15.

A continuación, presentamos un breve esbozo de las principales narraciones y tradiciones ixiles en las cuales se encuentran elementos vitales de su espiritualidad.

*Árbol de Chiapa*⁵³

Descripción, información existente	Aporte de las y los participantes
<p>1. Sobre el complejo arqueológico de Xe'b'ak, Noé Palacios Tello, uno de los pocos ladinos interesados por la cultura Ixil, escribe:</p> <p>“En Xe'ba'k hay muchas tumbas grandes. En una de esas tumbas, dice la leyenda que creció un árbol maravilloso que daba frutos diferentes. En unas ramas, anonas; en otras, duraznos; en otras, manzanas. Este árbol cuidaba de los ixiles, quienes lo querían como a un Dios. Pero una vez en México, hubo muchas enfermedades y dicen que miles de indios mexicanos murieron a causa de las hojas del árbol de Chiapa, murieron muchos indios. Entonces los mexicanos vinieron a Nebaj, vinieron a Xe'b'ak. Allí estaban los ixiles haciendo sus costumbres, Tocaban tambores, pitos de barro y hueso, cantaban sus himnos sagrados y hasta lloraban. Cuando los mexicanos contaron a los de Xe'b'ak que en México habían muerto muchos a causa del árbol de Chiapa, los de Nebaj se pusieron tristes. Sin embargo, ofrecieron botar el árbol, hasta que lo botaron. Al cuarto día, cuando alumbraba un sol hermoso, vieron que el árbol estaba otra vez de pie. Entonces le echaron agua hirviendo y así murió el árbol de Chiapa”⁵⁴. De acuerdo con Van Akkeren, esta información fue corroborada por Ledyard Smith y Afred Kidder a mediados de los años cuarenta. En ese entonces, se decía, que por cada hoja caída, moría una persona del pueblo de Chiapas, en el sureste mexicano.</p>	<p>Las hojas del Árbol de Chiapa no eran normales, pues tenían número o palabras.</p> <p>Únicamente pueden verlo quienes ayunan y se preparan durante nueve días.</p>

53. Van Akkeren, Ruud, IXIL, lugar del jaguar... óp.cit., p. 16.

54. Palacios Tello, Noé, XXX. Nebaj, 2006.

El Árbol Mundo o los Cuatro árboles que sostienen el cielo y sus raíces llegan hasta el inframundo; es un elemento común en Mesoamérica. Entre los árboles más representativos se encuentran: la Ceiba, el Ciprés y el Mich.

*1.5.1 Los apellidos ixiles*⁵⁵

Otra de las esferas que explora el libro de Van Akkeren son los apellidos ixiles, pues además de darnos pistas sobre la historia colonial, también nos permiten entender el origen y el significado de los que han sobrevivido.

El autor comienza haciendo referencia al hecho de que en períodos prehispánicos, los gobernantes pertenecían a ciertas familias o linajes. Se hace mención de la familia Kaweq, la cual, de acuerdo con el Rabinal Achí, gobernaba en Cunén y Chajul. Por otro lado, al revisar archivos del período colonial, el autor encontró los siguientes apellidos: Kawinal, Kab'a, Moo, Ijon, B'atz, Xok, Vi, Kuk, Kankab', Chel, entre otros. Muchos de ellos hacen referencia a nombres de lugares, animales u objetos.

Ahora bien, el autor pasa por alto que, entre la población Ixil, los nombres y apellidos tienen una lógica muy particular. Tradicionalmente, las mujeres ixiles mantienen el nombre y apellido de su abuela materna; en el caso de los hombres, lo hacen del abuelo paterno. Eso explica por qué las niñas ixiles mantienen el nombre y apellido de sus abuelas: Ni'l K'ach, Ma'l Kov, Kit Choj, etc. Lo mismo en el caso de los niños: Mek Matom, Lu Pa'l, Te'k Si'ch, Xhas Ko'b', etc. Una vez más, vemos que muchos de estos apellidos hacen referencia a días del calendario, lugares, animales o cosas.

Por su parte, el día I'x tiene mucha relación con la etimología de los Ixiles, el lugar donde hay jaguares. Lo mismo puede decirse de la comunidad tsotsil, vecina de Ilom, el lugar donde se asentaron los primeros pobladores ixiles. Tzotz y Rip significan murciélago, el cual se encuentra estilizado en el Coton, el saco tradicional de los hombres ixiles. Algo similar ocurre con los huipiles de las mujeres ixiles, donde se encuentran representadas mujeres, pájaros, venados y estrellas. Aquí podemos traer a colación la historia de Mal Kao.

55. Van Akkeren, Ruud, IXIL, lugar del jaguar...óp.cit., pp. 71-78.

*1.5.2 Los calendarios*⁵⁶

De los elementos que el autor señala, sobresale el hecho de que en Mesoamérica, las comunidades agrarias se inician entre los años 5000 y 4000 a. C. En lugar de ser semanas de siete u ocho días (días de mercados judíos y romanos, respectivamente), se trata de meses de veinte días, numerados del uno al trece.

1.6 La emergencia de nuevos actores e investigaciones

Uno de los fenómenos que puede observarse después de la eclosión de la cooperación internacional, es que las organizaciones que lograron construir base social y procesos autónomos de organización, son las que consiguieron pervivir y por ende las que mejor encausan las reivindicaciones de quienes representan. En el caso de la región Ixil, un ejemplo lo representan las autoridades y las Alcaldías Indígenas.

Entre las razones de su rearticulación señalan:

“Con la Firma de los Acuerdos de Paz, principalmente del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, la Ley Marco de los Acuerdos de Paz, las Reformas al Código Municipal, las Leyes de descentralización, el Convenio 169 de la OIT y la declaración de las Naciones Unidas sobre derechos humanos, una nueva situación se está construyendo para nuestras comunidades indígenas y para las autoridades ancestrales”.

A partir de este momento, las comunidades y autoridades ancestrales de la región ixil, los Q'esal Teman (consejos de autoridades, ancianos y ancianas líderes y lideresas) deciden crear las Alcaldías Indígenas a finales del 2007.

Sobre la espiritualidad Ixil, señalan lo siguiente:

“De nuestras abuelas y abuelos hemos heredado una cultura de respeto a la naturaleza, de conocimiento de movimientos

56. Van Akkeren, Ruud, IXIL, lugar del jaguar... óp.cit., pp. 19-28.

del Sol, la Luna y las estrellas que les permitió elaborar el calendario maya que es la guía para orientar la vida de la comunidad y sus miembros, de organizar el trabajo en forma tradicional de Xula' y de educar a los jóvenes”.

“Estas son algunas de las razones por las cuales también trabajamos para el rescate, la promoción y el desarrollo de nuestra espiritualidad”.

1.6.1 El Yaab', año solar maya Ixil

En este apartado, retomamos la presentación inicial del trabajo realizado por Alain Breton, el cual retoma Ruud Van Akkeren. Sin embargo, la información sobre el significado de los meses se los debemos a Pap Mek Kup, Miguel Rivera Solís, Alcalde Indígena de Nebaj. Lo que no deja de sorprenderme es el profundo conocimiento que tiene sobre el calendario, así como haberme nombrado los dieciocho meses de memoria.

Como señalamos anteriormente, los miembros de la comunidad *Ixil*, al igual que los antiguos mayas, tienen un calendario sagrado de 260 días y un calendario solar de 365 días (*Yaab'*); este último se compone de 18 meses (*ich'*) de 20 días (*k'al q'ii*), y 5 días “sagrados” llamados *O'q'ii*. Cada año cuenta con un *Ijyaab'*, y un cargador: *Ee*, *Noj*, *Iq'* y *Chee*.

El siguiente cuadro presenta lo meses, días, cargadores de año y la respectiva fecha gregoriana⁵⁷.

57. Breton presenta los meses y días correspondientes a 1978; nosotros agregamos el resto de años, su correspondiente cargador y corregimos la escritura de algunos meses.

	Ich' (mes)	Significado ⁵⁸	Días del Cholq'ij	Cargador del año	Fecha gregoriana	
1	Taltxo	Es el período de los pequeños animales, comen los restos de las hojas. Como son pequeños, caen o crecen.	5 Chee – 11 Chee	5 Chee	2 - 21 marzo	1978
2	Nimtxo	Es la época de los insectos grandes, comienzan a crecer las hojas.	12 Chee – 5 Kamel		22 de marzo- 10 abril	
3	Ne'txo	Es el período de los Ne' (bebés) txo' (animales). Los animales están naciendo, los árboles comienzan a florecer. Es cuando se siembra el frijol de mata	6 Chee – 12 Kamel		10-30 abril	
4	Lem	Se trata de una catarina de color azul, es el período de la cosecha del frijol. El Lem se come las hojas.	13 Chee – 6 Kamel		1-20 mayo	
5	Akmor	Es el momento fértil del maíz, el frijol ha abonado la tierra. Le aparecen flores y hojas a los árboles.	7 Chee – 13 Kamel		21 mayo - 9 junio	
6	Kolkoy	Es cuando se materializa la semilla, el período de germinación, tiene cuerpo propio.	1 Chee – 7 Kamel		10- 29 junio	
7	Tzanakvay	Es el nombre de un gusano de negro amarillo-verdoso. Se come las hojas de la milpa y si lo tocamos, pica, pues tienes como espinas.	8 Chee – 1 Kamel		30 junio - 19 julio	
8	Majab' (Majab'a')	Significa poza de agua, época de fuertes lluvias.	2 Chee – 8 Kamel		20 julio - 8 agosto	
9	Muechin	Se relaciona con la nube lluviosa.	9 Chee – 2 Kamel		9-28 agosto	
10	Motx'u		3 Chee – 9 kamel		29 agosto – 17 sept	
11	Paksi'	<i>Van Akkeren</i> : pájaro similar a la golondrina, anuncia el mes y la época de la cosecha.	10 Chee – 3 Kamel		18 sept – 7 octubre	
12	Ontxib'	“On” es la unión de animal y planta.	4 Chee – 10 kamel		8-27 octubre	
13	Motxo'	Es el final de un grupo de animales.	11 Chee – 4 Kamel		28 oct. – 16 nov.	
14	Sontxo' (Jul Txo)	Es el período en el cual ciertos animales muertos, las plantas y las cosechas se van	5 Chee – 11 Chee		17 nov. – 6 dic.	

58. Información producto de entrevistas.

		a secar o morir. <i>Van Akkeren</i> : el caracol que aparece en las montañas.			
15	Txentemaq Txantemk		12 Chee – 5 Kamel	5 Chee	7- 26 diciembre
16	Kajab'	Es cuando hace mucho frío y el cielo se pone rojo.	6 Chee – 12 Kamel		27 dic. – 15 enero
17	Tzoinoy	Es el nombre de un gusano negro que se come las hojas secas. Momento para la preparación de la cosecha.	13 Chee – 6 Kamel		16 enero – 4 febrero 1979
18	Mamq'ii	El día grande, es el mes donde termina el año y el tiempo del cargador	7 Chee – 13 Kamel		5-24 febrero
	<i>O'q'ii</i>	Hay sol, pero hace un fuerte frío, es el viento que viene a limpiar y botar las hojas que no sirven. Breton: Es un período de caos e infortunio para la comunidad. Son días en los que no se descansa completamente. Días de ausencia de autoridad.	5 días "sagrados" 1 Chee 2 Q'anil 3 Choo 4 Tx'i 5 Batz		25 febrero – 1 marzo
1	Taltxo		6 Ee – 12 Batz	6 Ee	
2	Nimtxo		1 Ee – 7 Batz		
3	Ne'txo		8 Ee – 1 Batz		
4	Lem		2 Ee – 8 Batz		
16	Kajab'		1 Noj – 7 Aama	13 Noj	18 dic. – 6 enero
17	Tzoinoy		8 Noj – 1 Aama		7 - 26 enero
18	Mamq'ii		2 Noj – 8 Aama		27 enero - 15 febrero
	<i>O'q'ii</i>		5 días "sagrados" 9 Noj 10 Tiaxh 11 Kao 12 Junapu 13 Imux		16-20 febrero -
1	Taltxo		1 Iq' – 7 Imux	1 Iq'³⁹	21 febrero -12 marzo
2	Nimtxo		8 Iq' – 1 Imux		13 marzo - 1 abril
3	Ne'txo		2 Iq' – 8 Imux		2 – 21 abril
4	Lem		9 Iq' – 2 Imux		22 abril – 11 mayo

Fuente: elaboración propia a partir de la plática con Pap Mek Kup, B'axa Alcalde Tu Naab'a'.

59. El cargador del año 2014 será 2 Chee.

1.6.2 Los días del calendario

A continuación, presentamos los veinte días del Cholq'ii, incluyendo tres aspectos: el símbolo, el color y una breve descripción. Por el trabajo realizado con quienes son portadores de la espiritualidad Ixil, hemos podido constatar que no existe una concepción homogénea sobre los mismos, tampoco un consenso sobre el día que inicia la cuenta, y por ende, cuál es el primer cargador. No obstante estas y otras diferencias, los datos históricos y empíricos evidencian un trasfondo común entre ixiles y el resto de pueblos mayas.

Los veinte días del Cholq'ii

	<i>Ixil</i>	<i>Yucateko</i>	<i>Significado</i>
			<ol style="list-style-type: none"> 1. Símbolo, animal, persona, dios, muerte 2. Color 3. Descripción
1.	B'atz ⁶⁰	Chuwen	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mono, saraguato 2. Verde 3. Es el inicio, aquí se comienza a contar, es el principio de un ciclo. Es el día del corazón del cielo y de la tierra, de las mujeres y de la vida.
2.	Ee	Eb	<ol style="list-style-type: none"> 1. Diente 2. Amarillo 3. Es el camino, el que dirige, el que nace este día puede ser b'alb'vatztixh. Tiene carácter fuerte. Es uno de los cargadores del año.
3.	Aa	Ben	<ol style="list-style-type: none"> 1. Caña. Para los pueblos mayas tiene el mismo significado; para los aztecas, este día representa el zacate. 2. Rojo 3. Es el centro de la casa, las cañas del cultivo, las cañas de adorno, las cañas que usó Junaapu. Es el día de las siembras, de los niños y las niñas.
4.	I'x	Ix	<ol style="list-style-type: none"> 1. Jaguar. En Ixil, Ix es el prefijo de mujer. 2. Blanco 3. Es el día de la protección y defensa de la vida.
5.	Tz'ikin	Men	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pájaro. Para los aztecas, es el día del águila. 2. Verde 3. Representa el vuelo, es el día de la fauna, la economía y el dinero.
6.	Aama	Kib	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ancestro, la gente que no está/Búho/Zopilote 2. Amarillo 3. Se refiere al corazón humano, es un día de fortaleza espiritual.

60. Para la mayoría de quienes son los portadores de la sabiduría Ixil, el día B'atz es el inicio de la cuenta y En el que abre el camino.

7.	Noj	Kaban	<ol style="list-style-type: none"> 1. Conocimiento, Sabiduría/Temblor entre los aztecas 2. Rojo 3. Es uno de los cargadores del año, es por donde sale el sol. Quienes nacen en este día, pueden ser b'alb'vatztixh.
8.	Tiaxh	Etz'nab	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pedernal, rayo. 2. Blanco 3. Representa la obsidiana, el bienestar. Es el médico, la salud.
9.	Kao	Kawak	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tempestad 2. Verde 3. Es el dueño de los cerros, las montañas y el agua.
10.	Junaaptu ⁶¹	Ajaw	<ol style="list-style-type: none"> 1. El sol, los hermanos gemelos, señor. Para los aztecas, es el día de la flor. 2. Amarillo 3. Es el día de la fortaleza espiritual, el día para recordar a los ancestros.
11.	Imux	Imix	<ol style="list-style-type: none"> 1. Cocodrilo, agua 2. Azul 3. Habla de la fauna, representa la energía de las viviendas y las venas de todo lo que existe en el cosmos. Es el día para buscar el bienestar de las casas.
12.	Iq'	Ik'	<ol style="list-style-type: none"> 1. Espíritu, viento 2. Blanco 3. Es otro de los cuatro cargadores del año. Representa el viento, el frío, las nubes, la lluvia y la luna.
13.	Aq'b'al	Ak'bal	<ol style="list-style-type: none"> 1. La noche, la oscuridad. Para los aztecas, representa la casa. 2. Negro 3. Representa la vida entre el día y el alba, la vida nocturna, la oscuridad, donde crecen las semillas, como las trece lunas de gestación.
14.	Kach	Kat	<ol style="list-style-type: none"> 1. Red. Iguana, para los aztecas. 2. Amarillo 3. Es la red que contiene las cosechas, la red para pescar y guardar las cosas. Es donde se guardan los objetos preciados y los utilizados para las ceremonias.
15.	Kan	Chikchan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Serpiente 2. Rojo 3. Representa a la serpiente emplumada, el origen de la vida. Quien nace en este día puede ser guía espiritual, es alguien que puede llamar la atención y atrapar lo que busca. Es un buen día para buscar el comercio.
16.	Kamel	Kimi	<ol style="list-style-type: none"> 1. Muerte 2. Blanco 3. Es el día de los antepasados, el día para recordar a los que físicamente no están con nosotros, nuestras abuelas y nuestros abuelos.

61. Desde un punto de vista etimológico, en Ixil, Jun=uno, aab' = año.

17.	Chee	Manik	<ol style="list-style-type: none"> 1. Venado 2. Café 3. Es el día para fortalecer la comunidad. Es uno de los cargadores del año. Quien nace en este día, puede ser <i>b'al'vatztixb</i>.
18.	Q'anil	Lamat	<ol style="list-style-type: none"> 1. Semilla, las cuatro semillas de maíz. Para los aztecas, es más bien el día del conejo. 2. Amarillo 3. Es el símbolo de todas las semillas, de plantas, animales y humanos, todo lo que dará vida. Es el día para ofrendar por las siembras, para que las plantas y animales crezcan bien, para que nunca falte ni sobre nada.
19.	Choo	Muluk	<ol style="list-style-type: none"> 1. Multa/líquido/sangre/ 2. Rojo 3. Es el día para reparar alguna falta, para redimir algún error. Es un día para cobrar, pagar y pedir permiso.
20.	Tx'i	Ok	<ol style="list-style-type: none"> 1. Perro 2. Blanco 3. Es el día de la justicia, de la lealtad y de la verdad, es el día para cuidar. Quienes nacen en este día, tienen carácter fuerte, a veces cólericos y enojados.

Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo y de la información proporcionada por Van Akkeren, Ana Laynez y Francesca Rosa⁶².

La presentación general en *Ixil* de los veinte días del calendario maya y su equivalente en yucateco, nos permite ver los siguientes elementos. Por un lado, la mayoría de días hacen referencia al mismo concepto; la interpretación es la que varía: Imux (cocodrilo), Kan (serpiente), Kamel (muerte), Chee (venado), Tx'i (perro), B'atz (mono), Aa (caña), I'x (jaguar), Tzikin (pájaro), Tijax (pedernal). Estos días son los mismos en el calendario azteca, lo cual evidencia la existencia de un tejido común en Mesoamérica.

Por otro lado, se hace necesario investigar en cada pueblo maya, cuáles son las características concretas de cada día, es decir, a qué aspectos históricos, sociales, políticos y económicos hacen referencia. Por ejemplo, para los ixiles, los cuatro cargadores del año se relacionan con los llamados “cuatro alcaldes” del pueblo, con los B'oqol Q'esal Teman, las autoridades ancestrales comúnmente llamadas Alcaldías Indígenas.

62. El libro de Van Akkeren presenta un listado de los veinte días en idiomas yucateco, Ixil, K'iche' y azteca, acompañado de un vocablo. Por su parte, el trabajo de Ana presenta una definición más amplia de cada día y su color.

1.6.3 *Los días del calendario en una perspectiva terapéutica*

El estudio realizado por Nan An Tzi/Ana Laínez y Francesca Rosa⁶³ gira en torno a la “*Elaboración de una propuesta terapéutica culturalmente pertinente de rehabilitación de mujeres víctimas de violencia de género del municipio de Nebaj*”. Su interés no se concentra solamente en el significado de los días del calendario maya⁶⁴, sino también en los especialistas y terapeutas ixiles.

Las autoras presentan una tipología que presenta a los especialistas y terapeutas en dos grupos. En el primer grupo, se encuentran quienes pueden conocer el calendario, pero no tienen la capacidad de hacer análisis prospectivos, lo que comúnmente se llama adivinación. Quienes se encuentran en el primer grupo sí pueden hacerlo. En el primer grupo encontramos a el y la Xulinal (soplador/a), Ixojkuyintxa (comadrona), Oksanba’aj (huesero/a), K’iunal (sobador/a), Oksanteetxho (acupunturista/a), Tz’akanal (curandero/a) K’achalpom (quien hace ceremonias). En el segundo grupo se encuentra la y el Aaq’ii o Q’inal (guía espiritual), Aaj Kun o B’anon txilamil (quien hace el mal).

A partir de este momento, se identifican las principales herramientas utilizadas por las y los especialistas: medicina herbolaria, la escucha, la mediación intrafamiliar, las ceremonias, el fuego, los sueños y el temascal. Seguidamente, se describen enfermedades propias de la región: Txoo (enfermedad de niños y niñas producida durante el embarazo), Aa txa (producido por la falta de respeto a ciertas reglas durante el embarazo) y el Kulel (producido por el choque con una energía o espíritu maligno).

Es en este contexto histórico y cultural que se analiza la violencia física, sexual, psicológica y económica que sufren las mujeres en la región Ixil. Lo anterior le permite a las autoras ubicar los principales sufrimientos, enfermedades y secuelas: sentimiento de culpa y vergüenza, el susto, el cólera, los chismes y la tristeza.

63. “*Elaboración de una propuesta terapéutica culturalmente pertinente de rehabilitación de mujeres víctimas de violencia de género del municipio de Nebaj*”. Defensoría de la Mujer, Ix, Nebaj, febrero, 2013.

64. Para estas autoras, el análisis de los días se hace a través de los llamados “niveles de energía”, siendo las energías pares, estables (6 Aama), y las energías impares, inestables (1 Imux). Una de las debilidades de este trabajo es presentar el significado de los días a partir de referentes K’iché’.

Estos resultados les permiten a las autoras dimensionar el papel que desempeña la espiritualidad Ixil en el acompañamiento de mujeres víctimas de violencia, así como en el conjunto de herramientas que emplean: memoria histórica, historias de vida, el cuerpo y la búsqueda de la justicia.

En cuanto a los aspectos metodológicos, las autoras realizaron dos talleres de intercambio, con más de veinte especialistas y terapeutas ixiles, y entrevistas a profundidad, y participaron directamente en varias ceremonias. Es importante señalar que Ana Laínez es una guía espiritual Ixil y vicealcaldesa en la Alcaldía Indígena de Nebaj, lo cual le permitió tener un acceso directo con sus colegas.

1.7 Leyendas: un punto de conexión con otras tradiciones

Una de las leyendas más reveladoras de la cultura Ixil es la de Ma'l Kao o María Markao. El primero en transcribir esta leyenda fue Benjamin Colby⁶⁵. En nuestros intercambios con Nan An Tzi y Pap Mek Kup, tuve la oportunidad de volverla a escuchar.

El padre de M'al Kao era el Dios Mataqtani: no permitía que el joven Dios Oyew Achí se le acercara; prácticamente condenaba dicha relación. La única alternativa que encontró Oyew Achí a petición de Ma'l Kao fue convertirse en colibrí. En principio, sería su modelo para sus tejidos, pero al mismo tiempo era la forma como podía introducirlo en su morada; el padre sospechó y envió a diferentes insectos a averiguar. Al enterarse del agravio, le puso múltiples pruebas a Oyew Achí, quien con la ayuda de M'al Kao, logró superarlas hasta el día en que ella misma recibió unos de los ataques de su padre: la mató un rayo. Oyew Achí guardó sus huesos, le pidió a una de sus tías que los guardara celosamente, pero no hizo caso y el día que abrió el canasto donde se encontraban, salieron todos los animales y plantas que existen en el universo.

65. Colby y van den Berghe (1977). *El contador de los días*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.

Como bien señala Van Akkeren, el nombre del novio tiene un origen K'iche'. Por su parte, el nombre del padre, Mataqtani, tiene origen Q'eqchi': era el nombre de uno de los dioses más importantes, era el dios de los cerros y de los valles, el Tzul Taq'a. El referente más cercano entre los ixiles es Tiuxhil Tchaa'q'aala.

3. La espiritualidad Q'eqchi'

A pesar de que el pueblo Q'eqchi' mantiene una propia tradición espiritual, existen diferentes puntos en común con la tradición Ixil. El primer ejemplo, y uno de los más emblemáticos, es la versión Q'eqchi' de la leyenda de la Diosa Ma'l Kao.

En la tradición Q'eqchi', aparece la Diosa Po o Luna; su enamorado es el cazador B'alam Q'e, el Sol escondido; y el Dios Tzul Taq'a o Señor del cerro y las montañas, es el padre de la joven. La historia es relativamente la misma, el Tzul Taq'a habitaba en las entrañas de una cueva, frente a la cual tejía su hija, por donde solía pasar el joven cazador. Se enamoraron desde el momento en que se conocieron, pero como el padre estaba en contra de la relación, B'alam Q'e se convirtió en colibrí y de esta forma frecuentó la morada de la Diosa Po.

Al enterarse del agravio, el Tzul Taq'a comenzó a perseguirlos, los enamorados huyeron hasta llegar frente al mar y, para cruzarlo, pidieron la ayuda de una tortuga y un armadillo; este último murió junto a la Diosa Po, pues al no saber nadar, fue alcanzado por un rayo del padre. B'alam Q'e juntó los huesos de su amada y los colocó en trece urnas funerarias. Con el tiempo, se dio cuenta de que en cada urna estaban todos los animales del universo y en la última reposaba la blanca y brillante Diosa... se tomaron de la mano y el joven se convirtió en el Sol del día y ella en la Luna; ambos subieron al cielo.

A partir de este momento, podemos observar varios fenómenos centrales en las espiritualidades Q'eqchi' e Ixil. Por un lado, la centralidad y el origen de la vida se encuentra en las entrañas de la tierra: para los ixiles, el cerro Paxil; para los Q'eqchi's, el Tzul Taq'a. Por otro lado, "Dios" es una dualidad "sagrada" y complementaria: la Luna y el Sol.

Como vimos anteriormente, entre la población Ixil existe el término Kutzukub'aal, "nuestra(s) madre(s), nuestro(s) padre(s)". Ambos referentes los podemos encontrar en el calendario maya: por un lado, encontramos el día Ix, el cual representa al jaguar, el sol nocturno. Por otro lado, encontramos a Junajpu, el sol del día. Ahora bien, los Q'eqchi's dicen Saq Q'e para referirse al sol y B'alam Q'e para decir sol escondido o de la noche.

Por su parte, el Popol Wuj habla de los gemelos complementarios, Ixb'alamq'e y Junajpu. Consideremos que se trata de gemelos de diferente sexo, pues Ixb'alamq'e representa a la Luna, por lo tanto es femenino; mientras, Junajpu representa al Sol. La primera está asociada al calendario de 260 días y el segundo al calendario de 365 días.

Nuestra perspectiva se ve reforzada por las Diosas presentes en el panteón maya. Al respecto, la literatura maya clásica es clara: Ixchel es una de las divinidades femeninas más importantes, ella representa a la Luna y está asociada al tejido y al arte de tejer; generalmente, esta vestida con una capa y un huipil sin mangas. Ixtab es la Diosa del suicidio. Ixmucane' es la gran madre del día, la gran madre del alba, dos veces madre. Observemos que cada uno de los nombres inicia con el prefijo Ix⁶⁶.

Por otro lado, en el caso Ixil, existe una cofradía Ixil y otra ladina. Más bien, se trata de tres cofradías, pues en el caso Ixil, existe una cofradía de mujeres y otra de hombres, la dirigente de la primera se llama Txutx meertoma, y el dirigente de la segunda, B'al meertoma⁶⁷.

66. Ver Galeotti, Anaité (2005). *Mujeres mayas a través de la historia*. En: *Revalorizar la cosmovisión y cultura maya*. Guatemala: MAJAWIL Q'IJ, pp. 20-35.

67. Esta dualidad la podemos observar hasta el día de hoy. El 24 de diciembre se celebra la Corrida del niño y la niña Dios. La cofradía de mujeres carga a la Niña Dios y corre por todo el pueblo; las casas que quieren verla, saludarla, besarla y pedirle una encomienda, tienen que adornar sus casas con pino y cañas de carrizo. Lo mismo sucede con la cofradía de hombres, la cual es más visible y numerosa, quizá porque, dentro de la tradición católica, Dios es hombre y la sociedad *Ixil* sigue siendo fuertemente machista.

Fragmentos de sucesos históricos y hechos religiosos en Tecpán, 1970-2012

Marta Gutiérrez
Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR)
Universidad Rafael Landívar

Introducción

Saber cuáles fueron las experiencias religiosas que posibilitaron los encuentros entre política y religión desde 1970 y cuáles han sido los itinerarios del cambio religioso después de la guerra, son las interrogantes principales de la investigación titulada *Violencia, poder y religión*, que se inició en junio de 2012. Este proyecto forma parte de una de las tres líneas de investigación del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso de la Universidad Rafael Landívar, que busca dar cuenta del proceso de pluralidad religiosa y de las recomposiciones de las lógicas identitarias de los sujetos. Las recomposiciones de las identidades suponen (bajo esta perspectiva), comprender cómo se construyen las relaciones sociales (y de poder) en el marco de las prácticas religiosas contemporáneas. Las pautas metodológicas –que he seguido– sugieren tomar en cuenta cómo y por qué los creyentes se adhieren a una iglesia y su participación en los ritos religiosos. Pero ante todo, seguir sus itinerarios sociales, según estos recomponen sus creencias en determinados espacios, modalidades y épocas. Los itinerarios sociales y los acontecimientos de ruptura (el terremoto y la guerra) son el medio para analizar la convergencia entre política, violencia y religión. Este texto presenta algunos avances preliminares del trabajo de campo realizado en Tecpán (treinta y una entrevistas grabadas y transcritas, visitas a diez comunidades, múltiples conversaciones esporádicas, observación de cultos), el cual tiene una mirada etnográfica y un tono localista.

Tecpán formó parte de los epicentros más importantes de las movilizaciones indígenas y campesinas del siglo XX en Guatemala. La confrontación violenta que vivía Guatemala a principios de 1980, en el ámbito local-regional, se desencadenó en cuatro esferas de expresión del poder: el acceso a la educación y al poder municipal de los indígenas, la disputa entre las élites locales por el control de los bienes naturales del común (el astillero municipal), el crudo racismo cotidiano, y las innovaciones en el ámbito religioso (Acción Católica y los evangélicos).

A raíz de que el Estado sofocó a sangre y fuego las revueltas locales y que el general Efraín Ríos Montt (anciano de la iglesia El Verbo) se convirtió en Jefe de Estado (actualmente acusado por genocidio), las interpretaciones han estado marcadas por lo que podría calificarse de “prejuicios religiosos” que asocian a los evangélicos con el oficialismo militar, y a los católicos con las guerrillas guatemaltecas. La relación entre religión y política en esa coyuntura crítica fue más dinámica y compleja que dicha polaridad estereotipada. Aquí se muestra (en la primera parte) cómo la diversificación religiosa y la revitalización étnica iniciaron antes de esos acontecimientos de ruptura y de crisis generalizada de 1980. Para luego, en una segunda parte, exponer las principales vertientes del cambio religioso, a saber: a) La pentecostalización de las comunidades de fe dentro del catolicismo y la burocratización institucional; b) la emergencia de la espiritualidad maya y su relación conflictiva con las religiones católicas y evangélicas; c) la diversificación del campo evangélico. Para abordar la pluralidad de los evangélicos (o protestantes), he explorado las procedencias sociales de los pastores (no menos de ciento cincuenta pastores presiden las congregaciones locales en las aldeas y en el pueblo de Tecpán), las relaciones entre los pastores y las congregaciones de fe, los énfasis del mensaje religioso y (me he limitado a señalar) la importancia de los rituales pentecostales.

Los avances de esta investigación muestran que después del terremoto y de la guerra, la pentecostalización de las congregaciones católicas o evangélicas constituye el denominador común en el barrio, la colonia, el paraje, la aldea o la nueva comunidad. Recupero lo expuesto por otros investigadores que han mostrado la capacidad de las comunidades evangélicas para acoplarse a las realidades locales. A la vez, exploro, tentativamente, que siendo el pentecostalismo una forma de organización de los fieles basada en las

emociones y en las relaciones entre el pastor carismático y la congregación o comunidad religiosa, se constituyen estas en un mecanismo de vigilancia y control social mutuo, cara a cara. Resultado de ese funcionamiento existen mecanismos capaces de expulsar cualquier disidencia política o religiosa dentro de la comunidad de fieles. Este tipo de prácticas religiosas basadas en el control, la vigilancia y la pertenencia dotan a sus miembros de seguridad, identidad (fragmentaria) y explicaciones generales de la existencia (aunque no de la realidad). Probablemente, después de la guerra, las comunidades (desgarradas, mutiladas, debilitadas en sus vínculos económicos y parentales) encontraron en esta forma de asociación religiosa una forma de mantener los vínculos con los contemporáneos y con la comunidad de fe inmediata (aunque no visiblemente con los antepasados, ni con la comunidad extendida, ni con los muertos).

1. ¡Fin de la política!

Aquí presento una síntesis, bastante esquemática, de los principales hechos históricos que marcaron la década de 1970 en la localidad de Tecpán. Problematizo lo siguiente: desde fines del siglo XIX, la dinámica local se encontraba marcada por el fraccionalismo, principalmente entre los ladinos que se disputaban el acceso a la municipalidad. Estos mantuvieron, con las élites indígenas, relaciones basadas en la negociación, gestos de resistencia y colaboración, pero también de apropiación, y participaron conjuntamente en las disputas de poder. Así retrató Edgar Esquit uno de esos episodios:

...los kaqchikeles fueron manipulados porque sirvieron a los intereses de los ladinos opositores; pero debe tenerse en cuenta que los indígenas también instrumentalizaron la alianza puesto que se aprovecharon de las rencillas ladinas para adquirir algo de poder y defender sus recursos, o por lo menos para manifestarse en contra de los que siempre los habían mantenido bajo control (2001: 107).

Un siglo más tarde, hacia principios de 1970, se empezaron a romper las bisagras que sostenían aquel orden injusto, cruel y pragmático. La pregunta que me propongo responder en esta primera parte es: ¿cómo se pasó de una convivencia desconfiada de alianzas entre los indígenas y los ladinos hacia

una precipitada acción destructiva de los símbolos de poder en la localidad (la municipalidad), y en la que la campaña genocida del Estado guatemalteco constituyó el extremo radical de una guerra soterrada por décadas?

Así pues, la confrontación violenta de la segunda mitad del siglo XX que vivía Guatemala, en el ámbito de Tecpán, se desencadenó en el marco de la lucha por el poder político, el uso de los bienes naturales del común (astillero municipal), la oposición al racismo y su correlato, la revitalización indígena (cuyo artífices fueron las agrupaciones de artesanos, profesionales y estudiantes). Estos pueden ser interpretados como los indicios de una “revolución cultural” al poner el dedo en la llaga: asociando el racismo con la exclusión de los indígenas del poder político como unos de los principales “pecados del sistema”¹. Desde fines del siglo XIX (ha estudiado Edgar Esquit), la existencia de una élite indígena tecpaneca, que “tenía cantidades de tierras superiores a las que poseían varios ladinos... (pero) no lograron desarrollar una producción similar a la que sí consiguieron los ladinos. La causa de ello fue la estructura de dominación a nivel local y nacional” (2001: 130). En otras palabras, Esquit escribió que “muchos indígenas controlaban bastantes tierras, pero su falta de poder político y el control que se ejercía sobre la mayoría de ellos, le restó importancia a su poder territorial” (2001: 184). A falta de autonomía en el ejercicio del poder político desde fines del siglo XIX, los indígenas encontraron en “la actividad y el pensamiento religioso... elementos que propiciaron la organización... y que posteriormente les dio la base para enfrentar los asuntos religiosos o políticos y civiles ante el párroco, los ladinos y el gobierno” (Esquit, 2001: 157). Hasta mediados del siglo XX, existió lo que los antropólogos llamaron el sistema de cargos, el binomio cofradía-regiduría o las dos municipalidades.

Hasta 1966, en Tecpán, se encontraba la municipalidad oficial o “de ladinos” (situada en el segundo nivel), y la de los “Alcaldes Naturales” o los *justicias* que ocupaba el primer nivel del mismo edificio². Como analizaremos en seguida, con la eliminación legal y después real de las dos municipalidades, inició la rivalidad por el control del gobierno municipal entre los indígenas y los ladinos. En julio de 1970, resultado de cierta revitalización étnica y del

1. Entrevista: Cristóbal Cojtí.

2. Entrevista: José Icó, Dimas Sajbaja', Cándido Noriega, Alberto Pacay, 2012.

fortalecimiento en zonas rurales y campesinas del partido Democracia Cristiana Guatemalteca (DCG), un indígena se hizo alcalde oficial. Esto sucedió después de que los indígenas infructuosamente intentaran en dos ocasiones arrebatar, a los caciques ladinos, la administración del municipio –que estaba en sus manos desde el siglo XIX tal y como lo analizó detenidamente Edgar Esquit (2001)–. En julio de 1970, Basilio Cuá se convirtió en la nueva autoridad del lugar. Hombres, mujeres y niños, provenientes de las aldeas y los barrios, desfilaron junto a los *mayordomos* y *texeles* con incienso y velas. El “desfile solemne”, que bien podía confundirse con una procesión, arrancó del barrio Poromá donde residía la familia del hombre que se convertiría en el primer alcalde indígena del municipio. Poromá es uno de los barrios de mayoría indígena donde apareció por primera vez la imagen de Jesús Nazareno. Esta imagen (a nivel local) es considerada ícono de la resistencia de los indígenas³.

Después de Basilio Cuá, fue electo alcalde municipal Santiago Coló Xuyá. Ambos nunca dejaron de hablar Kaqchikel, ni vestir pantalón blanco ni rodilleras ni caites y un saco oscuro, azul o negro. No formaban parte de la élite indígena en el ámbito religioso o económico⁴. La ascensión de los indígenas a la administración de las municipalidades a través de la Democracia Cristiana sucedió, además de Tecpán (1970), en San Martín Jilotepeque (1972), Chimaltenango (1978), Comalapa (1972) y Patzún (1968) (Hale,

3. Cuenta Francisco Ajozal que, “durante mucho tiempo” persistía la “lucha Indio-Ladino”. El 13 de agosto no se sabe de qué año, tuvo lugar un levantamiento después de que los indígenas ya no “soportaron la constante discriminación y dominación”. Durante estos hechos, sobresalió el incendio de un barrio entero que quedó en completa desolación y de ahí viene el nombre Kaqchikel, Porom, que significa quemado o incendiado. Allí mismo, brotó un nacimiento de agua y apareció la imagen de Jesús Nazareno.

A principios de la segunda mitad del siglo XX, había entrado en disputa la autoridad religiosa que cuidaba la imagen. El desenvolvimiento de la querrela desplazó a la cofradía y triunfó en apariencia la iglesia institucional sobre los católicos populares y sincréticos. La imagen fue arrebatada al último cofrade, Vicente Ajozal, después de que este fuera encarcelado a mediados de 1955. En la actualidad, la imagen de Jesús Nazareno de Poromá se encuentra en la nave principal de la Iglesia católica. Desde 1967, algunos indígenas persistieron como directivos de la Hermandad, compartiendo el poder económico y religioso con los devotos ladinos de la ciudad y con el párroco (Francisco Ajozal, “Por qué tu barrio se llama Poromá”, Revista Tecpanicidad, 1997: 6. En: Arriola, 2004: 80-90).

4. Se propuso ser candidato alcalde al presidente de Acción Católica, José Cruz Sajbaja’ Batz, quien declinó por sus funciones religiosas.

2007; Brys, 2008; Esquit, 2011). En Tecpán, Cabarrús (1975: 128) supo distinguir los momentos de controversia, disputa y conflicto intraétnico (o religioso) de aquellos momentos de unificación étnica que se vivían a principios de 1970. Podría interpretarse que previo a la unificación alrededor de una organización política, existió una “crisis de identidad” derivada de tres fuentes diferentes de poder: la tradición, el protestantismo y la Acción Católica. Anteriormente, la plataforma connatural del indígena⁵ podría haber jugado un papel de unificación –dice Cabarrús–, pero no existía el recipiente organizativo para actualizar la lengua, la sangre y la historia. La Acción Católica, el protestantismo y la tradición funcionaron en ese momento como instrumentos organizativos a favor de la unificación política de los indígenas sin abandonar la identidad. Este hecho disminuyó la rivalidad entre protestantes y católicos, y entre nuevos católicos y las cofradías, pero acrecentó las rivalidades étnicas. Para José Icó, católico sincrético, militante de la DCG y devoto cucurucho, fue “una alegría tremenda que hubiera llegado un indígena a la alcaldía por primera vez”; y aunque él y la mayoría de indígenas interpretaron que la “ideología de la Democracia Cristiana era compartir y sentirnos iguales, sin diferencia alguna”, para los ladinos de la élite local, conectada con los políticos capitalinos conservadores, volvió a despertar el angustioso miedo a un levantamiento indígena.

Desde fines de los sesenta, Chimaltenango fue uno de los departamentos de Guatemala donde los indígenas se incorporaron a los partidos políticos, al mismo tiempo que los campesinos avivaban el cooperativismo y las ligas campesinas, los estudiantes y los profesionales indígenas alentaban la vida cultural en las localidades⁶, y las agrupaciones tradicionales abandonaban el

5. Alrededor de mediados de los sesenta, hubo una “detención de la ladinización” –dice Cabarrús (1975: 170-172)–, al mismo tiempo que se articulaban luchas y movilizaciones de “revitalización indígena” o el “engrandecimiento del indígena”. La revitalización de la identidad étnica (o indígena) es analizada y pensada por los distintos niveles de contrastes (intraétnico o religioso, poliétnicos por las diferencias entre los municipios y el contraste interétnico entre indígenas y ladinos) como una trama con amplísimos márgenes de versatilidad y movilidad social de los indígenas, siendo el contraste principal lo que llama “plataforma connatural” en cuanto a la lengua (“nuestra habla”), la raza (“nuestra sangre”) y la historia (reinterpretación de la historia).

6. A principios de 1970, se organizó en Tecpán la Asociación de Profesionales Indígenas (formada por estudiantes del Instituto Santiago y el Socorro), el Club Nuevos Horizontes (estudiantes de educación media y artesanos) y el Círculo Cultural Tecpaneco Ixmucané (formado por

ámbito religioso para ser protagonistas de la política en el ámbito local⁷. Se trataba de movilizaciones populares que afirmaban positivamente rasgos de la identidad étnica: idioma, vestido, música, tradiciones, historia y, por supuesto, también reivindicaciones concretas asociadas a las dinámicas agrícolas y comerciales de la época (las deudas bancarias, los precios de los productos y el acceso a los insumos agrícolas) en un ambiente social en donde la fuerza del racismo era cotidiana. Elena relató aquella cotidianidad con las siguientes palabras:

Antes, si venía una mujer ladina del mercado, y supóngase me encontraba a mí en la calle, me decía: “llévate mis cosas, venite, vamos, acarrea mis cosas”. Con mucho miedo, uno tenía que agarrar las cosas y no importando a dónde iba uno o qué tenía que hacer uno. Uno se llevaba las cosas. Como un animal de carga lo veían a uno.

Existía en Tecpán y en los demás pueblos de los alrededores, un pequeño, pero poderoso núcleo de ladinos, que controlaba el poder municipal. No exentos del fraccionalismo, los ladinos se unificaron después de 1954, a partir de una ideología de defensa ante la posibilidad de los levantamientos indígenas. El instrumento de organización del núcleo duro de los ladinos fue el Movimiento de Liberación Nacional (MLN). Jorge Girón Galindo era un auténtico cacique, quien al igual que su padre, había sido en repetidas ocasiones alcalde y diputado al Congreso de la República. Viajó a Honduras

miembros de las dos primeras agrupaciones y liderado por Francisco Ajozal). El propósito era retomar valores culturales (el idioma, las costumbres, los trajes) a partir de los reinados o de la elección de las reinas indígenas. Lo mismo sucedía en San Martín Jilotepeque con la Asociación de Desarrollo Social y Cultural Sanmartineca (formada por profesionales indígenas) que mantenían vínculos con otras organizaciones de Chimaltenango, Quetzaltenango, Totonicapán, Cobán, Palín (Escuintla), Sololá y Quiché (Cabarrús, 1975; entrevistas a Angelina Sajbaja', Félix Camey, Emeterio Toj).

7. A diferencia de Comalapa, donde los miembros de las cofradías fueron más afines al Partido Revolucionario, y los nuevos católicos (Acción Católica) a la DCG (Esquit, 2011: 306-307). En Tecpán, el conflicto entre los que apoyaban a las cofradías y los que estaban del lado de la Acción Católica también creó un clima muy tenso que derivó incluso en luchas callejeras, calumnias y el uso de las armas; pero al final, los nuevos católicos tomaron a su cargo las cofradías y solucionaron el problema de conseguir candidatos para los cargos de cofrade y mayordomo repartiendo las nueve cofradías entre las aldeas y los barrios de Tecpán (Cabarrús, 1975: 1001-103 y 113).

para participar activamente en el movimiento de Castillo Armas. Aunque el gobierno arbenquista aún intentó detener al cacique tecpaneco, solamente alcanzó a catear su casa, ya que este participaba en su derrota (Cambranes, 1986: 37-48). Jorge Girón se mantuvo como alcalde del MLN hasta la caída de Miguel Ydígoras en 1963. Por el distrito de Chimaltenango, a través del Partido Revolucionario (PR), se hizo diputado durante el gobierno de Julio Méndez Montenegro. Terminó formando parte del grupo de los trece congresistas del PR que resultaron votando a favor del MLN que postuló para Presidente de la República al general Carlos Arana Osorio (Cambranes 1986: 59 y 60). Andrés Girón le contó a Julio Castellanos Cambranes que:

“...lo que movió a mi papá a ponerse en contra de Arbenz era el miedo a la bota negra. Esa bota negra que daba espanto... El comunismo que ya había entrado a Guatemala. Y en ese tiempo, nos invadió un miedo terrible a un levantamiento indígena. Como los ladinos y los indígenas eran dos razas distintas y antagónicas, porque se peleaban a cada rato, los ladinos teníamos un miedo terrible de que los indígenas nos machetearan a todos. Se decía que los indígenas iban a tomar a las mujeres de los ladinos, que iban a tomar las casas, y todo eso, y había un miedo terrible. Se decía: ¡Los indios vienen! y ¡Ya vienen los indios a invadirlo todo!” (Cambranes, 1986: 48).

Al respecto, Cabarrús (1975: 112) mostró que en Tecpán, los movimientos de conversiones religiosas fueron asociados a posibles brotes rebeldes nativistas y se solía semejar a los nuevos católicos con los protestantes, pues se solía escuchar, aún a principios de la década de 1970, que: “los indios, una vez que han aprendido algo de Biblia, ya no quieren saber nada con los santos ni con las procesiones; ni obedecer al Padre... los naturales se han vuelto independentistas”. En esa época, el párroco local decía que las iniciativas de renovación pastoral eran “imprudentes” por “alborotar a la indiada”, y un indígena que organizaba la Acción Católica en una aldea fue calumniado de organizar un “levantamiento de los indígenas”.

Pero la necesidad del cambio político no provino de esta clase de ciudadanos. La necesidad de democratizar las relaciones de poder fue encabezada en Chimaltenango por los indígenas, quienes en intrincados encuentros con los partidos políticos (principalmente, el Partido Revolucionario y la Democracia

Cristiana Guatemalteca), unos ofrecían y otros pedían la postulación de los indígenas a los cargos de elección popular a nivel del municipio o del distrito electoral (Falla, 1978). También se estructuró un intento fallido de un núcleo propiamente indígena para la formación del partido indígena o del partido de integración (Frente Indígena Nacional, que rápidamente cambió el nombre por Frente de Integración Nacional, FIN). El desenlace de este fue similar a lo que sucedió con el Frente Unido de la Revolución (FUR) y el Partido Socialista Democrático (PSD), aunque un grupo del FIN se comprometió con el general Lucas García a cambio de la promesa de inscripción del partido después de las elecciones de 1978 (Falla, 1978 y Esquit, 2011). El desenlace de las tres fuerzas políticas fue semejante: sus dirigentes más visibles e íntegros (Manuel Colom Argueta, Alberto Fuentes Mohr y José Lino Xoyón) fueron asesinados en vísperas de la inscripción de las nuevas instituciones políticas⁸.

En el esquema electoral de 1978, participaron tres fuerzas políticas: el Frente Amplio bajo el control de los generales y militares⁹, la tendencia demócrata cristiana del Frente Nacional de Unidad (FRENU)¹⁰ y el MLN. En Chimaltenango, en once de los dieciséis municipios, fueron electos alcaldes indígenas; eso no sucedió en Zaragoza, Acatenango, Parramos y Tecpán (Hale, 2007: 77). En este último, fue electo alcalde por el MLN, Catalino Galindo Marroquín, hombre de unos sesenta años de edad que había iniciado su recorrido político, siendo alcalde de Tecpán en distintas ocasiones desde 1948. Tenía fuertes vínculos familiares con actores políticos poderosos a nivel nacional, pero en el ámbito local, durante su última administración (siendo alcalde murió cuando la guerrilla destruyó la municipalidad en noviembre de 1981), había cierto descontento, no solo porque los indígenas habían vuelto a perder el control de la municipalidad, sino principalmente porque él realizaba negocios anómalos con el astillero municipal, permitiendo a los dueños de los aserraderos extraer madera y desechos para hacer carbón. También, el destino de los nacimientos de agua en jurisdicción de Tecpán

8. Alberto Fuentes Mohr fue asesinado en la ciudad de Guatemala el 25 de enero de 1979; Manuel Colom Argueta, el 22 de marzo de ese mismo año; y siendo alcalde de la cabecera departamental de Chimaltenango, fue asesinado José Lino Xoyón el 14 de octubre de 1980.

9. Partido Institucional Democrático (PID), Partido Revolucionario (PR), Central Aranista Organizada (CAO).

10. Democracia Cristiana Guatemalteca (DCG), Partido Revolucionario Auténtico (PRA) y Frente de Participación Popular (FPP).

formaba parte de la agenda municipal de la cual se sentían excluidos la mayoría de los tecpanecos. En ese ambiente, el párroco Carlos Alberto Gálvez Girón (sacerdote diocesano), en su estancia episódica en Tecpán, se pronunció en repetidas homilías a favor del grupo que denunciaba los negocios fraudulentos que ponían en riesgo el patrimonio colectivo del pueblo.

La historia se cortó en el transcurso de 1981: fueron asesinados Basilio Cuá (mayo 1981), el sacerdote Alberto Gálvez Girón (14 de mayo de 1981), Jorge Girón Galindo (octubre de 1981) y Catalino Galindo Marroquín (16 de noviembre). La crónica de la muerte es larga¹¹. Pero a la hora de explorar el medio sociopolítico en el cual sucedieron los asesinatos y las desapariciones forzadas, las explicaciones son claras. El principal problema era el asunto del astillero y el poder en manos de los indígenas. Un día antes de su asesinato, Basilio Cuá contó, al secretario en funciones de la municipalidad, lo siguiente:

Ayer me visitaron, me dijeron que entregara el partido (Democracia Cristiana) y si no, me iban a matar. Yo les dije que eso no dependía de mí, sino de la superioridad. Él siempre reunía a su gente. –Eso me tiene un poco preocupado, recuerdo que me dijo.

Nos tomamos un vaso de atol, platicamos un rato y se fue. Al día siguiente, como a las siete de la mañana, lo mataron: tenía una tiendecita, pidieron cigarros, él se volvió a la estantería y cuando regresó al mostrador, le dispararon.

Al sacerdote lo asesinaron en la mañana de un día jueves, Día de Mercado, cuando mucha gente visita (y sigue yendo) al pueblo, ya sea para vender o para comprar. Él había sido amenazado de muerte, por lo que había dejado de

11. La mayoría de las personas agrupadas y organizadas que no salieron a tiempo de Tecpán fueron secuestradas y desaparecidas. Muchas de ellas vinculadas a la *Comisión local de defensa de los derechos comunales del astillero*.

Allí participaba una segunda generación de los jóvenes estudiantes que formaron la Asociación de Profesionales Indígenas de Tecpán (AITG), el Grupo Agrupación Nuevos Horizontes y el Círculo Cultural TecpanecoIxmucañé. Pero además encabezaban aquella Comisión Bernardo Guaján y Fermín López, los más viejos y cabecillas del cantón Patocabaj, Adrián Socop (ex síndico y encargado de tierra de la municipalidad en 1974-1978), Santiago Socop (estudiante y secretario de la comisión), Balbino Guaján (tesorero), Fernando Díaz, Rosalío SaquicMux, Andrés Ordóñez, Tomás Tevelán, Julián Tucubal, quienes fueron asesinados o detenidos-desaparecidos.

dormir en la casa parroquial. Esa noche, la judicial llegó a su residencia, y al no encontrarlo, dejó un letrero que hacía alusión al Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Al día siguiente en la mañana, cuando el sacerdote caminaba entre la iglesia y la casa parroquial, fue asesinado por hombres vestidos de civiles. Un maestro comentó: “Querían hacernos creer que los responsables del asesinato eran del EGP, pero nosotros sabemos que fue la judicial por el tipo de carros que usaba”.

Sobre la muerte de Jorge Girón, su hijo Andrés –el sacerdote– sostuvo que fue asesinado por “unos indígenas pertenecientes a una de las bandas de Donaldo Álvarez Ruíz” (Cambranes, 1986: 98). Pero en Tecpán, casi todos los testigos han dicho que fue un ajusticiamiento de los rebeldes, ya que la actual Plaza Tecpán era un predio de su propiedad que servía de “guarida o casa de los judiciales. De día, no salían; de noche, se dejaban salir todos para ir a secuestrar”. Los insurgentes, en julio de 1981, después de acosar y quemar la sede policial, acabaron a través de detonaciones con el edificio municipal que consistía en una casona con subdivisiones adentro que servían de oficinas. En medio de la detonación, murió el alcalde, Catalino Galindo Marroquín, y otras personas.

Así, durante 1981, habían sido asesinados los principales caciques que podrían haber seguido controlando o alternándose en el poder municipal, produciéndose un vacío de poder en la localidad. La semejanza de esta pequeña crónica sobre la violencia política podría seguir con San Martín Jilotepeque, Chimaltenango o Patzún.

Hipotéticamente, estoy planteando, que con la desaparición de los caciques políticos mediante el asesinato, se pusieron en movimiento rivalidades políticas. Los rebeldes asesinaron a más de uno de los caciques de la localidad (Jorge Girón, Catalino Galindo), y estos, los ladinos, hicieron uso del aparato represivo del Estado, al facilitar la infraestructura para que los judiciales (o detectives) realizaran los asesinatos contra los caciques rivales. Después, guardaron silencio cómplice como la mayoría de la gente, ante los secuestros sistemáticos de líderes y campesinos, así como ante el plan ordenado de matanzas en las comunidades campesinas.

Aunque la intención del Estado y del ejército fue eliminar a los indígenas, históricamente, la campaña genocida en el Altiplano guatemalteco no solo no acabó con los indígenas, sino antes de él también la violencia estructuró

las relaciones políticas en la sociedad guatemalteca. Pero la violencia simbólica y física (asesinato entre líderes rivales) habrá que distinguirla radicalmente de la campaña genocida, que oficialmente inició el 19 de noviembre de 1981 (anteriormente, las fuerzas de seguridad realizaron asesinatos, secuestros e importantes operaciones de inteligencia en comunidades rurales). Esta solamente pudo ser posible con una ideología racista y con un centro político donde se planificaban y tomaban las decisiones, con jefes y estructuras militares especializadas y toda una jerarquía de autoridades militares para llevar a cabo las matanzas sistemáticas (Schirmer, 1999; Sanford, 2004; Vela, 2009).

Lo que aquí he llamado el fin de la política, tiene claves de interpretación que trascienden las dinámicas estrictamente municipales o locales. Ese pequeño territorio (201 kilómetros cuadrados), atravesado de occidente a oriente por la principal arteria de comunicación vial del Altiplano indígena (Ruta Interamericana) y por las cuencas del río Motagua, habrá que entenderlo dentro de las dinámicas, los actores y los acontecimientos de la región y la respuesta estatal a la movilización campesina generalizada desde el extremo occidental en Sololá, Santa Cruz y Chichicastenango (Quiché), hasta el extremo oriental en el pueblo de Rabinal (Baja Verapaz), transitando de uno a otro extremo por los municipios de Tecpán, San José Poaquil, Comalapa y San Martín Jilotepeque (Chimaltenango), Chiché, Chinique y Joyabaj (Quiché).

Tecpán se encuentra situado entre Sololá y Rabinal, pero a diferencia de estos, no constituyó el lugar de asiento, desarrollo y despliegue de las nuevas organizaciones campesinas (Comité de Unidad Campesina), de las agrupaciones guerrilleras y de la teología de la liberación. Los epicentros de organización campesina en tierra fría estuvieron en San Martín Jilotepeque, Comalapa, Poaquil (Chimaltenango), Santa Cruz (Quiché) y Rabinal (Baja Verapaz). La formación de los frentes guerrilleros (mayormente indígenas y campesinos) tuvo lugar en San Martín Jilotepeque¹². En las parroquias de Chimaltenango, los sacerdotes eran religiosos franciscanos o diocesanos. Los intentos por estructurar comunidades eclesiales de base fueron impulsados

12. El Frente Guerrillero César Augusto Sandino del EGP salió a la luz pública el 19 de julio de 1981 (día del II aniversario de la revolución nicaragüense), y el Frente Guerrillero Tecún Umán de las FAR, en agosto de 1982. El primero tuvo como asiento Pachay Las Lomas, y el segundo, Chuatalún, ambas aldeas cien por ciento Kaqchikel, situadas en el municipio de San Martín Jilotepeque, fuera del control directo de las fincas de mozos que existen en el municipio.

por el Programa Misionero Kaqchikel (Promica) que abarcó los municipios de San Andrés Itzapa y Parramos. Mientras, los jesuitas del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) trabajaron al nororiente del departamento en los municipios de San Martín Jilotepeque, Comalapa y Poaquil (Hale, 2007). Pero Tecpán, anteriormente, había sido uno de los epicentros de organización indígena que, a través de los partidos políticos (la DCG y el intento fallido del FIN), disputaban el poder en las localidades.

No haber sido el epicentro de las nuevas organizaciones (campesinas, religiosas e insurgentes), no significó que Tecpán quedara excluido de aquella oleada de movilizaciones populares en zonas rurales. Catequistas tecpanecos acudieron a las charlas o cursos de formación impulsados por los jesuitas y Promica. Desde 1977, en las aldeas situadas en el norte del municipio, se organizaron comités locales de coordinación del CUC. Allí, el productor empezaba a sufrir las consecuencias de la compra de abono químico, cuando la Revolución Verde estaba en declive. Sucedió lo que temían. Enfrentaban las deudas ante Bandesa y las cooperativas (dinero con el que compraban el abono) (Falla, 1972), y los precios del trigo tampoco “se pagaban en el mercado”¹³. No existían vías de comunicación para sacar a vender a los mercados regionales los productos agrícolas (frutas, cereales), se seguía dependiendo de la fuerza de tracción de los caballos. Es decir, las reivindicaciones de los productores estaban asociadas con las deudas bancarias, así como con la ausencia de mecanismos de comercialización de los productos

13. Edgar Esquit (2001: 193-199) documenta que en 1877 en la jurisdicción de Tecpán, funcionaban tres molinos de trigo llamados Helvetia, Pastores y Portal, propiedad de los hermanos Notttemboh. Para hacer frente al monopolio de los molinos privados, la municipalidad tecpaneca propuso, ese mismo año, la creación de una sociedad anónima, teniendo como accionistas a varias municipalidades y personas particulares, y fue conocido como Molino San Francisco (tardó en construirse doce años y funcionó aparentemente poco tiempo). En esos años, también la municipalidad compró el “Molinito” para que la gente pobre moliera su trigo. La importancia de los productores de trigo, junto al empuje del cooperativismo en la década de 1970, facilitó la estructuración de la Federación de Cooperativas de Mercadeo El Quetzal (FECOMERQ), que entre otros, se enfocó en la comercialización de trigo en el Altiplano central (Chimaltenango, norte de Sololá y sur de Quiché). Cooperativas de primer nivel adscritas a esta habían en las aldeas tecpanecas de Xejabí y Caquixajay (entrevistas).

Los altos precios de los fertilizantes y la liberación de las importaciones de trigo dejaron sentir los efectos negativos entre los productores a fines de 1970, los cuales se agudizaron en los primeros años de la década siguiente. En Guatemala, los precios del trigo se fijaban de la siguiente manera: anualmente, se compara el volumen esperado de producción interna con la demanda total, y las importaciones se limitaban a la cantidad necesaria para llenar el déficit

agrícolas, cuando también estaba emergiendo con mayor fuerza la manufactura de suéteres. Los pequeños propietarios-productores, en lugar de acudir como cuadrilleros a las fincas de la Costa Sur, mezclaban la producción agrícola con la confección manufacturera. Estas fueron las bases en las cuales se insertó el CUC a nivel local, dando textura e identidad a lo que una de las agrupaciones guerrilleras llamó “organización revolucionaria de masas”¹⁴.

En esa época, varios hechos influyeron en una cadena de levantamientos locales¹⁵: a) existía organización campesina, pero rebelde en distintas comunidades cercanas a la ruta Interamericana; b) se percibía la generalización de la represión estatal contra los líderes y las comunidades rurales (secuestros y desapariciones individuales y colectivas, las primeras masacres y operaciones de inteligencia); c) la crisis en la economía productiva familiar (las deudas bancarias, los bajos precios del trigo y las dificultades de la comercialización; d) después de las operaciones contrainsurgentes en la ciudad, los insurgentes urbanos se desplazaron a zonas rurales, principalmente a Chimaltenango y al sur de Quiché; e) las bases organizativas campesinas fueron las principales fundadoras del Frente Guerrillero Augusto César Sandino, que se hizo público el 19 de julio de 1981.

estimado. La Gremial Nacional de Trigueros (con oficinas en Chimaltenango y Tecpán, cuya central se encontraba en Quetzaltenango) colocaba a un representante dentro de cada molino para asegurar que este, antes de efectuar cualquier importación, hubiera cumplido con su cuota de compra interna. Este juego entre la Gremial de Trigueros, los dueños del molino y los productores nacionales, afectaba negativamente en especial a los productores, en su mayoría campesinos sin facilidades de almacenaje ni reservas de capital (Garst, 1990).

14. El EGP (1978) escribió que uno de los factores que fundamenta y hace posible las organizaciones revolucionarias de masas es que las fuerzas políticas (pequeño-burguesas) han sufrido un deterioro ideológico, puesto que no han logrado renovarse ni elaborar una plataforma ideológica que sea de aceptación masiva. El influjo, que en la década de 1960 llegaron a tener los partidos políticos (PR, DC, y en los primeros años de la década de 1970, el FUR), se ha desvanecido relativamente, porque los requerimientos políticos e ideológicos de las masas son ahora mayores que los de entonces, pero en el seno de estos partidos no ha surgido una proyección doctrinaria capaz de suplirlas. Y continúa diciendo que: “las que otrora fueron bases de esos partidos, buscan ahora su orientación política, en la mayoría de los casos sin cancelar su afiliación a los mismos, en las organizaciones clandestinas, o en las organizaciones de masas influidas por ellas”.
- (organizaciones gremiales, sindicales, estudiantiles y campesinas). A su vez, plantea uno de los principales retos de estas organizaciones: “tiene que estar preparada para ir abordando y resolviendo en cada momento la contradicción que se produce entre la radicalización de los elementos más avanzados de la masa que participan en la organización (guerrillera o de vanguardia), y la necesidad de crecer y extenderse abarcando a los sectores políticamente más

Después de los levantamientos en Chichicastenango (19 de julio) y Sololá (28 de octubre), los rebeldes destruyeron parcialmente la sede policial de Tecpán, y días después, el 16 de noviembre de 1981, dinamitaron el edificio municipal, a solo tres días de que iniciara oficialmente la ofensiva militar en el Occidente guatemalteco (bajo el mando directo del jefe del Estado Mayor, General del Ejército Benedicto Lucas), fue un acto de desesperación. El propósito de los rebeldes nunca fue tomar por asalto el poder del municipio ni el Palacio Nacional, sino destruir simbólicamente lo que quedaba del poder estatal.

Quizá la predominancia de pequeños propietarios, profesionales, comerciantes, agricultores y productores de granos (trigo, frijol, maíz), de frutas (jocote, mora de parra, distintos cítricos, banano, sauco, manzana, ciruela, durazno, jocote) y de carnes (oveja); los pocos jornaleros (que acudían para engancharse con los contratistas de la vecina aldea de Chupol, Chichicastenango), al mismo tiempo que surgía la manufactura de suéteres o “los sueteros” (entre familias que residiendo en las aldeas paulatinamente

atrasados. Si esta contradicción no se resuelve, las estructuras centrales se irán desvinculando de las masas y no cumplirán con su objetivo fundamental de incorporarlas al proceso de Guerra Popular. Correrán en consecuencia el riesgo de ser aniquilados por el enemigo, que en todo momento tratará de aprovechar su aislamiento”.

Me parece que esta contradicción no solamente no se logró resolver antes ni durante la campaña de «castigo y escarmiento» que el Estado llevó a cabo en el Altiplano central guatemalteco, sino que los rasgos específicos de los levantamientos locales corrieron en un tiempo más rápido que el de las propias organizaciones guerrilleras.

15. Los insurgentes, durante el segundo semestre de 1981, ocuparon Chichicastenango (19 de julio) y Sololá (28 octubre), destruyeron la sede policial de Escuintla (29 de octubre), tomaron Tiquisate y Siquinalá (4 noviembre) y Santa Elena Barillas (9 de noviembre), cinco municipios de Huehuetenango quedaron sin luz por sabotajes guerrilleros (6 de noviembre), ocuparon la finca Los Cerros (7 noviembre) y Zacualpa (15 noviembre), dinamitaron la municipalidad de Tecpán, donde murieron el alcalde y otras personas. También, en la ruta Interamericana, quemaron cuatro vehículos (16 de noviembre), cortaron el tendido eléctrico entre Chichicastenango y Quiché (18 noviembre) y se quedó sin electricidad Joyabaj (18 de noviembre), quemaron sesenta manzanas de caña en la finca Cancún, Escuintla (24 noviembre), quemaron la municipalidad de Santa Lucía la Reforma (25 de noviembre). Asimismo, los insurgentes pusieron dinamita en la municipalidad de Patzicía donde no habían fuerzas armadas del Estado (26 de noviembre), causaron daños a la municipalidad de Santa Cruz Balanyá (28 de noviembre), hubo hostigamientos insurgentes en San Martín Zapotitlán, San Antonio Suchitepéquez, Mazatenango (Suchitepéquez), El Tumbador (San Marcos) (28 noviembre). La guerrilla y la policía mantuvieron enfrentamiento en Yepocapa (28 de noviembre), la guerrilla incendió el turicentro El Alemán situado en la carretera Interamericana en Tecpán, matando al propietario Carlos Jacobo Desterman (28 de noviembre). Al día siguiente, la guerrilla ocupó San Bartolo Jocotenango (29 noviembre) y quemó la finca Monte Llano, Yepocapa, (6 diciembre 1981) (cronología realizada con información del matutino *El Gráfico*).

se trasladaron al pueblo), así como el trabajo manual de teñir y mercerizar hilos para la elaboración de telas para los cortes (faldas usada por las mujeres indígenas), ayuden a comprender la peculiaridad y el carácter episódico del levantamiento rebelde en ese pequeño trozo de la ruta Interamericana de Tecpán.

La rebelión indígena y campesina en el Altiplano central, cercana a la ciudad, no tuvo éxito en 1981. Una campaña estatal sistemática de secuestros, asesinatos y matanzas acabó con el intento. La muerte y la relativa destrucción del medio ecológico, social y productivo, provocado por las operaciones militares, fue seguido por una política deliberada de reconstrucción social bajo la iniciativa del ejército; esta incluyó la reconfiguración del poder municipal. Las condiciones geopolíticas en las cuales se produjo el golpe de Estado que llevó al general Efraín Ríos Montt a Jefe de Estado, ya ha sido analizado detenidamente por Figueroa (1991), Gramajo (1995), Schirmer (1999) y Vela (2008). En zonas indígenas como Tecpán, para reorganizar el vacío de poder y establecer el orden social y político, el general Ríos Montt no recurrió ni a los ladinos ni a los indígenas aferrados a los partidos políticos, sino que nombró a Pedro Tocaré, comerciante, propietario de fábricas para teñir y mercerizar hilos, originario de Totonicapán y emparentado por matrimonio en Tecpán; además, era evangélico bautista, indígena, comisionado militar, adinerado, capaz de prestar efectivo para pagar puntualmente a los funcionarios municipales. Y el vicealcalde fue Margarito Costop, paracaidista, jefe de las reservas militares y luego comandante de las Patrullas de Autodefensa Civil. Mas esto no explica ni justifica la simple asociación entre los conversos evangélicos, los militares y los indígenas. El reto está en comprender qué sucedió y cómo se reorganizó la política y la vida en los pueblos del Altiplano central.

Tecpán no es el mismo después de aquella época. Quedó casi totalmente derruido por el terremoto de 1976 y, cinco años después, por la guerra. La reconstrucción y su actual arquitectura, la proliferación de bancos y comercios, el movimiento de los indígenas aldeanos hacia el pueblo adquiriendo poder económico y político, la pérdida de poder de los ladinos y su desplazamiento hacia otras regiones del país, la reorganización del territorio con la sustitución de los cultivos de granos, cereales y frutas hacia los productos agrícola no tradicionales (arveja, brócoli, ejote, zanahorias), el crecimiento urbano y la

persistente vida aldeana¹⁶, pueden ser interpretados como los principales signos de los cambios que tuvieron lugar después del genocidio de 1981 (Ver fotos 1, 2, 3, 4, 5, 6).

2. Principales cambios en las dinámicas religiosas

A nivel local, si se compara lo que sucedió en Tecpán y en Aguacatán, se hace evidente que el crecimiento religioso siguió la misma tendencia. A fines de 1960, Brintnall (en Garrard-Burnett, 1997) encontró en Aguacatán cuatro pequeñas Iglesias evangélicas, y en 1980 eran ya quince, todas ellas



Foto 1. Altar familiar de la casa de José Icó, católico sincrético. Barrio Poromá, Tecpán.
Fotografía: Marta Gutiérrez (2012).

16. Los últimos estudios del CEUR muestran que entre 1981 y 1994, ante la estabilidad o constancia del crecimiento de las ciudades de la Costa Sur, también emergieron además, de Quetzaltenango, ciudades intermedias en el occidente guatemalteco como Totonicapán, Sololá, Huehuetenango, Chimaltenango y San Marcos (Martínez, 2010), las cuales habían mantenido un lento crecimiento urbano. Estas ciudades, calificadas de “intermedias”, no han constituido un elemento equilibrador de la población y el desarrollo para las distintas regiones del país, sino de las desigualdades, persistiendo la tendencia a la concentración en pocas aglomeraciones urbanas y la dispersión en pequeñas localidades tanto urbanas como rurales (Morán, 2010).



Fotos 2 y 3.
Decoración de casa
evangélica-pentecostal,
Barrio San Antonio, Tecpán.
Fotografía: Marta Gutiérrez
(2012).

Foto 4.
Cofradía de San Simón,
aldea San Lorenzo, Tecpán.
Fotografía: Marta Gutiérrez
(2012).





Foto 5. Altar en la casa
de un guía espiritual
indígena
Barrio La Asunción,
Tecpán.
Fotografía: Marta Gutiérrez
(2012).



Foto 6. Predicadores en una de las principales calles de Tecpán. Fotografía: Marta Gutiérrez (2012).

pentecostales, con excepción de dos; en 1988, podían contarse ciento sesenta esparcidas en la cabecera del pueblo y en las aldeas. Por su parte, en Tecpán, Cabarrús, a principios de 1970, encontró diez iglesias evangélicas (seis de ellas pentecostales), más un núcleo pequeño de Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones). Los protestantes sumaban unas dos mil personas, incluyendo a las comunidades de Palamá y Caquixajay (Cabarrús, 1975:121). Actualmente, existen alrededor de treinta iglesias evangélicas en el pueblo, y por lo menos una, dos y hasta cuatro iglesias en cada una de las sesenta y cinco comunidades de Tecpán. La ausencia de censos que registren la confesión religiosa hace difícil aproximarse a datos cuantitativos. Lo cierto es que, contrario a las proyecciones del Servicio de Evangelización para América Latina, que buscaba que al menos en 1990 la mitad de toda la población guatemalteca fuera evangélica, esta meta se hizo inalcanzable según la misma fuente. La curva de crecimiento evangélico empezó a declinar a mediados de 1980 (Garrard-Burnett, 1997; Sepal, 2001). Aquí me parece que está uno de los cambios más significativos en el campo religioso, el cual me interesa señalar. Contrario a un crecimiento confesional evangélico, lo que sucedió fue la expansión y el crecimiento del pentecostalismo (también católico) en zonas indígenas, fuertemente golpeadas por la violencia estatal, cada vez más dependientes y ancladas en la agricultura de exportación (cultivos no tradicionales), al mismo tiempo que se fortalecían las actividades comerciales.

El estallido del pentecostalismo dentro del mundo católico tuvo lugar en el transcurso de la década de 1980 en medio de la guerra y el control militar. Ya para principios de 1990, habían núcleos carismáticos en treinta y una comunidades y en dos barrios tradicionalmente indígenas del pueblo de Tecpán (Poromá, Patacabaj)¹⁷. Actualmente, se calcula que existen grupos carismáticos organizados en casi todas las aldeas del municipio y en los cuatro barrios del pueblo. Aunque las comunidades que residen en el territorio diocesano Sololá-Chimaltenango fueron golpeadas por las matanzas, los asesinatos de líderes, los secuestros y las desapariciones, y ante todo por la cizaña de la desconfianza (secuestros de líderes rebeldes y su posterior

17. Según datos del censo realizado por el Consejo Parroquial de la Iglesia católica, titulado "Estudio de las sectas protestantes fundamentalistas del municipio de Tecpán Guatemala". Sin fecha.

liberación), esta no tuvo los mismos efectos devastadores en la estructura eclesial católica (como sucedió en Quiché). La diócesis de Sololá-Chimaltenango se hizo asequible a los carismáticos dando lugar a una vertiente organizativa para estos a nivel parroquial y diocesano. Desde 1970, existían núcleos y actividades numerosas del Movimiento Carismático Católico, liderado por religiosas norteamericanas, cuyo epicentro se encontraba en el lado norte del lago de Atitlán (Novillero y Nahualá). Por el contrario, aun durante la segunda mitad de la década de 1990, cuando se reconstruía el tejido organizativo de la diócesis de Quiché, tanto el clero como las religiosas que trabajaban allí discutían cuál sería la mejor manera de relacionarse con los grupos carismáticos, ante el proceso de pasaje del movimiento carismático al mundo evangélico que tenía lugar en esos años.

Al proceso de pentecostalización de las creencias religiosas le acompañó a su vez la diversificación del campo evangélico y la burocratización de la religión católica. Desde Tecpán se pueden observar al menos tres vertientes o dinámicas religiosas que conviven, se toleran, negocian y pueden mantener relaciones conflictivas entre ellas. Antes de presentar estas tendencias, quisiera decir que, para comprender las dinámicas religiosas locales, he seguido, por ahora, un criterio territorial (más que étnico o de clase) en cuanto a que en Tecpán es en los barrios y las colonias (que surgieron después del terremoto), las aldeas y dentro de las aldeas y los parajes o nuevas comunidades, donde se articulan las instituciones religiosas *por abajo*. Teniendo esto en cuenta, una de las primeras vertientes que quiero señalar, iniciando de abajo hacia arriba es el proceso concreto de la existencia de comunidades o congregaciones de fe pentecostales (católicas o evangélicas) a nivel de los barrios, las colonias, las aldeas, los parajes y las nuevas comunidades. Dentro del catolicismo, escalón más arriba, inserto en las dinámicas institucionales y enfocadas en la administración de los sacramentos (bautizos, matrimonios, misas, catecumenado), se encuentra el clero. El Vicariato de Chimaltenango está compuesto actualmente por veintisiete sacerdotes (seis de ellos en Tecpán), cuya doctrina de formación ha sido el Opus Dei, mientras que la autoridad máxima, el Obispo, es un jesuita guatemalteco. Cómo conviven vertientes teológicas y doctrinales disimiles (pentecostalización de las comunidades de fe, la doctrina del sacerdocio y la autoridad del obispo) en una misma trama religiosa (y de poder) y en un territorio eclesial es tangencialmente uno de los problemas del pentecostalismo dentro del catolicismo.

La segunda dinámica, por su significación histórica, es la emergencia de la espiritualidad maya y su relación conflictiva con las religiones. Tanto evangélicos como católicos mantienen un mensaje público que condena las prácticas mayas (institucionalizadas) y las indígenas (cotidianas), asociándolas con la brujería, el mal y el diablo. Aquí quiero presentar las reflexiones que recibí al respecto, no de los evangélicos ni de los católicos, sino de una minoría que practica la espiritualidad maya, algunos habiendo dejado de acudir a las iglesias y otros manteniendo su participación dentro de las religiones aceptadas socialmente¹⁸.

- a) Una joven estudiante, pero aldeana, que se prepara como guía espiritual, adujo que antes sí habían brujos, pero ahora no. Nuestra espiritualidad nos dice cómo nos relacionamos con los cerros, con la naturaleza, con el universo y entre nosotros mismos. De esa forma sugiere cierta ruptura con las antiguas prácticas indígenas.
- b) Otra joven profesional del pueblo reflexionó así: “Está el otro lado de lo bueno: lo malo. Pero también está en todas las religiones. Toda religión contiene lo malo y lo bueno”. No obstante, se detuvo a explicar lo que significa, a nivel personal, adentrarse en la espiritualidad indígena:

Es un choque muy muy duro. No lo he sentido solo yo... La sociedad nos enseña que todo lo que se hace allí está malo, hasta los colores. Si se utilizan velas negras, es del mal, y si se utiliza una candela de color rojo, es porque algo significa... La misma sociedad nos enseña que está mal; entonces, no es tan fácil. Pero es un choque, porque de todas maneras es otra

18. Aunque después del armisticio de 1996 se formó en el pueblo una agrupación de guías espirituales mayas. El nombre que adquirió esta agrupación está actualmente en discusión. Hay quienes dicen que se llama Consejo de Autoridades Ancestrales, y otros lo nombran como Consejo de Guías Espirituales. Se trata, me han dicho, de “una pequeña grandota confusión, debería ser autoridades espirituales. Porque Autoridades se supone que era la (antigua) municipalidad indígena”. No obstante, en la casa de uno de los miembros del Consejo existe un altar realizado en honor a Ahpozotzil Kaji’ Imox, uno de los reyes Kaqchikeles ahorcado por Tonatiuh, el día 13 Ganel (26 de mayo de 1540) (Recinos, 1980: 109). En las aldeas me han dicho que el Consejo de Guías de Tecpán quiere parecer igual que las religiones, que todos hagamos lo mismo y eso no es posible, porque tenemos energías diferentes. Por eso, ellos en las aldeas practican la espiritualidad, pero buscando la libertad, reconociendo sus orígenes y recuperando las variedades de árboles, cultivos y prácticas agrícolas.

religión. Es espiritualidad... Cómo le dijera yo, como que está lo de la cultura y la cosmovisión, pero está la religión. Pero cuando uno conoce sobre la cultura obviamente se relaciona con la religión maya. Como que todo va tomado de la mano... Todo nos lleva a conocer todo, y cuando uno se da cuenta, es una belleza. A mí me encanta, es muy lindo practicarlo y verlo... Se siente la energía, se siente lo bonito de la ceremonia; entonces, es algo fascinante, es algo muy lindo... tiene su belleza.

- c) Y un hombre maduro, con experiencia y profesional, sugirió que donde existe crisis de identidad personal, puede llevar incluso hasta la confesión ante el sacerdote después de participar en una ceremonia maya; es la mejor señal de “nuestra situación colonial”.

La tercera dinámica que quisiera señalar es la diversificación del campo evangélico. Tres son los elementos esenciales que emplearé para comprender el campo evangélico: a) las procedencias, estilos y formación de los pastores. Actualmente, en Tecpán, existen no menos de ciento cincuenta pastores evangélicos que presiden las congregaciones locales en las aldeas y en el pueblo; b) las relaciones entre los pastores y las congregaciones de fe; c) el énfasis del mensaje religioso; d) las actividades pentecostales propiamente dichas (rituales pentecostales).

2.1 Las procedencias sociales de los pastores

A diferencia de los primeros conversos captados por los misioneros norteamericanos, quienes eran pobres, sin tierra y excluidos del sistema de cargos tradicionales indígenas (cofradías), a mediados del siglo XX, las conversiones religiosas tocaron al núcleo de poder tradicional y económico de lugares como Tecpán. Conversos evangélicos se insertaron en las dinámicas comerciales como “sueteros” o teñidores de hilos, experimentando cierto bienestar económico y buscando adquirir prestigio y ascender en la escala social. Silverio Jiatz, procedente de la aldea Xecoxol, durante 1960 fue uno de los primeros “sueteros” (fabricantes de suéteres), además de apoyar económicamente la compra de terrenos para obras evangélicas, lo cual formó parte de su “estilo de ser evangélico hasta que murió”. Francisco Rangel,

carnicero local, formó parte de los conversos con poder económico. Donó un terreno para construir, en los primeros años de la década de 1970, un templo adscrito a la Misión Evangélica Príncipe de Paz. Anteriormente, a mediados de 1950, Cornelio Rabinal, un indígena pudiente dueño de ganado, camión y albañil, Secretario General de la Acción Católica y cofrade, se volvió evangélico. Baudilia Rabinal Sajbajá (educada en la doctrina evangélica) recuerda con las siguientes palabras la decisión de su padre:

Mi papá era el Secretario General de la Acción Católica. Pero él tenía sed, curiosidad acerca de las escrituras, siempre se lo negaron, nunca le dieron la oportunidad de explicarle algo. Las misas se daban en latín y allí nadie entendía nada. Aquí el idioma es Kaqchikel. Mis papas Kaqchikeles ciento por ciento. Entonces, la curiosidad de mi papá comenzó a crecer... En esa búsqueda, tenía unos trabajadores en el campo. Uno de ellos, muy atrevido, le dijo: “Don Cornelio, yo le quisiera regalar una Biblia”. Y se la regaló. Para todos era vedada la Biblia. Nada de Biblia, porque eso era pecado. Así fue como mi papá empezó a leer la Biblia. Usted sabe que la Biblia es fácil en algunos libros y en otros muy difícil de comprender. Él con la Biblia fue con el sacerdote: “Mire, padre, yo estoy buscando la verdad y a mí me parece que en este libro está la verdad, pero hay cosas que no entiendo”. A esto, el sacerdote le respondió: “Pero Cornelio, estás loco, como te atreves a investigar una Biblia si no estás preparado. No tenés la preparación, aquí tenés que hacer lo que nosotros te decimos y lo que te hemos enseñando”. Y mi papá insistió: “Sí, pero yo ya no quiero seguir con esta clase de religión que no me lleva a nada”.

Cabe decir que mi papá era un borracho, solamente que era de las familias más poderosas económicamente en el pueblo en ese tiempo. El padre prácticamente lo regañó. No le quiso dar ninguna clase de explicación; por el contrario, le dijo que no siguiera leyendo. Él vivía en la otra esquina, donde hoy está el Hostal. Él estaba preparando el maíz. Antes, los patios eran grandes y los portones grandes. Y el pastor se atrevió a entrar. Ellos (la familia Rabinal Sajbajá) eran rematados

católicos. Fue y le comenzó a hablar de Dios. Mi papá le dijo: “Ahora que está usted aquí conmigo, explíqueme. Fíjese que yo tengo un libro, pero el padre no me lo quiere explicar y yo no lo entiendo mucho”.

Así fue como el pastor, don Elías Salazar, le empezó a explicar y mi papá siguió leyendo. Lo agarró como tarea. No pasaba una tarde después de su trabajo sin leer la Biblia... Empezó a asistir a una Iglesia, la más chiquita de aquí, la más pobre, la Filadelfia. No tenía techo ni cielo, sino solo tenía pedazos o ramas de ciprés para librarse un poco del calor y del frío. A él se le ocurrió, como él era albañil, que podía hacer ese trabajo, y les preguntó a los hermanos si le permitían techar el lugar. Los hermanos le agarraron cariño, aunque primero dijeron, este de dónde nos apareció si es el mero de las procesiones. Él tenía cofradía. Era muy adinerado. Mi abuelo mataba un toro para celebrar la fiesta patronal... Mi papá tenía camión y un ayudante de camión, que era evangélico, y se empezó a llevar a mis hermanos mayores...

Para todo esto, ya los había ayudado (a la iglesia Filadelfia) y para ellos era como un privilegio. Fue con el Padre mi papá y le dijo que el catolicismo ya no le gustaba, ya no le ayudaban las expectativas que él tenía y que él había encontrado la verdad. El padre lo regañó otra vez y le dijo que dejara de estar indagando en la Biblia, porque le iba ir mal con Dios. “¿Cómo me va ir mal? ¡Si ésta me está dando la luz, allí encontré la verdad!”. Total que se despidió del padre e hizo su profesión de fe y creyó en Jesús como su Salvador. Entonces, al padre, seguramente, le hacía falta mi papá. Mi papá era totalmente castellano y totalmente Kaqchikel. Era casi como un cacique, a él lo seguía la gente. Y el padre decía: “Se me fue y se me van a ir un montón”. Y fíjese que todavía se cruzó a la casa de mi papá, a escondidas vino el padre a la casa: “Cornelio, mira, aunque hayas ido a profesar allá, regresa a la Iglesia católica, vos hombre. Seguí leyendo la Biblia, yo te dejó que sigas leyendo, pero regresa a la Iglesia”. Pero mi papá

cada día aprendía nuevas cosas y ya no quiso, ya no regresó y quedaron de buenos amigos. A veces venía el padre para visitarlo, pero mi papá no quiso regresar. En todo eso (sucedió) un cambio total de vida, porque dejó la borrachera. ¡Él era de los que ponía la zarabanda en la feria de San Francisco!

Este relato muestra que fueron trabajadores que dependían de los propietarios y comerciantes quienes sirvieron de puentes para las conversiones religiosas de estos que constituían parte del núcleo de poder en los pueblos indígenas como Tecpán (además de la crisis del sistema de cargos). Asimismo fue, a través del *servicio*, que hombres con poder (bienes, tierras, comercio, dinero, aptitudes, conocimiento de dos idiomas) adquirirían prestigio y reconocimiento dentro de la sociedad. Cornelio Rabinal, posteriormente, fue fundador de la Misión Central Galilea y, en medio de desavenencias con un misionero norteamericano, se hizo pastor de la Iglesia Independiente Galilea en 1979 –a la cual perteneció hasta su muerte–. El cambio de creencias religiosas significó en la familia Rabinal Sajbajá “un cambio total de vida” que inició con el padre y entre los hijos, y por último tocó a la esposa y a la madre (que desde el inicio mostraron resistencias por proceder de una familia “fanática” o practicante del catolicismo sincrético). Tampoco el cambio de religión significó en ese momento conflictos o disputas violentas; por el contrario, “se quedaron de buenos amigos” con el sacerdote. Cornelio, recién convertido, siguió la tradición Cristiana de “llevar la palabra de Dios donde se desconoce”; el relato de su hija nos permite observar el recorrido:

Empezó a averiguar donde el evangelio no había penetrado para nada, lugares vírgenes en cuanto al evangelio. Él decía: “aquí ya saben predicar, hay mucho creyente”; entonces, se fue a Chichicastenango. Estoy hablando del año 1962: se fue a predicar primero afuera, compró un su amplificador y una mi hermana tocaba música natal, ella toca piano, toca concertina, toca guitarra y trompeta, aprendió sola, lo aprendió como un milagro. Él se la llevaba y se ponían a predicar al aire, en aquel frío de Chichicastenango, allí por Chupol y Agua Escondida, era su devoción. Él vendía maíz por allí y se dio cuenta de la perdición en que vivía la gente. Allí no era solo de ídolos, sino de brujería, borracheras e

ignorancia también en el sentido físico de no saber qué darle a un niño cuando tiene fiebre. Y allí estuvo durante cuatro años sin que una sola persona se convirtiera, para nada. Mi mamá le decía: “Estás gastando tu energía y tus recursos”. Pero él respondía: “Yo quiero que la gente sepa”.

Para todo esto, mucha gente se había convertido a nuestro alrededor. Siguió persistentemente esos cuatro años. A él le decían coronel en defecto de Cornelio. Ellos siempre creían que mi papá era militar, tenía buen porte. Decían que el coronel oraba por los enfermos. Apareció una pareja de esposos con su hija moribunda. Allí era de verdad, se va a morir y no intentar nada. Usted sabe que la ignorancia es así. Como último recurso fueron allá con él y la niña sanó instantáneamente. El oró en nombre de Jesús, la fiebre bajo y la niña pidió de comer. Ante una evidencia así, ellos ya no podían dudar; fueron los primeros que se convirtieron. Allí hay ahora más de sesenta iglesias; fue la osadía de mi papá. Llegaban los brujos a entregarle sus implementos y querían que los destruyeran. Se cambiaron a su fe y Dios empezó a obrar con muchos milagros, muchos milagros de sanidad. Mi papá tenía esa cosa también... él estaba interesado no solo en el bienestar espiritual de la gente, sino así, integral. Llevaba a la gente al hospital, los traía y si no tenían para medicina, les daba, y si no tenían comida, les daba maíz. Por eso fue muy amado. Eso le estoy hablando como del año 1962. Esa conversión fue en Chupol y luego en Agua Escondida... Pero el asunto es que, de verdad, Dios comenzó a obrar a través de él. Cuando encontró a Dios, lo amó más que a su vida. Yo tengo un hermano que le decía: “Usted se olvidó del negocio, ya no le importa nada, solo con esa gente se está metido, como que ellos le van a dar de comer”.

El recorrido de la vida de Cornelio Rabinal muestra que no solo fue su contacto o el trabajo con los misioneros norteamericanos lo que le dio a él poder dentro de la sociedad, sino también su holgura económica, la movilización en la venta de maíz, su extraordinario carisma en la curación de los enfermos

y las facilidades que daba a los pobres para acceder a maíz o medicinas (cuando era necesario). En ese tiempo, la normal disputa en el ámbito religioso que conocemos hoy día fue compensada con el trabajo social. Además de promover nuevas prácticas evangelizadoras y la conversión religiosa, los primeros misioneros y predicadores se enfocaron también en la promoción de la salud y de la educación. A pesar de que los católicos en general pensaban que las “escuelas protestantes sembraban la semilla del agnosticismo” (Miller, 1997), los tecpanecos sin distinción de credo colaboraron en la construcción del Colegio Bethesda en 1959; y también uno de los primeros misioneros de la Iglesia Centroamericana, Óscar Benavente, que conocía de medicina, ayudó a la gente pobre a quienes “solía darles medicina barata o fiada”. Y el carisma de don Cornelio Rabinal lo hacía poseedor de historias extraordinarias de curación de los enfermos y de conversiones.

Atrás han quedado los tiempos cuando los misioneros norteamericanos o evangelizadores de otros lugares de Guatemala como Francisco Javier Bach Cabrera (Quiché) y Clementino Chiquito (Sacatepéquez) llegaron a Tecpán con el propósito de fundar *campos blancos* (así se conoce el trabajo de evangelización para fundar una nueva iglesia evangélica), o el surgimiento de evangelizadores oriundos de la zona (que aunque contaban con el apoyo de misioneros, desarrollaron su trabajo evangelizador con cierta autonomía) como Cornelio Rabinal. Aún en 1970, los evangelizadores era gente joven que dejaba su familia y su tierra para fundar una iglesia en tierras cercanas o lejanas, donde solían asentarse, construir una iglesia y formar su propia familia. Actualmente, dentro de las iglesias independientes (con o sin apoyo de misiones norteamericanas), no existen iniciativas significativas de evangelización fuera del ámbito tecpaneco. Los esfuerzos de las dos iglesias más grandes siguen siendo limitados: la Iglesia de Dios del Evangelio Completo cuenta actualmente con dos *campos blancos*, uno en Paxixel y otro en Chirijuyú, y con la intención de formar un tercero en el caserío Santa Teresa, situado en las cercanías del pueblo. La Iglesia Centroamericana refiere “iglesias hijas” en Panimacoc¹⁹ y La Cruz, y *campos blancos* en Pachalí, Xepac, Xenimajuyú, Chirijuyú y Paxlotot. Mientras, iglesias de regular tamaño como la Iglesia Independiente Galilea realiza trabajo de extensión en las aldeas de

19. Los primeros evangélicos de la Iglesia Centroamericana fueron Chabela Par, Raymundo Par, Eleuterio Tezaguic, José Morales y la familia Toc, de la aldea Panimacoc.

La Cumbre, El Mirador, Pacacay, El Tesoro y Xecoxol, así como en La Taña, situada en la Zona Reina (Uspantán, Quiché), a donde llega el ingeniero Mynor Marroquín, quien a su vez es el pastor, con proyectos de invernaderos con el propósito de fundar nuevas iglesias.

Los centros neurálgicos de organización evangélica no se encuentran en Tecpán, sino en la Ciudad de Guatemala (sede de seminarios, misiones, iglesias nacionales), así como en otros municipios del Occidente guatemalteco como Santiago Atitlán, Santa María Chiquimula y Santa Cruz del Quiché. Por ejemplo, una buena parte de las congregaciones de fe de la región norte de Tecpán (hacia el río Motagua) se encuentran adscritas a la Asociación Príncipe de Paz Pentecostal (cuyo centro administrativo se encuentra en Santa María Chiquimula) y la Iglesia de Dios Evangelio Completo (que comprende el distrito 8 junto al sur del departamento de Quiché).

2.2 Relaciones pastor-congregación

Las numerosas congregaciones locales, la relativa autonomía de estas y los mecanismos de control de la prédica, son el fermento de las formas de organización evangélica. Probablemente, en Tecpán suceda lo mismo que en Brasil: la base de la organización evangélica es la relación entre *pastor-congregación* (Alves, 1980). La relación de empleo (o dependencia) de la mayor parte de pastores no se da con la institución-iglesia, sino con la congregación local. El pastor es el elegido, y cuando esto no sucede, es el consejo de ancianos o el consejo de diáconos quien determina si él debe o no seguir con sus funciones. Los pastores, para alcanzar el éxito, deben ser sensibles a los deseos de la congregación. Al respecto, en Tecpán se han identificado, por lo menos, cuatro tipos de relaciones entre pastor-congregación:

- a) Evaluación periódica del desempeño del pastor y consulta a los creyentes. La Iglesia Centroamericana y la Alianza Cristiana Misionera Filadelfia busca a sus pastores fuera del ámbito de los creyentes locales y en los seminarios de teología, a quienes eligen o ratifican cada dos años. En el 2012, la Iglesia Centroamericana tenía un pastor visitante, y la Iglesia Filadelfia experimentaba una aguda discusión sobre la forma de gobierno. Mientras que el pastor ciudadano, originario de Chiquimula, cumple sus funciones de jueves a domingo, defiende un

gobierno teocrático por “llamamiento” experimentado de forma personal; los indígenas con poder económico dentro de la iglesia persisten en la elección democrática por votaciones según ha sido la tradición hasta ahora. Si se impone la voluntad del pastor y de un pequeño núcleo que lo rodea en asociación con el seminario de la denominación, quizá se dé otra fractura dentro de los evangélicos. En la Iglesia Centroamericana, el poder descansa en los ancianos de la iglesia, quienes cada dos años consultan a la comunidad de fieles sobre el desempeño del pastor. A través de una especie de elecciones, los creyentes ratifican o desaforan al pastor, pudiendo en ambos casos emitir opiniones detalladas sobre sus funciones, que luego son retomadas y explicadas por los ancianos a todos los miembros. Alberto Pacay, anciano de la iglesia, me dijo que es un mecanismo de participación de la gente, el cual ha sido eficaz para evitar fracturas significativas dentro de la iglesia.

- b) Renovación generacional de los pastores al interior de las familias-congregación. En la Iglesia de Dios del Evangelio Completo y en la Misión Evangélica Príncipe de Paz, los pastores fundadores de ambas iglesias llegaron a Tecpán a evangelizar; llegaron allí desde otros pueblos del Altiplano indígena siendo muy jóvenes, casi adolescentes: (Francisco Javier Bach Cabrera (Quiché) y Clementino Chiquito (Sacatepéquez). Los hijos de ellos, que estudiaron en el Seminario Teológico SETECA, cumplen las funciones de copastor en la iglesia central (junto a su padre) y, a su vez, atienden un *campo blanco*.

Estas cuatro iglesias: Iglesia de Dios del Evangelio Completo, la Centroamericana, Misión Príncipe de Paz y la Iglesia Filadelfia, son las comunidades evangélicas más numerosas en el pueblo y en sus alrededores.

- c) Pastores de “grupos evangélicos” con débil cobertura institucional. Dentro del mundo evangélico, la prédica realizada por mujeres, hombres y jóvenes, siempre es alentada y raramente se escucha una voz que quite legitimidad incluso a los predicadores que se ganan la vida recorriendo las calles del pueblo o subiendo y bajando los autobuses que comunican todo el Occidente indígena. “Llevar la palabra de Dios” siempre es considerado un buen acto cargado de bendición. No

obstante, entre el núcleo de pastores se suele diferenciar a aquellos que fundaron una iglesia como resultado del trabajo de evangelización, de quienes formaron una congregación producto de una escisión o la “separación” dentro de otra iglesia. A estos últimos “no les costó nada” y no llevaron el evangelio a los inconversos, sino organizaron un pequeño grupo de conversos dentro de la iglesia por afán y disputa de poder.

Los pastores que presiden congregaciones pequeñas y débiles se pueden diferenciar en dos tipos: a) Pastores que se separaron de otra iglesia, tal es el caso de Ministerios Fuerte Ciudad Central (escisión de las Asambleas de Dios Juan XXIII) y que actualmente buscan la cobertura de la Misión Cristianos en Acción –norteamericana–. También, el Ministerio Vida Nueva y Si oyereis Hoy o Ágape (separaciones de la Iglesia Bautista Horeb). b) Pastores que realizan trabajo de evangelización como el obrero César Rax que llegó a Tecpán en 1990, y a partir de un núcleo familiar fundó la congregación, actualmente adscrita a la Nueva Jerusalén Santidad a Jehová.

En ambas situaciones, son iniciativas que buscan la cobertura de otra iglesia independiente nacional o la de una misión estadounidense registrada en el exterior, con lo cual los futuros pastores buscan legitimidad y reconocimiento ante el pequeño núcleo de seguidores.

Esta situación se volvió evidente, ante todo a raíz de disposiciones fiscales actuales en cuanto a que las agrupaciones evangélicas se legalicen y reporten a la superintendencia tributaria del país, tal y como lo hace cualquier asociación, sociedad civil u organización no gubernamental.

- d) Predicadores itinerantes. El comercio ambulante toca las puertas de las casas (al igual que el proselitismo evangélico, que visita casa por casa). Existe en la religión, al igual que en la economía, una informalidad. Se trata de un mecanismo diario y cotidiano realizado por señores y señoras, jóvenes y muchachas (vestidos sencilla, pero limpia y elegantemente) que se dedican a llevar el mensaje y a reforzar el convencimiento religioso ante los usuarios de autobuses, pero también

en las calles de Tecpán. Al igual que los vendedores, suben los predicadores uno a uno (observando un código oculto de respeto) a los buses para entonar un canto religioso, para leer un fragmento bíblico o para improvisar un sermón y terminar con un oración. Los usuarios deben, a su vez, presenciar con respeto la teatralidad religiosa callejera; siempre habrá un creyente evangélico con quien se comparte el viaje. El predicador tendrá compañía y no se bajará de la camioneta sin recibir retribución alguna, aunque sea una y miserable. He observado que los *Elder* de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), han empezado a emplear esta táctica, solo que en lugar de pronunciar un discurso religioso, abordan a cada uno de los pasajeros y les preguntan si pueden visitarlos personalmente en su residencia.

2.3 *Énfasis del mensaje evangélico-pentecostal*

Las cinco “p” que dijo Samson (2007) constituían una guía básica para diferenciar las conductas pentecostales. Ante los vertiginosos cambios de la sociedad (la moda y el consumo han influido en las apariencias religiosas basadas en los atuendos exteriores), estas señales han perdido la fuerza coercitiva que antes ejercieron sobre los conversos. A cualquiera le importa poco ahora si las mujeres evangélicas usan pantalón, van a la peluquería para cortarse el pelo o si se pintan la cara, y si los hombres juegan a la pelota. No obstante, persisten pequeños núcleos que siguen este tipo de conductas, tales como Ágape, y también los miembros de la Sala Evangélica, la cual mantiene ideas generalmente contradictorias con la de los creyentes locales. Al respecto, recuerda un anciano que fue miembro de ese grupo: “no ponen flores, no usan instrumentos, no tienen participación las mujeres”²⁰.

20. Entrevista Margarito de Jesús Girón, uno de los primeros miembros de la Sala Evangélica y ex pastor de la Iglesia Bautista. Aunque en el pueblo de Tecpán la Sala Evangélica no creció significativamente, cerca de la aldea San José Chirijuyú, actualmente existe una iglesia relativamente numerosa de “krameristas” como también se conoce en Guatemala a las “Salas Evangélicas” por el nombre de su fundador Carlos W. Kramer (Entrevista a Sergio Rabinal, pastor de la Iglesia Bautista).

Se podía generalizar que la disputa religiosa se encuentra en el interior de las familias, las escuelas²¹ y sobre el cuerpo. Uno de los pastores dijo que “los cristianos” se pondrían a prueba cuando en las escuelas los maestros protestantes se vieran obligados por el Estado a enseñar los conocimientos de los mayas y los musulmanes... “¡A ver si van a ser fieles a Cristo!”. Allí está la discordia ahora, en lo interno, en la enseñanza, en la familia, en la escuela, el cuerpo. Otro pastor joven y sobrio, refiriéndose al mismo tema, dijo: “La historia secular no es la misma que la verdad bíblica... Esa es historia secular, en la escuela, pero no en la Iglesia”.

Generalmente, el mensaje evangélico combate el alcoholismo, la embriaguez, las drogas y el vicio de los hombres por las mujeres; de allí proviene, en buena medida, su acogida en sectores sociales que enfrentan, además de precipitados cambios sociales, crisis de identidad (alimentados por los cambios en los estilos de vida). Con las siguientes palabras, me explicó un pastor un fragmento de su vida:

No sé si me va a entender. Dios, de una u otra forma, nos llama para que nos acerquemos a él. Yo crecí en la Iglesia católica, pero no hubo un cambio, no hubo nada, no pude ver. Entonces, busqué ayuda en esa iglesia (católica), no lo encontré. Un día, estaba así, en la cama, y Dios me habló personalmente. Oí la voz de Dios. La palabra que me dijo es esta: “Ya probaste todo, y todos te han fallado, prueba a Cristo”.

Verdaderamente yo crecí en un hogar religioso. Nos enseñaron que los evangélicos son falsos, yo tenía eso en la mente, yo los odiaba, los maltrataba y los rechazaba, pero cuando oí esa voz ¡de qué está hablando esta voz...! ¡Quién me habló! En ese tiempo me habían dejado seis días de vida. Yo había trabajado dieciocho años en la capital y recibí una amenaza y me dijeron que me iban

21. En Tecpán existen tres centros educativos evangélicos asociados a las iglesias evangélicas: Colegio Bethesda (I. Centroamericana), Colegio Horeb (I. Bautista), Colegio Israel (Ministerio Vida Nueva). Dos colegios católicos: San Vicente de Paúl y Nuestra Señora de la Asunción. El Centro Educativo Bilingüe Ixmucané, Tijob’al Jay (1999) busca la calidad académica y la realización de la identidad indígena que inevitablemente toca el aspecto religioso (según relataron en varios episodios). Tres colegios laicos: Liceo Tecpán, 6 de Febrero, Mundo Mágico, y dos establecimientos públicos: Instituto Experimental, Instituto Tecnológico por Cooperativa.

a dejar seis días de vida. Yo me desesperé, por eso acudí a la Iglesia católica. En ese tiempo no había misa, pero acudí allí y no encontré ayuda. Rechazo encontré. Mi papá, de por sí, creía mucho en los brujos: “Ellos te van ayudar”, me decía. Incluso tenía dos tíos que eran brujos. Ellos trataron de ayudarme, pero era pura mentira. Por eso fue que yo me acerqué a Dios. Fue un llamado de Dios, yo escuché la voz de Dios cuando me dijo eso: “¿A quién pruebo?”. La Iglesia católica no me pudo ayudar y brujos tampoco. ¿De qué estará hablando esta voz?, decía yo. Y me hizo ver que me acercará a los evangélicos. Me costó, si estos son falsos, no son la verdad decía yo, pero voy a probar. Me acerqué a esa iglesia. Créame que desde ese día cambió mi vida. Era un vicioso del alcohol, de mujeres; como trabajé muchos años en la capital, me perdí por completo. Pero desde ese día puedo decir que no es falso lo que Dios hace. Me quitó todos los vicios, tengo errores, estoy lleno de errores, pero el vicio me lo quitó el Señor. Dejé de tomar, llevo ya diez años de no probar una gota de alcohol, no me llama la atención. Ahorita estamos pastoreando la iglesia, pura misericordia.

Los evangélicos de ahora se preocupan con tono moralizante de cosas que tocan la vida interior de las personas: la sexualidad, el alcoholismo y las drogas. ¡A quién no le importa cómo vivir la sexualidad y cómo usar los narcóticos en un ambiente en que parecen no existir ya referentes! No logré percibir el ánimo fuertemente “santulón” que se vivía entre los pentecostales en 1980. Los evangélicos con quienes pude hablar me hablaron (como indica el fragmento anterior) sobre su lucha diaria y contra ellos mismos después de una crisis que los llevó a la adhesión a una iglesia.

Otro énfasis del mensaje evangélico (pero también católico) es el combate a la brujería. Actualmente, el discurso contra la brujería es, al fin de cuentas, el discurso contra las prácticas de raigambre indígena o maya. El discurso de la igualdad ante Dios no tolera la diferencia religiosa. Probablemente los católicos institucionales en Tecpán coincidan en este punto con los protestantes. Por ejemplo, en la recién creada parroquia de Xecoxol (comunidad conocida por su rebeldía), la actitud institucional católica ha sido agresiva contra la espiritualidad maya, acusándolos de brujería y de su asociación con el diablo,

al extremo de que el párroco sugirió el cambio de nombre de la comunidad por la de “Villa de Guadalupe, Xecoxol”²². Los líderes católicos, bajo influencia del párroco, organizaron, en octubre de 2008, una consulta para que los miembros de la comunidad emitieran su opinión al respecto. Dibujaron en un papel a la Virgen de Guadalupe y la Piedra del Cerro Koxol con orejas que lo asociaban al diablo. Ese día acudieron solamente los católicos. De ellos, una minoría no aceptó cambiar el nombre: Xecoxol (a secas). No acudieron ni los evangélicos ni las ocho familias que practican la espiritualidad maya. Finalmente, los líderes o autoridades comunales alegaron falta de recursos económicos para sufragar los gastos jurídicos que significaría cambiar el antiguo nombre de la aldea. Desde hace algunos años, las aldeas del norte gestionan la creación de un municipio independiente a Tecpán. Aunque el conflicto ha perdido fuerza desde que surgió, hace más de cinco años, la minoría (ocho familias) que practica la espiritualidad maya mantiene relaciones más cordiales con los evangélicos que con el párroco local originario del vecino municipio de San Martín Jilotepeque.

2.4 Las prácticas pentecostales

Actualmente, por lo menos treinta iglesias evangélicas grandes, medianas y pequeñas, realizan servicios o cultos dos veces por semanas, más las reuniones de células femeninas y juveniles en las iglesias mayormente institucionalizadas, y los encuentros de oración que casi todas las iglesias pentecostales realizan dos veces por semana. ¡Cantar, llorar y orar!, son las acciones que sintetizan los ritos de oración entre las iglesias pentecostales que predominan en el pueblo de Tecpán.

Me impresionó el parecimiento de las escenas. Una joven mujer, acompañada de una niña, oraba desesperadamente medio envuelta en llanto, en el altar

22. Cálculos preliminares indican que en Xecoxol hay 150 casas: de estas, unas 50 casas son de familias evangélicas, 8 de la espiritualidad maya, 25 de carismáticos y el resto de católicos. Respecto a las prácticas económicas: 50 casas se dedican a los cultivos no tradicionales, 30 familias aún siguen con los tejidos de suéteres y unas 15 tienen un familiar en Estados Unidos. Los jóvenes (sin estudios) salen a trabajar, algunos meses al año, a las maquilas, empacadoras y centros urbanos cercanos. La mayoría sigue con porciones reducidas de producción de subsistencia: maíz, frijol y frutas.

de la parroquia de Xecoxol, invocando que el mal se alejara de su vida. Y un grupo de mujeres hacían lo mismo: cantar, llorar y orar en una pequeña iglesia pentecostal del pueblo de Tecpán, en compañía de un anciano pastor. Puede ser que la *posesión* del Espíritu Santo experimentada por las mujeres en cualquier templo o secretamente entre un grupo de mujeres (en las reuniones domiciliarias), sea una excepción aberrante de las prácticas de éxtasis (Marzal, 2002); es decir, la perduración de antiguas prácticas que han existido desde que a los antropólogos les llamaron la atención las religiones primitivas.

Si a los antropólogos les interesa la gente común y corriente, lo importante a la hora de considerar los hechos religiosos es cómo las creencias y prácticas religiosas afectan en cualquier sociedad el espíritu, los sentimientos, las vidas y las relaciones mutuas de los miembros de la sociedad (Pritchard, 1965); es decir, la eficacia de las religiones está en su capacidad para proveer explicaciones y hacer vivibles los sufrimientos, las enfermedades, la muerte y las paradojas morales, o sea, “formular concepciones de un orden general de la existencia” (Geertz, 1992).

Aunque en Tecpán los grupos evangélicos no provean una explicación del orden general de la sociedad, sí proveen a los miembros de las congregaciones evangélicas de explicaciones sobre el origen del mundo y el futuro. En ese sentido, me parece sensato tomar en cuenta esta formulación a la hora de entrar a indagar una sociedad que atravesó y atraviesa acelerados cambios en las relaciones económicas y sociales (crisis de los textiles, una mayor proletarianización y dependencia del mercado), donde persiste la desigualdad social, la anomia y el silencio de una época reciente, pero lo suficientemente cruel para guardarla.

Dentro de la producción académica, existe cierto acuerdo en cuanto a que el crecimiento de los evangélicos (particularmente el pentecostalismo) en sectores populares, marginados y desarraigados de las ciudades, así como entre los campesinos, los indígenas y en zonas rurales, se deba a la capacidad que ellos tienen para acoplarse a las realidades concretas (Cabarrús, 1975; Garrard-Burnett, 1997; Cantón, 1998), al mismo tiempo que las iglesias pentecostales enfatizan los dones del Espíritu Santo, estimulan la emergencia de liderazgos basados en el carisma, la curación de los enfermos y la glosolalia –hablar en lenguas– (Garrard-Burnett, 1997; Cantón, 1998).

Pueda ser también que la forma de organización pentecostal constituya un instrumento de organización de los oprimidos, desarraigados o desposeídos. Alves, teólogo brasileño (1980: 357), analizó que la base de la organización de los protestantes se basa en la relación de dependencia mutua que existe entre el pastor y su congregación local: el creyente evangélico no va al culto tanto por la magia de los sacramentos; va regularmente a los servicios religiosos para “ser edificado, instruido, consolado”. Las “palabras del pastor deben ser un bálsamo espiritual”. En otras palabras, el pastor ha de ser un buen predicador, ha de conocer las íntimas aspiraciones de los miembros de la congregación. “Malos predicadores solamente producen un buen sueño y bancas vacías”, escribió Alves respecto a la experiencia brasileña.

El control social dentro del mundo evangélico no es solamente jerárquico y autoritario. Más bien, podríamos pensar en una lógica basada en el autocontrol o la vigilancia mutua, basados estos en la relación institución-pastor-congregación de fe. El pastor conoce las normas de la institución a la cual pertenece la congregación local. En ese sentido, sigue una serie de normas institucionales, pero al mismo tiempo conoce y debe responder a las aspiraciones de los miembros de la congregación local. De la relación eficaz que mantenga con esta última depende la fuerza de su fe, pero también la sobrevivencia de él y su familia. Dentro de la comunidad de fe, el pastor y los ancianos vigilan por el cumplimiento de las normas: pueden explicar el “disciplinamiento” o pérdida de los privilegios (diácono, diaconiza, músico, predicador) a raíz de violar una norma de la congregación o la institución; funciona como un ejercicio de control social. Proporcionar dadas ofrendas o diezmos dota de poder a determinados miembros dentro de la congregación. La disciplina y el soporte económico también son usados dentro de las congregaciones pequeñas y débiles, ante todo con la perspectiva de crecer y fortalecerse.

Antiguamente, un hombre era disciplinado si jugaba al fútbol, pero las prohibiciones dentro de la iglesia son hijas de su tiempo y esa prohibición ha dejado de existir dentro de los pentecostales. Sin embargo, han surgido otras prohibiciones, que a su vez son motivo de un régimen disciplinario:

En lo que sí está prohibido por la iglesia a sus feligreses es que participen en bochinche, en una manifestación o bochinche, en ese lado se le prohíbe a los feligreses que

participen en eso, porque no somos de ese tipo de personas, no es que tengamos diferencias, divisiones... Si no estoy mal, en el 2004, aquí en Tecpán, hubo un bochinche donde en ese entonces, el alcalde que estaba trató algunas leyes que la gente no mucho quiso, la ley del IUSI, algo así creo que es, en Guatemala sí se paga. Se hizo una manifestación en donde quemaron la municipalidad, no sé si la quemaron en su totalidad, pero destruyeron el inmueble y la estación de la policía y otras cosas; fue devastador. Inclusive, el carro del alcalde o de la municipalidad, fue un estrago tan tremendo, pero gracias a Dios, la iglesia, los miembros, fueron a ver, porque fue algo que causó caos en Tecpán, fue un cuadro tan espantoso que la gente se quedó admirada de lo que estaba pasando. Fueron a ver, pero nadie participó en actos delictivos.

La relación basada en el control mutuo pastor-congregación en los barrios y las colonias urbanas o en las pequeñas comunidades rurales, hace que cada pastor se presente con un discurso sencillo e intransigente de la fe salvadora. El control social se ejerce sobre las palabras que se pronuncian. Si un pastor se desvía de los patrones normativos de “repetición cíclica”, actúa una especie de censura grupal. La aparición de nuevas ideas suele ser castrada, y tales ideas no se sitúan dentro del cuerpo eclesial (como sucede en la Iglesia católica). Las ideas son expulsadas y sus portadores forman nuevas denominaciones, mecanismo extremadamente eficaz para hacer que cada grupo permanezca a salvo de gérmenes intelectuales invasores. Esta es la razón por la que, para las iglesias protestantes, el modelo preferido de su propia organización política es la de una confederación de iglesia que eventualmente pueda protegerse, sin que haya mecanismos que posibiliten la intromisión en la vida de cada una de ellas (Alves, 1980: 357).

La forma organizativa de los evangélicos se caracteriza por una doctrina rudimentaria, normas funcionales de control social, un mensaje religioso basado en la repetición cíclica y una organización desconcentrada de las congregaciones de fe. Probablemente sea esta ambivalencia organizativa entre autonomía local, y a su vez, la necesidad de las congregaciones de fe de

dotarse de protección a través de su adscripción a una confederación o a una misión, lo que ayude a acercarnos a la efectividad del pentecostalismo en contextos de alta polarización social después de una guerra como la que vivió Guatemala a principios de 1980. La fragmentación en pequeñas congregaciones pentecostales persiste en medio de un fuerte espíritu indígena o maya (actualmente, según las fuentes oficiales, en Tecpán, de cada diez personas, nueve se autoidentifican indígenas o mayas, según las fuentes oficiales).

3. Reflexiones para continuar

Aquí he mostrado la intersección entre política y religión en 1970, siguiendo una perspectiva localista. He enunciado que uno de los principales cambios en el ámbito religioso después del terremoto y la guerra ha sido el surgimiento de comunidades de fe o congregaciones pentecostalizadas (dentro del catolicismo y el mundo evangélico), aunque confesionalmente se puede observar un proceso de fragmentación de pequeñas comunidades vinculadas por la fe o por la doctrina pentecostal. También es observable una estructuración social (basada en el barrio, la colonia, la comunidad) capaz de actuar contra los ladrones, las disidencias sociales, los intrusos o extraños, pero también contra los abusos policiales y las arbitrariedades de los políticos y las autoridades locales²³. Junto con la capacidad de agrupamiento y comunicación, existe la fragmentación religiosa. ¡Paradoja!

Probablemente para adentrarse en el papel que desempeña lo religioso en nuestra sociedad, sea bueno volver a lo que, según los antropólogos, regía la

23. En el año 2002, con motivo de las intenciones del gobierno de Alfonso Portillo de cobrar el Impuesto Único Sobre Inmuebles, los sucesos en Tecpán dan cuenta de una movilización rural e indígena en la que resultaron semidestruidas las instalaciones policiales e intervino el ejército con armas no letales. Según los relatos locales, aunque los ciudadanos urbanos compartieron las razones de aquella acción, estos se mantuvieron al margen. En el año 2012, nuevamente las intenciones gubernamentales de evaluación de los inmuebles, la vieja disputa del astillero municipal y las intenciones de construir una cárcel en el lugar, eran motivo de conversaciones callejeras, pero también de reuniones municipales y descontentos ante la falta de consulta a los “ciudadanos” o a la población. Sobre las controversias entre la municipalidad estatal y los indígenas desde el siglo XIX por los astilleros municipales en Tecpán, Itzapa, Patzún y Patzicía se puede consultar a Esquit (2001).

vida religiosa del hombre primitivo y las sociedades salvajes: no eran las ideas las que hacían surgir la acción, sino la acción la que hacía surgir las ideas. Es decir que la religión no es tanto algo que se elabora mentalmente, sino “la religión es lo que la religión hace” (Pritchard, 1965). Si actualmente la religión contribuye a la cohesión de congregaciones pentecostales a nivel de barrios, colonias, parajes y comunidades, y da confianza a los hombres en sí mismos, provee a las personas de explicaciones generales de la existencia (aunque no de la realidad), nos queda pendiente mostrar en qué grado logra la religión estos efectos de cohesión en medio de rivalidades violentas entre la sociedad, y de las sociedades locales con el Estado. ¿Qué papel desempeñaron y juegan hoy día las religiones en la vida social y cómo se vieron también conformadas por esta realidad? Queda como pregunta para continuar investigando y reflexionando.

Quiero escribir algo que he pensado durante los últimos meses, las dificultades que he sorteado para acercarme a los hechos religiosos y amarrarlos con los demás campos de la vida social. En ocasiones me sentí ciega, y otras veces, sorda, al percatarme de la intensidad de la actividad religiosa, que había dado por natural o común. Probablemente, el antropólogo que escribió que no importa si el investigador sea ateo o deísta, ya que en ambos casos este solamente puede tener en cuenta lo que observa, tenga razón. Pero a su vez perfila caminos diferentes ya que “el no creyente busca algún genero de teoría que explique la ilusión; el creyente, en cambio, trata de entender el modo que un pueblo tiene de concebir cierta realidad y sus relaciones para con ella”. Tanto para los investigadores creyentes como para los no creyentes, “la religión forma parte de la vida social, pero para el creyente tiene también otra dimensión... la religión es en lo esencial cosa de la vida interior, se sigue que sólo puede captarse con verdad desde adentro. Pero, sin duda alguna, quienes mejor podrán lograrlo serán aquellos en cuya conciencia interna desempeñe un papel la experiencia religiosa. Existe demasiado peligro de que el otro (el no creyente) hable de la religión como hablaría un ciego de los colores o un sordo completo de una bella composición musical” (Pritchard, 1976: 193).

Referencias bibliográficas

- Alves, Rubem (1980). “Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño”. En: *Historia de la teología en América Latina*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Arriola M., Cristóbal (2004). “Historia y actualidad de Tecpán Guatemala”. Tesis de maestría en docencia universitaria. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Cabarrús P., Carlos (1975). “En la conquista del ser. Un estudio de identidad étnica”. Tesis para optar al grado de Maestro en Ciencias Sociales especializado en Antropología Social. México: Universidad Iberoamericana.
- Cambranes, Julio (1986). *Agrarismo en Guatemala*. Guatemala: Serviprensa Centroamericana.
- Cantón D., Manuela (1998). *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Ejército Guerrillero de los Pobres (1978). “Línea de masas del EGP”. En: *Construyendo Caminos*. Guatemala: Serviprensa, 2008.
- Eliade, Mircea (1993). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esquit, Edgar (2001). *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpán y su entorno departamental, 1871-1935*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos y Magna Terra.
- ____ (2010). *La superación del indígena. La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: IDEI-USAC.
- Falla, Ricardo (1972). *Hacia la revolución verde: adopción y dependencia del fertilizante químico en un municipio del Quiché, Guatemala*. Vol. XXXII, No. 2(abril-junio 1972).México: América Indígena.

- _____ (1975). *La conversión desde la antropología política*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- _____ (1978). *El movimiento indígena*. San Salvador: Revista Estudios Centroamericanos No. 356/357, Universidad Simeón Cañas.
- Fromm, Erich (1977). *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Psique.
- Garrard-Burnett, Virginia (1997). “El protestantismo, 1954-1990”. En: *Historia General de Guatemala*. Tomo VI. Guatemala: Asociación Amigos del País y Fundación para la Cultura y el Desarrollo.
- Garst, Rachel (1992). *¿Trigo a cambio de qué? El programa PL480, Título I en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Geertz, Clifford (1992). “La religión como sistema cultural”. En: *La interpretación de las culturas*. 5a. reimpresión. Barcelona: Gedisa.
- Hale, Charles (2007). “*Más que un indio*”. *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- Hernández Ixcoy, Domingo (2009). *Una rebelión indígena y campesina*. Ponencia presentada en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, Brasil, del 11 al 14 de junio 2009.
- Martínez L., José Florentín (2010). *Gestión territorial en municipios con alta presión inmigratoria interna*. Guatemala: CEUR y CONACYT.
- Martínez Peláez, Severo (1991). *Motines de indios*. Ediciones en marcha.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú/Editorial Trotta.
- Miller, Hubert (1997). “La iglesia católica y el protestantismo, 1945-1956”. En: *Historia General de Guatemala*. Tomo VI. Guatemala: Asociación Amigos del País y Fundación para la Cultura y el Desarrollo.
- Morán M., Amanda (2010). *Las ciudades intermedias y el desarrollo regional en Guatemala*. Guatemala: CEUR y CONACYT.

- Paré, Luisa (1986). “Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla”. En: *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Siglo XXI.
- Pritchard, E. E. Evans (1976). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- Recinos, Adrián (1980). *Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles*. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Reifler Bricker, Victoria (1993). *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Samson, Mathews (2008). “From War to Reconciliation: Guatemalan Evangelicals and the Transition to Democracy, 1982-2001”. In: *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Paul Freston (Ed.). N. Y.: Oxford University Press.
- Sanford, Victoria (2004). *Violencia y genocidio en Guatemala*. Guatemala: F&G Editores.
- Schirmer, Jennifer (1999). *Intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Servicio Evangelizador para América Latina (SEPAL) (2001). *El estado de la Iglesia evangélica en Guatemala*. Guatemala: SEPAL-Proyecto Josué.
- Vela, Manolo (2009). “Los pelotones de la muerte, la construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco”. Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología. México: El Colegio de México.
- Wolf, Eric (2002). “Ciclos de violencia: la antropología de la paz y la guerra”. En: *Estudios sobre la violencia, teoría y práctica*. México: CIESAS y Porrúa.

Reconfiguraciones de lo religioso en la posguerra

Una mirada desde San Juan Comalapa, Chimaltenango

María Victoria García Vettorazzi
Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR)
Universidad Rafael Landívar

Introducción

Presento aquí avances de una investigación que busca observar cómo la diversificación religiosa ocurrida a partir de la guerra interna, se relaciona con los procesos de formación de la memoria y de las identidades sociopolíticas en el Altiplano occidental. Observo estas interacciones a partir de San Juan Comalapa, un municipio Kaqchikel situado en el Altiplano central guatemalteco, que durante las décadas de 1960 y 1970, fue un lugar central para la organización, concientización y movilización política indígena. Fueron procesos que desembocaron en el protagonismo de muchos comalapenses en las diversas luchas revolucionarias. Como en otras regiones del Altiplano –en específico Quiché–, la organización y formación desde espacios católicos inspirados por el desarrollismo y más tarde por la teología de la liberación constituyeron un factor clave en estos desarrollos. Hoy, Comalapa es un escenario significativo de la diversificación y conflictividad religiosa. También lo es de la disputa por la memoria tanto del pasado reciente de guerra, como de la historia larga como Pueblo Maya.

Como tendencia general, desde mediados de los años 70, se observa en la sociedad guatemalteca un proceso de diversificación religiosa caracterizado, en parte, por el incremento de iglesias y conversiones hacia el evangelismo –principalmente pentecostal–, ocurriendo el período de mayor crecimiento entre el final de la década de 1970 y durante la de 1980, para estabilizarse al comienzo de los años noventa, cuando un 25% – 30% de la población guatemalteca era ya evangélica (Garrad-Burnett, 2010). Por otra parte, la diversificación religiosa se expresa en la emergencia de la Espiritualidad Maya

y, aunque esta implica sobre todo a las regiones indígenas del país, se busca su reconocimiento público. En cuanto al catolicismo, este parece más heterogéneo y diverso. Samson (2002) distingue, al menos, cuatro tipos: indígena, ortodoxo, carismático y activista. Es posible sumar la emergencia de una nueva tendencia que diversa al catolicismo romano.

En otro orden, en Guatemala acontece una fuerte disputa por la memoria en relación con el pasado reciente de guerra, la cual tiene repercusiones sobre la manera como evocamos e interpretamos el pasado más lejano. Los informes “Guatemala Nunca Más” del proyecto por la Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) del Arzobispado de Guatemala, y “Memoria del Silencio” de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), nos confrontaron con las dimensiones de la guerra y la violencia, y le dan a la historia y a la memoria un lugar central en los debates por la transformación del Estado. También lo hacen las exhumaciones y la búsqueda de resarcimiento; los procesos judiciales y su búsqueda por la verdad, la dignificación y el resarcimiento moral. Constituye un componente importante de esta conflictividad la reconstrucción de una identidad como Pueblo Maya, la que ha implicado procesos de formulación de una memoria colectiva que recurre a diversas fuentes de conocimiento y práctica como la lingüística, la historia, la arqueología, las formas de gobierno comunitario, la religiosidad.

La movilización popular e indígena que antecedió el momento más álgido de la guerra tuvo una dimensión religiosa. La violencia también la tuvo. Igualmente los esfuerzos en torno a la reconstrucción de identidades y tejido social parecen enredarse con lo religioso. De ahí, surge la interrogante sobre la manera en que la diversificación religiosa se vincula, o no, con la formación y la disputa de las memorias de posguerra. Hervieu-Lèger (2005) argumenta que existe un vínculo estructural entre religión y memoria. En el sentido que la pertenencia a una comunidad de fe, o más ampliamente a una creencia religiosa, implica la filiación a una tradición creyente. Esta filiación supone una memoria religiosa –que sustenta la creencia en la continuidad del linaje creyente–. Por lo general, escribe la autora, se hace memoria de esa tradición a través de los ritos.

Por otra parte, los grupos organizados a partir de la pertenencia religiosa, constituyen grupos sociales situados en un tiempo y un lugar específico, y se

definen también por su relación con un pasado propio al lugar en donde el grupo existe y se desarrolla. Siguiendo a Halbwachs (citado en Aguilar, 1996), es posible plantear que los intereses y las experiencias de ese grupo social, en relación con la historia y el presente particular del lugar, se constituyen en referentes para la formación de las memorias individuales y grupales, y por esta vía marcan la memoria colectiva. Halbwachs planteó que la memoria es siempre una construcción social. Esta no puede ser entendida como una mera habilidad individual, porque las personas podemos recordar justamente a partir de los grupos a los que pertenecemos, pues ellos aportan los marcos o puntos de referencia para reconstruir las vivencias propias. Son estos marcos los que hacen posible coordinar las memorias en el tiempo y en el espacio.

Parece, por lo tanto, pertinente preguntarnos por la manera como se relacionan la memoria colectiva, las memorias religiosas –ligadas a una tradición creyente– y las memorias que se constituyen y promueven desde grupos donde lo religioso es el punto de articulación. ¿Puede ser la memoria colectiva transformada por cambios significativos en las adscripciones religiosas de un colectivo? ¿Qué consecuencias podría generar la conversión hacia una práctica religiosa que supone la ruptura con ritualidades cargadas de diversas memorias, como lo puede ser la del catolicismo indígena sincrético? Estas son algunas de las preguntas que van surgiendo a partir de la investigación.

El presente texto, como indiqué, esboza avances preliminares de investigación. Está organizado en tres apartados. En el primero, “Comalapa, su contexto histórico-geográfico”, analizo los escenarios locales en los que se concretizan y construyen relaciones sociales y se juegan disputas en las que están incrustados los hechos religiosos. M. Samson (2007) escribe que las características de las prácticas religiosas, su desarrollo y composición heterogénea, se moldean a partir de la intersección de múltiples contextos (de vida, institucional religioso, político y globalización), los que adquieren características particulares a escala regional y local. Su observación es entonces necesaria para construir claves de análisis que ayuden a interpretar rasgos y significados de lo religioso. A través del segundo apartado, “Cambio religioso, iglesias, Estado”, analizo la manera como proyectos estatales e iglesias interactuaron en el último medio siglo, configurando los contextos del cambio religioso y sus conexiones con la política en localidades indígenas como San

Juan Comalapa. Por último, en el apartado “La diversificación religiosa y sus actores locales”, bosquejo resultados de mi trabajo de campo, presentando a actores de la diversificación religiosa en Comalapa, y relaciono elementos de su trayectoria social, con su discurso religioso y con los planteamientos centrales que ponen a debate, o en disputa, respecto al pasado.

1. Comalapa su contexto histórico-geográfico

1.1 Situación geosocial-económica-política

Comalapa, llamado Chixot (en los Comales), es un poblado de origen prehispánico asentado en territorio *Kaqchikel* (ver anexo No. 1) que quedó distribuido en los departamentos de Sacatepéquez, Guatemala, Chimaltenango y Sololá –ubicados en el Altiplano central de Guatemala–. Como en otros municipios de Chimaltenango, ladinos y mestizos estaban ya asentados en Comalapa a finales del siglo XVIII y, a lo largo del XIX, se constituyeron en una élite que acumuló tierras, controló el gobierno municipal, hegemonizó la relación con las autoridades departamentales y nacionales, e intervino en la movilización forzada del trabajo indígena hacia las plantaciones agroexportadoras y la construcción de obras públicas (Esquit, 2010: 104). Distintos historiadores como E. Esquit (1997, 2001), I. Rodas (1997), K. Brys (2008) y C. Hale (2007) plantean que en Chimaltenango la oposición indígena–ladino fue estructuradora de las identidades y las desigualdades sociales, y marcó la organización y la conflictividad de la economía y la política. Sus trabajos muestran que los *Kaqchikeles* lucharon a través de las alcaldías indígenas, de la apropiación de organizaciones religiosas, de sus esfuerzos por educarse, de la búsqueda de alternativas económicas, de la disputa por el gobierno municipal y mediante el protagonismo en los movimientos campesinos, indígenas y revolucionario de la segunda mitad del siglo XX.

Durante la segunda parte de dicho siglo, la economía de los municipios de Chimaltenango y Sololá, cercanos a la carretera Interamericana, combinó la agricultura de subsistencia con la producción agrícola para el mercado interno (granos principalmente) y la agricultura de subsistencia con el trabajo temporal en las fincas agroexportadoras. El uso de agroquímicos desde los años

sesenta y el auge de las cooperativas permitieron alcanzar cierta autonomía respecto al trabajo en las fincas al final de la década de los años setenta. En esos años, solo los tres municipios ubicados más al norte del departamento (San Martín Jilotepeque, San José Poaquil, Tecpán) enviaban más del diez por ciento de su PEA a la fincas de la Costa Sur (C. Smith, 1990). Los comalapenses, desde la primera mitad del siglo XX, buscaron y desarrollaron alternativas económicas a través de la transformación de la producción y comercialización de frutas, verduras, maíz, trigo, papa; del comercio en ferias; y para la década de los setenta, a excepción de dos aldeas, buena parte de la población ya había dejado de ir a las fincas. En el municipio se formó una élite indígena que disputó espacios políticos y económicos a la élite ladina, la que finalmente fue desplazada en la década de 1970 (Esquit 2010, Diario de campo 2012).

No obstante, Comalapa se encontraba en el centro geográfico de la economía cañera; es decir, entre los pueblos proveedores de trabajadores y las plantaciones de caña. San Martín Jilotepeque, vecino de Comalapa, junto con municipios de Quiché como Chiche, Joyabaj, Jocopilas y el área Ixil, constituyeron hasta antes de la guerra la principal reserva de trabajo temporal para las plantaciones cañeras ubicadas en Escuintla (ver NACLA, 1978; Gutiérrez y Kenny, 2005; Oglesby, 2002). Fue en esta franja en donde la organización indígena y campesina adquirió fuerza relevante en los años que antecedieron al período más álgido de la guerra interna, y en donde la violencia estatal alcanzó los niveles más altos de todo el país (ver informe CEH).

1.2 La acción política de los Kaqchikeles comalapenses

Edgar Esquit (2010: 22) plantea que los indígenas de Comalapa, principalmente una élite, “se apropiaron del discurso e ideología liberal de poseer conocimientos, de civilizarse, de superarse”, no con el objetivo de fomentar el nacionalismo impulsado por las élites capitalinas, “sino para discutir los términos del sistema tutelar, para buscar la igualdad con los ladinos y para establecer relaciones modernas o de ciudadanos con el Estado”. Así, retomaron la noción de *superación del indígena* como forma de enfrentar la dominación de carácter neocolonial. Y desde la primera mitad del siglo XX,

impulsaron diversas estrategias para lograr dicha *superación*. Estas incluyeron la lucha por el acceso a la educación escolar y la profesionalización; la elaboración de mitos de origen (definiéndose como descendientes de élites prehispánicas) y de racismo y blanqueamiento (hablando de un origen europeo); la transformación de la producción agrícola, dándole un carácter mercantil, e involucrándose en la comercialización a nivel regional e internacional tanto de productos agrícolas como textiles; la disputa por lograr la hegemonía *Kaqchikel* sobre el gobierno municipal –frente a las élites ladinas– y por acceder a espacios de poder político departamental (Esquit, 2010: capítulo 1).

No obstante, explica Esquit, la gran mayoría de los comalapenses eran campesinos y mozos que trabajaban en las fincas de la Boca Costa y Costa Sur, y en el municipio en tierras de ladinos y de indígenas ricos comalapenses. Este amplio sector, escribe el autor, continuó viviendo en la pobreza, bajo una economía campesina “y sufriendo el racismo de una manera brutal en las fincas cafetaleras o en otros espacios de la localidad” (2010: 126). A criterio de Esquit, los indígenas pobres fueron también parte de las políticas de *superación*. Sus experiencias en el comercio a pequeña escala, su participación en organizaciones religiosas y en el ejército los hicieron considerar la importancia de alfabetizarse y formarse (2010: 109). Esta conceptualización de las luchas de los indígenas comalapenses como estrategias de *superación* propuesta por Esquit, es importante para entender rasgos que adquieren las organizaciones sociales en el municipio y su significación posterior para el movimiento maya; para observar matices de los conflictos religiosos entre católicos tradicionales y modernos; y para comprender características de los procesos locales de diferenciación social.

Aunque algunas de las familias de la élite indígena optaron por ladinizarse e integrarse al sistema, el conjunto de estrategias y acciones para la *superación indígena* proveyó de capas de experiencias y conocimientos que influyeron sobre las distintas acciones de cambio y movilización indígena en la segunda mitad del siglo XX. Los resultados de estas acciones para la *superación* confluyeron con cambios ocurridos en la Iglesia católica y su política respecto a las áreas indígenas a mediados del siglo. Esquit menciona que en las memorias de muchos comalapenses los espacios católicos son asociados con el cambio. Y tanto este autor como Emma Chirix (2010) señalan la importancia de las generaciones de estudiantes y profesionales que se

formaron en los colegios católicos para indígenas¹, constituyéndose en nuevos liderazgos.

Menciono brevemente que, como en otras localidades de Quiché y Chimaltenango, en la década de 1960 en Comalapa, se habían establecido organizaciones católicas como la Acción Católica y el Movimiento Familiar Cristiano que agruparon a nuevos liderazgos económicos y políticos, formados en tensión con el poder más tradicional y conservador que se expresaba en las cofradías, y con el dominio de las élites ladinas. Los líderes de los nuevos movimientos pertenecían a las familias más prósperas del municipio y continuaron impulsando las ideas de superación del indígena; así mismo, promovieron la escolarización de sus hijos. A finales de los años setenta, este sector intentó, sin lograrlo, desplazar a la cofradía en el control de la iglesia local. A raíz de este conflicto, en Comalapa han coexistido dos iglesias católicas: la San Juan Bautista, a donde permaneció la cofradía, y la Sagrado Corazón, creada en 1968 por el nuevo liderazgo católico. Esta última fue un espacio receptivo a las ideas movilizadas por sacerdotes vinculados a las ideas desarrollistas y de la teología de la liberación en la década de 1970.

1.3 La efervescencia organizativa y política de los años 70 y sus actores

En los años setenta, y principalmente a partir del trabajo de reconstrucción después del terremoto de 1976, diversos actores arribaron a Comalapa (estudiantes universitarios, misioneros católicos, promotores sociales, cooperación internacional) y sus trayectorias se combinaron con los desarrollos locales organizativos, de pensamiento y conciencia acumulados durante las décadas anteriores. Al final de la década de 1970, en Comalapa convergieron las distintas tendencias de organización y movilización indígena. A partir de las principales organizaciones locales de la época, se observa una tendencia formada por el liderazgo joven, escolarizado, educado en colegios católicos, con sensibilidad social y con diferentes grados de radicalización política. Otra tendencia intelectual, enterada y partícipe de los debates de la izquierda urbana capitalina, que formuló planteamientos en torno a una lucha más

1. Establecidos por la jerarquía de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX.

propia indígena. Y una tendencia de organización campesina fortalecida a partir de los espacios católicos. Todos estos grupos analizaron críticamente la problemática indígena y campesina, y algunos de sus miembros, sobre todo de la última tendencia, se radicalizaron políticamente y se vincularon más tarde al CUC² y/o a la guerrilla.

Se expresó una tendencia en la Juventud Indígena Comalapense (JIC) constituida por jóvenes de la cabecera municipal, muchos de los cuales eran estudiantes de los colegios católicos fuera del municipio y/o hijos de miembros de organizaciones religiosas como el Movimiento Familiar Cristiano y del Partido Democracia Cristiana. Estos jóvenes llevaron a cabo campañas educativas en las aldeas de Comalapa, discutían los problemas del país y en particular la problemática indígena. A través de sus actividades, adquirieron conciencia sobre la situación de la población campesina y pobre. Luego del terremoto, se vincularon a organizaciones que se encargaron de la emergencia, algunos estudiantes fueron muy activos dirigiendo la edición del periódico local *La Voz del Pueblo* (Esquit, 2010: 340-345).

Otra tendencia se manifestaba a través de la *Asociación de Estudiantes y Profesionales Indígenas de Comalapa (AEPIC)*. Escribió Esquit que esta estuvo integrada por estudiantes y profesionales con experiencia en el trabajo político, que habían desarrollado relaciones con organizaciones regionales y nacionales, y conocían bien la historia de Guatemala y la situación de los indígenas. Este grupo fundó el periódico *Chui Tinamit*, en el que escribieron sobre temas sociales y políticos, criticando al sistema que excluía al indígena. Eran, afirma Esquit, columnistas competentes y capacitados, y escribieron con firmeza sobre los derechos de los indígenas; a la vez, estaban pendientes de las problemáticas locales y de la situación de los indígenas, campesinos y trabajadores (2010: 345-350). He entrevistado a comalapenses que en esos años se interesaban por los debates en las ciencias sociales guatemaltecas sobre las relaciones entre indígenas y ladinos, y los vínculos entre etnia y clase; leían los textos de Guzmán Böckler, Severo Martínez, Richard Adams, Bonfil Batalla.

2. El Comité de Unidad Campesina, organizado al final de los setenta, constituyó el primer frente campesino de carácter nacional; fue organizado y dirigido por indígenas, articulando a ligas, cooperativas y asociaciones campesinas de diferentes regiones del país, incluyendo grupos del Altiplano y de la Costa. La mayoría de sus líderes fueron miembros activos de grupos religiosos como la Acción Católica (Grandin, 1997).

La Juventud Obrero Católica (JOC) fue el espacio de organización campesina en el municipio. De acuerdo con Esquit, este grupo desarrolló una fuerte presencia en Comalapa y constituyó un espacio de formación política, conciencia y lucha por la autodeterminación. La JOC se moldeó dentro de la doctrina social de la Iglesia y la Teología de la Liberación. Fue impulsada desde la Iglesia del Sagrado Corazón, que al final de la década de 1970 estaba encabezada por un sacerdote perteneciente al Instituto Español de Misiones Extranjeras. Esquit plantea que la mayoría de los integrantes de la JOC eran campesinos y analfabetos que conocían y habían experimentado la pobreza a través de sus vidas, a quienes las formaciones sobre marxismo, teología de la liberación y la historia de Guatemala proveyeron de nuevos marcos para interpretar esta pobreza y tomar conciencia de su dimensión nacional (2010: 366-373).

Con el impulso del grupo de jesuitas “de la zona 5” (ver el siguiente apartado) durante esa década, desde la Iglesia católica del Sagrado Corazón se desarrolló un intenso trabajo pastoral. Conjuntamente con la JOC, se realizaron talleres para discutir y analizar la realidad del país; los comalapenses asistieron a formaciones en otras partes del país, intercambiaron con sectores populares de la Ciudad Guatemala, mozos de Escuintla y campesinos de San Marcos. Tanto jóvenes de la JOC como catequistas trabajaron en las aldeas, con las organizaciones locales, y en San Martín Jilotepeque³, hablando de la situación, los problemas sociales y la pobreza. Este conjunto de intercambios, acciones y formaciones recibidas e impartidas formó una nueva conciencia de la realidad nacional. El estudio de la Biblia, desde una perspectiva social y crítica, fue esencial para cuestionar la propia situación de vida y de trabajo (Esquit, 2010: 370-75).

3. Este municipio vecino de Comalapa era un caso arquetípico de pueblo de mozos. Desde muy temprano se había consolidado una élite ladina que dominaba desde el punto de vista económico y político. Prácticamente, una cuarta parte de la tierra de San Martín conformaba fincas de mozos, es decir, eran fincas adscritas a plantaciones de café y caña (principalmente propiedad de la familia Herrera), en las que la población que vivía en ellas era considerada un bien más; y su movilización al trabajo en la agroexportación era lo que le daba el valor a dichas propiedades según la perspectiva finquera. Desde la Revolución de 1944, y específicamente del Decreto 900 de Reforma Agraria, los indígenas sanmartinecos eran protagonistas de la organización campesina (ver Gutiérrez, 1999; sobre las fincas de mozos, ver: González, 2002; Oglesby, 2002). La represión estatal en ese municipio alcanzó las mismas dimensiones que en la región *Ixil*, hoy considerada un caso de genocidio (Ver CEH, 1999). Me parece significativo que jóvenes comalapenses visitaran y trabajaran con los kaqchikeles de este municipio.

Es importante señalar que, a la par de los nuevos movimientos católicos y de los procesos de escolarización y profesionalización, la participación en la política partidista, a través de la Democracia Cristiana (DC), constituyó otro de los canales de formación de liderazgo y conciencia étnica y política. En Comalapa, de manera similar a otras localidades chimaltecas y de Quiché, por medio de la DC, los nuevos liderazgos disputaron el acceso al gobierno local a las élites ladinas y al poder tradicional indígena que por lo general se asociaba con partidos políticos de la derecha. Los Kaqchikeles chimaltecos se organizaron también para proponer candidatos indígenas al Congreso Nacional y se promovió la creación de un partido político indígena (ver Esquit, 2010).

1.4 La guerra, la violencia y sus dimensiones

Comalapa y San Martín Jilotepeque fueron centros importantes para el proceso de organización de la guerrilla en Chimaltenango. A partir de San Martín, se conformó el Frente Guerrillero Augusto César Sandino (FGACS) del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) cuyos combatientes fueron principalmente indígenas de la región. Esquit indica que en 1981, cerca de trescientos comalapenses estaban organizados en las Fuerzas Irregulares Locales (FIL)⁴. Comparto la interpretación de este autor, quien plantea que las nuevas ideas sobre la opresión y la lucha de clases, las nuevas formas de conciencia, tuvieron su base en las ideas, experiencias y luchas relacionadas con la *superación* desarrolladas desde décadas atrás, así como las experiencias de explotación y racismo, conceptualizadas e interpretadas desde nociones kaqchikeles sobre la pobreza, el sufrimiento, la opresión ladina y la comunidad. La revolución armada como rebelión indígena es, explica Esquit, parte del proceso histórico de luchas por la descolonización (2010: 381-83). En Chimaltenango, escribe el autor, los kaqchikeles estuvieron dispuestos a luchar y se prepararon para la guerra; sin embargo, las organizaciones guerrilleras no lograron respaldar materialmente el levantamiento. La población sublevada tuvo que rendirse y entregarse al ejército. En muchos quedó un sentimiento de engaño (2010: 386) (ver también Coordinadora Juvenil, 2006).

4. Las Fuerzas Irregulares Locales fueron creadas por el EGP entre 1979 y 1980, se integraban con cuatro o seis personas que recibían formación política y entrenamiento militar muy básico, cumplían tareas de apoyo a las fuerzas guerrilleras regulares y de autodefensa de la población. Funcionaban como enlaces entre la población y los líderes guerrilleros (CEH, 1999, tomo II: 293-96).

Posiblemente, la confluencia de diferentes planteamientos y propuestas de lucha indígena, sus alianzas con otros actores, su cercanía con la capital, su situación intermedia entre esta y Quiché, y su ubicación intermedia en la franja cañera le dieron a Comalapa un contexto explosivo. Los cuatro municipios al norte del departamento de Chimaltenango, es decir, Comalapa, San José Poaquil, Tecpán y principalmente San Martín Jilotepeque fueron muy duramente golpeados por la violencia estatal durante la guerra. En estos, el ejército siguió un patrón de represión similar al aplicado en Quiché. De acuerdo con las violaciones documentadas por la CEH, en Chimaltenango se cometieron setenta masacres, sesenta y tres de ellas en estos cuatro municipios. De ellos, San Martín fue el más golpeado (cuarenta y una masacres).

Según explicaron el General Gramajo y otros oficiales a Jennifer Schirmer (1999: 80-114), los niveles, intensidades y prioridades de la contrainsurgencia variaron geográficamente en función de factores como la importancia geoestratégica de una zona (cercanía con la Ciudad Guatemala), el nivel de polarización en las relaciones entre indígenas y ladinos, el apoyo que la inteligencia militar percibía hacia la guerrilla y la fuerza de las organizaciones populares. La ofensiva planificada por la línea de oficiales que dio el golpe de Estado en 1982, consistente en una campaña de masacres y tierra arrasada, se concentró en el Altiplano central noroccidental, en concreto, en Chimaltenango, Quiché, Huehuetenango y las Verapaces. Esta ofensiva era continuidad de la operación masiva de tierra arrasada emprendida desde octubre de 1981 por Benedicto Lucas García, jefe del Estado Mayor del Ejército en ese entonces, la que tuvo como punto de arranque Chimaltenango –extendiéndose luego a Quiché y Sololá–, pues fue considerado por el ejército un departamento estratégico en el que las relaciones entre indígenas y ladinos estaban muy polarizadas y el ejército había perdido control territorial⁵. Una diferencia sustancial entre las operaciones desarrolladas en 1981 y las que se diseñaron después del golpe de Estado de 1982⁶, fue el rol asignado a Asuntos Civiles con sus operaciones psicológicas y la introducción de un componente desarrollista. Una pieza clave de esta nueva perspectiva fue la incorporación sistemática de la participación de indígenas en la contrainsurgencia.

5. Solo en esta operación, escribe Schirmer (1999), perdieron la vida 35,000 personas.

6. Del que Efraín Ríos Montt resultó jefe de Estado.

Plantea Chirix que un sector de los comalapenses participó y estableció vínculos con el ejército, y colaboró con esta institución durante la guerra; algunos de ellos ejercen todavía influencia en la localidad (2010: 105). Esquit ha explicado que desde los años 1920-1930, hombres comalapenses se incorporaron al ejército, algunos forzados, otros voluntariamente. En esta institución enfrentaron maltrato y discriminación, aprendieron autoritarismo, pero también adquirieron conocimientos que les permitieron salir de una experiencia puramente campesina y desarrollar liderazgo; fue también un mecanismo para empoderarse frente a las élites ladinas. Desde la década de 1930, unos cuantos indígenas de Comalapa comenzaron a hacer carrera militar y, en la segunda mitad del siglo XX, otros ingresaron al ejército y algunos a la Escuela Politécnica (2010: 212-217). Muy posiblemente estas trayectorias han formado élites y han marcado las relaciones y la construcción de poder en el municipio y el departamento.

1.5 La posguerra

Para describir, a grandes rasgos, la manera como se han reconfigurado los actores sociales comalapenses en la posguerra, citaré nuevamente el trabajo de Edgar Esquit (2010), quien señala la existencia de tres grandes sectores: una élite profesional y comercial con ideas modernizantes y de superación individual; un liderazgo maya, de importancia nacional, formador del movimiento maya, tanto en su vertiente cultural como política; y un sector rural-campesino.

Esquit muestra que, después de la guerra, la élite Kaqchikel se reconstituyó vía el comercio y la profesionalización, y ha llegado a dominar la economía y la política local. Este sector reorganizó sus relaciones con la población de las aldeas a través de la política partidista, el clientelismo y la gestión del desarrollo. Ha formulado un nuevo discurso de superioridad sobre las áreas rurales y su población, representándolas como espacios de atraso e ignorancia. Este sector, de acuerdo con el autor, moviliza ideas liberales-individualistas, “acciona y lucha mediante la *superación* para obtener derechos de ciudadanía universal, con el fin de alcanzar el bienestar y la modernidad”. Constituye un sector enriquecido a través del comercio y la profesionalización, que desempeña un papel de intermediario entre la población pobre y rural, y el Estado, las empresas e instituciones de desarrollo (Esquit, 2010: 401-432).

Al mismo tiempo, Comalapa es también el lugar de origen de líderes nacionales del movimiento maya de posguerra, en los campos de la lingüística, los derechos humanos, la espiritualidad maya, la academia. Los comalapenses vinculados al movimiento maya ha otorgado especial importancia a la “recuperación del pasado”, al uso del idioma Kaqchikel, los conocimientos ancestrales. De esta forma impulsan la continuidad y el resurgimiento cultural (Esquit, 2010: 435-37).

Dos iniciativas mayores en torno a la memoria sobre la guerra se han desarrollado en la última década, una de ellas ha sido impulsada por CONAVIGUA⁷, organización que además de su lucha en contra del reclutamiento forzoso y del apoyo económico para las viudas del conflicto

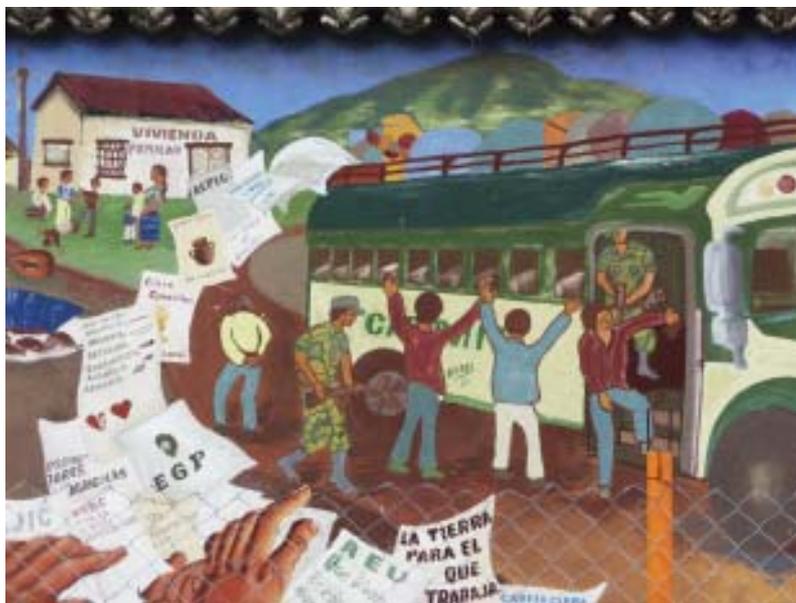


Foto 1. Representación del contexto político posterremoto de 1976, en el Mural “Nuestra Historia, Nuestra Memoria”, San Juan Comalapa, elaborado en 2006. Fotografía: María Victoria García V. (julio 2012).

7. Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala.

armado, promovió la exhumación de fosas comunes ubicadas en el antiguo destacamento militar del pueblo, y llevó a cabo un levantamiento de testimonios sobre el pasado de lucha y sufrimiento. La otra fue una iniciativa de reconstrucción de la historia del municipio impulsada por lideresas, líderes y grupos juveniles –apoyados por UNESCO– con el objetivo de representarla a través de un mural, que hoy se encuentra en la entrada del pueblo. Este proceso incluyó la recopilación de testimonios, la realización de talleres, y el diseño y elaboración colectiva del mural con estudiantes. Posteriormente, la Coordinadora de Organizaciones Juveniles elaboró un nuevo mural que enfatiza sobre el estallido del conflicto armado en la década de 1970 y la violencia.

2. Cambio religioso, iglesias y Estado

El cambio religioso en el Altiplano guatemalteco durante el último medio siglo, ha sido resultado de interacciones dinámicas entre localidades indígenas, instituciones y movimientos religiosos, y proyectos estatales. Estas interacciones delinearon escenarios, a diferentes niveles, que influyeron sobre la forma que adquirieron las conflictividades socio-religiosas y sus interconexiones con los cambios políticos. Esbozo ahora, muy sintéticamente, una periodización de los que considero que constituyen los tres principales momentos de las interacciones entre instituciones religiosas y Estado, observando cómo estos se entretejieron con el cambio religioso en San Juan Comalapa.

2.1 Estado desarrollista y modernización del catolicismo rural

Desde mediados del siglo XX, tanto el Estado como la jerarquía católica promovieron políticas de modernización. En el país, el Estado desarrollista y modernizador confluyó con la instauración de gobiernos militares que fusionaron desarrollismo con seguridad nacional, combinación que marcó la tónica de los programas desarrollistas aplicados en territorios rurales que habían constituido espacios de movilización política campesina o que potencialmente podían serlo –como el Altiplano indígena–. Por su parte, la jerarquía católica, desplazada por los regímenes liberales desde el final del siglo XIX, llevó a cabo una política de revitalización y modernización del

catolicismo, buscando recuperar el control de la Iglesia en vastas áreas rurales. Esta política incluyó el arribo y la implantación de misioneros extranjeros en áreas rurales y la organización de la Acción Católica Rural (AC), en regiones en las que las cofradías indígenas habían mantenido durante décadas un manejo autónomo de los asuntos religiosos (Calder, 2004; McCreery, 1995).

El arzobispo Mariano Rosell y Arellano, ultraconservador y opositor político del régimen de Jacobo Arbenz, tuvo un rol promotor de estos cambios, buscando contrarrestar la influencia de los gobiernos revolucionarios. En este contexto, Rosell y Arellano asignó importancia a la formación de un sector indígena escolarizado, creando así el Instituto Indígena Santiago para educar a maestros para que regresaran a trabajar a sus comunidades. Más tarde, la arquidiócesis estableció el Instituto de Nuestra Señora del Socorro para la educación de las jóvenes indígenas (Calder, 2004). Generaciones de jóvenes comalapenses se formaron en estas instituciones y en otras que se abrirían más tarde como el Colegio La Salle en Huehuetenango, el Instituto básico Obispo Marroquín y el Seminario Menor San José (Chirix, 2011).

Como en otras localidades del Altiplano, en la década de 1960, en Comalapa, las nuevas organizaciones católicas fueron apoyadas por los sacerdotes y constituyeron un canal para la organización y formación de liderazgos locales que confrontaban al sector indígena tradicionalista. A través de la AC, se formaron catequistas que reivindicaron la legitimidad de ser cristianos, considerándose como portadores de “creencias modernas” en lugar de la “superstición mágica” de la creencia tradicional, o de la costumbre, claramente sincrética (Murga Armas, 2006, citado en Garrad-Burnett, 2010). Los nuevos líderes católicos rurales expresaban ideas favorables al crecimiento económico familiar, a la educación de los hijos, a la organización social y al establecimiento de vínculos más horizontales con los partidos e instituciones políticas (Falla, 1971; Carmack, 1995; Grandin, 1997; Esquit, 2010). En no pocos municipios, indígenas católicos “modernos” y de la “costumbre”, por lo general organizados en las cofradías, se enfrentaron en disputas que trascendían lo meramente religioso y tocaban divergencias políticas, económicas y sociales.

En Comalapa, la disputa entre ambos sectores no completó el desplazamiento político y religioso de los cofrades, como en otras regiones. Más bien, ambos sectores coexistieron como dos grupos con poder social y religioso, pero con

perspectivas y estrategias distintas respecto a las formas de luchar y construir autodeterminación frente al Estado y las élites ladinas⁸. El momento evocado en las memorias comalapenses como decisivo en la confrontación entre cofrades y nuevos líderes católicos, es el enfrentamiento ocurrido el 28 de diciembre de 1967. Ese día, los dirigentes de las nuevas organizaciones, apoyados por el párroco, intentaron tomar el control del templo San Juan Bautista, cuando los cofrades participaban en festividades tradicionales. Ambos grupos se enfrentaron violentamente y el sacerdote huyó. Las nuevas organizaciones religiosas no regresaron más al templo de San Juan y un año después fundaron la iglesia Sagrado Corazón de Jesús (ver foto 2).



Foto 2. Representación de la confrontación entre cofrades y el nuevo liderazgo católico en 1967, en el Mural “Memoria histórica, cultura de paz y visión del futuro, en San Juan Comalapa”, elaborado en 2002. Fotografía: María Victoria García V. (mayo 2012)

8. Se puede leer un análisis profundo y detallado sobre la historia de estas nuevas organizaciones católicas en Comalapa y los significados de la confrontación entre ambos sectores católicos, en el capítulo 5 (organizaciones religiosas, partidos políticos y municipalidad, en la segunda parte del siglo XX) del libro de Edgar Esquit (2010).

De acuerdo con Edgar Esquit, los líderes de las nuevas organizaciones tenían ideas modernizantes y pensaban que la autoridad indígena debía construirse a través de relaciones más directas y horizontales con el Estado, los partidos políticos y los intelectuales capitalinos. En particular, los miembros del Movimiento Familiar Cristiano provenían de las familias más prósperas, habían tenido vínculos con los viejos líderes y las familias de la élite indígena comalapense, y continuaron impulsando la idea de la *superación* del indígena. Este nuevo sector veía a los cofrades como tradicionalistas, ignorantes e intransigentes, y cuestionaron su poder social y cultural. Movilizaron ideas modernas respecto a la planificación y el bienestar familiar, la educación de los hijos, el antialcoholismo, la persona como individuo y la racionalidad capitalista (2010: 278-294). Probablemente, esta apertura al cambio hizo que la iglesia del Sagrado Corazón se constituyera en un escenario receptivo a las ideas de transformación social, inspiradas más tarde por la Teología de la Liberación.

Aquí me parece interesante retomar las reflexiones y los recuerdos de una mujer comalapense que durante su niñez participó en ambas iglesias, pues su padre y madre pertenecían cada uno a una iglesia diferente. En San Juan, ella visitaba a los santos y conoció las tradiciones. Recuerda esta iglesia como un espacio más cerrado, más convencional, en el que los hijos de sus miembros no salían a estudiar, pues se pensaba en mantener cohesionada a la familia. Ahí aprendió la vida en comunidad. Sin embargo, la manera como le inculcaban el catecismo era muy conservadora; por eso, prefirió participar en la formación de catecismo de la iglesia del Sagrado Corazón. Ahí, los curas hablaban de otras cosas, de lo social. Veía esta iglesia como una instancia más abierta, y en ella participaban las familias cuyos hijos estaban estudiando en colegios como el Santiago y el Socorro. A través de su participación en estos grupos juveniles, de las formaciones y su trabajo en los proyectos sociales, esta mujer se fue comprometiendo con las luchas por transformar la situación de pobreza y marginación⁹.

Es necesario relacionar estos procesos a través de los que redefinían los católicos de áreas rurales y se gestaban nuevas visiones sobre la práctica pastoral y su vínculo con lo social y la política, con el papel que desempeñaron los sacerdotes que fueron asentándose en los territorios indígenas desde

9. Diario de investigación 2012, págs. 49-50.

mediados del siglo. En un inicio, los misioneros extranjeros adoptaron un enfoque de trabajo desarrollista que confluyó con los programas impulsados por el Estado y financiados por la USAID en el marco de la Alianza para el Progreso. Poco a poco, cuestionados por sus experiencias pastorales y los planteamientos de los obispos latinoamericanos llamando a la opción preferencial por los pobres, estos sacerdotes desarrollaron un compromiso fuerte con la justicia social y la transformación, abrazaron la Teología de la Liberación y su aplicación práctica (Calder, 2004; Garrard-Burnett, 2010). En San Juan Comalapa, se rememora aún, desde perspectivas divergentes, la influencia de un sacerdote español perteneciente al Instituto Español de Misiones Extranjeras y de los jesuitas “de la zona 5”¹⁰. Trabajando desde la iglesia del Sagrado Corazón, estos sacerdotes impulsaron proyectos sociales y apoyaron los esfuerzos de organización de los jóvenes y los campesinos comalapenses de la década de 1970. Tuvieron un rol importante en los procesos de formación y concientización.

2.2 La violencia

Un nuevo momento de interacción entre Estado e instituciones religiosas corresponde con el momento más álgido de la confrontación política y militar entre la guerrilla y el ejército al comienzo de los ochenta. El momento de inflexión en la redefinición del proyecto militar y su estrategia de contrainsurgencia ocurrió con el golpe de Estado del 23 de marzo de 1982, cuando asumió, como jefe de Estado, Efraín Ríos Montt (Schirmer, 1999), un pentecostal convertido en 1977, quien gobernó Guatemala entre marzo de 1982 y agosto de 1983. De acuerdo con Garrard-Burnett (2010), Ríos Montt entendió que la confrontación era tanto militar como psicológica y emprendió una batalla discursiva que buscaba recuperar “los corazones y las

10. Los “jesuitas de la zona 5” o del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) era una comunidad conformada como “una misión de inserción entre los pobres” que desarrolló dos componentes de trabajo: la investigación de las condiciones de vida de los trabajadores en el campo y la ciudad, y la acción social, que incluyó el acompañamiento a sectores y organizaciones populares, la formación y la conciencia. Sus áreas de trabajo fueron Chimaltenango, Quiché, la Costa Sur y zonas marginales capitalinas (Ponciano, 2007: 100-105). Este grupo devino una fuerza muy influyente de movilización tanto de otros religiosos como de activistas laicos en las distintas regiones donde trabajaron. Algunos de sus miembros promovían un apoyo más decidido a los movimientos populares (Garrard-Burnett, 2010: 118).

mentales”. Dicha autora plantea que este General incrustó su discurso político en el marco de una narrativa evangélica, fabricando un discurso con componentes religiosos para argumentar una justificación a su política, moldear un discurso moral que compitiera con el de la guerrilla y generar un imaginario de consentimiento.

A partir del terremoto de 1976, el evangelismo se expandía muy rápidamente en las áreas rurales de Guatemala. Conforme la presencia de la Iglesia católica mermaba por la represión, las iglesias evangélicas brotaban. Este *boom* de conversión, explica Garrad-Burnett (2010), no puede interpretarse como una simple estrategia de sobrevivencia frente a la represión en contra del activismo católico. Las nuevas denominaciones guatemaltecas también proponían una nueva teología, el pentecostalismo, cuyo mensaje reflejaba la realidad caótica de los nuevos conversos, daba sentido a la situación de violencia y terror incomprensible, y otorgaba esperanza de redención en el más allá. Explica la autora que este pentecostalismo en expansión fue afectado por el programa contrainsurgente de Efraín Ríos Montt, quien otorgó a agencias protestantes internacionales y redes evangélicas locales un papel central en la ejecución de los programas de acción cívica aplicados en las áreas destruidas por la violencia. Pastores y líderes evangélicos adquirieron nuevas posiciones de liderazgo. Las vinculaciones entre evangelismo y poder tuvieron impactos duraderos en las configuraciones religiosas y políticas de los diversos y heterogéneos territorios indígenas.

En la cabecera municipal de Comalapa, he encontrado veinticuatro iglesias evangélicas, de las cuales solo dos de ellas se establecieron en el municipio durante la primera mitad del siglo XX: la iglesia Bethlehem - Misión Centroamericana, establecida en 1919, en relación con los misioneros Guillermo, Elvira y Paulo Towson, y la Sala Evangélica – Asambleas Evangélicas, fundada en 1933, a partir de la doctrina difundida por Carlos Crammer¹¹. Según el sondeo realizado por Burgos (2007), el resto de las iglesias que dicha investigadora incluyó en su estudio (ocho más) se fueron estableciendo desde el final de la década de 1970¹². Chirix (2010) señala

11. “Compendio histórico de la Iglesia Bethlehem” (1987).

12. Estas son Arca de Noé, El Nazareno, Elim Central, Lirio de los Valles, Nazaret, Príncipe de Paz, Roca de Salvación, Vivamos el Evangelio

que las iglesias evangélicas crecieron durante la década de los ochenta, porque muchos encontraron un refugio en ellas durante la guerra. Los evangélicos plantean una interpretación similar en el “Compendio histórico de la Iglesia Bethlehem” (1987: 28), en donde se argumenta que, como efecto de la violencia política la década de 1980, muchas personas se unieron “a las iglesias evangélicas buscando la seguridad que todo ser humano necesita de la salvación del alma y de la vida eterna”. Sin embargo, no existe aún un estudio sobre la historia de las iglesias evangélicas en esta región.

Julio Oxlaj (2004) indica que al comienzo del decenio del 2000, en las congregaciones más grandes ocurrieron divisiones debido a las diferencias entre quienes buscaban modernizar las prácticas de alabanza y adoración, y los que pretendían mantener una práctica más conservadora. En particular, varios comalapenses señalan la división en el liderazgo de la Iglesia Bethlehem que dio lugar al establecimiento de la iglesia Nazareth (independiente). Esta ruptura ocurrió cuando en 2000, un grupo de la Bethlehem enfrentó problemas con la autoridad local de la Iglesia y los organismos centrales de las Iglesias Centroamericanas por pretender introducir cambios en la forma de realizar la liturgia –modernizándola–. Los templos de ambas iglesias son los más notorios en el centro del pueblo (ver fotos 3 y 4).

2.3 Estado neoliberal y multiculturalismo

El fin del conflicto y los Acuerdos de Paz firmados en 1996, configuraron un nuevo escenario político que impactaría sobre los rasgos de lo religioso en áreas rurales. En particular, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1994) favoreció la puesta en marcha de políticas de reconocimiento multicultural. Aunque este rediseño estatal confluyó con la reforma neoliberal del Estado, configuró un espacio ambiguo para la incorporación de componentes de la cultura maya como las lenguas, las formas organizativas y las prácticas religiosas. Así, desde las instituciones estatales, se ha movilizado una versión oficial de la cultura maya. A la vez, en la práctica, el reconocimiento multicultural oficial ha provisto a organizaciones y comunidades indígenas de instrumentos para movilizarse y demandar derechos, imbricándose así el multiculturalismo estatal con las acciones culturales y políticas indígenas (Sieder, 2008).

Al plantear la protección de las prácticas religiosas indígenas como un derecho cultural específico, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas abrió el espacio para que los líderes espirituales mayas rompieran los lazos con el catolicismo y reconstruyeran una espiritualidad originaria, tratando de volver a lo que consideran su esencia precristiana (Garrad-Burnett, 2004: 130). A principios de los noventa, indica Morales Sic (2004:94), se formaron varias organizaciones, aglutinando a guías espirituales indígenas, que comenzaron a desarrollar una participación en la política y el Movimiento Maya¹³. Estos nuevos especialistas, considera el autor, han utilizado la religión dentro de la política, y la política para promocionar la religión. Dichos cambios están transformando la presencia y los rasgos de las prácticas religiosas mayas en los espacios regionales y locales.

En cuanto a la Iglesia católica, Calder (2004) escribe que después del embate de la violencia política, y de una revisión con ojo crítico por un sector de la iglesia sobre las políticas pastorales seguidas entre las décadas de 1940 y 1970, se reconoció que la religión católica contribuyó a erosionar la cultura maya y, en el contexto de la emergencia del movimiento maya de posguerra y de la política oficial de la Conferencia Episcopal respecto a los quinientos años de colonización y evangelización, se comenzaron a formular nuevos lineamientos de pastoral con respecto a la población indígena. Según este autor, a partir de la nueva política se crearon condiciones para el surgimiento de pastorales indígenas, se promovieron vocaciones entre la población indígena, en el Seminario Mayor de La Asunción se abrieron cursos sobre cultura e idiomas mayas, y en general, se perfiló la idea y el trabajo de *inculturación*. Aclara Calder que este reacomodo entre cultura maya y catolicismo varía desde acciones muy superficiales como usar textiles indígenas en la decoración de las iglesias, hasta planteamientos más radicales como los

13. Morales (2004: capítulo 4) menciona la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, que obtuvo su personalidad jurídica en 1994 y está integrada por K'iche's principalmente. La Gran Confederación de Consejos de Ajq'ijab' y Principales del Territorio Maya establecida en 1992 y liderada por kaqchikeles. La Confederación Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala, Oxlajuj Ajpop, iniciada en 1989, cuenta con presencia de diferentes áreas lingüísticas. La Fundación para el Desarrollo Sostenible e Identidad de los Pueblos Indígenas Mayas, Xinca y Garífuna de Guatemala (Kakulha), liderada por Cirilo Pérez Oxlaj (k'iche' de San Francisco El Alto), inició sus actividades en 1995 patrocinada por fondos gubernamentales.



Foto 3.
Iglesia Bethlehem
(Centroamericana),
San Juan
Comalapa.
Fotografía: María
Victoria García.
(junio 2012).



Foto 4.
Iglesia
Ministerios
Nazareth
(independiente).
Fotografía:
María Victoria
García
(noviembre
2012).

esfuerzos por discutir en torno a una teología india. La segunda gran reestructuración en la agenda de la Iglesia católica, escribe Calder, buscó ocuparse de los impactos de la violencia y de la guerra. Esto incluyó el acompañamiento a las víctimas, desplazados y refugiados; el protagonismo en el proceso de paz; la creación de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado y su proyecto por la Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI).

Si bien el recuento propuesto por Calder puede señalar algunas tendencias globales, lo observado desde San Juan Comalapa muestra un panorama desigual y evoluciones en direcciones diversas. Chirix (2010: 124) advierte que en la diócesis de Sololá-Chimaltenango, las parroquias no participaron en el proyecto interdiocesano REMHI, quedando un vacío profundo en conocer lo ocurrido durante la guerra y en la atención en salud mental. La misma autora observa que, después de la guerra, han efectivamente llegado a las comunidades sacerdotes indígenas, pero empapados de una visión conservadora cercana al Opus Dei (2010: 119). A la par del giro conservador en las instituciones eclesiales de algunas diócesis, se observa una pentecostalización de los grupos católicos de base, así como la existencia de grupos que se separan y funcionan con autonomía respecto a la institucionalidad católica. Los conflictos históricos entre los católicos de Comalapa se articularon con divisiones en la institucionalidad católica, y hoy el municipio es un escenario significativo de las divisiones al interior de la Iglesia, y de las tensiones entre sectores mayas y jerarquía eclesial.

3. La diversificación religiosa y sus actores

¿Quiénes son los actores de la diversificación religiosa que hoy se observa en Comalapa? ¿Cuáles son los elementos centrales de su discurso religioso? ¿Se vincula o no este discurso con posiciones políticas? ¿Tiene la adscripción religiosa relación con los discursos y las actitudes respecto al pasado? Estas son las interrogantes que me han guiado en la organización de este apartado, en el que he tratado de relacionar elementos de la trayectoria de las personas entrevistadas con sus planteamientos en torno a su práctica religiosa, la política y la memoria.

Esbozo aquí avances preliminares de investigación que resultan de la primera fase de este estudio, la que consistió en identificar y caracterizar a los actores locales de la diversificación y conflictividad religiosa, acercándome a sus trayectorias sociales, políticas, económicas. Así, entre julio y noviembre de 2012, entrevisté a cuarenta personas que ejercen liderazgo social y/o religioso, y que pertenecen a diferentes confesiones religiosas y a la espiritualidad maya¹⁴. Se trató, en muchos de los casos, de personas con liderazgo e incluso posición de autoridad en instituciones y/o movimientos religiosos y en organizaciones sociales. De ahí que sus argumentos en tanto pastores, sacerdotes, coordinadores de pastoral o sociedades, dirigentes sociales expresan, en cierta medida, planteamientos oficiales. Agrupé a los actores entrevistados en tres grandes conglomerados: evangélicos, practicantes de la Espiritualidad Maya y católicos.

3.1 Evangélicos

3.1.1 Los actores locales y sus trayectorias

Entrevisté a dos pastores y a un fiel de iglesias establecidas en el municipio durante la primera mitad del siglo XX; a tres pastores de iglesias pentecostales y a tres de sus miembros que ejercen liderazgo social y/o pertenecen a familias con liderazgo político en el municipio. En términos muy generales, identifiqué tres tendencias en la trayectoria de estos entrevistados. Una se refiere a los dirigentes de las iglesias más antiguas, quienes centran su relato en la experiencia de trabajo y servicio con su Iglesia. La segunda incluye a líderes que han desarrollado una trayectoria laboral y social fuera del ámbito religioso, y con adscripción y/o vínculos con lo militar. En la tercera tendencia agrupé a jóvenes profesionales que han estudiado y trabajado fuera de Comalapa, y que tienen ideas favorables a la modernización y la participación social y política. La mayoría era ya evangélica antes de la violencia y quienes se convirtieron después de ella argumentan, como causa de su cambio, las experiencias con el alcoholismo, propio o en la familia; también en algunos casos, se proviene de experiencias como la delincuencia juvenil, que han sido

14. Participé también en misas, cultos, festividades tradicionales y sociales, conmemoraciones.

superadas a partir de la entrega al trabajo religioso. Entrevisté a un pastor, originalmente perteneciente a una iglesia independiente, que no tuvo formación teológica antes de asumir su posición; el resto se formó en el Instituto Bíblico Centroamericano en Chimaltenango y en el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA) ubicado en la capital. Por lo general, han prestado servicios como pastores o formadores en iglesias situadas en otras partes de Guatemala¹⁵.

3.1.2 Elementos clave de su discurso religioso

Los dirigentes de las iglesias más antiguas se definen a sí mismos como apolíticos y conservadores respecto a la liturgia, las enseñanzas y la organización de su iglesia. Plantean que las autoridades de la iglesia deben cuidar el orden y la disciplina de sus miembros en la vida pública y cotidiana, como al interior de la Iglesia. Esto se hace a través de las llamadas de atención y la amonestación. El centro o prioridad del trabajo es la familia. La misión es rescatar a las familias, sacarlas de la vida desordenada y orientarlas para que abandonen las cosas que las llevan al fracaso. La formación y el trabajo con las sociedades de damas y caballeros se enfocan en este objetivo. Se considera importante forjar en los hombres la capacidad para obedecer y para gobernar (la familia)¹⁶. Y las mujeres en la iglesia son responsabilizadas de tareas típicamente femeninas (decoración, preparación de alimentos, el oficio) y se les exige el comportamiento propio o correspondiente a mujeres casadas.

Quienes lideran las iglesias pentecostales, centran su planteamiento en el cambio interno y de vida que implica hacerse evangélico. Afirman que recibir a Jesucristo debe constituir una transformación de alma, corazón, pensamiento, voluntad. Más importante que la religiosidad y la ritualidad es el cambio integral y la adopción de un nuevo modelo de vida. Esto implica abandonar la permisividad de la Iglesia católica (que conlleva alcoholismo, pobreza, parrandas, vicios). Al contrario, la iglesia evangélica otorga pautas, normas, un modelo de vida, disciplina y ejerce control sobre sus miembros a

15. Sobre el Seminario Bíblico Guatemalteco, ver <http://sbg.org.gt>, y sobre el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA), <http://seteca.edu>

16. Entrevista 4/2012.

través de su estructura organizativa. Su misión es “rescatar” a familias y personas arruinadas por el alcoholismo y la pobreza. Se plantea que la transformación que Dios opera en las personas, que reciben a Cristo, produce hombres transformados que dejan de malgastar el dinero para usarlo en las familias; así, sus economías se solidifican¹⁷.

Observo que los relatos de transformación se estructuran en un discurso de tres fases: una vida caótica o de perdición – la entrega a Dios – la redención. Entiendo que la vida caótica se refiere a personas o grupos que no cumplen determinadas convenciones sociales, y puede caracterizarse por la participación en actos delictivos, la pobreza, la ignorancia, los matrimonios desintegrados, las uniones sin matrimonio, el alcoholismo, la violencia comunitaria. Estas condiciones pueden referirse a una persona o a una comunidad. La entrega a Dios es la decisión de aceptar a Jesucristo como el único y suficiente salvador. Se cree que Dios da oportunidades, arregla la vida, la pone en orden si ésta se le entrega, si se le deja gobernarla, controlarla. Este cambio conllevaría prosperidad. La fe implica un compromiso real con Dios, un compromiso por el cambio de vida¹⁸.

Otra tendencia de liderazgo, también perteneciente a las iglesias pentecostales, está formada por profesionales relativamente jóvenes, miembros de familias que siguieron estrategias de *superación* a través de la educación en el sentido que lo definió Edgar Esquit. Como lo mencioné, ellos exponen ideas favorables a la participación social y política, a la superación de la mujer, y a una práctica evangélica relativamente menos conservadora –pero sí aportando disciplina y orden en la vida–. Critican a sus iglesias por contener la participación política de sus miembros y construyen un discurso con el que se diferencian de los políticos tradicionales y su práctica corrupta (comprar el voto y hacer negocios por medio del Estado), planteando que su objetivo es más bien transformar la gestión pública con propuestas técnicas y de desarrollo¹⁹.

17. Entrevistas 13/2012, 23/2012, 6/2012.

18. Entrevista 32/2012.

19. Entrevistas 6/2012, 12/2012, 27/2012.

3.1.3 *En torno a la memoria*

En términos generales, al relatar la experiencia propia, se guarda silencio respecto al impacto que la violencia tuvo en su vida y en la de la comunidad, a pesar de ser, algunos de ellos, familiares de víctimas. Y en algunos relatos, ni siquiera se habla de la violencia a pesar de la dimensión e impacto de esta en la región. No obstante, algunos de los líderes religiosos (pastores/formadores) sí hacen un planteamiento al respecto. El pastor de una de las iglesias antiguas en su evocación de la época de la violencia se limitó a mencionar su obediencia a las autoridades, participando en las rondas en los años 1981-1982 (Patrullas de Autodefensa Civil), y orando con ellas y dándoles palabras de ánimo. Por su parte, la dirigencia evangélica con vínculo y/o filiación militar, ponen otros temas en el debate, planteando que a partir del terremoto de 1976 ocurrió una infiltración ideológica a través de las organizaciones religiosas católicas: se promovieron ideas en contra del gobierno, se crearon organizaciones fuera de la ley y se influenció en quienes se levantaron en armas. Relacionan a los jesuitas con esta política.

Estos dirigentes hacen también un cuestionamiento fuerte al catolicismo sincrético, el que definen como mecanismo de subyugación, ignorancia y pobreza. Se afirma que Dios libera cuando la persona se acerca realmente a Él, esto es, a través del cambio que produce el Evangelio²⁰. De esta forma, establecen una distinción clara entre el “verdadero Evangelio” y las prácticas que trajo la Colonia con el objetivo de subyugar y esclavizar al pueblo, y que produjeron un catolicismo sincrético que ha conllevado ignorancia, vicios y pobreza. Garrad-Burnett (2004: 143) escribe que una postura similar a esta es predominante entre los mayas evangélicos, particularmente pentecostales, quienes asocian el sincretismo católico con la dominación espiritual y el pasado pagano.

Me han descrito también que en algunas de las iglesias evangélicas se hace una sustitución de prácticas de la cosmovisión maya, como la intermediación en las pedidas de matrimonio a través de la oficialidad de la iglesia, suplantando la figura del cholonel o k’utunel. Esta figura hace referencia al intermediario entre las dos familias en el proceso de pedida de una novia y

20. Entrevistas 13/2012, 23/2012.

arreglo del matrimonio (al respecto, ver el trabajo de Emma Chirix (2010: 134-140) y Oxlaj (2004). Desde la iglesia evangélica, se asumen también otras prácticas ligadas al concepto de solidaridad comunitaria que practican los mayas kaqchikeles de Comalapa, como el acompañamiento y trabajo colectivo en funerales y matrimonios, en momentos de tristeza y en momentos de felicidad²¹. Sugiere Garrard-Burnett (200: 145) que esta situación puede interpretarse como un paulatino acomodo entre las creencias religiosas y la cosmovisión maya. La autora menciona otras prácticas como los servicios de oración en el cultivo y cosecha del maíz. Es interesante referir la perspectiva de un evangélico comalapense que, por su trayectoria como pintor, ha estudiado la historia y la cultura indígena, e incluye en sus obras elementos de la cultura católica y maya. Él considera que entre las enseñanzas de la Biblia y el legado cosmogónico maya hay elementos compatibles como el vivir en armonía, la solidaridad, el consejo y la transmisión de conocimiento (*pixab'*), y el honrar a los antepasados²².

3.2 *Los practicantes de la Espiritualidad Maya*²³

Desde hace algunos años un grupo de *ajq'ija'*, o guías espirituales mayas, han tratado de organizarse y de construir una presencia pública en el municipio, y han buscado la reapropiación simbólica de lugares que consideran importantes desde la perspectiva de la Espiritualidad y Cosmovisión. Se dice que actualmente hay cuarenta comalapenses que han “recibido su vara”²⁴. De ellos, entrevisté a tres *ajq'ija'*, una mujer y dos hombres. Conversé también con una socióloga que desde hace años sigue un proceso de (re)acercamiento y reflexión acerca de la Espiritualidad Maya. Y me encontré con que se están reapropiando de esta práctica, los líderes y líderes que entrevisté por su participación en las organizaciones socio-religiosas y políticas

21. Agradezco a María Luisa Curruchiche por compartir conmigo este concepto y su profundidad.

22. Entrevista 31/2012.

23. Espiritualidad Maya es un concepto forjado en el contexto de los Acuerdos de Paz. Según Morales Sic (2004:3), esta noción y la de *guías espirituales* o *ajq'ija'*, comenzaron a ser difundidas por activistas y dirigentes indígenas en la segunda mitad de la década de 1990.

24. Morales Sic (2004:109) indica que “la vara es un pequeño envoltorio de tela, a veces una bolsita, que contiene doscientos sesenta semillas del palo de Tz'ite, tienen forma de frijoles y son de color rojo”.

de los años 1970 (inspiradas por la teología de la liberación). Para ellos, la Espiritualidad Maya parece ser un espacio de reconstitución espiritual e identitaria, y a la vez una reivindicación de carácter político que no sólo atañe al Estado y a las iglesias, sino también a la izquierda.

3.2.1 *Sus trayectorias*

Los tres ajq'ija' que entrevisté pertenecen a familias católicas y se formaron en la religiosidad católica: uno de ellos estudió en el seminario, otro fue catequista de Acción Católica y otra hizo parte de una congregación de la iglesia del Sagrado Corazón. Poseen diferentes niveles de *escolarización*, desde una profesión universitaria hasta el no haber tenido acceso a la educación escolar. En su relato, no hacen referencia a una experiencia de la Espiritualidad Maya en su niñez, más bien plantean un desconocimiento de ella. Esto constituye una diferencia respecto al relato de intelectuales y otros entrevistados activos en el movimiento social, quienes de entrada evocan las prácticas espirituales mayas de sus abuelos y/o padres. Los tres ajq'ija', más bien, plantearon que comenzaron a acercarse a la Espiritualidad Maya durante la década de 1990, a partir de su trabajo en ONG, organizaciones mayas y/o en el Estado. Varios me han mencionado que fue trabajando en Asecsa²⁵ en donde conocieron guías espirituales y establecieron relaciones con ellos. Las formaciones que COCADI dio y las ceremonias que realizó a comienzos de los años noventa fueron también importantes para la difusión de la Espiritualidad²⁶.

Tanto los ajq'ija' como los católicos entrevistados vinculados al movimiento social no usan la noción de conversión en su relato. Hablan más bien de *un*

25. La Asociación de Servicios Comunitarios de Salud, fundada en 1978, trabaja en el tema de salud comunitaria y salud pública, capacitando a promotores, comadronas y terapeutas mayas, y fortaleciendo la organización comunitaria en salud. Su sede central está en Chimaltenango. <http://www.hivos.org.gt/hivos/index.php/subreceptores-hivos/32>

26. La Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Integral (COCADI) era parte del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG), el que estaba integrado por instituciones que se definían mayas y se habían planteado como objetivo central la conformación de un proyecto propio como mayas. Dentro de sus actividades se propusieron la revitalización y el fortalecimiento de la *religión maya* como parte de la cultura, y se proyectaron darla a conocer organizando talleres, investigándola y apoyando la formación de cuadros dirigenciales (Bastos y Camus, 1992: 108-9).

proceso. Con él se refieren a un convencimiento paulatino y lento, a una dinámica de apertura, de aceptación, de entendimiento y de comprensión. En algunos casos, esta dinámica ha implicado confrontar nociones recibidas a través de la Iglesia católica y del Estado, definiendo la religiosidad maya como paganismo y brujería. Una vez en marcha el *proceso*, varios han hablado del papel de los sueños y de las revelaciones a través de ellos, para dar señales del camino de vida a seguir e incluso para recibir conocimientos. También hacen referencia al papel de otros *ajq'ija'* y comadronas para señalar talentos y dones. Para seguir el proceso para devenir *ajq'ij* sí se ha requerido la formación con un maestro o maestra.

Me explicó María Luisa Curruchiche, socióloga comalapense, que hace unas décadas, cuando se interesó por acercarse a un *ajq'ija'*, no encontró ninguno en Comalapa, pero sí en otros municipios chimaltecos. Estos *ajq'ija'* Kaqchikeles no contaban los días como se hace hoy según el Tzolkin (Calendario Ceremonial de 260 días) ni hablaban de los nahuales del día. Realizaban sus ceremonias de manera más espontánea. El Tzolkin y la forma contemporánea de hacer las ceremonias se comenzaron a conocer después de los Acuerdos de Paz; se considera que estos fueron conservados por los K'iche'²⁷. Y han sido difundidos y aprendidos a través de las organizaciones del Pueblo Maya.

Morales Sic plantea que, a escala nacional, el Movimiento Maya desarrolla una política de reinención de la religión maya, denominada Espiritualidad Maya. Esta ha implicado una depuración de los elementos considerados no mayas, o católicos, incluidos en las diversas y variadas costumbres desarrolladas por los diferentes especialistas consuetudinarios. Los líderes religiosos y políticos del movimiento han buscado en fuentes arqueológicas, documentos antropológicos, textos indígenas –el Popol Wuj, el más importante–, los componentes que se consideran originales, auténticos y puros para dar contenido a la Espiritualidad Maya. Se ha promovido la emergencia y utilización pública de los calendarios mayas, la formación de nuevos especialistas –los guías espirituales o *ajq'ija'*–; y la homogeneización de fiestas, rituales y simbología.

27. Entrevistas 35/2012, 16/2012 Me refirieron a los K'iche's de Chichicastenango, Momostenango, Tonicapán y Quetzaltenango.

En Comalapa, identifico al menos tres tendencias: una la conforma el grupo de ajq'ija' formados desde la versión contemporánea de la Espiritualidad; otra, los guías tradicionales no vinculados al movimiento maya; y una tercera, integrada por quienes acomodan su acercamiento a la Espiritualidad con su pertenencia al catolicismo, pues consideran, entre otros puntos, que la Espiritualidad Maya no puede concebirse como una religión, ya que no está institucionalizada, sino que se hace presente en todos los aspectos de la vida cotidiana. Se habla poco, pero se reconoce también la existencia de los ajq'ija' que comercializan con la práctica de la espiritualidad.

3.2.2 Elementos clave del discurso religioso y político

La reapropiación, reconstrucción y práctica de la Espiritualidad Maya es una reivindicación política. Se vincula a la emergencia de las luchas por la identidad replanteadas después de la guerra y se ve como parte integral de las reivindicaciones de los derechos como Pueblo Maya. Implica entonces una demanda pública, pero también una transformación de las prácticas religiosas y espirituales cotidianas y familiares, lo que supone, como lo mencioné, procesos de convencimiento de los propios mayas. No obstante, algunos de los entrevistados consideran que la Espiritualidad Maya ha subsistido y ha estado presente a través de prácticas religiosas cristianas y culturales. Por ejemplo, se menciona que la Espiritualidad Maya se haya presente en las celebraciones sociales y el simbolismo que las acompaña (como los matrimonios, la siembra y la cosecha del maíz) es parte de la religiosidad popular y ha penetrado el simbolismo católico (como el culto a los santos, las cofradías, las antiguas misas de difuntos, las oraciones), produciendo un sincretismo de ambos lados²⁸.

Uno de los ajq'ij explicó que los ancestros de los comalapenses contemporáneos combinaron los lugares católicos con lugares significativos desde el punto de vista de la espiritualidad. El centro del pueblo, en donde se construyó la iglesia católica colonial, es considerado un centro energético asociado al nahual N'oj (sabiduría). Se habían construido también iglesias católicas ubicadas en las afueras del pueblo, sobre los cuatro puntos cardinales.

28. Entrevista 35/2012.

Figuras como el águila bicéfala y los dos jaguares en la fachada de la iglesia colonial o prácticas como el baile del Kot, que se hace con el cambio de cofrade mayor de la Cofradía de San Juan Evangelista, y la costumbre seguida por las texeles²⁹ son consideradas signos que los ancestros plasmaron a través de los lugares y ritos católicos.

La trayectoria y el relato de las comadronas dejan ver la conexión que se establece entre el cuerpo y la espiritualidad, la enfermedad y su sanación: la recepción y la curación de un niño –por ejemplo– se piensan y abordan también como experiencias vinculadas a lo espiritual. Explicó una ajq’ij-comadrona que las enfermedades crónicas y difíciles de curar ocurren, muchas veces, porque las personas no están multiplicando el don o talento que Dios les dio y que indica su nahual. Las enfermedades pueden ser naturales (con origen físico o biológico) o sobrenaturales cuando el nahual “está pidiendo (a la persona) que empiece a trabajar lo que le han regalado”. Sin embargo, las personas conciben estas enfermedades como el resultado de una brujería y llegan pidiendo apoyo para revertirla³⁰. Se asocia el don para curar enfermos con el talento o posibilidad para ser ajq’ij.

Me explicaron los ajq’ija’ entrevistados que paulatinamente se han separado de la Iglesia católica; mientras, otros actores entrevistados, que se han reapropiado de la Espiritualidad, han optado por mantener ambas creencias y prácticas. Se argumenta que participar en los espacios religiosos, y sobre todo en las redes sociales católicas, es un requerimiento social, es parte de la construcción de colectivo y solidaridad. En el espacio doméstico, se conserva un altar católico y se crea uno maya. Estos lugares familiares, y las ceremonias y rituales realizados en ellos, funcionan como un espacio de socialización de la Espiritualidad con otros miembros de la familia.

Por otra parte, se valora el enfoque social que tuvo la Iglesia católica –y que algunos sectores de ella conservan–, el entendimiento de la realidad socioeconómica, la denuncia de su problemática y el acompañamiento a los más pobres, pero se critica que esto se ha hecho y se hace desde un enfoque cristiano, sin entender la Espiritualidad Maya e incluso reprimiéndola y

29. Las mujeres que integran la cofradía.

30. Entrevista 19/2012.

31. Entrevistas 1/2012, 16/2012 y 35/2012.

malinterpretándola, volviendo con esto a una política colonial³¹. A la vez, líderes y lideresas del Movimiento Maya, como Rosalina Tuyuc, relacionan la Espiritualidad Maya con los nuevos objetivos de lucha indígena y campesina, refiriéndose a esta como una cosmovisión que vincula a las personas con las energías del universo y la energía de la madre tierra, y asociándola con el desarrollo de una conciencia y un compromiso, cada vez mayor, con la defensa de la tierra, el territorio y sus recursos³².

3.2.3 *En torno a la memoria*

Este conjunto de perspectivas y actores muestran que la interpretación y reconstrucción contemporánea de la Espiritualidad Maya es una dinámica cuya naturaleza y contenido es disputado. Se fabrica, a través de ella, una memoria como colectivo maya, que surge como reivindicación política en la posguerra, y que se desarrolla en direcciones diversas. Es heterogénea y compleja. Está formada con continuidades y con interrupciones a la vez. Así, la Espiritualidad Maya puede ser interpretada como un espacio de disputa por la memoria. Las versiones de la cultura, cosmovisión y espiritualidad que se forjan desde las familias y las comunidades, las que se plantean desde las organizaciones, interaccionan y compiten con las versiones que se movilizan desde el Estado a través de la reforma educativa, la promoción del turismo y las llamadas instituciones mayas, como la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG).

Observo que se habla y reflexiona poco acerca de la “brujería”, es decir, del uso de las energías negativas para hacer daño a otras personas. Algunas corrientes dentro de la Espiritualidad Maya creen que ciertos días del Calendario Tzolkin contienen un mal y que se puede trabajar a partir de este. Esta es una creencia discutida entre los practicantes mayas; sin embargo, por lo general, se reconoce la existencia de la brujería (de orígenes diversos), y he notado que este es un tema de la vida cotidiana.

En casos de enfermedad y/o problemas que no se logran resolver, las personas creen haber recibido un mal y acuden con el/la *ajq'ij* para ser limpiado³³. En

32. Entrevista 27 de agosto 2012.

33. Diario de investigación 2012, 2013, entrevista 19/2012.

particular, católicos carismáticos creen en el poder de los “brujos” para meter el mal y provocar la enfermedad en las personas. Y creen en el poder de su oración para revertirla.

3.3 Católicos

Diversas trayectorias han complejizado la separación entre los católicos tradicionales y el liderazgo formado a partir de la Acción Católica y el Movimiento Familiar Cristiano en la década de 1960, y producido identidades variadas, en disputa, al interior del espacio católico. Me parece que las diferencias más importantes se han establecido entre quienes protagonizaron los movimientos sociales y políticos de los años setenta, e incluso se vincularon a la guerrilla; y los que no, quienes plantean que fue incorrecta la organización sociopolítica a través de lo religioso. Y, la nueva separación entre los feligreses de la iglesia del Sagrado Corazón y los de la iglesia San Juan Bautista, esta última ahora desvinculada de la diócesis, la Conferencia Episcopal y el Vaticano, y articulada a la Iglesia Católica Ecuuménica Renovada del Brasil y la Iglesia Católica Apostólica Sirio-Ortodoxa de Antioquía. En las dos iglesias existen dos grandes sectores: los miembros de la Renovación Carismática y los católicos más conservadores como la Acción Católica.

3.3.1 Católicos participantes en la iglesia del Sagrado Corazón –diocesana–

3.3.1.a Católicos vinculados a los movimientos sociales

Entrevisté a cinco comalapenses que en su juventud participaron en las organizaciones de jóvenes (JIC y JOC), que constituyeron espacios de formación, discusión política y concientización; estuvieron cerca del párroco de la iglesia Sagrado Corazón, Ángel Berna Gil, y de los jesuitas de la zona 5 que trabajaron en el municipio; participaron en los proyectos sociales, seminarios, capacitaciones que estos impulsaban; y se involucraron en el trabajo de promoción, formación y conciencia en áreas rurales de Comalapa. Algunos se habían educado en colegios católicos fuera del municipio. Aunque hoy se hable muy poco o no se hable de ello, algunos se vincularon al CUC

y al EGP. Todos ellos tuvieron que dejar Comalapa cuando se desató el período más duro de la guerra, y pasaron varios años fuera³⁴.

Las conexiones que se tejieron entre lo social y lo religioso, constituyen un referente significativo en sus relatos. Para algunos de ellos, el trabajo desde lo religioso tuvo sentido por su enfoque humanitario, social y comprometido. Comprendieron la realidad campesina y se formaron a partir de una interpretación social e ideológica de la Biblia. Recuerdan los años setenta como una época de mística, entrega y corazón. Rosalina Tuyuc insiste en que había una combinación entre fe y obras, entre obras y compromiso comunitario³⁵.

Varios de ellos expresan hoy una perspectiva crítica acerca de la manera como se impulsaron los procesos organizativos y del ritmo acelerado que estos adquirieron. Afirman que ellos participaban motivados por la labor humanitaria y comunitaria desde la fe, pero que no tenían plena claridad acerca de hacia donde iba el proceso, no sabían qué era lo que se estaba gestando, no imaginaban que se podía formar una conciencia. Aunque consideran que las razones de la rebelión y la lucha eran justas y válidas, algunos de ellos perciben que los espacios sociorreligiosos fueron aprovechados con objetivos que no fueron aclarados desde el principio. El ejército no distinguió entre la labor social comunitaria y la guerrilla, sino que equiparó compromiso católico con militancia guerrillera. La represión estatal en Comalapa, y muchos otros lugares, golpeó durísimo a catequistas, jóvenes cristianos, cooperativas. Lamentan que se hayan perdido muchos liderazgos y buenos proyectos.

La guerra y la violencia estructuran el relato sobre su trayectoria de vida; sin embargo, casi todos decidieron no hablar sobre su experiencia individual concreta, sino guardaron silencio sobre los peores años. Después de la guerra, todos ellos se han involucrado y trabajado, ya sea en organizaciones mayas, campesinas, de derechos humanos, pastorales sociales, organismos internacionales, partidos políticos y el Estado. Coinciden sus relatos en la importancia y el énfasis que hoy asignan a la Espiritualidad Maya en su vida y su lucha. Han seguido procesos de acercamiento y conocimiento de dicha

34. Entrevistas 1/2012, 14/2012, 18/2012, 24/2012, Diario de Investigación 2012.

35. Entrevista 28 de agosto 2012.

Espiritualidad, trabajando para que sea comprendida y respetada dentro de la Iglesia católica. Algunos han seguido el proceso para llegar a ser ajq'ij, manteniendo también la religiosidad católica.

3.3.1.b La iglesia del Sagrado Corazón

Después del período más agudo de violencia y represión durante la primera mitad de la década de 1980, y antes de la nueva separación entre las dos iglesias, San Juan Bautista y Sagrado Corazón, dos eventos de los referidos en las distintas entrevistas me parecen importantes para entender los rasgos contemporáneos de esta iglesia. Uno es la creación de un Seminario Mayor en Sololá en el que se ha formado a varias generaciones de sacerdotes Kaqchikeles, un buen número de comalapenses entre ellos. Y el otro se refiere a la acción del sacerdote norteamericano John Boyle, quien además de dar un fuerte impulso a la Nueva Evangelización en el municipio, casi logró unir de nuevo a las dos iglesias al comienzo de los años noventa.

El Seminario Mayor Nuestra Señora del Camino fue fundado en 1982 y cuando murió el obispo Angélico Melotto, Monseñor Eduardo Fuentes Duarte, quien perteneció al Opus Dei, tomó la dirección del mismo³⁶. Fuentes conformó un equipo de formadores, invitando a sacerdotes españoles que constituyeron la base del Seminario³⁷. Varios de los sacerdotes indígenas que ahora trabajan en la región se han formado en este seminario. Esto constituye un giro importante para las relaciones entre mayas e Iglesia católica. Durante la década de 1940, luego de un largo período de políticas anticlericales y debilitamiento institucional, la Iglesia católica se lanzó a reconquistar un espacio social y político en los territorios indígenas; ello implicó el arribo a las áreas rurales de misioneros extranjeros. Para 1966, el número de sacerdotes había aumentado de manera importante; sin embargo, el 85% de los trabajadores religiosos en el país eran extranjeros pertenecientes

36. Diario de Investigación 2012, ver también Chirix, 2012.

37. Los sacerdotes españoles invitados por Mons. Eduardo Fuentes fueron: Padre Abelardo Pérez Ruiz, Padre Javier Pereda Peña, Padre Ángel María Pascual, Padre Luis Antonio Foncea <http://semetabaj.blogspot.com/2009/04/mis-recuerdos-del-padre-abelardo-perez.html> Periódico Informativo del Seminario Mayor Nuestra Señora del Camino, Diócesis de Sololá-Chimaltenango.

a órdenes como los Maryknoll de Estados Unidos, los Hermanos del Sagrado Corazón de Bélgica, los salesianos, la Orden del Inmaculado Corazón de María, los franciscanos y los jesuitas. No existía un clero guatemalteco consolidado, menos aún de origen maya. Fue hasta después de la guerra que se formuló una nueva política eclesial interesada en promover vocaciones entre los indígenas y sensible a la cultura maya (Calder, 2004). La experiencia del Seminario Mayor fundado en Sololá, en plena guerra, parece importante para entender lo que está en juego en el proceso de constitución de un clero indígena, y para evaluar las características, tensiones y los impactos de dicho proceso. La iglesia del Sagrado Corazón de Comalapa, en los últimos años, ha sido dirigida por sacerdotes *kaqchikeles* formados en este seminario.

Por su parte, la Nueva Evangelización se puso en marcha en Comalapa en relación con la Cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana, Santo Domingo 1992. De acuerdo con comalapenses que han tenido un papel muy activo en ella, el objetivo era proponer un nuevo encuentro con Jesús, distinto a la penetración violenta del catolicismo a través de la conquista. A Comalapa llegaron evangelizadores de Mazatenango a desarrollar retiros kerigmáticos en los que se propuso construir una nueva relación personal con Dios y Jesucristo. El párroco John Boyle incentivó su trabajo y apoyó las campañas de evangelización a través de visitas a casas de familias, reuniones, formaciones y retiros. Se siguió el método del padre mexicano Alfonso Navarro, denominado Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE). La Nueva Evangelización supuso cambios en la forma de practicar la religiosidad católica: como la inclusión de momentos de avivamiento con aplausos, el llamarse hermanos, el formar pequeñas comunidades, las misiones de evangelización³⁸. De acuerdo con los líderes del movimiento en el municipio, entre diez mil o doce mil comalapenses pasaron por el retiro. Este fue un momento en el que, según varios entrevistados, los miembros de las dos iglesias se relacionaron y unieron un poco.

3.3.1.c Los actores, las trayectorias, los discursos

Entre los entrevistados que actualmente participan en la iglesia del Sagrado Corazón hay una diversidad social: miembros de familias que siguieron

38. Entrevista 2/2012 Comalapa.

estrategias de superación a través de la educación, de familias que no tuvieron acceso a la escolarización, de familias con miembros que fueron líderes sociales en los años 70 y luego desaparecidos/asesinados durante la guerra, familias políticamente conservadoras, comerciantes, agricultores; miembros de las fuerzas de seguridad. He conversado con liderazgo tanto de la Acción Católica como de la Nueva Evangelización, de grupos juveniles y de la Renovación Carismática.

Observo un cambio notorio en el énfasis del discurso religioso respecto al núcleo del discurso de los años setenta. Este ha transitado de una identificación del trabajo pastoral con el compromiso social y comunitario a través de proyectos sociales de salud, vivienda, cooperativos, y de la concientización (análisis crítico de los problemas socioeconómicos y acción por su transformación), hacia un discurso cuyo núcleo es el reencuentro personal con Dios, la entrega al Señor, el cambio de vida de individuos y familias, y el compromiso con la evangelización. Este cambio de vida parte de un examen profundo de conciencia y de una decisión por una transformación en la forma de vida del individuo; implica la conversión. A quienes he entrevistado, consideran significativo en sus vidas el momento en que optan por el reencuentro con Dios y su entrega a Él. Plantean que solamente Él salva y permite cambiar la vida. Entregarse al Señor –afirman– da inspiración, produce logros espirituales e incluso materiales, da sabiduría y habilidades, abre el paso para que los cambios en la vida lleguen. Este cambio suele hacer referencia a salir de situaciones como el alcoholismo, la vida desordenada, la incomprensión familiar o la participación en pandillas juveniles. Así mismo, en la experiencia de los líderes entrevistados, la decisión de entrega a Dios y de cambio personal incluye el compromiso por evangelizar a otros, lo que abarca la catequesis con niños, la formación de agentes de pastoral, el trabajo con familias, con jóvenes, con drogadictos y alcohólicos.

En el caso de los miembros de la Renovación Carismática, esta entrega y compromiso supone abandonar el alcohol, las fiestas y todo aquello que se considera que puede ensuciar a la persona bautizada; e implica comprometerse con la oración, una oración en la que se habla a Dios con lo que nace del corazón, no con escritos. Se cree en el poder de la oración –inspirada por el Espíritu Santo– para resolver problemas como, por ejemplo, la división de la Iglesia católica en Comalapa, y para resolver vidas desordenadas, inestabilidad

económica, y principalmente, la sanación de enfermos. La enfermedad es asociada con elementos sobrenaturales como la posesión de una persona por el mal, con el estar endemoniado. Se plantea que este mal puede ser provocado por un “brujo” o que entró en la persona, porque esta es practicante de la “brujería”.

El trabajo pastoral actual, explicó el párroco³⁹, se organiza en cinco pastorales. La pastoral familiar ofrece pláticas prematrimoniales y atiende a las parejas con problemas en el matrimonio. La Juvenil anima a la participación de jóvenes, organiza actividades deportivas y otras, promueve la evangelización (oración, lectura de la Biblia, compartir vivencias). La Pastoral Infantil se encarga de la formación de los niños antes y después de la Primera Comunión; incluye cursos para niños y para sus padres, a quienes se guía para reflexionar sobre su propia vida y su experiencia de fe. La de Agentes de Pastoral desarrolla la Escuela de Catequesis en la que se forman los catequistas de Primera Comunión, Confirmación, pláticas prematrimoniales, pláticas prebautismales y los predicadores. La Pastoral Social o de la Caridad se integra por las visitadoras de enfermos. Ellas se reúnen semanalmente, oran, reciben formación y luego realizan las visitas durante las que se reza con el enfermo, a veces se lee la Biblia, se hacen cantos de avivamiento y se lleva alguna ayuda material⁴⁰.

3.3.1.d En torno a la memoria

Predominó, en las entrevistas, un silencio sobre el auge organizativo y de trabajo social que caracterizó a la iglesia del Sagrado Corazón durante los años setenta. Los entrevistados hacen referencia al impacto de la violencia en sus vidas y en las de su familia y amigos, a la vez que se distancian de la participación sociorreligiosa y política de la época: se argumenta que se participó manipulado, a cambio de la ayuda; o se establece una distinción con respecto a los comalapenses que hicieron parte de la guerrilla; o se relata que los sacerdotes de la época hablaron de la desigualdad social, de las injusticias sociales y que algunos decidieron organizarse, pero, a la vez, se aclara el no haberse involucrado en las acciones de cambio. Es posible que el

39. Entrevista 18/julio/2012.

40. Entrevistas 2/2012, 25/2012, 34/2012.

silencio caracterice también las conmemoraciones. Por ejemplo, asistí en noviembre de 2012 a la misa con la que se celebraron los veintinueve años de consagración del templo (1983) y en ningún momento se habló de lo que ocurría en la época cuando el templo fue consagrado, ni de los líderes que trabajaron por ello. Conversando con el hijo de uno de los miembros del comité de la iglesia, me explicó, que así como su padre, la mayoría de estos líderes fueron secuestrados y ejecutados durante la guerra. Este punto atrae mi atención, porque al contrario de lo que ocurre en espacios locales como Comalapa, la política de la Conferencia Episcopal parece favorecer la recuperación de la memoria⁴¹.

En el plano institucional, la relación con la memoria cultural maya, de acuerdo con el párroco y líderes de movimientos católicos entrevistados, parece enmarcarse en el componente de inculturación de la Diócesis. Esta incluye el uso del Kaqchikel en la traducción de catequismos, misas y otros; y para promover cantos católicos. Ahora se está aceptando el uso de candelas de colores y flores. Y se retoman prácticas consideradas mayas como las llamadas de niños, pero “purificándolas” de los elementos que son considerados paganos (se menciona el alcohol). Se afirma respetar la oración espontánea en Kaqchikel. La Diócesis, al tener su propio seminario y proceso pastoral, funciona de manera independiente, y se ha mantenido distanciada de los esfuerzos por discutir en torno a una teología india que desarrolla la Pastoral Indígena del Arzobispado. Líderes de esta última han percibido prejuicios respecto a su trabajo, el que da prioridad a la reflexión sobre la vivencia de Dios y de la fe de los pueblos indígenas sobre las manifestaciones externas de la cultura⁴².

Las experiencias a nivel individual son diversas. Aunque la mayoría de los entrevistados no incluyeron en su relato referencias a la práctica espiritual maya o al sincretismo en el catolicismo, retomo los pocos planteamientos. Una lideresa, muy comprometida con los procesos de evangelización y formación, me expresó que respeta la Espiritualidad Maya, pero que no la

41. Un ejemplo lo constituyen las conmemoraciones celebradas cada año a propósito del asesinato del obispo Juan Gerardi.

42. Entrevista 33/2012.

43. Entrevista 2/2012.

conoce; sin embargo, no le interesa practicarla, pues considera a Jesucristo como el último enviado para ser sacrificado y abrir las puertas del cielo⁴³. Un joven que durante algunos años fue parte activa de la Renovación Carismática, narró que durante ese tiempo se cuestionó fuertemente acerca de la validez de ritos sincréticos que se practicaban en su familia, considerándolos no acordes con la doctrina católica. Y recibió, en la iglesia, enseñanzas que le hicieron pensar que las prácticas ligadas a la cosmovisión maya eran “cosa del demonio”. Más tarde, a través de experiencias religiosas y laborales, cambió su perspectiva, asumió el respeto a la pluralidad de creencias y comprendió que sus antepasados tenían una forma propia de concebir a Dios que fue perseguida y castigada, por lo cual la mimetizaron a través del catolicismo⁴⁴.

3.3.2 Católicos de la iglesia San Juan –Iglesia Católica Ecueménica Renovada–

Como indiqué, al final de los años sesenta, los católicos pertenecientes a las nuevas organizaciones religiosas de la época no lograron desplazar el poder religioso y cultural de las cofradías. En consecuencia, cada grupo se instaló en un templo católico diferente. El discurso de quienes permanecieron en la iglesia San Juan enfatiza que, desde esos años, su iglesia fue discriminada por la Diócesis de Sololá-Chimaltenango. Se dice que en la década de los noventa, el sacerdote estadounidense que sirvió al pueblo, J. Boyle, unió un poco a las dos iglesias a través del movimiento de la Nueva Evangelización, pero a su partida, las fricciones comenzaron de nuevo.

En enero de 2005, líderes y fieles de la iglesia San Juan decidieron romper relaciones con la Diócesis de Sololá-Chimaltenango, después de tres años de quejas e intentos de diálogo con las autoridades eclesiales, pues se consideraban mal tratados, discriminados y abandonados por los sacerdotes y la Diócesis. Según la perspectiva del liderazgo de esta iglesia, expresada en la carta con la que la Cofradía anunció al Papa su decisión de romper con la jerarquía romana en 2008, la Diócesis tenía castigada desde muchos años antes a la iglesia San Juan y no se les asignaban sacerdotes específicos, sino que debían ser atendidos por los sacerdotes nombrados para la iglesia del

44. Entrevista 20/2012.

Sagrado Corazón, quienes no los atendían de manera adecuada. Autores como Esquit y Chirix, y varios entrevistados argumentan que en el trasfondo del conflicto estaba la disputa por la administración, el uso y el control de recursos económicos y propiedades.

En el proceso de ruptura con la Diócesis, los miembros de la iglesia San Juan acudieron al sacerdote Eduardo Aguirre para que los atendiera. Desde enero de 2003, Aguirre había renunciado a la Fraternidad Misionera de María para fundar una nueva misión, la Comunión Santa María del Nuevo Éxodo (CSMNE). En esta decisión, Aguirre fue acompañado por un grupo de sacerdotes a quienes comenzó a formar bajo una nueva perspectiva teológica, promoviendo, de acuerdo con sus actores, un enfoque ecuménico y de apertura. A partir de 2004, esta Comunión empezó a atender pastoralmente a grupos de carismáticos desplazados de las parroquias en municipios de Huehuetenango y de Quiché. A estos grupos se les negaban los sacramentos, porque practicaban una espiritualidad pentecostal⁴⁵. Por no tener la delegación canónica exigida, Aguirre y los sacerdotes que lo siguieron fueron acusados de cisma y excomulgados por el Arzobispo de Guatemala en 2006⁴⁶.

Respectivamente, el liderazgo de la iglesia San Juan Bautista de Comalapa envió cartas de renuncia a la iglesia del Sagrado Corazón, a la Diócesis, al Arzobispado y a la Nunciatura⁴⁷. Más tarde, en 2007, Aguirre estableció relación con la Iglesia Católica Ecuménica Renovada de Brasil de donde obtuvo la sucesión apostólica: él fue nombrado obispo y la iglesia San Juan fue erigida en Catedral⁴⁸. Los miembros de la Iglesia Católica Ecuménica Renovada de Guatemala (ICERGUA) consideran que su misión es la renovación de la Iglesia católica, proponen volver a las raíces del catolicismo, la tradición apostólica y la comunión con todos los cristianos. Afirman que la Iglesia es una santa, católica y apostólica, pero integrada por una diversidad de expresiones

45. Entrevistas 11/2012 y 29/2012.

46. Decreto de suspensión “a divinis”, Palacio Arzobispal de Guatemala, 15 de junio de 2005. Documento disponible en <http://www.estrategia.info/fpc/index.php?entry=entry061028-135618>

47. Entrevista 11/2012.

48. Entrevista 11/2012, Esquit 2010b. Se argumenta que la Iglesia Católica Apostólica Brasileña desarrolla una Comunión de Iglesias Católicas, en la que cada Iglesia local mantiene autonomía. Consideran que este sistema de organización –y no el centralismo institucional– es el que corresponde a la tradición apostólica de la Iglesia católica durante el primer milenio. Ver http://www.icergua.org/latam/icergua_icab.html

históricas. El catolicismo romano sería una de ellas –la mayoritaria–. Desde este año (2013), ICERGUA se constituyó en la Arquidiócesis de Centroamérica de la Iglesia Católica Apostólica Sirio-Ortodoxa de Antioquía⁴⁹.

La Iglesia San Juan Bautista es muy diferente a los grupos carismáticos con los que este grupo de sacerdotes había trabajado, es decir, pequeñas comunidades integradas por católicos carismáticos, situadas en los municipios de Huehuetenango, Sacatepéquez, Quiché, Totonicapán, Alta Verapaz, Petén, San Marcos, Sololá, Jalapa; Los Ángeles, California; y Ahuachapán, El Salvador⁵⁰. La Iglesia San Juan Bautista es conservadora, tradicionalista e institucionalizada; fue en ella, que después de la ruptura de la década de 1960, se conservaron la costumbre y prácticas del catolicismo sincrético. Ahora, los nuevos presbíteros han seguido una política de reelaboración de tradiciones y formas organizativas indígenas, dentro del marco del catolicismo.

3.3.2.a *Re-creación de la tradición*

Luego de la renuncia de la iglesia San Juan Bautista a la Diócesis y su vinculación con la CSMNE, se inició un conflicto con la Diócesis por la propiedad de los templos del pueblo. En esta disputa, párrocos y feligreses de dicha iglesia constituyeron una Alcaldía Indígena para disputar los títulos de propiedad, argumentando derechos ancestrales sobre ellos. Esquit (2010b) indica que, desde finales del siglo XIX en Comalapa, se había abolido la figura de la alcaldía indígena. Sin embargo, en 2008, la nueva Alcaldía Indígena se presentó como la autoridad legítima del pueblo, cimentada en la cosmovisión, la historia y derechos de los pueblos indígenas.

Esta Alcaldía Indígena fue constituida mediante una asamblea general de los miembros de la iglesia San Juan y las autoridades electas salieron del liderazgo de esta. Ya constituida, se buscaron relaciones con organismos similares, se entró a formar parte del Consejo Nacional de Autoridades Ancestrales – liderado por *K'iche'*– y se obtuvo el reconocimiento jurídico del Consejo Regional de Autoridades Ancestrales, a través de la Alcaldía Indígena de

49. Entrevista 29/2012, www.icergua.org, “Católico sí, romano no”. Entrevista a Eduardo Aguirre Oestmann, en El Periódico, 28 de octubre 2007, “Fiesta en Comalapa por el nuevo obispo”, en El Periódico, 28 de octubre 2007.

50. <http://www.icergua.org/latam/estadisticas.html>

Chichicastenango. Con visitas a otras alcaldías indígenas, como la de Chichicastenango o la de Totonicapán, los miembros de la de Comalapa han conocido las funciones y forma de trabajo de estas autoridades. Observaron que aplican el *pixa'*, o consejo, como forma de resolver las diferencias entre comunitarios y los problemas de la comunidad. A través de estas relaciones, se han acercado también a la Espiritualidad Maya, participando en ceremonias y tomando conciencia sobre la persecución histórica a la religión maya. Actualmente, la Alcaldía Indígena sesiona dos veces por semana y se plantea abierta a atender a todos los comunitarios; participa en las actividades del Consejo Nacional de Autoridades Ancestrales, y en algunas actividades de la Iglesia San Juan.

Recientemente, también se ha impulsado el resguardo de los bienes artísticos-culturales de la iglesia, la promoción del arte y la reactivación de tradiciones religiosas. Esta labor ha incluido: la preservación de la plaza San Juan y la creación del museo San Juan Bautista en una parte del templo colonial, en donde se conservan y exhiben imágenes coloniales; la promoción de tradiciones como la elaboración y elevación de globos; la celebración desde una perspectiva católica de festividades mayas como el Oxlajuj B'aktun; y la recuperación del Baile del Kot (águila), una tradición del catolicismo sincrético, cuestionada tanto por algunos católicos diocesanos como por algunos evangélicos. Para llevar a cabo este conjunto de actividades, los párrocos organizaron la asociación Ruxe'el B'onil, la raíz de los colores, integrada con profesionales y artistas que ejercen un nuevo liderazgo dentro de la iglesia⁵¹.

El Baile del Kot, suspendido por los sacerdotes durante la década de 1990, fue reorganizado y presentado en agosto de 2012 a propósito de la visita a Comalapa del delegado del Patriarca de la Iglesia Sirio-Ortodoxa de Antioquía⁵². Este baile se realizaba todos los años, en diciembre, durante el cambio de cofrade y *texel* mayor de la Cofradía de San Juan Evangelista. Los

51. Se desarrolla una nueva organización de los grupos al interior de la Iglesia. Antiguamente, la Cofradía era la responsable de custodiar los tesoros de la iglesia (imágenes antiguas y alhajas), administraba los fondos, cuidaban el templo y, de hecho, nunca soltaron su control a los sacerdotes. Hoy el liderazgo de la iglesia es mucho más complejo y está conformado por distintos niveles e instancias que agrupan y representan a las múltiples congregaciones, grupos carismáticos, pastorales, hermandades, grupos juveniles.

52. Ver www.icergua.org

santos y las águilas de madera eran llevados a la casa del nuevo cofrade mayor y de la capitana de las *texeles*. Las águilas de color verde se adornaban con collares, y *texeles* y cofrades bailaban con ellas en medio de incienso. Al parecer, los santos y las águilas permanecían toda la noche en la casa de las nuevas autoridades de la cofradía. A las águilas se les dejaba agua y comida. Se dice que en este baile se fusionaron y conservaron creencias indígenas, y que tiene relación con el águila bicéfala considerada por algunos como el nahual del pueblo⁵³.

No obstante, al baile y a las águilas se les están asignando diversos significados que van desde valorarlos como una tradición maya que sobrevivió dentro de la iglesia, hasta considerarla una adoración a dioses ajenos al cristianismo, pagana. Así mismo, la forma en que se recupera esta tradición desde Ruxe'el B'onil, es debatida por algunos miembros de la iglesia San Juan Bautista. Se ha planteado preocupación, porque prácticas consideradas de origen prehispánico, como el Baile del Kot, están siendo reconstruidas solo desde lo católico y lo colonial⁵⁴ (ver fotos 5 y 6).

3.3.2.b Los actores, sus trayectorias, discursos

He entrevistado a líderes de esta iglesia que hacen parte de distintas generaciones. Entre los cinco entrevistados, pertenecientes a una generación activa en la iglesia San Juan Bautista desde la década de 1970, hay una combinación de personas que tuvieron acceso a la educación media y quienes no son escolarizados; y de familias de agricultores y de comerciantes en ferias (vendiendo pan) y en la capital. Buena parte de los hijos sí han seguido procesos de escolarización y profesionalización. Quienes ocupan cargos de autoridad en relación con la alcaldía indígena, tenían una trayectoria de servicio y reconocimiento dentro de la iglesia. Los tres miembros de nuevas generaciones con quienes conversé pertenecían tanto a familias pobres, como

53. Esta águila bicéfala de color verde está en la parte superior del templo colonial, dos jaguares están tallados a sus costados inferiores. Algunos consideran que el águila bicéfala representa lo oscuro y lo claro, lo interno y lo externo, la mirada hacia el pasado y la mirada hacia el presente. Se cree que las águilas anuncian eventos impactantes, y que deben estar bien cuidadas, pues de lo contrario pueden “venir males al pueblo”. Entrevista 37/2012, Diario de investigación 2012, Diario de investigación 2013.

54. Entrevistas 17/2012, 16/2012, Diario de investigación 2012.



Foto 5. Texeles y cofrades en procesión de San Juan Evangelista hacia la casa del nuevo Cofrade Mayor. Fotografía: María Victoria García (27 de diciembre de 2012).



Foto 6. Imagen de San Juan Evangelista, águilas y símbolos de los cofrades y texeles. Fotografía: María Victoria García (27 de diciembre de 2012).

a familias que tuvieron poder económico. Se caracterizan por haber seguido procesos de profesionalización y educación universitaria.

El discurso religioso es político y reivindica autonomía. Hace referencia a la disputa con la diócesis –personificándola en el obispo–, al enojo con los sacerdotes diocesanos, al sentimiento de haber sido ignorados y discriminados. Hablan de la iglesia San Juan como la portadora de la tradición y con ello se busca expresar legitimidad y presentarse como la iglesia original. En sus relatos, el hilo conductor de la narración sobre el conflicto religioso y la historia de la iglesia enfatiza en los momentos de ruptura y así da un salto de 1967 –el zafarrancho y la huida del padre Constantino– a la época del padre John Boyle que intentó unirlos a comienzos de los 1990, y/o directamente al año 2005 cuando decidieron renunciar a la diócesis.

No se habla mucho sobre los cambios en la doctrina y práctica que ha implicado el cambio en la filiación eclesial. Algunos, los que han estado al frente de las disputas con la diócesis, argumentan que Eduardo Aguirre está enseñando lo que está verdaderamente escrito en las Sagradas Escrituras. Se afirma que esta misión le fue revelada en sueños. Otros se sienten identificados con el modelo de evangelización propuesto, no centrado únicamente en la prédica y la formación doctrinal, sino en una práctica integral que incluye la promoción artística-cultural y de la tradición religiosa. Otros se plantean preguntas y consideran que se está proponiendo otra creencia. Otros han dejado de asistir tanto por los cambios en la liturgia como por la desvinculación respecto a la jerarquía de la iglesia católica romana.

Las memorias sobre la guerra de este sector católico mezclan el silencio con el distanciamiento. Al parecer, las familias que asistían a la iglesia San Juan eran más conservadoras y recomendaron a sus hijos no involucrarse en grupos religiosos ni políticos. Aunque se reconoce que a través de estos grupos se buscaba mejorar la vida, también se plantea que ellos estaban en contra del gobierno y trajeron el peligro. No todos se distancian en su relato de la participación en la iglesia, algunos estuvieron activos en hermandades y en el comité de construcción del templo en los años 80. En la mayor parte de los relatos, la violencia y la guerra se mencionan como eventos que tuvieron un impacto muy fuerte sobre la vida familiar y de la comunidad. Esta época se recuerda como el período de vida más duro y triste.

6. Conclusiones

De forma muy esquemática, a continuación esbozo algunas reflexiones en relación con los avances de la investigación:

1. El cambio religioso en el último medio siglo tiene una conexión íntima con las formas históricas de acción política de las distintas localidades indígenas; con los procesos organizativos que antecedieron el estallido del conflicto armado; con la manera como se experimentaron y se afrontaron los impactos de la guerra y la violencia; y con la forma como los actores sociales recomponen sus estrategias políticas, de organización social y su relación con la economía de posguerra.
2. Los planteamientos desarrollistas y de la Teología de la Liberación movilizados por sectores de la Iglesia católica en las décadas de 1960 y 1970, que tanta influencia tuvieron en esta región, no cayeron en territorios “vírgenes”. El trabajo de M. González (2002, 2010) expone que las memorias de la guerra y de la organización indígena, en localidades de Quiché y Huehuetenango, estaban fusionadas con las memorias sobre las expropiaciones de tierra decimonónicas, el trabajo forzado, el poder ladino, y las experiencias de explotación y muerte en los espacios finqueros. Fue este cúmulo de experiencias y memorias lo que dio sentido a las ideas de cambio que diversos actores, incluidos los católicos, plantearon en la década de 1970. En un estudio que realicé sobre la historia de una localidad de comerciantes K'iche's de Totonicapán, observé que una experiencia histórica de preservación de las propiedades comunales, de relación con los espacios agroexportadores vía el comercio y de mayor control indígena de la política municipal, forjó memorias menos receptivas a las ideas de transformación social que circularon por el Altiplano en los años sesenta y setenta (García, 2010).

Gutiérrez y Kenny (2005) dan pistas sobre las relaciones de sujeción económica y política en las que los indígenas de Chimaltenango estaban inmersos, al señalar que aún en los primeros años de la década de 1970, las fincas de mozos propiedad de la familia Herrera se extendían en una franja que iba desde San Juan Sacatepéquez hasta Joyabaj en el

sur de Quiché y San Juan Cotzal en el área *Ixil*. Sin duda, las poblaciones de estas zonas portaban memorias profundas de expropiación de sus tierras, de explotación y racismo en las fincas agroexportadoras, y de lucha y organización bajo los diversos espacios que antecedieron a las organizaciones de la década de 1970 (alcaldías indígenas, cofradías, Comités Agrarios Locales, partidos políticos, comités de desarrollo). La experiencia histórica de los comalapenses, reconstruida por Edgar Esquit, sugiere que en este municipio se conformaron memorias a partir tanto de las luchas por la *superación* –principalmente, la educación y la disputa política– como por las experiencias de explotación y racismo de la población campesina. Este cúmulo formó identidades sociopolíticas, receptivas y forjadoras de las ideas de cambio.

3. Respecto a los discursos sociorreligiosos de actores contemporáneos, a grandes rasgos, anoto que entre los evangélicos predomina una perspectiva que vincula su práctica religiosa con la creación de orden y disciplina en la vida individual y familiar, con el cambio en el modelo de vida. Desde su perspectiva, entregarse a Dios ayuda a poner en orden la vida; a atender adecuadamente a la familia y a usar bien el dinero; a dejar de lado la ritualidad, las fiestas. Prevalece un discurso moral cuestionando el alcoholismo, las familias desintegradas, el malgastar el dinero, que es lo que asocian con el catolicismo sincrético. Acercarse a Dios, seguir el Evangelio, es lo que permite liberarse de la vida desordenada.

En cuanto a la religiosidad maya, se observa una tendencia a su emergencia y ejercicio público, y hacia una reincorporación en la vida privada. Ello tiene un sentido político. La creencia y la práctica de la Espiritualidad Maya en espacios locales, regionales y nacional se está recomponiendo y reorganizando a partir de la interacción entre practicantes, guías y organizaciones de diferentes regiones y en diferentes escalas. Una interpretación contemporánea de la Espiritualidad es promovida desde espacios institucionales como las organizaciones mayas y las instituciones “mayas” de Estado. Sin embargo, en lo concreto, la religiosidad maya es heterogénea y compleja. Posee múltiples expresiones.

La práctica del catolicismo, equiparada con compromiso social, ha sido desplazada por un discurso de reencuentro personal con Dios y cambio personal, caminando hacia una vida individual y familiar más llevadera –con distintos niveles de disciplina–. El nuevo compromiso es con la evangelización y la oración. En el caso de Comalapa, se reelabora, en la iglesia “tradicional”, la que fue continuidad del poder cultural de las cofradías, un discurso de autonomía frente a las autoridades eclesiales diocesanas y romanas. Esta tendencia confluye con la postura de la recién configurada ICERGUA, proponiendo enfatizar en la participación del “pueblo de Dios”, y en retomar la estructura más descentralizada de la Iglesia católica en sus orígenes, cuestionando la hegemonía romana en el catolicismo.

4. Los cambios y la conflictividad en el espacio católico de Comalapa muestran con claridad que la Iglesia católica, como institución, es una construcción heterogénea y disputada, con tensiones, rupturas y reacomodos que son influenciados y moldeados tanto por las políticas eclesiales como por lo que ocurre en los distintos contextos geográficos y sociales –con sus actores desiguales y sus relaciones de poder–. La institucionalidad católica local es también reconfigurada por los debates que se desarrollan en el catolicismo a otras escalas. Varias cuestiones me parecen puntos de estudio y reflexión: la génesis social de los desplazamientos en el discurso teológico y la práctica pastoral predominantes; la historia social de las diócesis y sus planteamientos; la configuración de las políticas y estrategias de formación del clero indígena y que está en juego en ellas; el surgimiento y significado de grupos de fieles que funcionan al margen de la institucionalidad; por último, uno obvio, es el análisis profundo de las tensiones e interacciones entre cristianismo y cultura maya.
5. ¿Es lo religioso un espacio de disputa en la formación y transformación de la memoria? Las organizaciones religiosas comalapenses tienen una composición diversa y heterogénea, y sus actores y grupos se han formado a través de experiencias personales, familiares y colectivas muy variadas.

Como institución religiosa, la iglesia San Juan Bautista sí parece tener una política de memoria que se expresa en la recreación de la tradición a través de la Alcaldía Indígena, las cofradías y sus rituales, la apertura del museo, entre otros. Esto tiene que ver con la historia particular de esta iglesia y de los conflictos entre católicos en el municipio. Se vincula también con los esfuerzos de una iglesia en transformación por construir legitimidad, buscando las bases de su identidad en la tradición local, a la vez que redefine sus vínculos con la tradición y la identidad católica, rompiendo con la institucionalidad romana y asociándose a otra expresión histórica-geográfica del catolicismo.

El movimiento en torno a la Espiritualidad Maya es parte de una política de memoria, cuyo sentido es la construcción de una identidad como colectivo maya. A través de la recreación de la Espiritualidad se difunden y ponen en común referentes para la memoria colectiva como los calendarios, las ceremonias y los rituales. Hemos visto que esta es una construcción disputada.

Los cambios religiosos producen abandonos, cuestionamientos y reconfiguraciones de las tradiciones. Estas, no obstante, desempeñan una función crucial en la transmisión de la memoria cultural y la identidad. La ritualidad, asociada con el catolicismo sincrético y popular, parece ser un punto de debate que puede vincular cambio religioso y conflictividad en torno a la memoria. Por ejemplo, para algunos líderes pentecostales, la ritualidad sincrética es el equivalente a ignorancia, alcoholismo, pobreza y familias desintegradas. Paralelamente, los líderes locales vinculados a la Espiritualidad Maya están resignificando los ritos del sincretismo religioso, como las prácticas a través de las que se conservaron y transmitieron sus creencias propias, su cosmovisión, e incluso el carácter sagrado de lugares importantes desde el punto de vista de la Espiritualidad Maya. Y para un sector del liderazgo de la iglesia San Juan Bautista, la reconstrucción de la tradición es considerada un elemento de identidad y de relación con la comunidad, y es, a la vez, un medio político y de trabajo pastoral.

Anexo

Mapa Región Kaqchikel



Fuente: Elaboración propia, cartografía Macarena Corlazzoli.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, Paloma (1996). *Memoria y olvido de la guerra civil española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (1993). *Quebrando el silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas (1986-1992)*. Guatemala: FLACSO.
- Burgos, Ana (2007). “Cuestionando la fe: el proceso de conversión del catolicismo al protestantismo en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango”. Tesis de Licenciatura en Sociología. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Brys, Klaartje (2008). *¿Todo bajo control? Conflictividades históricas en Patzún, Chimaltenango, 1821 – 1996*. Serie cuadernos de investigación No. 24. Guatemala: AVANCSO.
- Calder, Bruce (2004). “Interwoven Histories. The Catholic Church and the Maya, 1940 to the present”. En Cleary, E. and Steigenga, T. *Resurgent Voices in Latin America*. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press.
- Carmack, Robert (1995). *Rebels of highland Guatemala. The Quiche-Mayas of Momostenango*. University of Oklahoma Press.
- Chirix, Emma (2010). *Ru rayb’älriqach’akul. Los deseos de nuestro cuerpo*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico –CEH– (1999). *Guatemala: Memoria del Silencio*. Guatemala.
- Cofiño, Ana (2007). “A flor de piel. Aproximación etnográfica a los sentimientos de las mujeres kaqchikeles en la exhumación de San Juan Comalapa, Chimaltenango, 2003-2005”. Tesis de Licenciatura en Antropología. Guatemala: Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Cofradía Catedral de San Juan Bautista, San Juan Comalapa, Chimaltenango, Guatemala (marzo de 2008). *Carta al Papa Benedicto XVI*.

- Coordinadora Juvenil de Comalapa (2006). *Nuestra historia, nuestra memoria. San Juan Comalapa*. Guatemala: Coordinadora Juvenil de Comalapa – PNUD – Norwegian Ministry of Foreign Affairs – ASDI – Danida.
- (2006). *Nuestra historia, nuestra memoria. San José Poaquil*. Guatemala: Coordinadora Juvenil de Comalapa – PNUD – Norwegian Ministry of Foreign Affairs – ASDI – Danida.
- Esquit, Edgar (2001). *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpán y su entorno departamental, 1871 – 1935*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos.
- (2006). “Prácticas y discursos sobre la interculturalidad en Comalapa”. En: Bastos, Santiago y Cumes, Aura (coordinadores) (2007). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 2. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.
- (2010a). *La superación del indígena: la política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos-USAC.
- (2010b). “Movilización política indígena en Comalapa en la era de la paz: identidades, memorias y autodeterminación indígena en la localidad”. En: Bastos, Santiago y Brett, Roddy (compiladores). *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: F&G Editores.
- Esquit, Edgar y Rodas, Isabel (1997). *Élite Ladina, Vanguardia Indígena de la intolerancia a la violencia, Patzún 1944*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Falla, Ricardo (1980). *Quiché Rebelde*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- García, María Victoria (2010). *Acción subalterna, desigualdades socioespaciales y modernización. La formación de actores y circuitos del comercio indígena en Guatemala, siglos XIX y XX*. Lovaina: Presses Universitaires de Louvain.
- Garrad-Burnett, Virginia (2004). “God was already here when Columbus arrived. Inculturation theology and the mayan movement”. En: Cleary,

- E. and Steigenga, T. *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press.
- (2010). *Terror in the land of the Holy Spirit: Guatemala under General Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. New York: Oxford University Press.
- Gonzalez Izás, Matilde (2002). *Se cambió el tiempo. Poder y conflicto en territorio k'iche'*. Serie Cuadernos de Investigación No. 17. Guatemala: AVANCSO.
- (2009). “Modernización capitalista, racismo y violencia en Guatemala (1810-1930)”. Disertación doctoral no publicada, para obtener el título de doctor en ciencias sociales con especialidad en sociología. México: El Colegio de México.
- Gutiérrez Marta y Kenny, Ellen (2005). “San Martín Jilotepeque, Chimaltenango. Información sobre la represión”. Documento elaborado para el centro de Acción Legal de Derechos Humanos (CALDH). Guatemala.
- Hale, Charles (2007). “*Más que un indio*”. *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*. (Edición en francés 1993). Barcelona: Herder Editorial.
- Lutz, Christopher y Lovell, George (1990). “Core and periphery in colonial Guatemala”. In: Smith, Carol and Moors, Marilyn M. (editors) (1992). *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.
- McCreery, David (1994). *Rural Guatemala 1760 – 1940*. Stanford University Press.
- Morales Sic, José (2004). “Religión y política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el Movimiento Maya Guatemalteco”. Tesis presentada en la Maestría en Ciencias Sociales del Programa Centroamericano de Posgrado de FLACSO. Guatemala: FLACSO.

- NACLA. “La tierra cuestión radical. La formación del capitalismo dependiente agroexportador en Guatemala: La familia Herrera”. En: *ECA. Estudios Sociales Centroamericanos. Número especial, Guatemala: drama y conflicto social*, 356/357, junio-julio 1978.
- Oglesby, Elizabeth (2002). “Politics at Work: Elites, Labor and Agrarian Modernization en Guatemala 1980 – 2000”. Tesis doctoral inédita. Universidad de California en Berkeley.
- Oxlaj, Julio (2004). “Radios comunitarias ¿canales para el fortalecimiento o debilitamiento de la identidad kaqchikel en San Juan Comalapa? Una aproximación sociológica”. Documento inédito. Guatemala: Escuela de Ciencia Política, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Ponciano, Karen (2009). “Experiencias pastorales y lucha campesina, 1970 y 1980”. En: AVANCSO. *Glosas nuevas sobre la misma guerra. Rebelión campesina, poder pastoral y genocidio en Guatemala*. Textos para Debate, No. 3, Guatemala.
- Rodas, Isabel (2004). *De españoles a ladinos. Cambio social y relaciones de parentesco en el Altiplano central colonial guatemalteco*. Guatemala: Ediciones ICAPI.
- s.a. “El santo evangelio en Comalapa. Compendio historico de la Iglesia Bethlehem”. San Juan Comalapa 1987
- Samson, Mathew (2007). *Re-enchanting the world. Maya protestantism in the Guatemala Highlands*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Sieder, Rachel (2008). “Entre la multiculturalización y las reivindicaciones identitarias: construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena en Guatemala”. En: Bastos, Santiago (compilador). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala: FLACSO/OXFAM.
- Schirmer, Jennifer (1999). *Intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Smith, Carol. “The militarization of civil society in Guatemala: economic reorganization as a continuation of war”. In: *Latin American Perspectives*, Issue 67, Vol. 17 No. 4, Fall 1990: 8 – 41.

Santa Lucía Cotzumalguapa

“Familia de Dios: surgimiento, eclipse y duelo”

Karen Ponciano
Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR)
Universidad Rafael Landívar

Introducción

El documento que presentamos es un texto preliminar sobre la investigación “Santa Lucía Cotzumalguapa: cambios religiosos y luchas políticas”. La experiencia de una gran variedad de líderes campesinos y religiosos durante el azaroso siglo XX en Guatemala, ha sido registrada en distintas investigaciones sociales. En términos generales, los análisis sobre este fenómeno han enfatizado los procesos sociales en el Altiplano occidental guatemalteco. La región de la Costa Sur ha sido relegada en los análisis, a pesar de constituir la clave de las lógicas económicas que explica la irrupción del movimiento campesino y su virulenta represión.

Optar por Santa Lucía Cotzumalguapa es, sobre todo, una puerta de entrada para reconstruir históricamente las circunstancias en las que se consolida un sujeto político¹ que, por primera vez en el siglo XX, pone en duda a todo un sistema económico-social erigido sobre la explotación finquera. Es, además, una reconstrucción desde la mirada de la Costa y desde la profunda relación sociorreligiosa de los protagonistas. En este proyecto de investigación, parto de la irrupción del movimiento “Familia de Dios” en Santa Lucía Cotzumalguapa como resorte de indignación y movilización, para explicar, a partir de historias de vida, su paulatina erosión y las dinámicas de cambio religioso en ese contexto.

En la primera parte de este trabajo, trataré de exponer los elementos de esta problemática, situando a Santa Lucía Cotzumalguapa en un contexto

1. Me refiero al Comité de Unidad Campesina, CUC.

de dinámicas sociopolíticas y económicas más amplias. Lo que me interesa particularmente es exponer cuáles son las premisas que me han servido para plantear la investigación.

Como punto de referencia para la investigación, se contó con la base de datos de entrevistas a sobrevivientes y familiares de personas desaparecidas durante la década de los ochenta en Santa Lucía Cotzumalguapa –que me proporcionara Solidaridad Holandesa–. A partir de esas entrevistas, se ha hecho una primera exploración de campo para profundizar en los datos proporcionados por los entrevistados, contextualizarlos y separar los primeros elementos de la reconstrucción histórica que mencionábamos arriba. Lo primero que intenté hacer es reunir pistas para situar la irrupción de “Familia de Dios” y caracterizarla. Esto forma la segunda parte de este artículo –que es una descripción somera de lo que fue la experiencia de “Familia de Dios” y su declive en relación con el aumento de la violencia en la zona–.

En esta corta exploración de campo, quise registrar los elementos que nos pudieran guiar en el análisis de las dinámicas de cambio religioso y su relación con la violencia de finales de los setentas y principios de los ochentas en Santa Lucía Cotzumalguapa. Tuve muchas dudas sobre cómo tratar el tema de la “experiencia religiosa” con la gente a la que entrevisté.

Uno de los temas que las personas tocaron hacía referencia a su experiencia de la pérdida, la muerte y la ausencia de sus seres queridos. Las personas con las que me entrevisté participaron o conocieron de cerca el Movimiento Familia de Dios. En la mayoría de los casos, la represión les afectó personalmente. Es un tema delicado. No está de más indicar que las conversaciones fueron intensas por su contenido, por la fuerza de las palabras y los gestos. Por el énfasis que hacían los y las entrevistadas, le puse especial atención al tema de la muerte y la pérdida como una ventana analítica para aproximarme al tema más vasto del cambio religioso. Me interesó, sobre todo, el relato sobre cómo la gente empezó a relacionar lo sobrenatural, la fe y la fuerza para *seguir viviendo*.

En la tercera parte de este ensayo, intento explicar cómo los procesos de duelo se entrecruzan con una crisis de fe explicada en el contexto de violencia en Santa Lucía Cotzumalguapa. Aclaro, no obstante, que este texto contiene

avances incipientes y que su principal propósito y utilidad es exponer elementos etnográficos que nos permitirán avanzar en ese sentido.

1. Planteando una problemática

Santa Lucía Cotzumalguapa, uno de los trece municipios del departamento de Escuintla, es el más importante después de la cabecera departamental. Está situado en una región conocida actualmente como una región de producción azucarera. Las grandes extensiones de cañaverales en esta zona dan testimonio de una actividad agroindustrial que se ha establecido como tal desde principios del siglo XX. Sin embargo, la caña y la producción azucarera tienen una larga historia en la región, como lo demuestra la historiadora Regina Wagner (2005). De hecho, en Guatemala se cultivó la caña de azúcar desde el siglo XVI. En la época colonial, los primeros trapiches e ingenios se fundaron en la zona conocida como el Valle de las Mesas que abarcaba los alrededores de Petapa, Amatitlán, Palín, Canales, Cerro Redondo y el Valle de las Vacas (Wagner, 2005: 34). Las órdenes religiosas (de Santo Domingo, Nuestra Señora de la Merced, San Agustín y la Compañía de Jesús) fueron de los principales agentes en el desarrollo de haciendas azucareras.

Con la expropiación y venta de los bienes de las órdenes religiosas en la época posindependencia, se produjo una nueva distribución de la tenencia de la tierra ligada a los trapiches e ingenios. A mediados del siglo XIX, se impulsa, como política económica de Estado, el cultivo de café y la fabricación de azúcar de caña (Cambranes, 1986; Wagner, 2005), para sustituir a la grana. Dentro de las medidas asumidas para favorecer esta política, el mejoramiento de la infraestructura fue clave en la región que nos ocupa. Hacia finales del siglo XIX, se construye una carretera a petición de los hacendados de San Agustín, que llegó hasta Santa Lucía Cotzumalguapa para poder sacar la producción de azúcar y café (Wagner, 2005:1992). Algunas de las haciendas azucareras del siglo XIX trascendieron hasta el siglo XX. Una de ellas es la hacienda *Pantaleón*, que todavía hoy, se ubica a pocos kilómetros de la entrada principal de Santa Lucía Cotzumalguapa. El ingenio Pantaleón es el complejo más importante de la zona. En la actualidad, Pantaleón es el ingenio más

grande de Centroamérica. Se localiza a la orilla de la carretera del Pacífico entre Siquinalá y Santa Lucía Cotzumalguapa, en el departamento de Escuintla. La corporación Pantaleón es propietaria y administradora del Ingenio Concepción, el séptimo mayor de Guatemala. Para finales de los años noventa, entre ambos ingenios fueron responsables de más o menos una cuarta parte de la producción de azúcar del país (cf. Oglesby, 2002).

Según R. Wagner, en el siglo XX, las fincas de caña de azúcar se concentraron geográficamente en el “cordón cañero” que abarcaba los departamentos de Escuintla (80.12%), Suchitepéquez, Retalhuleu y Guatemala. Esta selección geográfica se hace ubicando a las fincas y los ingenios de la Costa Sur—entre los cuales destacaban Pantaleón, El Baúl, El Salto y Palo Gordo—.

Puede hablarse de otra selección geográfica para designar al “cordón cañero” o “franja cañera”: si se examina la relación entre producción azucarera y mano de obra, se observa que hay una franja históricamente consistente entre las fincas de mozos colonos del Altiplano central y occidental, y la consolidación de las fincas de caña.

En un trabajo inédito de Ricardo Falla, “La formación del capitalismo dependiente agroexportador en Guatemala: la familia Herrera”, se establece esta conexión a partir de un estudio de caso entre las finca El Baúl, dedicada al cultivo de caña de azúcar y ubicada en el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa, y la finca “Canajal” o el Rosario—llamada *finca de mozos*—y ubicada en San Martín Jilotepeque, Chimaltenango. En ese pequeño artículo, se delinea cómo El Baúl y Canajal pertenecen a la misma Compañía Agrícola e Industrial El Baúl S. A., propiedad de una rama de la familia Herrera.

El autor logra situar la relación de propiedad en el marco de un proceso histórico inmerso en la consolidación de una economía agroexportadora (alrededor del café, la caña de azúcar, la ganadería y la especulación de tierras). Lo interesante del trabajo es que permite relacionar la lógica de la explotación cañera y la fuerza de trabajo de los cuadrilleros que es una dinámica que refuerza la institución del contrato de trabajo estacional—vinculando a la población indígena del Altiplano a las cosechas de la agricultura de exportación—. Sin esa relación, no se puede comprender el

auge del capitalismo agroexportador en el siglo XX. Santa Lucía Cotzumalguapa es uno de los epicentros de este complejo agroindustrial de fincas. En los años sesenta, el 61.7% de la superficie cultivable se atribuía a fincas de entre 10 y 100 caballerías, y el 8.7% a fincas de 100 o más caballerías².

Esta relación es central para la investigación que hemos iniciado. En efecto, la relación Altiplano Occidental-Costa Sur se puede también analizar desde el punto de vista de los procesos de la organización social campesina. La producción de las fincas ha dependido del trabajo estacional y, aunque desde el siglo XIX ha existido una mecanización del trabajo y una reorganización gerencial de los ingenios, la mecanización de la zafra –según Oglesby (2007)– no pasará a abarcar más del 40 o 50% del corte de la caña. En los años setenta, el manejo de la mano de obra en el corte era vital para los ingenios. En esa década, se empezó un proceso para eliminar la categoría de los trabajadores residentes permanentes, y reemplazarla cada vez más con mayores contingentes de migrantes del Altiplano central y occidental.

Como sostiene Greg Grandin (1997: 23), la transformación y la expansión de la identidad étnica en los procesos de organización social, que desembocaron en la formación del Comité de Unidad Campesina (CUC)³, permite analizar cómo este entra en conflicto con los proyectos político-económicos nacionales de las élites. En la primera mitad del siglo XX, como resultado de la incorporación creciente a la economía nacional e internacional, las comunidades indígenas fueron interactuando con la sociedad fuera de los confines comunitarios, tanto socialmente –a través del comercio, el trabajo estacional en las fincas, y el activismo en partidos políticos como discursivamente– como a través de la religión, la educación, etc. (Grandin, 1997: 22). Uno de los grandes aciertos del CUC fue, precisamente, capitalizar un tipo de discurso nacional, aunque la movilización política se consolidara alrededor de las redes de la autoridad

2. Fuente: Ricardo Falla (s.f.) Datos sobre la situación agrícola de Santa Lucía con base en el II Censo Agropecuario 1964, elaboración y porcentajes de Humberto Flores Alvarado.
3. El CUC se anuncia públicamente el 29 de abril de 1978, con un campo pagado en el diario El Gráfico. Pero el proceso para su conformación se había iniciado desde 1976, aunque fue hasta el 15 de abril de 1978 que los comités y comunidades de base decidieron llamar a la organización “Comité de Unidad Campesina”.

comunitaria. Los fundadores del CUC eran esencialmente campesinos de mandos medios con suficiente movilidad estratégica. Casi todos los fundadores provenían de familias de principales, la mayoría tenía suficiente tierra para ellos y sus familias, y la mayoría estuvo involucrada en actividades económicas como, por ejemplo, el comercio itinerante en la Costa Sur o como contratistas locales.

Siguiendo a G. Grandin, al interior de sus comunidades, esta primera generación de líderes utilizó sus posiciones de poder para reforzar los lazos del CUC a través de familias extensas, organizaciones de promejoramiento local, cofradías y gobiernos municipales. Al exterior de la comunidad, utilizaron sus renovadas y ampliadas redes comerciales y religiosas para vincular a pueblos aislados con regiones como la Costa Sur. De estas redes, la que nos interesa resaltar aquí es la red de las organizaciones sociorreligiosas, aunque los límites tampoco eran absolutos. Los comerciantes también fueron activistas que utilizaron sus rutas comerciales para hacer adeptos. El primer lenguaje organizativo del CUC, en contraste con sus pronunciamientos públicos, estaba fuertemente influenciado por un imaginario y una justificación bíblica. Los catequistas/organizadores campesinos viajaban con frecuencia de comunidad en comunidad vinculando los problemas y las luchas locales a una economía moral y política (Grandin, 1997: 17). En la Costa Sur, el vínculo se hizo con los catequistas de Familia de Dios, la organización sociorreligiosa que se establece en la Diócesis de Escuintla en los años setenta y que empalma con una tradición organizativa en la región vinculada esencialmente a los sindicatos de las fincas (Liz Oglesby, 2002). Santa Lucía Cotzumalguapa fue uno de los focos organizativos de Familia de Dios en una zona rodeada por fincas e ingenios.

Esto explica por qué esta investigación ha tomado al movimiento Familia de Dios como objeto de estudio: fue una organización religiosa comunitaria de base que construyó nexos a nivel nacional. ¿Cómo se articula un movimiento sociorreligioso a la trayectoria organizativa de la región? Esta es la interrogante de partida que nos permite entender cómo se construye un proyecto de transformación que encuentra una respuesta traumática y virulenta. La relación entre violencia, posguerra y reconfiguración religiosa es el tema de fondo en la investigación: se trata

de situar qué papel ha jugado, en Santa Lucía Cotzumalguapa, lo religioso en la reconfiguración social ante: 1) el naufragio del proyecto colectivo, y 2) la reorganización de las dinámicas económicas dominantes en la zona.

Como se indicaba arriba, este artículo plantea las bases de lo que será el camino a seguir en el proceso de investigación. Se cuenta con información preliminar que ayuda a situar las primeras líneas de análisis.

2. El Movimiento Familia de Dios: un acercamiento monográfico

El material con el que cuento en este momento me permite hacer una breve caracterización del movimiento “Familia de Dios” cuyo trabajo se desarrolló en el ámbito parroquial de Santa Lucía Cotzumalguapa y las zonas aledañas. En la caracterización que se desarrolla bajo estas líneas, se ha tratado de comprender al movimiento desde el punto de vista de quienes pertenecieron o estuvieron muy cercanos a este. Los aspectos considerados son los siguientes: en dónde surge la Familia de Dios, en qué consistió, cómo organizaban el trabajo y qué metodología aplicaban. Por último, trato de inferir a partir de entrevistas actuales, lo que ese movimiento significó para los sujetos sociales.

Uno de los cambios, que en el contexto pastoral se produjo en varias parroquias dependientes de la Diócesis de Escuintla, fue la introducción del trabajo de Familia de Dios a principios de los años setenta. Desde un punto de vista socio-antropológico, Familia de Dios puede ser considerada como un movimiento, por su dimensión colectiva (que es a la vez el propósito y el producto de la movilización) relacionada con una acción reivindicativa y contestaria en torno a la realidad social. En ese sentido, Familia de Dios era un conjunto de redes informales (con actores organizados/as) construido sobre valores compartidos, un sentimiento de solidaridad sociorreligiosa y que además, se movilizaba en torno a asuntos relativos a la realidad de Santa Lucía –recurriendo a distintas formas de reivindicación–. En términos pastorales, no se concebía a Familia de Dios como un *movimiento*, porque en el medio eclesiástico, los “movimientos” se refieren a los grupos de apostolado seglar como, por ejemplo, los Cursillos de Cristiandad, el Neo-catecumenado o lo que

actualmente se conoce como el SINE (Sistema Integral de la Nueva Evangelización). De hecho, “Familia de Dios” no era definida por los agentes de pastoral como un movimiento de apostolado, sino como la “*iglesia en su nivel más pequeño*”.

En un primer momento, construí un relato sobre los tres primeros puntos (dónde surge Familia de Dios, en qué consiste y cuál era su metodología de organización y trabajo pastoral). Abandono ahora este relato, porque me parece que, hasta ahora, la información solamente me permite hacer un primer bosquejo que presento en forma de cuadro/síntesis. Con esto también pretendo centrar la mirada hacia otro punto de análisis que considero pertinente en este momento: lo que los entrevistados trasladan sobre el movimiento y qué es lo que puede leerse entre líneas sobre el significado que estos le han atribuido a Familia de Dios en el proceso de reconstitución memoriosa que se ha estado impulsando desde 2010 en Santa Lucía Cotzumalguapa. Dos aclaraciones son necesarias antes de presentar el cuadro:

- 1) Los cambios en las formas de organización pastoral estuvieron ligados a los mecanismos de desregularización institucional que empezaron en la Diócesis de Escuintla con el surgimiento de Familia de Dios. Esta desregularización institucional también era otra forma de recuperar el control de la identidad y de las formas de creer de la gente. No era, de hecho, un proceso nuevo: la “evangelización” cristiana nunca las aniquila (R. Falla, 1984).
- 2) Las experiencias de cambio religioso, conversión y adhesión a Familia de Dios se inscriben dentro de un proceso que pasó por distintos niveles desde lo personal, religioso/pastoral, hasta llegar a un horizonte sociopolítico.

2.1 El Movimiento Familia de Dios: el significado atribuido en los relatos

En términos generales, la reconstrucción de lo que fue el movimiento Familia de Dios ha sido menos sencillo de lo que había imaginado en un principio. Esto se debe en parte a que, en los dos últimos años, una

iniciativa de Solidaridad Holandesa, a la cual hizo eco el ECAP (Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psico-social), trató de recuperar los testimonios de sobrevivientes de la ola de represión de los años ochenta en Santa Lucía Cotzumalguapa. Este esfuerzo es relativamente reciente, si lo comparamos con otras iniciativas que se han llevado a cabo en Guatemala. Por lo mismo, aún sigue latente en los actores entrevistados el discurso construido alrededor de su experiencia y las formas de recuperar esa “memoria secuestrada”. El trabajo que se ha estado realizando, ha estado basado en la recolección de testimonios sobre las víctimas de la violencia y los entrevistados mantuvieron un esquema armado para responder a los temas ligados al resarcimiento. Orientar la entrevista desde una perspectiva de la fe, fue sorprendente para muchos. Desde mi punto de vista, fue igualmente sorprendente que –pasados los primeros signos de asombro– las personas no pusieran mayor reparo en abordar el tema y detenerse largamente en sus propias experiencias. Para la gente con la que hablé, la fe no es algo extraño a su vida diaria: más bien, me reiteraban, *se sigue viviendo, porque se tiene fe*. Lo que me interesó en este primer trabajo de exploración era consignar las primeras impresiones que las personas me daban sobre el Movimiento Familia de Dios. “¿Qué queda en los relatos de ese movimiento?”, esa era mi inquietud inicial, aunque no esperaba obtener mayor información, porque lo principal en esta fase era lograr los primeros contactos, “mapear” Santa Lucía Cotzumalguapa y sus alrededores.

De estas primeras impresiones, lo que se recoge es, en primer término, la distinción que hacen los entrevistados del Movimiento Familia de Dios en relación con otro tipo de apostolado o trabajo pastoral. El contenido, el objeto y la finalidad de Familia de Dios *era* diferente. La primera diferencia que destacan era la participación y el trabajo de los catequistas. El interés por involucrar a los jóvenes también se menciona con frecuencia. La organización del trabajo pastoral se inició en torno a grupos de canto y música con los jóvenes, integrando nuevos elementos melódicos y pautas musicales. Sin embargo, se registra, como elemento fundamental de la diferencia, *“la forma de vivir la fe”*. Cuando indagué sobre este aspecto, invariablemente se referían al cambio en el contenido de la catequesis y la práctica del trabajo pastoral. Antes de la llegada de la congregación del Inmaculado Corazón de María a Santa Lucía

Bosquejo de FAMILIA DE DIOS

<p>Dónde surge</p>	<p>Inicia a principios de los años setenta en varias jurisdicciones parroquiales de la Diócesis de Escuintla: Tiquisate, Puerto de San José, Escuintla, Santa Lucía Cotzumalguapa y Nueva Concepción. Los grupos (de diez personas aproximadamente, compuestos por hombres y mujeres) de Familia de Dios, se fueron formando en barrios populares, caseríos y fincas. A mediados de los años setenta, existían en las parroquias de la cabecera departamental de Escuintla, Santa Lucía Cotzumalguapa y el Puerto de San José alrededor de cincuenta grupos de Familia de Dios, con igual número de coordinadores y coordinadoras.</p>
<p>Cómo surge</p>	<p>La iniciativa surge, en principio, como un experimento. A principios de la década de los 70, el personal pastoral de la Diócesis de Escuintla estaba integrado por una treintena de sacerdotes, religiosas y algunos misioneros laicos, todos de origen belga, holandés, filipino o norteamericano (la mayoría pertenecientes a la Congregación del Inmaculado Corazón de María). Fue, en el seno de esta congregación, que se gestó el “experimento” de Familia de Dios, dejando que la generación joven se encargara de este. Antes de lanzar este proyecto pastoral en la Costa Sur, se enviaron a integrantes de los equipos pastorales de la Diócesis de Escuintla a conocer las experiencias de trabajo de las ‘comunidades de base’ en Panamá y Colombia. Con el tiempo, miembros destacados de los mismos grupos fueron participando en la búsqueda de los temas para las reuniones, la composición de las historietas y fueron asumiendo la coordinación de las sesiones. En el camino, los líderes/lideresas, y catequistas iban siendo formados –con el apoyo de un centro de formación (Centro Pastoral Emaús)–. Además, se organizaban días o semanas de formación sobre temas específicos: la historia agraria en Guatemala, la composición social y política de la sociedad guatemalteca, derechos laborales y formas de organización campesina.</p>
<p>Metodología</p>	<p>La metodología era claramente de corte “liberador” con técnicas de Educación Popular. Al principio de cada reunión del grupo Familia de Dios, el “coordinador” presentaba una “historieta” tomada de un evento concreto de los habitantes de la Costa Sur (la muerte de un niño, los bajos sueldos, las condiciones laborales en las fincas, problemas familiares, la situación de pobreza, etc.). Paulatinamente se construyeron historias sobre problemáticas sociales a partir de casos concretos (p. ej., las divisiones entre los diferentes trabajadores en las fincas, mozos colonos, voluntarios originarios de la zona y trabajadores eventuales –los cuadrilleros de “Tierra Fría”–). Este proceso, cuyo detonante es una preocupación compartida sobre la realidad, estuvo metódicamente asociado a una profundización de la reflexión teológica, sociológica y política. La dinámica se construía alrededor de la historia, para luego responder colectivamente a las preguntas: ¿qué pensamos de la historia que hemos oído? ¿Nos pasan a nosotros en nuestra propia vida, en nuestro medio? ¿Por qué nos pasan estas cosas? ¿Tendrán solución? ¿Qué acciones podemos emprender para mejorar nuestra situación? Son cinco pasos clásicos que se amarran a la metodología freireana: “Ver-Juzgar-Actuar”.</p>

Cotzumalguapa a finales de los años sesenta, los franciscanos habían controlado esa jurisdicción parroquial. A falta de un trabajo de archivo sobre esa época, la información que sobresale en las entrevistas refleja que la relación con la parroquia era una relación formal, enmarcada dentro de un patrón sacramentalista de la fe.

“Con los padres belgas entendimos que la iglesia no solo es fechas. La Palabra de Dios se descubre. Nosotros aprendimos a vivir la fe. Eso no nos lo enseñaron los franciscanos. A nosotros nos interesaba saber cómo ha vivido la Iglesia, cómo vivimos en iglesia, la gente. En definitiva, sacerdotes como esos, ya no van a haber por aquí” (Entrevista C., p. 6).

En segundo término, sorprende la abundante citación a pasajes de la Biblia entre los que pertenecieron a Familia de Dios o son familiares de líderes del movimiento. Como dice un catequista de la época: “los que fuimos catequistas, lo seguimos siendo de corazón”. Se refieren más a un aspecto emotivo que pinta la apropiación de la fe como un encuentro progresivo y como una opción personal. Será interesante hacer la comparación con otros discursos religiosos contemporáneos.

En sus relatos sobre su acercamiento a Familia de Dios, las personas dan cuenta de un movimiento progresivo hacia una relación más constante y duradera. Familia de Dios es un mecanismo que les permitió unificar, ordenar y estructurar el mundo en el que se movían. Para ellos, la fe es algo que se vive: Dios es innegablemente real y está activamente involucrado en sus vidas cotidianas. La intensidad de la fe se produce al poner a la experiencia individual y colectiva en el centro de: *1) lo que se cree y 2) de lo que se lee en la Biblia*. En ese sentido, la Palabra de Dios es la única autoridad real en la formación de comunidad –no es la Iglesia en stricto sensu, no es el sacerdote–.

En tercer término, centrar la fe en la experiencia les permitió entender –dicen ellos– que las circunstancias que les rodeaban no eran un castigo divino. No lo era la enfermedad, no lo era la pobreza, no lo eran las condiciones laborales en las fincas. Por lo tanto, no había razón para vivir la vida como condena, porque en los términos en los que se concebía

esta perspectiva teológica pastoral, ya habían sido absueltos de ella. En ese registro discursivo, Jesús (como el ejemplo a seguir) se presenta a su iglesia –en su manifestación celular– no solamente como un Jesús vivo, sino materialmente presente.

Se crea, consecuentemente, una nueva perspectiva en la práctica de la fe: una relación de diálogo o de encuentro que no solamente les induce a reinterpretar su propio sufrimiento a la luz de nuevos códigos de redención, sino que sitúa la posibilidad de la salvación desde abajo. Esto tuvo connotaciones políticas importantes, porque implicaba que de ellos podía surgir un proceso de liberación: se refuta una postura de resignación por un protagonismo que los ubica como actores de sus luchas y de su liberación.

“...Esto lo hacía un grupo de muchachos que yo tuve la oportunidad de conocer. Estos muchachos eran de las Delicias, pues ellos nos explicaban por medio de representaciones o actos, la situación que estábamos viviendo y lo hacían para abrirnos los ojos, para que nos quitáramos la venda que no nos permitía mirar más allá. Pues por lo menos eso era lo que entendía yo del asunto, porque había gente que solo llegaba para divertirse o reírse un poco de los actos. Pero, en mi caso, yo era muy lista y siempre trataba de pescar el elemento que querían darnos a entender con cada actuación que realizaban. En una ocasión hicieron una representación, era la historia de todo el sufrimiento que pasábamos cuando íbamos al corte de algodón, de todo el sufrimiento que vivíamos en carne propia para poder ganar algunos centavitos. Pero como le decía, eso no era solo una obra, sino que llevaba un mensaje, pero para el que lo entendía; porque el que no le prestaba la atención necesaria, pues solo le daba risa. (...) Como le decía este tipo de actividades que hacía la iglesia nos sirvió como para ir despertando y haciendo conciencia de la realidad en que estábamos viviendo y sufriendo en esos tiempos y al mismo tiempo, qué podíamos hacer para salir de tanta pobreza” (Entrevista AJC, p. 4).

Y por último, emerge en los relatos el tema del “descubrimiento” de la fe. “Descubrir” la fe también significaba para ellos que su práctica religiosa estaba circunscrita a las lógicas de su cotidianeidad y se entiende, por lo tanto, como *entrega*.

El acento en las lecturas que los propios protagonistas dan del Movimiento Familia de Dios se ha puesto en la contraposición de este frente a las prácticas sacramentalistas. No deja, sin embargo, de ser problemática esta diferenciación, porque resalta una serie de oposiciones simétricas y simplistas entre las prácticas religiosas. En otras palabras, en la mayoría de relatos se oponen sistemáticamente:

- 1) a Familia de Dios (vista como progresista) y al conservadurismo católico,
- 2) se dice que es un movimiento que emerge desde abajo, en contraposición con el principio vertical de autoridad en la Iglesia católica,
- 3) religión liberadora y alienación religiosa.

Como Michael Löwy sugiere (Löwy, 1998: 63-65), en este tipo de movimientos se confirma el carácter periférico de los actores que lo animan (agentes de pastoral, catequistas en las aldeas de Santa Lucía Cotzumalguapa), pero no puede perderse de vista que estaban a su vez respaldados por sacerdotes, expertos laicos, órdenes religiosas y misioneros extranjeros. Me parece, aun con el poco material recogido, que no es totalmente sostenible el simplismo de la separación de los dos modelos de Iglesia: el “popular” y el “verticalista”. Familia de Dios es ciertamente la expresión de los lazos construidos entre sectores de la Iglesia católica y actores sociales que lograron reorientar el trabajo pastoral en un sentido político, utilizando la correlación entre liberación y cambio social. Esta correlación es la que representa un desafío tanto para el sistema económico construido en la región de la Costa Sur, como para las estrategias dominantes en el seno de la Iglesia católica. Sin embargo, no se puede negar que, para los sectores eclesiales involucrados –en ese contexto de cambio social–, Familia de Dios es una fuente de legitimación del proyecto misionero. Por otra parte, la distancia temporal que los actores tienen *vis-à-vis* de esa experiencia y la relación de

Familia de Dios con la memoria de la represión, impide que se vean las diferenciaciones: se ha creado una narrativa de una unidad de acción, orientada hacia un horizonte unívoco de cambio social.

Por ello, es fundamental que el análisis futuro dé cuenta de cómo se inserta Familia de Dios dentro de la trayectoria de organización de los trabajadores del campo de la zona (los sindicatos y los intentos de ligas campesinas) y cómo cobra pertinencia en un contexto de despido masivo de los trabajadores permanentes de las fincas⁴.

3. “Seguir creyendo para seguir viviendo”: los deudos ante la muerte o desaparición

En esta primera exploración de campo, el tema que emergía con frecuencia, como indicábamos arriba, fue el tema de la muerte y la pérdida. La mayoría de las personas que contacté son, como ellos mismos se llaman, “sobrevivientes” de la ola de represión. El trabajo de campo lo realicé alrededor del 1 y 2 de noviembre (Día de Todos los Santos y de los Difuntos), por lo que existía una mayor tendencia para tratar el tema de la pérdida, la muerte y la ausencia de los familiares desaparecidos. Es un asunto, que al ser abordado en las conversaciones, todavía duele. El manejo del dolor, de la ausencia y del duelo aparece de manera recurrente. Como afirma Fernando Suazo (2002: 74), “la persistencia de las condiciones sociopolíticas que causaron el trauma es decisiva para entender las enormes dificultades que, después de casi veinte años, tiene la población guatemalteca para orientar correctamente su duelo, en

4. Como afirma Elizabeth Oglesby (Oglesby, s.f.) en “Trabajo y Gobernabilidad en la Costa Sur”, “la eliminación de los trabajadores residentes (rancheros colonos) se ha estado dando en la Costa Sur desde mediados de los setenta, pero se aceleró durante los ochenta y principios de los noventa. Los administradores que entrevisté describieron el cambio como una manera de “romper las estructuras de paternalismo” y crear un sector de obreros que también fueran dueños de pequeños lotes y casas. A la vez, deshacerse de los obreros permanentes eliminaba la responsabilidad de cuidar de la mano de obra durante todo el año en una industria en la que la demanda laboral depende altamente de la temporada. Miles de antiguos trabajadores azucareros y sus familias hoy se hacen en los suburbios de varios pueblos de la Costa Sur como Escuintla y Santa Lucía Cotzumalguapa. La industria azucarera apoyó la creación de varias colonias nuevas y hay también una serie de asentamientos más precarios, en donde trabajadores de la caña viven en lotes semiurbanos, pero como arrendatarios (posteriormente, se vuelve a tratar el tema de las colonias en la Costa)”.

dirección a la superación del daño. El duelo de muchas personas *fluye como un círculo sin cerrar*. Es, como señala la esposa de un catequista desaparecido, “una herida que no ha podido sanar” (Entrevista A, p.11).

En este espacio, se abordarán dos asuntos relativos a este tema recurrente en los relatos: 1) la crisis de fe y el eclipse de Familia Dios en un contexto de represión, y 2) la fe como fuente de revitalización social.

3.1 La crisis de fe, el eclipse del movimiento Familia de Dios y el duelo

Una parte importante de la experiencia religiosa es la crisis de fe. Esta no es una experiencia única ni homogénea –como tampoco lo son las experiencias religiosas–. La crisis de fe también conjuga una serie de elementos cuando las personas que entrevistamos relatan su reacción frente a la pérdida que, al final de cuentas, es una situación que les resulta inexplicable o sin sentido aparente.

¿Por qué me detuve en el tema de la crisis de fe? En este trabajo, la crisis de fe tiene un significado relacionado con el declive del proyecto de Familia de Dios. Así, los elementos individuales de “crisis” recogidos en los relatos tienen una dimensión específica que la vincula con los patrones de represión en la Costa Sur.

La crisis tiene un primer momento que calificaríamos de “preludio”. Es el momento de la desaparición y/o asesinato del padre, hermano/a o madre. Aquí los relatos coinciden en la ruptura que el hecho supone en lo personal, familiar y comunitario.

Es interesante notar, en este nivel, las disonancias entre los relatos. Hay una diferencia de postura cuando el o la que relata es hijo/a, hermano/a o esposa/o del desaparecido/a. Incluso entre hermanos, el discurso que tenía un alto grado de homogeneidad cuando se refieren a Familia de Dios, se va tornando bastante heterogéneo cuando se narra la experiencia del secuestro y/o asesinato y lo que ello significó para la familia nuclear.

La memoria del movimiento Familia de Dios se entrelaza aquí con la experiencia de sufrimiento: ese punto de partida para entender a Familia de Dios es interesante, porque la lectura del involucramiento del familiar desaparecido también indica que no fue un involucramiento sin problemas conyugales, paternos o fraternales. Este es justamente el primer elemento que rompe con la homogeneidad de los relatos.

La pérdida es una marca de por vida: en ello coinciden todos y cada uno de los entrevistados. En muchos casos, la pérdida se relaciona inmediatamente con la desaparición. La muerte, no es actual, sino hasta años después –si es que se acepta finalmente el hecho de la muerte–. En tal caso, el duelo es un proceso diferido. Y en algunas circunstancias, el duelo es un proceso no elaborado. En estos casos, el duelo es una operación imposible de realizar: como no hay certeza de la muerte, los familiares “no lo/la pueden soltar”. Es, por lo tanto, imposible inscribir la actualización de su muerte, porque se trata de un o una desaparecido/a. La ruptura y luego las múltiples vicisitudes que todos experimentaron después de la desaparición, impidieron igualmente articular un mecanismo de duelo:

“A veces me pongo a pensar que yo no tuve ni tiempo para sufrir su muerte y es ahora cuando la lloro amargamente. Y aunque ya no tengo esperanza de que ella esté viva, en mi corazón sí lo está y aquellas escenas de aquella noche jamás se borrarán de mi mente ni de mi corazón. P-18 (...) Creo que por todo que lo estábamos viviendo, no nos dio tiempo de sufrir y llorar la muerte de mi madre. Lo que nos esperaba era muy duro y terrible para nosotros que aún éramos niños y no tengo palabras para describirlo” (Entrevista AJ, p. 12).

Ahora bien, la represión selectiva que irrumpe en la vida comunitaria de manera expansiva, trastoca en estas familias la expresión de la religiosidad –es más privada, menos social–. Esta ruptura también significa que la presencia de la fe en la vida se rompe y se traspassa –como indica Ricardo Falla (Falla, 1993: 18)– por crisis vitales que prenuncian la muerte, lo cual puede suceder tanto en la vida personal como en la vida social.

Efectivamente, ese es el punto que nos interesa resaltar aquí. La crisis está asociada al eclipse de Familia de Dios como proyecto colectivo. El desmembramiento de la estructura organizativa del movimiento Familia de Dios coincide también con la represión de otras manifestaciones de organización social (cooperativas, sindicatos, comités Pro-mejoramiento, etc.): los cuadros, además, se superponían en los esquemas organizativos. En la Costa Sur, siguiendo a Cindy Forster⁵, los patrones de represión respondieron a la estrategia de evitar grandes masacres. Esa estrategia utilizó cuatro modalidades o cuatro patrones distintos de represión:

- 1) La represión selectiva a través de secuestros y asesinatos a líderes campesinos, sindicales, etc., por los cuerpos de seguridad del Estado. De 1975 a 1979, años marcados por el creciente terrorismo de Estado, se estaba generalizando el asesinato como estrategia de control y represión a las organizaciones con demandas laborales. En 1979, por ejemplo, Amnistía Internacional reportó el asesinato de “por lo menos dos mil personas en los pasados dieciséis meses”⁶. El Destacamento Militar instalado en la cercanía de Santa Lucía Cotzumalguapa funcionaba coordinadamente con estructuras como la Policía Militar Ambulante o Comandos Móviles de la Policía Nacional (Forster, Cindy, s.f., p. 6). La mecánica instalada de los “retenes” era un método utilizado de control, amedrentamiento y secuestro por parte de estas estructuras.
- 2) La conformación de Escuadrones de la Muerte o grupos paramilitares conformados por un propio sistema de seguridad de las fincas y/o grupos afines (por ejemplo, el ESA –Ejército Secreto Anticomunista–). En una nota periodística de Prensa Libre del 7

5. Forster, Cindy (s/f). Miles de machetes en alto: las luchas campesinas de la Costa Sur en el surgimiento de la revolución guatemalteca, 1970-1980. Scripps College, Los Angeles, EUA.

6. En el periódico La Tarde, por ejemplo, se publicó el 4 de diciembre de 1979, lo siguiente: “Obreros de un beneficio de café y miembros de organizaciones sindicales fueron secuestrados por hombres armados que se identificaron como elementos de los cuerpos de seguridad del gobierno. Los hechos sucedieron en Escuintla. Los vecinos de esa localidad se encuentran indignados por la ola de asesinatos contra personas que están organizadas en sindicatos y ligas campesinas”. Este es un primer patrón de represión por los órganos de seguridad del Estado.

de diciembre de 1979, se consignaba, por ejemplo, que: “Nicolás Alcón, Nazario Gómez Ixcotoyac, Patrocinio López, José Ambrosio y Pedro Nolasco Godínez, obreros agrícolas de la finca “Maza”, jurisdicción de Coatepeque, fueron asesinados por hombres armados. En sus espaldas tenían un cartón con un letrero que decía: *Ajusticiados por el Escuadrón de la Muerte*⁷.”

- 3) El control en las propias fincas utilizando como instrumento, por ejemplo, los papeles de identificación del trabajo.
- 4) La infiltración de personas ligadas a las estructuras de represión en las organizaciones sociales. De esto dan cuenta las diversas entrevistas, cuando los familiares y/o amigos relatan que, luego de la desaparición de sus seres queridos, se empezaron a dar cuenta de quién o quiénes pudieron pasar la información dentro de las propias organizaciones.

Lo que hemos llamado “crisis de fe” tiene una correlación con la degradación de la situación sociopolítica y la agudización de la represión en la zona a partir de mediados de los años setenta. La inseguridad, así como la precariedad laboral en las fincas, se agudizaron por el reemplazo decisivo de la mano de obra local por mayores contingentes de trabajadores estacionales, lo que se tradujo, en primera instancia, en el despido masivo de los “rancheros” y sus familias. En agosto de 1979, la “Voz del Comité de Unidad Campesina, Periódico informativo” reportaba que “más de cien días tienen los trabajadores de la finca *Xatá* (treinta y seis familias), de Ramón Campollo, de haber sido despedidos. En la finca *Madre Tierra*, de Rudy Weissenberg, en Santa Lucía Cotzumalguapa, despidieron a treinta y cinco familias; en la finca *Santa Rita*, de los Herrera, a sesenta y cinco familias (...) en la finca *El Hato* (Colomba), por exigir mejoras salariales y buenos tratos, están haciendo despidos masivos y amenazando a los que firmaron los pliegos de peticiones⁸”.

El punto álgido de la violencia se produce en los meses anteriores y posteriores a la huelga de 1980 que emerge en las fincas del corredor

7. Forster, Cindy. p. 4 (s.f.).

8. *Ibíd.* p. 3.

cañero. En febrero de 1980, el Comité de Unidad Campesina inició una huelga en la Costa Sur y en pocos días el paro se extendió a unos 80,000 trabajadores en casi cien fincas y ocho ingenios. En Pantaleón y otros ingenios, la huelga del CUC fue dirigida por los trabajadores migrantes, pero los obreros permanentes se unieron. Al cabo de dos semanas, el gobierno militar decretó un aumento de 186% en el salario rural. Al finalizar la huelga, centenares de trabajadores fueron despedidos de las fincas, muchos líderes del CUC fueron asesinados y, en los próximos años, los sindicatos de los trabajadores se desplomaron.

Para llegar a la huelga, fue necesaria una década de organización de los trabajadores –según los relatos de los distintos implicados–. En nuestro trabajo, interesa analizar cómo empata el movimiento Familia de Dios con la memoria de explotación y organización en las fincas hasta la conformación del CUC. En principio, se pretende situar los itinerarios que confluyen en la huelga de febrero de 1980 –para entender la magnitud del eclipse del movimiento Familia de Dios–. El desmantelamiento del movimiento, por la violencia, tendrá que ser analizado a partir de esos itinerarios. Sin embargo, hay que señalar que el desmantelamiento solamente desencadena un proceso de declive que puede perfectamente estudiarse a partir de la figura de “duelo” social.

Si bien se identifican períodos de crisis, y algunas coincidencias entre ellos, todos los itinerarios tienen características distintas: no es una sola crisis, ni son los mismos elementos que están presentes en cada relato. Tienen un alto grado de correspondencia con las carencias, limitaciones y migraciones que los protagonistas tuvieron que experimentar luego de la Gran Ruptura que la desaparición o asesinato del o de la familiar representó.

Hay múltiples expresiones que reflejan la amplitud de la crisis, pero la más elocuente es la de la “vida con muerte” o la de “estar muerto en vida”. Quizá estas expresiones estén también vinculadas al tema del dolor y de los padecimientos vinculados al hecho: orfandad, viudez, rechazo familiar y social. Entre estos padecimientos, destaca en mayor medida el rechazo y/o la deshonra en la familia: es un exilio interno que se agrava por las circunstancias de sobrevivencia.

La desestructuración familiar y las formas como cada uno/una padeció el hecho también dan cuenta de un entramado de experiencias individuales distintas. La unidad familiar se vio amenazada por la desaparición del o de la familiar. Los reproches, de naturaleza diversa, existen en los relatos e ilustran cómo la experiencia del desplome de Familia de Dios repercutió directamente en la vida cotidiana.

Estos detalles no aparecen en los relatos cuando se habla del surgimiento de Familia de Dios. No se exhibe, en estas versiones, a la contraparte familiar que el proceso de organización supuso. Sin embargo, si seguimos a G. Grandin, esta parte es uno de los pilares del sostenimiento del CUC: clanes familiares enteros se unieron a la organización⁹, lo que acentuaba la ausencia de división entre las esferas pública y privada (Grandin, 1997: 14). Las redes familiares se insertan dentro del proceso organizativo. El secuestro, persecución y/o asesinato de uno de los integrantes de tales redes no solamente puso en riesgo a la unidad familiar, sino a la unidad organizativa, lo cual vuelve aún más complejas las lógicas de desestructuración y recomposición tanto de la organización como de la familia:

“Me decían (los hermanos) que por qué yo no me había quedado a sufrir las penas que ellos pasaron en mi ausencia y me contaron cada cosa que vivieron. ¡Cómo hubiera querido contarles paso a paso todo lo que yo había sufrido también desde aquel día que salí de aquella casa! En fin, me contaron los horrores que habían vivido. (...) Yo pensé que solo yo sufrí la persecución y la intimidación pero no, estaba equivocada, porque aun cuando yo ya no estaba, mis hermanos y mis abuelos sufrieron también”. Así, cada uno de ellos, a su manera, sufría cada día que pasaba y lo peor del caso es que algunos de ellos lo cuentan, pero otros se lo reprimen y el problema es que les hace mucho daño (Entrevista AJ, p. 39).

9. En Santa Lucía, esto aplica perfectamente en las modalidades de involucramiento. Así, puede verse en los testimonios que hay grupos familiares (los Bautista, los Juárez, los Altamira, etc.) que juegan un rol clave en Familia de Dios y posteriormente en la conformación del CUC.

La represión del duelo impide también la superación de la muerte. En estos casos, se refuerzan los sentimientos de abandono/rechazo comunitario. Existe, no cabe duda, un sentimiento prolongado de abandono –extensible a la Iglesia y a las organizaciones en las que ellos habían depositado su confianza–. Los sujetos lo formulan claramente: solamente hace pocos años ciertas instituciones se empezaron a interesar por “recuperar” lo que había pasado en la Costa Sur –pues el foco de atención había estado dirigido hacia las comunidades del Altiplano Occidental–. Lo dicen abiertamente ahora: nadie les preguntó nada, nadie les pidió perdón, nadie les ayudó en la época más oscura de sus vidas.

Fernando Suazo (2002) refiere que el duelo diferido está relacionado con la percepción de abandono, porque el daño causado es *excesivo*¹⁰. Esta fase también es importante ponerla en el contexto de la recomposición de la zona azucarera durante y después de la ola de violencia. Elizabeth Oglesby¹¹ presenta una perspectiva de la readecuación del trabajo en las fincas y las nuevas estrategias adoptadas luego de la ola de violencia que extinguió una forma de organización social en la Costa Sur. Una de las líneas de análisis tendrá, por lo tanto, que contemplar los itinerarios de los que sobrevivieron la represión con el fin de entender los reacomodos actuales en medio de la reorganización económica y social.

4. La fe en el proceso de revitalización social

Si el tema de la muerte es un tema central en las conversaciones, lo es también porque los/las entrevistados/as ponen inmediatamente su vida actual en perspectiva con ese episodio doloroso. En algunas narraciones, me interesó detenerme en las maneras como las personas empezaron a relacionar lo sobrenatural, la fe y la fuerza para *seguir viviendo*. En el relato de tales episodios, son detallistas.

10. Según este autor, los elementos asociados al daño excesivo son su universalidad –porque afecta a un gran número de personas, pero también les afecta en sus dimensiones vitales (su economía, su vida familiar, la vida afectiva, la salud física y psíquica, las relaciones comunitarias, los procesos organizativos, las creencias religiosas)– y su persistencia –porque el daño persiste en su gravedad a causa de la pobreza y la desigualdad, la falta de resarcimiento, la impunidad, etc.– (Suazo, 2002: 62).

11. Oglesby, Elizabeth (2007). “Trabajo y gobernabilidad en la Costa Sur”. En: *El Umbral: Explorando Guatemala en el inicio del siglo XXI*. Guatemala: AVANCSO.

Uno de los puntos que llama la atención es la recurrencia a echar mano de “los sueños” para explicar sus experiencias. Ahí se entrelazan, a mi parecer, mitos, religiosidad popular, creencias sobre la muerte y el *después de la muerte*. En esas experiencias, descritas a veces como visiones, se mezclan miedo, tristeza, angustia, dolor, para luego “salir”. Aparentemente, las personas viven la experiencia como un paso necesario para poder enfrentar las situaciones críticas y lograr salir de la confusión emocional y física. Me parece que es, ante todo, una manera de lidiar con la ausencia.

Si la crisis de fe es desencadenada por la ausencia repentina, existe un momento liminal (una especie de limbo) al que las personas se aferran y, por lo tanto, quedan semiparalizadas: se espera al que fue desaparecido y, por ello, no se acepta su muerte:

“Ya nunca apareció. Los primeros años sí, ¿para qué le voy a negar? Siempre guardé la esperanza de que él iba a aparecer. (...) No me gusta hablar de esto, porque realmente me pongo muy mal, pues lo recuerdo como si hubiera sido ayer y me agarra por llorar, pareciera que mis ojos nunca se cansan de llorar” (A, pp.12 y 16).

En el tránsito hacia la aceptación de la muerte, pesan también los sentimientos de culpa:

“Cuando llegué a la casa, le di a mi abuelo el dinero que esta señora me había pagado, salí a la calle y me puse a llorar amargamente pensando para dónde agarrar si no tenía a nadie que me ayudara. Además lloraba más cuando pensaba que mis hermanitos se iban a quedar solos, pues ahora era yo la que los abandonaba, aparte que ya nos había dejado mi madre y en cierto modo también mi padre. Eso me dolía demasiado y además, cuando recordaba aquellas últimas palabras que me había dicho mi madre, cuando aquellos hombres se la estaban llevando, en las que ella me pedía que los cuidara mucho. En cierto modo, ellos me miraban como a su mamá por ser la mayor y de alguna forma *yo era una esperanza para ellos*. (...) No

teníamos ni fuerzas para trabajar, lo recuerdo como si hubiera sido ayer y creo que *jamás se me va a olvidar*. Recuerdo que le pegaba a mi hermanito, lo regañaba, porque él no me ayudaba, pero él no tenía la culpa y tenía toda la razón del mundo de contestarme. Recuerdo que me decía: yo no tengo la culpa de estar trabajando aquí. Después, yo reflexionaba y le decía: perdóname hermanito. Lo abrazaba y me ponía a llorar con él, sentíamos un gran dolor por dentro, pero ¿con quién rematar?” (Entrevista AJ. pp. 19 y 29).

El sentimiento de la culpabilidad va de la mano con el sentimiento de fracaso colectivo: el fracaso del proyecto de Familia de Dios.

Este es una ventana que aún no se ha explorado en el momento actual de la investigación, pero que se ve reflejado en los testimonios cuando se habla de: 1) de la desilusión de haber perdido una fuente de organización; 2) el *abandono* de sus mismos compañeros; 3) el desamparo de lo que alguna vez sintieron como *su* iglesia.

La aceptación de la muerte es lo que cierra la negación del duelo y abre diversos caminos para el procesamiento de la pérdida: son caminos variados y, en muchos casos, inconclusos. Inicia paradójicamente con la no-posibilidad del cambio de las circunstancias: les toca enfrentarse a nuevas y, sin lugar a dudas, más duras condiciones de vida. El día a día no les permite “cambiar las cosas”. El desahogo no es una fase que ocurra de inmediato: pasarán meses si no años. “Yo me puse a llorar y ahora que lo recuerdo, parece que era lo único que yo podía hacer desde hacía mucho tiempo” (AJ P.).

En algunos casos, el proyecto de vida ha cobrado sentido en la medida como se acepta la muerte y se busca un camino para darle un sentido a la pérdida: los que han podido salir de “la muerte en vida” refieren que ha sido necesario atribuirle un sentido a esta pérdida para seguir viviendo. Entra de nuevo en juego, aquí, la fe. Para algunos lo desencadena un momento de desesperación:

“Todo me pasaba por la mente. Comencé a caminar rumbo a la camioneta para que me atropellara, de repente escuché una voz bien fuerte que me

dijo: ¡no huyas, no seas cobarde! Al escuchar el grito tan fuerte en mi oreja, reaccioné, como que hubiera despertado de un sueño. Comencé a ver quién me había hablado y no lo vi. Me di cuenta de que con la mano llevaba bien agarrada a mi niña más pequeña, todo ese tiempo la había tenido conmigo y yo sin darme cuenta. Lo más grave era que si me hubiera matado la camioneta, también la hubiera matado a ella. En cuestión de instantes, la camioneta pasó. ¡Jesús! Inmediatamente me hincé y comencé a rezar: perdóname, Señor, por ser tan cobarde, también iba a matar a mi nena. Dios mío, qué estoy haciendo, ayúdame, te lo suplico, dame fuerzas y sabiduría, guíame para lo que tengo que hacer”. Y resume, con elocuencia: “así nos salvamos de la muerte” (Entrevista AR, p. 13).

¿Qué significado cobra la fe para la protagonista? Es la antesala de la salida: la manera de reafirmarse a sí misma y de enfrentarse a la inevitabilidad de la muerte. Esta es la oración de A. R.:

“Señor mío, ayúdame, por favor. Hoy mis hijos no tienen padre, pero estás tú, Padre Celestial, los pongo en tus manos. No tenemos nada ante tus ojos, Señor; tú eres el médico de los pobres, ayúdame a salir adelante con mis hijos”.

Yo levantaba a mis hijos y después de rezar le daba un vaso de agua de cada uno. Recuerdo que una de mis nenas padecía de bronquitis y se ponía muy mala, pero gracias a mi fe, ella sanó con el poder del Señor” (Entrevista A.R., p. 16).

En todo caso, lo que me ha interesado es cómo el discurso religioso aparece en la reconfiguración de la vida individual y colectiva. Este discurso aparece, además, en actores con pertenencias políticas, económicas y sociales diversas. “Me entrego a ti, Señor” es un enunciado que traspasa adhesiones religiosas. ¿Cómo se puede interpretar la transmisión de estos referentes en los años que siguieron a la desaparición del movimiento Familia de Dios? ¿Cuáles son las principales vertientes de la recomposición religiosa en torno a la revitalización social después de la época de violencia?

Para responder a esas interrogantes, se visualizan las siguientes líneas de análisis a partir de lo que hasta ahora se ha observado:

- 1) Cómo entender el recurso a la fe como un acto de entrega en un contexto de sanación física, pero también emocional. La entrega también se visualiza como cesión a la protección divina, buscando una salida. Aún es muy pronto para sacar conclusiones de análisis al respecto, pero hay que situar ese “acto de entrega” en el entorno social y entender qué significa en la práctica. Este es un ángulo del trabajo sobre el duelo que hay que profundizar con más elementos de campo. De forma preliminar, puedo apuntar que la salida individual no es completa si no se le transforma en un proyecto de revitalización colectiva. En ese sentido, el resarcimiento, y especialmente el esfuerzo para que se recuperen los restos de los desaparecidos y se conozca esta parte de la historia comunitaria, está en el centro del proceso de revitalización:

“Lo que más anhelo es saber dónde quedaron sus restos o qué hicieron con él para darle una sepultura que se merece para que mis hijos y yo, y las personas que lo conocieron, podamos rendirle homenaje o, por ejemplo, un primero de noviembre poder llevarle flores. Pero saber que está allí y que está descansando en paz. (...) Me puse a recordar cuando juntos habíamos escarbado la tierra para enterrar esos papeles. De recuerdo, y para que jamás se me olvide hasta que yo muera, sembré allí mismo unas rosas blancas que siempre las cuido y riego para que estén siempre bonitas y así se han mantenido. (...) Soy de la idea de que no se vale solo pedir perdón por lo que pasó, pues nosotros lo que queremos es saber qué hicieron con nuestros seres queridos, dónde los dejaron, que nos digan para que nosotros podamos darles una sepultura digna” (Entrevista A, pp. 12, 15 y 18).

- 2) La mirada individual y colectiva de los actores sobre sí mismos. No son solo víctimas, su intención en el proceso es reivindicarse como actores con otras identidades sociales importantes –que no pueden evadir la vida a pesar de la muerte–. Recobrar ese aspecto de la vida pone también en otra perspectiva su participación en el

Movimiento Familia de Dios: “Fue muy duro lo que pasó, pero no me arrepiento por lo que hice. También nadie nos obligó, fuimos cada uno tomando conciencia e incorporándonos al trabajo. Fueron muchos los desaparecidos, fueron muchos los secuestrados, los asesinados y los huérfanos”. Pero no todos piensan así: en estas narrativas sobre el duelo se encuentran plasmados los elementos de criticidad de los entrevistados sobre la experiencia de organización socio-religiosa que se inició con Familia de Dios. Estas miradas críticas permiten ir construyendo un análisis más complejo del movimiento. El espacio de tiempo que transcurre entre la desaparición y la reorganización de la vida cotidiana es un espacio a investigar con más profundidad, porque se agudizan las condiciones de vulnerabilidad extrema.

- 3) El duelo permite una entrada antropológica de la relación de la muerte con la colectividad. Habrá que entender en qué medida el grupo social toma a su cargo el trabajo de duelo ante la ausencia de ritos de transición (funerales) y ante la agudización de los problemas sociales.
- 4) No se pueden obviar los distintos recorridos socio-religiosos a partir de la *ruptura*. Una opción para analizarlos, en el marco del impacto mutuo entre violencia y transformación religiosa, es la redefinición de la presencia pública de las iglesias en Santa Lucía Cotzumalguapa, los cambios en sus discursos y su capacidad de atracción entre los entrevistados.

5. Impresiones finales

En la literatura (Berrymann, 1987; Oliveiros, 1977; Levine, 1990, 2010), se asocia a las comunidades de base –con distintas aplicaciones prácticas de la Teología de Liberación– a una noción indiferenciada de un vasto movimiento social. Mi propuesta, a partir de los primeros elementos recogidos, será particularizar el conocimiento sobre ese movimiento. En un primer acercamiento, se podrían establecer los nexos de Familia de Dios con la construcción de un movimiento social, campesino, en la Costa Sur. La radicalidad de su opción por el cambio social es un tema que aún falta analizar –en la medida en que los testimonios dan cuenta del involucramiento de los actores católicos a nivel sociopolítico–. Sin embargo, en el contexto de la represión, el silencio se impuso alrededor del Movimiento Familia de Dios. De cualquier forma, en los testimonios recogidos se deduce que el impacto del movimiento es indiscutible en las dinámicas actuales –situadas en las trayectorias de los actores–.

La identificación de una teología liberadora con un movimiento social de mayor envergadura, da cuenta del involucramiento de equipos pastorales y militantes en el terreno de la acción colectiva. Una de las líneas de investigación a seguir será precisamente analizar la proyección de los intereses religiosos y políticos que se proyecta en Familia de Dios. El discurso reconstruido sobre la Familia de Dios es bastante uniforme. Las disonancias que nos ayudan a comprender el contexto y las contradicciones internas surgen en los relatos a partir de la experiencia de la pérdida y el desgarramiento individual y social.

Parece entonces oportuno recentrar el análisis en los actores sociales y no en el “movimiento social” como tal. En ese sentido, habrá que replantear el abordaje teórico no en términos de movimiento, sino en términos de campo social: Familia de Dios es un espacio multidimensional –no unidimensional–, porque está constituido por una pluralidad de campos –algunos contradictorios– que definieron los modos particulares de acción social en los años setenta. Lo que nos interesa es entender cómo los actores se definen religiosa y sociopolíticamente en la actualidad y cómo estas trayectorias encajan o no en mecanismos de revitalización social –donde el duelo, la memoria y la fe se entrelazan de manera diversa–.

Referencias bibliográficas

- Falla, Ricardo (1984). *Esa Muerte que nos hace Vivir: Estudio de la religión popular de Escuintla*. Guatemala.
- Falla, Ricardo (s/f). *Datos sobre la situación agrícola de Santa Lucía, en base al II Censo Agropecuario 1964*. Elaboración y porcentajes de Humberto Flores Alvarado.
- Falla, Ricardo (s/f). *La formación del capitalismo dependiente agroexportador en Guatemala: la familia Herrera*.
- Forster, Cindy(s/f). *Miles de machetes en alto: las luchas campesinas de la Costa Sur en el surgimiento de la revolución guatemalteca, 1970-1980*. Los Ángeles, EUA: Scripps College.
- Garrard-Burnett, Virginia (2009). *Vivir en la Nueva Jerusalén: el protestantismo en Guatemala*. Traducción por Ronald Flores. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Grandin, Greg. "To End with All These Evils: Ethnic Transformation and Community Mobilization in Guatemala's Western Highlands, 1954-1980". In: *Latin American Perspectives*. Vol. 24, No. 2, Communal Strategies and Intellectual Transitions: Central America Prepares for the 21st Century (Mar., 1997), pp. 7-34.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial.
- Levine, Daniel H. (1990). "L'impact de la théologie de la libération en Amérique Latine". In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*. No. 71 (jul.-sep. 1990). pp.43-62.
- Levine, Daniel H. (2010). "Reflections on the mutual impact of Violence and Religious Change in Latin America". In: *Latin American Politics and Society*. Vol. 52, Issue 3, Fall 2010, pp.131-150.

- Marzal, Manuel (2002). *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Editorial Trotta.
- Mate, Reyes (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el Concepto de Historia"*. Madrid: Editorial Trotta.
- Oglesby, Elizabeth (2002). "Politics at Work: Elites, labor and Agrarian Modernization in Guatemala 1980-2000". Tesis de Doctorado en Geografía. EUA: University of California en Berkeley.
- Oglesby, Elizabeth (2007). "Trabajo y gobernabilidad en la Costa Sur". En: *El Umbral: Explorando Guatemala en el inicio del siglo XXI*. Guatemala: AVANCSO.
- Oliveros, Roberto (1997). *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*. Lima, Perú: CEP.
- O'Neill, Kevin Lewis (2010). *City of God: Christian Citizenship in Postwar Guatemala*. Berkeley/California: University of California Press.
- Schäfer, Heinrich (2002). *Entre dos fuegos: Una historia socio-política de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala*. Guatemala: CEDEPCA/SEP.
- Tahar Chaouch, Malik (2007). "La théologie de la libération en Amérique Latine. Approches sociologique". In: *Archive des sciences sociales des religions*. No. 138 (avril-juin 2007). pp.9-28.
- Wagner, Regina (2005). *Historia del Azúcar en Guatemala*. Guatemala: Editorial Galería/ASAZGUA.

En el año 2010, la Universidad Rafael Landívar, a través de su Vicerrectoría de Investigación y Proyección, propuso la creación del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso. El IIHR pretende abordar, desde una perspectiva transdisciplinar y crítica, los distintos aspectos del fenómeno religioso en Guatemala como parte de la estrategia de investigación que la URL está impulsando. En Guatemala, el campo religioso sigue transformándose, ampliándose y diversificándose. Para el IIHR, es importante entender cómo se reconstruyen las prácticas religiosas en el marco de las relaciones sociales, políticas y económicas –partiendo de cuestionamientos presentes, pero asumiendo la recomposición de lo religioso desde una perspectiva histórica–. Desde el año 2012, se privilegian tres líneas de investigación: Hecho Religioso y Memoria, Cambio Religioso y Luchas Políticas y, finalmente, Lógicas de Identificación y Hecho Religioso.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DEL HECHO RELIGIOSO (IIHR)

La Revista SENDAS del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR) de la Universidad Rafael Landívar nació de la necesidad de contar con un medio de difusión sobre el análisis de los fenómenos religiosos en Guatemala. Esta publicación periódica se ha concebido como un espacio de investigación compartido, favoreciendo la participación de especialistas con enfoques disciplinarios diversos. Desde la historia, la antropología, la sociología, las ciencias políticas o la teología, la revista pretende publicar artículos que aborden el hecho religioso desde múltiples puntos de observación y análisis, contribuyendo a una mejor comprensión de la sociedad. Propondremos documentos de distinta naturaleza, desde artículos teóricos, avances de investigación y ensayos hasta reseñas de textos sobre la materia.

ISBN: 978-9929-54-030-9



9 789929 154030 9