



Universidad
Rafael Landívar

Tradición Jesuita en Guatemala

REVISTA SENDAS

AÑO 5, VOL. 5 - 2018

REVISTA **SENDAS**

AÑO 5, VOL. 5 – 2018

ili
Instituto de investigación y proyección
sobre diversidad sociocultural e interculturalidad



VRIP
VICERRECTORÍA DE
INVESTIGACIÓN Y PROYECCIÓN



Universidad
Rafael Landívar
Tradición Jesuita en Guatemala

230.005

R454

Revista Sendas

Reencantar el mundo : protestantismo maya en el altiplano de Guatemala /
Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad
Sociocultural e Interculturalidad (ILI). Traducción Alejandro Arriaza y Consejo Editorial
ILI -- Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens 2019.

xxiv, 232 páginas ; ilustraciones color (Revista Sendas, vol. 5, año 5, 2018)

ISBN de la edición física: 978-9929-54-269-3

ISBN de la edición digital: 978-9929-54-270-9

Publicación Anual. -- No. 1, 2013-

1. Religión - Publicaciones Periódicas
2. Indígenas de Guatemala - Religión
3. Indígenas de Guatemala - Vida social y costumbres
4. Iglesia presbiteriana - Guatemala
5. Samson, Mathews - Reencantar el mundo: Protestantismo maya en el altiplano de Guatemala
 - i. Arriaza, Alejandro, traductor
 - i. Consejo Editorial ILI, traductor
 - ii. Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI)
 - iii. t.

SCDD 21

REVISTA SENDAS, AÑO 5, VOLUMEN 5, 2018

Edición, 2019



v el mundo: Protestantismo maya en el altiplano de Guatemala

© Mathews Samson, traducción al español

Título original en inglés:

Re-Enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemala Highlands

The University of Alabama Press, 2007

© The University of Alabama Press

Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI).

Traducción Alejandro Arriaza y Consejo Editorial ILI.

Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens.

Se permite la reproducción total o parcial de esta obra, siempre que se cite la fuente.

D. R. ©

Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens

Vista Hermosa III, Campus Central, zona 16, Edificio G, oficina 103

Apartado postal 39-C, Ciudad de Guatemala, Guatemala 01016

PBX: (502) 2426-2626, extensiones 3158 y 3124

Correo electrónico: caraparens@url.edu.gt

Sitio electrónico: www.url.edu.gt

Revisión, edición y diagramación por la Editorial Cara Parens.

Las opiniones expresadas e imágenes incluidas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de los autores y no necesariamente compartidas por la Universidad Rafael Landívar.

**CONSEJO EDITORIAL DEL INSTITUTO DE
INVESTIGACIÓN Y PROYECCIÓN SOBRE
DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL
E INTERCULTURALIDAD (ILI)**

Dr. Juan Blanco

Dra. María V. García Vettorazzi

Dra. Dina Elías Rodas

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| PRESENTACIÓN | |
| María Victoria García V. | xí |
| REENCANTAR EL MUNDO: PROTESTANTISMO MAYA EN EL ALTIPLANO DE GUATEMALA | |
| C. Mathews Samson | 1 |
| CAPÍTULO 1 | |
| REENCANTAR EL MUNDO | 11 |
| CAPÍTULO 2 | |
| UN ENFOQUE HUMANÍSTICO PARA UNA SOCIEDAD DE POSGUERRA | 39 |
| CAPÍTULO 3 | |
| EL CONTEXTO NACIONAL | 53 |
| CAPÍTULO 4 | |
| PROTESTANTISMO MAYA EN GUATEMALA | 77 |
| CAPÍTULO 5 | |
| LA IDENTIDAD EN LA PALABRA Y EN EL LUGAR | 109 |
| CAPÍTULO 6 | |
| UN PROTESTANTISMO ACTIVISTA | 147 |
| CONCLUSIONES | 181 |
| APÉNDICE | 225 |
| ABREVIATURAS | 227 |
| AGRADECIMIENTOS | 229 |
| COLABORADORES EN ESTE VOLUMEN | 231 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| FIGURA 1. Plaza de la Constitución, ciudad de Guatemala, febrero de 1993 | 7 |
| FIGURA 2. Manos elevadas en oración, evento evangélico | 9 |
| FIGURA 3. Guatemala en Mesoamérica | 16 |
| FIGURA 4. Comunidades lingüísticas de Guatemala | 18 |
| FIGURA 5. David Scotchmer y Rigoberta Menchú | 37 |
| FIGURA 6. Guatemala y el altiplano | 44 |
| FIGURA 7. Marcha hacia la Plaza de la Constitución para la firma de la Paz Firme y Duradera, 1996 | 48 |
| FIGURA 8. Municipios de Quetzaltenango con iglesias presbiterianas Mam | 116 |
| FIGURA 9. Mercado de domingo en Ostuncalco | 119 |
| FIGURA 10. Inauguración de un edificio, diciembre de 1997 | 122 |
| FIGURA 11. Interior de una iglesia –estilo tradicional– | 125 |
| FIGURA 12. Interior de una iglesia –estilo contemporáneo– | 125 |
| FIGURA 13. Preparándose para el bautizo | 131 |
| FIGURA 14. Al momento del bautizo | 132 |
| FIGURA 15. Conmemoración del primer aniversario del asesinato de Manuel Saquic | 149 |

| | |
|---|-----|
| FIGURA 16. Póster proclamando a Saquic como triple mártir | 150 |
| FIGURA 17. Municipios de Chimaltenango con participación presbiteriana Kaqchikel | 153 |
| FIGURA 18. Marcha en memoria del obispo Juan Gerardi | 168 |
| FIGURA 19. Monumento a los mártires, Plaza Central, Chimaltenango | 174 |
| FIGURA 20. Inscripción de monumento, Popol Wuj y Biblia | 175 |
| FIGURA 21. Manuel Saquic, «presente» durante la firma de los Acuerdos de Paz | 179 |

PRESENTACIÓN

EL ESTUDIO DEL PROTESTANTISMO EN LAS REGIONES INDÍGENAS DE GUATEMALA

María Victoria García V.

En este número monográfico de la revista *Sendas*, publicamos el escrito del antropólogo Mathews Samson, titulado «Reencantar el mundo: Protestantismo maya en el altiplano de Guatemala» y publicado originalmente en inglés por la Universidad de Alabama en Estados Unidos, en 2007. La investigación que dio vida a este texto partió de la pregunta ¿Qué significa ser maya y protestante en Guatemala? Para responderla, el autor estudió la experiencia de dos presbiterios indígenas, uno perteneciente a la comunidad lingüística *Mam* y el otro a la comunidad *Kaqchikel*. Su objetivo fue proponer un análisis de las intersecciones entre identidad religiosa e identidad étnica. Ambos presbiterios son analizados por Samson como construcciones sociales imbuidas en, y configuradas a través de, múltiples «capas de contexto» que se relacionan entre sí.

Estas «capas de contexto» incluyen la historia de las misiones protestantes desde finales del siglo XIX y principios del XX y su distinto modo de implantación en los territorios; abarcan también el cambio religioso ocurrido en las localidades indígenas en las décadas de 1950 y 1960, cuando el catolicismo tradicional de las cofradías fue confrontado tanto por la Acción Católica como por los protestantes¹ –cuyo crecimiento era aún incipiente–. Asimismo, hacen referencia a las controversias que llevaron a la conformación de los presbíteros mayas como entidades con una identidad propia al interior de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala.

Sin embargo, las «capas de contexto» consideradas en el análisis no se limitan a escenarios construidos tomando como eje primordial lo religioso. Tanto la historia de las organizaciones evangélicas lideradas por presbiterianos mayas², como la de los dos presbiterios estudiados con mayor detalle, son analizadas en el marco de las disputas en torno a la formación del Estado y la(s) nación(es) en una sociedad pluriétnica. Este análisis también considera la guerra y su extrema violencia; el papel

¹ Protestante y evangélico se utilizan como sinónimos en esta presentación.

² La Hermandad de Presbiterios Mayas y la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala.

de las organizaciones sociales en la búsqueda de la paz; el movimiento maya con sus diversas líneas de pensamiento y sus variadas estrategias de acción; así como la lucha por la memoria en la posguerra.

La investigación etnográfica se llevó a cabo hace dos décadas. La temporada de trabajo de campo intensivo se desarrolló entre 1997 y 1998. El ambiente que se vivía en Guatemala en esos años se percibe en el escrito. Recién, al final de 1996, había concluido el proceso de las negociaciones de paz y eran aún latentes los esfuerzos de participación y organización de los distintos sectores de la sociedad guatemalteca. Los movimientos sociales se recomponían tras los años de extrema violencia, muy posiblemente alentados por los espacios que, se pensó, abrirían los Acuerdos de Paz. Entre estos destacaba un movimiento indígena diverso y revitalizado, que articulaba críticas y demandas al Estado desde distintos frentes y perspectivas.

En los años en que se realizó la investigación y se escribió el texto, no se sabía que la adscripción de los guatemaltecos a las iglesias evangélicas, principalmente pentecostales, continuaría en aumento. El porcentaje de guatemaltecos que se identificaban como cristianos no católicos³ pasó del 30.8 por ciento en 1997 al 42 por ciento en 2014 (Lemus 2015). Pew Research Center [Centro Pew de Investigación] estimó, también en 2014, que el 72 por ciento de los protestantes⁴ en Guatemala pertenecía a una denominación pentecostal y/o se identificaba como pentecostal (62). En este escenario, el estudio de Samson ofrece una de las diversas y posibles perspectivas de lo que significa ser maya y protestante en Guatemala.

³ Esta amplia categoría incluye las religiones: protestante, protestante tradicional o protestante no evangélica, evangélica, pentecostal, testigos de Jehová y mormones. Se decidió utilizarla con el fin de establecer una comparación interanual, pues en las encuestas cuyos resultados sirvieron de base para elaborar esta estadística, la pregunta sobre la afiliación a las diversas confesiones cristianas no católicas fue formulándose de manera distinta a través de los años. Esta estadística fue analizada por Leslie Lemus a partir de las bases de datos provenientes de las encuestas nacionales realizadas en Guatemala por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (Lapop) entre 1993 y 2014, disponibles en <https://www.vanderbilt.edu/lapop/interactive-data.php>

⁴ Según la encuesta de PEW (2014) «protestante» en el caso de Guatemala incluye: protestante histórico, pentecostal y otra iglesia protestante (173). Protestante histórico incluye, por ejemplo, bautista, metodista, luterano o presbiteriano (163). Pentecostal abarca las siguientes posibilidades, según las opciones de respuesta indicadas en la encuesta: Asambleas de Dios, Iglesia Evangélica del Príncipe de Paz, Iglesia de Dios del Evangelio Completo, Iglesia Evangélica Cristiana Calvario, Misión Cristiana Elim, Misión Cristiana Evangélica Lluvias de Gracia, otra iglesia pentecostal y pentecostal no afiliado a ninguna denominación (173).

EL ESTUDIO DEL PROTESTANTISMO EN GUATEMALA

El paisaje religioso de Guatemala ha cambiado drásticamente en el último medio siglo. Sin embargo, esta transformación no ha despertado el interés de los científicos sociales guatemaltecos de una manera que corresponda con la magnitud del cambio. «Los estudios sociológicos y antropológicos sobre el hecho religioso y, en particular, la expansión pentecostal, son escasos en Guatemala» Dary (2015, 7). Sobre este último tema en específico, prevalecen los escritos y artículos de difusión que proponen explicaciones simplistas equiparando religión con enajenación y manipulación, desvaneciendo así la agencia de los creyentes. O que proponen explicaciones que vinculan unilateralmente la conversión evangélica con las situaciones de anomia y caos, o con la ambición de ascenso social, prosperidad y adaptación a una economía capitalista competitiva (cf. Dary 2015).

Existen pocos estudios que desde una perspectiva sociológica o antropológica caractericen las diversas rutas, modalidades y experiencias de identificación y adscripción al cristianismo evangélico; que exploren los diversos significados y las múltiples implicaciones de estas adscripciones, situándolas en sus contextos geográficos y temporales; y que problematicen la comprensión de la adscripción –y la conversión– religiosa a partir de la agencia de los creyentes y de los múltiples intereses y perspectivas que están en juego en las agrupaciones, instituciones y movimientos religiosos.

El vacío académico no es total. Esta publicación se suma a diversos trabajos que en las últimas décadas han comenzado a estar disponibles en Guatemala. Algunos de estos han tenido cierta difusión, otros no. Muchos son poco conocidos en el país debido a que no han sido traducidos y publicados en editoriales accesibles al público guatemalteco, a que se encuentran en revistas especializadas no disponibles en nuestras universidades o porque se trata de tesis doctorales que no son de acceso público. Aun así, es importante situar el estudio de Samson en el contexto de esta producción, considerando tanto los trabajos que abordan el protestantismo en Guatemala desde una perspectiva más amplia, como los estudios que lo analizan, específicamente, entre la población indígena.

Menciono, para empezar, dos autores cuyas investigaciones han sido pioneras. Ambos, Virginia Garrard-Burnett (2009 y 2013) y Enrique Schäfer (1992, 1997, 2002), estudian el protestantismo desde una escala macro, es decir, nacional o centroamericana. «Vivir en la Nueva Jerusalem» de Garrard-Burnett (2009), cuya primera versión se publicó en 1998, relata la historia del protestantismo en

Guatemala, iniciando con la llegada de los primeros misioneros estadounidenses al final del siglo XIX, hasta las últimas décadas del siglo XX, cuando era notorio no solo el rápido crecimiento de la afiliación, sino la creciente influencia social y política evangélica. La historia narrada transita por la organización e implantación de las primeras misiones, poniendo atención a la forma en que estas abordaron el trabajo misionero entre la población indígena y a las dificultades y diferencias en torno a este. Se examinan las interacciones de los misioneros con los gobiernos liberales y con los gobiernos del periodo revolucionario de 1944-1954. Finalmente, se relata la nacionalización⁵ de las iglesias establecidas por las misiones estadounidenses, su desagregación y movimiento hacia el pentecostalismo. Estos aspectos antecedieron al auge del crecimiento evangélico ocurrido a partir del terremoto de 1976 y de los años más cruentos de la guerra interna. La autora muestra que al comienzo de la década de 1980 existía una trama diversa de iglesias y pastores indígenas que, en parte, hizo posible que las agrupaciones evangélicas estuvieran en condiciones de ofrecer un espacio de aliento espiritual y de reorganización de vínculos sociales, en medio de las rupturas provocadas por la violencia de la guerra interna. A la vez que fueron parte del entramado mediante el cual el gobierno de Ríos Montt⁶ canalizó aspectos sociales de su estrategia militar en el marco de la guerra. En síntesis, a lo largo de su escrito, Garrard-Burnett analiza la diversidad de actores, instituciones, ideas y coyunturas políticas que se fueron entrelazando y que configuraron la historia del movimiento evangélico en el país, dándole al protestantismo guatemalteco sus rasgos específicos. Y registra a través de las distintas fases de esta historia, la agencia de los guatemaltecos en ella.

Schäfer (1992, 1997 y 2002) estudió los enfoques teológicos predominantes en el cristianismo evangélico guatemalteco y sus antecedentes en el fundamentalismo evangélico estadounidense. El autor propone un esquema interpretativo con el que analiza los distintos énfasis teológicos de esta corriente del protestantismo y sus diferentes implicaciones sociopolíticas, según la posición social de los creyentes. Concluye que el fundamentalismo evangélico resulta en una técnica de supervivencia para los pobres y en una de dominación para las élites. Asocia el pentecostalismo con los sectores pobres de la sociedad y el neopentecostalismo con las élites económicas y políticas. Schäfer (1992) examina las distintas formas y funciones del protestantismo centroamericano en el contexto de la crisis sociopolítica que enfrentó la región en

⁵ Es decir, que el liderazgo y la organización de estas misiones e iglesias fueron tomados por guatemaltecos.

⁶ General del Ejército de Guatemala y Jefe de Estado tras el golpe de Estado del 23 de marzo de 1982 hasta el 8 de agosto de 1983. Evangélico pentecostal desde 1977, miembro de la iglesia El Verbo.

la década del ochenta Para el caso guatemalteco, el autor (2002) se concentra en la historia de la iglesia presbiteriana.

Otros de los trabajos pioneros sobre el cristianismo evangélico en Guatemala han privilegiado el examen de las interacciones entre protestantismo y poder político a escala nacional, explorando el papel de las iglesias y discursos evangélicos en la legitimación del orden social y político prevaeciente. Garrard-Burnett (2013) ofrece un minucioso análisis sobre la manera en que Ríos Montt incrustó su discurso político en una narrativa evangélica pentecostal, buscando así ganar los corazones y las mentes de los guatemaltecos, al mismo tiempo que aplicaba la represión más brutal de los 36 años de guerra. Según Garrard-Burnett, la combinación de violencia física con la manipulación del discurso y el imaginario permitió a Ríos Montt construir un discurso alternativo al de la guerrilla y disputarle más efectivamente su base de apoyo moral.

Con enfoques distintos, y en periodos diferentes, Pilar Sanchíz (1998), Manuela Cantón (1998) y Maren Bjune (2016) examinan también la forma en que las iglesias evangélicas contribuyen a legitimar el estatus quo social y político. En línea similar a Schäfer, Pilar Sanchiz (1998) y Manuela Cantón (1998) analizan los discursos políticos sustentados en los discursos y prácticas religiosas evangélicas –pentecostales y neopentecostales–, considerando su diferente impacto según el estrato social de los creyentes. Ambas autoras arriban a conclusiones similares a las de Schäfer, planteando que los discursos evangélicos son utilizados para fundamentar ideologías y/o comportamientos políticos distintos, pero interrelacionados (inmovilidad política en los pobres versus implicación y dinamismo político en la élite). La concurrencia de ambos discursos contribuiría a legitimar el dominio de la élite⁷. Sanchiz y Cantón hacen un aporte significativo al análisis del discurso político pentecostal y neopentecostal en los años ochenta y comienzo de la década del noventa.

Bjune (2016) explora la interrelación entre las distintas formas de presencia evangélica en la escala local y en la política nacional. Concluye que el poder social, paulatinamente construido por las iglesias y organizaciones evangélicas a través de la provisión de servicios sociales (educación, salud, rescate y rehabilitación de delincuentes), ha posibilitado la presencia e influencia evangélica en la política guatemalteca. Según la autora, la (omni)presencia social de las iglesias evangélicas, complementando o

⁷ Sanchíz y Cantón desarrollaron sus proyectos de investigación en Guatemala en 1988-90 y 1991-93, es decir, en los años previos a las negociaciones de paz. En el marco de estos proyectos, realizaron trabajo de campo en poblaciones rurales y urbanas, indígenas y ladinas, del departamento de Sacatepéquez. Además, analizaron los discursos de Ríos Montt y de Jorge Serrano Elías (segundo presidente evangélico que gobernó Guatemala entre 1991-93; miembro de la iglesia El Shaddai).

cubriendo los vacíos dejados por el Estado —o cooperando con este—, da sustento a la presencia e influencia evangélica en decisiones políticas nacionales. Presencia que se manifiesta a través de las agrupaciones evangélicas intereclesiales, de las cuales la Alianza Evangélica de Guatemala es la más importante. Además, las iglesias evangélicas, escribe Bjune, constituyen un espacio para la interconexión y la configuración de redes entre élites (evangélicas o no) y por lo tanto deben ser consideradas en el análisis de las estructuras de la élite en Guatemala. La participación evangélica, en colaboración con el Estado, tendría consecuencias en la construcción de autoridad y legitimidad de ambos, iglesias y Estado.

Agrupo los estudios acerca del protestantismo entre la población indígena de Guatemala en dos tendencias. En la primera, incluyo los trabajos que abordan las causas e implicaciones del crecimiento de la afiliación protestante desde una perspectiva más clásica, vinculando conversión y modernización económica y política en un contexto de readaptación al capitalismo. En la segunda, considero los escritos que exploran las distintas formas de sobreposición, hibridación, concurrencia e, incluso, confluencia simbólica entre las creencias y prácticas evangélicas y las que se vinculan con la cosmovisión y cultura maya.

Los escritos de James Sexton (1978), Liliana Goldín y María Saenz (2003), Goldín y Bret Metz (2003) y Duncan Earle (1992) constituyen ejemplos de la primera tendencia. En la década de 1970, Sexton analizó la conversión al protestantismo correlacionándola con la modernización del estilo de vida de los nuevos creyentes, en comparación con los católicos. Su trabajo de campo se desarrolló en el poblado *tz'utujil* de San Juan La Laguna (Sololá), en donde el autor midió dicha relación a través de una serie de variables (económicas, sociales, socioeconómicas, conductuales y psicológicas) que consideró indicadores de modernización. En las investigaciones llevadas a cabo en las décadas de 1980 y 1990 por Goldín y Saenz (2003) y por Goldín y Metz (2003) en Almolonga y Zunil (poblaciones *k'iche'* de Quetzaltenango), la conversión al protestantismo es examinada en relación con los cambios, o la continuidad, en las pautas y las estrategias económicas desarrolladas por la población de ambos municipios. Las autoras concluyen que el protestantismo es compatible con las nuevas estrategias económicas como el comercio y la participación en el mercado capitalista, pues favorecería cambios culturales que se vinculan más estrechamente con las nuevas pautas económicas (cf. Goldín y Saenz 2003, 50). Tanto Sexton como Goldín, Saenz y Metz, sugieren que la afiliación al protestantismo, básicamente pentecostal, se asocia con la innovación, el cambio cultural y la movilidad social. Esta religión emergente se adaptaría a una ideología económica abierta a la competencia y al individualismo (cf. Goldín y Saenz 2003, 52; Goldín y Metz 2003, 83-85).

Earle (1992) asocia el crecimiento de la afiliación a las iglesias evangélicas no al cambio económico, sino al político. Su investigación se desarrolló en Santa Cruz La Laguna (poblado *kaqchikel* situado en el departamento de Sololá), probablemente en la segunda mitad de la década de 1980. Según el autor, los líderes evangélicos usaron a su favor la fragmentación social, desencadenada por la desestructuración de las formas tradicionales de autoridad comunitaria (es decir, el sistema de cargos cívico-religiosos, acuerpado en las cofradías). La erosión de la autoridad tradicional fue producida por el cambio político que propició la Revolución de 1944 y el cambio religioso (el movimiento de Acción Católica), y tuvo como consecuencia la ruptura de los mecanismos comunitarios de arbitraje y resolución de conflictos. Earle plantea que los protestantes tuvieron la habilidad para aprovechar los conflictos sociales no resueltos y atraer a la población dividida hacia sus iglesias (que compiten entre sí), ofreciéndoles nuevos espacios de vinculación social. Concluye que solo en apariencia el protestantismo es «más exitoso para construir coherencia y conformidad con el cambio» en la configuración económica y política local, en realidad, «aviva los conflictos sociales y produce una comunidad más dividida» y por lo tanto más vulnerable (378-79).

En la segunda tendencia en el estudio del protestantismo en territorios indígenas incluyo los trabajos de David Scotchmer (1989), Christopher Chiappari (1999), Sylvie Pédrón-Colombani (2008) y Julie Hermesse (2015). Scotchmer analiza cómo el evangelio ha sido interpretado y expresado —indigenizado— en la cultura maya, explorando tres símbolos, usados por protestantes *mam*, que, según el autor, contienen y expresan una interpretación teológica local del evangelio, y que hacen parte de su comprensión de la salvación. *Tjol Dios*, *Kajaw Cristo* y *hermano* se fundamentan, de acuerdo a Scotchmer, en valores profundamente imbuidos en la cultura y la religión maya, a la vez que se diferencian de algunos de los contenidos y formas de las creencias y prácticas tradicionales mayas asociadas a los conceptos que dichos símbolos representan. El autor argumenta que los protestantes *mam* construyen una práctica religiosa que se distingue tanto de la tradición maya y la Acción Católica, como del protestantismo practicado por la población ladina. Esta práctica distintiva daría forma a una teología local.

Chiappari (1999) estudia, en Totonicapán (municipio *ke'ich'e* del departamento del mismo nombre), la variedad, hibridación y mutuas influencias entre las diversas experiencias, prácticas y creencias religiosas. Para ello, el autor analiza la experiencia de individuos insertos en distintas tradiciones religiosas y espirituales. Incluye a quienes se identifican ampliamente como protestantes, a quienes practican distintas tradiciones religiosas y espirituales (por ejemplo, protestantes que también practican

la espiritualidad maya) y a quienes practican la magia y la brujería superpuesta a la religión. Chiappari problematiza las categorías que predominaron en el estudio del cambio religioso, viéndolo como una sustitución de lo tradicional por formas modernas. Siguiendo a García Canclini⁸, propone pensar las prácticas religiosas en términos de hibridación, planteando que tanto las culturas tradicionales indígenas como las nuevas formas culturales se transforman e influyen mutuamente. Concluye que las categorías y sistemas de clasificación de las prácticas religiosas son inherentemente problemáticos.

Pédrón-Colombani (2008) argumenta que la explosión pentecostal se acompaña de una revitalización de las creencias y prácticas tradicionales, asociadas a la cultura maya. La autora analiza en particular el culto a Maximón entre la población *tz'utujil* de Santiago Atitlán (Sololá). Maximón, según escribe, es una figura de origen indígena que ha experimentado «numerosas adaptaciones y arreglos sincréticos», y que está «en perpetuo movimiento y proceso de adaptación» (372). Concluye que:

Los fieles no parecen concebir sus pertenencias a estos dos universos religiosos [el pentecostal y el que denomina neotradicional] de una manera forzosamente exclusiva. Estas dos vías religiosas se entrecruzan, no son nítidamente paralelas (372).

Siguiendo esta línea de interpretación, Hermesse (2011) concluye que «la conversión al evangelismo no implica una erradicación radical de los esquemas culturales tradicionales de comprensión del mundo, sino demuestra un sistema religioso capaz de albergar ontologías diferentes» (152). La autora estudió la hibridación de los sistemas simbólicos y de interpretación del mundo, producida en la interacción entre el cristianismo evangélico y la cosmovisión maya entre la población *mam* de San Martín Sacatepéquez, Quetzaltenango.

Este conjunto de escritos sobre los rasgos del protestantismo entre la población indígena refleja los diversos enfoques teóricos y metodológicos de los autores. Un rasgo central de estos escritos es su focalización en la escala local, centrada en el municipio. En el primer grupo de trabajos, el énfasis parece estar en un análisis de la religión en términos de su funcionalidad para proveer nuevos lenguajes que permitan resignificar una realidad que se ha transformado, y configurar o reafirmar nuevas formas de comportamiento que posibilitarían adaptarse y/o lidiar con las

⁸ La obra referida por Chiappari es: García Canclini, Nestor. 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Traducción de Christopher L. Chiappari y Silvia L. Lopez. Minneapolis: University of Minnesota Press.

nuevas realidades⁹. Las cuales se definirían, principalmente, por los procesos de modernización y readaptación al capitalismo.

En el segundo grupo de escritos, la práctica cristiana evangélica de los mayas parece ser menos previsible, es más bien contingente, reconfigurada en el encuentro, la confrontación y el acomodo con las tradiciones religiosas que le precedieron, en convivencia con estas e influyéndose entre sí. De acuerdo con Achille Mbembe, el cristianismo ha lidiado históricamente con la reinención de su tradición en los espacios hacia donde se difunde; espacios «pertenecientes a sistemas epistémicos concurrentes» (2001, 224). En este sentido, la conversión resulta «siempre con un carácter mezclado, heterogéneo y barroco» (229). Los referentes y tradiciones que están siendo erosionados «acompañan siempre la reescritura de las nuevas memorias y la redistribución de las costumbres» (229). Los escritos de este segundo grupo invitan a pensar el cristianismo en los territorios indígenas guatemaltecos en términos similares a los propuestos por Mbembe, es decir, como una práctica disputada, heterogénea y en reconstitución.

La mayor parte de los escritos que estudian el fenómeno desde una perspectiva macro tienden a asociar el protestantismo –pentecostal y neopentecostal– con la relegitimización del orden social y político prevaleciente. Este es uno de los roles que Peter Berger (1971, 44) atribuye a la religión: «el mantenimiento del mundo» en tanto instrumento de legitimación. Falta, sin embargo, hilar explicaciones más finas y problematizadas sobre la manera en que se han tejido las relaciones e interacciones entre las iglesias y organizaciones evangélicas locales y regionales con las nacionales y transnacionales, y sobre la manera en que estas relaciones fortalecerían, o no, el poder de las élites evangélicas, las élites políticas y el Estado.

LOS APORTES DE «REENCANTAR EL MUNDO»

El estudio de Samson muestra que no se es maya y protestante de la misma forma, incluso perteneciendo a la misma denominación, en este caso, la iglesia presbiteriana. La diversidad abordada por el autor no se refiere a las múltiples y variadas formas de ser de cada individuo, sino a las formas específicas que adquirieron los presbiterios mayas configurados en contextos regionales distintos. La práctica evangélica presbiteriana es recreada y modelada en los complejos escenarios políticos, económicos, culturales y religiosos de los que hace parte. Y en esta recreación, la agencia de los creyentes es vital.

⁹ Para leer una reflexión sobre la concepción funcionalista de la religión en el contexto del estudio del fenómeno religioso en África y en América Latina, ver respectivamente Marshall (2009, capítulo 1) y De la Torre (2012, capítulo 1).

Como lo sugiere este trabajo, la guerra interna en Guatemala, así como las formas de movilización social y política indígena que precedieron y sucedieron su momento más álgido, constituye un escenario ineludible en el análisis de la recomposición de las prácticas religiosas en las últimas décadas del siglo XX y, al menos, la primera del XXI. La densidad y diversidad de las historias regionales podrían ser aspectos importantes a profundizar en el estudio de la distinta, y desigual, recomposición de las formas religiosas y de sus significados. Recomposición que, como lo ejemplifica la diferente constitución de los presbiterios Mam y Kaqchikel, podría adquirir rasgos y sentidos regionalizados.

Con este escrito, Samson reconstruye el «cómo» de la práctica religiosa de dos presbiterios mayas y muestra que dicho «cómo» constituye un espacio en el que los creyentes pueden desarrollar cierta autonomía. La historia de la conformación de los presbiterios mayas, en el seno de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, y la soledad del Presbiterio Kaqchikel en su lucha por la justicia social, señalan que este margen de autonomía no está exento de tensiones. Las relaciones entre las congregaciones locales, organizaciones intermedias (como la Hermandad de Presbiterios Mayas o la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala) y la iglesia presbiteriana a escala nacional atraviesan por diferencias, forcejeos, negociaciones, acomodados o rupturas. Las iglesias o agrupaciones locales están insertas en marcos discursivos más amplios, pero no necesariamente los adoptan acríticamente.

En síntesis, el texto que aquí publicamos aporta una etnografía de la práctica religiosa inscrita en un análisis de la interacción entre actores y procesos que se mueven en diversos niveles geográficos, es decir, una etnografía que juega con las distintas escalas desde las que puede observarse un fenómeno social (Rêvel 1996). Este análisis de las experiencias desiguales de los presbiterios Kaqchikel y Mam muestra que los rasgos del protestantismo son configurados en su interacción con los «contextos histórico-geográficos» (Agnew 2002) en los que se desarrollan las vidas de los individuos y grupos. Es la pluralidad de estos contextos la que da forma y sentido a las prácticas sociales.

Si bien el autor indicó que pondría el énfasis en el «localismo» –distintivo de los estudios mesoamericanos–, este estudio no describe comunidades indígenas, ni congregaciones religiosas, «cerradas». Por el contrario, describe identidades étnicas y religiosas constituidas también a partir de su inserción en distintas redes regionales, nacionales y transnacionales. El trabajo muestra que las agrupaciones religiosas, con sus formas de creer y practicar, no existen en el vacío y, por lo tanto, no es conveniente analizarlas como configuraciones abstraídas de la cultura, el poder, la

desigualdad social, las jerarquías raciales y la violencia. Como argumentan Comaroff y Comaroff (1991), la creencia religiosa no puede abstraerse de la compleja red de símbolos y significados que componen la cultura de un pueblo, ni de las disputas en torno a esta.

Para cerrar esta presentación agradecemos a Matt Samson el interés por publicar su trabajo traducido al español y a la Editorial de la Universidad de Alabama por autorizarnos su reproducción en este volumen de la Revista Sendas. Agradecemos a Helvi Mendizabal por sumarse al trabajo en equipo del Consejo Editorial Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI) (Juan Blanco, Dina Elías y María Victoria García) y a Marcela Reyes, estudiante de letras y filosofía, por llevar a cabo tareas puntuales del proceso editorial.

Nota aclaratoria. Varias de las formas de denominar conceptos y prácticas de la cosmovisión maya, que actualmente se usan de manera extendida, estaban en construcción en los años en que Samson desarrolló su investigación. Dichas nociones no fueron actualizadas en esta nueva edición, pues reflejan las formas de conceptualizar la cultura maya en ese momento y, leídas desde este presente, muestran un pensamiento en reconstitución. Señalamos igualmente que se respetó el uso de mayúsculas utilizado por el autor en la escritura de las categorías para designar las identidades étnicas.

REFERENCIAS

- Agnew, John. 2002. *Place and Politics in Modern Italy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Berger, Peter. 1971. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bjune, Maren. 2016. «Religious Change and Political Continuity. The Evangelical Church in Guatemalan Politics». Tesis doctoral, University of Bergen.
- Cantón Delgado, Manuela. 1998. *Bautizados en fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala: Cirma y Plumsok Mesoamerican Studies.
- Chiappari, Christopher. 1999. «Rethinking religious practice in Highland Guatemala: ethnography of Protestantism, maya religion and magic». Tesis doctoral, University of Minnesota.

- Comaroff, Jean y Comaroff, John. 1991. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Dary, Claudia. 2015. *Neopentecostalismo, familia y nuevos espacios de intercambio de bienes religiosos*. Cuaderno de Debate núm. 3. Guatemala: Flacso.
- Earle, Duncan. 1992. «Authority, Social Conflict and the Rise of Protestantism: Religious Conversion in a Mayan Village». *Social Compass* 39(3): 377-388.
- Garrard-Burnett, Virginia. 2009. *Vivir en la Nueva Jerusalén: el protestantismo en Guatemala*. Traducción de Ronald Flores. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- _____. 2013. *Terror en la tierra del Espíritu Santo. Guatemala bajo el Gral. Efraín Ríos Montt, 1982 - 1983*. Traducción de Ronald Flores. Serie Autores Invitados, núm. 23. Guatemala: Avancso.
- Goldín, Liliana y Brent Metz. 2003. «Conversos invisibles al protestantismo entre mayas del altiplano occidental». En: *Procesos globales en el campo de Guatemala. Opciones económicas y transformaciones ideológicas*. Coordinado por Liliana Goldín, 61-85 Guatemala: Flacso.
- Goldín, Liliana y María Saenz. «Desarrollo desigual en el occidente de Guatemala». En: *Procesos globales en el campo de Guatemala. Opciones económicas y transformaciones ideológicas*. Coordinado por Liliana Goldín, 35-58. Guatemala: Flacso.
- Hermesse, Julie. 2011. «Hibridación de la cosmovisión maya contemporánea: Estudio etnográfico de San Martín Sacatepéquez, Guatemala». *Mesoamérica* 53, (enero-diciembre): 133-156.
- Lemus, Leslie. 2015. «Informe de Investigación: Perfiles y tendencias del cambio religioso en Guatemala». Documento inédito. Guatemala: Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, Universidad Rafael Landívar.
- Marshall, Ruth. 2009. *Political Spiritualities. The pentecostal revolution in Nigeria*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley-Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Sanchíz, Pilar. 1998. *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Pédron-Colombani, Sylvie. 2008. «Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos 'neotradicionales'». *Sociedade e Estado* 23(2): 355-379.
- Pew Research Center. 2014. «Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region». Disponible en: www.pewresearch.org
- Rével, Jacques, sous la direction de. 1996. *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris: Gallimard-Le Seuil «Hautes Etudes».
- Schäfer, Heinrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- _____. 1997. «¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina». *Mesoamérica* 33, (junio): 125-146.
- _____. 2002. *Entre dos fuegos: Una historia socio-política de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala*. Guatemala: Cedepeca y SEP.
- Scotchmer, David. 1989. Symbols of Salvation: A local Mayan Protestant Theology. *Missiology: An International Review* VXII, n.º 3 (July): 293-310.
- Sexton, James. 1978. «Protestantism and modernization in two Guatemalan towns». *American ethnologist* 5(2): 280-302. <https://doi.org/10.1525/ae.1978.5.2.02a00060>
- Torre Castellanos, Renée de la. 2012. *Religiosidades nómadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

REENCANTAR EL MUNDO: PROTESTANTISMO MAYA EN EL ALTIPLANO DE GUATEMALA

C. Mathews Samson

PREFACIO A ESTA EDICIÓN

Estoy agradecido por la oportunidad de presentar este trabajo en español, veinte años después de que la primera investigación fuera completada y diez años después de su publicación en inglés. De alguna forma, los problemas que Guatemala enfrenta parecen ser los mismos que aquellos presentes durante el período inicial de la posguerra, a finales de los noventa problemas de derechos humanos centrados en la etnicidad y la clase, impunidad en términos de justicia en relación con las realidades sociales y económicas, instituciones sociales débiles que dependen, en alguna medida, de la ayuda internacional para llevar a cabo su misión. La vida continúa rápidamente, pero en las visitas que realizo anualmente a Guatemala, tengo la impresión de que el sentimiento de esperanza que acompañó la firma de la Paz Firme y Duradera en 1996 ya no está presente. El rostro del cambio social con frecuencia se refleja no solamente en los persistentes y altos índices de violencia y migración (además de las concomitantes violaciones de los derechos humanos de los emigrantes cometidos por mi propio país de origen), sino también en el crecimiento de la economía de consumo en Guatemala, la permanente lucha por la justicia social en el área del derecho a la tierra y los problemas ambientales, así como la lucha por proveer las necesidades básicas a la ciudadanía. Tal es la cosecha de la globalización y el movimiento transnacional de personas en estas primeras décadas del siglo XXI.

Un marco de referencia más amplio para mi trabajo es que el cambio y el pluralismo religiosos (en el ámbito de la cultura y la religión), y la esfera religiosa consistentemente proveen espacios para reimaginar el mundo en la vida de los creyentes, especialmente el espacio donde la religión permanece como aspecto central de las vidas de tantos. Cuando publiqué por primera vez este trabajo, esperaba que pudiera en alguna medida contribuir al entendimiento de la diferenciación y la división que marcan la realidad social en Guatemala. En las clases que impartí, algunas veces me refiero al relativismo religioso como «el Evangelio de la antropología cultural». Este relativismo está diseñado, no para fomentar separación, sino formas de conocimiento que consideren a los otros en sus propios términos. Aún hay espacio para la defensa y el activismo ante el rostro de la injusticia, si bien se insiste en que adquirir dicho conocimiento requiere tomar un poco de distancia para que la realidad vivida por los otros pueda ser vista y escuchada.

Miradas optimistas con frecuencia sitúan a la religión como un ámbito de actividad humana que multiplica esperanza –e incluso abre espacios para la reconciliación–. Pero la atención brindada a la religión en Guatemala demuestra el uso tanto positivo como negativo que podría hacerse del imaginario religioso. Anoto aquí, que las intersecciones entre la práctica religiosa y el bien común siempre conllevan algún tipo de análisis. Los bienes religiosos no se dan por sentados, especialmente para los que se acercan con miradas humanistas desde la perspectiva de las ciencias sociales. Hace dos décadas, mi investigación estaba fundamentada en un proyecto dedicado al estudio del «cristianismo no-occidental», así que inicialmente, me enfoqué en las intersecciones entre la identidad Maya y el protestantismo histórico. Guatemala era (de alguna manera permanece así) un caso de estudio por el rápido crecimiento del cristianismo evangélico entre la población indígena del país, especialmente desde los años setenta. Algunos predijeron que el país sería cincuenta por ciento evangélico al inicio del siglo XXI, y si el crecimiento evangélico se detuvo un poco en el periodo posterior a los Acuerdos de Paz, pareció tomar velocidad de nuevo y hoy, los estimados estadísticos indican que la población evangélica es aproximadamente del 41 por ciento de la población del país (Pew 2014, 14). De cualquier manera, este es un cambio radical en un poco más de dos generaciones, y el cambio continúa, especialmente con el auge del cristianismo carismático (*renewalist religion*¹) en ambos círculos, protestantes (pentecostales) y católicos (carismáticos) (Pew 2006). Mi trabajo fue criticado por algunos revisores por no abordar este tema, y aunque era una crítica pertinente, mi investigación era un estudio de caso limitado a los Presbiterianos, la primera denominación histórica protestante invitada a Guatemala por Justo Rufino Barrios en 1882. Parte de la agenda Liberal en el siglo XIX era desafiar el poder de la Iglesia católica, sin embargo mi estudio se enfocó en el impacto de la conversión y en la manera en que el crecimiento del cristianismo evangélico interactúa con la identidad étnica, particularmente a la luz del movimiento Maya, el cual era el elemento principal de las políticas de identidad durante los años noventa, incluyendo el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, suscrito por el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en 1995.

¹ El término «renovación» (*renewalist*) viene del informe «Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals» publicado por el Foro Pew sobre Religión y Vida Pública en 2006. En el informe, los términos vinculan ambos, pentecostales y carismáticos por «su creencia común en los dones de renovación espiritual del Espíritu Santo» (Lugo, 2006, 1). Históricamente, los pentecostales han formado sus propias denominaciones o congregaciones independientes, mientras que los carismáticos a menudo permanecen unidos a su afiliación denominacional más amplia y, de acuerdo con el informe, ubican el origen de su movimiento en los años sesenta cuando se consideró necesaria la renovación de su denominación. Los pentecostales, por su parte, sitúan su origen en la primera década del siglo XX. Luis Lugo. 2006. Preface. «Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals», (pp. 1-2) Pew Forum on Religion and Public Life: Washington, D.C. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2006/10/pentecostals-08.pdf>

De alguna manera, dichas limitaciones señalan a la vez las contribuciones principales de mi trabajo, ya que el problema de la inclusión de los diferentes grupos en una sociedad de posguerra continúa siendo importante hoy, a la luz de los movimientos sociales relacionados con los derechos humanos y culturales, y con el esfuerzo por crear una nación que sea «multiétnica, pluricultural, y multilingüe». En ensayos posteriores, específicamente el capítulo sobre Guatemala en el estudio de los evangélicos y la democracia en Asia, África, y Latinoamérica (Samson 2008), he intentado proporcionar mayor información sobre la participación evangélica en la actividad política y social a nivel nacional. Tanto dicho artículo como una contribución posterior sobre problemas de seguridad humana en Guatemala (Samson 2012), prestan atención a los esfuerzos (muy poco exitosos) por formar un partido político evangélico en Guatemala, incluyendo algunos de los lineamientos del neopentecostalismo, el cual ha recibido mucha atención en los años recientes, especialmente en Guatemala y Brasil.

Aunque el pentecostalismo y el neopentecostalismo son usualmente referidos como expresiones paralelas del cristianismo evangélico, en un campo más amplio del estudio del protestantismo en Guatemala, ambos han manifestado cierto grado de autonomía respecto a las tradiciones del cristianismo misionero (así como de las agendas políticas conservadoras o apolíticas que hacen poco más que servir al *statu quo*) con las cuales son vinculadas con frecuencia en el discurso popular y politizado. Aquí, también cabe mencionar que el término neopentecostal en sí mismo ha sido criticado porque no es autorreferencial para aquellos a quienes los académicos han caricaturizado, algunas veces, como representantes de clase media y alta además de adherentes al evangelio de la prosperidad (comunicación personal, Tobias Reu).

A medida que los presbiterianos *mam* y *kaqchikel* en mi estudio respondían a sus propias realidades, intentaba contar la historia más amplia de los protestantes (evangélicos) que trabajaron para adaptarse y responder a su propio lugar en el contexto guatemalteco, si bien sus conexiones globales eran evidentes en casi todo, desde los textos y la tecnología usados en los cultos, hasta los recursos financieros y personales e, incluso, las ideas teológicas que cruzaron fronteras y manifestaron signos de inculturación e inculturalidad. Aunque en mi trabajo original no desarrollé estos dos últimos conceptos de influencia mutua tanto en la práctica como en la teología, merecen más atención en el estudio de la religión vivida de los evangélicos y del complejo pluralismo (religioso y de otras formas) arraigado en la sociedad guatemalteca.

Mi trabajo también precedió al campo específico ahora referido como antropología del cristianismo, con su énfasis en la agencia de los cristianos y del cristianismo en

términos globales, y en las implicaciones de los aspectos performativos de la práctica religiosa cuando es considerada desde las perspectivas antropológicas (Coleman 2010, Jenkins 2012). La Revista Sendas ha facilitado un lugar en sus primeros cuatro volúmenes, desde 2013, para publicar estudios actuales en esta área y, otros han considerado cuestiones sobre la ciudadanía cristiana (O'Neill 2010); los años de la violencia y la invocación al Espíritu Santo por los poderes políticos durante el régimen de Ríos Montt (Garrard-Burnett 2010); las contribuciones y respuestas pentecostales a problemas sociales tales como la violencia de pandillas (Brenneman 2012); así como la naturaleza continua del rol de la religión en el conflicto étnico (Althoff 2017). Claudia Dary (2016) ha abordado las respuestas a la violencia en la Guatemala urbana y la manera en la cual el imaginario de la familia provee desde la agencia práctica, y en ausencia del Estado, una respuesta a las necesidades de los ciudadanos en el área metropolitana de la ciudad de Guatemala (2015). Excepto por Althoff, todo el trabajo se enfoca primariamente en contextos pentecostales y neopentecostales.

A pesar de las limitaciones en espacio y tiempo, este trabajo contribuyó a una perspectiva más amplia del cambio religioso y el pluralismo religioso en Meso y Latinoamérica (cf. Parker 2016). Enfocado en el protestantismo Maya, contribuye a la reflexión sobre la diversidad religiosa en América, que incluye no solamente la espiritualidad indígena, el catolicismo y la creciente gama de protestantismos, sino también la religión afro latinoamericana y tradiciones tales como el judaísmo y el islam que se están haciendo sentir en numerosos lugares.

La tensión que conllevan los procesos de conflicto y negociación está bien representada en el mural de Roberto Gonzales Goyri en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología. La secuencia de paneles comienza con la historia de la creación Maya en el Popol Wuj y pasa a través de las imposiciones coloniales de los españoles, refleja la apertura de espacios para el pluralismo religioso con representaciones de musulmanes, judíos, evangélicos y mormones en la era de la posindependencia. Termina con una representación de la espiritualidad Maya y del sincretismo de tradiciones mejor referidas en las comunidades rurales como costumbre. Ningún relato de la historia es neutral, pero el mural llama la atención porque representa la historia del plural paisaje religioso de Guatemala –y esta no es una historia singular o uniforme, como tampoco lo es la historia de la modernidad o de la globalización–. Más bien, el imaginario religioso vive en el espacio entre la continuidad y el cambio. Aunque este trabajo es una representación de las respuestas de un segmento del cristianismo evangélico denominacional en un momento histórico concreto, provee un punto de partida para la reflexión sobre las configuraciones sociales (y teológicas)

que sostienen y mueven a las personas a la acción, en los lugares donde viven y trabajan. Mi esperanza hoy es que, al tener este trabajo disponible en español, este sea una contribución antropológica a los estudios en la interfaz entre la etnicidad y la religión «y a la solidaridad y convivencia» en Guatemala y en otros lugares.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

Tuve el privilegio de estar en ciudad de Guatemala y en la plaza central durante los días de celebración que antecedieron a la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera, a finales de 1996. Aunque nunca viví «la violencia» de primera mano, sí experimenté parte del conflicto durante un breve período en 1985 y en visitas posteriores a la apertura social y política de principios de los noventa. Cuando nuestra familia se mudó a Guatemala durante la mayor parte de mi trabajo de campo en 1997 y 1998, se percibía a menudo una sensación de esperanza, una expectativa de paz y diálogo ante tanta violencia y dolor. Las dificultades del camino que se vislumbraba eran obvias, y yo trabajaba en una comunidad protestante donde también abundaba el conflicto, manifiesto en sentido teológico, pero también con muchos de los matices del conflicto étnico que subyace a una buena parte de la historia y la situación actual de Guatemala. Muchos de los mayas mostraban mayor prudencia, que yo, ante las posibilidades de la paz. La historia reciente los había vuelto cautelosos, y en más de una ocasión se me recordó simple, directa y llanamente que «las cosas pueden cambiar».

Más de dos décadas han transcurrido desde la firma de los Acuerdos de Paz, y la prudencia de aquellos que vivieron durante «la situación» parece estar más que justificada. La preocupación por la seguridad personal y familiar en medio de lo que se ha llamado una «cultura de la violencia» sigue siendo un tema cotidiano para buena parte de la población del país, independientemente de la clase o etnia. Sin duda, la cultura de la violencia trasciende a Guatemala en el mundo post 9/11, en el que son muchos los que tienen que luchar duramente para sobrevivir y donde la violencia es empleada con frecuencia como el modo de resolución de los conflictos. Cosechamos lo que sembramos. A la modesta manera de la mayoría de los escritos académicos, espero que mi trabajo contribuya a fomentar la paz y la reconciliación en y allende Guatemala.

PRÓLOGO

EL CAMBIO RELIGIOSO EN GUATEMALA

¿Qué significa ser a la vez maya y protestante en Guatemala? Esta es la pregunta que me planteé cuando empecé a estudiar la interacción entre la identidad evangélica y la cultura Maya en 1995, al dejar una congregación presbiteriana en la que había servido como ministro durante cuatro años y medio.

Aunque la religión en América Latina me había interesado, en especial la teología de la liberación, desde mis días como estudiante y activista ocasional en asuntos centroamericanos durante los años ochenta, en retrospectiva, el marco para la pregunta había comenzado a tomar forma un par de años antes. Después de un encuentro académico en Antigua, la capital colonial de Guatemala, estuve en la Plaza de la Constitución en ciudad de Guatemala el domingo anterior al Miércoles de Ceniza. Ahí estaba la multitud vespertina que uno esperaría encontrar en un lugar así, aún en esos días difíciles en los que la guerra civil, que había azotado al país durante unos veintitrés años ya estaba empezando a perder fuerza. A lo largo de la calle se alineaban camiones de helados, separando la plaza del parque Centenario. Mujeres vestidas con trajes indígenas ofrecían hermosos tejidos a quienes buscaban artesanías tradicionales guatemaltecas; los niños se cubrían de pica-pica², aplastando cascarones de huevo vaciados y pintados de muchos colores sobre las cabezas de sus desprevenidas víctimas. Ocasionalmente, una multitud que se movía con rapidez a un costado de la plaza indicaba la posibilidad de que algún desacuerdo verbal hubiera dado paso a una pelea a puño limpio. Aquí y allá, algún pequeño grupo de personas, vestida de forma sencilla y auxiliada por una bocina portátil, entonaba coritos religiosos para cualquiera que apeteciera detenerse a escuchar. Otros jóvenes repartían folletos religiosos o les recordaban verbalmente a los peatones las consecuencias de no ser creyente.

Lo que parecía fuera de lugar dentro de la diversidad de actividades en la plaza era un escenario erigido a unos cuarenta metros, directamente frente al Palacio Nacional. La manta que colgaba sobre este escenario no dejaba dudas sobre la naturaleza de este grupo, una sola palabra en rojo sobre fondo blanco: «JESÚS». Mientras otras actividades continuaban en diversos segmentos de la plaza, alrededor de dos mil personas escuchaban las proclamas del escenario. Hubo intervenciones, primero por parte de mujeres con vestidos que les llegaban a la rodilla, luego por hombres con saco

² Modismo guatemalteco para referirse a los pedacitos de papel con que se rellenan los cascarones de huevo durante el carnaval. [Nota del Autor (en adelante N. del A.)].

y corbata (algunos con lentes oscuros para protegerse del sol de la tarde). Después se realizaron alabanzas por parte de un coro y de músicos, colocados cuidadosamente a un lado del escenario. Entre la audiencia, los creyentes levantaban sus brazos al cielo o alzaban Biblias firmemente sostenidas con las manos, arrebatados por la emoción de una palabra o una canción que proclamaba que «Jesús es el Señor de Guatemala». Detrás del escenario, una manta de Pepsi colgada entre los pilares del Palacio anunciaba una exhibición de arte. Un tanto perplejo, me pregunté, ¿quién es el Señor, Pepsi –la corporación transnacional– o Jesús?³



Figura 1. Plaza de la Constitución, ciudad de Guatemala, febrero de 1993
Fotografía de Mathews Samson

A menos de cien metros de las disonantes actividades de la plaza, entré en la relativamente oscura y silenciosa Catedral Metropolitana. A la izquierda del altar mayor ardían velas frente a una imagen localizada en un altar lateral más pequeño,

³ Utilizo los términos *protestante* y *evangélico* de forma intercambiable. Según la perspectiva de las iglesias misioneras del Norte, el término para referirse de manera general a los cristianos que no son católicos en Latinoamérica era *protestante*. Este uso reflejaba algunas de las primeras conexiones con las iglesias que emigraron a la región y con las denominaciones que desarrollaron las primeras actividades misioneras. Sin embargo, formalmente el término se refiere a las denominaciones que se crearon a partir de la Reforma Protestante en el siglo XVI. Varios de los grupos que se establecieron en Latinoamérica durante las primeras dos décadas del siglo XX no eran protestantes en sentido estricto. Como observé en un trabajo anterior realizado en México, una forma común de identificación es decir simplemente «soy evangélico», mientras que el término protestante rara vez se utiliza. «Evangélico» básicamente significa «persona de la buena nueva» (Evangélio) o de la Biblia. De entrada, esto determina a la comunidad evangélica como personas de la Palabra. Pero incluso esta imagen es complicada, ya que en Latinoamérica hay un gran

ubicado en paralelo al santuario principal. Una fila de personas de extracción humilde esperaba pacientemente por la oportunidad de conversar con el Cristo Negro, perpetuamente crucificado en una elaborada cruz plateada, cubierta de vides. Sus pies y rodillas estaban brillantes por las caricias y besos de los fieles que entran al área del altar, se persignan, van directamente a los pies del Señor, murmuran palabras suplicantes o de agradecimiento, besan sus pies y tocan sus rodillas antes de retirarse. A la salida, una pequeña caja anuncia: «Limosna para el santo Cristo de Esquipulas». Al igual que Jesús, El Señor, adorado en el parque, el Cristo Negro también atraía a sus devotos en el corazón de la ciudad.

El contraste entre las dos escenas de esa tarde de domingo representaba el floreciente pluralismo religioso en Mesoamérica y a lo largo de toda Latinoamérica, y que se hacía más evidente conforme el protestantismo parecía entrar en escena en una región que ha sido mayoritariamente católica durante casi cinco siglos. Por supuesto, el catolicismo es pluralista en sí mismo, la veneración del Señor de Esquipulas es solo un símbolo de las transformaciones de la historia del catolicismo en Guatemala, que empezó por el conflicto entre las fuerzas invasoras dirigidas por el conquistador Pedro de Alvarado, uno de los lugartenientes de Hernán Cortés, y los defensores mayas dirigidos por el héroe maya *k'iche'*, *Tekum*, en 1524⁴. Las prácticas católicas comunes en la vida de los pueblos y entre la población mestiza o ladina, típicamente marcada por la veneración de los santos y las versiones del catolicismo popular importadas de España en el siglo XVI, interactúan y chocan simultáneamente con la cosmovisión y prácticas encarnadas por el catolicismo indígena de los pueblos amerindios a lo largo de América⁵.

porcentaje de evangélicos que son pentecostales (70-80 por ciento). En el caso de los grupos con los que realicé la mayor parte de mi investigación, los presbiterianos, son tanto protestantes como evangélicos y algunos incorporan incluso prácticas de tipo pentecostal en su alabanza.

⁴ *Tekum* es identificado generalmente con el nombre Tecum Umán. Hay una gran controversia respecto a su existencia, y entre los Mayas hay quienes creen que la leyenda que rodea sus acciones en la batalla contra Alvarado encarna un retrato negativo del Pueblo Maya. Ver Lovell y Lutz (2001, 50-51) y la sección a la que hacen referencia en Warren (1998, 154-56).

⁵ Tiendo a usar los términos *mestizo* y *ladino* de forma intercambiable. En Guatemala y Chiapas, *ladino* es el término común para referirse a quien no es Maya. Es la gente que habla español y cuyos ancestros son tanto europeos como amerindios. Como término cultural, se refiere típicamente a la gente que ha adoptado la vestimenta española, y en ese sentido incluye a los mayas que han «asimilado» la cultura española. Los ladinos no fueron reconocidos en Guatemala sino hasta las décadas de 1830 y 1840. El término parece referirse a veces a un segmento más pobre de la población hispanizada y «blanca» (ver la discusión en Hendrickson 1995, 30-33). En México y el suroeste de los Estados Unidos, el *mestizaje* suele utilizarse con frecuencia en un sentido político para denotar la mezcla de culturas que produce una nueva raza. La crítica proveniente del lado indígena afirma que esto denigra aspectos de la cultura mesoamericana procedentes de las culturas originarias de la región. La tensión entre mayas y ladinos queda bien captada en la etimología brindada por algunos de los mayas mam con quienes trabajé. En más de una ocasión se me informó que la palabra *ladino* provenía de la palabra *ladrón*. Además, en los discursos



Figura 2. Manos elevadas en oración, evento evangélico
Fotografía de Mathews Samson

A su vez, estas transformaciones del catolicismo contrastan con las prácticas evangélicas más recientes derivadas de las actividades misioneras protestantes que datan principalmente de mediados y finales del siglo XIX y que a menudo reflejan un *ethos* cultural norteamericano o europeo, estrechamente vinculado a la agenda modernizadora del liberalismo en la Latinoamérica de la posindependencia. Aunque los estudios sobre las iglesias evangélicas en Latinoamérica y Mesoamérica habían florecido para finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990⁶, me sorprendió ver un lugar tan preponderante como la plaza central de una urbe capitalina «tomado» por estilos de vestimenta y culto que parecerían más apropiados para una iglesia no denominacional en alguna gran ciudad de Estados Unidos. Por supuesto, Guatemala tiene su propia historia y para 1993, por segunda vez, un miembro de una iglesia evangélica ocupaba en el lapso de una década el despacho presidencial, algunos predecían que la población que se identificaba como evangélica podría llegar al 50 por ciento para el año 2000. Además, tal como sucedía en la Catedral, muchos de los fieles congregados en la plaza reflejaban una extracción social más humilde que los del escenario. Ahí, en el corazón de la ciudad, enmarcado por los símbolos arquitectónicos del poder del gobierno y la iglesia institucional, varios devotos de ambos contextos podían ser identificados por su forma de vestir como miembros de la población maya, y de la cual la vasta mayoría sigue viviendo en comunidades rurales dispersas por toda Guatemala, especialmente en el altiplano occidental.

guatemaltecos sobre etnicidad, la evocación del ladino a menudo hace referencia a alguien que no posee una cultura. Esto ha sido fuente de considerables debates en el ámbito de la etnicidad en años recientes, a la luz del activismo cultural Maya.

⁶ Para fuentes relevantes sobre Latinoamérica, ver Willems 1967; Lalive d'Espinay 1969; Bastian 1986, 1992; Martín 1990; Stoll 1990 y Garrard-Burnett y Stoll 1993. Para Mesoamérica, especialmente Guatemala, ver Nash 1963; Roberts 1967; Sexton 1978; Bastian 1983, 1990; Garrard 1986; Scotchmer 1986, 1989, 1991; Annis 1987; Garrard-Burnett 1990; Garma Navarro 1989; Goldín y Metz 1991; Earle 1992.

CAPÍTULO 1

REENCANTAR EL MUNDO

IDENTIDAD Y CAMBIO RELIGIOSO

Dios ya estaba aquí antes de que Colón viniera.

Vitalino Similox, Secretario Ejecutivo, Ciedeg

La historia se constituye en el espacio que abarca tanto la participación social como la construcción de sí mismo (...) [Subjetividades e identidades] son duraderas no porque los individuos tengan identidades esenciales o primarias, sino porque los múltiples contextos en los que las identidades dialógicas e íntimas adquieren sentido y dan significado, son recreados a través de una praxis local contenciosa (que en parte es moldeada y vuelta a moldear por las luchas permanentes).

Dorothy Holland y Jean Lave, History in Person

Este trabajo aporta un retrato etnográfico comparativo del protestantismo denominacional en Guatemala al estudio del complejo mosaico religioso mesoamericano¹. Demuestra cómo una religión, impuesta inicialmente a los pueblos mesoamericanos por los misioneros que se beneficiaron de la generosidad de los gobiernos liberales de finales del siglo XIX, fue integrada a las tradiciones culturales de la región, si bien de formas un tanto difusas y a menudo divisorias. Al abordar lo que significa ser a la vez maya y protestante, este estudio hace énfasis en la interacción entre la identidad étnica y la religiosa en las prácticas religiosas de los protestantes históricos, que también son mayas, específicamente presbiterianos mayas *mam* y *kaqchikel* vinculados a la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de

¹ Una «denominación» protestante constituye una organización religiosa conformada por diversas congregaciones que comparten una misma doctrina y que, por lo general, supone la existencia de una forma de gobierno centralizada que articula a congregaciones situadas en distintas escalas geográficas. La categoría «protestantismo no-denominacional» hace referencia a las congregaciones protestantes que son independientes en la formulación de su doctrina y no están sujetas a una jerarquía institucionalizada de mayor alcance, es decir, que no hacen parte de una denominación. Al hablar de protestantes históricos hacemos referencia a la primera ola de movimientos protestantes que tienen raíces en la Reforma del siglo XVI. Las ramas más conocidas son los luteranos, los reformados (con raíces en Suiza) y los anabautistas. Una segunda ola está constituida por los evangélicos ya sea históricos, misiones de fe o pentecostales (que incluyen tanto a las agrupaciones originadas a partir de misiones extranjeras como las de carácter autóctono). Constituyen una vertiente distinta del cristianismo, las agrupaciones que no toman la Biblia como la única fuente de revelación y que enfatizan tendencias milenaristas (doctrina centrada en la segunda venida de Cristo), como los mormones y los testigos de Jehová.

Guatemala (IENPG). Pertenecientes a dos de las cuatro comunidades Mayas más grandes de Guatemala, los presbiterios Mam y Kaqchikel están organizados como agrupaciones étnicas de iglesias, en áreas geográficas que comparten tradiciones culturales mayas. A pesar de la identidad Maya compartida y del hecho de que ambos grupos pertenecen a la misma denominación, manifiestan distintas expresiones de la identidad religiosa y étnica en un tiempo de violencia política y represión (desde 1960 a la fecha)². A primera vista, el Presbiterio Mam representa una presencia evangélica más tradicional en contraposición a la práctica activista y politizada del Presbiterio Kaqchikel. En ambos casos, sin embargo, los mayas no rechazan su identidad cultural cuando participan en una comunidad religiosa evangélica.

La investigación trata sobre protestantes históricos que pertenecen directamente al linaje de la Reforma Protestante, por lo tanto, la historia relatada es necesariamente parcial. Es una historia que muestra la forma en la que los protestantes *mam* y *kaqchikel* han reconstituido el sentido en sus respectivos contextos desde 1960. Ese año marca tanto el inicio de la guerra civil de Guatemala como la época en la que los evangélicos constituían apenas un tres por ciento de la población del país. A principios del nuevo milenio, los evangélicos representaban alrededor del 25.4 por ciento de la población, luego de un período de espectacular crecimiento que empezó a estabilizarse alrededor de 1993 (Grossman 2002). El crecimiento empezó a despegar en la década de 1960, en particular entre los grupos pentecostales, tomó velocidad cuando varias organizaciones no gubernamentales y grupos religiosos fueron invitados al país luego del terremoto del 4 de febrero de 1976 (en el que murieron alrededor de veinticinco mil personas), y continuó con rapidez durante la peor parte de la violencia de la guerra, entre 1978 y 1983³.

Considerando lo breve de esta trayectoria, es fuerte la tentación de explicar el crecimiento evangélico como una respuesta a la victimización o el infortunio en

² Un presbiterio es la agrupación administrativa de congregaciones localizadas en un área geográfica específica. Al igual que el término *Presbiterium*, proviene de una palabra griega que significa «anciano». El cuerpo gobernante del presbiterio (que también se llama presbiterio) está compuesto por los «ancianos» y clérigos representantes de las congregaciones de una región determinada. A veces las regiones pueden traslaparse si los presbiterios están formados con base en criterios étnicos en lugar de criterios estrictamente geográficos.

³ Este crecimiento no se estabilizó, así lo sugieren estudios posteriores a la publicación de la versión en inglés de este escrito. Con fundamento en las bases de datos provenientes de las encuestas nacionales realizadas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (Lapop), Lemus (2015) señala que en 1997 el porcentaje de guatemaltecos encuestados que expresaron profesar alguna de las confesiones cristianas no católicas (protestante, protestante tradicional o no evangélica, evangélica, pentecostal, testigos de Jehová y mormones) era del 30.8%; en 2004 ascendió al 33.4%, en 2009 al 38.3% y en 2014 al 42%. Las bases de datos de Lapop están disponibles en <https://www.vanderbilt.edu/lapop/interactive-data.php> (acceso el 26 de junio 2018). (N. del A.).

algún marco de «consuelo de la crisis» o privación. Parte de ese marco es ciertamente viable en el contexto de la dislocación social y el cambio cultural que Guatemala experimentó en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, lo que me interesa es la práctica y el significado del cristianismo evangélico, más que las causas de su crecimiento. Aquí, la interpretación busca situar el protestantismo maya dentro de un nexo que incluye la concepción personal de la conversión, la etnografía de la religión y la práctica evangélica en Guatemala, la exigencia del reconocimiento de sus derechos culturales por parte del movimiento Maya, la naturaleza del Estado-nación en una sociedad de posguerra y la dimensión transnacional, importante para el análisis de la religión a la luz de las preocupaciones contemporáneas por comprender el impacto de la globalización. Aunque este acercamiento requiere necesariamente prestar atención a las organizaciones evangélicas y a los líderes asociados con las comunidades evangélicas que están siendo tomadas en consideración, el valor de la perspectiva etnográfica se encuentra en el ventajoso punto de observación que brinda para hacer el vínculo entre el análisis a nivel local y el análisis a escalas mayores.

Mi trabajo hace dos contribuciones al análisis de la relación entre religión y cultura en Guatemala desde la perspectiva antropológica. Primero, en tanto que estudio comparativo, brinda el esbozo de una perspectiva localizada sobre la heterogeneidad de la cultura Maya y la práctica religiosa, incluso dentro de la misma denominación, dispersa por toda el área en lugares diversos. Al mismo tiempo, contribuye con una lectura más matizada de las prácticas evangélicas entre los mayas de Guatemala. La descripción e interpretación etnográfica nos hace preguntarnos una y otra vez, y en contextos diferentes, cómo es que los mayas recrean aspectos de su cultura y cosmovisión en el contexto de una religión que ya no puede ser vista simplemente como una imposición colonial foránea. Conforme el protestantismo se enraíza en las comunidades mayas, va desenmascarando la naturaleza procesual de la experiencia religiosa, y con frecuencia se convierte en fuente de nuevos modelos de comunidad y nuevas expresiones de identidad cultural. Como indica Lawrence Taylor en su etnografía sobre los católicos irlandeses:

Más que implorar por una definición universal de la religión, una investigación etnográfica está bien posicionada para explorar las maneras particulares y específicas en las que la «religión» llega a adquirir cualquier cantidad de configuraciones posibles —que difieren entre sí tanto en forma como en contenido— (1995, xi).

Más allá de dichas contribuciones, este trabajo también puede considerarse una historiografía actual sobre los diversos aspectos de la práctica evangélica entre

los mayas en un contexto en el que las prácticas locales y las religiones impuestas han estado en relación dinámica durante casi cinco siglos. Los aspectos de esta dinámica se configuran en un volátil paisaje político y social, en el que tanto la religión como la etnicidad le han dado ímpetu a la movilización indígena durante las últimas dos décadas. Aunque los estudios sobre los movimientos sociales a veces le restan importancia al papel de la religión, una obra editada por Edward Cleary y Timothy Steigenga ofrece estudios de caso que ilustran que las movilizaciones indígenas no pueden entenderse sin tomar cuidadosamente en consideración los factores religiosos. Aunque la apertura política y los procesos sociales y económicos específicos han facilitado el resurgimiento indígena, las instituciones, creencias y prácticas religiosas han brindado muchos de los recursos, motivaciones, identidades y redes que nutrieron al movimiento. A su vez, los practicantes indígenas de la religión han reconfigurado el campo religioso en Latinoamérica (2004, 2)⁴.

En los casos que aquí se documentan, la interacción entre religión y etnicidad en las vidas de los evangélicos mayas ha sido un espacio para la movilización alrededor de temas como el desarrollo, los derechos humanos y el activismo cultural. El Presbiterio Kaqchikel es mejor conocido y más visible en buena medida debido a sus actividades alrededor de los derechos humanos y sus contactos con la comunidad religiosa internacional. Entre los *mam*, ciertos temas de participación local en política y en asuntos sociales han permanecido en buena medida al interior de un espacio más restringido. Sin embargo, decir que la religión no ha sido influyente sería subestimar el caso. El liderazgo *mam* ha promovido una teología integral que enfatiza enfoques holísticos para abordar problemas en relación con el desarrollo tales como la agricultura y el cuidado de la salud en la comunidad. Es más, luego de las Elecciones Generales de 1999, entrevisté a los alcaldes *mam* de tres municipios, quienes habían

⁴ Algunas de las razones de la ausencia de referencia a los evangélicos en los estudios sobre los movimientos sociales son comprensibles; siendo la novedad del movimiento la principal de ellas. El capítulo inicial del volumen editado por Eckstein acerca de los movimientos sociales en Latinoamérica hace mención del protestantismo, señalando su carácter sectario y su conservadurismo político, así como su potencial para constituir un espacio desde el cual desafiar órdenes sociales dominantes en casos específicos (2001b, 31-32). Un capítulo de la obra trata principalmente del catolicismo liberador (Levine y Mainwaring 2001). En el epílogo, Eckstein reconoce que «el cristianismo evangélico se convirtió en cierto tipo de movimiento» (2001a, 395). Sin embargo, su breve análisis enfatiza los aspectos que restan poder al movimiento, sus vínculos con la política conservadora y su individualismo, especialmente en el caso del pentecostalismo, que lo hace más receptivo a la agenda económica neoliberal. Puedo reconocer los aspectos del cristianismo evangélico que reflejan estas tendencias, pero este trabajo muestra que el asunto es mucho más complejo. Burdick (1998) aborda específicamente la relación entre los pentecostales y el Movimiento Negro en Brasil, argumentando que aquellos podrían brindar cierto tipo de recursos simbólicos que podrían ser empleados por este. La religión como un todo recibe poca atención en las dos antologías más importantes sobre los movimientos sociales en Latinoamérica (Escobar y Alvarez 1992; Alvarez, Dagnino, y Escobar 1998).

estado o seguían estando activos en las congregaciones del Presbiterio Mam. Ello demuestra el potencial del cristianismo evangélico para ser usado como fuente de movilización tanto en campos de interacción locales como en campos más amplios. Los casos revelan la esfera del cristianismo evangélico como una arena más desde la cual emergen las voces de los mayas que toman su sitio junto a aquellas que han sido históricamente dominantes en términos de poder político y social en Guatemala.

LA ESPECIFICIDAD DEL CASO GUATEMALTECO

Lo sobresaliente del caso guatemalteco para la comprensión del cambio religioso y social en Mesoamérica proviene de su posición única como el país de la región que tiene el mayor porcentaje de evangélicos y, posiblemente, el mayor porcentaje de población indígena proveniente de una sola familia lingüística, los mayas. Los mayas hablan veintidós idiomas provenientes de un tronco lingüístico común (fig. 4) y comparten aspectos de una tradición cultural que se remonta a unos tres mil o tres mil quinientos años⁵. Aunque la cantidad real de mayas en el país es objeto de discusión, el censo del Instituto Nacional de Estadística (INE) de 2002, indicaba que los mayas conformaban el 39.3 por ciento de una población de 11 237 196 personas. No obstante, desde los censos anteriores, los académicos mayas afirman que estos subvaloraban a la mayoría maya, y proporcionan estimados del porcentaje maya de la población que podrían significar hasta el 60 por ciento (Tzian 1994). Aun tomando la cifra más baja, la población total maya es más de 4.6 millones de personas.

Dos factores deben hacerse notar aquí. Primero, incluso si se acepta sin ninguna duda las cifras del censo, el número absoluto de mayas ha crecido a más del doble desde 1964, y la tendencia es que siga aumentando. Esta es una continuación gráfica de la tendencia en el aumento de la población maya desde el final del drástico declive que empezó con la invasión española y dejó a dicha población con alrededor de 275 000 personas para finales del siglo XVIII (citado en R. Adams y Bastos 2003, 63).

⁵ Watanabe brinda un útil resumen de los problemas y las políticas de identidad en relación con los idiomas mayas en Guatemala (2000, 236-38). En junio de 2003, el decreto legislativo 24-2003 enmendó el artículo 7 de la Ley de la Academia de Lenguas Mayas (decreto 65-90) con el fin de incorporar a un representante de la comunidad Chalchiteka (principalmente en el municipio de Aguacatán, Huehuetenango) al consejo superior de la Academia. Esto tuvo el efecto de reconocer al Chalchiteko como el vigésimo segundo idioma maya. En el mes anterior, el decreto 19-2003 había reconocido oficialmente a los idiomas mayas, xinca y garífuna, manteniendo al español como el idioma oficial. Este decreto contiene disposiciones para la traducción de leyes y otros tipos de comunicados (o información) a los idiomas de las diferentes comunidades lingüísticas reconocidas. También contiene una disposición para que las instituciones estatales informen sobre el uso de los servicios impartidos en idiomas mayas, por parte de los miembros de las diferentes comunidades. Ciertamente debo informarme aún más sobre esta ley en particular, pero en general es un paso en la ruta del reconocimiento del carácter pluricultural de Guatemala (cf. García Ruiz 1997).

Segundo, aun usando la cifra más baja del censo, si se adopta el razonamiento de George Lovell y Christopher Lutz en su artículo de 1996, «*A Dark Obverse*»: *Maya Survival in Guatemala*», el número de mayas guatemaltecos seguramente aumenta a más de cinco millones y posiblemente hasta los seis millones cuando se tome en cuenta a aquellos que han migrado a otros países debido a la violencia o por razones económicas. Esta población inmigrante también aumenta la población total del país hasta hacerla llegar a los trece millones. Aunque algunos académicos argumentarán que los migrantes pierden pronto sus habilidades lingüísticas (por lo tanto, ya no puede considerárseles mayas), el movimiento de ida y vuelta de la población migrante es significativo para el mantenimiento de vínculos comunitarios y las implicaciones de la migración transnacional apenas están empezando a ser estudiadas en toda su complejidad. Para fines comparativos, la población maya alcanza entre los siete y los ocho millones en toda Mesoamérica. Si bien hablar un idioma maya no es la única manera en la que los mayas se identifican a sí mismos, unos treinta idiomas se hablan a lo largo de la región cultural Maya, que ocupa un área al sur de Mesoamérica, que se extiende desde el sur de México, incluyendo la península de Yucatán y los estados de Tabasco y Chiapas; Guatemala, así como una parte de Belice y el oeste de Honduras.

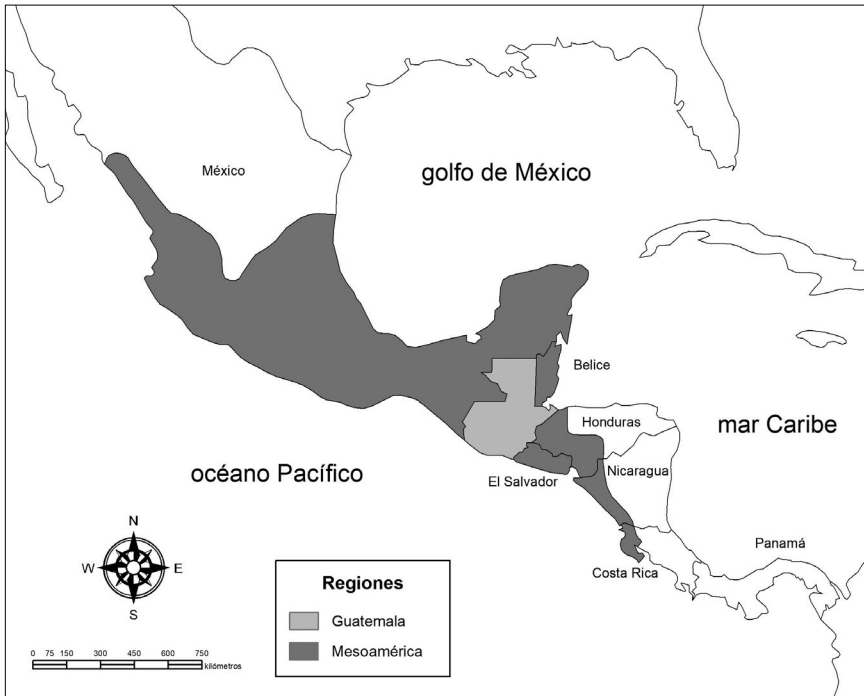


Figura 3. Guatemala en Mesoamérica
Elaborado por James Samson

Puntualizo estos elementos porque uno de los aspectos de ser a la vez maya y evangélico en la Guatemala de hoy en día tiene que ver con la posición de los mayas en la nación guatemalteca. Las estadísticas poblacionales son muy importantes en el continuo debate en relación con el carácter de la nación, en un lugar en el que una minoría ladina ha ostentado el poder social y político, a lo largo de buena parte del período de tiempo transcurrido desde que dicha minoría reemplazó a la élite colonial española, tras la independencia en 1821. Como se verá, tanto la guerra civil (1960-96), como la historia más extensa de las políticas asimilacionistas del Estado guatemalteco respecto a la población maya, hace emerger a veces el fantasma del etnocidio del pueblo Maya. En capítulos posteriores examinaré más de cerca el discurso que emana del movimiento Maya de Guatemala (también llamado movimiento Panmaya, a fin de tomar en cuenta la diversidad entre los pueblos mayas tanto dentro como más allá de Guatemala), así como de otros grupos que se organizan para crear una nueva sociedad civil construida sobre el reconocimiento que Guatemala es un Estado pluricultural. En este momento, baste con reparar en las dificultades inherentes a una agenda como esta cuando, durante las Elecciones Generales del 2003, solo uno de los veintidós candidatos que optaban a la presidencia o vicepresidencia entre los once partidos o coaliciones que participaban en la elección se identificó como maya –Pablo Ceto, candidato vicepresidencial del partido político del antiguo movimiento guerrillero, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)–⁶.

⁶ Ver también la discusión de Watanabe acerca del tema poblacional (2000, 227-28). Otra característica de la demografía Maya es la continua predominancia de la residencia rural de la población maya. Guatemala sigue siendo más rural que muchos otros países de Latinoamérica, en los que el total de la población urbana se aproxima al 75 por ciento. La ruralidad aporta importantes dividendos al mantenimiento de la cultura y los estilos de vida, pero también limita el acceder a recursos cruciales en áreas tales como la educación, los servicios de salud y el acceder a empleos.



Figura 4. Comunidades lingüísticas de Guatemala
Elaborado por James Samson

PROTESTANTISMO MAYA Y PLURALISMO EN MESOAMÉRICA

A nivel conceptual, el protestantismo Maya representa un aspecto del «reencantamiento del mundo» globalizado, en el contexto del resurgimiento de prácticas religiosas que desafían lo que a menudo se ha llamado un «desencantamiento del mundo». Esta frase, usualmente asociada a Max Weber (1964), connota el sentido de la pérdida del misterio conforme la vida humana se va racionalizando mediante la aplicación de una cosmovisión científica y de las innovaciones tecnológicas. En palabras de Brian Morris, esto «implicó un proceso por el cual reglas y procedimientos explícitos e intelectualmente calculables fueron sistematizados y especificados, y progresivamente sustituyeron los sentimientos y la tradición» (1987, 68). Al final, la racionalización produciría no solo versiones más estructuradas de la religión, sino también «el crecimiento del racionalismo ético y el declive progresivo del ritual y los elementos “mágicos” en la religión» (69). Diversas variaciones de las teorías de la modernización y la secularización, que ya a finales de los años sesenta y setenta predecían la desaparición de la religión como consecuencia de la cosmovisión ilustrada, del conocimiento racionalizado y el «progreso» en la sociedad humana (Berger 1967; Gauchet 1997), habían empezado a ser cuestionadas a finales del siglo XX, junto con el fracaso de la modernidad (Berger 1998, 1999; cf. Benavides 1998; Barbero 2001)⁷.

De la misma manera, en la arena de la identidad étnica, en lugar de una inercia hacia una cultura global o nacional homogenizada, durante las últimas décadas del siglo pasado se observó un aumento en el número de pueblos indígenas que se organizaban y la intensidad con que lo hacían para obtener reconocimiento como naciones propias y con derechos concomitantes, en la administración de sus propios asuntos de manera autónoma (Wilmsen y McAllister 1996; Maybury-Lewis 2002). En cierto sentido, las viejas narrativas gemelas del fin de la religión y la asimilación de pueblos indígenas que perdieron sus idiomas y culturas y se volvieron «modernos» (o peor aún, «civilizados») fueron reemplazadas por nuevas narrativas del mercado religioso y por nuevos impulsos en busca de autonomía cultural y el respeto por el pluralismo entre las naciones constituidas por los distintos pueblos. A pesar del tono reduccionista, la imaginería economicista del mercado religioso nos recuerda que en el mundo posmoderno coexisten la magia, la ciencia y la religión. De igual forma,

⁷ Al igual que modernidad, secularización es un término muy debatido actualmente. La discusión de Casanova (1994, 19-39) acerca de los «tres momentos disgregados» de la secularización es un buen punto de partida para la investigación. El «declive de la religión» es solo una parte de la historia (y su relato).

a la vez que la religión parece haber hecho su reaparición en la escena mundial, los movimientos en pro de la renovación étnica y los derechos culturales desafían por su cuenta al Estado-nación con sus pretensiones de poder hegemónico al interior de sus fronteras. Dentro de estos movimientos, la religión, entendida como las prácticas y formas de conocimiento vinculadas a las cosmologías o cosmovisiones particulares de diferentes grupos indígenas, ha jugado un papel en el cuestionamiento de las narrativas asimilacionistas del Estado-nación.

Por supuesto, puede argumentarse que Latinoamérica, donde hay iglesias católicas revistiendo las plazas de las megaciudades y pequeñas aldeas desde el Río Bravo hasta Tierra del Fuego, así como una presencia permanente de las llamadas antiguas culturas indígenas, sería uno de los últimos lugares desencantados de la Tierra. Sin embargo, los caprichos de la economía colonial, los esfuerzos de modernización expresados en las políticas estatales durante el período postindependiente y la integración de la región al sistema global capitalista, realizada típicamente en términos desiguales, han desafiado la idea de una «esencia» de la cultura latinoamericana, basada ya sea en la religiosidad colonial o en alguna identidad indígena esencial y persistente. Tanto el pluralismo religioso como el impulso de los proyectos nacionales indígenas por obtener un espacio emergen de esta historia y responden a ella. En Mesoamérica, algunos de los signos más significativos de este empuje a finales del siglo XX, fueron los movimientos en respuesta al quinto centenario de la llegada de Colón a América, especialmente el Segundo Encuentro Continental de la Campaña de los 500 Años de Resistencia –realizado en Quetzaltenango, Guatemala–, el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú en 1992 y el alzamiento zapatista en Chiapas el 1 de enero de 1994, día en que el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entraba en vigencia. Todo esto fue un reflejo de la fuerza de las voces indígenas, afrodescendientes y populares que se reunían en toda la región, así como de las diferentes bases sobre las cuales se articularía la lucha por los derechos indígenas en el futuro.

En su estudio sobre la organización social en la década que antecedió al fin de la guerra en Guatemala, Roddy Brett argumenta que:

El Encuentro fue un momento histórico clave en el desarrollo de la política indígena en Guatemala y en la transformación del movimiento popular a uno de contenido étnico. Reunió a populares y mayanistas en un contexto donde estaban presentes otros movimientos indígenas y populares de toda Latinoamérica y consolidó la relación entre los movimientos sociales de Guatemala y el movimiento transnacional de derechos indígenas (2006, 97).

Utilizo aquí el *Encuentro* en un sentido simbólico, siguiendo el argumento de Brett que parte de lo sucedido fue la adopción, por parte del movimiento indígena en general, de un concepto ampliado de derechos, que tomaba en cuenta los derechos humanos y los derechos indígenas y se acercaba a los DESC [derechos económicos, sociales y culturales] (97).

Desde el punto de vista del movimiento Maya, el impacto del Encuentro estaba menos claro, dado que la propia lógica del movimiento estaba más enfocada en los derechos culturales de los mayas y en el derecho a la autodeterminación⁸. Muchos líderes del movimiento siguen menos comprometidos con los temas principales de la agenda del movimiento popular, o se sintieron excluidos de esta cuando se dio el evento (Hale 1994; Warren 1998, capítulos 1 y 2).

El reencantamiento, entonces, junto con la religión y la etnicidad, sigue la pista a (muestra) la manera en que el significado es movilizado en los proyectos comunes de un grupo. Con esta idea en mente, nos es útil la afirmación de Stanley Tambiah según la cual «la característica distintiva de la religión como concepto genérico no se encuentra en el dominio de la creencia y su “narrativa racional” del obrar del universo, sino en una especial conciencia de lo trascendente, y en los actos de comunicación simbólica que buscan hacer real dicha conciencia e incitar a vivir de acuerdo a ella» (1990, 6).

Aunque los enfoques interpretativos y simbólicos sobre la religión son a menudo criticados por no tomar suficientemente en serio las relaciones económicas y de poder dentro de las que se insertan los sistemas simbólicos (Asad 1993; Morris 2006, I, 104-5), otros han visto los símbolos (y la ideología) como factores que motivan diversos tipos de prácticas y la movilización colectiva, frente a tendencias que buscan la homogeneización de la cultura y la economía en el contexto de la globalización. La «comunicación simbólica» según la conceptualización de la religión que hace Tambiah, se extiende hacia algo mayor que el yo, no solo Dios o los dioses, sino quizás incluso a una cosmovisión encarnada en las prácticas de la vida cotidiana. Tal forma de trascendencia empuja a las personas que comparten determinado tipo de conciencia a actuar en el mundo con base en sus compromisos personales⁹. Esta

⁸ Respecto a la autodeterminación de los mayas, Warren indica que los mayanistas «se enfrentan a la paradoja de tener que realizar afirmaciones en un lenguaje universalista que no reconoce la especificidad cultural de sus preocupaciones» (1998, 31).

⁹ Berger (1967) indicó hace mucho tiempo que, en la vida de los creyentes, la religión juega a la vez un papel en el mantenimiento y en la construcción del mundo. Turner critica el trabajo fenomenológico de Berger por enfocarse demasiado en el orden social y en los aspectos de la legitimación del mismo enraizados en la religión y, de este modo, «demoliendo el interés central de Weber en el poder» (1996, 170). Aunque no descarto por completo esta crítica, analizo los enfoques divergentes sobre el poder (incrustado en la estructura y en la base material de la cultura) y el significado (incrustado en el ser y la ideología) como

manera de entender lo trascendente, ya sea basada en un sentido de lo inefable o bien encarnada en esos otros quienes comparten un sentido de identidad y cosmovisión, constituye una base para la acción colectiva¹⁰.

Esta perspectiva se enlaza con el enfoque procesual de la etnografía de la religión. Dicho enfoque toma en cuenta la experiencia personal y la historia, a la vez que da lugar al planteamiento de «la historia en la persona» propuesto por Dorothy Holland y Jean Lave en el segundo epígrafe de este capítulo. Este es un planteamiento interactivo según el cual la narrativa y la práctica personales integran la historia y la posición social. Con ello en mente, recorro a una conceptualización de la cultura que procede parcialmente de la teoría crítica, definiéndola como «múltiples discursos que ocasionalmente convergen en grandes configuraciones sistémicas, pero que a menudo coexisten dentro de campos dinámicos de interacción y conflicto» (Dirks, Eley y Ortner 1994, 4)¹¹. El énfasis en tal definición está puesto en la interacción, y

complementarios más que opuestos. Además, la construcción (y preservación) social del significado puede ser una poderosa fuerza de cambio social, así como de legitimación en las sociedades contemporáneas. No acepto en absoluto la conclusión de Morris, según la cual (en contraposición al marxismo estructural) «la hermenéutica y la antropología simbólica solo conducen a tentadores callejones sin salida» (1987, 328).

¹⁰ En su ensayo seminal «Religion as a Cultural System» (La religión como sistema cultural), Geertz compara la cosmovisión religiosa con aquella expresada en otras perspectivas a través de «las cuales los hombres ven el mundo —la perspectiva del sentido común, la científica y la estética—» (2003, 106) Sobre la «perspectiva religiosa», apunta que «En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro» (107). Esta concepción ofrece suficiente espacio para vincular a la persona con el contexto más general, a pesar de las críticas que se han lanzado. Aunque Geertz ha sido criticado por no prestar atención al poder y al poder del discurso en la constitución de la religión (Asad 1983, 1993), su reflexión focalizada en el significado sigue siendo crucial para la comprensión del rol ideológico que juega la religión en la configuración de la sociedad y la cultura. Aunque reconociendo el aporte de Asad, Holy Terrors, Thinking about Religion after September 11, de Bruce Lincoln (2003, 1-3), aborda su crítica a Geertz, y argumenta que es posible considerar una «definición universal de religión». Lincoln lleva la discusión hacia el interés de Asad por la práctica y sugiere que «[una] definición más adecuada debe ser, por tanto, política y flexible» (5), aun cuando se ocupe de los cuatro dominios considerados, «el discurso, la práctica, la comunidad y la institución», aspectos que «pueden ser desarrollados y enfatizados en diferentes grados y pueden relacionarse con los otros de varias maneras» (7).

¹¹ Al abordar estos temas, me baso en el enfoque teórico y metodológico proveniente de la antropología interpretativa de Clifford Geertz (1973c), con su focalización en la «descripción densa» y el significado, y en la perspectiva de la teoría de la práctica asociada con el trabajo de Sherry Ortner (1989, 1994, cf. Bourdieu 1977, 1990). Como fuentes para examinar la producción del discurso y narrativa en el estudio de la religión, tanto la teoría de la práctica como la sociología cultural de Robert Wuthnow (1992a, 1992b) proveen marcos para conceptualizar el nexo entre la teoría y la etnografía, o entre los actores y la estructura social. Wuthnow aboga por un enfoque de «producción de la cultura» para el estudio de la religión, perspectiva que abre el espacio «entre la expresión privada y pública de la cultura» (1994, 24). La descripción de la teoría de la práctica propuesta por Ortner (quien, sin embargo, se resiste a una definición formal) privilegia el lugar de la acción y del actor para el estudio de la cultura. Aunque este giro weberiano se fundamenta en las realidades de las relaciones de poder asimétricas asociadas a la teoría marxista, para Ortner el cambio es más gradual que revolucionario y tiene que ver tanto con el significado como con las relaciones de poder (1994, 399). Este tipo de perspectiva considera que la acción cultural es significativa (aunque no siempre interesante) en sus aspectos más mundanos, aun cuando reafirma la pluralidad de los lugares para la producción cultural.

aquí «la práctica local contenciosa» involucra el poder tanto como el significado, la acción tanto como la narrativa, ya sea en forma de la historia de la vida de una persona o del discurso producido por pueblos y movimientos para anunciar su presencia y hacer valer sus demandas para el futuro¹². Prestar atención a la práctica religiosa en Guatemala pone en relieve el pluralismo religioso a nivel local, aun cuando dicho pluralismo ocurre en comunidades que participan en el movimiento transnacional de personas y recursos (materiales y simbólicos), que son el tema central de muchos estudios recientes sobre la práctica religiosa contemporánea en Latinoamérica y otros lugares (Rudolph y Piscatori 1997; Garrard-Burnett 1998b; Corten y Marshall-Fratani 2001).

Como otro punto de enlace entre el discurso y la práctica, incluso en espacios transnacionales, Manuel Vásquez y Marie Marquardt (2003) añaden el concepto de «glocalización» al análisis de la religión en América. Así mismo, señalan el papel que la religión puede desempeñar en la construcción de puentes entre «las lógicas globales de organización translocal y los discursos y prácticas de las congregaciones específicas» (56). Es interesante notar que, entre las corporaciones japonesas, este término es definido como una práctica (*dochakuka*) que les permite «ajustar sus productos para adaptarse a mercados locales cambiantes». La imagen es la del comerciante que responde directamente al contexto local, en un proceso que forzosamente entraña un toma y daca de ambas partes, cuando se le examina a la luz de «las economías de escala de tipo fordista-keynesiano». El argumento es que, dentro del marco de la glocalización, la globalización no necesariamente implica homogeneización, ni borrar las culturas, idiomas y religiones autóctonas... Más bien, la glocalización fija tensiones cargadas de poder entre la heterogeneidad y la homogeneidad, y entre la tradición y la modernidad, las cuales deben ser negociadas por las instituciones globales y los consumidores dispersos (57).

¹² Las obras más representativas de los enfoques discursivos sobre la cultura incluyen el trabajo de Fairclough (1992) y, en Mesoamérica, Hanks (1996). Entre las obras más orientadas a la narrativa en la región, están los trabajos de Reck (1983, 1986), B. Tedlock (1983, 1991), D. Tedlock (1983), y Sosa (1997). El género testimonial (por ejemplo, Menchú 1984, Montejo 1987, Perera 1993; cf. Falla 1993) proporciona otra perspectiva respecto a estos diversos métodos de análisis. Resulta interesante que estudios recientes de la práctica evangélica en Latinoamérica no se enfoquen claramente en las formas del discurso. Esto es significativo considerando el estatus, por excelencia, del protestantismo como la «religión de la Palabra», aunque Brusco (1996) plantea el acertado comentario que los testimonios (personales) constituyen una fuente importante para los estudios antropológicos, siempre y cuando sean considerados en relación con los procesos de conversión a una nueva fe, a partir de los cuales emergen. En el contexto de Norteamérica, Harding (1992, 1994a, 1994b) se ha enfocado en la retórica y el discurso público de prominentes televangelistas para analizar ciertas ramas del cristianismo «fundamentalista».

La imagen de la negociación entre el polo de la tradición y el de la modernidad encierra una enorme potencia desde el punto de vista de la vida comunitaria en Mesoamérica. También está relacionada con la noción de hibridación, que se ha utilizado para refinar la noción de sincretismo empleada para discutir la fusión o mezcla de las tradiciones religiosas mesoamericanas, especialmente entre el cristianismo y las prácticas indígenas ancestrales. Para Vásquez y Marquardt, la hibridación constituye un paso más allá de la unión de dos culturas o identidades «puras» y la creación de algo nuevo. Ellos encuentran en el término «un dispositivo conceptual útil para comprender las identidades y prácticas religiosas múltiples, fluidas y a menudo contradictorias que han proliferado con la globalización» (58). Si bien el proceso de hibridación tiene el potencial «tanto para la dominación como para la resistencia con diversos grados de variación» (62), el concepto proporciona otro punto de vista, en el que la intersección de la religión y la identidad étnica puede confluir en el cambiante paisaje religioso de Guatemala. El énfasis se pone en el pluralismo y en las formas culturales híbridas, no solo entre diversos pueblos dentro del Estado-nación, sino también a la luz de las múltiples identidades sostenidas por las personas en un momento dado en diversos aspectos de sus vidas.

Mi enfoque sobre la religión y la identidad de los mayas evangélicos se basa en un método etnográfico enraizado en la(s) práctica(s) social(es). Igualmente, mi enfoque se desarrolla a partir de estudios históricos y etnográficos que han examinado tanto los fenómenos del cambio religioso en Guatemala de manera más general, como el caso específico del protestantismo¹³. Al mismo tiempo, considera otras capas del contexto en las cuales se sitúan las prácticas evangélicas mayas.

Una primera consideración es el resultado de la transformación del conflicto étnico-histórico de Guatemala en una guerra civil de 36 años. Más de una década después de que la firma de los acuerdos finales de paz, el 29 de diciembre de 1996,

¹³ En Guatemala, la práctica y cambio religioso entre los mayas han sido abordados en varios estudios etnográficos y etnohistóricos. Ver Bunzel 1959; Colby y van der Berghe 1969, Oakes 1951; Brintnall 1979; Warren 1989; Watanabe 1990, 1992, 1996; La Farge 1994; Carmack 1995; Falla 1995; R. Wilson 1995; Carlsen 1997; Tarn 1997. La mayoría de los estudios que se han enfocado directamente en la religiosidad protestante como un aspecto del pluralismo religioso a nivel local han sido artículos o tesis doctorales. Su número va en aumento y reflejan un interdisciplinario elenco de investigadores. Ver Nash 1963; Roberts 1967; Reina y Schwartz 1974; Sexton 1978; Scotchmer 1986, 1989, 1991, 1993, 1994; Annis 1987; Evans 1990; Garrard-Burnett 1990, 1996, 1998a, 1998b; Goldín y Metz 1991; D. Smith 1991; Bogenschild 1992; Earle 1992; Grenfell 1995; Reep 1997; Alonso 1998; Cantón Delgado 1998; Sanchíz Ochoa 1998; A. Adams 1999, 2001; Chiapparí 1999, 2002; Steigenga 1999, 2001; D. Smith y Grenfell 1999. Al mismo tiempo, algunos estudios más centrados en la historia de la Iglesia católica brindan un marco más amplio para la consideración de las fuerzas sociales y culturales en acción en la arena religiosa de la Guatemala contemporánea. Ver R. Adams 1970; Calder 1970, 1997, 2001, 2004; Chea Urruela 1988; Sullivan-González 1998.

pusiera fin formalmente al conflicto, la tarea de construir una sociedad capaz de contener las tensiones entre la identidad étnica y la permanente disparidad en el acceso a la justicia, a los servicios de salud, educativos, bancarios, cooperativos, etc., en el país, sigue siendo enorme. En el ámbito político, lo más representativo fue el fracaso del referéndum del 16 de mayo de 1999 sobre varias reformas constitucionales diseñadas para legislar aspectos derivados de los distintos acuerdos negociados durante los años que antecedieron a la finalización formal de la guerra. Estos acuerdos estaban relacionados con varias contradicciones estructurales subyacentes a la sociedad guatemalteca, incluyendo derechos de la población indígena, temas socioeconómicos y asuntos agrarios, democracia y fortalecimiento de la sociedad civil, y el papel del Ejército en una sociedad democrática. El fracaso del referéndum sofocó el proceso de construir lo que muchos esperaban que fuera una nueva Guatemala de posguerra. La derrota en el referéndum, consulta popular, tuvo muchas causas, incluyendo la forma en la que las propuestas fueron presentadas a los votantes. Otros han señalado la alta tasa de abstencionismo (alrededor del 80 por ciento), la cual que llevó a algunos a la conclusión de que fue el abstencionismo mismo el que triunfó en la elección. A pesar de las diversas interpretaciones, el fracaso del referéndum resaltó algunas de las dificultades de la reconciliación y la construcción de una democracia viable en una sociedad de posguerra, que cuenta con una de las tasas de desigualdad en la distribución de la riqueza más altas de América¹⁴.

La violencia es otra de las preocupaciones más importantes para la población, inserta en una situación en la que la impunidad por los crímenes cometidos tanto durante como después de la guerra, ha seguido siendo la norma más que la excepción. Esto se reflejó en las crecientes tasas de criminalidad y en los linchamientos que le costaron la vida al menos a 215 personas en el período comprendido entre la firma del acuerdo final de paz y el año 2001 (Fernández García 2004, 14). Más recientemente, surgió la amenaza de la limpieza social en medio del recrudecimiento de la actividad de las maras y la narcoactividad, que con frecuencia se vinculan con fuerzas ocultas del Ejército y la Policía. De igual forma, más de mil mujeres fueron asesinadas, principalmente en áreas urbanas, y a menudo en circunstancias de brutalidad extrema, durante el período comprendido del año 2001 a mediados de 2004 (Amnesty International, 2005).

¹⁴ El abstencionismo fue menor en las elecciones presidenciales y legislativas, realizadas posteriormente al referéndum; pero según algunos análisis, dichas elecciones siguieron representando elementos formales de la democracia y no el proceso más participativo del establecimiento de estructuras políticas que respondan a las necesidades de la ciudadanía y que permitan, a lo interno de la sociedad guatemalteca, tanto la participación como el acceso al poder (cf. Diamond 1999, Chase-Dunn, Jonas y Amaro 2001). La división rural-urbano y el contraste entre los mayas principalmente rurales y los mayoritariamente urbanizados ladinos, también fueron factores para la derrota del referendo. Para un análisis detallado del referendo, ver Jonas (2000, capítulo 8), Warren (2002) y Carey (2004).

Las experiencias cotidianas de violencia e inseguridad, tanto en el sentido personal como en el económico, junto con un sistema político fragmentado, en el que ningún partido que ha llegado a la presidencia ha vuelto a tomar el poder desde el regreso a la democracia formal en 1985, indican que el camino hacia el futuro no está del todo claro.

Una segunda capa del contexto tiene relación con la historia del protestantismo en una región en la que, desde la época de la invasión española, las expresiones religiosas han gravitado en torno a dos polos, el de la religión tradicional maya y el del catolicismo, entre los que se estableció una relación de carácter multifacético. En Mesoamérica, la actividad misionera protestante vino con los proyectos de modernización y aculturación de los gobiernos liberales de mediados y de finales del siglo XIX. La modernización (y el progreso), a menudo a través de la alfabetización y de la apropiación de nuevos logros tecnológicos en los campos del transporte y las comunicaciones, fue el principio rector del pensamiento social positivista. El protestantismo fue visto en el nuevo contexto como un movimiento que podía propiciar la ilustración, y enfrentarse a la enorme riqueza y poder político de la Iglesia católica. La actitud general, subyacente a la apuesta liberal por la aculturación y asimilación de los pueblos indígenas, puede reconocerse en un comentario atribuido nada menos que a un representante de la presencia indígena en un escenario nacional, el presidente mexicano Benito Juárez. Aunque criado por una familia mestiza, Juárez era un indio zapoteco, y su comentario encarna las persistentes tensiones entre la modernización protestante (y liberal) y la costumbre o tradición nativa:

Me gustaría que el protestantismo se volviera mexicano y conquistara a los Indios, ellos necesitan una religión que les impulse a leer y no a gastar sus ahorros en candelas para los santos (Baez Camargo y Grubb 1935, 89).

Esta apertura a la influencia religiosa extranjera con frecuencia ha llevado a los activistas (y a veces a la Iglesia católica) a expresar acusaciones de que existe una conspiración en marcha, diseñada para aumentar la influencia política y económica norteamericana en Latinoamérica. Los evangélicos serían los heraldos de dicha influencia, destruyendo las culturas locales a su paso (Martín 1990, 98-105; Stoll 1990, 34-35). Del lado católico, las acusaciones a veces suponen que se trata de una mera «invasión de las sectas». El discurso refleja una preocupación por la pérdida de fieles, y los enfoques pastorales toman esto en cuenta a muchos niveles. Si bien la evidencia de dichas acusaciones es muy confusa, no cabe duda de que la apertura al protestantismo durante la segunda mitad del siglo XIX, así como la actitud de los misioneros de las denominaciones protestantes históricas, reflejaron lo que Virginia

Garrard-Burnett (1990) ha llamado el «destino manifiesto espiritual». La frase evoca tanto el bagaje cultural etnocéntrico de los misioneros como el proceso de sustitución del colonialismo político por el colonialismo económico, que emanaba del Norte y que tuvo lugar en la Latinoamérica de la segunda mitad del siglo XIX. Es difícil derivar de ahí un patrón manifiesto de conspiración o participación en actividades políticas de derecha, diseñadas por los evangélicos para evitar cambios sociales.

Aun en uno de los casos más notorios a principios de la década de los ochenta, Garrard-Burnett reporta que, como respuesta a la promesa de Pat Robertson de enviar mil millones de dólares al fuertemente armado gobierno contrainsurgente del general Efraín Ríos Montt, cristiano renacido, «las donaciones de fondos, equipo y servicios por parte de grupos evangélicos estadounidenses (...) apenas llegaron a alrededor de veinte millones de dólares» (1998a, 157). Semejante cifra no es insignificante, en particular en el contexto de una nación empobrecida y en plena guerra. Sin embargo, una explicación más compleja requeriría considerar la geopolítica de la época, e incluir el auge de la influencia religiosa en la política norteamericana y el constante flujo transnacional de bienes y servicios religiosos de todo tipo, que se ha subrayado en investigaciones sobre religión en una perspectiva global. Además, con frecuencia quien transfiere bienes y servicios no determina lo que sucede con estos cuando son consumidos en un contexto diferente a aquel en el que se originaron (Vásquez y Marquardt 2003, 197-223).

La reciente atención que ha recibido el pluralismo representado por los diversos protestantismos en Guatemala, así como la contribución potencial del protestantismo a las tendencias democráticas en Latinoamérica, provee un vínculo con la historia inicial del movimiento protestante en América Latina (Twicken 1994; Míguez Bonino 1997; Garrard-Burnett 1998a; Gross 2003; Freston 2006). El protestantismo histórico fue el primero en arribar, sin embargo, las características del pluralismo evangélico contemporáneo en Guatemala están marcadas por el hecho de que dicho protestantismo no ha sido numéricamente predominante en la región. Ahora, es bien sabido que el pentecostalismo ha crecido enormemente en número e influencia desde la década del sesenta (Shaull 1992; B. Gutiérrez 1995; Cleary y Stewart-Gambino 1997; Freston 1998). Aunque hay quienes han cuestionado que los pentecostales sean protestantes en sentido estricto, se cree hoy en día que entre el 65 y el 80 por ciento de los evangélicos en todos los países de Latinoamérica son pentecostales. El énfasis en el pluralismo constituye un reconocimiento de que el protestantismo latinoamericano no es un fenómeno monolítico (Bastian 1993). Sin embargo, la diversidad tiene sus raíces en el proceso histórico específico en Mesoamérica, y las variedades del protestantismo siguen siendo, al menos en lo superficial, el producto de la actividad

misionera proveniente de Norteamérica y de Europa. Este choque entre lo que fue traído por los misioneros y la forma en que es reproducido y transformado en un nuevo contexto es tan solo un aspecto de la interacción entre religión y etnicidad en Latinoamérica. Más significativa aún es la constante reconfiguración de lo que Jean Pierre Bastian (1998) llama un «neocomunitarianismo religioso» a nivel local. Mantener el sentido de la pluralidad del fenómeno permite cuidarse del exceso de generalización y elaborar análisis más localizados de la práctica evangélica en distintos contextos dentro de Latinoamérica.

Sin embargo, el pluralismo se extiende más allá del protestantismo. Y el protestantismo, en sus diversas formas, no puede comprenderse de manera aislada y sin una consideración más completa del cambiante panorama religioso de Guatemala. En Guatemala están vigentes al menos cuatro tipos de catolicismo —el indígena, el ortodoxo, el carismático y el activista (algunos hasta podrían incluir la categoría de catolicismo popular para aquellos lugares en los que el componente indígena no es tan fuerte)—. Los más de trescientos grupos evangélicos que se dice existen en el país pueden categorizarse a grandes rasgos como evangélicos (no pentecostales que creen en la Biblia), pentecostales (enfocados en la experiencia del Espíritu Santo en la vida de la persona, en particular mediante la sanación divina) y neopentecostales (que generalmente se sitúan entre los sectores de élite de la sociedad y proclaman alguna versión de la teología del dominio o de la salud y la riqueza, que justifica su lugar en el estrato superior de la sociedad). Incluso este último grupo ha experimentado una diversificación interna. Hay que agregar además que esta discusión, hasta ahora, no ha mencionado a aquellos que hoy en día practican versiones de la espiritualidad Maya en un esfuerzo por distanciarse tanto como sea posible del cristianismo colonialista¹⁵.

IDENTIDADES CAMBIANTES EN PERSPECTIVA LOCAL

El último tema aquí abordado, aunque de manera menos explícita, tiene relación con los debates en la antropología sobre la naturaleza de la disciplina y su relación con el colonialismo que emana de Occidente. Ningún estudio que analice el cristianismo y la identidad cultural en el ámbito de un Estado opresor, puede obviar este tema. Aquí la intención es enfocarse en una comprensión constructiva de los procesos del cambio religioso en Mesoamérica y sus implicaciones para la relación entre la

¹⁵ Los miembros de comunidades tales como los adventistas del séptimo día, los santos de los últimos días y los testigos de Jehová podrían vagamente ser considerados evangélicos según este esquema. Los académicos tienden a caracterizarlos como sectas, y eso los convertiría en sectas (en el sentido de las ciencias sociales) del cristianismo. Otros sostienen con firmeza que no son cristianos porque pretenden «completar o corregir la revelación judeocristiana contenida en la Biblia» (Alonso 1998, 220). Ver también el capítulo 3, nota al pie núm. 17.

formación de la identidad étnica y el Estado-nación. Desde el lado religioso, es simplemente importante reconocer el proceso de cambio y la tensión existente en muchas comunidades entre las diversas formas de expresión religiosa.

En lo que concierne a la vida en los pueblos de Guatemala, a menudo se subraya el conflicto entre el cristianismo evangélico y la *costumbre* encarnada en el sistema de cargos o en las *cofradías*¹⁶. La imagen es la de los evangélicos que se retiran de diversos tipos de participación comunitaria como las fiestas para los santos patronos y otras formas de cooperación comunitaria que requieren de donaciones. Suelen replegarse hacia formas de expresión religiosa que implican cambios en sus costumbres sociales, especialmente evitan las bebidas alcohólicas en el contexto de actividades rituales. También hay tensión entre las diferentes prácticas de devoción y una insistencia en la conversión, en contextos en los que la identidad comunitaria está amarrada al lugar y a la presencia de los ancestros de la comunidad en el establecimiento de una forma de vida. En esencia, la *costumbre* puede considerarse una práctica que emana de una cosmovisión. En su trabajo sobre San Andrés Semetabaj, Kay Warren afirma que los miembros de la comunidad celebran la continuidad con los ancestros siguiendo «sus ideas y palabras» y reproduciendo la forma en la que practicaban la *costumbre*.

Debemos comportarnos como se comportaron nuestros abuelos, portándonos bien, creyendo en Dios (...) Si nos acordamos de Dios, él nos va a cuidar. Nuestros ancestros vivieron mucho tiempo porque se comportaron bien ante Dios, amando a su prójimo. Así que Dios los recompensó con buenas siembras y cosechas (1989, 49).

Sobre la base de su trabajo en Santiago Atitlán, Robert Carlsen indica: «Una diferencia fundamental entre las Viejas Costumbres y el catolicismo y protestantismo en Guatemala lo constituye la distinción básica entre *performance* e identidad como aspecto definitorio de la religiosidad» (1997, 171 n. 6).

Además, tanto el cristianismo evangélico como las versiones reformistas del catolicismo, como Acción Católica y las tendencias liberadoras emanadas del período posterior al Concilio Vaticano II, han creado tensiones con las jerarquías etarias y con la práctica de la *costumbre* en las comunidades mayas de Guatemala¹⁷. Diversos estudios

¹⁶ El término catolicismo popular ha sido frecuentemente utilizado en diversos estudios para describir la superposición de las tradiciones religiosas españolas en las culturas indígenas de Latinoamérica. Por lo general, utilizo términos como *costumbre* o en ocasiones catolicismo maya para enfatizar la mayanidad de dichas prácticas en el altiplano guatemalteco.

¹⁷ Este también es el caso en otros lugares de Mesoamérica. Quizás la instancia de división comunitaria citada con mayor frecuencia ha sido el centro urbano Maya Tzotzil de San Juan Chamula, en el Estado mexicano de Chiapas, en donde la jerarquía tradicional ha expulsado tanto a los evangélicos como a los «católicos de la palabra de Dios» para reforzar la unidad dentro de la comunidad. El caso es complejo

se han ocupado de estas tensiones intracomunitarias, subrayando la naturaleza potencialmente disruptiva de la conversión religiosa a nivel comunitario¹⁸. El título del trabajo de Douglas Brintnall, *Revolt against the Dead*, demuestra vívidamente cómo el movimiento catequista y los evangélicos, que se analizan en la obra, entraron en conflicto con los ancestros en la comunidad de Aguacatán, Huehuetenango, a principios de la década del cincuenta. Ambos grupos cuestionaron la organización social de la comunidad y la manera en la que esta mantenía a la población maya subordinada a los ladinos. El influjo de las nuevas prácticas religiosas tuvo un rápido impacto en medio de otros cambios sociales tales como el contraste entre el trabajo por jornal en las fincas de café controladas por ladinos y la riqueza emergente de segmentos de la población maya, generada por la producción de ajo que empezó a tomar fuerza en los años treinta. Brintnall escribe que ya en 1964 «la lucha interna por las jerarquías había terminado, y la organización social del Tradicionalismo había muerto» (1979, 148).

La afinidad entre la conversión y los factores económicos también juega un papel central en el estudio de Sheldon Annis en el pueblo de habla *kaqchikel* de San Antonio Aguas Calientes. Su trabajo se centró alrededor de lo que Annis llamó «la lógica de la milpa», que enfatizaba el vínculo con la tierra y la voluntad «de invertir el producto excedente en actos simbólicos que celebran y refuerzan el comunismo», y «la lógica anti-milpa», enfocada en «un juego diferente de recompensas que pueden conferir prestigio, bienestar familiar o gratificación espiritual sobre una base individual, no comunitaria» (1987, 75). Las personas que operaban en este último marco son más bien aquellas que no tienen un excedente de riqueza para invertir en la comunidad (lo que Annis llama un «impuesto cultural») o aquellos que quieren expandir su economía. Las conversiones, tanto en sentido económico como espiritual, supuestamente producirían una movilización «del suelo al cielo». La frase proviene de una de las mujeres con las que Annis trabajó y tiene un significado complejo: «Del suelo de tierra al cielo, de la miseria a la riqueza; de la tierra al Cielo» (87). En palabras de Annis:

y también ha sido vinculado a fuerzas provenientes de fuera de la comunidad, como las conexiones con el exgobernante Partido Revolucionario Institucional (PRI). Los tradicionalistas han mantenido el monopolio sobre las ventas de alcohol y bebidas gaseosas, a través de estas conexiones, y esto ha reforzado sus exigencias, afirmando su autoridad para mantener la unidad dentro de la comunidad. Para un esbozo de este conflicto y referencias a otras fuentes, ver Kovic (2005).

¹⁸ Los siguientes trabajos se enfocan en o abordan esta tensión desde el punto de vista de diversas religiones en diferentes localidades, a veces más allá del nivel comunitario; los grupos religiosos en cuestión (y por lo tanto los tipos de tensión) varían, y a menudo la narrativa es de adaptación o acomodo, así como de conflicto: Brintnall 1979; Annis 1987; Warren 1989; Scotchmer 1991, 1994; B. Tedlock 1992; Watanabe 1992, 1996; Carmack 1995; R. Wilson 1995; Carlsen 1997; Cantón Delgado 1998; Gossen y Leventhal 1999; Falla 2001.

«La ganancia económica es a la vez el camino y la recompensa. Invertir en instituciones sociales económicamente improductivas no solo es un desperdicio: es un pecado» (87). Esta desatención de la comunidad como tal implicó que los protestantes fueran más propensos a participar, con mayor frecuencia, en actividades empresariales no agrícolas o en la agricultura comercial apoyada con insumos tecnológicos diseñados para aumentar la producción. Al estudiar a las mujeres y la actividad textil en San Antonio, Annis descubrió que los católicos tendían a valorar sus textiles por lo que estos decían sobre la textura de la comunidad y el significado que representaban los diseños, es decir, «los textiles *son* riqueza» (133), mientras que los protestantes visualizaban más la riqueza que los textiles podían generar.

Como en Aguacatán, la conversión en San Antonio Aguas Calientes fue fomentada en parte por una ruptura en la comunidad a partir de eventos como el terremoto de 1976 y la violencia, que alentó la retórica pentecostal y con frecuencia hizo del cristianismo evangélico un refugio durante la represión del régimen de Ríos Montt (1982-83). Annis no se centró en el conflicto directo intracomunitario entre los evangélicos y los católicos o costumbristas, sino más bien en los cambios en la cosmovisión respecto al lugar del yo dentro de la comunidad. Las viejas formas de ser y estar en el mundo son reemplazadas por el progreso que va «del suelo al cielo». Tanto Brintnall como Annis rastrean parte de la descomposición en la estructura de la comunidad hasta el momento de las reformas instituidas durante la Revolución guatemalteca de 1944-54. Los cambios gubernamentales durante ese período desafiaron la jerarquía cívico-religiosa encarnada en las cofradías (que a su vez eran, según ciertas narrativas, creaciones decimonónicas), a la vez que las ligas campesinas y otros grupos produjeron diferentes formas de concebir la relación entre la tierra y la comunidad (Annis 1987, 78).

Aunque no cabe duda de que el cristianismo evangélico ha crecido en la fisura generada por diversas formas de ruptura social durante los últimos treinta años en Guatemala, ni de que este ha contribuido significativamente a aumentar las divisiones dentro de varias comunidades de la región, mi intención aquí es mostrar cómo algunos evangélicos, en dos contextos particulares, practican sus convicciones religiosas y les encuentran sentido a sus propias circunstancias cambiantes. En los campos de discursos rivales en torno al colonialismo y poscolonialismo, simplemente no se continuará visualizando a los evangélicos mesoamericanos de segunda y tercera generación, como víctimas de la imposición de Occidente o de alguna conspiración norteamericana. El cristianismo evangélico ha quedado entrelazado en el tejido social de, muy probablemente, la mayoría de comunidades mayas de Guatemala. Coexiste junto a una identidad étnica encarnada en el idioma y en otros aspectos de la cultura

y cosmología Mayas, en el interior del ser mismo de personas que se consideran a la vez mayas y evangélicas. Esta es una de las realidades que cualquier antropología debe tomar en cuenta cuando se mueve en dirección del diálogo y la colaboración con personas que se encuentran en circunstancias divergentes, incluso con personas ubicadas en alguno de los lados del conflicto comunitario¹⁹.

COMUNIDADES CAMBIANTES DENTRO DE UNA PERSPECTIVA TRANSNACIONAL

Debe abordarse brevemente una última capa del contexto, referente a la naturaleza de la comunidad en Mesoamérica, y el abordaje antropológico de la misma en este siglo de la globalización. En su reciente trabajo basado en Chiapas, June Nash expresa con elocuencia la necesidad de que el trabajo antropológico en Mesoamérica continúe enfocándose en la comunidad local. Luego de un resumen de las críticas en relación a algunos de los problemas que presentan los estudios comunitarios (las comunidades cerradas no eran muy cerradas, demasiado funcionalismo, etc.), Nash indica que:

Con frecuencia la crítica no fue capaz de valorar la manera en que los estudios comunitarios captaron la forma con que los informantes construían la armonía, que servía como armadura contra los poderes externos, y cómo esta defensa afectó su comportamiento (Nash 2001, 40).

Prosigue diciendo:

Conforme los pueblos indígenas intentan definir las bases étnicas de la autonomía a nivel regional, establecen la autenticidad de sus exigencias haciendo referencia al carácter colectivo de comunidades donde la mayoría de la población habla un idioma indígena y comparte tradiciones colectivas. Los estudios comunitarios alcanzarán nueva relevancia como evidencia de apoyo en el reclamo de una identidad étnica distintiva. Con el conocimiento acumulativo del paisaje más amplio en el que las comunidades están situadas, los antropólogos pueden aprovechar las etnografías para situar las historias separadas de cada localidad en el contexto global de cambio que envuelve a la región (40-41).

¹⁹ La religión sí contribuye al dinamismo al interior de los sistemas culturales al fomentar el cambio social y la resistencia. Ver en particular estudios sobre misión y conversión desde una perspectiva del orden mundial, por ejemplo, Lincoln 1985; Roof 1991; Hefner 1993, y Kaplan 1995. Las fuentes para Mesoamérica incluyen a Gossen 1986, Clendinnen 1987, Burkhart 1989, Evans 1990, Stephen y Dow 1990, Carlsen y Prechtel 1991, Goldín y Metz 1991, y Gossen y León-Portillo 1993. Estudios clásicos de revitalización y cambio religioso incluyen a Wallace 1956 y Worsely 1968. Kehoe 2006 es un estudio etnohistórico reciente de la Norteamérica nativa.

Mi lectura del cristianismo evangélico maya requiere de una definición de comunidad que adopte el énfasis en el localismo, al mismo tiempo que se resalta toda su complejidad. Localismo que se considera está enraizado en la cultura, el idioma y el lugar de residencia compartidos. El énfasis en el localismo ha constituido uno de los sellos distintivos de los estudios mesoamericanos (Carmack, Gasco y Gossen 1996, 6-7; Carlsen 1997, 39-40)²⁰. Partiendo de este, se plantea que la forma en que los mayas enmarcan su identidad en Guatemala se sigue centrando en la comunidad de origen y el idioma que se habla, cuando se autoidentifican fuera de la comunidad de residencia. Al mismo tiempo, la migración de personas fuera de sus comunidades originarias en busca de recursos económicos y de mejores oportunidades para sus familias se ha convertido en un área significativa de investigación para el estudio de la religión en América. Cuestiones relativas a la transnacionalización y desterritorialización de la identidad y las prácticas culturales han salido a luz, conforme han tenido lugar las olas de migración de las áreas rurales a las urbanas y desde Guatemala hacia «el Norte» en las décadas recientes (Peterson, Vásquez y Williams 2001; Vásquez y Marquardt 2003).

De forma similar, el cristianismo evangélico representa por su naturaleza una reconfiguración de la noción de comunidad en dirección a otro horizonte de interés. Este horizonte vincula a los miembros de la fe evangélica en una nueva comunidad de *hermanos y hermanas*, que tienen los ojos puestos en un marco de referencia más universal y que involucra bienes y recursos espirituales que se originan en otros contextos y, a la vez, integran espiritualmente a las personas en una comunidad que trasciende los límites de la etnicidad, el idioma y la geografía, abrazando a todos los que compartan creencias similares. Este es un cambio que, en Mesoamérica, implica alejarse del catolicismo y la costumbre, así como de prácticas que han sido etiquetadas como «paganismo» e «idolatría», y dirigirse hacia la creencia en un Dios monoteísta. A menudo la distinción es expresada en una frase que ilustra el cambio en la orientación: «antes que me convirtiera al evangelio, cuando era católico». El énfasis es puesto en la ruptura con la comunidad pasada y en la integración en una nueva forma de vida²¹.

²⁰ Hay cierto traslape aquí entre los enfoques constructivista y esencialista sobre la etnicidad, ya sea desde el punto de vista de los indígenas o el de los antropólogos. Si bien los intereses inmediatos de mi investigación son más consistentes con el llamado enfoque instrumentalista de la etnicidad, de todas formas, también me baso en otros enfoques más sustantivos sobre la misma. Los argumentos relacionados con un tipo específico de «sangre» y de linaje ancestral siguen siendo significativos en el discurso de la etnicidad (Geertz 1973a; Hoeben y Hefner 1991). Después de todo, los ancestros son los portadores de la cultura y el modo de vida.

²¹ Ver el esclarecedor trabajo de Cahn (2003) basado en Tzintzuntzan, México, donde se hacen esfuerzos por mantener la armonía en la comunidad a través de la afirmación de que «todas las religiones son buenas».

Sin embargo, también hay continuidad conforme la identidad personal y las relaciones comunitarias se ven dotadas de nuevo significado. Quizás Virginia Garrard-Burnett va demasiado lejos cuando dice, refiriéndose al caso guatemalteco, que una «Iglesia católica “Maya”» y la religión tradicional maya:

Podrían estar en deuda, les parezca o no, con el movimiento protestante, por haber construido este un marco útil en el cual pudieran florecer el pluralismo, la fluidez teológica y el crecimiento contextualizado (2009, epílogo IX).

Aun así, la afirmación reconoce la realidad del pluralismo religioso en Guatemala, y proporciona otro elemento a la agenda en pro del estudio continuado del cambio religioso en Mesoamérica. El enfoque etnográfico para el estudio de este pluralismo promete documentar no solo el panorama de esa diversidad, sino también el papel que juegan los individuos y los grupos que practican su religión en medio de tal pluralismo. Esto empieza a nivel local e incluye asuntos tales como la conversión personal o los conflictos generacionales entre las estructuras de autoridad basadas en la edad en las comunidades indígenas y los líderes más jóvenes, que a menudo recibieron formación en el contexto de la Acción Católica o en las iglesias evangélicas²².

Más allá de lo local, la discusión académica está prestando cada vez más atención al papel cambiante que juegan los colectivos civiles dentro (y a través de) los límites del Estado-nación. Los movimientos como el cristianismo evangélico Maya también «podrían ser vistos como facetas de la sociedad civil transnacional», descrita por Susanne Hoeber Rudolph al decir que «invocan connotaciones resistentes y polémicas, un espacio para que actores autoconscientes y organizados se afirmen frente a las políticas, acciones y procesos» (1997, 10-11). Los comentarios de Rudolph sobre la religión en perspectiva transnacional también son relevantes para los proyectos culturales de renovación étnica, al respecto afirma:

Las redes y comunidades religiosas en la sociedad civil local y transnacional vuelven problemáticas las pretensiones del Estado sobre el monopolio de la soberanía. Este desafío es menos habitual que el que presentan los mercados globales para las ideas, así como para los bienes y servicios... Miles de participantes en el espacio transnacional tienen la autoridad y el poder de proveer una alternativa a la actividad del Estado, no de reemplazarlo (1997, 12).

²² Warren (2001) proporciona un conmovedor ejemplo que abraza las perspectivas generacionales tanto sobre la renovación étnica como sobre la religión, en el contexto del movimiento Panmaya en la comunidad en la que trabajó durante tres décadas. Para una respectiva histórica sobre temas similares, ver también Brintnall 1979, Warren 1989, LeBaron 1993 y Calder 2004.

La documentación de tales alternativas es el espacio para aplicar un enfoque etnográfico y humanístico sobre la religión y la etnicidad. Los símbolos trascendentes de la religión y de la cultura compartida del grupo étnico se elaboran en las vidas y luchas de la población y los movimientos.

UN PLAN DE ACCIÓN

Para abordar estos temas, este trabajo se mueve a través de diversos niveles contextuales, que sirven para situar el estudio del cristianismo evangélico maya y el estudio de la religión en Guatemala en un marco social y político más comprehensivo, que el que se usa actualmente en los estudios sobre el cristianismo evangélico. El capítulo 2 afina el lente teórico para este estudio, al definir temas como el pluralismo y la renovación étnica a la luz de una perspectiva humanística sobre los estudios antropológicos. Luego, abordo brevemente el escenario y los métodos de mi investigación. Como se verá, el compromiso va más allá de una larga temporada de trabajo de campo en 1997 y 1998. Al subrayar esto, se hace una conexión más con el acercamiento procesual a la indagación del significado en la religión y en los proyectos de renovación étnica. Los compromisos a largo plazo con proyectos concretos y con las personas otorgan el fundamento específico para la investigación, en un contexto social como el guatemalteco, y este fundamento, a su vez, brinda una perspectiva sobre los cambios en las prácticas a través del tiempo.

En el capítulo 3, presento el contexto amplio de mi investigación en los términos de «la violencia» sufrida en Guatemala durante el conflicto interno iniciado en 1960 y concluido hasta 1996. Este capítulo también vincula ese periodo de la historia de Guatemala con el proceso de paz, que empezó a concretarse lentamente a finales de los años ochenta y principios de los noventa, y con el movimiento Maya de renovación étnica que irrumpió en escena en el mismo período. Aunque algunos querrán más (y diferentes tipos) de etnohistoria particularmente en ese capítulo, fue la guerra la que creó el contexto inmediato para el tipo de prácticas evangélicas entre los *mam* y los *kaqchikel*. Estas últimas constituyen el tema de los capítulos 5 y 6. El crecimiento evangélico tuvo su auge y empezó a estabilizarse durante el largo período que duró la guerra, y la situación de posguerra es un momento para evaluar algunas de las transformaciones en el paisaje religioso guatemalteco.

El capítulo 4 es un puente en el sentido que resume una parte de la historia del protestantismo en su relación con el Estado guatemalteco y vincula a las organizaciones protestantes contemporáneas, y su participación política y social, con las organizaciones

de la sociedad civil que han sido una poderosa y conmovedora fuerza en Guatemala desde finales de la década del ochenta (Bastos y Camus 1996; Warren 1998). En la segunda mitad de este capítulo se abordan dos organizaciones mayas: La Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (Ciedeg) y la Hermandad de Presbiterios Mayas (HPM). Durante la época de mi trabajo de campo, los secretarios ejecutivos de ambas organizaciones eran ministros presbiterianos *kaqchikel*. Al prestarle atención a estas organizaciones mayas con raíces en la comunidad evangélica, me extendo hacia los estudios de los movimientos sociales contemporáneos en Guatemala, en los que este tipo de organizaciones religiosas son casi invisibles. Aunque el panmayanismo ha sido objeto de varios análisis (C. Smith 1991; LeBaron 1993; Fischer y Brown 1996; Otzoy 1996; Warren 1998), se ha prestado menos atención al papel de la religión dentro de dicho movimiento o al protestantismo indígena en el contexto de la cultura nacional. En ese sentido, este capítulo subraya el papel de las organizaciones sociales de base evangélica y actúa como puente entre las expresiones más localizadas de la práctica evangélica y los grupos abordados en los capítulos 5 y 6. Esta es una parte crucial de la historiografía de las prácticas evangélicas en Guatemala.

El primer epígrafe que abre el presente capítulo, de Vitalino Similox, ministro presbiteriano *kaqchikel* que se cita en varias partes de esta obra, fue pronunciado en una entrevista grupal cuando participé con el ya fallecido David Scotchmer, antiguo ministro presbiteriano, antropólogo y entonces profesor de misiología en el Seminario Teológico de la Universidad de Dubuque, en un viaje de inmersión a Guatemala en enero de 1994, cuando yo era pastor de una congregación presbiteriana en Tuscaloosa, Alabama. Como me di cuenta a mi llegada a Guatemala, la situación para las organizaciones civiles empezaba a ser favorable, luego de la amarga represión de los años ochenta y del intento de autogolpe de Estado de Jorge Serrano Elías el año anterior. Rigoberta Menchú había recibido el Premio Nobel de la Paz en 1992, en el contexto del quinto centenario del «descubrimiento» de América, y el exprocurador de derechos humanos Ramiro de León Carpio había sido electo para terminar el mandato presidencial de Serrano Elías. Durante nuestra visita, nos enteramos que las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) estaban a punto de hacer más visible su presencia luego de diez años de huir del Ejército; incluso compré para mi esposa una de las camisetas que vendía la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua), en la que se exigía el fin del reclutamiento militar forzoso de jóvenes en aldeas locales. Mientras el avión aterrizaba, abrí el *New York Times* que compré en el aeropuerto y me encontré con el primer artículo sobre la rebelión zapatista que había estallado del otro lado de la frontera, en Chiapas, en protesta por

el inicio del Nafta (Tratado de Libre Comercio de América del Norte, por sus siglas en inglés). En nuestra ronda de entrevistas durante los siguientes días, llegamos a las oficinas de la Ciedeg, donde Similox hizo el comentario recogido en el epígrafe.



Figura 5. David Scotchmer y Rigoberta Menchú
Fotografía de Mathews Samson

Cualquier intento por comprender la naturaleza de la expresión religiosa en la Mesoamérica poscolonial debe enfrentarse al contraste expresado en la declaración de Similox²³. La resistencia a las imposiciones externas y la innovación, que combina aspectos del pensamiento y la práctica, son tan características de la religión en la región, como lo son la continuidad con el pasado de la comunidad corporativa y la homogeneidad cultural representada por el advenimiento de la globalización. Mi trabajo enfatiza el espacio vivido y los diversos tipos de discursos producidos en medio del conflicto político y étnico en Guatemala. Aun así, la situación de los evangélicos *mam* y *kaqchikel* refleja la afirmación de Vásquez y Marquardt, según la cual:

²³ Ver el esfuerzo de Garrard-Burnett (2004) por examinar cómo esta declaración puede ser analizada a la luz del proyecto teológico maya de inculturación. Claramente hay un traslape entre los proyectos en los que participamos.

La globalización reconfigura las metas y acciones de las instituciones religiosas y las prácticas cotidianas de los fieles para crear nuevos límites que son igual de reales, aunque más permeables, y son transgredidos más a menudo (2003, 229).

Cómo se articula esto con la historia guatemalteca y con la preocupación por la religión –tanto en las prácticas ayas como en las evangélicas– es la narración a ser contada a continuación.

CAPÍTULO 2

UN ENFOQUE HUMANÍSTICO PARA UNA SOCIEDAD DE POSGUERRA

Tenemos muy poca idea de cómo se vería una comunidad indígena tradicional caracterizada por el pluralismo religioso (...) Aunque la atención se ha enfocado en las razones del cambio religioso y el subsiguiente declive de las instituciones comunales en Mesoamérica, tal vez, el desarrollo contemporáneo más significativo radica en el nuevo ordenamiento cívico forjado en las comunidades religiosas heterodoxas.

John D. Monaghan, *Ethnology*

A grandes rasgos, esta afirmación de John Monaghan (2000) en su panorama sobre la religión en Mesoamérica brinda un contexto para este trabajo. Mediante la observación etnográfica y comparativa de los evangélicos mayas en dos lugares dentro de la misma denominación, espero proveer antecedentes para entender el pluralismo y la heterodoxia tanto en la comunidad, como en la nación, en Guatemala. Para Latinoamérica, en su conjunto, es importante considerar la brevedad del marco de referencia que tenemos para las naciones y comunidades de creencias religiosas heterodoxas. Situados entre pasado y futuro, haríamos bien en considerar cómo los evangélicos mayas de segunda, tercera y cuarta generación encontrarán fundamento en las tradiciones de sus ancestros, en veinticinco o cincuenta años a partir de ahora.

El propósito de este capítulo es articular un fundamento más específico para el contenido que sigue, mediante una revisión rápida de tres temas que se tocaron en el capítulo anterior. Una vez abordado el significado del pluralismo en términos más específicos, paso a considerar brevemente la renovación étnica (*ethnic renewal*) como una conceptualización más técnica para la observación de la interacción de identidad y religión entre los evangélicos mayas. Esta discusión referirá al concepto de revitalización, que algunos han usado para describir los movimientos religiosos en diversos contextos desde que Anthony Wallace (1956) escribiera su famoso artículo sobre el tema. Tanto *renovación* como *revitalización* son términos útiles, aunque el primero refleja el enfoque más procesual sobre la religión y el estudio de la identidad y la comunidad esbozados en el capítulo 1. Finalmente, situó mi análisis en el contexto de preocupaciones humanísticas dentro de la antropología, que prometen una práctica de la etnografía más comprometida de la etnografía basada en un «humanismo crítico» y que mantenga en tensión los aspectos subjetivos de la práctica religiosa conforme la gente convierte sus creencias en acción, en contextos muy

específicos. Después de cubrir estos temas, procedo a describir el contexto dentro de Guatemala y los métodos que fui empleando conforme el proyecto evolucionaba en el transcurso de mi propio compromiso con la religión en este país.

PLURALISMO, RENOVACIÓN Y UN ENFOQUE HUMANÍSTICO DE LA ETNOGRAFÍA

Como es el caso de términos tales como modernidad y secularización, el significado del término pluralismo es objeto de debate actual. Aunque hasta aquí lo he utilizado consistentemente para resaltar la diversidad de las prácticas religiosas dentro del campo de la etnicidad (incluso a lo interno de la comunidad Maya en sentido amplio), debe quedar claro que, en el contexto de la construcción de la nación en una sociedad de posguerra, el término tiene un significado más específico y una considerable importancia ética. Diana Eck, directora del *Pluralism Project*, el cual está orientado hacia el entendimiento del cambio religioso en los Estados Unidos, argumenta que:

[E]l lenguaje del pluralismo es el lenguaje, no solo de la diferencia sino del compromiso, el involucramiento y la participación. Es el lenguaje de la circulación, el intercambio, el diálogo y el debate (2001, 69).

Este es un punto de partida útil para pensar la diversidad y las usualmente expresadas esperanzas de una Guatemala «multiétnica, pluricultural y multilingüe», que incluya a los cuatro pueblos que componen la nación –Maya, Ladino, Xinca y Garífuna– como socios plenos en el proyecto nacional. Estos marcos de referencia nos hacen reflexionar sobre la diversidad y la diferencia, pero Eck señala rápidamente que «*pluralismo* no es simplemente otra palabra para decir diversidad. Va más allá de la mera pluralidad o diversidad, al compromiso activo con esa pluralidad» (70). Finalmente, Eck también indica que el pluralismo va más allá de la tolerancia y de la relatividad (70-71), y es ahí donde entran en juego las preocupaciones de los mayas (y otros grupos étnicos) en Guatemala, México y toda Mesoamérica por la autonomía y por un espacio de participación activa en sus respectivas sociedades.

Jesús García Ruiz argumenta que el Estado puede definirse como: «Una modalidad orgánica de la relación social que hace coincidir territorio, población y el sistema jurídico» (1997, 32). En el análisis de las implicaciones del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (firmado en 1995), en el empuje del acuerdo de paz final, él argumenta que:

El Estado (...) debe ser el garante del respeto de los derechos de los grupos dominados para que puedan integrarse a la nación como ciudadanos y no

como sujetos controlados directa o indirectamente por los grupos sociales que se piensan como «superiores» y que reivindican derechos sobre los otros en nombre de esta superioridad (43).

Esto podría considerarse el marco de trabajo básico para el reconocimiento del pluralismo étnico por parte del Estado. Esta perspectiva sostiene tanto la posibilidad del reconocimiento del colectivo, así como de los derechos individuales, un punto significativo de disputa en las luchas de las naciones étnicas dentro del territorio del Estado-nación. Benjamín Colby y Pierre van der Berghe plantean el problema en términos más generales, en uno de los primeros estudios para abordar el problema del pluralismo en Guatemala. Basados en su trabajo entre los *ixil*, reflexionaron acerca de la manera en la cual el carácter de una sociedad plural dada es determinado a un nivel por la *estructura de las relaciones intergrupales* y, en otro nivel, por el *traslape e interacción de las estructuras institucionales* (1969, 20)¹.

Siguiendo a Joane Nagel y su trabajo en el contexto indígena estadounidense (1996), tiendo a referir a los movimientos de renovación étnica como una categoría para analizar movimientos que buscan definir o fortalecer su identidad en relación a otros grupos. Aunque su trabajo es similar en ciertos aspectos al de Anthony Wallace (1956) acerca de los movimientos de revitalización, esta categoría captura la naturaleza activa y procesual de la lucha por la identidad que, aunque enraizada en cierto sentido primordial del grupo, sigue siendo en parte una identidad construida como consecuencia de imposiciones externas. El concepto de revitalización sigue siendo útil en varios entornos (Harkin 2004, Kehoe 2006), y la idea de crear «una cultura más satisfactoria» (Wallace 1956, 265) tras los cataclismos (naturales y humanas) sucedidos en Guatemala durante la segunda mitad del siglo XX seguramente resuena aquí. Al prestar atención al concepto de renovación étnica, me baso, en parte, en los comentarios de Kay Warren sobre el uso del término específicamente en relación al panmayanismo. Warren indica que el problema según Wallace:

Consistía en la política de una resíntesis, cuyos autores se han visto impelidos a ir más allá de las divisiones culturales a fin de imaginar una transformación radical de la cultura indígena (1998, 208).

¹ Colby y van den Berghe también señalan que los ladinos conciben la sociedad en un marco más dicotómico que los mayas, quienes reconocen diferentes lenguajes y lugares de origen (1969, 180).

Posteriormente, al criticar el modelo, Warren señala tanto su cualidad funcional como:

La presunción de que las culturas alcanzan una situación estable en los tiempos de crisis, en lugar de la visión más dinámica y heterogénea de la cultura que actualmente defienden los antropólogos (208-209).

Por último, indica que el enfoque psicoanalítico del modelo no contribuye a «un análisis más exhaustivo de la autoconsciencia y agencia historizadas» (209).

El reconocimiento de la agencia [*agency*, obrar humano] y la historia en la creación de la cultura es un aspecto de la interacción entre el constructivismo y la estructura en los procesos de renovación étnica. Nagel resulta de utilidad con su referencia a las «técnicas de construcción cultural» que «ayudan a la construcción de comunidad y (...) sirven como mecanismos de movilización colectiva» (1998, 253). Su perspectiva apunta a que la renovación es a la vez individual y colectiva, ya que estos son:

Aspectos entrelazados de la renovación étnica general. La renovación étnica individual involucra principalmente asuntos de identidad personal y los grupos con los que uno se identifica y asocia. La renovación étnica colectiva involucra principalmente asuntos de comunidad y de cultura, así como la historia asociada a dichos grupos (1996, 11).

Esta focalización sobre la agencia y el proceso es apropiada y necesaria para el estudio de la etnicidad en la Guatemala contemporánea, así como para la comprensión de la religión en tanto que proceso. Ambos, el catolicismo y el protestantismo más reciente, aunque imposiciones culturales en sus orígenes, se han enraizado y están siendo indigenizados, incluso cuando han cambiado aspectos de la cultura tradicional en Guatemala².

Una comprensión de la indigenización del pensamiento y la práctica cristianos dentro de las comunidades mayas de Guatemala no puede estar divorciada del rol que han tenido los activistas panmayas o los mismos protestantes mayas en la construcción de una nueva sociedad civil, luego de una guerra en la que la mayor parte de las víctimas fueron mayas. Dos ramas de la antropología humanística configuran el acercamiento

² Utilizo las palabras *tradición* y *tradicional* en el sentido empleado por David Gros (1992, 8): «Un conjunto de prácticas, una constelación de creencias o un modo de pensar que existe en el presente pero proveniente de la herencia del pasado». Hacia el final de su trabajo, Gros dice que: «La reapropiación de la tradición no constituye en sí misma una alternativa para una crítica inmanente de la modernidad. Es tan solo una manera de ampliar y profundizar los métodos de crítica inmanente recurriendo a un set de materiales valiosos que normalmente está fuera de alcance» (135). La tradición implica continuidad con el pasado y quizás una epistemología alternativa. Los debates sobre autenticidad y legitimidad han caído en desuso.

interpretativo que utilizo en este libro, manteniendo en tensión todos estos niveles de análisis. La primera rama de la antropología humanística tiene afinidad con lo que Bruce Knauft (1996) ha llamado «humanismo crítico», que encarna una crítica de la desigualdad a la vez que afirma el relativismo cultural, central a la disciplina antropológica. La tensión entre estos dos polos es dialéctica, pero la etnografía debe basarse en ambos polos del *continuum*. Esta perspectiva brinda un acercamiento, por un lado, al estudio del colonialismo, la etnicidad y la expresión religiosa contemporáneos y, por el otro, a la naturaleza del Estado-nación, sin perder de vista la centralidad de la etnografía local o del nivel micro para la descripción y análisis de la diferencia cultural. La unión de experiencia y agencia en la construcción del significado y los símbolos involucrados en dicha construcción conducen, al final de cuentas, a la posibilidad de una antropología narrativa y dialógica que empieza con la ubicación etnográfica en un lugar específico, o situada en un contexto que moldea la acción, pero no la determina. Esto implica un interés por lo social como por la etnohistoria (Carmack 1971, Krech 1991), pues, aunque no determinan la acción, los procesos históricos proporcionan el marco en el cual esta tiene lugar.

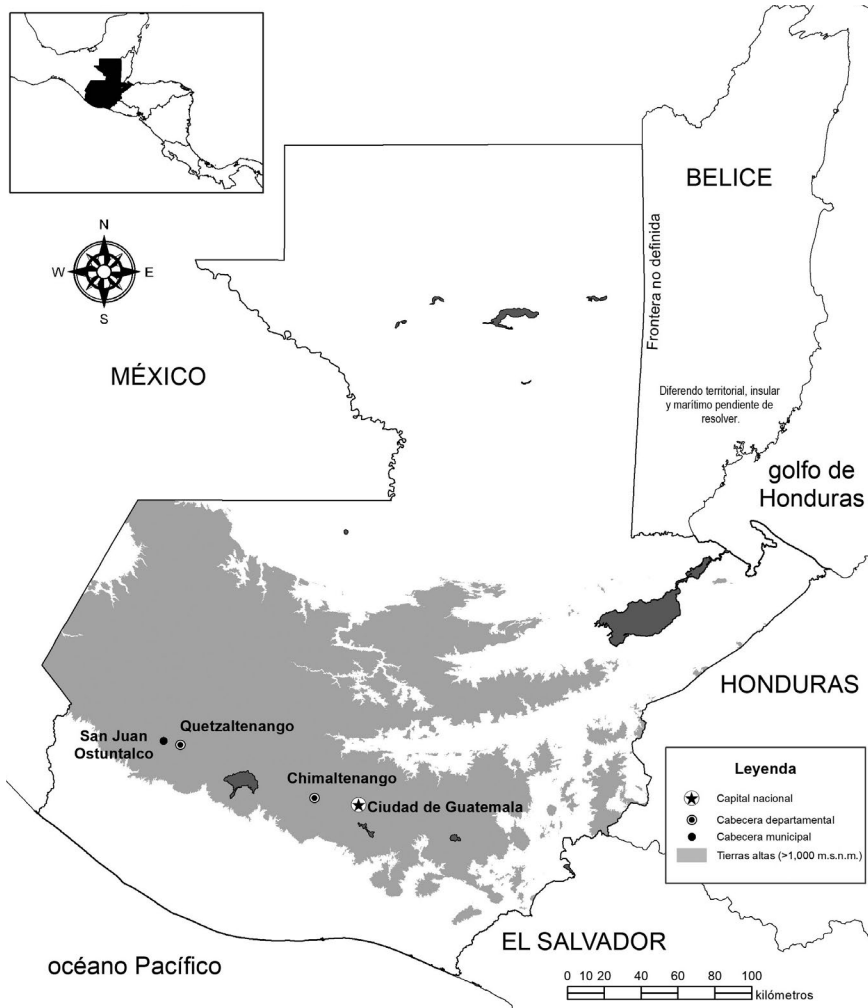


Figura 6. Guatemala y el altiplano
Elaborado por James Samson

En un nivel más básico, la postura humanística plantea el tema de la intersubjetividad, la forma en que las creencias y las prácticas propias y de los otros se unen y transforman el presente en el futuro de manera concertada. Esta visión pone en primer plano los temas de agencia y las visiones socioconstructivistas de la cultura, a través de la cual los seres humanos crean el mundo que habitan y lo dotan al mismo tiempo de significado. Si bien esta comprensión tiene afinidades tanto con los enfoques sobre la cultura y la agencia desde una perspectiva de clase, como con la teoría de la práctica (Ortner 1989, 1994), y con los abordajes fenomenológicos (Berger 1967; Berger y Luckmann 1966), este enfoque está moldeado por una visión interactiva de la relación de los individuos y los grupos con la cultura (Richardson y Dunton 1989). En palabras de Miles Richardson, el esfuerzo de los antropólogos por comprender la religión:

Busca reconocer el papel de las creencias en la constitución del mundo vivido de los practicantes, y por lo tanto intenta dar a conocer las creencias expuestas en forma de pronunciamientos, a menudo elocuentes, a veces crueles, pero siempre significativos, acerca de los anhelos humanos (1996, 614).

En un lugar como Guatemala, la academia comprometida pierde de vista lo local y lo trivial.

CONTEXTO Y MÉTODOS

Mi primera investigación de campo consistió en un trabajo de campo antropológico que incluyó observación participante y entrevistas a los miembros de los presbiterios Mam y Kaqchikel de la IENPG, entre septiembre de 1997 y agosto de 1998. Luego de seis semanas de aprendizaje del idioma *mam*, empecé la observación formal en el Presbiterio Mam. Este trabajo consistió principalmente en entrevistas abiertas a los líderes del Presbiterio y de la congregación, y en asistir a diversas actividades del Presbiterio durante aproximadamente seis meses. Luego dirigí mi atención a la observación participante en el Presbiterio Kaqchikel. En ambos contextos, la investigación fue realizada principalmente en español. La observación participante directa en el Presbiterio Mam jugó un papel mayor que en el Presbiterio Kaqchikel, en donde el énfasis fue puesto en las entrevistas y en la revisión de documentos públicos relacionados con eventos sucedidos en esa región durante los cinco años anteriores.

Los presbiterios Mam y Kaqchikel tienen sus sedes en los departamentos de Quetzaltenango y Chimaltenango respectivamente. La mayor parte de las congregaciones de ambos presbiterios también se ubican en dichos departamentos.

Diez de los diecisiete presbiterios, con un total de 60 000 fieles, pertenecen a alguno de los cinco grupos del pueblo Maya –*K'iche'*, *Mam*, *Kaqchikel*, *Q'eqchi'* y *Q'anjob'al*– con quienes la denominación tiene un trabajo sólido desde sus inicios en 1882³. Actualmente, la población maya *mam* consta de más de 600 000 personas que viven en una gran franja de la parte noroccidental del país, extendiéndose hasta México, donde alrededor de 30 000 *mam* viven cerca de la frontera sur del estado de Chiapas, hacia donde huyó la mayor parte de los refugiados durante los años de 1980, en el punto más álgido de la guerra civil. Los mayas *kaqchikel* son el tercer grupo mayoritario, con más de 825 000 personas, radicadas principalmente en el departamento de Chimaltenango, en la parte del altiplano más cercana a ciudad de Guatemala⁴.

Aunque me enfoco en la identidad y los métodos etnográficos, el proyecto general atendía los eventos políticos en Guatemala, y a la forma en la que el Presbiterio *Kaqchikel* respondió a estos de una forma más activa, que lo considerado como típico entre los evangélicos de Guatemala. Durante esta amplia estancia de investigación, viví con mi familia en la segunda ciudad más grande de Guatemala, Quetzaltenango, y realicé investigación de una manera que resultó siendo más un estudio regional acerca de cómo el protestantismo histórico y la etnicidad se relacionan con el contexto nacional, que un estudio de una sola comunidad étnica o religiosa. Quetzaltenango se encuentra en la periferia oriental del área *Mam* y da acceso a la región sur *Mam*, a la vez que permite el contacto con otras organizaciones involucradas en la educación cultural y política Maya. He realizado un trabajo más profundo en el área *Mam* debido a la existencia de una sólida base de trabajo académico sobre los evangélicos en esta región (Scotchmer 1986, 1989, 1991, 1993), así como algunos esfuerzos de observación de la religión maya misma en el área (Peck 1970; Greenberg 1984). Para la región *Mam* más amplia, el trabajo de John Watanabe (1990, 1992, 1995, 1996, 1999) proporciona una base sólida para la investigación de la cultura *Mam* en general, así como de la expresión religiosa contemporánea en Mesoamérica (ver también W. Smith 1977; Hawkins 1984). La región también brinda la oportunidad de aprender cómo

³ Aproximadamente el 70 por ciento de los miembros afirman ser mayas. Esto tiene consecuencias importantes para las relaciones interétnicas dentro de la institución, y estas no han sido bien exploradas desde una perspectiva académica.

⁴ Estas cifras provienen del censo del año 2002, que convirtió a los *mam* en la cuarta comunidad Maya más grande, y que posiciona a la comunidad *Q'eqchi'*, con más de 850 000 personas, como la segunda. Estas posiciones son contrarias a la información anterior, relacionada con la identidad y el uso del lenguaje. El censo también registró información sobre el idioma en el que las personas mayores de tres años de edad aprendieron a hablar. Los *q'eqchi'* seguían estando en segundo lugar en esta lista (con más de 700 000), los *mam* estaban en tercero (más de 475 000) y los *kaqchikel* en cuarto (con un poco menos de 450 000). Estos datos son particularmente interesantes, ya que muestran el número de mayas *kaqchikel* que no tienen el *kaqchikel* como primer idioma, pero que se identifican a sí mismos como tales. La comunidad *K'iche'*, con más de un millón de personas, constituye el grupo maya mayoritario de Guatemala.

los protestantes mayas entienden su participación en procesos religiosos y sociales, en situaciones geográficamente más desligadas de las presiones de la ciudad capital.

Las descripciones de las actividades y la estructura organizativa del Presbiterio Mam proporcionaron un esquema de trabajo menos extenso que el Presbiterio Kaqchikel, cuya sede está en la ciudad de Chimaltenango. A diferencia de los *mam*, los *kaqchikel* son más conocidos fuera de Guatemala por ser los líderes intelectuales del movimiento Maya, y porque varios *kaqchikel* han publicado textos que narran en detalle los cambios deseados en la relación entre el Gobierno de Guatemala y la población maya, además de sus propias investigaciones. Históricamente, los *kaqchikel* han jugado un papel prominente en la oposición a los poderes gobernantes, luego de apoyar inicialmente a los invasores españoles en su conflicto con los *ke'iche'*, quienes resistieron su incursión inicial al área de Quetzaltenango en 1524 (Carmack 1981; R. Hill 1992). Por último, varios *kaqchikel* han hecho escuchar sus voces en medio del pluralismo religioso, foco de esta investigación. Estos individuos incluyen a dos prominentes ministros presbiterianos (Similox Salazar 1992, 1997; Otzoy 1996, 1997; cf. Colop 1997), así como a un antiguo sacerdote católico que regresó a las prácticas religiosas tradicionales mayas (Wuqub' Iq' 1997). Sus trabajos brindan una base documental para la comparación y el contraste, no siempre inmediatamente disponible en los estudios antropológicos, de la expresión religiosa indígena.

Aun con estas fuentes, las complejidades de trabajar en Guatemala se revelaron con mayor claridad durante una visita que hice al país en mayo de 1996, primero para viajar con algunos estudiantes bajo el auspicio del Centro Evangélico de Estudios Pastorales en Centroamérica (Cedepca), y luego durante un período de reconocimiento de un mes, con el fin de empezar a establecer un marco para mi investigación. Durante ese tiempo participé como observador en el encuentro anual de cinco días del sínodo de la IENPG y experimenté de primera mano algunas de las tensiones y conflictos que permean los temas religiosos y políticos en el contexto guatemalteco. Tres días antes del encuentro, el moderador de ese año fue secuestrado y mantenido en cautiverio a cambio de un rescate exigido por su liberación. Se cree que se trató de un acto perpetrado por disidentes que habían abandonado la IENPG durante una amarga fractura a lo interno de la denominación en 1992.



Figura 7. Marcha hacia la Plaza de la Constitución para la firma de la Paz Firme y Duradera, 1996

El moderador fue liberado varios días más tarde, apareciendo dramáticamente hacia el final del encuentro, cuando se reunió con su familia. Este evento pareció encarnar al mismo tiempo algunos de los conflictos que se suelen suscitar en Guatemala, así como algunas de las tensiones alrededor de la religión y que juegan un papel divisor en las comunidades locales. Para la IENPG, estos conflictos a veces se manifiestan en términos étnicos, y este grupo religioso relativamente pequeño puede servir como lente para comprender mejor algunos de los temas de etnicidad e identidad religiosa y las maneras complejas y violentas en las que son resueltos en la Guatemala poscolonial. Las interpretaciones subsiguientes del evento han revelado las dificultades de la anterior versión, conforme se dieron rumores de que no solo los disidentes, sino también los familiares y otras personas fueron quienes llevaron a cabo el secuestro. En diciembre de 1996, volví a Guatemala durante la mayor parte del mes, con la ayuda de una *benevolent grant* de la Universidad en Albany, para empezar a estudiar el idioma *mam*, y estuve presente junto con mi hija mayor en la plaza central de ciudad de Guatemala el día de la firma del acuerdo final de paz (fig. 7).

Durante todo el trabajo de campo en Guatemala, mi investigación fue complementada por la existencia de documentos eclesiásticos (tanto católicos como protestantes), por publicaciones y panfletos realizados por algunas de las más de trescientas organizaciones mayas de Guatemala, por la Conferencia Episcopal de Guatemala

(CEG) y por informes de numerosas organizaciones no gubernamentales que trabajaban en Guatemala, especialmente de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua). Estos documentos, junto con las publicaciones académicas realizadas por guatemaltecos, tanto indígenas como mestizos, me brindaron materiales valiosos para el proyecto de investigación. Proporcionaron, además, una sólida base para realizar comparaciones entre ambos presbiterios y vincular los eventos locales con eventos religiosos y políticos a nivel nacional.

Luego de volver de mi extensa estancia de trabajo de campo, regresé a Guatemala en varias ocasiones, sumando un total de casi tres meses. En una de estas visitas participé como presentador en el Segundo Congreso sobre el Popol Wuj, que se llevó a cabo en Quetzaltenango. Esto me brindó una experiencia de primera mano en el diálogo con los mayas que reflexionaban de una manera más académica sobre algunas de sus propias experiencias, así como una perspectiva sobre cómo estos eventos públicos son utilizados a menudo como herramientas organizativas dentro del contexto del activismo Maya contemporáneo. En otras dos ocasiones, pasé más de un mes realizando entrevistas como asesor de investigación para un proyecto financiado por el Fideicomiso de *Pew Charitable* sobre Cristianismo Evangélico y Democracia Política en Asia, África y Latinoamérica (Freston 2006). Mi participación en este proyecto de tres años, que se enfocó en el papel de los evangélicos en procesos de democratización en tres continentes, brindó información adicional sobre el pluralismo en la escena religiosa guatemalteca y sobre la naturaleza de las comunidades con las que había trabajado durante ambos proyectos. El pluralismo ya ha sido abordado en este capítulo, pero la relación que la iglesia evangélica guarda con la democracia y el pluralismo en la esfera política no ha sido suficientemente examinada en términos de estudios de caso de actores religiosos, ya sea que participen en política o que eviten hacerlo⁵.

⁵ Dos de estos viajes estuvieron vinculados a mis propias actividades en el marco de la relación existente entre el Presbiterio *Mam* y el Presbiterio de Albany, un grupo análogo a la denominación a la que pertenezco. El video *Prevarious Peace: God and Guatemala* fue producido por Rudy y Shirley Nelson, profesor emérito del Departamento de Inglés de la Universidad de Albany y escritora independiente, respectivamente. La producción trata sobre la participación de la comunidad religiosa internacional en el proceso de paz de Guatemala, y presenta una vista panorámica del pluralismo religioso contemporáneo luego de la firma del acuerdo final de paz. El proyecto recibió financiamiento del Instituto para la Paz de los Estados Unidos. En cada una de estas participaciones, asumí una especie de activa observación participante, ya fuera directa o indirectamente con los grupos que son sujetos de esta investigación. También logré ampliar mis propios horizontes en términos de temas relacionados con la historia que narran estas páginas. Realicé una visita a una finca de café en la parte sur del departamento de Quetzaltenango, establecida por exguerrilleros, y entrevisté al director de la oficina de la Iglesia católica que trata temas de tierra en la Diócesis de Los Altos, lo que me aportó más elementos para reflexionar sobre la situación actual de Guatemala.

Los textos principales que utilicé para mi análisis son notas de campo etnográficas tomadas en casi treinta contextos de observación, incluyendo servicios religiosos (cultos), un bautismo masivo y una ceremonia colectiva de matrimonios que tuvieron lugar fuera del contexto cultural normal, reuniones formales de los presbiterios, talleres patrocinados por ambos grupos y una experiencia docente impartiendo un curso sobre teologías latinoamericanas en el Seminario *Mam*⁶. La información obtenida en estas experiencias proporcionó las bases para comparar la práctica contemporánea en ambos presbiterios con algunos otros de los numerosos grupos evangélicos de Guatemala y con trabajos ya publicados sobre la presencia protestante en Mesoamérica. Los símbolos, temas e interpretaciones se elaboraron en relación con la información obtenida en unas veinte entrevistas detalladas con los líderes de ambos grupos, y en referencia a una docena más de entrevistas que sitúan la investigación primaria dentro de los eventos actuales, incluido el movimiento Maya y el tambaleante proceso de paz en Guatemala.

Mis entrevistas fueron semiestructuradas (es decir, dirigidas) y produjeron una estructura narrativa conforme los entrevistados recordaban sus experiencias religiosas y luego articulaban su visión para el futuro a la luz de sus actuales creencias y prácticas. Le presté particular atención a la forma en que la correlación entre la expresión simbólica y los datos de las entrevistas que revelan la manera en que la práctica presbiteriana es tan solo un componente del pluralismo religioso que coexiste con la identidad étnica Maya. Este pluralismo incluye aspectos de la espiritualidad Maya que con frecuencia son integrados a los diversos protestantismos practicados por los evangélicos mayas. Más que enfocarme en las razones específicas de la conversión, lo que enfatiqué fue la autocomprensión que tienen los evangélicos mayas, y cómo esta llega a tener un peso en el contexto sociopolítico mayor en el que los guatemaltecos practican actualmente la religión.

Con el enfoque narrativo en el significado que los protestantes mayas le dan a su religión, mi investigación busca darle una voz al pueblo Maya que labra su propio destino en el presente, en particular respecto a la forma en la que la indigenización del cristianismo es ahora dirigida por los mismos pueblos indígenas. En resumen, para los *kaqchikel*, teología y participación política están vinculadas en una práctica

⁶ El Seminario *Mam* es una extensión del Seminario Nacional de la IENPG situado en San Felipe, Retalhuleu. Guatemala fue un sitio de gran importancia en el desarrollo de la Educación Teológica por Extensión (TEE, por sus siglas en inglés) durante los años sesenta y el seminario tiene varios lugares en donde se imparten cursos en diversos presbiterios de la denominación. Se ofrecen estudios con títulos de licenciatura en teología, pero la mayor parte de la formación tiene un enfoque práctico en los niveles de educación inferiores, incluyendo alfabetización (en San Juan Ostuncalco) en *mam*.

religiosa que busca confrontar directamente los problemas sociales que afectan el lugar que los pueblos mayas ocupan en la sociedad guatemalteca. En contraste, los *mam* promueven una «teología integral» en la cual la acción social (una clínica, proyectos de desarrollo para mujeres, capacitación agrícola, educación primaria en algunos lugares) surge de una agenda teológica y responde más directamente a la situación local que a una agenda cultural o política nacional. Aun con este énfasis, las actividades culturales y los lugares de culto figuran fuertemente como símbolos orientadores en el contexto *mam*, así como el bautismo discutido en el capítulo 5, bien podría ser un marco simbólico adecuado para las actividades del presbiterio. La manera en que se articulan los temas de interés constituye un «reencantamiento» del mundo ante la modernización y las interpretaciones del cristianismo evangélico en Mesoamérica, que a menudo se han enfocado en motivaciones económicas para la conversión, y en el divisionismo del cristianismo evangélico en las comunidades locales. De esta manera, el reencantamiento y la renovación establecen un marco de referencia para la interpretación de la identidad étnica con relación a los aspectos religiosos de la actividad humana.

CAPÍTULO 3

EL CONTEXTO NACIONAL

LA GUERRA, LOS ACUERDOS DE PAZ Y EL MOVIMIENTO MAYA

La lucha que libramos acrisola y modela el porvenir. Nuestra historia es una historia viva, que ha palpitado, resistido y sobrevivido siglos de sacrificios. Ahora resurge con vigor. Las semillas, durante tanto tiempo adormecidas, brotan hoy con certidumbre.

Rigoberta Menchú, discurso de aceptación del Premio Nobel

EL CRISOL DE LA VIOLENCIA

El nacionalismo Maya en Guatemala no puede entenderse sin tomar en cuenta la violencia que agobió a Guatemala desde finales de la década de 1970 hasta mediados de los ochenta. La crueldad del Estado durante este período fue un catalizador básico de la relevancia contemporánea del sentimiento étnico Maya y de la retórica con el que este ha captado la atención nacional e internacional. Arturo Arias indica que la primera ola de activismo político Maya, que se remonta a la década de 1970, precipitó la represión del gobierno guatemalteco. Este autor indica que la propia comunidad indígena estaba dividida respecto a su postura, y afirma que: «[L]a identidad étnica había sido transformada en la búsqueda de fuerza política» (1990, 251). En esta transformación, las prácticas y códigos simbólicos más antiguos fueron descartados sin que hubiera otros nuevos que ocuparan su lugar. Pero Arias sostiene que «al mismo tiempo que la identidad se discutía más abiertamente, también atravesaba su crisis más profunda» (251). Fue en el contexto de las esperanzas frustradas de inclusión dentro del proyecto nacional del Estado guatemalteco, que una nueva y más profunda forma de resistencia empezó a interpelar a Guatemala y a la comunidad internacional. Esta invaluable resistencia a menudo halló su expresión en la actividad revolucionaria, pero también se manifestó a través de otros tipos de organización. A principios de los ochenta en Estados Unidos, la popular película *El Norte* (1984) y el testimonio de Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1984) fueron dos de las pocas fuentes que llamaron la atención sobre Guatemala, mientras que la mayor parte de la participación política y activista giraba alrededor de los conflictos en Nicaragua y El Salvador. A finales de la década, el volumen editado por Robert Carmack, *Harvest of Violence* (1988) y el libro *Refugees of a Hidden War* de Beatriz Manz

(1988) ayudaron a atraer la atención de los académicos y de las personas preocupadas por la geopolítica de la región, hacia la situación de violencia en Guatemala¹.

Las raíces históricas inmediatas de la guerra civil se remontan al derrocamiento del presidente Jacobo Arbenz en 1954, por medio de un golpe de Estado planificado y apoyado, en gran medida, por la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos (Schlesinger y Kinzer 1999). Desde ese momento hasta la elección democrática de Vinicio Cerezo Arévalo en 1985, la historia política y social de Guatemala estuvo dominada por dictaduras militares o por presidentes civiles que hicieron la voluntad del Ejército (Woodward 1999). Desde 1960, una serie de levantamientos guerrilleros principalmente ladinos, dirigidos en sus orígenes por oficiales descontentos del Ejército, desafió la hegemonía del gobierno, aunque para 1975 la represión y la contrainsurgencia habían destruido la mayoría de las fuerzas guerrilleras (LaFeber 1993; Woodward 1999). Jim Handy (1984, 144) indica el año de 1972 como la fecha de aparición del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en la región del departamento de Quiché, en el altiplano occidental. En 1978 la nación estaba claramente en medio de una guerra civil en la que el Gobierno recurrió a la represión violenta y, finalmente, a la política de tierra arrasada para silenciar las voces disidentes (LaFeber 1993; Woodward 1999).

Durante lo peor de la violencia, que comprendió el periodo entre 1978 y 1985, se estima que entre 50 000 y 70 000 personas fueron asesinadas (Carmack 1992a, 295). Otra cifra que suele citarse indica que 440 aldeas fueron destruidas entre 1980 y 1984 (Alecio 1995, 33; Jonas 2000, 24). El *Cuarto Reporte sobre la Situación de Derechos Humanos en Guatemala* presenta la cifra de 100 000 muertes y 45 000 desapariciones entre 1960 y 1991, y agrega que:

En 1992 había aproximadamente 45,000 viudas y 150,000 huérfanos a causa de hechos de violencia atribuibles a las fuerzas de seguridad y a la acción de grupos armados irregulares o ‘guerrilleros’ (Organización de los Estados Americanos –OEA– 1993, 45).

Se reportó que otro millón de personas eran refugiados internos dentro de Guatemala y entre 85 000 y 90 000 eran refugiados en México, aproximadamente la mitad de ellos «bajo la protección del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados» (63). En suma, cerca de 500 000 mayas vivían en el exilio en varios países, incluyendo los Estados Unidos (Carmack 1992a, v)².

¹ Ver Montejo 1987 para otro testimonio desde la zona de guerra.

² Además de su trabajo (1988) sobre la crisis de refugiados de la época, Manz (2004) narra la historia de

Ningún análisis académico cuestionaría que la gran mayoría de los hechos de violencia fueron perpetrados por el Gobierno a través del Ejército u otras fuerzas de seguridad. Para cuando las dos comisiones de la verdad, conformadas luego de la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera a finales de 1996, concluyeron sus informes, el estimado total de muertes y desapariciones durante el conflicto ascendía a más de 200 000 (CEH 1999, 17)³. Por otra parte, la participación de la población indígena en el movimiento revolucionario es objeto de mucho debate e interpretación. Numerosos autores sugieren que, independientemente de su participación en la actividad revolucionaria, en muchos lugares se presumía que la posición del Gobierno era que ser maya convertía a la persona en subversiva (ver R. Adams 1992, 287). El trabajo de David Stoll en el Triángulo Ixil del departamento de Quiché (Stoll 1992, 1993) sugiere que cuando los mayas se dieron cuenta de qué tan lejos estaba dispuesto a ir el gobierno con tal de librar el área de quienes sospechaba eran subversivos, muchos optaron por integrarse a las patrullas de autodefensa civil y otros aparatos de seguridad del gobierno, en vez de tomar partido por los guerrilleros, que no podían protegerlos de la represión⁴. Stoll también considera que esta fue una de las razones

la aldea de Santa María Tzejá durante la violencia, y el esfuerzo posterior de los pobladores por restablecer la comunidad. Su libro es una contribución significativa a los estudios sobre la guerra y sobre la forma en la que los mayas lidian con sus efectos.

³ Guatemala es única en el hecho de que dos comisiones de paz se establecieron después de la guerra. El informe de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (Odhag), Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (Remhi), fue publicado en cuatro volúmenes bajo el título *Guatemala: Nunca más*, el 24 de abril de 1998. La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) «fue establecida mediante el Acuerdo de Oslo del 23 de julio de 1994, para esclarecer con total objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, vinculados con el enfrentamiento armado» (CEH 1999, 11). Concluido sobre todo con el auspicio de las Naciones Unidas, el informe fue presentado a principios de 1999 y su conclusión fue que el 93 por ciento de los hechos de violencia que documentó, ocurridos durante la guerra, fueron perpetrados por el Ejército o por organizaciones paramilitares. Las fuerzas guerrilleras fueron responsables de un tres por ciento de los casos, y fue imposible determinar a los perpetradores del cuatro por ciento restante de los hechos.

⁴ El libro *Buried Secrets* (2003) de Victoria Sanford, basado en su participación en el Equipo de Antropología Forense de Guatemala y en la recopilación de las historias de los sobrevivientes de las atrocidades cometidas por el Ejército, es un relato conmovedor y valiente de las experiencias de los sobrevivientes entrevistados de la violencia. Sanford cuestiona la tesis de Stoll que afirma que los mayas de la región Ixil estaban atrapados «entre dos fuegos» durante el conflicto, así como el trabajo de Ricardo Falla (1992) e Yvon Le Bot (1995). La crítica principal es que las formulaciones binarias del Ejército contra la guerrilla (que no podía defender a la población local en las comunidades en las que operaban) le niegan agencia a los mayas, que simpatizaron con la causa guerrillera. Fundamentalmente, plantea que este argumento binario silencia las voces de los mayas, especialmente de las mujeres. Afirma también que la versión del conflicto reportada por estos (y otros) autores no hace más que repetir el «discurso oficial» del Ejército, con el que justificaba las atrocidades desde un principio. Así mismo, Sanford destaca la injusticia estructural que la CEH subraya como la causa raíz de la violencia (210). Desde un punto de vista religioso, la violencia estructural constituyó uno de los temas principales que emergieron de la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, que proporcionó algunos de los fundamentos para la teología de la liberación. Al mismo tiempo, se le ha citado frecuentemente como causa raíz de los movimientos

por las que la religión evangélica, a la que el gobierno frecuentemente percibía como apolítica, se afianzó en la región⁵. La situación se hizo aún más complicada debido a la existencia de las Comunidades de Población en Resistencia, conformadas por pobladores mayas que, durante más de diez años, permanecieron en tres áreas del país a fin de escapar del acoso del Ejército (Falla 1992, 1994; Sinclair 1995; Delli Sante 1996, 288-289). Kay Warren resume así la combinación de fuerzas que empujó a los mayas ya fuera al exilio o a las filas de la guerrilla:

Tanto su deseo de una participación política más amplia como el carácter distintivo de su idioma y comunidad fueron percibidos como amenazas por los grupos políticos de derecha y por el Ejército. La ironía de que los soldados rasos utilizados en este esfuerzo contrainsurgente fueran Mayas en su abrumadora mayoría no se le escapó a las poblaciones rurales (1993, 26-27).

En el marco más amplio de la cultura política latinoamericana, un aspecto significativo de la versión guatemalteca del Estado de seguridad nacional fue la forma en que los mayas resistieron la opresión, al mismo tiempo que fueron víctimas de la coerción del Ejército.

revolucionarios en Latinoamérica, desde por lo menos la década de 1960. Mi interés está en el tono del discurso de Sanford, focalizado en la manera en que ciertos tipos de análisis conspiran para silenciar a «al otro» —en este caso, a las víctimas de la violencia—. Sin duda, necesitamos tomar conciencia de estos problemas, y ello constituyó una de las fortalezas de los estudios postcoloniales y subalternos, así como una fortaleza del énfasis que Sanford puso en decir la verdad mientras realizamos trabajo de memoria en situaciones de posguerra. Al mismo tiempo, debemos ser más tolerantes con los académicos situados en diferentes posiciones sociales y que abordan los temas desde contextos distintos. Ninguno de los académicos mencionados apoyó al Ejército ni al Gobierno de Guatemala durante la violencia. Falla, en particular, consideraba que su tarea era acompañar a las CPR, y tener en cuenta dicha idea, más bien religiosa, colocaría su escrito bajo otra perspectiva, aun si algunos de sus análisis no llegan lo suficientemente lejos en ciertos puntos. También interpreto que la controversia Stoll-Rigoberta Menchú es parte del problema que aquí se aborda, como Sanford lo explica. Sin embargo, quienes investigamos y escribimos en medio de sociedades en una situación de posguerra, estamos involucrados en procesos de decisión sobre qué voces serán escuchadas, aun cuando se narra la verdad o «se le dice la verdad al poder». Reconocerlo podría contribuir considerablemente a devolver algo de tolerancia a los discursos que sostenemos entre nosotros (o que nos decimos los unos a los otros), de la misma forma en la que Sanford subraya, al final de su trabajo, el potencial de tolerancia en las comunidades mayas que están elaborando sus propias historias.

⁵ Aunque sin duda hay mucho de cierto en este argumento, la diversidad misma de las expresiones evangélicas y su relación con los esfuerzos de revitalización cultural Maya en algunos espacios le resta validez a cualquier generalización. La forma de la presencia evangélica en Guatemala es un área que necesita mayor investigación y uno de los objetivos de este libro es contribuir a esta discusión. Ver también el análisis de Manz al respecto de estos temas, incluyendo comentarios sobre la relación entre los antropólogos extranjeros y los mayas (2004, 9-12).

Dos conclusiones particularmente importantes surgen de este escenario. En primer lugar, no es seguro que ni la apertura política producto del regreso a un sistema político democrático en 1985, ni el subsiguiente proceso de paz en Guatemala, hubieran sido posibles sin la presencia de la guerrilla y, a la vez, sin el movimiento de derechos humanos que operaba tanto en el plano nacional como en el internacional (Davis 1992; Carmack 1994). La combinación de presión internacional en diversos foros refiriéndose a Guatemala como un país con uno de los peores historiales de derechos humanos del hemisferio y la derrota (aunque no la destrucción completa) de las fuerzas guerrilleras por parte del Ejército llevaron al Gobierno a sentarse a la mesa de negociaciones junto con la URNG.

En segundo lugar, desde un punto de vista nacionalista Maya, el intelectual más prominente en articular una visión de la identidad étnica Maya, Demetrio Cojtí Cuxil, insiste en que ni el gobierno ni la guerrilla se han preocupado de los pueblos indígenas de Guatemala. Para Cojtí, el Gobierno claramente ha participado en un proceso de etnocidio mediante una combinación de programas políticos y militares. En lo político, esta asimilación se lleva a cabo no solo como resultado de una política de gobierno cuyo objetivo es la ladinización, sino también a través de la subestimación del número de población indígena en los censos nacionales (Cojtí Cuxil 1991; Tzian 1994; cf. R. Adams 1998). Lo más evidente desde fuera de Guatemala ha sido la represión. La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) utilizó la definición formal de genocidio para etiquetar la actividad del Ejército en cuatro áreas específicas durante la guerra (CEH 1999, 42). Al mismo tiempo, según la perspectiva de Cojtí a los rebeldes izquierdistas no les interesaban particularmente los temas nacionalistas de la población maya. En palabras de Cojtí:

El Marxismo-leninismo, que fue el marco de referencia de los guerrilleros de la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG), por cierta lógica interna, nunca se interesó en la situación colonial del Pueblo Maya, sino todo lo contrario, la minimizó, la postergó y hasta la combatió. La lógica interna de esta doctrina exige que la revolución para instaurar el socialismo se interese en la situación y posición de clase de los individuos y por ende, en desarrollar la lucha de clases para eliminar a la burguesía. No se interesa en la condición étnica de las personas ni en desarrollar alguna lucha de liberación nacional para independizar a los Pueblos y nacionalidades oprimidas (1997, 34).

Cojtí atribuye parte de la ceguera de los izquierdistas a su condición de Ladinos urbanos de clase media. Esta condición conlleva prejuicios concomitantes que producen:

Y conlleva[n] la firme convicción de que el Proyecto de sociedad monoétnica predicada por parte de la inteligencia Ladina y operado por organismos del Estado, es la solución al problema Indígena y al problema de la diversidad cultural (1997, 35; también Cojút Cuxil 1994, 15).

Varios aspectos de esta perspectiva siguen siendo válidos a la luz de las elecciones presidenciales de 2003, en las que la URNG, con su estructura jerárquica, compitió con un binomio encabezado por –el exlíder guerrillero– Rodrigo Asturias (alias Gaspar Ilom) y por Pablo Ceto como candidato a la vicepresidencia, obteniendo apenas un poco más del 2 por ciento de los votos⁶.

Esto tiene una doble importancia, en vista del hecho de que la vasta mayoría de víctimas de la guerra civil en Guatemala fueron mayas (Davis 1992). Estas preocupaciones fueron planteadas incluso en medio de las pláticas de paz, que recibieron un nuevo ímpetu con la firma del Acuerdo Comprehensivo sobre Derechos Humanos el 29 de marzo de 1994 (Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas –ONU– 1995). Estuardo Zapeta, que entonces era parte del Centro de Estudios de la Cultura Maya (Cecma), escribió:

Los dos grupos que participan en el diálogo, el gobierno y la URNG, son típicamente ladinos (...) urbanos y sobre todo, excluyentes. Guatemala, en cambio, es principalmente rural, multicultural y mayoritariamente (65%) Maya. En consecuencia, el «diálogo por la paz» es visto como un «monólogo» entre dos minorías que básicamente mantienen el mismo discurso colonial (1994, 26).

Aunque hay quienes no están completamente de acuerdo con los estimados poblacionales de Zapeta, el problema más amplio de la posición de los mayas dentro del Estado-nación guatemalteco no debería perderse de vista. Cuando Zapeta escribió estas líneas, el Gobierno y la URNG estaban atascados en la negociación del acuerdo de paz relacionado con la identidad y derechos de los pueblos indígenas del país. Finalmente, el acuerdo fue firmado el 31 de marzo de 1995, aunque la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (Copmagua), consideró la firma como «un primer paso, mínimo pero significativo, hacia el fortalecimiento de la esperanza de que la marginación, opresión, discriminación, dominación, explotación y colonialismo que sufrimos como pueblos mayas termine» (diálogo entre URNG y Gobierno 1995), la preocupación de Zapeta de que los derechos e identidad de

⁶ El partido también obtuvo dos escaños en el Congreso de la República de Guatemala.

los mayas fueran negociables estaba bien fundamentada. Zapeta también indica que tanto el Gobierno como la URNG respondieron negativamente cuando varios representantes mayas solicitaron ser incluidos en las discusiones. Su análisis ofrece un punto de partida para considerar las bases intelectuales y culturales del nacionalismo Maya: «Parece ser que, en Guatemala, desde hace 500 años, la historia se repite; dos minorías están tomando decisiones en nombre de la mayoría Maya» (Zapeta 1994)⁷.

EL PERFIL DEL ACTIVISMO MAYA

En su estudio de 1994 sobre el activismo maya en Guatemala, Richard Adams señala tres tipos de organizaciones políticas activas en Guatemala. Siguiendo el trabajo, posteriormente publicado, de Santiago Bastos y Manuela Camus (cf. 1995) designa los primeros dos como «organizaciones populares indígenas» e «instituciones mayas». Una tercera categoría, de su autoría, es la de «movimientos a nivel comunitario» (1994, 162). Estas organizaciones reflejan diferentes grados de disposición a hacer causa en común con pueblos no indígenas cuando participan en una organización política. La distinción entre los primeros dos grupos tiene una base esencialmente cultural, puesto que «[e]l hecho de que [las organizaciones populares indígenas] son “populares” significa que sus miembros, temas y argumentos pueden incluir elementos que no son considerados prominentes por todos los Mayas». Las organizaciones que se incluyen en esta categoría son tan diversas como el Comité de Unidad Campesina (CUC), el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), Conavigua y Majawil Q’ij, que dice tener sus raíces en la coordinación de actividades alrededor del quinto centenario del «descubrimiento» de las Américas por Colón. Podría decirse que la característica definitoria de estas organizaciones es el enfoque en temas políticos; en palabras de Adams:

Las cuestiones que estaban en juego han sido generadas, al menos parcialmente, por las políticas del Gobierno de Guatemala, y son, por lo tanto, cuestiones de interés en las relaciones entre el Estado y la población indígena (1994, 163).

Por otra parte, las instituciones mayas se distinguen por «su total preocupación por la promoción de la cultura y sociedad Mayas» (Adams 1994, 165). La principal institución que aquí mencionada es la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), reconocida formalmente por el Congreso de la República de Guatemala

⁷ La postura de Zapeta sobre muchos temas del movimiento durante la década siguiente llevarían a muchos a cuestionar sus credenciales como vocero del movimiento. Ver Warren (1998, 228 n. 30).

en 1990 y también «la primera institución directamente responsable de los idiomas Mayas que es reconocida y financiada por el Estado» (England 1995, 129)⁸. Otras organizaciones que tienen como enfoque principal la cultura Maya incluyen a la editorial Cholsamaj, el Centro de Documentación e Investigación Maya (Cedim) y el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG), un grupo coordinador compuesto por varias organizaciones mayas. El énfasis principal de estas organizaciones es su preocupación por diversos aspectos del lenguaje y la cultura Mayas como partes esenciales de todas sus actividades y de su participación política. Estas organizaciones empiezan su participación en actividades políticas y sociales sobre la base de su etnicidad (C. Smith 1991)⁹.

Lo que Richard Adams etiqueta como «movimientos a nivel comunitario» han recibido relativamente poca atención en los estudios académicos. De manera consistente con la importancia de las comunidades locales en Mesoamérica, estos movimientos se estructuran alrededor de las necesidades comunitarias, a menudo como respuesta a la violencia de la guerra interna. Un caso muy conocido, mencionado por Adams (1994, 167), es el de un levantamiento para expulsar al Ejército de la comunidad de Santiago Atitlán, Sololá, como respuesta a la masacre de catorce pobladores, perpetrada en 1990, por dicha institución (Loucky y Carlsen 1991; Carlsen 1997, 151-69). Estos movimientos pueden recibir apoyo de los distintos tipos de organizaciones antes mencionadas, pero su enfoque está puesto en temas inmediatos como la violencia, el derecho sobre la tierra o la educación bilingüe (R. Adams 1994, 168). Hay un intercambio potencialmente orgánico entre los movimientos comunitarios y las otras instituciones que aquí se analizan. La aceptación de las instituciones por parte de la comunidad significa que «aquellas

⁸ Según England la fecha del establecimiento de la ALMG es 1991 (1995, 129), pero aparentemente la Academia fue fundada en realidad en octubre de 1986 (Cojtí Cuxil 1996, 36; Fischer 1996, 66). Cojtí (1996, 26) menciona un Acuerdo Gubernativo 1946-87 de noviembre de 1987 que instauraba un sistema de escritura unificado para los idiomas mayas, así como la aprobación de la ALMG por parte del Congreso en marzo de 1987 (36). También indica que el voto de 1990 fue sobre el decreto legislativo 65-90. El efecto de este decreto fue hacer que la Academia fuera oficialmente financiada por el gobierno. Fischer señala que el financiamiento languideció durante principios de los noventa, así como la ambigüedad creada por el estatus oficial otorgado a la ALMG (66-67). Los artículos de England (1995, 1996, 2003) y el trabajo de Judith Maxwell (1996) son resúmenes útiles de la historia de la ALMG y su papel en la historia reciente de Guatemala.

⁹ En esta línea, Hale (1994) ha analizado a los grupos activos al momento del «Encuentro de Dos Culturas» de 1991, como aquellos que tenían una agenda cultural (es decir, maya) específica, y aquellos otros grupos organizados que buscaban, más abiertamente, conseguir mayor espacio para la organización política, y que tendían a traspasar las fronteras. Incluye la participación visible de Rigoberta Menchú en el Encuentro como ejemplo de esto último. Desde la perspectiva de la teoría social marxista, el énfasis se pone ya sea en la clase o en la cultura, dependiendo del punto de vista de los participantes. Ver discusiones posteriores en Bastos y Camus (1996) y Otzoy (1996).

instituciones de base principalmente urbana, están descubriendo a su vez el inmenso potencial disponible en el nivel [comunitario]» (169). Además de los ejemplos de Adams, otros grupos incluirían a los comités municipales, que se organizan para atraer recursos e ideas del nivel nacional. Algunos de estos comités se organizan para fines específicos, como establecer un cementerio comunitario u obtener electricidad para un área fuera del centro del municipio. Muchos activistas y políticos empezaron su participación política en estos comités locales.

La síntesis escrita por Adams sobre la interrelación entre los tres tipos de movimientos es útil, no solo para recalcar la perspectiva de cada grupo, sino también para esbozar el espacio político que estos ocupan. Los objetivos de las organizaciones populares se orientan más que todo a las reivindicaciones de clase, inclusive desde un punto de vista marxista, mientras que:

[L]a mayoría de líderes de las institucionales Mayas (...) son extremadamente cuidadosos en concentrarse en los asuntos culturales, y en la preservación, protección y regeneración de la sociedad Maya desde el punto de vista de sus derechos y tradiciones étnicas ancestrales (1994, 170).

Igualmente, otros autores han reconocido la tensión entre las diversas organizaciones mayas (C. Smith 1991, C. Jones 1996, Otzoy 1996, Warren 1998), además las conclusiones de Gálvez y Esquit parecen acertadas a la luz del difícil clima político de Guatemala:

Los esfuerzos por estimular la convergencia entre los Mayas y los no-Mayas, así como la discusión de las posibilidades de alcanzar nuevos acuerdos, constituyen la opción más esperanzadora para superar la posición de «todo o absolutamente nada» de algunos Mayas, así como para reducir la intransigencia y la falta de comprensión de los ladinos (1997, 90-91).

EL NACIONALISMO Y EL ESTADO DE GUATEMALA

El colonialismo es un punto de partida apropiado para la reflexión sobre el nacionalismo en Latinoamérica, y en Guatemala en particular. Sin adentrarnos demasiado en el laberinto conceptual en torno a la nación y el nacionalismo, no podemos considerar insignificante que tanto el enfoque racionalista de Ernest Gellner (1983) sobre la formación de las naciones, como el enfoque interpretativo y constructivista de Benedict Anderson (1991) sobre las «comunidades políticas imaginadas» sitúen el advenimiento de las naciones en el período de la Ilustración y la sociedad industrial «moderna». Extendiendo ligeramente la definición podemos delinear este período

como el que va desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX¹⁰. Este impulso del nacionalismo continuó a lo largo del primer cuarto del siglo XX, en el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial. Anderson argumenta que, en 1922, «la norma internacional legítima fue la nación-Estado, de modo que en la Liga [de las Naciones] incluso las potencias imperiales supervivientes vestían traje nacional, antes que el uniforme imperial» (1993, 161). Las oleadas más recientes de nacionalismo, que involucran a los Estados colonizados del Tercer Mundo y Europa Oriental, tuvieron sus raíces en procesos de descolonización y se hicieron especialmente significativas desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, intensificándose a finales de la década de 1930 (1991, 113-16).

En este contexto, Anderson considera a los nuevos Estados formados en América entre 1776 y 1838, como la expresión del primer grupo de «entidades políticas» que se consideraron a sí mismas como naciones «de manera autoconsciente» (1991, 46). En parte, la singularidad de este fenómeno es que dicha autoconsciencia fue más importante que rígidas fronteras culturales, como las delineadas por el lenguaje. Prosigue Anderson:

Ya [sea que] pensemos en Brasil, en los Estados Unidos o las antiguas colonias de España, la lengua no era un elemento que los diferenciara de sus respectivas metrópolis imperiales. Todos ellos, incluidos los Estados Unidos, eran Estados criollos, formados y dirigidos por personas que compartían una lengua y una ascendencia comunes con aquellos contra quienes luchaban (1993, 77).

La creación de la noción de Latinoamérica surgió de la necesidad misma de diferenciarse de los centros coloniales por parte de las élites criollas. De acuerdo con Rodolfo Stavenhagen:

No sorprende entonces, que las élites postcoloniales latinoamericanas adoptaran una ideología nacionalista como la orientación que guio su búsqueda de legitimación. Una vez que las nuevas unidades políticas republicanas quedaran establecidas, habrían de ser constituidas en verdaderas naciones a partir de una declaración de Estado y de gobierno. En Latinoamérica como en muchas otras sociedades postcoloniales, el Estado y sus élites intelectuales

¹⁰ El Diccionario Colegiado Merriam Webster (11.ª edición, 2004) brinda la fecha en la que los términos nacionalismo y nacionalista se emplearon por primera vez, siendo estas 1844 y 1866, respectivamente. El primer uso de la forma adjetival de nacionalista («de, relativo a, o que aboga por el nacionalismo») está datado en 1884.

y políticas crearon la nación; la nación sociológica misma no luchó por crear su propio Estado, como sucedió –y está sucediendo de nuevo– en Europa (1994, 33)¹¹.

Esta breve perspectiva histórica ofrece otra capa contextual para el estudio del nacionalismo Maya en Guatemala. Si las nuevas naciones formadas en los albores de la independencia de España y otros imperios europeos se formaron en oposición al imperialismo, la preocupación contemporánea por la identidad nacional indígena en Guatemala y en otros lugares, enraizada como lo está en la etnicidad y sus manifestaciones culturales en un sentido primordial, presta atención a formas de comunidad política y social que preceden a la Ilustración y a la Revolución Industrial. Los movimientos nacionalistas étnicos desafían lo que Stavenhagen llama:

El modelo del Estado unitario, que fue adoptado luego de las guerras de independencia, y desarrollado durante el período republicano, y la diversidad étnica y cultural de las sociedades de Latinoamérica (1994, 330).

El nacionalismo posterior a la Colonia y la conciencia nacional en Latinoamérica forman un puente que va del pasado al presente. Pero es un puente un tanto frágil a la luz de los desafíos a la hegemonía estatal que estas naciones trataron de construir dentro de sus fronteras, en parte debido a que no fueron construcciones pluralistas de nacionalismo.

En Guatemala, los procesos de formación de la nación y de la hegemonía estatal fueron especialmente complejos debido a los fallidos intentos por establecer una Federación Centroamericana inmediatamente después de la Independencia (Pérez-Brignoli 1989; Woodward 1999). Steven Palmer indica que Guatemala nunca participó activamente en la lucha contra España, sino que recibió la independencia de manera más bien pasiva a partir de los eventos ocurridos en México (1990, 38)¹².

¹¹ La ONU solicitó a Stavenhagen que realizara una investigación especial sobre la situación de las poblaciones indígenas de Guatemala en 2002. Ver los hallazgos de su informe en Consejo Económico y Social de la ONU (2003).

¹² En esta sección de su trabajo, Palmer contradice la interpretación de Anderson sobre el nacionalismo latinoamericano, al menos respecto a Guatemala y Costa Rica. Critica el uso que hace Anderson de la ruptura de la Federación Centroamericana de 1838 como el punto de partida de la autoconciencia nacionalista. En parte, se basa en la falta de revoluciones abiertas en contra de los españoles en la región. Palmer cita un comentario de Anderson, que afirma que durante las guerras de independencia en México y Sudamérica muchos criollos murieron o quedaron en la ruina económica. «Esta voluntad de sacrificarse por parte de las clases acomodadas da en qué pensar» (1990, 37). Luego responde: «En Centroamérica, sin embargo –o más bien, en la Capitanía General de Guatemala, la cena es más bien frugal: simplemente no hubo guerras o movimientos por la independencia en estas colonias, las más abandonadas de España» (38). Aunque esta clasificación es importante y útil respecto a Centroamérica, no tiene por qué debilitar el

La perspectiva de Palmer sobre la formación de auténticos sentimientos nacionalistas en Guatemala puede verse con mayor claridad cuando pregunta:

¿Por qué es apenas hasta los años 1870s y 1880s que, a los ojos de la oligarquía liberal, todo se vuelve repentinamente nacional o se concibe en términos de su relación a una comunidad nacional recientemente imaginada (pero imaginada como antigua)? (1990, 78).

Se refiere, por supuesto, al período de la llegada al poder del dictador liberal Justo Rufino Barrios y al «establecimiento del proyecto liberal en Guatemala, con todas sus consecuencias políticas y sociales. No es una simple coincidencia simbólica que el billete de cinco quetzales, la moneda de Guatemala, porte el retrato de Barrios.

La hipótesis de Carol Smith sobre el nacionalismo guatemalteco sugiere que la violencia más reciente en Guatemala —que a menudo se plantea como un conflicto entre dos grupos étnicos, el maya y el ladino— fue precedida por cambios significativos en la relación entre clases y grupos étnicos en el espacio nacional guatemalteco, durante el proceso liberal de consolidación nacional. Tanto la ideología liberal como las relaciones económicas relacionadas con la producción de café contribuyeron a esta redefinición de clase y etnia. Los factores demográficos incluían la singular (en comparación con el resto de Centroamérica) concentración de pueblos indígenas en el altiplano occidental. Aunque el dictador conservador Rafael Carrera (1844-48, 1851-65) llegó al poder luego de dirigir una sublevación contra el gobierno liberal del presidente Mariano Gálvez (1831-38), Smith encuentra que:

El aspecto más notable de los documentos que describen a Carrera y a su régimen es su fracaso en hacer una distinción clara entre los Indios y la gente que ahora es conocida como ladina (1990, 81).

Aunado a una situación en la que las comunidades rurales tenían un considerable grado de autonomía política, el resultado fue una división social «entre las élites criollas blancas y las masas no blancas» (82). En el marco de estas divisiones de clase, la población indígena mantiene parte de sus tradiciones, siempre y cuando no ponga en juego su capacidad de participación en la producción económica nacional (o prenatal). En Guatemala, un tema prevaleciente en el pensamiento liberal de comienzos del siglo XIX, fue la imitación de los modelos europeos de instituciones nacionales. Según Smith, esto hizo que Guatemala participara en un proyecto de

ilustración y blanqueado que tuvo, entre otras implicaciones, el que «los Indios debían ser integrados activamente a la nación guatemalteca como ciudadanos en condiciones de igualdad, más que bajo la tutela especial de la iglesia y el Estado» (1990, 76). Ello implicaba romper con la noción colonial de las dos repúblicas, la república de los indios y la república de los españoles. La descripción de Smith de las actitudes resultantes hacia la población indígena por parte de los criollos, es significativa para entender las relaciones étnicas subsiguientes en Guatemala. Quienes proponen el nacionalismo Maya hoy en día articulan visiones muy similares:

Los Indios comenzaron a asociar los programas de asimilación cultural con ataques mucho más peligrosos a sus derechos políticos, mientras que la élite blanca de Guatemala, que encarnaba el Estado guatemalteco en ese momento, llegó a interpretar el rezago de la cultura India como la causa de las rebeliones políticas suscitadas por la parte final y más «progresista» del programa liberal (78).

El segundo período liberal en Guatemala, que empezó en 1871, produjo la consolidación de modos capitalistas de producción, así como una autoconsciencia nacionalista. En esta coyuntura, la (supuesta) unidad de clase que existía entre mayas y ladinos en el período conservador se rompió. La producción de café a gran escala, surgida de un cambio en la tenencia de la tierra asociado a la inversión extranjera en alianza con la élite criolla, produjo la necesidad de una fuerza de trabajo temporal durante la época de cosecha. El método preferido para adquirir esta mano de obra fue la coerción (cf. Bunzel 1959, 8-11; McCreery 1994). Un resultado de ello fue que los ladinos, que en ese momento eran definidos como cualquier persona «no culturalmente india» (C. Smith 1990, 86), se convirtieron en los agentes del Estado que participaban en el reclutamiento de la población indígena para los propietarios blancos de las fincas, en cumplimiento de las prescripciones legales que exigían esta mano de obra.

Aunque el argumento de Smith se inscribe en un contexto histórico, este sugiere que cuando las definiciones de etnicidad se superponen a una jerarquía racial y cultural persistente, pueden cambiar en respuesta a factores políticos, sociales y económicos. Al menos en Guatemala, el cambio de las definiciones étnicas resultó también en un cambio del estatus de clase. La mayoría de las comunidades indígenas del altiplano occidental nunca fueron completamente despojadas de sus tierras comunales, pero los mayas fueron relegados al estatus social más bajo, y los ladinos fueron trasladados al altiplano específicamente para reclutar mano de obra en nombre del Estado (Smith

1990, 85-89)¹³. Aunque la diferencia entre ambos grupos pareció colapsar en las montañas del oriente de Guatemala:

A principios del siglo XX, el término *ladino* había desaparecido en el resto de Centroamérica (siendo reemplazado por mestizo), y ladino había pasado a significar algo nuevo en Guatemala: opresor en el altiplano occidental (...) y trabajador sin hogar fijo (y por lo tanto trabajador permanente) en las ciudades y tierras bajas (86).

Aún en este momento, argumenta Smith, los mayas «resistieron el estatus de proletario pleno» (88). La implicación de esto es que la población indígena mantuvo cierto grado de autonomía cultural y de subsistencia, que exacerbó la división étnica a la vez que creaba resistencia a su plena integración al espacio nacional guatemalteco. La Revolución de 1944 cambió en parte esta situación (Glejeses 1991; Handy 1994), pero debe entenderse que las semillas de la «primavera democrática» de Guatemala se originaron en un contexto urbano y como reflejo de las preocupaciones de ese período, en el que las políticas asimilacionistas del indigenismo eran preponderantes en buena parte de América Latina (Stavenhagen 1994, 336-37). A pesar del énfasis en los pueblos «antiguos» como «los aztecas» o «los mayas», en el arte y otras formas culturales, el ideal seguía siendo la apropiación de los símbolos de identidad indígena, y la aculturación de los pueblos indígenas dentro del Estado-nación.

Aunque pueden hacerse distinciones en el carácter de las relaciones de clase en las diferentes regiones de la nación, fue en el altiplano, densamente poblado, que las relaciones de poder fueron simbolizadas en la dicotomía indio-ladino. Una de las conclusiones de Smith es que:

La economía cafetalera reorganizó los patrones regionales y de clase de la etnicidad en Guatemala, disfrazando los intereses que los Indios y muchos ladinos podían seguir teniendo en común, y creó las divisiones internas dentro de Guatemala que todavía aquejan el presente (1990, 89).

Sin embargo, en última instancia, Smith es partidaria de una visión que toma en cuenta algunas de las diferencias regionales en las relaciones de clase, al considerar la unidad nacional en Guatemala. Para ella, la principal división en Centroamérica no

¹³ Ver el análisis de Ebel sobre el sistema de intendencia, que aseguraba el control de los mestizos sobre el gobierno municipal en comunidades del altiplano durante la última década de la dictadura de Ubico (1972, 162-63).

es la étnica. En su lugar, la «división intrínseca» es la que existe entre los habitantes locales, no importa su etnia, y los no locales «cuyo poder e identidad se basan en vínculos fuera del territorio nacional» (91). Refiriéndose de nuevo a la época de Rafael Carrera, Smith observa evidencias históricas que muestran que la pluralidad cultural no tenía por qué ser un obstáculo, ni para el desarrollo económico ni para la construcción de nación.

Aunque el argumento de Smith es provocador, no concuerda con otras interpretaciones del desarrollo del nacionalismo y la conciencia nacional en Guatemala. Su argumento está sobredeterminado por una focalización en la clase frente a la etnicidad, especialmente en los períodos de Carrera y del desarrollo inicial del café como representativo del capitalismo en la economía de Guatemala (cf. Gudmundson y Lindo-Fuentes 1995, 120-25). Aunque el cultivo de café produjo cambios significativos en los modos de producción, la relación entre las fuerzas sociales capitalistas y las relaciones étnicas durante la segunda mitad del siglo XIX en Guatemala siguieron siendo complejas (cf. Cambranes 1985).

En su estudio del pueblo *K'iche'* de Momostenango, Robert Carmack (1990, 1995) argumenta que es precisamente la atención que se les da a los indígenas *como indígenas* lo que creó tanto el apoyo al régimen de Carrera como los vínculos que Smith nota entre las comunidades indígenas y los conservadores. Empezando por Barrios, los liberales recurren más directamente a la implementación de un sistema de asimilación diseñado para subordinar a la población indígena en tanto trabajadores asalariados, en el marco de una floreciente economía capitalista. Aun aquí, sin embargo, el argumento es que la rebelión propició el acomodo entre el Estado liberal y las comunidades indígenas luego de varios levantamientos durante la primera parte del siglo XX. Carmack vincula este acomodo con las formas de organización política a nivel municipal basadas en el estatus, existentes en los tiempos precoloniales y coloniales. Según esta interpretación, una porción significativa de la población indígena del altiplano occidental conserva la suficiente tierra u otros recursos económicos como para no incorporarse nunca plenamente como proletarios en una economía capitalista (1995, 386-89).

El historiador Douglas Sullivan-González vincula inclusive la figura de Carrera a la cosmología mesoamericana:

El poder de Carrera con los Indios (...) emanaba no solo de una relación de estilo colonial, como ha argumentado Carmack, sino también de una que se basaba en las tradiciones anteriores a la conquista. Para los pueblos indígenas,

Carrera era una figura divina que los había redimido de sus conquistadores. Los elogios de categoría divina que eran abundantemente vertidos sobre Carrera durante la insurrección y las batallas posteriores, emergen de una larga tradición de hombres-dioses descrita por Serge Gruzinski. El poder que Carrera ejercía sobre la población alcanzaba una cualidad mítica en el altiplano indígena. Como muchos que juraban que Zapata volvería un día sobre su corcel blanco, numerosos reportes provenientes del altiplano indígena indican que una buena parte del pueblo esperaba el retorno del caudillo, aún después de que llevaba varios años muerto. Incluso circularon informes afirmando que un líder militar liberal invocaba el nombre del caudillo muerto, a fin de atraer a los pueblos indígenas a las filas del ejército durante la rebelión liberal de 1870 (1998, 129).

Otro caso proviene de Momostenango, donde Julián Rubio, el líder criollo de una rebelión de importancia durante 1886 y 1887, utilizó el alias de Ramón Carrera (Carmack 1995, 142).

NACIONALISMO MAYA

Todo lo anterior ofrece un provocador contexto para pensar el nacionalismo Maya. La propia perspectiva maya vincula el poder ideológico de la etnicidad con relaciones concretas de poder, en formas que son consistentes con la perspectiva de Smith, pero que también privilegian la construcción simbólica de las relaciones de identidad, en un intento por comprender la realidad guatemalteca actual. Aunque esta construcción simbólica se basa en la realidad social, la diferencia en las interpretaciones muestra algunas de las razones para la constante división dentro de la comunidad indígena, entre los nacionalistas estrictos y aquellos que prefieren vincularse con las organizaciones «populares». Aun así, la diferencia en el presente caso es que los propios mayas están articulando una visión de pluralidad cultural. En este caso, la visión que Stavenhagen tiene del pasado, claramente, no es verdadera:

Como sucede en otras partes del mundo, fue la clase dominante y la intelectualidad quienes imaginaron e inventaron las naciones latinoamericanas modernas, tratando de moldearlas a su propia imagen. Los pueblos indígenas fueron excluidos de los «proyectos nacionales» que emergieron durante el siglo XIX. Ellos han permanecido en el trasfondo desde entonces, figuras ensombrecidas que, como los coros griegos, salen ante los reflectores de la historia durante las revoluciones, rebeliones y levantamientos, solo para retirarse de nuevo a un mundo olvidado (1994, 333-34).

Carol Smith escribió uno de los primeros artículos que centraron la atención en el activismo maya como movimiento nacionalista. Destacando su arraigo en la cultura Maya, la autora argumenta que:

Los nacionalistas Mayas intentan crear y sostener una cultura Maya que permanezca vital y viva, incluso cuando las pequeñas comunidades campesinas sucumban ante las presiones de la guerra y la modernidad. Hace una generación completa había más comerciantes, artesanos y obreros Mayas que sembradores de maíz. Hoy hay más Mayas viviendo en ciudades, fincas y campos de refugiados que en las comunidades encerradas en sí mismas que había en el pasado (1991, 33).

Vale la pena notar este cambio demográfico al situar el activismo maya contemporáneo dentro de una perspectiva más histórica¹⁴. A un nivel, el intelectual o simbólico, el marco para el nacionalismo Maya es el colonialismo ladino. La perspectiva de Cojtí es más bien directa. Él ve el lapso transcurrido desde la invasión de Pedro de Alvarado hasta la Revolución de 1944 como un período de relación subordinada entre la población mestiza dominante y las «nacionalidades indias». El colonialismo interno sufrido en el período contemporáneo, incluso a veces en el contexto del movimiento de derechos humanos, ha consistido en presión para la «asimilación o fusión étnica» (1994, 15). Ninguna de ambas opciones, en el mejor de los casos, puede ser efectiva, porque cada una se construye sobre la subordinación económica, política y cultural de los pueblos indígenas en el presente.

Los proyectos asimilacionistas o aculturacionistas «plantan la necesidad y factibilidad de que el Pueblo Indio sea absorbido por y en el Pueblo Ladino» (Cojtí Cuxil 1994, 18). Cojtí critica estos proyectos por enfocarse únicamente en los factores externos como el idioma o la vestimenta, pues aún si los mayas renunciaran a estos marcadores culturales, no necesariamente serían aceptados por los ladinos. Cuando se toma en cuenta otros factores, como los económicos, se observa que las estrategias neoliberales prevaletentes pretenden cambiar la posición históricamente desventajosa de la población indígena en los mercados laborales de Guatemala y el mundo, integrándolos a la economía moderna como consumidores y productores de bienes y servicios. Así, la aculturación se percibe como un intento de reemplazar

¹⁴ Sin embargo, la dicotomía podría haber sido un poco sobreutilizada. La interacción entre los centros rurales y urbanos, así como con el norte (al que muchos mayas migran con regularidad) ciertamente cambia la forma del campesinado, incluso, al mismo tiempo que cuestiona, una vez más, la idea de las comunidades «encerradas en sí mismas». Para leer sobre la migración en contextos mayas y ladinos, cf. Moran-Taylor (2003).

la barbarie de la cultura Maya con lo civilizado de los ladinos, quienes únicamente ponen en alto la cultura Maya cuando hay necesidad de enfatizar la antigüedad o el carácter único de Guatemala frente a la comunidad internacional¹⁵. Cojtí responde con mordacidad a esta distinción entre civilización y barbarie: «Las recientes torturas de ciudadanos por razones políticas no son buena muestra de conducta civilizada de la administración pública mestiza» (1994, 19).

En última instancia, la crítica de Cojtí al proyecto sincretista del Estado es que legitima el «genocidio cultural» de los mayas. Esta crítica está estrechamente relacionada con su percepción de la naturaleza del colonialismo interno del Estado guatemalteco, dominado por ladinos. Según su perspectiva, el etnocidio de los mayas es a la vez sancionado y llevado a cabo mediante la violencia y la represión, es decir, se trata de un etnocidio sancionado por un sistema legal que no reconoce a los mayas como una nación, a la vez que privilegia simbólicamente el mestizaje (la fusión de los mayas con los europeos) en la construcción de la cultura nacional guatemalteca. Más que generar una fusión de mayas y españoles en una sola entidad biológica y cultural (es decir, nacional), el proyecto del mestizaje produce «un predominio de la cultura hispana y una descalificación de la Maya» (Cojtí Cuxil 1994, 23).

El discurso nacionalista Maya trasciende la perspectiva de sus críticos, que a veces argumentan que no es más que la última de una serie de teorías de victimización más sofisticadas (cf. Warren 1998). A la vez que este discurso está enraizado en el reconocimiento de la marginalidad de los mayas dentro del espacio político y social de Guatemala, y de la represión del pueblo Maya a manos del Estado, también es un proyecto constructivista que busca comprometer al Estado con una agenda social y política definida, que surge de las divisiones étnicas creadas por el Estado a través de la discusión de abstracciones como «el problema del indio».

Como proyecto político, el nacionalismo Maya es una alternativa pluralista a la actual construcción de Guatemala como un Estado dominado por la cultura de un grupo étnico, la de los mestizos o ladinos. No busca menospreciar aquella cultura, pero insiste en que la cultura Maya debe ser reconocida en igualdad de condiciones dentro del contexto de la nación. Al mismo tiempo que recurre a términos del discurso político como «democracia», términos del discurso social como «participación», y términos del discurso moral como «justicia social» y «derechos humanos», el nacionalismo Maya basa su agenda en una perspectiva cultural y étnica, a la vez que

¹⁵ Ver Urban y Sherzer (1991) para una útil introducción a la «folclorización» y la «exotización» en el trato con las culturas indígenas de Latinoamérica.

incorpora conocimientos de otras disciplinas a su análisis y sus propuestas. Se trata de una idea de la nación en tanto «comunidad» imaginada y construida (B. Anderson 1991), que corresponde a una visión nacionalista Panmaya basada en la unión de las diversas comunidades lingüísticas y culturales Mayas en Guatemala. Otras referencias parecen incluso imaginar un movimiento que se extienda más allá de las fronteras nacionales, uniendo a todas las diversas nacionalidades mayas de Guatemala, México, Honduras y Belice. (Cojtí Cuxil 1994, II; Montejo 1999, 187-89).

En el movimiento en su conjunto, el discurso y los procesos nacionalistas Mayas de renovación étnica se basan, parcialmente, en la interpretación de las leyes internacionales centradas en los derechos individuales y colectivos (incluyendo los derechos de las naciones). Así mismo, se basa en la preocupación por derechos culturales tales como la ley consuetudinaria, que reconoce las formas indígenas de abordar tanto los problemas legales comunales (Dary F. 1997; Ordóñez Cifuentes 1997), como las definiciones de identidad étnica y las modalidades de la espiritualidad.

RELACIONANDO LA RELIGIÓN CON LA ETNICIDAD Y EL ESTADO

Hasta ahora, la discusión le ha puesto más atención a la etnicidad y al Estado guatemalteco que a la religión en el contexto de la renovación étnica Maya. Esta es una representación adecuada del papel que aparentemente juega la religión en apoyo al activismo y nacionalismo Mayas. No es un papel poco importante, pero sí uno complementario al papel del idioma, de la continuidad cultural histórica y el énfasis en el lugar como marcadores distintivos de la identidad étnica. Esta representación concuerda con la visión de Alan LeBaron, quien, en uno de sus primeros análisis del movimiento Panmaya en Guatemala, concluyó que «[l]a religión como marcador cultural Maya no se ha convertido en un punto de unión significativo» (1993, 278). Incluso puede argumentarse que el idioma es con frecuencia, en algunos sectores del movimiento, el marcador cultural primario de la etnicidad. En palabras de los coeditores del volumen seminal *Maya Cultural Activism in Guatemala*:

Los idiomas Mayas son apropiados como estandarte de orgullo étnico, ya que, a diferencia de muchos otros elementos culturales, han permanecido intactos en buena medida a lo largo de siglos de incursiones extranjeras y levantamientos en Guatemala (Fischer y Brown 1996, 14).

La religión está ausente en buena medida de la discusión, aunque Carol Hendrickson indica que la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala promueve la revitalización en términos de la práctica religiosa indígena (costumbre) entre otros elementos

culturales, como el traje indígena (Hendrickson 1996, 159). Respecto al protestantismo en particular, las dos anotaciones en el índice del libro dirigen al lector ya sea a las razones económicas para la conversión (Brown 1996, 167) o hacia las actividades de los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, como representativas de las iglesias evangélicas en contraposición al alfabeto maya unificado promovido por la Academia. Aunque Brown reconoce algunas de las divisiones a lo interno de las comunidades Mayas entre los líderes del movimiento y otros mayas, Nora England argumenta que el tema en este conflicto es el control sobre quién determina el alfabeto (1996, 184). Quizás al no quedar explícito, estas breves referencias promueven la perspectiva estándar que considera la religión evangélica como una fuerza culturalmente destructiva y desempoderadora dentro de las comunidades Mayas. Aunque, en alguna medida, esto seguramente es verdad, no contribuye mucho a comprender las implicaciones del significativo crecimiento de la religión evangélica entre la población maya y ladina, desde la década de 1960 en Guatemala. Algunos trabajos más recientes le prestan más atención al tema, a veces señalando las tensiones dentro del mismo movimiento Panmaya. Edward Fischer es particularmente esclarecedor en su obra *Cultural Logics and Global Economics*:

De muchas maneras, la religión presenta la mayor amenaza para la unidad Maya, destacando las diferencias ideológicas con el peso del fervor religioso. La evangelización protestante, en particular, ha sido objeto de muchas críticas por parte de los líderes panmayas, por destruir las bases locales de la cultura y fomentar la ladinización. Sin embargo, al menos en Tecpán y en Patzún, la filiación religiosa no es necesariamente incompatible con ninguna filiación étnica en particular. De hecho, la etnicidad es el vector más notorio de la autoidentidad, y juega un papel más prominente en la configuración de la agencia individual (2001, 189).

Aunque a principios de la década de 1990 algunas predicciones imaginaron que Guatemala sería un país mayoritariamente protestante al principio del nuevo milenio, el estudio realizado por Grossman (2002) a partir de investigaciones desarrolladas a finales del año 2000 y principios del 2001 en conjunto con el Servicio Evangelizador para América Latina (Sepal), encontró que los evangélicos constituían apenas el 25.4 por ciento de la población¹⁶. Asumiendo que el porcentaje se sostiene entre la población maya (y que las tasas de crecimiento han tendido a ser más altas entre las poblaciones indígenas y rurales de Mesoamérica), no se puede simplemente

¹⁶ Utilizo esta cifra como una línea de base segura, en parte, para no sobre calcular la población evangélica. Algunos académicos que comparten mis preocupaciones siguen sosteniendo que el porcentaje de evangélicos es aproximadamente del 30 por ciento.

descartar a cerca de una cuarta parte de dicha población, argumentando que son víctimas de imposiciones extranjeras¹⁷. Una perspectiva más interesante, en línea con mi propia investigación, es abordar la manera cómo las poblaciones indígenas utilizan la religión para sus propios propósitos, ya sea en sentido político o espiritual. Un enfoque etnográfico de la religión, basado en una perspectiva humanística, es lo suficientemente amplio como para tomar en cuenta las complejidades de los diversos tipos de relaciones entre religión y etnicidad en Guatemala, así como en Mesoamérica. Mi reflexión se aplica tanto a cuestiones metodológicas concernientes al lugar que ocupa la etnografía en la antropología, como a análisis académicos más matizados sobre los diversos protestantismos a lo largo de Latinoamérica, que han aparecido desde principios de los noventa (Deiros 1991; Bastian 1992, 1993; Garrard-Burnett 1992; Garrard-Burnett y Stoll 1993; Miller 1994, Hallum 1996; Cleary y Stewart-Gambino 1997; Miguez Bonino 1997; B. Smith 1998; Sanchíz Ochoa 1998; C. Gros 1999; Le Bot 1999; Drogus 2000; Levine 2000; Dow y Sandstrom 2001; Chiappari 2002)¹⁸.

La religión, bajo las muchas formas que adquiere en Guatemala –Maya, católica indígena, católica ortodoxa, católica activista, protestante histórica, pentecostal y neopentecostal– se articula, entonces, de formas variadas y complejas con la etnicidad y el Estado, así como con los contextos de las comunidades locales. En términos de la renovación étnica Maya, esto puede apreciarse en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, de 1995. El cual insiste en que la unidad nacional solo puede construirse sobre la base del reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas, y que, en parte, dicha identidad reside en:

Una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en el que el ser humano es sólo un elemento más, la tierra es la madre que da la vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura. Esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación a través de la producción material y escrita y por medio de la tradición oral, en la que la mujer ha jugado un papel determinante (Cabrera y Cifuentes 1997, 81).

¹⁷ Hasta donde puedo distinguir, la cifra no incluye a grupos nominalmente cristianos que han sido caracterizados como sectas por otros evangélicos, como los adventistas del Séptimo Día, los testigos de Jehová y los mormones. En buena parte de Mesoamérica, las tasas de conversión y los porcentajes de protestantes con relación a la población nacional son en realidad mayores en las comunidades indígenas. [Estudios posteriores a la publicación de la primera versión de este escrito, muestran que las tasas de crecimiento de la afiliación a las iglesias evangélicas han sido solo levemente más altas entre la población indígena, respecto a la ladina, al menos desde 1993. Así mismo, sugieren que, en el nuevo siglo, la tasa de adscripción urbana y rural a las iglesias evangélicas, se ha ido equiparando (cf. Lemus 2015). N. del A.].

¹⁸ Puedo notar la ausencia en esta revisión general, de la amplia y muy importante literatura brasileña.

Aun a la luz de la crítica al proceso de paz por la exclusión de la participación maya en la negociación de los acuerdos, esta es una declaración significativa que ejemplifica algunos de los aspectos y cuestiones que subyacen a la espiritualidad Maya cuando esta se manifiesta en la arena pública (cf. Wuqub' Iq' 1997)¹⁹.

La confrontación de la comunidad Maya con la diversidad religiosa muestra la complejidad de la dimensión religiosa en la Guatemala contemporánea. En el Segundo Congreso sobre el *Popol Wuj*, que se llevó a cabo en Quetzaltenango en mayo de 1999, participantes de numerosas comunidades Mayas lucharon en torno a la elaboración de una memoria (un resumen del evento) del Congreso. El cual duró una semana entera y contó con presentaciones académicas (tanto de mayas como de norteamericanos) y numerosos talleres dirigidos por los propios mayas en relación con temas como la juventud, el papel de las mujeres en la sociedad y las iglesias fundamentalistas. Durante la discusión, un grupo de sacerdotes mayas y otras personas hicieron el intento de insertar un lenguaje que fomentara la decristianización de la religión maya, por lo mucho que el cristianismo había satanizado las prácticas religiosas mayas. Por último, se le dio la palabra a una mujer que vestía su traje regional. Ella se pronunció en contra de esta idea, diciendo abruptamente, «Pertenezco a una iglesia Maya». En ese momento, su moción resultó victoriosa: La palabra *decristianizar* no apareció en la memoria. Además, el Congreso había comenzado en el patio de un centro de retiros católico con una actividad en la que los participantes se inclinaron hacia los cuatro puntos cardinales y besaron a la Madre Tierra, guiados por un sacerdote maya²⁰.

¹⁹ La referencia que aquí se propone, con fines comparativos, es un ensayo incluido en *Crosscurrents in Indigenous Spirituality: Interface of Maya, Catholic, and Protestant Worldviews* (Cook 1997). El trabajo de Cook está empañado por una pobre edición y por una introducción que se enfoca demasiado en una imagen estrechamente esencialista de la cultura Maya, en vez de dar la pauta sobre la contribución que el volumen realmente hace a la comprensión del panorama religioso en Mesoamérica, ya sea desde una perspectiva cultural o teológica. Cook, un académico evangélico afín a la teología de la liberación, fue un importante intérprete de los cambios que enfrentó la comunidad protestante de Latinoamérica durante buena parte de tres décadas. El libro sigue siendo una contribución importante al diálogo interreligioso en Mesoamérica.

²⁰ Los estudios antropológicos hablan del sacerdote-chamán, quien, dependiendo de las circunstancias, asume el papel tanto de responder a necesidades individuales como el de ser cabeza de linaje en diversos grados (B. Tedlock 1992, 52-53). La relación entre el incremento en la formación de nuevos sacerdotes mayas y la autoridad de la madre-padre aún no está clara. Aunque el término *sacerdote maya* se utiliza en un discurso diseñado para darle mayor credibilidad al papel de especialista ritual en la espiritualidad Maya, muchos prefieren usar el término *ajq'ij*, que significa guardián del día [*Day keeper*, fue la traducción al inglés de este término propuesta por Tedlock. N. del A.]. El término *guía espiritual* se está haciendo cada vez más común. Estas opciones evitan utilizar términos tales como brujo o chamán, aunque este último no se considera ofensivo. Tanto *ajq'ij* como *aj'it'z* tienen orígenes *k'iche'*. El idioma *mam* tiene dos términos para el especialista religioso: *ajkab'* es el término general y quienes se supone practican la magia negra se llaman *aj'it'z*. Hasta los evangélicos, que creen que estos últimos no tienen control directo sobre sus vidas, reconocen que sí tienen poder, inclusive el poder de matar. Un término más antiguo, utilizado por lo menos en los municipios de Concepción Chiquirichapa y San Juan Ostuncalco era *ajpkab'*. Por último, *ajb'eb* se refiere a la persona que maneja copal (inciense), en referencia a una quema que es característica

Según mi perspectiva, la religión juega un papel en gran medida auxiliar en el movimiento Maya de la Guatemala contemporánea. Esto no quiere decir que la religión no tenga importancia, pero a menudo es utilizada con el fin de formar identidad en el contexto de una agenda social y política más amplia, orientada a los derechos indígenas y el acceso a mayor espacio político y social en medio de movimientos a favor del cambio social. El pluralismo religioso se manifiesta de formas que reflejan ideales de pluralismo étnico. Aunque la religión quizás no determina ni las relaciones sociales dentro del Estado-nación, ni las agendas específicas del Estado, sí tiene una fuerza ideológica que hace que sea importante tomarla en consideración en las explicaciones culturales sobre la Guatemala contemporánea.

El nacionalismo Maya en Guatemala integra y amplía las perspectivas de etnicidad y religión que se encuentran en otras partes de Mesoamérica, perspectivas que, ya sea le han prestado atención principalmente a la construcción de la identidad indígena en oposición a los poderes coloniales (Friedlander 1975; Hawkins 1984), o se han enfocado en la construcción de la etnicidad en el contexto local, tomando la religión como el componente central de la identidad étnica (Sandstrom 1991, 1992). En Guatemala, la renovación de la identidad Maya se lleva a cabo en el espacio del Estado guatemalteco y se centra de lleno en lo cultural, en lugar de focalizarse en la esencia religiosa. Richard Adams sitúa la construcción de «lo Maya» en su contexto histórico, cuando afirma que:

Los mayas de Guatemala triunfaron en la invención de un nuevo grupo étnico: El maya, que no existía en 1950, pero que muchos mayas reconocen claramente como existente ahora (...) A menudo las etnicidades deben redefinirse a sí mismas, aunque en la historia reciente no se hayan observado muchos casos de expansión étnica (1995, 410).

Al observar la «reorganización y redefinición étnica» que se está llevando a cabo actualmente en la Guatemala, Adams indica que es «parte de un proceso evolutivo que obliga a cambios en las definiciones de los modelos ancestrales e introduce una nueva terminología» (410). Varios trabajos han tratado la relación entre la identidad étnica y el Estado-nación (Roosens 1989; Young 1993; Díaz Polanco 1997; Maybury-Lewis 1997) y sugieren un enfoque más amplio al considerar movimientos locales o regionales contruidos a partir de una conciencia étnica²¹.

de los rituales mayas. Estos a menudo reciben el nombre de ceremonias hoy en día, sin embargo, Chiappari (1999, 40) afirma que el término genérico en Totonicapán es quema.

²¹ Para una perspectiva etnohistórica del caso de los mayas, ver Restall (2004).

Más que centrarme en la idea de las «nuevas etnicidades» como tales, sugiero que el foco se mantenga en la articulación de la religión con los proyectos de renovación étnica, y en la relación de uno de ellos, o de ambos, con el Estado-nación. En el fondo, como lo muestra el caso del movimiento Maya, son cuestiones diferentes pero interrelacionadas. La práctica religiosa y la identidad étnica se construyen simultáneamente y son esenciales en el sentido de que ambas se basan, a menudo, en la percepción de una esencia cultural que se define como tradicional. Las interpretaciones sobre el acto, tradicional y a la vez constructivo, de definir y redefinir la identidad étnica (y religiosa), se realizan en relación con fuerzas sociales, políticas y culturales más amplias que el grupo mismo. Este es el *locus* de la estructura en el sentido utilizado por Sahlins (1999) y al que Watanabe (1999) se refiere como «procedimiento cultural». Esta visión abierta y procesual de la cultura, y a la vez limitada y creativa, es consistente con un modelo pluralista de expresión religiosa y etnicidad entre los mayas en Guatemala.

El siguiente capítulo aborda, desde una perspectiva institucional, la historia del movimiento misionero que buscó la evangelización de los mayas durante las primeras décadas del siglo XX. Seguidamente, examinaré dos organizaciones mayas que han estado vinculadas a la organización política y las actividades de promoción del desarrollo, desde una identidad cuya raíz está tanto en la cultura Maya como en la evangélica. Este análisis es significativo porque muestra el compromiso de los evangélicos con los hechos sociales y políticos sucedidos durante la última década de la guerra. Aunque no muestro a estas agrupaciones como ejemplos directos de movimientos sociales religiosos, sí veo sus actividades como una expresión de la manera en que los recursos religiosos pueden movilizarse en beneficio del activismo social y político. Además, dichos recursos son movilizados desde el punto de vista de la identidad étnica, realzando así la mayanidad como base de dicha movilización. Esta discusión también provee un marco para observar la interacción entre cultura y etnicidad en los presbiterios Mam y Kaqchikel en capítulos subsiguientes.

CAPÍTULO 4

PROTESTANTISMO MAYA EN GUATEMALA

*«Dar voz» debería ser considerado una de las metas básicas de las buenas ciencias sociales (...)
 Muchos latinoamericanos bajo diferentes circunstancias ya han dado voz: han luchado por la
 restauración de derechos que sienten que se les fueron negados, han buscado reparación por los
 agravios sufridos en el pasado, y han reivindicado derechos que previamente no disfrutaban, pero
 de los que se convencieron ser legítimamente merecedores.*

Susan Eva Eckstein y Timothy B. Wickham-Crowley
Struggles for Social Rights in Latin America

LOS INICIOS MISIONEROS Y UN MOVIMIENTO HACIA LOS MAYAS

El protestantismo misionero en Guatemala no estaba dirigido originalmente a la población indígena. A menudo se ha contado la historia de cómo el presidente liberal Justo Rufino Barrios invitó al primer misionero evangélico al país, luego de una visita a Nueva York, la cual incluyó una reunión con la Junta Directiva Presbiteriana de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos de América¹. El primer misionero, John Clark Hill, ingresó a Guatemala como parte del séquito del presidente en 1882, aunque la secuencia exacta de eventos y las razones detrás de la invitación aún no están claras². Esto da pie desde el principio a la percepción que los protestantes están vinculados a la clase gobernante, así como a la impresión concomitante que persigue a la comunidad evangélica hasta hoy, que esta apoya el *statu quo* político, aun si es representado por poderes políticos represivos que ignoran el estado de derecho o le imponen un gobierno autoritario a la población. Esto es especialmente cierto respecto a la percepción que se tiene de los evangélicos en relación con la presidencia de Ríos Montt en 1982 - 1983 y las atrocidades de esa época. Si bien espero que este estudio aporte una lectura más compleja de esa historia, este no es el momento de debatir esas acusaciones, más allá de apuntar que

¹ Este era el grupo de presbiterianos del norte, conformado después de haberse dividido en dos distritos, el del norte y el del sur, al momento de la Guerra Civil. La Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos de América, como se llamaba en ese entonces, se unió con la Iglesia Presbiteriana Unida en Norteamérica en 1958. La resultante Iglesia Presbiteriana Unida en los Estados Unidos de América se volvió a unir con la sureña Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos en 1983; esta reunión recibió el nombre de Iglesia Presbiteriana (EUA).

² Bogenschild ofrece un útil resumen de la invitación y del contexto circundante. En esta decisión, la experiencia pedagógica de los protestantes parece haber jugado un papel más importante respecto a lo que se ha reconocido (1992, 34-44; cf. Zapata Arceyuz 1982).

cualquier evaluación de este tema, requiere de una metodología que vaya allende de considerar las dinámicas internas y externas de las congregaciones específicas (o inclusive de sectores de la congregación) en relación con sus denominaciones y con el campo religioso en un país en particular. La metodología también debe tomar en cuenta las relaciones locales y translocales al evaluar el papel que el cristianismo juega en procesos de cambio social (Peterson, Vásquez y Williams 2001)³.

Un segundo problema se refiere al motivo principal de los gobiernos liberales para invitar, inicialmente, evangélicos a Latinoamérica⁴. No hay razón aquí para desviarse de la idea aceptada de que esta invitación era parte de la ola mayor de modernización que se llevó a cabo bajo el nombre de Positivismo, durante el último segmento del siglo XIX. Fue uno de los aspectos constitutivo de dicha ola, la idea de que la innovación tecnológica, especialmente en relación con el transporte y las comunicaciones, revolucionarían las sociedades y contribuirían con el progreso social y económico de las regiones «atrasadas» del mundo. En el contexto mesoamericano, la percepción que los misioneros contribuirían, no solo, a traer progreso a la región sino también a «blanquear» a una población ignorante y de piel oscura, fue uno de los factores que sin duda jugó un papel. El esfuerzo por atraer inmigrantes de piel más clara que proveerían innovaciones en el área económica, se remonta, en Guatemala, al primer período liberal, en la década siguiente a la independencia de España, en particular a los días de la Federación Centroamericana (cuyo nombre formal era el de Provincias Unidas de Centroamérica, 1823-39) y en Guatemala, al gobierno de Mariano Gálvez (1831-38).

Sullivan-González informa cómo la Iglesia católica fue blanco de ataques por parte del líder de la federación, Francisco Morazán, quien:

Envió al exilio al arzobispo a La Habana, clausuró la mayoría de órdenes religiosas regulares de hombres y mujeres, suspendió la recolección del diezmo y expropió las propiedades del clero. El matrimonio se convirtió pronto en una ceremonia civil y se permitió que el divorcio se realizara en tribunales civiles (1998, 8).

³ Algunos protestantes buscaron entrar a Guatemala antes de 1871. El ejemplo más prominente fue el de Frederick Crowe, que distribuía biblias y que ingresó a ciudad de Guatemala en 1843, luego de estar en el área de las Verapaces por un tiempo. Posteriormente, su presencia provocó considerables controversias y fue obligado a abandonar el país, escoltado, en abril de 1846 (IENPG 1982, 21-36). Garrard-Burnett vincula la presencia de Crowe con la de otros ministros y distribuidores de biblias que ingresaron a Guatemala entre 1827 y 1846 con la «expansionismo imperial británico» (1998a, 7). Por otra parte, su llegada es indicativa de la primera ola de presencia religiosa evangélica en Centroamérica.

⁴ Este tema se planteó en la discusión con James Wessman en relación con el trabajo archivístico que ha realizado sobre el conflicto entre algunos de los primeros ministros presbiterianos en Guatemala.

En 1837, cuando Rafael Carrera se alzó contra Gálvez, poco después de una epidemia de cólera, el gobierno también había otorgado «grandes porciones de la tierra cultivable en Guatemala a una, poco fiable, compañía colonizadora británica» (8). Aunque la compañía no tuvo éxito, Sullivan-González afirma que:

Esto no eclipsó las implicaciones de la política iniciada por el Estado: varios extranjeros –protestantes– habían emprendido camino hacia un área donde las tierras cultivables se hacían más escasas día con día (8).

En su esencia, la política liberal manifestaba una apertura a otras partes del mundo, así como a la modernización y la secularización. La trayectoria más larga de este modo de pensar se refleja, especialmente, en el segundo período liberal, que comienza con la revuelta de Miguel García Granados y Barrios en 1871. Desde ese período hasta la actualidad, la idea que el progreso resultaría, en parte, de los esfuerzos por cambiar la composición étnica del país ha moldeado las políticas asimilacionistas, que han sido parte de la agenda nacional. Si bien el movimiento Panmaya y otras formas de retórica como la de la interculturalidad desafían esta noción en la actualidad, el ataque a la población maya durante la guerra demuestra cuánto ha penetrado en la conciencia nacional. A mediados del siglo XIX, la presencia de esta tendencia entre los liberales hace menos sorprendente que las comunidades indígenas de Guatemala le dieran, más bien, la bienvenida a la rebelión conservadora que llevó a Carrera al poder. En cuyo periodo, se permitió a las comunidades indígenas conservar su espacio distintivo en relación con la nación mayor, con menor interferencia interna (Carmack 1995, 125-34).

Como se ha indicado, la población indígena no era la única que fue identificada con ignorancia y superstición. La Iglesia católica también era vista en cierta medida como un obstáculo para el progreso y, según la perspectiva liberal, como una amenaza directa al poder político. Como resultado, los movimientos reformistas liberales en México y Guatemala buscaron quebrar el poder de la Iglesia católica en el contexto nacional. Los primeros ataques liberales contra los privilegios de la Iglesia en Guatemala precedieron a las reformas liberales de México, que son más conocidas y que, desde sus inicios en la década de 1850, nunca retrocedieron y se hicieron particularmente intensas durante los gobiernos revolucionarios de las dos décadas posteriores a la Revolución Mexicana en 1917. En México, el símbolo de esto fue el hecho de que la Constitución de 1857, promulgada bajo el gobierno del presidente indígena Benito Juárez, no tuviera ninguna cláusula estableciendo que la Iglesia católica era la iglesia oficial ni el catolicismo la religión de la nación mexicana⁵.

⁵ La historiografía de la Iglesia mexicana en relación con el Estado en los siglos XIX y XX es extensa. Las relaciones entre Iglesia y Estado fueron abordadas de nuevo por la Constitución mexicana a principios

En el caso de Guatemala, el decreto de libertad religiosa de Barrios del 15 de marzo de 1873 abrió las puertas a la libertad de practicar otras religiones⁶. De hecho, desde la administración de Gálvez en 1832 ya existía una provisión garantizando la tolerancia, y esta nunca se había eliminado del orden jurídico (Garrard-Burnett 1998a, II). Es interesante notar que la interpretación de la ley, en la obra *Apuntes para la historia*, publicada por la Iglesia Presbiteriana Nacional por el centenario del trabajo presbiteriano en Guatemala, le hacía una concesión a la Iglesia católica, en forma de un alegato que decía que a ninguna religión se le permitía más libertad que a la Iglesia católica. De este modo, los gobiernos de ambos países hacían valer su autoridad sobre la comunidad religiosa dominante, que había estado vinculada al poder del Estado durante todo el período colonial. Una vez más, Sullivan-González informa que, para fines de 1871, los liberales habían emitido decretos que expulsaban a la comunidad jesuita y que enviaron al exilio al arzobispo de Guatemala (1998, 121).

Esto no pretende negar la continua influencia de la Iglesia católica en los períodos subsiguientes, pero ilustra cómo el conflicto religioso se ha desarrollado a escala nacional, así como el papel de las iglesias al reaccionar a dicho conflicto. El trabajo de David Carey sobre la comprensión histórica que los mayas *kaqchikel* tienen de sí mismos, destaca la imagen de Barrios enfrentando a la Iglesia católica a través de la fuerza de otras tradiciones religiosas. Carey cita directamente a Barrios como evidencia de su antipatía hacia el catolicismo:

Desde hace más de tres siglos que [Guatemala] ha sido gobernada bajo el régimen oligárquico-teocrático. El gobierno ha sido atrasado y déspota; el clero ha disfrutado los más altos privilegios, y se ha metido en todo. ¿Y qué ha recibido [la gente] en compensación por tantos sacrificios? ¡Nada, absolutamente nada! (Citado en Carey 2001, 223, enmiendas en Carey)⁷.

En conjunto, esto le da un cierto peso a la interpretación de Bogenschild sobre la génesis de la idea de invitar misioneros, los indicios que «las razones iniciales

de los años 1990. Ver Metz (1994) sobre el protestantismo contemporáneo y Camp (1997) sobre los acontecimientos católicos, ambos son, además, material bibliográfico relevante sobre varios temas.

⁶ Granados ocupó la presidencia tras la victoria liberal en 1871 hasta el primer trimestre de 1873 y Barrios sucedió a Miguel García Granados en la presidencia. Aunque Barrios tomó posesión de la presidencia en abril de 1873, en diversas ocasiones, había asumido provisionalmente el cargo (Handy 1984, 61-62). El detalle es importante, ya que a Barrios se le atribuye el decreto en favor de la libertad religiosa emitido en marzo de 1873. [Cal (2007) analiza en detalle la ruptura de las relaciones entre Estado e Iglesia entre 1871 y 1878, señala el rol prominente desempeñado por Barrios como impulsor de la reforma religiosa. N. del A.]

⁷ Carey también indica que la opinión de sus entrevistados sobre los esfuerzos de Barrios a este respecto, variaba de acuerdo a la religión que profesaban.

de Barrios para solicitar misioneros protestantes provenían principalmente de consideraciones políticas pragmáticas que de su afinidad con (o su comprensión de) la ideología protestante» (1992, 37).

En Guatemala se implementaron políticas que reflejaban intereses liberales tradicionales bajo el gobierno de varios presidentes-dictadores, hasta el derrocamiento de Jorge Ubico durante la Revolución de 1944. Esto no significó que la Iglesia católica estuviera en conflicto abierto con el gobierno o que fuera desplazada en términos de su acceso a las esferas del poder gubernamental; sin embargo, las relaciones Iglesia-Estado no constituyeron un asunto sobresaliente durante la mayor parte de las primeras cuatro décadas del siglo XX.

La participación evangélica en una campaña nacional de alfabetización durante los primeros años de la administración de Juan José Arévalo (1945-50) es importante desde el punto de vista de la historiografía del cristianismo evangélico guatemalteco. Aunque Garrard-Burnett anota que Arévalo nombró a un presbiteriano llamado Antonio Guerra para que dirigiera la campaña, el cristianismo evangélico no fue un componente de su «socialismo espiritual», que «se basaba casi por completo en las ideas tradicionalmente liberales y seculares sobre el enriquecimiento metafísico» (2009, 122). El propio gobierno estimuló al Sínodo Evangélico (fundado en 1935 a partir de las cinco denominaciones «históricas» en Guatemala), que organizaba el trabajo con «una pequeña subvención de diez mil dólares de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos» (82)⁸. El trabajo se llevó a cabo en español y en los idiomas *ke'iche'* y *mam*, a la par de los programas de lectura del Gobierno (82-83)⁹. La participación en el programa de alfabetización ha sido vista como un ejemplo excepcional de participación proactiva de los evangélicos en la política de Guatemala a escala nacional. Además de la presuposición que los evangélicos son apolíticos o de orientación política de derecha, otro inconveniente al respecto ha sido la

⁸ Creo que en realidad el dato se refiere a la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos de América, mencionada al principio de este capítulo. Las denominaciones históricas en Guatemala son las cinco primeras denominaciones con trabajo misionero en el país –los Presbiterianos (1882), la Misión Centroamericana (1896), la Iglesia del Nazareno (1901/1904), los Amigos de California (1902), y los Metodistas Primitivos (1914)–. Los Amigos se asocian en la actualidad con los Internacionalistas Amigos Evangélicos –no con el Comité de Servicio de Amigos Americanos, con el que muchos académicos están familiarizados–. Los primeros cuatro de estos grupos establecieron desde muy pronto (1902) un acuerdo de cortesía que especificaba el área del país donde cada grupo trabajaría (Garrard-Burnett 1998a, 29-32, 177 n. 27). El acuerdo no se formalizó sino hasta 1936. La fecha de 1914 para los Metodistas Primitivos la proporciona Garrard-Burnett. No cita una fuente, y otras fuentes mencionan 1921 como la fecha de inicio de su trabajo en Guatemala.

⁹ Una copia del Nuevo Testamento en *mam* y en *ke'iche'* le fue otorgada al propio Arévalo en 1946. Ver fotografía en P. Burgess (1957, 46).

tendencia evangélica a fragmentarse. Tendencia que está parcialmente relacionada con el derecho que conserva cada individuo o grupo de interpretar las Escrituras, interpretación que se realiza sobre la base de su comprensión particular de la manera en que el espíritu de Dios obra dentro de la comunidad¹⁰.

Por otra parte, Dennis Smith y James Grenfell sugieren que la posibilidad de que los evangélicos contribuyan a la reconciliación nacional en Guatemala, depende de la habilidad de la comunidad de abordar a la vez «la falta de tradición democrática en las iglesias [evangélicas] y la falta de espíritu ecuménico» (1999, 33). Una perspectiva más completa de la participación política evangélica, luego del inicio del nuevo milenio, tiene que tomar en cuenta la participación evangélica en algunas discusiones de la sociedad civil referentes a las pláticas de paz entre el Gobierno y la URNG a principios de los noventa; así como la participación, tanto de la Alianza Evangélica como de líderes católicos, en la creación de una contrapropuesta consensuada al Código de la Niñez y la Juventud que fue aprobado por el Congreso de Guatemala en 1996. El Código produjo una considerable controversia respecto a los valores familiares y la autoridad paterna en el hogar, y el Gobierno pospuso indefinidamente su entrada en vigencia en febrero del año 2000¹¹. Posterior a este proceso, el Congreso de la República aprobó La Ley de Protección Integral de la Niñez y Adolescencia (Ley PINA). Esta ley es el decreto 27-2003, y la influencia del discurso religioso se puede ver en el artículo 2 que dice: «Se considera niño o niña a toda persona desde su concepción hasta que cumple trece años de edad»¹².

Los primeros esfuerzos misioneros presbiterianos fueron dirigidos a la población urbana, a menudo la élite, en ciudad de Guatemala. La proyección social, especialmente en forma de escuelas, formó parte de todas las primeras misiones, aunque Garrard-Burnett indica que a menudo se ponía menos énfasis a la educación que a la evangelización (1998a, 27-35)¹³. Además de escuelas, los presbiterianos

¹⁰ La comunidad teológica a veces se refiere a esto como el «Principio Protestante». Ver Tillich (1957, 163).

¹¹ Ver en Steigenga (1999, 2001) y Samson (2007) un análisis más profundo sobre los evangélicos y los procesos políticos en Guatemala.

¹² Agregado del autor a la edición en español, 2019.

¹³ El análisis en las páginas citadas es esclarecedor en términos de situar el conflicto entre Edward Haymaker y Albert Bishop, las personalidades más destacadas de las primeras actividades misioneras de la Iglesia Presbiteriana y la Misión Centroamericana, respectivamente. Conflicto que puede verse como un presagio del debate modernista-fundamentalista en que se sumergió el protestantismo estadounidense en las primeras décadas del siglo XX. Los presbiterianos estaban claramente del lado modernista y su perspectiva fue «la más comprometida ideológicamente con el desarrollo de instituciones seculares» (Garrard-Burnett 2009, 58). La importancia de esta fractura entre las denominaciones históricas de Guatemala, que prosigue hasta el siglo XXI, no puede ser sobredimensionada. El dispensacionalismo promovido por la Misión Centroamericana y por su fundador, Cyrus Scofield, tuvo un profundo impacto

también establecieron el Hospital Americano alrededor de 1913¹⁴. Fuera de la capital, Scotchmer relata que uno de los primeros misioneros presbiterianos, Eugene McBath, había sido asignado a Quetzaltenango para 1903 y había empezado a evangelizar «en español, entre la gente Quiché y Mam»(1991, 96)¹⁵. Garrard-Burnett indica que la renuncia de McBath a la misión en 1913 estuvo relacionada con la actitud de esta hacia la población indígena (1998a, 52)¹⁶. En la región *Mam*, una pareja de misioneros, Linn y Jessie Sullenberger, empezaron servicios de adoración en San Juan Ostuncalco ya en 1911¹⁷. El primer trabajo verdaderamente notable entre los pueblos indígenas fue realizado por la Misión Centroamericana (CAM, por sus siglas en inglés), bajo la guía de Cameron Townsend en la región *Kaqchikel* cerca de San Antonio Aguascalientes. Townsend había empezado a vender biblias en Guatemala en 1917, y para 1919 había comenzado a traducir el Nuevo Testamento al idioma local. Garrard-Burnett anota que esto constituyó «una violación flagrante del mandato de la misión» pero que el trabajo fue completado en 1929 (2009, 89)¹⁸.

en el curso de la historia evangélica en el país, en parte, por el impacto de su Instituto Bíblico, fundado en 1929 (que hoy es el Seminario Teológico Centroamericano, Seteca). La idea que los designios de Dios para el mundo se revelan a través de una serie de «dispensaciones» suele ser asociada con las visiones premilenaristas que predicán el reinado de Cristo luego del inminente fin de la historia humana. El corolario de este tipo de pensamiento es la necesidad de prepararse para el fin, más que para implicarse en el mundo. Esta es una de las raíces de la falta de participación política de los evangélicos, así como de la confusión que rodea el término «fundamentalismo» (cf. Marsden 1991; Schäfer 1992, 32-33). Al analizar el fundamentalismo guatemalteco, Bogenschild (1992) enfatiza la fragmentación entre los misioneros, los diversos movimientos «pietistas» como los adventistas y los krameristas, y los impulsos locales por parte de conversos guatemaltecos que reaccionaban contra el colonialismo misionero. El trabajo de Bogenschild se enfoca en el altiplano occidental, principalmente en torno a la labor de Paul Burgess.

¹⁴ Estoy usando datos de la IENPG (1982), aunque Garrard-Burnett fija la fecha de fundación del hospital en 1910, además de la fundación de clínicas en diversas localidades antes de 1920 (1998a, 33).

¹⁵ Bogenschild cita a Salcajá, Cantel, Olintepeque y San Carlos Sija como otras áreas visitadas por los misioneros que trabajaron en Xela entre 1910 y 1913. La única congregación organizada formalmente en la región hasta 1919 fue la congregación de Bethel en Quetzaltenango (Xela) (1992, 160). Los guatemaltecos participaron activamente junto a los misioneros desde sus primeros tiempos; aunque no habían sido ordenados, estos «trabajadores nacionales» realizaron una buena cantidad de trabajo por toda el área.

¹⁶ McBath y su esposa, Anna Halloway McBath (a quien conoció mientras estaba asociado a la Misión Centroamericana en Guatemala) perdieron un hijo a causa de la difteria en Quetzaltenango en 1911. Se dice que la conexión que este suceso les dio con la población del área es una de las razones por las que McBath quería empezar una escuela para la población indígena. La pareja se retiró (brevemente) a Alotenango en 1913. En otra ironía del folklor misionero, se le atribuye a McBath el crédito de haber llevado el conocimiento de la horticultura a Almolonga (IENPG 1982, 89-90).

¹⁷ Aunque la historia de Edward Haymaker, de los Peck y de los Burgess ocupa una porción mayor aquí y en la historia del protestantismo indígena en Guatemala, los Sullenberger también vivieron en Guatemala durante más de cuarenta años. Un estudio del ejercicio misionero a largo plazo de varios presbiterianos en Guatemala sería una tarea interesante. Bogenschild (1992) basa buena parte de su trabajo en la correspondencia de los Burgess, y Scotchmer (1985) ha producido un breve análisis etnohistórico basado en un estudio de los propios escritos de Haymaker. A la fecha, los Peck han recibido mucho menos atención de este tipo. Dos de sus hijos siguen participando con la comunidad *Mam* en Ostuncalco. Un estudio comparativo más extenso de las diversas perspectivas del trabajo con la población indígena también resultaría instructivo.

¹⁸ El trabajo parece haber sido publicado realmente en 1931. Townsend fue el fundador de Traductores

Un capítulo importante en la historia del trabajo de los presbiterianos con los mayas comenzó cuando Paul y Dora Burgess llegaron a Guatemala en 1913 y empezaron a trabajar en congregaciones hispanoparlantes en el área de Quetzaltenango al año siguiente. Scotchmer narra que Paul hizo presión para que alguien trabajara con los *mam* desde el inicio (1991, 96-98). Paul Burgess también tuvo una influencia decisiva en un encuentro realizado en enero de 1921 en Chichicastenango, en el que misioneros de diversas denominaciones formaron la Misión India Latinoamericana¹⁹. La meta de esta «agencia» era encargarse de la evangelización de los pueblos indígenas sobre la base de políticas formuladas en el campo, en vez de en una oficina en Estados Unidos (98-99). Se hizo énfasis en el trabajo en los idiomas indígenas (a pesar de cierta controversia con agencias de la misión en Estados Unidos). Paul Burgess imprimió una traducción del Evangelio de Juan hacia 1923, mientras que Dora «dirigió los esfuerzos de traducción del Nuevo Testamento al Quiché hasta su concreción en 1947» (101). Scotchmer afirma que:

Paul dedicó este tiempo a la evangelización de base entre los Indios, a escribir textos históricos y evangélicos, a establecer una imprenta y librería protestante y a fundar el Instituto Bíblico Quiché en 1941 (que se ubicó finalmente en San Christobal [sic] Totonicapán) para capacitar líderes Indios en su idioma originario (101)²⁰.

Apuntes para la historia reporta que el trabajo presbiteriano en los departamentos de Quetzaltenango y Retalhuleu, parte de San Marcos y la mayor parte de Suchitepéquez fue dirigido desde Quetzaltenango²¹. El trabajo cita informes del misionero Horacio

Bíblicos Wycliffe, conocido hoy en día como el Instituto Lingüístico de Verano. Para un análisis más extenso sobre su carrera, ver el capítulo sobre Townsend en Stoll (1982) y el trabajo realizado por Todd Hartch, *Missionaries of the State*.

¹⁹ Townsend también participó en este encuentro (ver Mulholland 1997).

²⁰ Este no es lugar para repasar la historia de los Burgess. Su servicio misionero terminó en 1957 y ambos murieron en su retiro en Quetzaltenango, Paul en 1958 y Dora en 1962. Además de lo que aquí se narra, Dora colaboró en la publicación de una traducción del Popol Wuj del *ke'iche'* al español (D. Burgess y Xec 1955), luego que el matrimonio supuestamente descubriera el manuscrito *ke'iche'*-español de Ximénez en la Librería Newberry en 1945 (Dalquist 1995, 144-46). El texto en realidad había sido encontrado, atado a otro manuscrito, por Adrián Recinos en 1941 (Recinos, Goetz y Morley 1950, xii). Paul también fue responsable en buena medida de escribir y editar la *Historia de la obra evangélica presbiteriana en Guatemala* (P. Burgess 1957) en el 57 aniversario de la obra de la denominación en el país y de una biografía de Justo Rufino Barrios (P. Burgess 1972). Otro dato curioso de su vida es que, según se dice, bautizó a Jacobo Arbenz (Garrard-Burnett 1998a, 89; Dalquist 1995, 155). El volumen de Dalquist (1995) contiene información interesante sobre la pareja, pero fue escrito a la manera de un retrato amable de Paul Burgess, el misionero.

²¹ Diversas fuentes antiguas se refieren a Quezaltenango en vez de Quetzaltenango. El primer nombre parece haber sido la forma de escribirlo hasta la última mitad del siglo XX. Conservo esa forma de escritura solo en las citas en donde se le utiliza de ese modo. Algunos extranjeros con mucha experiencia en el altiplano todavía hacen referencia a «Quez». En el habla cotidiana, es más común referirse a «Xela»,

Dudley Peck en 1924, que indican que había catorce sitios entre los *mam* en donde obreros²² guatemaltecos estaban dando atención pastoral. En 1926, Peck informaba que el trabajo en el área se había dividido, él y su esposa, Dorothy, trabajaban en el área de habla *mam*, Paul y Dora Burgess en los lugares en donde el idioma *k'iche'* era predominante y James Hayter entre los hispanohablantes (IENPG 1982, 256-57)²³.

Esta sección ha examinado el acercamiento de los misioneros hacia la población indígena y la preocupación por evangelizar en el contexto de los idiomas indígenas (si no es que dentro de la cultura indígena como tal). Como reconoce Bogenschild, «Los misioneros presbiterianos en Quezaltenango estaban plenamente conscientes de la población indígena en el altiplano» (1992, 158). Esta consciencia, sin embargo, no estuvo libre de sus propias paradojas. Un factor que entró en juego brevemente en el contexto de la formación de presbiterios indígenas, durante la segunda mitad del siglo, fue que «los misioneros no estaban dispuestos a segregar étnicamente a sus congregaciones» (2009, 89). Esto era irónico, no solo por la segregación que predominaba en el lugar de origen de los misioneros en esa época, sino también, sospecha Garrard-Burnett, porque:

Los misioneros, como muchos guatemaltecos de aquel entonces, consideraban a «la indianidad» como algo menos relacionado con la identidad étnica que con una condición social problemática para la cual ellos tenían el remedio (2009, 89).

Este movimiento hacia la población maya por parte de los misioneros evangélicos encontró terreno fértil en sus comunidades, que ya habían experimentado considerables dificultades como consecuencia de las políticas económicas y sociales de los liberales. En términos del catolicismo, Garrard-Burnett le otorga a la Acción Católica, que comenzó en la década de 1940, el crédito por haber mermado la «hegemonía local de la costumbre» en Guatemala (1996, 101)²⁴. La ruptura con la costumbre es clave para entender tanto el catolicismo a nivel comunitario como el cambio en las estructuras de autoridad comunitaria durante el siglo XX. La misma Acción Católica fue una respuesta de la Iglesia a la continua presencia de las creencias

del nombre maya-*k'iche'* de la ciudad, Xelajú.

²² En las iglesias evangélicas, «obrero» es la forma de designar a las personas que trabajan en la obra de evangelización.

²³ Los Peck son las figuras principales de la misión presbiteriana entre los *mam*. Se quedaron en la región hasta 1970 y aportaron textos lingüísticos en idioma *mam* a la comunidad académica en general, así como con la tesis de Dudley sobre el chamanismo *mam* (Peck 1970). Un himnario *mam* fue producido en 1970 sobre la base de su trabajo y la Sociedad Bíblica Americana publicó un Nuevo Testamento en 1939.

²⁴ En otra parte, Garrard-Burnett afirma que la Acción Católica llegó a Guatemala en 1935. Al igual que las misiones protestantes, al inicio sus actividades se confinaron a la capital (Garrard-Burnett 1998a, 104).

y prácticas mayas en las comunidades locales, así como a los arreglos hechos por los pueblos indígenas de Mesoamérica durante el período colonial y al comienzo del primer siglo de independencia, cuando eran relativamente libres para desarrollar sus propias tradiciones religiosas con cierto grado de autonomía frente a la Iglesia²⁵. En el caso de Guatemala, el movimiento parece haberse fragmentado en al menos dos ramas, una más enfocada en la ortodoxia católica y otra más enfocada en el cambio social de la comunidad. Ambas ramas participaban en los esfuerzos por el cambio social a nivel local. Los miembros que defendían la ortodoxia encajaban más en un modelo de cambio orientado a reformas, mientras que el grupo más liberal se enfocaba en el cambio estructural, adoptando en algunos casos un modelo de revolución. Aunque se necesita más investigación sobre este tema, se anota que probablemente el segundo grupo empezó a tener más afinidad con la teología de la liberación conforme avanzaban los años setenta. La adhesión abierta a esta tendencia disminuyó ante la represión de principios de los ochenta, especialmente después de que la Embajada de España fuera quemada tras ser ocupada por militantes asociados al Comité de Unidad Campesina (CUC) en 1980. Sin embargo, dicha tendencia se manifestó, entre los distintos grupos étnicos (y sin adoptar abiertamente el lenguaje de la teología de la liberación), en forma de agrupaciones vinculadas con el cambio social. Otros grupos, como la Iglesia Guatemalteca en el Exilio, continuaron influyendo en los eventos que ocurrían en Guatemala, después de que el obispo Juan Gerardi sacara a todos los sacerdotes y religiosos del departamento de Quiché en 1980, cuando se convirtieron en blanco de la represión (Berryman 1994, 119-11). Estos grupos empezaron a reemerger tras el retorno a la democracia formal a mediados de los ochenta, aunque, aún en ese momento, asociarse directamente con la teología de la liberación era el equivalente a una sentencia de muerte.

²⁵ La costumbre se refiere más literalmente a la tradición, a los patrones de prácticas religiosas y sociales que han sido transmitidos de generación en generación. Cuando se habla de la costumbre, típicamente se hace referencia a los antepasados, los ancestros que han transmitido las tradiciones a las generaciones que los suceden. En términos generales, la costumbre implica ceremonias privadas que se centran en sacrificios en los que se quema copal, incienso, candelas y otras ofrendas en un fuego ritual. Los aspectos más públicos de la costumbre son aquellos relacionados con los sistemas de cargo o las cofradías que cuidan de las imágenes de santos católicos. En el modelo clásico de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana, los hombres servían alternadamente en la cofradía y en cargos civiles, hasta alcanzar el grado de principal dentro de la comunidad. Tanto la cofradía como la costumbre representan la mezcla de prácticas religiosas originarias y españolas, aunque el sincretismo es más obvio en el caso de la cofradía. Además de los estudios que enfatizan la ruptura de las estructuras tradicionales de autoridad que eran legitimadas en el sistema de cofradías, otros trabajos en los años noventa han considerado la costumbre como un espacio de resistencia y adaptación para las comunidades indígenas (Carlsen 1997). Desde el punto de vista de la renovación étnica Maya, lo que podría denominarse la purificación de la costumbre se ha convertido en un problema importante.

Garrard-Burnett indica que la Acción Católica ha sido divergente en varios países, a veces de acuerdo con las agendas de clase (1996, 112, n. 16). Uno de los cambios más importantes en las comunidades Mayas parecería ser el cambio vinculado con el conflicto por el liderazgo entre generaciones, en el cual los catequistas más jóvenes empezaron a usurpar la autoridad tradicional de los mayores dentro de la estructura de autoridad comunitaria (Warren 1989). Este fue también uno de los impactos del protestantismo en el pueblo de Aguacatán, Huehuetenango en el altiplano occidental, que se menciona en el capítulo 1 (Brintnall 1979)²⁶. El estudio de Ricardo Falla sobre la conversión en San Antonio Ilotenango, Quiché contribuye a esclarecer el movimiento, teniendo en cuenta el cambio social en Guatemala a finales de la década de 1960 y principios de la siguiente²⁷.

Para volver directamente a la situación de los evangélicos, anoto que su crecimiento en Guatemala era lento hasta que empezó a aumentar de manera significativa alrededor de 1960. El análisis estadístico hecho por Henri Gooren (2001, 181) sugiere que el protestantismo aumentó del uno o dos por ciento de la población al final de la década de 1930, a tal vez el cinco por ciento para 1960. Adicionalmente, informa que durante este período doce nuevas denominaciones se sumaron a las doce que ya estaban presentes en el país en 1935. Las tasas de crecimiento más altas en este período se dieron en las Asambleas de Dios, que arribaron a Guatemala en 1935, y entre los Adventistas del Séptimo Día, que ya se habían establecido en 1916. Everett Wilson (1997, 143) también cita el año 1916 como la fecha de las primeras Iglesias de Dios del Evangelio Completo (pentecostal), aunque estas no se encuentran en el listado de Gooren de las iglesias de más rápido crecimiento durante este período. Garrard-Burnett (1998a, 37) menciona la llegada de la Iglesia

²⁶ El choque por el liderazgo generacional ha sido muy estudiado, pero sigue siendo un tópico de interés en el contexto de los estudios comunitarios, que hoy más que nunca ven que las comunidades indígenas locales están interconectadas con la cultura nacional e incluso transnacional. El estudio de las adscripciones individuales o familiares a determinadas comunidades religiosas en el trascurso de la vida individual y a través de las distintas generaciones dentro de las familias, es un método poco utilizado para comprender el cambio religioso en Latinoamérica. Tal método puede ser particularmente útil para el estudio del crecimiento protestante en la región y de las diferentes tendencias ideológicas existentes en la Iglesia católica. Ver Warren (2001) para un abordaje de este tema en el contexto de su trabajo más amplio en la comunidad *Kaqchikel* de San Andrés Semetabaj, Sololá.

²⁷ Ver Watanabe (1992, 171-75) para un análisis sobre la ruptura del sistema de cargos en Santiago Chimaltenango, una comunidad de habla *mam* en Huehuetenango. El autor relaciona esta ruptura con los cambios en la forma en que la legitimación de la autoridad política se llevaba a cabo en la comunidad. Cambios que derivaron de la formalización de la tenencia individual de la tierra, que tuvo como consecuencia la supresión de la autoridad que los principales tenían para administrar la tenencia de la tierra en la comunidad. Este cambio también pudo observarse cuando, en 1935, el Gobierno de Guatemala decretó que el municipio se constituiría en una aldea de un municipio vecino, y un joven que hablaba español fue elegido para dirigir la delegación que fue a ciudad de Guatemala a negociar la devolución del estatus anterior.

de Dios en 1934 y la deserción de un ministro Metodista Primitivo, Charles Furman (que aparentemente era pentecostal cuando llegó a Guatemala en 1916), para unirse a dicha denominación en ese mismo año. Relata que las denominaciones históricas en Guatemala reaccionaron ante este aumento de la actividad formando el Sínodo Evangélico en 1935, y al final, formalizando el acuerdo de cortesía que se había pactado a principios de siglo (40)²⁸. Esto constituyó una fuente de tensión que sigue afectando a la comunidad protestante en Guatemala. Mientras que el crecimiento de las denominaciones históricas disminuyó o se estabilizó, Everett Wilson reporta que «durante los años 1950, los pentecostales crecieron del 12 al 33 por ciento» entre los guatemaltecos evangélicos (1997, 145). Esto refleja el crecimiento en los fieles tanto de los grupos pentecostales como de las misiones de fe por toda Latinoamérica durante el mismo período²⁹.

Para los presbiterianos, el crecimiento fue moderado, pero se trató de un período de institucionalización creciente. La denominación (junto con el Sínodo Evangélico) apoyó la campaña de alfabetización durante la administración de Arévalo (Garrard-Burnett 1998a, 84-85; D. Smith y Grenfell 1999; Gooren 2001, 183), aunque las relaciones empezaron a enfriarse a finales de su mandato. Cuando Arbenz llegó a la presidencia, su bautizo a manos de Paul Burgess no lo predispuso a favorecer las actividades de la misión protestante. Garrard-Burnett le dedica varios párrafos a la forma en la que el nacionalismo de Arbenz afectó la actividad de los misioneros, haciéndoles difícil obtener la residencia y cambiando los procedimientos de obtención de credenciales para enseñar en las escuelas rurales (1998a, 88-91). No obstante, entre 1939 y 1950, tres presbiterios se sumaron a los que ya existían, y en mayo de 1950 se estableció el Sínodo Presbiteriano.

Uno de los eventos clave para la denominación ocurrió en 1959 cuando se estableció el primer presbiterio Maya, el Presbiterio Maya-Quiché. El cual se creó a partir del Presbiterio de Occidente, que se había organizado en 1903, y tenía congregaciones por todo el altiplano de Quetzaltenango. Desde el punto de vista del protestantismo en el ala maya de la IENPG, son especialmente interesantes tres de las razones señaladas para la fundación del presbiterio. Estas manifiestan una fuerte tensión entre las tendencias en pro de la aculturación y el deseo de respetar la cultura indígena. Deseo que está presente, al menos en ocasiones, en contextos como el de Guatemala, en donde la conversión y la cordialidad chocan en términos institucionales:

²⁸ La fecha de fundación del Sínodo Evangélico en *Apuntes para la historia* es marzo de 1936 (IENPG 1982, 45).

²⁹ El artículo de Wilson también es importante para subrayar la importancia del liderazgo guatemalteco –tanto ladino como maya– entre los pentecostales.

- 1) Instruir a las iglesias en la vida espiritual, porque se observaba que muchos creyentes de la cultura Maya-Quiché todavía no habían dejado ciertas tradiciones (costumbres), algunos vicios y supersticiones;
- 2) Dar más atención a la evangelización usando el idioma Quiché para comunicar el evangelio;
- 3) Entrenar a los líderes de habla Quiché. (IENPG 1982, 282)

La lista le dedica más palabrería (y posiblemente le da más importancia) a la necesidad de una conversión auténtica que se deshaga de la costumbre, pero no hay ninguna razón real para poner en duda la preocupación por desarrollar liderazgos o el deseo de predicar, por decirlo de alguna manera, en el idioma *ke'iche'*. Una cuarta razón para establecer el Presbiterio estuvo relacionada con el fomento de una mejor cooperación entre el Sínodo y el Presbiterio. Asumo que «el Presbiterio» era el nuevo, o al menos el elemento mayahablante del antiguo. La justificación destaca el hecho de que diversos temas del Sínodo no eran entendidos por los *ke'iche'*, con el resultado de que «no se lograba la cooperación necesaria».

En cierta medida, las cuatro razones plantean varios problemas que seguían vivos en la denominación cuando yo estuve en el campo —problemas que convertían a la IENPG en una suerte un microcosmos de las relaciones étnicas en Guatemala como un todo—. La representación maya en la reunión anual del Sínodo fue lo suficientemente grande como para dominar la votación en un sinnúmero de temas, y a menudo se formaban coaliciones para elegir líderes y para apoyar otras causas. Sin embargo, las reuniones se realizaron casi por completo en español y los comisionados para asistir a la reunión (ministros y ancianos de cada presbiterio) recibieron un libro de aproximadamente doscientas páginas, que consistía en minutas de reuniones anteriores y otras informaciones para pronunciarse durante el evento de cinco días. Hay muchas formas de analizar la escena que estoy mostrando, pero ya sea desde una perspectiva antropológica o misiológica, los temas que se planteaban en el momento de la formación del primer presbiterio indígena proveen guías útiles para examinar las relaciones de poder dentro de la denominación, así como la pregunta con la que empecé este trabajo: ¿Qué significa ser a la vez maya y evangélico en Guatemala?³⁰

³⁰ Otro documento sobre el origen del presbiterio, el cual tengo en mi posesión, escrito por un misionero de la Iglesia de Escocia, presenta algunos de los problemas en términos más directamente étnicos. De las dos razones citadas para formar el Presbiterio, una tenía relación con los celos de los ladinos ante la riqueza de los misioneros. Si bien no queda del todo claro, la implicación parece ser que los misioneros plantaron la semilla del presbiterio indígena como forma de resolver este conflicto. La tensión que se indica aún existe. Cuando fui al campo, se asumía que cualquier norteamericano o europeo que trabajara

LAS ORGANIZACIONES EVANGÉLICAS MAYAS EN CONTEXTO

Entre los ejemplos, de mediados de los ochenta, de organización desde la perspectiva de los evangélicos mayas se incluyen dos, esencialmente establecidos por los presbiterianos mayas: la Hermandad de Presbiterios Mayas (HPM) y la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (Ciedeg). Ambas fueron establecidas para distintos propósitos. La primera se centró principalmente en asuntos internos de la IENPG, mientras que la segunda estableció relaciones con una feligresía internacional más amplia, a la vez que construía un marco organizativo que lidiara con los problemas sociales en Guatemala. Analizaré ambas a fin de dar ejemplos sobre la forma de organizarse de distintos sectores de la comunidad evangélica maya, durante los difíciles años de la guerra y allende. Un subtema también considerado es la relación con la comunidad internacional, que refleja tensiones más extendidas en Guatemala sobre el papel (percibido o real) que debería jugar la comunidad internacional en cuanto a la política de posguerra.

Este subtema debe abordarse en primer lugar, porque determina si denominaciones como la IENPG y las organizaciones asociadas a ella, pueden ser consideradas representativas de la tensión en las relaciones étnicas y la organización política en el país en su conjunto. Primero, los debates sobre el papel de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua) a menudo se redujeron a la discusión sobre si la comunidad internacional debía opinar sobre los asuntos internos de un país como Guatemala; en proceso de recuperación de la guerra y en medio de un prolongado período de reconciliación nacional, cuyo resultado estaba en juego aún después de una década de la firma del acuerdo final de paz. La crítica que algunos lanzaban contra el papel de Minugua parece sesgada, dado el alcance de la globalización en los asuntos políticos y económicos y el papel de las instituciones jurídicas internacionales en su intento por aplicar una justicia imperfecta, ante los casos de genocidio y limpieza étnica sucedidos en muchas partes del mundo.

En efecto, la participación de la comunidad internacional posibilita la construcción de un espacio para el diálogo que, de lo contrario, estaría ausente. Tal espacio de diálogo proporciona un contexto tanto para la negociación como para la posibilidad de la reconciliación, luego de las atrocidades cometidas en Guatemala. La negociación

con la denominación estaría del lado de uno u otro bando, en términos de apoyo moral o de otro tipo. La segunda razón citada en el documento del misionero es que los mayas sí se sentían discriminados. El siguiente presbiterio indígena, entre los *q'eqchi'*, no fue fundado sino hasta 1978. El Presbiterio Mam fue el tercer presbiterio indígena en ser establecido en 1980.

adopta varias formas culturales, que son fortalecidas, todas ellas, por el intercambio entre la comunidad local y la internacional –por ejemplo, testimonios como los de Rigoberta Menchú y Víctor Montejo, que atestiguan la violencia, comisiones de la verdad diseñadas para esclarecer los hechos y normas en materia de derechos humanos que podrían ser aplicables a través de las fronteras nacionales–. Susanne Jonas (2000) y Paul Jeffrey (1998) han documentado el papel de la comunidad internacional para llevar al Gobierno y la URNG a la mesa de negociaciones (cf. Sieder 1998; R. Wilson 1998)³¹. No estoy argumentando en contra de la autonomía o la soberanía nacionales, ni ignorando la posibilidad que las instituciones internacionales puedan ser, y a menudo sean, manipuladas por sus miembros más poderosos. Mi perspectiva, sin embargo, reconoce que la comunidad global tiene un rol a desempeñar en procesos de reconciliación nacional y en la supervisión de casos en los que la violencia es desenfrenada. Además, en la era de la globalización, se ha planteado un argumento filosófico que afirma que la época de los Estados-nación llegó a su fin y que grupos más descentralizados (étnicos, religiosos etc.) prevalecerán en los ámbitos de acción locales y transnacionales. Aunque esto está por verse, cabe visualizar a la comunidad internacional, no como un monolito que pretende imponerse desde fuera, sino como una entidad más difusa que aporta experiencias importantes y perspectivas alternativas para lidiar con situaciones de violencia o injusticia.

Segundo, buena parte de la discusión en Guatemala gira en torno al espacio en el que se le permitió funcionar a la Minugua. La organización tuvo un poder limitado y no pudo ir más allá del mandato de documentar violaciones a los derechos humanos. Algunos se sintieron frustrados porque «la Minugua no hizo nada» en respuesta a los casos específicos de injusticia o violaciones a derechos individuales o de grupo. Al menos, en parte, esta frustración tuvo relación precisamente con el papel de la Misión de documentar, en contraposición a implicarse directamente en la resolución de problemas concretos. Lo cual constituyó un intento por preservar la autonomía de las instituciones guatemaltecas, que, sin embargo, generó cierta ambigüedad respecto

³¹ El trabajo de Jeffrey y Jonas son complementarios. Jeffrey es misionero metodista en Centroamérica desde hace mucho tiempo, con vocación periodística. Debido al extenso periodo que ha residido en la región, tiene numerosos contactos con representantes tanto de la comunidad católica como de la evangélica. Contribuye con regularidad con *Latin America Press*, y ha publicado en el *Christian Country* y el *National Catholic Reporter*. El trabajo citado aquí constituye una contribución esencial a la comprensión de la participación de la comunidad religiosa en el proceso de paz de Guatemala. A menudo, esta participación, en especial en lo que concierne a los evangélicos, es pasada por alto en el estudio académico de las fases que antecedieron los eventos del 29 de diciembre de 1996. Jeffrey no descuida el papel de la espiritualidad Maya en su relato, y desde una perspectiva antropológica incluye un panorama de los grupos locales que reivindicaron su voz en la discusión más amplia. Su estudio tiene implicaciones no solo para la situación de Guatemala, sino también para la comprensión de la organización local en el contexto transnacional. Ver también Calder (2001).

al papel de la Misión. En un Estado que conserva ámbitos de poder reservados para las fuerzas militares y policíacas (hasta entonces no tras bambalinas), este trabajo de vigilancia fue invaluable. En septiembre de 2003, el secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan, solicitó una extensión del mandato de la Misión hasta finales de 2004. En esa coyuntura, Minugua, cuyo tamaño venía reduciéndose en los últimos años, fue cerrada.

Un comentario final sobre el tema de la intervención internacional proviene de la comunidad evangélica más amplia. Jeffrey registra un comentario de Dennis Smith, quien fue misionero presbiteriano durante mucho tiempo, respecto al papel del financiamiento internacional para un grupo religioso en concreto. La declaración es una visión retrospectiva sobre la manera en que algunos sectores de la comunidad evangélica internacional podrían haber contribuido a prolongar la guerra, aun cuando ya estaba claro que la guerrilla nunca iba a ganar. También puede verse como un comentario sobre la tendencia a crear redes clientelares en las relaciones entre personas y grupos que viven en, y son moldeados por, contextos muy diferentes. La organización en cuestión fue:

Creada por personas en Nueva York y Ginebra, que necesitaba desesperadamente comunicarse con gente en Guatemala que hablara como ellos, porque no tenían ni idea sobre cómo hablar con el 97 por ciento de la comunidad protestante hondamente influenciada por el fundamentalismo estadounidense. Así que estas personas en Ginebra y Nueva York se encontraron con unos amigos (*folks*) locales dispuestos a cacarear, diciendo lo que ellos específicamente querían oír, y después les dieron un cheque en blanco para implementar un programa (...) y participaron en un profesionalismo ecuménico latinoamericano. Empezó con varias personas de buena voluntad, pero degeneró en una institución que se convirtió en una organización de fachada para los insurgentes (Jeffrey 1998, 95).

Su intención es presentar una crítica institucional de las iglesias, así que prosigue:

Cuando los grupos religiosos locales ya no fueron capaces de imaginar alternativas activistas no violentas de desobediencia civil para enfrentar el horror que estaba sucediendo aquí, convencimos, con nuestra retórica, a un grupo de agencias internacionales relacionadas con iglesias de que la revolución debía ser bautizada (...) Me queda claro que algunas organizaciones internacionales relacionadas con iglesias, y especialmente una parte del equipo que trabajaba con dichas organizaciones, necesitaba

desesperadamente apoyar y financiar la revolución guatemalteca, y necesitaba desesperadamente bautizarla, y la necesitaba para jugar a la guerrilla. Utilizo esta frase porque, al meditar sobre mi propia experiencia a finales de los años setenta y principios de los años ochenta, cuando fui abordado por primera vez por una organización revolucionaria, fue algo enormemente seductor —especialmente siendo yo un extranjero y estando convencido de la retórica de la encarnación y de la retórica de la solidaridad y la contextualización— que varios colegas locales me pidieran que perteneciera a un movimiento revolucionario nacional. Pero, al final de cuentas, a lo que se redujo fue a ser seducido para jugar a la guerrilla (95-96).

Este comentario es una conmovedora reflexión sobre la experiencia de vivir la violencia y los movimientos revolucionarios, sintiéndose una especie de forastero durante los años difíciles de Guatemala. Finalmente, se trata de un asunto de rendición de cuentas sobre cómo se utilizan los recursos en contextos concretos. La responsabilidad tiene muchas caras. Muchos de los que han participado de distintas formas en la revolución guatemalteca y el subsiguiente proceso de paz, siguen siendo categóricos en que, sin el movimiento guerrillero, el Gobierno (y en especial el Ejército) nunca se hubiera sentado a la mesa de negociaciones.

Volviendo al tema del cristianismo evangélico y el caso de la HPM y la Ciedeg, es importante anotar que ninguna de las dos organizaciones existiría en la forma en la que se les conoce actualmente, sin el apoyo de la comunidad religiosa internacional en Estados Unidos, Canadá y Europa. Al mismo tiempo, ambas organizaciones representaban a los mayas en Guatemala en su esfuerzo por ganar mayor espacio social (y recursos), en los difíciles años de mediados de la década de los años ochenta, cuando el regreso a la democracia presagiaba la posibilidad de organizarse de nuevo por las causas sociales. En cierto sentido, ellos constituyen un puente entre el proceso organizativo que se estaba consolidando en el país, y que fue amargamente sofocadas por la represión de los años de Lucas García y Ríos Montt, y el proceso organizativo basado en lo cultural que confluyó en el movimiento Maya a principios de los años noventa. La clave aquí es la defensa de la identidad Maya y el trabajo en la comunidad evangélica maya como una plataforma cultural hacia la cual las organizaciones dirigieron sus actividades.

Si bien ambas organizaciones estaban enraizadas en la comunidad evangélica de Guatemala, también utilizaban la cultura Maya como un principio organizador y como justificación para su existencia fuera del alcance y el control de los mestizos. A finales de la década de 1990, la Hermandad fue definida como «una unión de

ocho presbiterios» que representaban a cinco grupos lingüísticos Mayas, los cuales contaban con presbiterios indígenas en la IENPG. La descripción también reivindicaba relaciones con otros cuatro presbiterios en la parte occidental del país y a lo largo de la costa sur. Estos últimos presbiterios principalmente ladinos habían sido fraccionados y reorganizados luego del cisma denominacional en 1992. Como un llamado a la acción y una respuesta a la realidad de la sociedad guatemalteca, el documento afirma que, partiendo del «Legado de la Reforma», la Hermandad tiene una preocupación integral por el bienestar espiritual y social de la sociedad³². Se apunta que la organización está integrada a un contexto definido por tres fuerzas sociales: el sector religioso, el sector civil («sin perder su identidad cultural») y el sector Maya. Este último es entendido en esencia como un sector religioso. Estas tres fuerzas pueden ser comprendidas como las esferas de interacción de la Hermandad. Si bien los temas y agendas específicos han cambiado con el tiempo, un estudio sobre el trabajo de la organización, a lo largo de los años, indica que estas tres esferas han estado presentes de manera consistente. Un documento programático producido por la Hermandad en 1985, y citado en el estudio sociopolítico de Heinrich Schäfer sobre la Iglesia Presbiteriana de Guatemala, ofrece un interesante resumen de la historia del proceso de evangelización desarrollado por la denominación, en relación con otras áreas de interés humano. En primer lugar, sitúa las preocupaciones filosóficas de la organización respecto a los eventos de principios de la década de 1980, y en el contexto de la opresión sufrida por los mayas durante siglos:

En nuestros días (1985) se sienten con ímpetu las consecuencias de aquellas horribles situaciones, la miseria, el dolor, la discriminación, el hambre, etc. que afectan a la gran mayoría de los descendientes mayas(...)

Es por esto que se unen los presbiterios indígenas –quichés, mames, kekchíes, cakchiqueles y kanjobales– de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana, para acudir en ayuda de nuestros hermanos afectados durante siglos (Schäfer 2002, 114-115).

Este texto se lee como un manifiesto que justifica la acción en nombre de aquellos que han sido victimizados en el pasado, y que defiende el por qué los actores presentes han decidido unir sus energías y más, en respuesta a esta victimización. Luego, sigue

³² Esta es una referencia a la tradición teológica de la Reforma, que tiene sus raíces en la Reforma Protestante que tuvo lugar en Suiza, especialmente bajo el liderazgo de Juan Calvino. Las raíces de varias denominaciones presbiterianas y congregacionales, así como reformadas, en Europa y Norteamérica, se remontan hasta esta tradición. Como resultado de la actividad misionera, dichas denominaciones, a su vez, han fundado iglesias por todo el mundo durante los últimos 150 años.

una crítica de la ceguera del énfasis espiritual en muchas enseñanzas protestantes a lo largo de las décadas:

La Iglesia Presbiteriana vino hace 130 años a nuestro país (...) en la época del triunfo del partido liberal. Los misioneros norteamericanos nos trajeron una teología muy espiritualista, que solo consideraba al hombre como alma y en función de salvarse de este mundo material para ir al cielo. Como buenos extranjeros no consideraban prudente relacionarse con los problemas sociales del país, y lo enseñaron así a los nuevos cristianos como parte del cristianismo.

Sin embargo, a los 20 años decidieron participar en la educación y en la salud. Y no fue sino hasta mucho tiempo después que participaron en programas agrícolas y algo de promoción humana [social].

Al mismo tiempo fue surgiendo un liderato nacional, pero se reservó con limitaciones, exclusivamente para el servicio espiritual (Schäfer 2002, 115).

Cabe destacar la percepción sobre el desinterés inicial, de los primeros misioneros, en la misión social, y la persistencia, entre algunos sectores de la denominación, de un enfoque centrado en una espiritualidad divorciada de otras esferas de la actividad humana. Tampoco se mencionan realmente los derechos culturales como un tema de interés, aunque se haga una alusión al respecto. La opresión de los mayas es el telón de fondo, y el ímpetu es exigir mayor espacio —no solo al interior de la sociedad guatemalteca sino también en el contexto de la IENPG— para abogar por el fin de la opresión y la violencia en contra los mayas como colectivo. Se ha hecho notar ya, que parte de la dinámica que se desarrollaba consistió en la acción de grupos sociales (representantes de la sociedad civil) reivindicando mayor espacio para organizarse, tras la represión de finales de la década de 1960 y al final de los setenta y principios de los ochenta. En esos años movimientos, como las cooperativas, fueron a menudo definidos como comunistas o como fachadas para la guerrilla.

Pueden plantearse dos puntos fundamentales sobre esta demanda de mayor espacio social. Si bien existían precedentes, dos organizaciones mencionadas en el capítulo anterior —GAM y Conavigua— fueron constituidas en la misma época que la HPM. Estas dos organizaciones expresaron más abiertamente la tendencia hacia una participación política más directa. La dirigencia de ambos grupos era predominantemente femenina, y ambos tenían como propósito la búsqueda de familiares desaparecidos durante la violencia. Mientras que la membresía del GAM

(fundado en 1984) era predominantemente ladina, Conavigua (fundada en 1988) tenía sus raíces en la población maya y, con el tiempo, empezó a abordar problemas estructurales que afectaban a las comunidades mayas, como el reclutamiento militar forzoso. Aunque se suele argumentar que el silencio ha sido clave para la supervivencia de los mayas durante los quinientos años de conquista, estos dos grupos se cuentan entre las pocas voces que desafiaron consistentemente al *statu quo* político y social en Guatemala durante los ochenta. A inicios de los noventa, otros grupos sumaron sus voces a la protesta (Falla 1992; Sinclair 1995)³³.

LA CONFERENCIA DE IGLESIAS EVANGÉLICAS DE GUATEMALA

De las dos organizaciones mayas con raíces en la comunidad evangélica, la Ciedeg ha mantenido un perfil más prominente que el de la Hermandad, por lo que respecta a su enfoque ampliamente ecuménico y a la presencia de la organización y sus líderes en foros públicos, que, desde la firma de la paz, han lidiado con diversos tipos de crisis políticas en Guatemala. Esta prominencia está relacionada, en parte, con su exdirector ejecutivo y personalidad rectora, Vitalino Similox, un ministro presbiteriano *kaqchikel* que también fue candidato vicepresidencial con el partido Alianza Nueva Nación (ANN), durante las Elecciones Generales de 1999. Con un binomio encabezado por Álvaro Colom, que obtuvo el 12.36 por ciento de los votos, la ANN se ubicó en tercer lugar en dichas elecciones.

El sitio *web* de la Ciedeg informa que la organización fue conformada en 1987 como la culminación de un proceso, que inició en 1980, y cuyo interés era «organizar un tipo diferente de expresión evangélica, con una visión ecuménica, pluralista, multicultural y de servicio social»³⁴. La formulación del texto indica que se había invertido una considerable energía en actividades organizativas y de discusión antes de «salir a la luz». Antonio Otzoy, el antiguo secretario ejecutivo de la Hermandad, me hizo un comentario similar respecto a la fundación de la organización. La implicación es que, si bien se desarrollaron actividades de la organización durante la década de 1980, era extremadamente importante el momento de tomar la decisión de promover, abiertamente, actividades que serían percibidas como acciones sociales con sentido político. La elección de Vinicio Cerezo como presidente en 1985 y la promulgación

³³ Esto no quiere decir que se ignoren grupos (como, por ejemplo, el Comité de Unidad Campesina) que han estado implicados en luchas agrarias desde antes de la violencia. Lo importante al destacar a estas dos organizaciones, las cuales han mantenido un alto perfil, es el componente de género.

³⁴ Una lectura de su entonces sitio web en abril de 2004 mostraba cambios que acentuaban más profundamente la cultura Maya.

de una nueva Constitución en 1986, señalaban el regreso a la democracia formal, que dio lugar a una ola de organización más abierta que continuó en la década de 1990.

Es notable en la descripción que la Ciedeg hace de sí misma, la prioridad atribuida al ecumenismo y la decisión de trascender las fronteras entre denominaciones históricas, la comunidad internacional y, en cierta medida, la comunidad pentecostal. Asimismo, la organización reivindica con franqueza su participación en el proceso de «reconciliación nacional» que llevó finalmente a la paz. Este énfasis es consistente con la participación de Ciedeg en varias comisiones del Diálogo Nacional, puesto en marcha en 1989 como un paso hacia la paz y la reconciliación nacional. Paso que empezó con el establecimiento de la Comisión Nacional de Reconciliación (CNR) poco después del acuerdo de paz de Esquipulas II, firmado por los cinco presidentes centroamericanos en agosto de 1987. El Diálogo Nacional dio lugar a las Jornadas por la Vida y la Paz, foros ecuménicos y acciones públicas realizadas entre 1990 y 1993. La participación en estas actividades demostró que había sectores dentro de la comunidad cristiana guatemalteca, comprometidos con lo que pronto se convertiría en el proceso de paz, tras la firma del Acuerdo Básico para la Búsqueda de la Paz por Medios Políticos, (conocido como el Acuerdo de Oslo) entre la URNG y el Gobierno de Guatemala, el 30 de marzo de 1990 en Oslo. La firma de este acuerdo inició una ronda de conversaciones entre la URNG y varios sectores de la sociedad civil de Guatemala (en la CNR), que establecieron algunas de las bases sobre las que se construiría la paz. La Ciedeg participó de forma directa en este proceso como parte del «sector religioso» que se reunió en Quito, Ecuador, en septiembre de 1990³⁵.

La constante participación de la Ciedeg en el proceso de paz implicó ampliar las discusiones con la URNG para formar el Grupo Coordinador de Sectores Civiles (CSC), que incluía grupos sindicales, organizaciones mayas y populares, agrupaciones de personas desplazadas por la guerra, y campesinos. Según el punto de vista de la Ciedeg, esta organización fue la precursora de la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC), establecida en realidad por el denominado Acuerdo Marco, firmado entre el Gobierno y la URNG en enero de 1994. Este acuerdo preparó el escenario para los acuerdos posteriores entre las dos partes del conflicto, los cuales culminaron

³⁵ Los detalles de la participación, que aquí aparecen, provienen principalmente de Son Turnil (1997, 10-11). La historia está narrada claramente desde el punto de vista de la Ciedeg y su dirigencia. Sin embargo, en ciertos círculos, la organización es criticada por haber cooptado la posición evangélica en algunos de los encuentros diseñados para tener una amplia participación pública, cuando se estableció el esquema para desarrollar las discusiones que llevaron a los Acuerdos de Paz. La Alianza Evangélica, más conservadora teológicamente, participó en el encuentro de Quito, pero su participación en la CNR fue limitada por razones que aún no tengo claras. Para más detalles sobre el proceso completo, ver el segundo capítulo, «The Mined Road to Peace» en Jonas (2000).

con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera al final del año 1996³⁶. Durante este período, la Ciedeg participó en cuatro consultas con organizaciones ecuménicas, diseñadas para darle ímpetu a las negociaciones formales que se llevaban a cabo en otros espacios³⁷. Cuando la ASC nació formalmente, la Ciedeg continuó su participación, como parte del «sector religioso», en la formulación de documentos de consenso que se presentarían ante las partes negociadoras³⁸.

El propósito de esta discusión es demostrar que la Ciedeg trabajó con una agenda fuertemente social y política que incluía diversos temas, desde la democratización y la reforma constitucional en la posguerra hasta la agricultura orgánica y el desarrollo comunitario. Aunque se presenta a sí misma como una conferencia de iglesias, se le ha criticado afirmando que es, ante todo, un consorcio de congregaciones locales y líderes eclesiásticos que se afilian con la organización y se vinculan a algunas de sus actividades. El alcance del desarrollo organizativo y político de la Ciedeg es menos relevante en este trabajo, en comparación con el interés por la manera en que la organización está arraigada en la identidad Maya. La cual constituye el *locus* de la organización, que sirve para unir a los miembros en sus diversas actividades en el contexto de la Guatemala contemporánea. La identidad étnica y los derechos culturales fundamentan, entonces, buena parte de la actividad de la Ciedeg y proveen una trayectoria para otras actividades. En una entrevista con Garrard-Burnett, Similox describió la manera en que comprende la relación del protestantismo maya con la mayanidad y con el cristianismo en sentido amplio:

Cristianizar no puede ser equivalente a occidentalizar. El cristianismo ha de respetar a todos los pueblos (...) Ha de tratar de ser griego con los griegos, guatemalteco con los guatemaltecos y maya con los mayas. Y esto en todos los planos de la creación cultural (I. Cor. 9) [Al decir menos] (...) se

³⁶ Entre el Acuerdo Marco y el acuerdo que llevó la guerra a su fin formal, hubo una serie de acuerdos sobre temas sustantivos relacionados con diversos aspectos de la sociedad guatemalteca, como los problemas agrarios, los derechos indígenas, la democratización y el papel de las fuerzas armadas. El primero de estos acuerdos, firmado en marzo de 1994, fue el Acuerdo Global sobre Derechos Humanos. Este acuerdo es significativo pues garantizaba los derechos humanos mientras los acuerdos siguientes eran discutidos, así como por invitar a la ONU a enviar una «misión de observación» para monitorear las violaciones a los derechos humanos en el terreno. Finalmente, la Minugua se convirtió en el símbolo más visible de la participación de la comunidad internacional en la situación de posguerra.

³⁷ Jeffrey relata que: «Representantes de la iglesia a lo interno de Guatemala fueron ampliamente excluidos, debido, en parte, a la oposición de líderes de organizaciones populares que controlaban el comité organizador local» (1998, 20).

³⁸ Jonas argumenta que el modelo de consenso desarrollado entre los diversos actores representados por la ASC fue algo único. También expone que la mayor parte de su actividad había concluido a finales de 1995 (2000, 140).

menosprecia y se marginan los valores objetivos y subjetivos de las culturas mayas en nuestro medio (2009, epílogo X).

Reflexionando sobre estos comentarios, Garrard-Burnett señala que «dan testimonio de un hecho que se da en Guatemala, desde los tiempos coloniales: la maravillosa ductilidad manifestada por la religión en las manos de los creyentes» (2009, epílogo X). Si bien se ha prestado mucha atención a la manera en que dicha ductilidad se presenta en la relación entre la cultura Maya y el catolicismo en el sistema de las cofradías, Similox enfatiza la posición de la cultura Maya *vis-à-vis* el propio cristianismo. El problema no es solo cómo el cristianismo cambia, sino también cómo la cultura Maya se adapta en el contexto religioso.

Un boletín que circuló cerca de las Elecciones Generales de 1999, elaborado por el Programa de Formación para el Desarrollo de la Ciedeg, especificaba que la etnicidad y el género constituían dos ámbitos en materia de identidad y derechos en los que la democratización requeriría la abolición de la discriminación. El boletín dice lo siguiente, refiriéndose a la etnicidad:

El desarrollo democrático requiere que toda la población marginada, principalmente la población Maya, pueda ejercer sus derechos económicos, sociales, políticos y culturales, propios y específicos, así como los correspondientes a toda la ciudadanía del país.

Esto conlleva al reconocimiento y respeto a su cultura, su visión del mundo, sus formas de organización, su idioma, su traje, sus costumbres, sus autoridades y especialmente al derecho de participación política plena con instrumentos propios.

Pero la verdadera democratización en este sentido sólo se logrará si los pueblos indígenas —es decir, los mayas, garífunas y xincas— tienen una participación plena en la toma de decisiones locales, regionales y nacionales. Sólo se logrará si tienen participación en todas las instituciones del Estado que dirigen la vida nacional y si tienen sus instituciones propias que expresen y canalicen sus intereses hacia el Estado (Ciedeg s.f., 7).

Hacer hincapié en cuestiones más generales como la democratización de la sociedad guatemalteca, muestra que la trayectoria de la Ciedeg es similar a las de otras organizaciones populares, que han sido descritas por Bastos y Camus (1995, 1996), entre otros. A la vez, la base de la actividad organizativa de la Ciedeg está constituida por la identidad étnica y la religión, a las que se suman los vínculos establecidos con

organizaciones religiosas ecuménicas internacionales. La Ciedeg se distingue también por su característico trabajo de desarrollo. Los vínculos con el protestantismo internacional suelen ser ignorados en los estudios sobre el proceso de paz, lo mismo sucede con la voz de la comunidad religiosa evangélica en general en Guatemala. Aunque la comunidad religiosa es diversa, y con seguridad, es a menudo ambigua en sus pronunciamientos, su participación concreta en el proceso de paz y en la consolidación de la democracia en Guatemala sigue siendo significativa. Ya sea que se presente en los estudios sobre los movimientos sociales, la democratización o la participación ciudadana en general, esta falta de atención constituye uno de los vacíos que espero ayudar a llenar con este trabajo.

El rol multifacético desempeñado por la Ciedeg muestra que la organización, al igual que los individuos, posee «identidades múltiples», un tema cada vez más relevante en el estudio de la interacción entre etnicidad y religión³⁹. La Ciedeg continuó trabajando para que su voz fuera escuchada en el ámbito político, a menudo como parte de otras alianzas estratégicas en el contexto de la política nacional, además de trabajar por hacerse escuchar en el ámbito de la política sobre la identidad étnica. Constituyó un ejemplo de esta faceta el liderazgo que la Ciedeg ejerció entre diciembre de 2001 y enero de 2002 en la organización del Foro Ecuménico por la Paz y la Reconciliación (Fepaz).

El Fepaz fue creado conjuntamente por religiosos católicos y representantes de agrupaciones protestantes en el quinto aniversario de la firma de la paz, con el fin de evidenciar los problemas en la implementación de los Acuerdos. El 23 de enero de 2002, el Fepaz llevó a cabo una «Celebración de la Palabra» conjunta en la Catedral Metropolitana (Rodríguez 2002); y el 24 y 25 de julio de 2003 emitió pronunciamientos públicos en relación con la violencia del «Jueves Negro» y «Viernes de Luto»⁴⁰.

³⁹ Aunque no ahondaré en este tema por el momento, debo anotar que la propia Ciedeg se originó a partir de las actividades del Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (Concad), que fue creado para administrar la ayuda humanitaria luego del devastador terremoto del 4 de febrero de 1976. Otra agrupación conformada en este período fue la Confraternidad Evangélica de Guatemala, una organización menos formal, que representó un espacio de resistencia ante la represión del Estado de Guatemala a principios de la década de 1980. Berryman afirma que la Confraternidad desafió la utilización que hacía Ríos Montt «de la religiosidad de las personas a fin de obtener apoyo para el gobierno» (1994, 121). Koll vincula a la Confraternidad con el EGP, apuntando que algunos misioneros «veían que el apoyo a los esfuerzos revolucionarios organizados era consistente con su interpretación de las exigencias del Evangelio» (2004, 350).

⁴⁰ Al describir la participación de la Iglesia Unida de Canadá en Guatemala, un sitio *web* señala que la fecha de «la primera reunión» del Fepaz fue el 10 de abril de 2002. En un sentido formal quizás sea cierto, sin embargo, la presentación de Similox en la reunión del 23 de enero fue pensada para poner la agenda sobre el tapete, al interior de la comunidad ecuménica. La conexión entre la Ciedeg y el mismo Similox parecían predominar en el Fepaz. Ambas organizaciones emitieron pronunciamientos al mismo tiempo y

En esos días, la violencia provocada por turbas, que prácticamente paralizó la ciudad de Guatemala, fue vinculada casi en su totalidad al Frente Republicano Guatemalteco (FRG). Esta violencia fue instigada como respuesta a las protestas civiles en contra de la resolución de la Corte de Constitucionalidad que permitía la participación de Ríos Montt como candidato a la presidencia en las elecciones del 2003⁴¹.

LA HERMANDAD DE PRESBITERIOS MAYAS

En comparación con la Ciedeg, históricamente la HPM ha desarrollado una agenda de mayor base comunitaria. Desde el año 2002, debido en parte a un cambio en la dirigencia, la organización comenzó a funcionar principalmente desde Quetzaltenango en vez de la capital. Los siguientes comentarios constituyen una reflexión sobre el estado de la organización durante la época de mi trabajo de campo (1997-98) y hasta la finalización de este. En esos años, Otzoy ocupó el puesto de secretario ejecutivo y las oficinas principales estaban situadas en ciudad de Guatemala. No fue un periodo fácil, pues comprendió la difícil y lenta finalización de la guerra, así como una profunda crisis ocasionada por un cisma en la IENPG en 1992. Cisma que se debió, en buena medida, a la acusación al ala maya de la iglesia de estar comprometida con la teología de la liberación.

Un manuscrito sin fecha producido por la Hermandad hacia finales de 1994 o principios de 1995, intentaba situar a la organización dentro del contexto tanto de las políticas de la IENPG como de la sociedad nacional:

El objetivo general de la Hermandad desde sus inicios hasta hoy día es contribuir a las exigencias de las necesidades de las iglesias locales de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana (IENPG), del pueblo Maya y de otros sectores organizados que trabajan por una sociedad justa y que necesitan nuestro acompañamiento y solidaridad a través de actividades tanto de tipo religioso, culturales como políticos, en las regiones donde están ubicados los presbiterios (1).

El documento esbozó violaciones de derechos cometidas en contra de la IENPG por quienes habían abandonado la denominación. La etnicidad constituía claramente un factor central en los problemas que estaban en curso:

estos se conservan en los enlaces del sitio *web* de la Ciedeg, citado en la nota 33.

⁴¹ En los meses que siguieron a la toma de posesión del presidente Oscar Berger, en enero de 2004, Ríos Montt fue puesto bajo arresto domiciliario por su supuesta participación en estos hechos.

La mayoría de estas violaciones fueron hechas en contra de los líderes mayas, y se dieron acusaciones específicas en contra de los presbiterianos mayas de ser impuros, que están arruinando la iglesia e introduciendo la Teología de la Liberación, por calificarlos de comunistas, etc. (p. 4)⁴².

Se incluye una lista que documenta todo, desde amenazas anónimas hasta acusaciones verbales en contra de varios líderes (incluyendo el secuestro de una organizadora indígena), el allanamiento de casas y oficinas de instituciones relacionadas con la iglesia y el asesinato de Elizabeth Sarat Saquic en mayo de 1994. Ella había sido miembro de una congregación local y vicepresidente de la organización juvenil de una iglesia local. Estos hechos se detallan en un documento posterior a la historia de la autoseparación de un grupo de la IENPG, después de un periodo de tensiones que empezaron en 1985 y duraron hasta 1992⁴³. Esta separación fue la causa de un amargo conflicto al interior de la denominación, que se extendió a lo largo de la década de 1990 y alcanzó al nuevo milenio, cuando, en la reunión anual del Sínodo en 2001, fue reemplazado el secretario ejecutivo. Quien había hecho causa común con los mayas en varios momentos de la década de 1990. Estuvieron también implicadas en este reemplazo, acusaciones de corrupción y malversación de los fondos para proyectos de desarrollo. Estos hechos revelan los conflictos presentes a mayor escala entre grupos étnicos, e incluso reflejan las acusaciones de corrupción que se dan a nivel nacional en Guatemala. Al comienzo del conflicto, los disidentes trataron de tomar posesión de algunas instituciones de la IENPG en el área occidental del país, y en particular, la pelea por el control del Colegio Evangélico La Patria llegó hasta el sistema de justicia y, de vez en cuando, a los periódicos locales⁴⁴.

⁴² Cuando fue escrito el documento al que se hace referencia, ocho presbiterios estaban asociados en la organización. Al finalizar mi trabajo de campo, los cuatro presbiterios *q'eqchi'* habían formado su propia Asociación Q'eqchi'. Aunque dicha asociación aún existe, tengo poca información sobre su funcionamiento actual. La Hermandad mantuvo relaciones con los presbiterios Mam, Q'anjob'al, Kaqchikel y el Presbiterio Maya-Quiché, asimismo continuó el trabajo con algunos grupos de mujeres en el altiplano. El Presbiterio Maya Quiché se dividió en dos presbiterios en 2002.

⁴³ Schäfer (2002) documenta aspectos del conflicto en sus primeros años. La violencia exacerbó las tensiones étnicas y teológicas abordadas en el texto. Scotchmer narra un hecho ocurrido en la reunión anual del sínodo de la IENPG en 1981, en el que un líder del Presbiterio Q'eqchi' se presentó ante la asamblea para contar una historia escalofriante sobre un conflicto inminente con terratenientes ladinos en el área del Presbiterio. Los otros mayas presentes se le unieron, parándose adelante junto a él, «hasta que todos los delegados Indios se hallaban frente al resto de la asamblea conformada por Ladinos, unos cuantos misioneros y visitantes» (1989, 306). Scotchmer continúa su relato sobre el destino de la comisión formada para investigar dicha situación, señalando la desaparición de tres líderes mayas. Apparently, las familias lograron seguir utilizando la tierra en disputa, y Scotchmer llega a la conclusión de que «la crisis nunca se transformó en un conflicto étnico, como lo hubieran dictado los patrones socioculturales» (306). Quizás sea cierto en ese contexto, sin embargo, la etnicidad parecía estar en el centro de muchos de los conflictos de la denominación durante la década de los noventa.

⁴⁴ El colegio ha constituido parte importante de la infraestructura educativa de Quetzaltenango desde

Buena parte de esta historia está aún por ser contada, sin embargo, es probable que su narración requiera tanto la distancia temporal como el cambio de postura del narrador. Dos elementos resaltan desde la perspectiva de la Hermandad. Uno es la necesidad de tomar una postura defensiva con relación a la denuncia de actuaciones específicas en contra de la institución en general, así como con relación a las actuaciones perpetradas en contra de los líderes mayas. Este asunto va al meollo de la importancia teológica del significado que tiene para personas pertenecientes a diferentes culturas, el integrarse en una «iglesia». Teóricamente, esta cuestión se vincula con la exigencia universal en pos de una humanidad esencial (o, dicho más antropológicamente, en pos de la condición o cualidad de ser humano). Se vincula también con la manera en que esta exigencia se materializa en medio del pluralismo étnico. El segundo elemento se refiere a la forma en que la Hermandad se posicionó respecto a la IENPG, situándose como una organización paralela sin ninguna relación oficial. Lo cual hizo sospechosa a la organización a los ojos de la Iglesia Presbiteriana (EUA). Además, debido a la mentalidad predominantemente asociativa de la denominación, y al modo de trabajo a través de «convenios asociativos» con la IENPG, ciertas vías de financiamiento quedaron excluidas para la Hermandad, a pesar de los contactos, formales e informales, que varios presbiterios locales tenían en diversos niveles. La estrategia organizativa de la Hermandad reflejaba, en alguna medida, las estrategias en otras organizaciones, en las cuales los mayas estaban enfrentándose a estructuras más amplias que se hace necesario desafiar.

Durante mi estancia en Guatemala, uno de los eventos más impresionantes apoyados por la Hermandad fue el «Encuentro entre Pueblos Indígenas Mexicanos y Guatemaltecos», que se llevó a cabo en el Instituto Maya K'iche' (del 17 al 19 de febrero de 1998). Doce o trece grupos lingüísticos mayas de México y Guatemala estuvieron representados, así como personal misionero de los Estados Unidos⁴⁵.

principios de la década de los años veinte. El control del colegio fue finalmente devuelto a la IENPG, sin embargo, como resultado del conflicto, se fundó otra escuela evangélica cerca del área del mercado en la parte occidental de la ciudad.

⁴⁵ En la Iglesia Presbiteriana (EUA), los misioneros son ahora denominados «compañeros de trabajo de la misión», como un reconocimiento de los vaivenes de las actividades misioneras en el pasado. La Iglesia Presbiteriana (EUA) trabaja a nivel internacional bajo un instructivo que guía el establecimiento de «asociaciones». Esto implica, supuestamente, que las relaciones, ya sean de corto o largo plazo, establecidas por el personal estadounidense con las agencias locales se guían a partir de convenios formales. Los cuales proveen una estructura que enmarca la manera en que se desarrollan las relaciones en el terreno. Muchas conexiones, especialmente entre congregaciones individuales y grupos, continúan estableciéndose por fuera de los acuerdos formales entre denominaciones. A menudo, los contactos personales entre individuos conllevan el establecimiento de vínculos de congregación a congregación, e inclusive de relaciones entre congregaciones y otros tipos de organizaciones. Estos vínculos forman parte del impulso de una religión transnacional. La facilidad de los viajes y las comunicaciones implica, en términos más generales, que los contactos establecidos entre personas y grupos pueden, a lo sumo,

La mayor parte del diálogo se centró en torno a una perspectiva de la teología reformada y en las actividades específicas de los representantes de los diversos grupos que participaron en el Encuentro. Esta constituyó una reunión significativa en ese momento, pero según tengo entendido nada parecido se ha vuelto a repetir. Durante la reunión, observé que los guatemaltecos manifestaban menos conexiones visibles con misioneros extranjeros, y parecían capaces de articular demandas culturales, así como aspectos culturales de sus creencias, en formas en que muchos de los mexicanos no lo hacían. Atribuí esta diferencia a la experiencia organizativa de los guatemaltecos durante los años de la guerra, pero sospecho que otros factores estaban en juego⁴⁶.

CONCLUSIÓN

La historia del protestantismo guatemalteco se sigue escribiendo. He puesto el énfasis en la denominación con la que he realizado la mayor parte de mi trabajo en Guatemala. La IENPG, una denominación histórica con una trayectoria misionera significativa y con un importante financiamiento externo, representa una historia en cierto modo parcial. Varias de las denominaciones independientes (a menudo pentecostales) son oriundas tanto de Guatemala como de otros países de Centroamérica, y varios de los grupos neopentecostales más conocidos (por ejemplo, El Verbo) desarrollan trabajo misionero en otros países de Norte y Sudamérica. La independencia y el alcance de estas diversas iglesias ejemplifican lo que los estudios sobre la historia de la misión cristiana llaman la globalización del cristianismo, cuyo centro de gravedad se trasladó de Europa y Norteamérica hacia el sur y el este globales⁴⁷. Al cambiar el centro de gravedad de la religión, sus creencias y prácticas quedan sujetas a la influencia y al cambio en los contextos locales específicos. Tanto para los antropólogos como para los teólogos este cambio constituye un importante campo de estudio⁴⁸.

ser canalizados y no controlados por las denominaciones. Koll (2004) ofrece información detallada sobre las redes de solidaridad y las alianzas entre la Iglesia Presbiteriana (EUA) y las organizaciones religiosas centroamericanas durante los ochenta. El apartado de su escrito que trata sobre la IENPG (311-95) aporta información significativa que contribuye a llenar vacíos sobre la historia posterior y acerca del tipo de relaciones que se han desarrollado entre grupos en Estados Unidos y Guatemala.

⁴⁶ Para otros estudios sobre el protestantismo entre los mayas en Yucatán, ver Kray (1997) y Forand (2001). Forand presta una considerable atención a los presbiterianos, y sus hallazgos difieren en varios aspectos de los míos. Ver también su análisis sobre los acuerdos matrimoniales entre mayas protestantes y católicos (Forand 2002).

⁴⁷ Son cada vez más los escritos académicos sobre este tema. Para leer un balance reciente, ver Jenkins (2002). Además, tanto el estudio científico de la misión como de la historia de las misiones constituyen posibles campos de estudio en las universidades bíblicas, seminarios y escuelas de teología.

⁴⁸ Con frecuencia el planteamiento de Stoll sobre este punto no ha sido bien comprendido. Si bien el autor señala los vínculos de la comunidad evangélica guatemalteca con la derecha religiosa, admite que esta conexión era, a la vez, compleja y, en muchos sentidos, no tan determinante como otros autores lo

Desde la perspectiva de la antropología de la religión en Latinoamérica, el auge de la teología india requiere un análisis más profundo. La mayoría de las investigaciones sobre este tema han sido realizadas por católicos o en relación con el catolicismo y sus vínculos con la cultura indígena. Ed Cleary (comunicación personal) ha observado que una de las diferencias entre el enfoque católico y el protestante sobre la teología india, es que el católico (tipificado en siete centros pastorales y de investigación de los Andes) representa un enfoque más general sobre la indigenización, en comparación con el enfoque más personalizado de los protestantes, centrado en los individuos (tipificado a partir de las organizaciones guatemaltecas y sus formas de hacer teología y de organización indígena)⁴⁹. La modalidad andina de organización, anclada en la cultura local, se puede observar en Guatemala en la región de las Verapaces, entre los *q'eqchi'*, en donde el Centro Ak' Kutan tiene un importante centro de investigación y apoyo, que ha publicado una serie de libros sobre identidad indígena, globalización e incluso pentecostalismo en Centroamérica⁵⁰. En relación con estos y otros temas, se argumenta que la base católica es más extensa y menos personalizada que la evangélica. En este ámbito, como en tantos otros, las voces protestantes en Guatemala (y a lo largo de toda Centroamérica) son menos fuertes y están más fragmentadas en cuanto a la articulación de una teología más consistente que adopte la cultura y los diferentes significados de la indigenización en un contexto multicultural.

Mi propósito ha sido analizar la naturaleza del protestantismo indígena en Guatemala. Para ello, en lugar de focalizarme en las relaciones internas en el marco de una denominación, centré la atención en dos organizaciones que actúan en la sociedad civil guatemalteca, desde una posición manifiestamente maya y evangélica. Tanto la Ciedeg como la HPM pueden ser consideradas parte del sector religioso de la sociedad civil, sin embargo, ambas también se posicionan como organizaciones mayas en el contexto de los movimientos sociales en Guatemala. Las dos dependen del financiamiento internacional y, por lo tanto, constituyen también una expresión de la religión global o transnacional, que cruza fronteras y procura establecer relaciones en ambas direcciones. La diferencia respecto a las relaciones misioneras más tradicionales es que ambas organizaciones son manejadas desde Guatemala y buscan recursos tanto dentro como fuera de las estructuras denominacionales tradicionales,

han argumentado (1990, 305-31).

⁴⁹ El trabajo de Cleary (1997, 2001, 2004) ha sentado una base importante para comprender la manera en que la teología india se ha desarrollado en el catolicismo latinoamericano. Cleary ha sido un sólido estudioso tanto del cambio religioso en los contextos católico y evangélico, como en materia de derechos humanos.

⁵⁰ Aunque de forma más personalizada, las actividades de José Serech y el Centro de Documentación e Investigación Maya (Cedim) en ciudad de Guatemala pertenecen a esta lista bastante corta.

que estarían representadas por los convenios entre las denominaciones presbiterianas en Guatemala y Estados Unidos. La Hermandad es apoyada por individuos y grupos particulares de diversos lugares –Canadá, Europa y Estados Unidos–. En el caso de la Ciedeg es probable que el apoyo de la comunidad internacional proviniera predominantemente de fuentes no norteamericanas. De forma simultánea, el rol central de las relaciones personales constituye, en buena medida, una característica de la estructura de ambas organizaciones, que se manifiesta en un liderazgo ejercido tradicionalmente por pequeños grupos de individuos. Esta característica es consistente con los hallazgos, derivados de una observación prologada, sobre la manera en que las comunidades evangélicas se desarrollan a través de redes familiares o a través de la presencia carismática de ciertos ministros o líderes.

Es también significativo que, en 2006, ambas organizaciones aún existan, pero en condiciones mucho más débiles en comparación con los años inmediatamente posteriores a la firma de los Acuerdos de Paz. Mi interpretación, al escribir este texto, es que las estructuras organizativas permanecen intactas, pero los cambios en la dirigencia tuvieron como resultado la remoción del personal, especialmente en la Ciedeg. Igualmente, la HPM cambió su personal y, además, trasladó su oficina principal de la capital hacia Quetzaltenango a principios de esta década (del 2000). Este traslado implicó que su ámbito de acción tenga un alcance, potencialmente, más localizado, y quizás más focalizado en actividades de desarrollo local en campos como el de la agricultura. En el caso de la Ciedeg, Similox ya no es el secretario ejecutivo, y a la distancia pareciera que dedica la mayor parte de su tiempo y energía al Fepaz, que también recibe financiamiento de varios grupos religiosos de Europa y Canadá. El Fepaz continúa posicionándose como una voz religiosa en los asuntos políticos nacionales, inclusive mediante la publicación de trabajos que abordan temas como la ética y la violencia (Fepaz 2005)⁵¹.

Esta mirada centrada en el cambio organizativo puede constituir una ventana para observar la trayectoria del liderazgo organizativo en las organizaciones no gubernamentales, así como las vidas de los individuos implicados en la vida religiosa pública. La mayor parte de estos individuos no desarrollan sus vidas en un escenario tan público como en el que se mueve Similox; sin embargo, su historia de vida constituye una herramienta importante en el estudio de la religión, ya sea en congregaciones locales o en organizaciones públicas⁵². Si bien los cambios en estas organizaciones

⁵¹ Parece que Fepaz no está funcionando de esta forma en 2019, (nota del autor a la presente edición).

⁵² Ver Gossen (1999) para leer un estudio sobre la trayectoria de un líder protestante involucrado en política a escala comunitaria en Chiapas.

muestran algunas de las tendencias indicadas en los párrafos anteriores, son también indicadores de las dificultades para crear organizaciones autosostenibles en los países en vías de desarrollo. Las redes transnacionales son importantes en momentos específicos, no obstante, los movimientos, las organizaciones e inclusive el interés de las personas en agendas específicas, son transitorios. Comprender las implicaciones que esto tiene para la organización social, en Latinoamérica y en las comunidades religiosas, requiere de mayor escrutinio.

Para el propósito de este estudio, la agenda de estas dos organizaciones ha trascendido una preocupación centrada solamente en la religión. Ambas agrupaciones han procurado hacer de la cultura el elemento fundamental de sus agendas organizativas. A la vez, esta búsqueda ha constituido un vínculo con la reivindicación de la cultura Maya, que es predominante en el movimiento Panmaya. A continuación, analizaré de forma más directa la práctica del cristianismo evangélico a escala local, específicamente entre los presbiterianos *mam* y *kaqchikel*. Estudiar cómo dicha práctica se articula con las estrategias organizativas abordadas en este capítulo, amplía el panorama en pos de una interpretación del significado del cristianismo evangélico en Guatemala. Así mismo, nos hace volver a la pregunta sobre el significado del cristianismo evangélico maya en la comunidad.

CAPÍTULO 5

LA IDENTIDAD EN LA PALABRA Y EN EL LUGAR

EL PRESBITERIO MAM

«He aquí vienen días», dice Jehová el Señor, «en los cuales enviaré hambre a la tierra.
No hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la palabra de Jehová».

Amos 8:11 (RSV), pintado a un costado de la entrada de la Iglesia de Cristo,
en San Juan Ostuncalco, Quetzaltenango.

INTRODUCCIÓN

Este capítulo describe la forma relativamente tradicional del Presbiterio Mam de abordar la práctica evangélica maya. El análisis no pretende ser una etnografía comprehensiva de lo que ocurre en el Presbiterio. En su conjunto, el trabajo de Scotchmer (1989, 1991, 1993, 2001) brinda dicha etnografía, y su corpus de trabajo refleja lo que él concibió como la construcción de «una teología indígena Maya local» (1993, 519). Esta teología se orientó alrededor de tres «símbolos claves» (Ortner 1973; Scotchmer 1996), que Scotchmer identificó como «*Tjol Dios*/ Palabra de Dios, *Kajaw Cristo*/Señor Jesucristo, y *hermano*/hermana» (1989, 293)¹. En el último artículo completo sobre los *mam*, que publicara antes de su prematura muerte, Scotchmer trabajó el concepto de «una espiritualidad protestante Maya» (1993, 507). Esta era una reflexión «sobre la paz o armonía dentro de tres dominios que rigen la vida de los Mayas». Estos tienen que ver con «la paz con la(s) deidad(es), con el ambiente que sustenta la vida, y con los demás miembros de la familia humana», y tienen la misma relevancia tanto para los católicos y los costumbristas como para los protestantes. Aunque esta perspectiva es útil, prefiero pensar en una cosmología Maya que abarca todo y dentro de la cual se sitúa la persona. En términos más cognitivos,

¹ Scotchmer utiliza una ortografía más antigua (i.e., no estandarizada) para las palabras en *mam*. Estudié la ortografía más reciente y esa utilizaré (excepto para vocales largas o dobles) en pocas ocasiones en las que sea necesario hacerlo, en referencia a mi trabajo. Por ejemplo, en esta cita, *Kajaw* se convertiría en *Qajaw*, siendo la *q-* la segunda persona del posesivo. En el artículo citado, Scotchmer indica que el significado de *Kajaw Crist* es «Cristo Nuestro Señor, Propietario, Guardián» (300). Lo que intenta hacer es captar tanto el sentido cristiano de Cristo como Señor de la vida de una persona (en sentido maya y cristiano) y la noción del término *dueño*, que puede aplicarse a los espíritus de las montañas, que habitan el paisaje sagrado del mundo Maya. Ver Scotchmer (1986, 201-2) para una discusión de este tema en relación con el sacrificio y los santos, incluyendo a Jesús. Para más sobre los espíritus de las montañas (*witʼz*) entre los *mam*, ver Watanabe (1992, 76-79), entre los *qʼeqchiʼ* ver R. Wilson (1991) y A. Adams (2001).

esto es una conceptualización a través de la cual uno vive en el mundo mediante «actos de comunicación simbólica que intentan la realización de la conciencia [de lo trascendente] y vivir según sus preceptos» (Tambiah 1990, 6). Las prácticas religiosas, así como las «convenciones» de la familia y la comunidad, se conciben desde esta conceptualización. Los elementos de esta conceptualización pueden erosionarse o cambiar cuando las personas se convierten, o entran en contacto con fuerzas de modernización social, política y económica, incluyendo la educación. De igual manera, cuando las personas cruzan fronteras internacionales por razones políticas o económicas, se utilizan aspectos de la cosmología para re-crear los ritmos de la vida tal y como se vivía en otro sitio (Wellmeier 1998, Thompson 2001).

El análisis etnográfico está enmarcado por dos aspectos del contexto dentro del cual los presbiterianos *mam* negocian su identidad evangélica. En primer lugar, ser evangélico ciertamente marca una ruptura definitiva con las prácticas religiosas mayas encarnadas en la costumbre, significada por la conversión misma y manifestada tanto en la cultura material como en las prácticas litúrgicas empleadas por las congregaciones para anunciar su presencia en sus comunidades. Con la finalidad de examinar este aspecto, brindo una descripción generalizada de varios aspectos del simbolismo manifiesto en las estructuras de las iglesias, y una descripción mínima de los aspectos de identidad codificados en los servicios religiosos *mam*, tal y como la observé en 1997 y 1998. Esta descripción incluye una discusión del bautismo, el cual es generalmente comprendido como el sacramento de entrada formal a la familia de la iglesia en términos presbiterianos².

En segundo lugar, el contexto *mam* nos permite examinar la relación entre la cultura Maya y el cristianismo evangélico un tanto alejada del resplandor del movimiento Maya. Con esta finalidad, examino segmentos de dos entrevistas que tratan los aspectos de la conversión religiosa en la vida de una persona, desde el punto de vista de la comunidad, especialmente en relación con la familia y el papel que juegan los ancestros en la vida de los mayas. La inclusión de estos textos refuerza el tipo de etnografía basada en la experiencia que es clave en mi investigación,

² Uso la palabra sacramento cómodamente con los presbiterianos, y en el contexto histórico protestante más general, pero con reservas con otros grupos evangélicos. Puede decirse que el bautismo es universal entre los evangélicos, y la mayoría de los grupos celebran la Última Cena o Comunión en uno u otro momento. Esta última, aunque importante, recibe mucho menos atención, y probablemente se podría argumentar que la conversión misma tiene a veces un significado simbólico comparable con el bautizo. Hablar en lenguas (glosolalia) y llenarse del Espíritu tienen un matiz sacramental en el contexto pentecostal. Definir estos conceptos, así como conceptos relacionados con puestos de autoridad dentro de la congregación (por ejemplo, el anciano) es parte importante al realizar etnografía con los evangélicos en Mesoamérica.

sin embargo, los textos trascienden la experiencia personal, brindando una línea de base (aunque idiográfica) para examinar la interacción entre la identidad cultural Maya y el cristianismo evangélico, tanto en términos históricos como contemporáneos.

Al mismo tiempo, la distancia respecto al el discurso Panmaya añade un estrato al tipo de análisis que realicé en mi investigación —una práctica situada a nivel local en contextos de múltiples estratos—. Por diversas razones (geografía, niveles de educación y alfabetización, acceso a la capital y otros tipos de recursos materiales e intelectuales), el panmayanismo no había penetrado en el sur del área *Mam* de la misma manera en la que lo hizo en otras partes del país³. Aunque San Juan Ostuncalco, donde se encuentra la oficina del Presbiterio, está aproximadamente a diez kilómetros de Quetzaltenango, la segunda ciudad más grande del país, a menudo no era posible comprar un diario en la plaza central luego del mediodía, en ciertos días de la semana.

Esto no quiere decir que las organizaciones no gubernamentales y comunitarias estén ausentes en el área. Las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que se ocupan de la educación, la salud y otros aspectos de la vida social tienen una presencia sensible en el área rural, a lo largo del altiplano occidental de Guatemala. Aun así, en conversaciones con el líder de una pequeña organización de acción comunitaria que se identificaba a sí misma con la cultura *Mam*, Asociación e Identidad del Pueblo Mam (Asimam), me sorprendió que el líder, que era maestro de escuela en otra comunidad cercana a Quetzaltenango, hablara de darse cuenta de que los *mam* eran discriminados en otras organizaciones, como el Comité de Unidad Campesina y *Majawil Q'ij*. Él había participado con ambas organizaciones en el pasado, y lamentaba el hecho de que a fin de cuentas parecieran enfocar sus energías en temas relacionados con la comunidad *K'iche'*, en contraposición a la *Mam*. Irónicamente, *Majawil Q'ij* significa «Nuevo Amanecer» en *mam*. Este caso muestra la antipatía histórica que existe entre algunos grupos mayas, y sirve para resaltar la remoción de la comunidad *Mam* de su acceso al poder, incluso dentro de las organizaciones indígenas. Claramente, Asimam representa un tipo de discurso dentro del discurso más amplio del movimiento Maya. La organización trabajaba con líderes comunitarios locales, principalmente hombres jóvenes, para promover actividades educativas en el municipio de San Miguel Sigüilá

³ Utilizo la expresión «sur del área *Mam*» para referirme principalmente a la región e idioma de los *mam* en el departamento de Quetzaltenango, en contraposición a Huehuetenango y las áreas al oeste de Ostuncalco hasta la frontera con México. Esta es la división que suele seguirse en general por parte del Instituto Lingüístico de Verano y sus reportes «Ethnologue» (<http://www.ethnologue.com>). La mayoría de variantes dialectales son identificados de acuerdo a la comunidad donde se hablan (cf. England 1983; B'aayil y Ajb'ee 1997).

y Ostuncalco; uno de estos programas, al cual asistí, lidiaba con mediación de conflictos en comunidades locales⁴.

Aunque otros han señalado algunas tensiones dentro del movimiento (Otzoy 1996; cf. Warren 1998), el problema aquí no es la validez del discurso panmaya, sino el grado en el que los mayas, en lugares como los municipios de habla *mam* de Quetzaltenango, son moldeados por dicho discurso, y la renovación étnica que este representa. Publicaciones como *Iximulew*, *Rutz'ijol* e incluso *El Regional* de Xela tienen un historial de publicaciones significativo sobre temas y comunidades mayas, incluyendo la interculturalidad, durante mediados y finales de los noventa. Segmentos de *Iximulew* y de una separata de *El Regional* fueron impresos en *mam* algunas veces⁵. Dada la antipatía en ambas direcciones, no queda claro cuánta de esta información se conocía en el área en la que realicé mi investigación, especialmente dentro de la comunidad evangélica. Organizaciones comunitarias como Asimam, y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que trataban temas como la educación bilingüe parecían tener un impacto más profundo. Al final, la identidad evangélica y la identidad Maya *Mam* como tal, no son tan profundamente moldeadas por el panmayanismo como las identidades de otros grupos como los *ke'iche'* y *kaqchikel*. Seguramente hay excepciones a esta generalización, dado que el discurso panmaya ha sido profundo y de largo alcance respecto a temas como la política del idioma y el Acuerdo sobre Derechos e Identidad de los Pueblos Indígenas. La situación y el énfasis práctico en el Presbiterio Mam difieren sustancialmente de lo que se mostrará en el siguiente capítulo.

CONTEXTO

El Presbiterio Mam fue fundado en 1980, siendo el tercer presbiterio Maya de la IENPG. En el capítulo 4 expuse algunas de las razones que llevaron a la fundación del primero de estos presbiterios, el Maya Quiché, en 1959. Muchas de estas razones también son aplicables a la situación *mam*, pero un factor simbólico parece haber sido el fracaso de la iglesia primaria en la región, la Iglesia de Cristo en San Juan

⁴ Señalo cómo cambian las organizaciones en Guatemala a lo largo del tiempo, una búsqueda de Asimam en Google del 2 de octubre de 2006 mostró que es una organización civil compuesta, en su mayoría, por mujeres. Sigue localizada en San Miguel Sigüilá y parece enfocarse en desarrollo comunitario, incluyendo venta de textiles. Ver <http://asimam.tripod.com/index.html>

⁵ *Iximulew* fue publicado en diferentes formatos por Cecma, *Siglo Veintiuno* (que en ese entonces posiblemente era el segundo diario más importante del país) y Cholsamaj; *Rutz'ijol* lo fue por el Centro Maya *Saqb'e* en Chimaltenango. *El Regional* se publicaba bajo su propio auspicio como semanario en Quetzaltenango. En visitas subsiguientes a Guatemala, luego de mi viaje de campo de largo plazo, tuve la impresión de que *Iximulew* ya no era publicado y que *El Regional* ya no usaba los idiomas Mayas de la misma forma en que lo hacía en 1997 y 1998, este último dejó de publicarse unos años después.

Ostuncalco, que le impidió prosperar. Un detalle del caso puede brindar alguna comprensión sobre ambos aspectos, las relaciones entre los misioneros *mam* y la manera en la que la etnicidad se desarrolló en la comunidad presbiteriana en ese entonces. El argumento principal, por supuesto, es que las tensiones reflejadas en este caso representan la vida en las comunidades de muchas partes del altiplano.

Una evaluación realizada en 1960 sobre el trabajo que los presbiterianos llevaban a cabo en la región *Mam* señaló cinco temas preocupantes: el fin del apoyo económico para el ministro; una relación descoordinada y distante entre la congregación de la Iglesia de Cristo en San Juan Ostuncalco y el Centro y Clínica *Mam* en las afueras del pueblo, así como «la falta de relación entre los tres elementos»; un crecimiento mínimo entre la porción ladina de la iglesia, debido a falta de atención; una iglesia incapaz de conectar con el resto de la comunidad debido a que ella misma no había establecido una identidad, ni como indígena (maya) ni como ladina; y un reconocimiento que aunque la mayoría de miembros de la iglesia era *mam*, la mayoría de sus líderes provenía del sector ladino (IENPG 1982, 295)⁶. En esta coyuntura, las principales preocupaciones son la falta de contacto o de «identificación» con la comunidad y el tema del control.

La congregación de Cristo fue fundada en 1926. A principios de los años sesenta, tanto Dudley Peck como Ralph Winter promovían un modelo integrado en el que ambos grupos étnicos estuvieran unidos en una sola congregación. La historia presbiteriana registra que Peck «creía que los *mam* no querían tomar la iniciativa y preferían permanecer bajo el cuidado y manejo de los ladinos» y que Winter pensaba lo mismo, en gran medida (IENPG 1982, 294). Se ideó un sistema mediante el cual ambos misioneros y el primer pastor *mam* en ser ordenado, Candelario Pérez, compartirían el liderazgo en la congregación hasta el retiro de Peck en 1963. Winter dejó el campo en 1966 y Pérez se quedó como único pastor —cuarenta años después del establecimiento de la iglesia—. Esta historia indica un sesgo según el cual ni el pueblo *Mam* ni los pastores ladinos sabían cómo lidiar con el otro grupo. Los pastores *mam* no podían ministrar «satisfactoriamente» para los ladinos, y los pastores ladinos no querían el conflicto «de tener que atender a dos culturas» (294). También se menciona a los jóvenes ladinos que veían cómo los misioneros eran atraídos

⁶ La tensión entre las agendas de la iglesia y la clínica y el centro era un tema sensible cuando estuve en el campo. Parte de la tensión estaba relacionada con las redes locales de patrocinio, pero sigue siendo complejizada por los intereses externos que aún desean cooperar con los *mam* en su trabajo, especialmente en el campo social. El género también es un factor, y la directora de la clínica era una mujer soltera, trabajadora social, que tenía un largo historial de éxito en la comunicación y esfuerzos educativos con las mujeres *mam*.

por la cultura indígena, para quienes el contexto «mezclado» (maya-ladino) no era satisfactorio, ni en lo cultural ni en lo espiritual. Se produjo entonces un cisma en la congregación, y luego de algunos conflictos, los *mam* adquirieron una nueva parcela de tierra en la que construirían su templo. Ello se logró en 1976, como parte de un esfuerzo por lograr un ministerio culturalmente apropiado en el contexto *Mam*, un enfoque que no partiera de una perspectiva que viera a los *mam* como «pequeños Ladinos que deben mejorarse a sí mismos a través de la educación y su situación económica» (295)⁷.

La organización del Presbiterio fue ratificada formalmente en la reunión del Sínodo de la IENPG el 15 de mayo de 1986. Las preocupaciones que condujeron a formar una identidad organizativa separada quedan claras en los comentarios atribuidos a Pérez, que era el presidente del nuevo presbiterio:

Hermanos, nuestro gozo es su gozo en este momento histórico. Recibimos esta carga y responsabilidad con la esperanza de que podamos continuar en servir al Señor juntamente con ustedes como hermanos. Ahora, nos vamos, no con corazones rebeldes ni enojados, sino en el amor de Cristo. Pero queden seguros que, aunque somos su «presbiterio hermanito» ustedes van a oír mucho de nosotros como iguales (IENPG 1982, 297-8).

Cuando el Presbiterio se organizó, contaba con cuatro iglesias y 724 miembros bautizados (Scotchmer 1991, 376). En el momento de mi investigación de campo en Ostuncalco, contaba con más de cinco mil miembros en varios municipios del occidente de Quetzaltenango⁸. Alrededor de una cuarta parte de las dieciséis iglesias y proyectos en camino a ser formalmente organizados como iglesias estaban en los centros urbanos, mientras que el resto estaban en las aldeas (fig. 8). Además, muchos miembros pertenecían a alguna de las quince o veinte congregaciones, que a menudo tenían su propio edificio, pero seguían bajo la tutela de alguna de las iglesias mayores debido a su pequeño tamaño o a su falta de recursos⁹.

⁷ Es importante señalar que este esbozo histórico fue escrito muy probablemente por David Scotchmer, que participó de manera muy personal en el desarrollo de estos eventos y en el establecimiento del Presbiterio. Él brinda una versión levemente diferente y un poco más detallada en su tesis (1991, 371-76). El cargo de misionero titular que Scotchmer tenía entre los *mam* terminó en 1982. Una vez, me dijo que le habían advertido que estaba en una «lista» de los militares.

⁸ En este caso, los fieles incluyen a miembros bautizados (adultos), gente en capacitación para ser miembros (*catecúmenos*) y niños. Las trece iglesias que llevaron estadísticas a la reunión del Presbiterio en enero de 1998 tenían un total 5171 miembros. Los 2176 niños registrados en esa cifra son significativos en términos de la demografía futura de la región.

⁹ La distinción entre *iglesias*, *proyectos* y *congregaciones* es fundamental para la organización eclesial en el área. En general, yo utilizo *iglesia* para referirme ya sea a un edificio en un lugar particular o a la congregación que se reúne ahí. Me refero a los edificios eclesiales mismos como *templos*.

El municipio de Ostuncalco (población 41 140; censo de 2002) ha sido el centro de los esfuerzos evangélicos presbiterianos entre los *mam* desde por lo menos 1911¹⁰. En el extremo occidental de un gran valle que incluye a Quetzaltenango en el este, la *cabecera*, o centro poblacional, se halla a una altura de alrededor de 2500 metros sobre el nivel del mar, virtualmente al borde de una empinada y estrecha escarpadura que va desde el altiplano, pasando por las tierras cafetaleras en las zonas más templadas, hasta el territorio de las fincas, más cercano al litoral de la costa del Pacífico. El acceso a la cultura nacional más amplia se realiza a través de carreteras bien desarrolladas que cruzan el pueblo. Una carretera conecta el pueblo con Quetzaltenango, apenas diez kilómetros al este; otra brinda acceso a la región costera de Guatemala y a México, luego de un viaje de cuarenta y cinco minutos durante los cuales la altitud cae a tierras templadas de cerca de quinientos metros de altura a lo largo de la carretera del Pacífico, que corre por toda la rica zona agrícola. Al oeste, otra carretera lleva a la cabecera departamental de San Marcos y a la frontera con México a través de una rica región cafetalera que ha sido escenario de disputas de tierras desde finales de la década de los años noventa. El municipio de San Martín Sacatepéquez (también conocido como San Martín Chilverde; población 20 712) a diez minutos de Ostuncalco, casi en el límite entre la tierra fría y la tierra templada en camino a la costa, es casi igual a Ostuncalco, en importancia y en términos de cantidad de miembros de iglesias. Ambos municipios registraron un aumento poblacional de alrededor del 24 por ciento entre los censos de 1994 y 2002. Adicionalmente, ambos tenían una población indígena de más del 80 por ciento en 1994. En comparación, todo el departamento de Quetzaltenango apenas tiene menos del 60 por ciento. El porcentaje de población indígena en Ostuncalco no difiere mucho del registrado por Ebel en los censos de 1950 (82.3 por ciento) y 1964 (80.6 por ciento) (McArthur y Ebel 1969, 64)¹¹.

¹⁰ Las cifras del censo de 1994 aquí y en el siguiente capítulo provienen del INE (1996a, 1996b). Las cifras de 2002 pueden consultarse en el sitio del Instituto Nacional de Estadística <https://www.ine.gov.gt/sistema/uploads/2014/02/20/jZqeGe1H9WdUDngYXkWt3GIhUUQCukcg.pdf>

¹¹ A pesar de la preponderancia de la población *mam*, «un movimiento político panindio llamado Xel-hú» (Ebel 1992, 177) organizado por los *k'iche'*, brindó asistencia en la elección de 1976 de «el primer alcalde Indio en la historia moderna de San Juan Ostuncalco» (178). Es una historia complicada en la cual los mayas aparentemente fueron capaces de llevar adelante un concejo municipal paralelo durante el primer cuarto del siglo XX (174). Según la descripción que hace Ebel, el pueblo estaba asediado por conflictos religiosos, étnicos y de otras facciones desde principios de los cincuenta. Parte de este conflicto se acentuó por maniobras del partido político durante los años sesenta. El alcalde elegido en 1976 no pudo completar su período debido a diversas acusaciones que se le hicieron, y fue reemplazado por otro maya del concejo municipal. Ebel también documenta parte de la violencia que envolvió al pueblo a principios de los ochenta y medita sobre la posibilidad que «el creciente pluralismo religioso (...) continúe reduciendo las tensiones políticas históricas y el faccionalismo en el pueblo» (191). Para principios de los noventa, el hijo de uno de los ministros presbiterianos *mam* era el alcalde, y reportaba conflictos con el sacerdote local en una entrevista que realicé con él en 2001. Al parecer, el sacerdote (un *k'iche'* que aprendió a hablar *mam*)

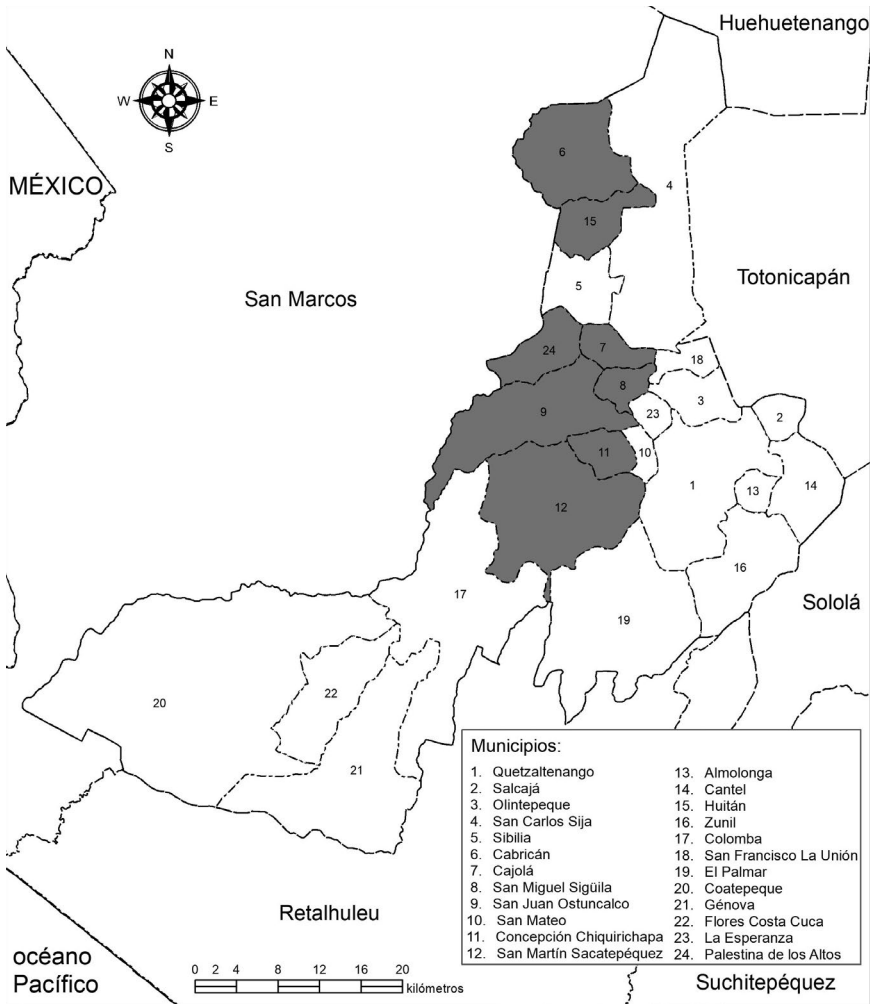


Figura 8. Municipios de Quetzaltenango con iglesias presbiterianas Mam
Elaborado por James Samson

El área es de orografía quebrada, mezcla de muchas laderas y planicies. Los centros urbanos de tamaño pequeño a medio, de varios miles de habitantes, se encuentran rodeados por aldeas o caseríos más bien aislados. Al oeste del área, incluidas dentro del área geográfica del Presbiterio, se encuentran algunas de las montañas más altas de Centroamérica. Por la elevada carretera que une los municipios de Huitán y Cabricán, en el extremo norte del Presbiterio, a menudo puede verse la cumbre desnuda del volcán Tajumulco, la más alta de la región con sus 4220 metros sobre el nivel del mar. Aún más al oeste, prácticamente sobre la frontera entre Guatemala y México, se encuentra el volcán Tacaná (4030 metros), cuyas faldas en ambos países están rodeadas de fincas cafetaleras. Dentro de los confines del Presbiterio, la mayor parte de la agricultura es el cultivo del maíz en las mesetas del altiplano y de maíz y papa en las laderas. En algunas áreas se cultiva trigo, y en ciertos lugares es común ver árboles frutales y hortalizas diversas. En los límites inferiores de algunos municipios se cultiva café, además, es común el trabajo de temporada en las fincas o en tierras propiedad de individuos o comunidades en las tierras bajas. En algunos de los municipios situados a mayor altitud se crían ovejas. Los bosques de pino y roble al parecer son predominantes en las áreas donde es común ver árboles, pero las laderas de las montañas están cada vez más deforestadas conforme aumenta la población. La gente conoce las consecuencias ambientales de esto, y en varios lugares se hacen esfuerzos por preservar las zonas boscosas o pequeños grupos de árboles. Además de la agricultura y de actividades relacionadas con el bosque, Ostuncalco es conocido por sus muebles de mimbre, las mujeres siguen tejiendo y vendiendo textiles, aunque a menudo estos se venden en mercados regionales y no en los mercados turísticos que son tan visibles en otras partes del país. Económicamente, el departamento como un todo no se encuentra entre los más pobres de Guatemala, hallándose en el tercio superior de los veintidós departamentos (sin contar la capital), según una gráfica contenida en las conclusiones de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH 1999, 80).

cambió su actitud un poco y el exalcalde trabajaba en el establecimiento de una escuela bilingüe. Los conflictos abiertos entre los grupos étnicos parecían estar detenidos durante mi estancia en el campo.

Ostuncalco sigue siendo una zona de mercado y un centro de transporte para el área occidental del departamento, y tanto el centro del pueblo como las carreteras que llevan hacia y fuera de él, están atestadas de buses, tráfico de automóviles y los característicos picops Toyota durante el mercado de los domingos por la mañana. Aun entre semana, hasta veinte vehículos de este tipo se alinean en la plaza del pueblo, esperando ser contratados para un trabajo rápido, cruzando las carreteras rumbo a algún otro municipio o aldea más alejados de este centro de actividad. Toda clase de frutas, vegetales, víveres (productos no solo del altiplano sino también de las tierras bajas, llevados en picops desde la costa), y otros artículos domésticos se venden en las calles hasta mitad de la tarde, cuando el mercado termina y la gente vuelve a sus hogares hasta la siguiente semana (fig. 9). Este ritmo semanal ha sido parte central de la vida de la iglesia en la región durante décadas, ya que muchas de las congregaciones locales tienen servicios el domingo por la tarde o noche, luego de que la gente ha vuelto de sus actividades de compraventa en el mercado (IENPG 1982, 293)¹².

El mercado es un ejemplo de cómo, en ciertos aspectos, la distancia de la cultura nacional, aunque real y significativa, no debe sobrestimarse. La región tiene contacto con «el exterior», y esto puede apreciarse con claridad en el torbellino de actividad que se da alrededor de la fiesta de la Virgen de Candelaria, la principal celebración anual, a pesar del hecho de que el pueblo lleva el nombre de San Juan Bautista¹³. La festividad se celebra oficialmente del 31 de enero al 3 de febrero inclusive, pero en realidad empieza alrededor de una semana antes y termina uno o dos días después. Durante los días que la anteceden, el área del mercado e incluso alrededor

¹² Aunque algunas clases en el Seminario Mam se imparten los domingos por la mañana, cuando las familias ya están en Ostuncalco, el terreno del complejo (que incluye una pequeña casa que era utilizada antes por los misioneros y unas cuantas habitaciones más) que ocupa alrededor de un cuarto de una manzana del pueblo, sirve como espacio de estacionamiento para miembros de la iglesia y para otros que no quieren dejar sus vehículos en las calles atestadas.

¹³ La figura de tamaño real de La Candelaria está guardada en una urna de cristal en el centro del área del presbiterio en la iglesia católica del pueblo. Su ropa se cambia periódicamente, y durante la época de la fiesta que se realiza en su honor, filas de fieles ascienden por unos escalones colocados junto a la urna, la saludan y hacen sus peticiones. Durante la mayor parte del año, esta clase de acceso no se permite. Algunas otras figuras de santos se encuentran en nichos en las paredes de la nave y el crucero. Estas figuras incluyen al menos tres imágenes de Jesús, incluyendo al Señor Sepultado, una imagen de tamaño natural de un Jesús ensangrentado, que yace como si estuviera en un sepulcro y que es común encontrar en iglesias en muchas partes de Guatemala. Una réplica del Señor de Esquipulas, que a menudo tiene velas encendidas frente a él, está en el centro de una pared, y una pequeña imagen de Juan el Bautista, santo patrono del pueblo, cuelga en una pared en el área cercana al presbiterio, diferenciando el área del altar del lugar donde se sientan los congregantes. En las urnas, junto con las imágenes, se encuentran a veces mazorcas de maíz y piezas de tela típica del lugar. Al reflexionar sobre estas imágenes, recuerdo una cita de Charles Wagley, registrada en uno de los artículos de Scotchmer y que indica que la gente en Santiago Chimaltenango ve a Cristo y a los santos como indígenas, mientras que los espíritus de la montaña (los «Guardianes») son percibidos como ladinos (1986, 202). La forma en la que se ordenan las imágenes en las iglesias católicas cambia con cierta frecuencia.



Figura 9. Mercado de domingo en Ostuncalco
Fotografía de Mathews Samson

de la plaza están más bien desorganizadas. Se colocan algunos juegos mecánicos, así como algunos otros tipos de juegos sencillos (patear el balón, un tiro al blanco en el que los blancos son una serie de figuras de los grupos favoritos del público a las que, si se les acierta el tiro, se les oye cantar varias líneas de sus canciones favoritas norteamericanas de México). Se improvisan cines en salones hechos con láminas de zinc, cuya proyección seguramente será la última película violenta del mercado, mientras que afuera innumerables puestos venden rosas (un tipo de pan con forma de corona), maní y otros dulces tradicionales. El mercado bajo techo parece particularmente ajetreado con todo el tráfico que entra y sale del pueblo durante la semana, e incluso el tráfico de buses es desviado del centro del pueblo. Bocinas colocadas en la torre del reloj, situada sobre el mercado, hacen retumbar el ambiente con música estadounidense gran parte del tiempo, junto con constantes anuncios relacionados con eventos próximos. Mientras las campanas de la iglesia anuncian la hora con sus repiques, algunos de los anuncios son agradecimientos para un grupo de ostuncalquenses que al parecer ahora viven en Arlington, Virginia, por su apoyo económico a las festividades. El domingo por la tarde previo al día de la Virgen, frente a la iglesia se realiza la Danza de la Conquista, y en otra sección del atrio se lleva a cabo la Danza de los Toros (algunos dicen que es la versión mexicana) mientras los músicos tocan una marimba.

Es claro que la migración y la «desterritorialización» de la comunidad están en juego conforme esta se aferra a su identidad al mismo tiempo que la moldea frente a la globalización. Más allá del financiamiento de la fiesta local, la migración a los Estados Unidos produce considerables beneficios económicos para muchas familias y comunidades en las partes más distantes del altiplano occidental de Guatemala¹⁴. En varias aldeas de la región a menudo destacan construcciones de dos niveles con acabados de estuco, que la gente considera producto del envío de remesas, y un anciano de una congregación *mam* dijo que había logrado construir su propia casa en la aldea La Victoria, de Ostuncalco, con ayuda de sus hijos que trabajan en Nebraska, probablemente en la industria de empaquetado de carne¹⁵.

¹⁴ En la actualidad, las remesas de los trabajadores migrantes constituyen por sí mismas la mayor fuente de intercambio con el exterior en Guatemala. Por supuesto que hay otras consecuencias, reales y potenciales. Aunque no puedo verificar la información, he oído reportes de que, en algunas comunidades, casi el 50 por ciento de la población masculina ha viajado al norte. Además de los problemas que ya han sido documentados, que se presentan al realizar el viaje, —abusos por parte de los coyotes (guías en migración, contrabandistas), la posibilidad de ser detenido a lo largo del camino, de enfermarse en circunstancias poco familiares— el costo es exorbitante. Michelle Moran-Taylor (comunicación personal) reportaba costos de entre \$3600 a \$4500 (Q28 000 a Q35 000) en 2001. A menudo se vende tierra para reunir el monto.

¹⁵ Esto puede compararse con la útil discusión de Horst sobre la presión de la tierra y la migración estacional dentro de Guatemala a mediados de la década de 1960 (1967, 161-67).

LA FORMA DE LA IDENTIDAD EVANGÉLICA: ESPACIO SAGRADO Y ALABANZA

La descripción del bullicio que rodea a la fiesta patronal brinda un punto de transición hacia la forma en la que los evangélicos tratan de definir su identidad sobre la base del comportamiento y de la creencia. Una tarde de domingo, a mitad de las festividades, estaba yo en el centro del pueblo con un ministro *mam* que esperaba un vehículo que lo llevara a una congregación distante para un servicio. Mientras miraba la actividad que se llevaba a cabo a mi alrededor, le pregunté a mi amigo si los evangélicos se escondían el día exacto en que se festejaba al santo patrono. Su aguda respuesta fue: «No. Planificamos una reunión».

La comprensión etnográfica de la identidad evangélica entre los presbiterianos mayas empieza con la imagen de templos pequeños y coloridos que salpican el paisaje rural contemporáneo de Guatemala¹⁶. Aún en las áreas montañosas remotas pueden verse iglesias entre dos cumbres montañosas distantes gracias a sus brillantes colores, destacando en medio de las casas de adobe color tierra y la ocasional escuela o edificio del Gobierno que suele hallarse en las aldeas más grandes. Un análisis somero de los templos permite un primer ingreso a la conceptualización de la identidad protestante. Aunque aquí me enfoco en las estructuras presbiterianas, las generalizaciones son consistentes en todo el espectro del protestantismo en Guatemala.

Una clave interpretativa la constituye el hecho de que los evangélicos de toda índole tienden a formar su identidad religiosa en contraposición al catolicismo y a la tradición religiosa indígena. Se podría argumentar que la antipatía histórica en el campo religioso está más cerca del modelo de imágenes inversas de Hawkins de lo que lo está la dimensión étnica mencionada anteriormente. La cualidad opositora de formación de identidad se inscribe en el paisaje en primer lugar con la mera presencia de los templos mismos. Al acercarse a los edificios, que comúnmente se encuentran en buenas condiciones de mantenimiento, se puede notar no solo su color –brillantes tonos de amarillo, azul, a veces rojo o malva, y el característico verde o azul verde que, en algunos contextos Mayas, como los cementerios, tienen otros significados– sino también la ausencia de cruces que identifiquen al edificio como una iglesia, a la usanza de las iglesias católicas que se encuentran a lo largo del camino. Scotchmer, que trabajó en el área *Mam* como misionero y antropólogo durante más de veinte años, dice que la mera presencia del templo es un reemplazo de la cruz, «que es rechazada universalmente por los protestantes mayas, tanto

¹⁶ La descripción en esta sección utiliza bosquejos compuestos, producto de la observación en el campo.

en hogares como en iglesias por el papel central que juega en los rituales mayas y católicos» (1989, 303; cf. 308 n. 4). El énfasis puesto por los protestantes en la conversión y la obtención de adeptos podría explicar la presencia más pública de los espacios sagrados evangélicos, dado que lo que buscan es reinscribir el paisaje con una presencia protestante (fig. 10).



Figura 10. Inauguración de un edificio, diciembre de 1997
Fotografía de Mathews Samson

Una extensión de esta idea, más directamente relacionada con la identidad étnica, es ver los templos como marcadores del espacio sagrado (o geografía sagrada) del mismo modo en el que los *encantos* (altares) mayas se utilizan para quemar incienso y realizar ceremonias dirigidas por guías espirituales o chamanes. A menudo los *encantos* se encuentran en montañas, cerca de cuevas o incluso en otros lugares sagrados como el volcán Chicabal, con su laguna en el cráter, que domina el pueblo de San Martín, Quetzaltenango. Estos espacios sagrados son muy conocidos por quienes participan en prácticas religiosas mayas, y la acción física de ir a una cumbre montañosa o un lago situado entre las montañas representa un compromiso con una cosmología enraizada en vínculos con el paisaje, un compromiso que apenas ahora está empezando a verse en lo que podría denominarse el espacio público nacional. Durante las festividades que precedieron a la firma del acuerdo de paz final en 1996 se llevaron a cabo ceremonias mayas frente al Palacio Nacional.

Los templos evangélicos representan parcialmente un intento de crear presencia pública en el paisaje. Esta es una presencia más difusa que la que representan los edificios católicos, que aún tienden a concentrarse en lugares céntricos de los pueblos y aldeas. Esta misma característica difusa es una conexión entre la persona y el lugar sagrado, que abarca diversas tradiciones religiosas que se practican en la Guatemala rural¹⁷. Al mismo tiempo, los templos anuncian la presencia evangélica de una manera que no es característica de la forma más sutil en la que los lugares costumbristas se integran en el paisaje¹⁸.

Un examen más profundo del exterior de los edificios, que suelen estar contruidos con bloques hechos de cemento, o con adobe con recubrimiento de yeso, revela no solo la ausencia de la cruz sino la presencia de otra característica que suele hallarse ausente en el contexto del catolicismo: palabras. El nombre de la iglesia suele estar pintado con grandes letras en toda la fachada o la puerta, por ejemplo, en el caso de la Iglesia Presbiteriana Cordero de Dios. A menudo también se encuentra pintada una Biblia junto al nombre de la iglesia o, en las iglesias más grandes, todo un versículo de la Biblia se halla escrito con letras bonitas, como Amos 8,11:

«He aquí vienen días», dice Jehová el Señor, «en los que enviaré hambre a la tierra. No hambre de pan, ni sed de agua, sino de la palabra de Jehová».

El énfasis principal se pone en la Palabra, pero en algunas raras ocasiones puede haber una cruz o incluso un cáliz, pintados en la fachada de una iglesia evangélica. Estos suelen ser estilizados y representan un estilo decorativo más formal que el de las iglesias evangélicas típicas¹⁹.

El desplazamiento (¿reemplazo?) simbólico prosigue en el interior de la iglesia (fig. 11). Al frente de la iglesia, en donde en la tradición católica se encuentra el altar mayor con Jesús crucificado, María con el bebé, y una compañía de santos, en las iglesias evangélicas a menudo hay una pared que está en blanco, excepto por un versículo que llama la atención, no simplemente sobre palabras sino sobre la Palabra de Dios que llega a quien cree en las Escrituras. La práctica contemporánea en el

¹⁷ Ver el análisis de A. Adams (1999, 125-26) sobre la relación entre los espíritus de la montaña (*Tz'utlaq'á*) entre los *q'eqchi'* de las Verapaces y «los patrones de prestigio regionales del altiplano y las tierras bajas» (125). Aunque una concentración más alta de evangélicos vive en las tierras bajas, las mayores estructuras eclesiales se construyen en las áreas del altiplano.

¹⁸ Hostnig (1991, 169-70) proporciona una tabla con los nombres de 99 sitios en el municipio de Ostuncalco que tienen relación con prácticas mayas ceremoniales.

¹⁹ Scotchmer reporta que la congregación de Cristo de San Juan rechazó la sugerencia de un misionero de poner una cruz en un edificio recién construido (1986, 207). Se colocó una Estrella de David, pero solo porque el diseño era estéticamente agradable.

Presbiterio Mam varía un poco en este aspecto. En varias congregaciones, ahora, la pared del frente consiste en elaborados murales, que suelen ser escenas naturales con lagos, ríos y montañas, combinados con imágenes de la Biblia —una barca llena de discípulos en un mar embravecido sobre cuyas aguas camina Jesús hacia ellos (fig. 12)—. El momento que muestra el mural no es tan serio como para que no haya también peces saltando del agua en algunas partes de la imagen. En otros lugares, en medio de un paisaje montañoso, una Biblia abierta se sitúa junto al arca de Noé, con un arcoíris pintado sobre esta. La escena afirma el tema de la interconexión que permea la cosmovisión Maya. A veces hay un versículo pintado en medio del mural —«cantad alegremente a Dios, habitantes de toda la tierra» (Salmo 100,1)—. En el Presbiterio Mam, invariablemente se encuentra un reloj en la pared de enfrente. Esto es un tanto inusual en comparación con las iglesias que observé en México, y nunca le he preguntado a nadie sobre su significado. Sin embargo, en vista de la importancia del tiempo cíclico en la concepción maya del universo y el lugar del ser humano en el cosmos, es justo mencionar que uno de los regalos que recibí una congregación al ser inaugurado su nuevo templo en diciembre de 1997 fue un reloj. No es seguro cuánta importancia debería adjudicársele a semejante objeto, pero el simbolismo podría trascender el lugar de adoración evangélica de una manera más bien pragmática. En palabras de Víctor Montejo:

El pensamiento Maya, en términos de interrelación, es una respuesta a estos ciclos proféticos que nos recuerdan que somos humanos y que dependemos de la tierra y de todo lo que existe en ella (2005, 122)²⁰.

²⁰ Esta práctica no es tan común en las iglesias católicas del área. En 1999, sin embargo, vi un reloj en lo alto del altar mayor de la iglesia principal de San Juan Ixcay, un municipio *Q'anjob'al* situado en lo alto de la cordillera de los Cuchumatanes, en el departamento de Huehuetenango.



Figura 11. Interior de una iglesia –estilo tradicional–
Fotografía de Mathews Samson



Figura 12. Interior de una iglesia –estilo contemporáneo–
Fotografía de Mathews Samson

El sentido general que se desprende de una observación del espacio físico en el que se lleva a cabo la adoración evangélica es que la identidad se reconstituye en el ámbito religioso en respuesta al catolicismo, que sigue siendo la expresión institucional religiosa más prominente. Los símbolos materiales de la cruz y la iconografía de los santos se ven reemplazados por una simbología minimalista que gira alrededor de la Palabra de Dios, la Biblia, como texto fundamental de la identidad evangélica *Mam*. Esto no sorprende, dado que la raíz del término evangélico es el término griego **ευαγγέλιο**, que significa *evangel* y se traduce como «Buenas Nuevas». Estas nuevas son la vida, muerte y resurrección de Jesús, contenidas en la Biblia y siguen siendo los cimientos de la identidad protestante. Históricamente, este acercamiento basado en la palabra —e incluso en los textos— ha sido yuxtapuesto con la perspectiva sacramental y dramática del catolicismo a la historia cristiana, desde la Reforma. El lugar del púlpito en el centro del área del presbiterio en los lugares de adoración protestantes, ha tenido históricamente la intención de restarle énfasis al sacrificio de Cristo tal y como se presenta en la Eucaristía. El giro representa un alejamiento del drama y *performance* litúrgico —ciertamente lejos de volver a poner en escena el sacrificio—, a un enfoque centrado en el acceso personal al texto dentro de la lengua vernácula. En la historia misionera de Guatemala, esto se vio reflejado en la decisión de algunos de los primeros misioneros de proporcionar escrituras en los idiomas indígenas, a veces a costa de entrar en conflicto con las agencias que los enviaban²¹.

Este restablecimiento simbólico de las bases de la comunidad religiosa se refleja lingüísticamente en el uso de términos como *hermano* y *hermana* en la construcción de identidad comunitaria, de una manera que incluya a la gente con quien se comparte fe y que proviene de países de diferentes partes del mundo. Hasta los extranjeros que presuntamente comparten la misma fe son aceptados por este código lingüístico²². Scotchmer explica este código de forma etnográfica, como una extensión de la «relación humano-divina» en la que Dios es visto como un padre que cuida (*qman dios*), con quien el creyente cultiva una relación de confianza.

²¹ El fundamento teológico de esto implica un cambio más profundo, ya que «la Palabra» en la teología Reformada se refiere a la Biblia, a Jesús como la palabra que Dios «habla» a la humanidad, y al acto literal de proclamar la palabra en la prédica. A. Adams (2001) brinda un buen análisis del lenguaje y la interacción de las conceptualizaciones *q'eqchi'* y cristiana del lenguaje intenso y el corazón. Incluye una discusión de la traducción de la Biblia entre los *q'eqchi'*. Ella indica que el Evangelio de Juan, que empieza con la frase «En el principio era la Palabra (...)» asumió cierta primacía entre los traductores (2001, 217).

²² Los antropólogos no cristianos que pasan mucho tiempo en comunidades evangélicas son recibidos a veces de este modo. Siempre asumí que la comunidad guardaba la esperanza de una conversión. Recuerdo incluso una conversación con un antropólogo que decía que había predicado cuando se le concedió tiempo en un servicio de la iglesia, a pesar de no tener realmente ninguna creencia religiosa en particular.

La creencia en un Dios lleva a la comprensión de que la humanidad ha sido creada como una sola familia, a pesar de las diferencias de idiomas, color de piel y comportamiento social... Los creyentes, entonces, son hijos de Dios, y todas las personas son sus hermanos y hermanas... De hecho, uno puede referirse a un hermano/a durante meses, sin llegar a saber su nombre. Uno puede decirle hermano/a a un completo desconocido, tan solo con saber que él o ella es protestante. Cuando alguien es presentado como un hermano o hermana, ello hace que se le preste atención rápidamente, y prácticamente le garantiza aceptación —mientras no haya evidencia de una ruptura en el código de comportamiento protestante—. Para los Indios existe la suposición de que es ahora un igual con el Ladino. Ser tratado como un inferior de acuerdo a los criterios sociales prevalentes, no solo es una negación de la relación de hermandad, sino que plantea dudas sobre cuán verdadera es la creencia en Dios que el Ladino dice seguir. Este argumento ha ganado muchas batallas dentro de los conflictos eclesiásticos entre Indios y Ladinos, y en algunos casos ha sido utilizado por los Indios para ganar una verdadera equidad en lo político frente a los Ladinos. Además, la imagen de Jesucristo como hijo de Dios, y por lo tanto nuestro hermano mayor y nuestro ejemplo, es un poderoso símbolo para promover la cooperación, la unidad, la reconciliación y la tolerancia con la iglesia protestante en general (1986, 207-8).

Aquí se plasma el contraste entre una religión mundial y las prácticas religiosas locales o vernáculas, en las que la espiritualidad está vinculada de forma integral e íntima al lugar en donde uno reside²³. Las normas de comportamiento a menudo delimitan los límites comunitarios al vincular la fe con la forma en la que uno se conduce a sí mismo en la vida cotidiana, especialmente en lo concerniente a evitar el alcohol, el tabaco, bailar y la sexualidad extramarital. Muchos ministros y miembros de iglesias que se desvían del código moral posiblemente se encuentren a sí mismos bajo algún tipo de medida disciplinaria, dado que el testimonio personal de cualquiera dentro de la comunidad es tomado muy en serio dentro del presbiterio Maya²⁴. Claramente, el adoptar a una persona como hermano/a sirve para diferenciar a un grupo de otro, y en ese sentido, las relaciones de parentesco entre evangélicos establecen los límites

²³ El término hermano parece tener otras clases de usos comunes en el lenguaje coloquial, pero hasta ahora no he logrado discernir si la base comunitaria para este uso es étnica, o más amplia. Refleja la forma en la que alguien diría «hombre» en inglés (*man*), o la manera en la que un amigo mío de México me llamaba carnal, que como término que expresa amistad en el contexto de este estudio, podría traducirse como «carne de mi carne».

²⁴ Un resumen obtenido de estadísticas del Presbiterio para el período comprendido entre junio y diciembre de 1996 presenta un listado de veintinueve personas dentro de la categoría «reconciliados», y veintiséis que fueron «disciplinados».

para la comunidad (Cohen 1985). Esta comunidad evangélica está formada por un sistema compartido de creencias y por normas de comportamiento compartidas, normas que en algunos grupos se extienden a negarse a celebrar ciertas fiestas religiosas, como Navidad o Semana Santa²⁵. La cúspide de la apropiación lingüística se produce cuando la persona convertida se refiere a sí misma como cristiana, en un sentido un tanto exclusivo que implica que son cristianos de verdad, no esos paganos católicos que adoran imágenes o, en el caso de los costumbristas mayas, que tienen tratos con brujos, como se suele etiquetar invariablemente a los diversos practicantes de ceremonias chamánicas²⁶.

Todo esto refleja un cambio en las orientaciones simbólicas de los evangélicos, un cambio que los aleja del catolicismo y las costumbres practicadas a nivel de aldeas. Las declaraciones un tanto universales de la comunidad evangélica, contenidas en esta reorientación ciertamente han contribuido al conflicto y la división en varios lugares en los que la gente ya no apoya el sistema de cofradías, o le niega apoyo a otras actividades comunitarias (Earle 1992; Marroquín 1994). La expulsión de los protestantes del centro urbano de San Juan Chamula, en Chiapas, probablemente es el caso mejor conocido en Mesoamérica²⁷.

Una forma de tener la experiencia de esta nueva familia de creyentes evangélicos es asistir a los servicios de adoración. Los visitantes que están familiarizados con la liturgia de las denominaciones históricas en Norteamérica a menudo se sorprenden al asistir a servicios de adoración en el Presbiterio Mam. Al entrar a la iglesia, uno queda un tanto desorientado ante el mar de colores a la izquierda, donde se sientan

²⁵ El joven estudiante que me ayudó con el idioma *mam* mientras estuve en el campo era pentecostal, y explicaba la prohibición de la Navidad señalando que como Cristo vino una sola vez, no tenía sentido celebrar su nacimiento cada año. La prohibición de la Semana Santa es más clara, dado el enfoque generalizado que se tiene en Latinoamérica sobre el Viernes Santo, y toda la tradición católica que gira alrededor de esa época.

²⁶ Me di cuenta de esto en la región Huasteca de México (ver Samson 1994), y la generalización se mantiene vigente. Se interrumpe en situaciones en las que la unidad ecuménica se hace importante, pero puede ser que las personas con raíces protestantes históricas se sientan más cómodas con el discurso más inclusivo que otros grupos evangélicos. Desde un punto de vista sociolingüístico, esto simplemente podría ser parte de la dinámica de la conversión, una forma de marcar un estatus cambiado y apropiarse de un discurso común a las necesidades de la comunidad.

²⁷ Ver Watanabe sobre las similitudes entre las formas de los catequistas Maryknoll y los evangélicos de abordar la costumbre (1992, 201-2). También señala que «el faccionalismo local y las diferencias interpersonales» contribuían al sectarismo en la comunidad en la que trabajaba. Este punto debe resaltarse siempre respecto a la tensión religiosa en Guatemala. La fuerte división étnica, la historia de violencia por la que cualquier persona menor de 45 años ha pasado toda su vida adulta viviendo la guerra y los inciertos años de la posguerra, y la cambiante naturaleza de la economía luego del ajuste estructural de los ochenta y del advenimiento del neoliberalismo en los noventa, brindan muchas razones para el conflicto. La otra cara de la moneda es que las poblaciones locales ya están acostumbradas, ahora, a vivir con un cierto pluralismo religioso que no era común antes de los setenta.

todas las mujeres junto con los niños. Vestidas con sus trajes tradicionales, que suelen consistir típicamente en una falda color azul oscuro, que recibe el nombre de *corte*, y una blusa que recibe el nombre de *huipil* y que varía según la comunidad donde viven, las mujeres presentan un fuerte contraste con los hombres, sentados a la derecha²⁸. Estos suelen vestir a la usanza occidental, incluyendo algunos jóvenes con chaquetas negras con las palabras «Bakersfield, California» bordadas en la espalda. Tan solo en el municipio de San Martín, un número significativo de hombres sigue usando el traje tradicional, a veces con zapatos deportivos.

Los servicios de adoración suelen tener una liturgia informal, aunque consistente, y una «sensación» muy pentecostal en términos del estilo de la oración y la música que se toca y se canta. Si el conjunto musical local se halla presente, puede escucharse una intrigante introducción a la musicología de la región, interpretada con acordeón, guitarra y bajo de tres cuerdas, aunque ninguno de estos instrumentos tenga sus raíces en la cultura Maya²⁹. Otro domingo, la música podría estar a cargo de un conjunto visitante, compuesto por teclados, guitarra eléctrica y dos trompetistas que parecen estar compitiendo entre sí al tocar; a pesar de las bocinas que atestan la diminuta plataforma del pequeño templo. La amplificación deja al visitante sin el fantasma de la duda acerca de «estar ahí». Sin importar qué conjunto esté tocando, la calma inmediata que sigue a un himno o una selección se interrumpe por un conjunto de voces que claman «¡Gloria a Dios, Aleluya!». Aunque la mayoría de los servicios giran alrededor del sermón, como es la tradición en el presbiterianismo, la práctica litúrgica se ha visto claramente moldeada siguiendo el contexto local, en el que las formas pentecostales prevalecen mucho³⁰. La oración es de naturaleza espontánea o comunitaria, y son comunes las cadenas de coros, en las que un miembro de la congregación pasa al frente y dirige una serie de coros consecutivos a menudo sin ningún acompañamiento. Tanto los miembros de la congregación como los

²⁸ Esto también era cierto respecto a las congregaciones más indígenas (nahua) que visité en la región Huasteca. Ver Palka (2002) para un estudio de los dominios de izquierda y derecha, incluyendo sus asociaciones con el género, entre la cultura Maya, tanto antigua como contemporánea. En su comentario sobre el *Popol Vuh*, D. Tedlock (1996, 217 n. 63) menciona que tanto los adivinos hombres como mujeres «son simbólicamente andróginos, femeninos en el lado izquierdo del cuerpo y masculinos en el derecho».

²⁹ Los misioneros, tanto católicos como protestantes, prohibieron la marimba por asociarse demasiado con la religión tradicional maya. Ha tenido un resurgimiento en varios contextos y pueden encontrarse casetes con música evangélica de marimba en cualquier mercado semanal.

³⁰ Esto plantea la pregunta del atractivo del pentecostalismo dentro de la cultura indígena. Los servicios variaban un poco en el Presbiterio Mam, pero las preocupaciones sobre la pentecostalización de las prácticas de adoración reformadas fueron externadas. Las razones de esta pentecostalización del presbiterianismo no han sido examinadas. Además de escuchar los argumentos más comunes sobre que los servicios pentecostales son más emocionantes o tienen más atractivo en un contexto en el que se valora la oralidad, se me dijo que cuando la gente migraba a la costa para trabajar había pocas iglesias presbiterianas. Esto constituiría una tesis interesante para un proyecto de investigación.

visitantes siempre disponen de tiempo para compartir un versículo de las Escrituras y un breve comentario o canción. El 85 o 90 por ciento de un servicio particular se realiza estrictamente en idioma *mam* aunque, curiosamente, la mayoría de lecturas de las Escrituras se realizan en español, *toj casti*, en vez de *mam*, *toj qyol*³¹. Se decía que algunas de las mujeres de más edad en cierta congregación disfrutaban las predicas en *mam* porque «escuchamos bien a la palabra de Dios».

El bautismo brinda otro ejemplo de la práctica evangélica y de la lucha de los presbiterianos *mam* por mantener una identidad que se distinga de la católica. En el Presbiterio, así como en buena parte de la IENPG, la práctica estándar es bautizar a la gente en la edad adulta, no cuando son niños. Ello a pesar del hecho de que el primer rito en el *Libro de fórmulas para ceremonias de la Iglesia Presbiteriana*, que utiliza la denominación, es una ceremonia para bautizar niños (IENPG 1971). Los bebés son llevados a la iglesia durante sus primeros meses para ser presentados ante la congregación. El ministro los recibe de manos de sus padres y dice una oración por la vida y la salud del nuevo miembro de la familia. En este contexto, el bautismo marca la entrada formal del creyente a la participación plena en la vida de la congregación. Esto se lleva a cabo fuera del contexto de la adoración semanal, en algún río, piscina o manantial de aguas termales o durante un viaje al océano Pacífico, que queda apenas a dos horas de viaje en autobús o picop bajando desde el altiplano. El evento es tanto una salida social como religiosa, ya que las familias preparan comida para compartir luego del bautismo, y viajan todos en los vehículos disponibles rumbo al lugar de la ceremonia. El evento mismo es una experiencia ritualizada que refuerza los lazos de parentesco entre *hermanos* y *hermanas*.

El ritual en sí no le resultaría extraño a diversas denominaciones de Norteamérica. Luego de un rato de reunión, en el que un laico y un conjunto dirigen a los fieles en la entonación de cantos y alabanzas, el ministro llega y lee los versículos que sustentan el bautismo, a menudo extraídos de la llamada Gran o Última Comisión de San Mateo: «Vayan pues, y hagan discípulos en todas las naciones, bautizándolos (...)» (Mateo 28,19). A los candidatos al sacramento, luego se les pregunta sobre su compromiso con la fe y su deseo de cumplir el compromiso simbolizado por el bautismo (fig. 13). Por último, el ministro y varios ancianos entran en piscina donde

³¹ Scotchmer también señaló esto y lo atribuyó al factor de prestigio del español. En general, yo acepto esa interpretación, aunque una vez me dijeron que podría tener que ver con la naturaleza misma de la traducción disponible de la Biblia en *mam*. Era la traducción de Peck, basada en una de las primeras versiones de la traducción en español llamada Biblia Reina-Valera —una especie de versión en español de la Biblia del Rey Jorge—. Al menos en una congregación me dijeron que varios elementos del servicio tenían que ser en español para que algunas personas los entendieran. Ver J. Hill y Hill (1986) para un profundo análisis sobre la pureza y los códigos de poder en el uso del idioma en otro contexto mesoamericano.

los candidatos son traídos uno a la vez para que se les amonesten en la nueva fe, se rece sobre ellos, y se les sumerja (fig. 14). Luego se vierte agua sobre las cabezas de los nuevos creyentes –tres veces, una por cada persona en la trinidad cristiana—³². En la ceremonia bautismal a la que asistí se bautizó a quince personas. Al salir de las aguas, los recién bautizados son conducidos rápidamente a un lugar donde pueden cambiarse de ropa para ponerse prendas secas, mientras el ministro dice una oración junto con los músicos y anuncia que la ceremonia ha terminado. Luego del apretón de manos ritual que sigue a cualquier servicio, los grupos familiares sacan la comida de los recipientes envueltos en telas que las mujeres han estado cargando y la comparten mientras charlan amistosamente. Suelen servirse bebidas no alcohólicas, pese a los anuncios de cerveza presentes en el área recreativa donde a veces se lleva a cabo el evento.

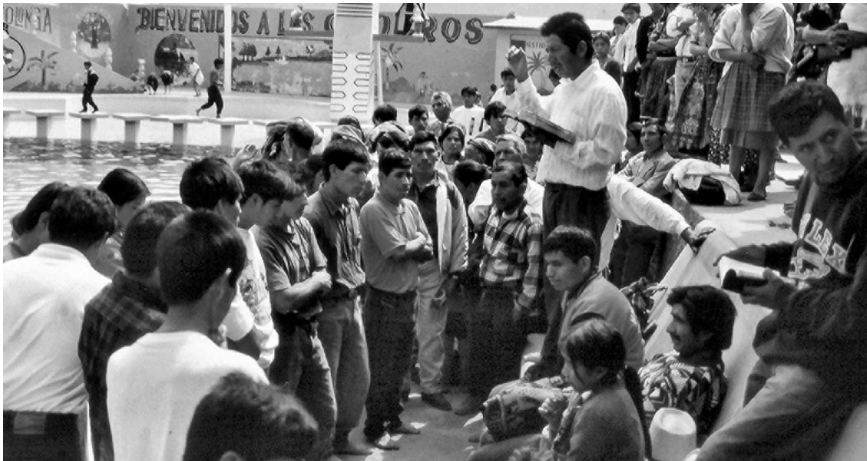


Figura 13. Preparándose para el bautizo
Fotografía de Mathews Samson

³² La forma aquí descrita es interesante debido a que la persona es sumergida y luego se le echa agua de la piscina sobre la cabeza tres veces. Casi es posible sentir que se preservan elementos tanto de la inmersión como del «rociado». Todo el asunto del por qué los presbiterianos se sumergen es interesante. Este fue otro caso en el que podría inferirse que el cambio en la práctica fue diseñado para diferenciar a los evangélicos de los católicos. Scotchmer dice que ambas formas son aceptables (1986, 211). Bogenschild (1992, 240-43) registra un interesante incidente en su estudio del «fundamentalismo» en la parte suroccidental de Guatemala, donde ya en 1922 Paul Burgess fue obligado a permitir que las congregaciones escogieran su propio estilo de bautismo. Finalmente, Burgess fue obligado «a dejar la práctica y reemplazarla por una “ceremonia de presentación” para recién nacidos» (243). Bogenschild asume que el caso particular estaba relacionado con la participación de una persona que había estado en contacto con la Misión Centroamericana, pero que el interés en la inmersión también tenía relación con interpretaciones más literales de la Biblia. También le interesa darle espacio a una interpretación local (en contraposición al colonialismo misionero) respecto a temas como el bautismo (comunicación personal, 23 de marzo de 2004). En estos temas teológicos, es importante estar claro sobre si esta inculturación tiene relación con interpretaciones «nativas» en el contexto guatemalteco más general o en el contexto particular de la cultura indígena.



Figura 14. Al momento del bautizo
Fotografía de Mathews Samson

Presenciar un bautismo es observar una combinación de prácticas evangélicas más bien tradicionales, encarnadas en los hábitos de vida de los mayas. Scotchmer dice que, entre los *mam*, este es «el verdadero signo de la conversión» (1986, 212). Una de las formas en las que esto se desarrolla es en el contexto del matrimonio, en el que una pareja puede decidir ser bautizada junta, luego de ser casados por lo civil o de presentar evidencia de que ya lo están. La doble razón para ello es evitar que la pareja sea «bautizada como fornicaria», y evitar que la conversión sea causa de división familiar. Scotchmer también sugiere, de forma interesante, que el matrimonio parece terminar funcionando como un tercer sacramento. Los matrimonios de varias parejas pueden darse primero, para luego proceder con bautismos masivos el mismo día.

Más allá de estas consideraciones, participar en un bautismo es participar en el sistema de *fiesta*, que es común en las comunidades rurales de toda Mesoamérica³³. Es en este sentido de comunidad, si no es que, en el acto mismo del bautismo, que uno puede ver cómo la costumbre maya juega su papel en las vidas de los protestantes mayas. Las hermanas y hermanos efectivamente se reúnen en una nueva comunidad. Esta es

³³ Extiendiendo esta idea a partir de la discusión de Maurer sobre la tradición de festividad como un «sacramento de armonía» (1996, 43-47). El concepto surge de nociones católicas de inculturación, pero brinda una visión interesante de la respuesta mesoamericana a la cristiandad, incluyendo el minimizar la misa y la eucaristía.

la celebración de una nueva vida y de una vida cambiada, visto desde la perspectiva de los mismos evangélicos mayas. Después de todo, tal como les ha recordado el ministro a aquellos que se han reunido, el bautismo «no es mandamiento del hombre, sino de Dios». El símbolo sacramental de la vida compartida dentro de la congregación es la Comunión, o *santa cen* (Santa Cena), como se le llama entre los presbiterianos *mam*.

LA CONVERSIÓN Y LA IDENTIDAD MAYA

La relación que los evangélicos mayas tienen con su identidad étnica es un poco más problemática que la manera abierta con la que se diferencian de las prácticas religiosas católicas y de los vínculos locales que ocupan un lugar tan importante para la identidad personal y grupal en Mesoamérica. Aunque tiendo a utilizar la identificación que una persona hace de sí misma como el marcador primario de identidad étnica, la entrevista etnográfica proporciona un contexto en el que algunas de las tensiones entre la identidad religiosa y la étnica se vuelven más evidentes. En la entrevista, el etnógrafo no solo busca información que complemente o complete la observación, sino también busca revisar y extender perspectivas basadas en la visión de aquellos con quienes está colaborando en el campo. Este sentido de intercambio refuerza la noción del intercambio social, que ocupa un lugar central en las corrientes humanistas de la antropología, al mismo tiempo que permite incluir la experiencia y narrativas personales dentro de la investigación antropológica.

La posibilidad de la autorrepresentación en los estudios antropológicos de la religión entre los pueblos indígenas de las Américas es de especial importancia debido a que el cristianismo, en sus variantes católica y protestante, fue inicialmente impuesto desde fuera a través de actividades misioneras (Burkhart 1989; Tinker 1993). Al mismo tiempo, quienes estudian la religión y la etnicidad siguen esforzándose por entender si lo que en verdad le da su verdadera identidad étnica a una persona es el seguir una cosmología en particular. No propongo dar una respuesta directa a esta pregunta. Debe notarse, sin embargo, que el idioma y la religión parecen ser dos áreas que son objeto de mucho debate en la Guatemala contemporánea, tanto dentro como fuera del movimiento Maya. El Acuerdo sobre Derechos e Identidad de los Pueblos Indígenas exige que el Gobierno reconozca oficialmente los idiomas indígenas con la ayuda de la ALMG y de representantes de las diversas comunidades lingüísticas del país. También exige del Gobierno el compromiso de:

Respetar el ejercicio de la espiritualidad [Maya] en todas sus manifestaciones, en particular el derecho a practicarla tanto de forma pública como privada mediante la enseñanza, el culto y la observancia. De igual manera, se reconoce la importancia de brindarle el respeto debido a los guías espirituales indígenas, así como a las ceremonias y lugares sagrados (Recopilación s/f, 8).

Además, el Acuerdo exige una enmienda al artículo 66 de la Constitución de Guatemala «para estipular que el Estado reconoce, respeta y protege» las formas de espiritualidad practicadas por los pueblos indígenas de Guatemala (Maya, Garífuna y Xinca). Esto fue parte del paquete de las fallidas reformas constitucionales de mayo de 1999³⁴.

Un lastre que pesó sobre el Acuerdo sobre Derechos Indígenas fue la codificación del tema de los derechos culturales como forma de afirmar la identidad colectiva. En el campo religioso, el reconocimiento público de los guías espirituales y el derecho a celebrar ceremonias en la esfera pública puede verse como un intento por enfrentar a los personajes más públicos de los sacerdotes católicos y los ministros protestantes, así como la aceptación social de sus respectivas tradiciones de adoración. La literatura antropológica está llena de referencias a la naturaleza encubierta de las prácticas espirituales indígenas, uno de los principales impulsos del discurso contemporáneo y de las maniobras políticas que giran alrededor del lugar que ocupan las prácticas espirituales indígenas en Guatemala es lograr que dichas prácticas sean públicas y aceptables en un Estado «multiétnico, pluricultural y multilingüe». Esto ha traído consigo una especie de revolución en la forma en la que las prácticas religiosas mayas y aquellos que participan en ellas son categorizados. Las prácticas religiosas mayas que requieren la repetición de acciones y palabras se convierten en aspectos de una espiritualidad, mientras que los guardianes del conocimiento esotérico de dichas prácticas son designados como sacerdotes y guías espirituales, a fin de desvirtuar las acusaciones de que son brujos. Incluso he oído de escuelas donde la gente va para convertirse en sacerdotes de este tipo. Mi imagen mental de dichos lugares quizás no encaje con la realidad, pero el proceso de renovación étnica y reivindicación cultural lleva aparejadas algunas dicotomías interesantes, que entran en confrontación con la marginalización y la modernización.

Los presbiterianos *mam* con quienes he trabajado tienden a identificarse a sí mismos como *mam* antes de mayas, aunque sí perciben una conexión entre ambos términos. El término *natural* seguía siendo común a veces, y nunca me quedó completamente claro cómo se identificaban a sí mismos algunos *mam*. Parte de esta falta de claridad podría deberse a barreras idiomáticas, pero creo que sigue habiendo cierto grado de ambigüedad en relación con la identificación con un lugar en particular, por un lado, y con términos más novedosos, como «maya», por el otro. El énfasis que se pone sobre

³⁴ El decreto legislativo se quedó corto al «oficializar» los idiomas mayas, y varios cambios constitucionales que exigían los Acuerdos de Paz se desbarataron debido al fracaso del referéndum. Ver Jonas (2000, capítulo 8) para un examen detallado del referéndum y el clima político que prevalecía entonces.

la comunidad evangélica como centro de relaciones podría ayudar a la ambigüedad, pero tiene relación con otros factores, como el nivel educativo o la experiencia fuera de la comunidad –al menos cuando se trata de asuntos que conciernen al panmayanismo en sí–. Al menos en dos ocasiones, los presbiterianos *mam* me dijeron que tanto la guerra como el tema de los derechos mayas tenían relación con un intento de *disminuir* a los evangélicos. En el caso de la guerra, esto tenía que ver con el conocido caso de un sacerdote que trabajaba con la guerrilla. Cuando intenté obtener más información al respecto, la respuesta fue que la pobreza fue una de las razones para el crecimiento de la teología de la liberación, pero una segunda razón fue la necesidad de contener el avance protestante³⁵. El significado que encierra esta clase de discursos es ambiguo, pero demuestra en cierta medida el conflicto entre el catolicismo y el cristianismo evangélico a nivel emocional. La identidad religiosa parece estar definida más bien con claridad, aun cuando la etnicidad quizás se da más por sentada en aspectos de la vida cotidiana –al menos hasta que los modos de conocimiento entran en conflicto–.

Aquí presento algunos segmentos de dos entrevistas que demuestran la interacción entre la identidad protestante y la identidad étnica *Mam*. A menudo entablaba conversaciones formales e informales con los protestantes *mam* con quienes trabajaba respecto a la relación entre la religión protestante y la espiritualidad Maya. Parte de estas conversaciones tenía relación con la búsqueda antropológica de lo que se considera más «tradicional» entre un grupo de personas, pero otro aspecto tenía que ver con una apremiante preocupación por saber si la conversión quería decir que una persona había dejado completamente atrás otra cosmovisión e identidad. Desde el punto de vista de mi investigación, podría preguntarse si la conversión produce un completo desencanto del mundo, no tanto a través de la secularización como mediante la separación con el propio pasado y cultura y el ingreso a la nueva cosmovisión de lo evangélico.

Scotchmer, al describir lo que llama una espiritualidad Maya, escribe sobre una «crisis de creencias» que se convierte en una «crisis de autoridad» que lleva a los «tradicionalistas» *mam* a hallar un respiro en la *Tyol Dios* (Palabra de Dios) ante un mundo sacudido por los cambios y la incertidumbre (1993, 510):

³⁵ En cierta medida, esto es lógico si uno reflexiona sobre la historia de Acción Católica como un movimiento de renovación que se desvió hacia direcciones más radicales. La teología de la liberación también fue un movimiento en sí mismo en muchos lugares. Ver Chea Urruela (1988) para un análisis sobre las distintas corrientes en la Iglesia católica guatemalteca entre mediados de la década de 1950 y principios de los ochenta.

Cuando la fe del ritual performativo no es capaz de curar el alcoholismo, la enfermedad persistente, las pendencias no resueltas, los infortunios repetidos, la pobreza endémica, el rechazo social y la miseria personal, hay una inevitable crisis de creencias. Emergen preguntas de naturaleza profundamente existencial, que desafían no solo la manera en la que uno mismo y sus ancestros han vivido, sino también lo que uno ha creído que es verdadero, aceptable y bueno sobre el lugar que uno ocupa en el cosmos (509).

Ya hemos visto cómo se desarrolla este cambio en términos simbólicos. Pero la relación que una persona mantiene con otras cosmologías, e inclusive las categorías populares de la existencia luego de la conversión, permanecen en duda. Esto es particularmente significativo cuando se considera la importancia de los ancestros en la cultura Maya (y en las culturas indígenas de Norteamérica y Latinoamérica en general). La mayoría de evangélicos niegan acudir con guías espirituales mayas, pero hay por ejemplo numerosos contactos con comadronas y sanadores locales, he oído inclusive de un ministro evangélico que era conocido por ser *curandero*.

La primera parece ser una narración tradicional de la conversión como ruptura absoluta con el pasado, tal y como lo simboliza la familia. La segunda muestra al converso tratando de lidiar con la cultura y la tradición, y de incorporarlas de alguna manera a su cosmovisión cambiada. Son narrativas que al final de cuentas revelan la tensión, por un lado, entre el ser maya tal y como se representa en las redes familiares y en los elementos de la costumbre, y por el otro, en las exigencias de la nueva fe. Esto se desarrolla en la experiencia y en la percepción de la familia. Aunque no se aborda directamente en ninguno de los dos casos, la incorporación a una nueva comunidad, simbolizada por el bautismo, y el significado de la reorientación señalada por la conversión y ratificada por dicho bautismo tienen un lugar fundamental.

LA CONVERSIÓN COMO RUPTURA CON EL PASADO

El primer caso involucra al ministro presbiteriano *mam* más anciano en ese tiempo³⁶. En 1996, celebró aproximadamente el 45 aniversario de haberse convertido en «cristiano». La entrevista en su conjunto no sugería ninguna insatisfacción real con su vida previa a la conversión, vivida en un área rural fuera del municipio de San Juan Ostuncalco. Tenía un amigo que le dio una copia del Nuevo Testamento, el cual leyó un poco, aunque sin comprenderlo mucho. Dice que trató de dedicarle un día entero a la lectura del Nuevo Testamento junto con el amigo, «pero no duró mucho tiempo».

³⁶ Él falleció alrededor de 2007, (nota del autor para esta edición).

Pasó medio día en el intento y empezó a comprender un poco, aunque «según lo que yo pensaba, yo era un buen católico y quería ser un buen católico». Sin embargo, quería «conocer la verdad», y él y su amigo solo leían juntos. Luego dijo, «me puse a rezar sin saber lo que era la oración». Después de apenas tres semanas, empezó a entender una oración que había rezado como católico. Empezó a entender que la oración hablaba de la muerte de Cristo. La última parte de la oración, que recitó de memoria, decía:

Oh te ofrezco Señor mi vida
y obras y trabajos
en satisfacción de mis pecados
confío vuestra bondad
que me des gracia para
merecimiento
de tu preciosísima sangre
hasta el fin de mi vida.

Aunque preguntó si la verdad estaba en el catolicismo o en el cristianismo evangélico, nunca recibió una respuesta. Luego narra la historia de su conversión:

Entonces fue cuando hice mi decisión de aceptar a Cristo. Le pregunté a esa misma persona que llegó con la Biblia conmigo o con el Nuevo Testamento, ¿cómo se hace para creer al Señor Jesucristo? Él me dijo pues vaya al Templo, allá en San Juan, en tal lugar, en tal lado del mercado, allí y que quiere aceptar, pues entre al Templo sin ningún miedo, entre al Templo y se sienta y cuando hacen la invitación entonces usted levanta la mano y dice que va a aceptar a Cristo, así. Ah bueno. Dispuse un día domingo vine, me vine de allá y vine aquí a San Juan, pero no pude entrar, no pude entrar en el Templo, me quedé en la puerta, pero me dio algo, algo de pena, algo de miedo, no había quien me invitaba para entrar. De allí regresé, entonces me vine o sea que me fui a la casa. Otro domingo fui otra vez, la misma cosa, entonces no la misma cosa, pero ya me quedé parado en la puerta y como yo había ido a trabajar a las fincas, conocí a un señor que se llama Agustín Romero y este Agustín cuando estaba mirando para la puerta, cuando me vio, me hizo señas con la mano para entrar y me dijo, entonces tuve confianza para entrar.

La conversión era cuestión sencillamente de levantar la mano y recibir la bienvenida a la hermandad por parte del pastor ladino. Luego, narró la historia, de no saber cómo sentirse sobre su nueva situación, de entrar en contacto con una prominente

pareja de misioneros del área que lo contrataron para que los ayudara a escribir y traducir algunos textos en *mam*, y de cómo legalizó su matrimonio. Su esposa estaba enferma cuando esto ocurrió, pero fue transportada hasta la oficina del alcalde para que respondiera las preguntas de los misioneros³⁷. Siguió enferma, y su padre los echó de la casa, que seguramente estaba adyacente a la propia casa del padre, tomando en cuenta los patrones de residencia patrilocal que se utilizan en la localidad. Al principio, el ministro no creyó que su padre lo echaría de la misma casa que el mismo padre había ayudado a construir.

Pero me dijo por segunda vez. Entonces *—papa*, le dije, ¿de veras está hablando en serio? *—Sí* me dijo, sí estoy hablando en serio. *—Ah*, bueno, le dije ¿me va a decir quién es mi padre? Le dije yo a él, ¿me va a decir quién es mi padre? *—Yo soy*, pero como me has desobedecido por eso ya no soy tu padre, *andá*. Entonces le dije, *—perdone* padre, usted es mi padre. Usted lo repitió, «anda a reconocer a tus padres a quienes has querido». *—Mire papa*, le dije, ellos no son mis padres. Usted es mi padre, primeramente, Dios y usted. *—Sí* me dijo, pero como ya me desobedeciste ya no soy padre. *—Bueno*, está bueno, le dije, me va a dar un mes de permiso a estar todavía en esta casita, un mes le pido le dije. *—Está bueno*, me dijo. Le pedí a Dios que me ayudara para ver dónde hacer la casa.

Hay más elementos de esta historia, así como muchas formas de analizar la conversión que se analiza en estos extractos. El converso finalmente se halló predicando (al principio de una forma más bien itinerante), presenció conversiones dentro de su familia y comunidad, e incluso logró cierto grado de reconciliación con su padre, de quien no se dice se haya convertido. Sin embargo, el tema principal es la conversión como ruptura con las tradiciones pasadas e incluso con los miembros de la familia, que representan las tradiciones ancestrales. Un tema significativo, aunque menos obvio, es el papel de las personas de otras culturas —un predicador ladino y un grupo de misioneros (identificados en la narración como norteamericanos)— como portadores de la nueva tradición. Hay algo bastante poderoso (y un poco perturbador) en la manera en la que el padre identifica a los misioneros como los nuevos padres cuando echa a su hijo de la casa. Ninguno de estos temas es nuevo en la literatura sobre conversiones, y el relato no brinda demasiada atención a la identidad cultural *per se*. Al mismo tiempo, el punto central de la tensión es la red familiar y la autoridad del padre dentro de la cultura Maya. La tensión se sostiene gracias a una cosmovisión en

³⁷ Se presume que los misioneros son los Peck, pero esto no está claro.

la que los ancestros juegan un papel central en servir como cimiento para la identidad y tradiciones de la comunidad. El nuevo sistema de creencias del hijo rompe este vínculo de forma irreparable, y el hijo tendrá que encontrar un nuevo hogar, lejos de su familia y de la tierra que simboliza la interconexión con la cosmología Maya.

LA CONVERSIÓN QUE INCORPORA LA TRADICIÓN

Un acercamiento a la conversión que contrasta con lo anterior y que quizás solo sea posible con el paso del tiempo, se ilustra en la siguiente narración de un ministro presbiteriano *mam* que alcanzó la mayoría de edad durante los años ochenta y se enfrentó a problemas familiares, así como a temas nacionales en el contexto del servicio militar y la represión. Este ministro representa un acercamiento fuertemente bíblico y calvinista al cristianismo evangélico, y le preocupan las influencias pentecostales en la teología y práctica del presbiterianismo en el altiplano. Se ocupa de temas culturales *mam* a través de capacitaciones lingüísticas, traducciones de la Biblia y está muy interesado en la educación teológica. En varias entrevistas con este ministro, sentí que casi no tuve suerte en persuadirlo de que hablara mucho sobre la espiritualidad Maya y cómo se relaciona con el cristianismo evangélico. A menudo lo entrevisté en compañía de un joven laico *mam* que participaba activamente en ministerios juveniles, y de un anciano de una congregación local. Este último representaba una perspectiva *mam* mucho más influenciada por la vida en una pequeña área urbana que muchos de los pastores que tenían raíces más fuertes en las áreas rurales. Aunque ambos hombres creían que los chamanes mayas tenían poderes, estaban mucho más enfocados en el poder que Jesucristo tenía para sobrepasar los efectos deletéreos de las actividades de estos brujos, a quienes aún se les da crédito por tener aparentemente el poder de matar. En otras palabras, aunque su cosmovisión está orientada en una dirección distinta, creen que otros poderes siguen existiendo y operando en el mundo³⁸.

Tal vez, de una manera típica del investigador o la investigadora que no oye lo que prefiere no oír en el contexto de la entrevista, una mañana hice una pregunta más bien directa: «¿Cree usted que todavía maneja personalmente, de uno u otro modo, aspectos de la religión maya? ¿De cualquier manera?» El ministro replicó con una respuesta que me sorprendió a la vez que me revelaba una forma singular de hacer las paces entre su cristianismo evangélico y un ancestro que había sido bastante importante en su vida, una tatarabuela.

³⁸ Aunque la conexión que los evangélicos hacen entre la brujería y Satanás o el Diablo no es uno de mis objetivos de estudio, no debería pasarse por alto, ya sea en sentido metafórico o literal.

En mi caso hace falta información clara del concepto de la fe. La vez pasada estaba recordando algo que decía mi tatarabuela, ¿verdad? Estoy recordando que ella decía que, en el caso de los sacerdotes mayas, que se les llama ahora, ella mencionó que eso es más reciente. Así como decía que lo que es el catolicismo, lo que es evangélico, no es de nosotros. Eso vino con la gente blanca, los españoles. Y ella decía que esos no son nuestra gente, sino son nuestros enemigos. Esa imposición de lo que es extranjero —que hay sacerdotes, que hay que hacer misa en la iglesia, que hay que ir a la escuela, todo esto, ¿verdad?—. Y las iglesias evangélicas también no son de nosotros, decía ella. Sino eso lo trajeron también después. Hablando de los sacerdotes mayas, o como se dice en *mam*, *ajkab'*, lo que hacen ellos también es reciente. No digo que no sea de nosotros, pero es reciente. Más antes nosotros tenemos la enseñanza de nuestros padres que nosotros tenemos que respetar a Dios, y que tenemos que tener presente que Dios está presente donde estemos nosotros —estemos en la casa, en el camino, en el trabajo—. Pero la idea que daban, que traen los sacerdotes mayas ahora es que tenemos que ir a adorar a Dios sobre los cerros (...) que van así a adorar frente a una piedra, decía ella. Pues Dios no es la piedra, decía ella. Dios no está ahí, sino en todas partes. Entonces de alguna manera, yo creo que sí, está ya dentro de la fe cristiana. Posiblemente sí estamos practicando parte de lo que creían ellos ¿verdad? (...)

Cuando comencé a leer la Biblia, recordaba todavía lo que ella me decía. Pero mucho de lo que ella decía, lo encontraba en la Biblia. El caso del respeto, yo lo encontraba en la Biblia, que hay que respetar a los padres, ¿verdad? En la Biblia dice eso también, «Honra al padre y a la madre». Y hay un Dios, el Dios Padre. Este en *mam* es (...) el *mero anciano*, ¿verdad? Pero el concepto es uno (...)

Entonces en la Biblia encontré eso también, que Dios es uno. Cuando decía ángeles, había ángeles que nos guarda. Bueno, en la Biblia también habla de siervos de Dios, mensajeros de Dios, ¿verdad?

Entonces pienso que, de alguna manera, entre la gente más antes, aquí había un concepto así más claro de Dios. Quizás la religión también estaba así, con una fe en Dios quizá como en el tiempo de Abraham. No sabemos, ¿verdad? Porque lamentablemente no tenemos datos (...) Pero la manera que ella me decía, al leer la Biblia, yo pues llegué a una consciencia de que ella, mientras estuvo aquí en la tierra, estuvo así llevando una fe en el Reino de Dios. Realmente así llegué a creer que sí, ella también murió, pero no se perdió.

Cuando analicé este relato por primera vez, examiné la forma en que el ministro trataba de tender un puente sobre la brecha entre culturas –entre la identidad evangélica y la necesidad de deshacerse de sus tradiciones religiosas o espirituales pasadas ante la conversión– (Samson 1999). Podemos dar un paso más allá en esta coyuntura. Incluso la referencia a su tatarabuela nos dice que nos enfrentamos a una clase de discurso diferente. Si no es un testimonio, o incluso algún tipo de relato autobiográfico directo, quizás pueda entrar en la categoría de una especie de mito-historia personal³⁹. El narrador abraza una espiritualidad personal, aunque al mismo tiempo busca trascender lo personal (y lo personalmente espiritual) y reconciliar algunas de las tensiones étnicas y raciales que tanto moldean la cultura y la sociedad en Guatemala. El discurso nos muestra una forma en la que los protestantes mayas *mam* nos pueden brindar una imagen más clara de la relación entre el poder y el significado en situaciones de contacto y conflicto cultural. El énfasis aquí, sin embargo, no está puesto tanto en el conflicto como en los aspectos creativos de la integración de la identidad personal y grupal, suavizando las aristas problemáticas en el proceso. Como escribe Anthony Cohen en *Self Consciousness*:

[L]a cultura debe utilizarse ahora (...) para referirse a las múltiples actividades y experiencias de los pueblos *diversos* a los que *agrega*. La cultura es el marco de significado, de conceptos e ideas dentro de los que los distintos aspectos de la vida de una persona pueden relacionarse entre sí sin imponer límites categóricos arbitrarios entre ellos. La ingenuidad y la habilidad social del individuo es puesta a prueba por el grado en el que él o ella puede reconciliar estas diversas actividades e intereses, una reconciliación que implica que, aunque estén involucrados en otras actividades, los individuos siguen siendo, de todas maneras, depositarios de todos sus demás compromisos y experiencias. Esto es lo que los hace únicos (1994, 96).

La tensión entre lo que es nuestro y lo que a menudo se nos ha impuesto refleja la tensión entre el contexto local y las fuerzas de globalización que se le imponen a este. Pero la tensión también es histórica. Un tema principal de la narración es el de reconciliar la tensión inherente dentro de una historia de colonialismo y agendas misioneras que han conspirado para remodelar el significado, es decir,

³⁹ Aunque su ejemplo proviene de la cultura Huichol y no de la Maya, Myerhoff anota cómo «[l]os términos que se refieren a los ancestros que están más allá del bisabuelo se vuelven metafóricos, y se utilizan para significar a los “muy antiguos” o antepasados» (1974, 67). En ese contexto, los ancestros ocupan un lugar central en una cosmología en la que se evoca tanto el ritual como el parentesco, con el fin de vincular constantemente a la generación presente con los ancestros y con la patria ancestral. La búsqueda de peyote es literalmente un regreso a la patria, Wirikuta, y al mismo tiempo recapitula la secuencia cultural de patrones de subsistencia Huicholes.

la autocomprensión personal y grupal. Una persona que escuchó una versión de esta historia llegó al extremo de sugerir que una historia misionera que habla acerca de dónde reside Dios, una historia que habría criticado las tendencias panteístas de las tradiciones espirituales mayas, está siendo remodelada y recibiendo un nuevo significado. La lectura que hago del texto es una reflexión tanto sobre la tendencia universalizadora dentro de la cristiandad, que insiste en que la presencia de Dios está en todas partes y en todas las cosas, como sobre la concepción más vitalista de la cosmología *Mam*, en la que lo sagrado es inherente a la relación entre la gente y el paisaje, así como entre una y otra generación. El tiempo mismo se mide no solo en el transcurso de la vida de una persona, sino también a través de la presencia continuada de las generaciones de aquellos que buscaron resolver algunas de las mismas tensiones de las personas en la comunidad y en la sociedad como un todo.

En términos de la conversión, el asunto es cómo la persona convertida realmente construye un modo de pensar acerca de la fe, que incorpora un poco de la cosmovisión y experiencia del pasado, incluyendo a los miembros de la familia, y quizás, especialmente a los ancestros o ancianos que forman una parte tan importante de la cultura Maya y de las culturas indígenas en muchas partes del mundo. El marco de referencia para lo trascendente ha cambiado, pero existe una necesidad de buscar a la familia y la comunidad, aun cuando estos no aprehendan el mundo de la misma forma que la persona convertida. Aquí, el énfasis se pone en los vínculos que unen a la persona (o al sujeto) con un lugar y una cultura. La conversión no es un evento que sucede de una sola vez, sino más bien un proceso que requiere de una continua reinterpretación a lo largo de la vida de una persona. Más que simplificar un corte radical con el pasado, aquí tenemos un esfuerzo por reincorporar la tradición dentro de un nuevo marco.

CONCLUSIÓN

Aunque este capítulo presenta la visión de unas prácticas evangélicas más bien tradicionales, parte de su objetivo es mostrar cómo es cuestionado este tradicionalismo cuando la gente se enfrenta cara a cara con la separación radical que puede ser ocasionada por la conversión. Esta separación se manifiesta en la forma en la que la arquitectura de las iglesias *mam* y los servicios de alabanza *mam*, incluyendo los rituales del sacramento del bautismo, históricamente muestran un esfuerzo de parte de la comunidad evangélica por distanciarse a sí misma de las prácticas de las tradiciones católicas y mayas. La separación es todavía más evidente cuando los vínculos afectivos y de parentesco se rompen radicalmente por el acto de la conversión. En este punto, parecería que Scotchmer tiene razón cuando dice que:

Aunque el nuevo sistema de parentesco se redefine esencialmente alrededor del Evangelio y se experimenta dentro de la iglesia como institución, muestra características de exclusividad, derechos y obligaciones que son comunes a cualquier familia. La conversión protestante dentro de la cultura Maya tiene poco sentido si no se comprende el cambio social y teológico representado por la participación y membresía dentro de esta familia extendida (1989, 304).

Al mismo tiempo, los registros etnográficos parecen revelar ciertos esfuerzos por reconciliar la tensión entre diversos aspectos de la mayanidad y la religión impuesta del protestantismo. La intención es brindar una visión precisa de varios aspectos de la vida eclesial dentro del presbiterio, al mismo tiempo que se muestra lo difícil que es encasillar determinadas prácticas como algo exclusivo ya sea de las prácticas sociales o de ciertos aspectos de la cultura *Mam*. El esfuerzo por reconfigurar la arquitectura de los templos y por incluir a un ancestro no creyente dentro de la nueva familia de los salvos, proporciona evidencia de que por lo menos parte de la dicotomización que rodeaba a la conversión cuando el pluralismo religioso no era tan común, se está desmoronando. Esto podría dar espacio a expresiones más creativas de identidad religiosa en el futuro. Algunas de estas expresiones reflejarán intentos por integrar la identidad religiosa translocal con la etnicidad enraizada en un lugar. Este tipo de acercamiento a la identidad evangélica Maya es un indicador del holismo contenido en exposiciones de la cosmovisión indígena que hacen énfasis en conceptos tales como el equilibrio, la armonía y la complementariedad, tanto en las relaciones humanas como en la interacción de los seres humanos con el ambiente⁴⁰. En un sentido,

⁴⁰ Esta trinidad de características relacionadas con la espiritualidad Maya y con lo que, en otro nivel, podría llamarse un *ethos* Maya, proviene en gran medida de Antonio Otzoy. Pasé bastante tiempo conversando con Antonio sobre los meses que pasé en el campo, y también lo escuché hablarles a grupos de visitantes

este holismo vincula al ser individual más directamente con un lugar y una comunidad de personas concretas, desafiando la tendencia universalizadora contenida dentro del discurso cristiano. Scotchmer logra captar muy bien la dicotomía:

A diferencia de la cultura, que valora la seguridad de un apellido y de una parcela de tierra ancestral, de un pueblo y de un santo, de un idioma y de un grupo étnico, el protestantismo Maya proclama que su familia incluye a otras personas atravesando límites sin hacer distinciones ni diferencias entre los que siguen y pertenecen al *Kajaw Crist* (1989, 308).

En otra parte, Scotchmer aborda la relación entre la mente (*nab'i*) y el corazón (*tanmi*) en los círculos protestantes *mam*, diciendo que esta «comprende el equivalente social y espiritual de la persona» (1993, 522 n. 18). Aunque esta idea se nutre de conceptos mayas, en realidad subraya la autonomía del individuo protestante que está integrado sobre la base de un sentido más holístico (o completo) del ser individual, en contraposición a un sentido del sí mismo-en-el-lugar (*self-in-place*), que es tan característico de la cosmovisión Maya⁴¹.

De hecho, uno de los problemas que ha enfrentado este capítulo ha sido mostrar que los dominios «*mam*» y «evangélico» no son mutuamente excluyentes, ni forzosamente dicotómicos. Más bien, las interacciones entre ambos (a menudo dentro de la misma persona) encarnan las «convenciones de la comunidad» de Watanabe. Al final de cuentas, esta es una perspectiva más aterrizada, enraizada en los lugares de residencia y alabanza, que la visión de las «imágenes inversas» entre el maya y el ladino. Watanabe observa la identidad en Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, como dialéctica y oposicional al mismo tiempo. Luego de reconocer que hay una oposición persistente entre ambos grupos, prosigue diciendo que:

de Norteamérica sobre la espiritualidad Maya en varias ocasiones. El trabajo de Fischer (también en el contexto *Kaqchikel*) se refiere en varias ocasiones a la noción del balance, o incluso del «balance recíproco» en la cultura Maya (2001, 147-48). Los ciclos prácticos como la agricultura, y los ciclos cósmicos como el ciclo del calendario están vinculados, de tal manera que las «normas consensuales se perpetúan dentro de circunstancias cambiantes» (148). Ver también R. Hill y Fischer (1999). A. Adams (2001) también analiza extensamente el concepto en relación con los evangélicos *q'eqchi'*.

⁴¹ Por supuesto, este sentido del ser-en-el-lugar (*self-in-place*) se ve desafiado en varios niveles, a través de las prácticas migratorias en las cuales muchos mayas ahora residen, de manera más o menos permanente en Estados Unidos. Sin embargo, también hay una tendencia a reforzar vínculos con la comunidad de origen en Guatemala, no solo mediante las remesas sino en algunos casos al recrear fiestas de santos patronos en el nuevo hogar. Los temas aquí giran alrededor de la desterritorialización y reterritorialización de la religión (Vásquez y Marquardt 2003) así como de las redes religiosas transnacionales. Ver Williams y Steigenga (2005) para un trabajo en el área.

[E]sta persistencia no entraña ninguna inferencia teleológica de diferencias étnicas pasadas, ya que la historia atestigua el tiempo en el que un ‘nuevo mundo’ nació de la confrontación de dos mundos antiguos (1992, 58).

Del mismo modo, su sentido que «la otredad representa el límite, no la sustancia, de la identidad étnica en Guatemala» es verdadero en el campo religioso. Como lo he mostrado, tanto a través del tiempo como en el plano contemporáneo, aquello que podría considerarse estrictamente evangélico o maya en sentido directo es susceptible de ser apropiado de diferentes maneras. Esto es cierto incluso en el campo de los proyectos de desarrollo social que mencioné en el capítulo 2. Aunque parte de este trabajo ha ocasionado conflictos sobre los recursos, con algunas personas dentro del Presbiterio más interesadas en las actividades evangelísticas y en la construcción de templos, y algunas otras han continuado la búsqueda de proyectos de base comunitaria o congregacional para mujeres, agricultura orgánica o inclusive educación primaria, la rúbrica de la teología integral vincula los temas teológicos con las necesidades humanas de manera que refleja el sentido de comunidad expresado en la cultura Maya⁴².

En la situación de posguerra que viven los guatemaltecos, puede haber buenas razones para adoptar las tendencias universalizantes del discurso cristiano narrado por Scotchmer. Pero estas no serán abrazadas desde fuera de las circunstancias particulares personales, comunitarias y culturales mediante las cuales los conversos aceptan las prácticas evangélicas. Si en algún momento una persona debe abandonar su hogar, a su familia y su tierra para hacer una nueva vida, la cosmología Maya quizás dicte que en algún nivel la persona debe llevarse consigo a sus ancestros. Más allá del Presbiterio Mam, el retrato que se presentó, tanto en lo material como en lo conceptual, puede utilizarse en un marco comparativo con otros presbiterios (como lo haré en el siguiente capítulo) y con otros grupos de evangélicos en Guatemala. Como dirían los evangélicos, los límites de la mayanidad y del cristianismo evangélico se extienden hacia la vida del mundo.

⁴² En el verano de 2006, José «Chepe» Romero, que había sido el director del Centro Mam durante mucho tiempo, murió, aparentemente se suicidó como resultado parcial de su lucha con el mal de Parkinson. Se le había relevado de la dirección del Centro Mam varios años antes como parte de una lucha por el liderazgo dentro del Presbiterio, a la que solo me he referido brevemente en los intersticios de la descripción que he brindado aquí. Obviamente, esto fue un golpe para alguien que había estado muy activo en el liderazgo del Presbiterio desde principios de los años setenta. A Chepe se le dio el crédito por mantener el curso entre la guerrilla y las fuerzas del Gobierno durante principios de los ochenta, lo que permitió que el Centro Mam permaneciera abierto mientras duró la guerra.

CAPÍTULO 6

UN PROTESTANTISMO ACTIVISTA

EL PRESBITERIO KAQCHIKEL

Pero el propósito de recordar directamente consiste en preservar algo que realmente ocurrió. Queremos tener acceso a escenas que fueron reales en el pasado y preservar de alguna manera estas cosas en nuestra experiencia presente. Se trata de la búsqueda de la verdad de lo que ha sucedido.

Marea Teski y Jacob Climo, *The Labyrinth of Memory*

INTRODUCCIÓN

En la tarde del 23 de junio de 1995, el ministro presbiteriano *Kaqchikel* Manuel Saquic Vásquez fue secuestrado mientras retornaba a su casa del trabajo en la Oficina de Derechos Humanos del Presbiterio Kaqchikel, en Chimaltenango. Su cuerpo fue encontrado al día siguiente en un terreno cubierto con milpa, tenía treinta y tres puñaladas, señales de tortura y había sido degollado. Fue enterrado en Chimaltenango el 26 de junio como persona desconocida, «XX». Su cuerpo fue exhumado el 7 de julio con la asistencia de la Misión de las Naciones Unidas para la Verificación de Derechos Humanos en Guatemala (Minugua)¹. El Tercer Reporte de la Minugua, correspondiente a noviembre de 1995, indica que:

El director de la Misión calificó el asesinato como un hecho muy grave para la observancia de los derechos humanos, señalando que no fue un delito común sino un crimen destinado a amedrentar a entidades y personas que trabajan en la defensa de dichos derechos (1995, 11).

Al acercarse el primer aniversario del asesinato de Saquic, el Presbiterio Kaqchikel, principalmente bajo el liderazgo de otro ministro *kaqchikel*, Lucio Martínez, organizó varios servicios conmemorativos en las comunidades donde Saquic había trabajado y donde el Presbiterio había establecido un patrón ecuménico de ministración durante la segunda mitad de los años ochenta. El ministro Martínez murió posteriormente de un ataque cardíaco, atribuido por algunos al estrés originado por las amenazas

¹ Para más detalles sobre Manuel Saquic ver Samson (2003). Agradezco a los editores de *Le Fait Missionnaire, Social Science and Mission* permitirme utilizar aquí el material de dicho artículo. Para la cronología de la muerte de Saquic utilicé insumos de Manly (1997, xiv), Minugua (1995, 10) y Amnistía Internacional (1996).

contra su vida. Los eventos conmemorativos empezaron el 4 de junio de 1996 y fueron concluidos el día del aniversario de la desaparición de Saquic con un servicio religioso ecuménico en la plaza central de Chimaltenango y con una marcha desde el lugar donde su cuerpo fue encontrado, en el municipio de Parramos, hasta el cementerio general de Chimaltenango. La ruta de la marcha pasaba cerca a la base militar, donde el presunto instigador (autor intelectual) del asesinato de Saquic fungía como comisionado militar local. Aunque el comisionado era bastante conocido en Chimaltenango y visitaba el pueblo con frecuencia, jamás se emprendió acción alguna contra él ni contra sus dos hijos, que también estuvieron implicados en el crimen (Resolución 1996; Still 1996; A. Smith 1999)². Al pie de la consigna «No Más Impunidad», el póster elaborado para anunciar los eventos conmemorativos proclamaba a Saquic como «triple mártir» –mártir de los derechos humanos, mártir cristiano y mártir maya–.

² Diversos reportes periodísticos y comunicados de prensa indican que, en el momento de su secuestro, Saquic trabajaba en el caso del anciano y activista de derechos humanos Pascual Serech, un presbiteriano *kaqchikel* que había sido asesinado en agosto de 1994. Según algunos, unos días antes de su muerte, Saquic había sido testigo del secuestro de otro presbiteriano *kaqchikel* vinculado con una comisión local de derechos humanos.



Figura 15. Conmemoración del primer aniversario del asesinato de Manuel Saque
Fotografía de Mathews Samson

La muerte de Saquic, interpretada por el Presbiterio Kaqchikel como la de un mártir maya protestante, brinda otra dimensión al análisis de la expresión religiosa protestante en Guatemala y a lo largo de Latinoamérica. Si el Presbiterio Mam representa una identidad evangélica Maya enraizada en el simbolismo de una tradición teológica del protestantismo histórico, e inclusive, a veces, en una tenue unión de aquellos símbolos con la identidad y cosmología cultural *Mam*, el Presbiterio Kaqchikel representa, entonces, una identidad evangélica activista. Este activismo es un desafío directo a la suposición que los evangélicos son apolíticos y que desatienden los temas sociales. Simultáneamente, este activismo desafía al poder del Estado y a la estructura política, social y económica de la sociedad guatemalteca desde una postura moldeada por la participación política y social directa.

**Manuel Saquic...
...Triple Martir**

En el 1er Aniversario de su cruel asesinato, exigimos justicia para que no quede impune, como muchos otros...

**Martir de los Derechos Humanos
Martir Cristiano
Martir Maya**

*Dichosos los que procuran la paz pues Dios los llamara Hijos Suyos
Dichosos los que sufren persecución por hacer lo que Dios exige, pues el Reino de Dios les pertenece.
Mateo 5:9-10*

| ACTIVIDADES | | | |
|-------------|-----------------------------|--|---|
| Fecha | Hora | Lugar | Actividad |
| 4 de junio | 4:00pm - 9:00pm | San José Poaquil El Roberto, Chimaltán | Ceremonia Maya Acto Religioso |
| 5 de junio | 10:00am | Aldea Pacomil, Tecpan | Acto Religioso |
| 5 de junio | 2:00pm | Bole de Oro, Chimaltán | Caminata al Cementerio de la localidad y Acto Religioso |
| 7 de junio | 2:00pm | Tecpan Guatemala | Acto Religioso |
| 8 de junio | 9:00am | Aldea Panabaja, Comalapa | Acto Religioso |
| 9 de junio | 9:00am | Iglesia Central, Chimaltán | Acto Religioso |
| 11 de junio | 9:00am - 4:00pm | San Jacinto, Chimaltán Ciencia Grande, Chimaltán | Acto Religioso Acto Religioso |
| 12 de junio | 10:00am | Aldea Quetzayil, Poaquil | Acto Religioso |
| 15 de junio | 2:00pm | Cajal-Jajil, Comalapa | Acto Religioso |
| 22 de junio | 9:00am | Chimaltán | Acto Religioso-CIEED |
| 23 de junio | 10:00am - 12:00pm - 10:00am | Ardenango, Sacatepéquez Parque Central, Chimaltán Salto Municipal, Chimaltán | Acto Religioso Ceremonia Maya Acto Especial de Aniversario y por Culminación de Actividades |
| | 12:00pm | Salida al lugar del Asesinato | Km. 5.5 a la Antigua |

Figura 16. Póster proclamando a Saquic como triple mártir
Fotografía de Mathews Samson

Al igual que en el capítulo anterior, busco ofrecer aquí un estudio de caso limitado. Luego de una descripción de aspectos de la estructura organizativa del Presbiterio y de otros aspectos de su trabajo, elaboro un comentario más detallado sobre el caso de Saquic y la respuesta del Presbiterio. El caso demuestra cómo un grupo en particular de evangélicos mayas tomó la experiencia del asesinato de uno de sus ministros y la proyectó al ámbito público de tal manera que destaca la preocupación tanto por la identidad Maya como por la justicia social, tal y como se encarnaba en los movimientos por los derechos humanos en los meses que llevaron al final de proceso formal de paz en 1996. En su publicación acerca de los abordajes contemporáneos al estudio de la religión en las Américas, Manuel A. Vásquez reacciona a la «oposición entre religión y globalización» en el trabajo del teórico de las redes Manuel Castells, afirmando que:

[E]n muchos casos, la religión prospera precisamente porque las iglesias utilizan las herramientas de la globalización —es decir, las redes transnacionales fluidas— para proyectar sus mensajes de lo local a lo global (1999, 10).

El presente caso proporciona un vívido ejemplo del uso de una red translocal, en respuesta a una crisis local, hecho por el Presbiterio.

Debo mencionar aquí que el Presbiterio Kaqchikel ha sido objeto de crítica debido tanto a su aproximación a temas estructurales como a su directo involucramiento en la acción política. Aunque algunos presbiterianos de la capital habían empezado a trabajar entre los *kaqchikel*, la historia del Presbiterio está muy vinculada a las actividades de Vitalino Similox, que dieron inicio con la ayuda a los damnificados por el terremoto a finales de los años setenta³. Cuando realicé el trabajo de campo, Margarita Valiente, su esposa, era la presidenta del Presbiterio desde hacía varios años, y el Presbiterio habían cultivado para entonces otras conexiones con la comunidad religiosa internacional, como se evidencia más adelante⁴. Un líder del Presbiterio incluso llegó a decirme que, de alguna manera, era difícil llamarlo un Presbiterio.

³ Referencias históricas a los orígenes del Presbiterio provienen en gran medida de Koll (2004). Otro manuscrito en mi poder ignora algunos de los primeros antecedentes de la fundación del Presbiterio y se enfoca más directamente en el trabajo asistencialista que siguió al terremoto (V. Similox s.f.). Sin duda, parte de las conexiones internacionales en el Presbiterio datan de ese período.

⁴ Un hijo de la pareja, Ronaldo, era el coordinador de las actividades de salud mental y trabajaba en derechos humanos en el Presbiterio durante mi estadía en el campo. Ronaldo estudió psicología en la universidad, en una charla que le escuché dar a un grupo de visitantes de los Pueblos Originarios de Canadá, dijo que la educación universitaria que había recibido fue algo que lo comprometió a servir a su comunidad. El caso de Margarita también es un tanto atípico. Ella es una mujer *k'iché'* que contrajo matrimonio con un miembro de una familia *kaqchikel*. Además, se postuló para el Congreso de la República con el partido Frente Democrático Nueva Guatemala (FDNG) durante las elecciones de 1995, quedó en tercer lugar.

Usualmente los templos o edificios eclesiales no suelen servir como sitios de reunión, y el discurso que mantiene dicho Presbiterio se refiere al trabajo que realizan en las comunidades más que en congregaciones como tales. Un ministro de otro presbiterio de la IENPG me dijo alguna vez que este funciona más como una «organización» que, como un Presbiterio, y que ninguno de los ministros eran originalmente presbiterianos⁵. En esta coyuntura, refiero estas percepciones en aras de la descripción, y no con la intención de entrar en polémica alguna. Es cierto que algunas de las críticas dirigidas al grupo desde fuera reflejan grados de animosidad intereclesial (y personal), pero al menos una parte del conflicto es el resultado de la tensión creada por una postura activista, cuando la práctica religiosa va más allá de la teología y la doctrina. Las actividades del Presbiterio claramente han llamado la atención hacia el grupo, a veces con extremas y violentas consecuencias para sus miembros. Al mismo tiempo, el hecho de que originalmente ninguno de los ministros fuera presbiteriano demuestra la fluidez de la afiliación religiosa protestante, así como algunas de las dificultades que conlleva tratar de encontrar una perspectiva «protestante» sobre específicos temas de interés.

En conjunto, la aproximación del Presbiterio Kaqchikel a su ministerio y su respuesta al asesinato de Saquic representan una corriente minoritaria al interior del flujo mayor del cristianismo evangélico guatemalteco. Sin embargo, dicha aproximación es reveladora, a modo de ejemplo, tanto de la manera en la que un grupo busca moldear su identidad en circunstancias adversas, como de la sentida necesidad de este grupo en particular de poner a la religión a la altura de la situación guatemalteca de posguerra. En un marco de referencia más amplio, además, representa la manera en la que algunos evangélicos abordan la participación social directa en el contexto de la organización dentro de la sociedad civil.

⁵ No he podido verificar esto, pero sé que tanto Manuel Saquic como Lucio Martínez tenían raíces religiosas en contextos pentecostales. En una región que fue bien conocida por su participación con Acción Católica, también parece haber varios excatequistas en el Presbiterio. Este cambio de afiliación es uno de los temas que complican la evaluación del número de evangélicos en Guatemala y en otros lugares de Centroamérica.

CONTEXTO

El Presbiterio Kaqchikel fue fundado en 1987. Aunque se originó a principios de los años setenta, el trabajo en el área adquirió un sentido más urgente en el contexto de la distribución de ayuda luego del terremoto de 1976, que destruyó buena parte de Chimaltenango⁶. Para 1998, según algunas estimaciones, se realizaba trabajo en diecinueve comunidades de seis municipios en el departamento (V. Similox s.f.)⁷. Esto incluyó seis congregaciones y trece comunidades más donde no había congregación establecida. La presidenta del Presbiterio me dijo que este trabajo involucró a aproximadamente 3400 personas en todas las comunidades.

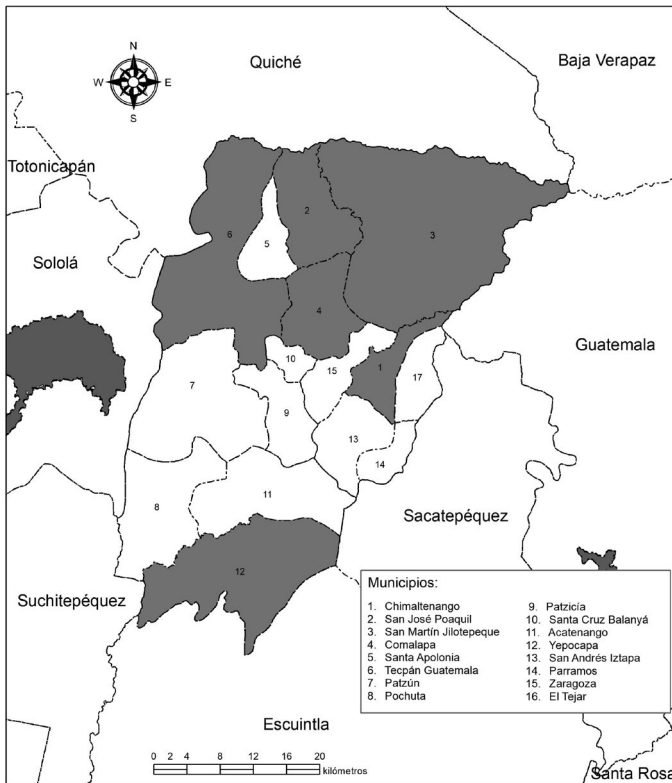


Figura 17. Municipios de Chimaltenango con participación presbiteriana Kaqchikel
Elaborado por James Samson

⁶ Las confluencias en la trayectoria del Presbiterio con la Ciedeg y el HPM, abordado en el capítulo 4, son significativas. Las tres organizaciones están vinculadas al contexto presbiteriano de Chimaltenango.

⁷ El mismo documento reporta que el Presbiterio debía expandir sus actividades a otros siete municipios durante 1998. El Presbiterio celebró su 25 aniversario en 2012, aunque por 2018 algunos dirían que realmente no continuó en existencia como tal. (Nota del autor para esta edición).

El centro de operaciones del Presbiterio se localiza en la cabecera departamental de Chimaltenango, a 45 minutos al oeste de ciudad de Guatemala, aproximadamente, a un lado de, en aquel entonces, la recién remozada carretera Panamericana, de cuatro carriles. Según el censo de 1994, la ciudad de Chimaltenango tenía una población de 44 696 habitantes, mientras que el departamento tenía 314 813. Para el año 2002, la población departamental había aumentado a 446 133, es decir, un asombroso aumento del 41.2 por ciento. Este es un crecimiento porcentual mucho más alto que el del 24 por ciento que el censo registró para el departamento de Quetzaltenango durante el mismo período⁸. Sin duda, este crecimiento representa la dinámica demográfica de Chimaltenango, pero investigaciones posteriores podrían revelar una conexión con la disponibilidad de empleos sea en el sector agrícola o de maquilas, que se aborda más adelante. La emigración también podría ser más baja debido a la disponibilidad de empleos y a la posibilidad de viajar con rapidez desde y hacia la capital. El nivel de analfabetismo para la población igual o mayor de quince años era similar en ambos departamentos: 36.2 por ciento en Chimaltenango y 32 por ciento en Quetzaltenango en 1994. En ambos casos, la cifra aumentaba al 40 por ciento en las áreas rurales. El censo de 1994 identificó que el 79.4 por ciento de la población del departamento era indígena.

La ciudad de Chimaltenango es el centro de una región, y que manifiesta muchos de los aspectos contemporáneos de la globalización. Estos incluyen tanto a una fuerza laboral temporal que viaja a diario a ciudad de Guatemala o a varias de las maquilas que se han establecido en la ruta hacia la capital, aprovechando la mano de obra disponible. También hay un floreciente mercado de exportación de productos agrícolas no tradicionales que se ha convertido en parte integral de las estrategias de sobrevivencia económica para las familias de la región (Goldín 1999, 2001; Hamilton y Fischer 2003). Liliána Goldín se ha referido al proceso de «re-ruralización de las estrategias ocupacionales» que otros han notado en varias partes de Centroamérica, así como el concepto de la «pseudourbanización de la vida rural» (2001, 36), para describir aspectos de la vida familiar. Ambos términos sirven para indicar las diversas estrategias económicas empleadas por las familias y el grado en el que el movimiento de las personas del área está vinculado a fuerzas económicas en la ciudad capital y otras partes del mundo.

Si bien ubicado en lo que se considera principalmente tierra fría, el departamento está a una altitud más baja que el área *Mam*, y aunque el paisaje es montañoso, no

⁸ También es considerablemente mayor que el aumento poblacional nacional de 34.9 por ciento, o sea, de 8 331 874 a 11 237 196.

suele ser tan empujado en las rutas de transporte cerca de la carretera principal. El valle mayor y las colinas situadas entre varios volcanes cerca del lago de Atitlán comprenden una rica área agrícola enfocada en productos tanto para el consumo doméstico como para la exportación. Cada cierto tiempo se escucha sobre conflictos por tierras en el departamento, especialmente a mediados de 2002, en relación con tierras en una finca del municipio de San Martín Jilotepeque. La región también es conocida por su riqueza cultural en términos de actividades artesanales, como el tejido y por la tradición de pintura primitivista en el centro cultural de Comalapa. La ciudad de Iximché, que ahora es un importante sitio arqueológico cerca del municipio de Tecpán, fue fundada en 1470 y sirvió por un corto tiempo como centro de las actividades militares españolas en 1524, hasta que una rebelión rompió la breve alianza entre españoles y los *kaqchikel*. Hoy en día, el lugar es no solo un sitio arqueológico, sino en buena medida una parte vital de la cultura *Kaqchikel* local, a donde la gente se desplaza para disfrutar de la compañía de familiares y amigos. En el área boscosa, en uno de los extremos del terreno, similar a un parque, se encuentra un importante centro ceremonial para prácticas religiosas mayas, y el área es usada constantemente por sacerdotes mayas locales que realizan ceremonias con quienes buscan sus oficios.

Buena parte de la ciudad de Chimaltenango fue destruida por el terremoto de 1976, la mayoría de las construcciones del pueblo son bajas y tienden a ser poco llamativas. Las áreas residenciales tienen un impacto sobre el ajetreado mercado y el área comercial en el centro del pueblo. En muchas maneras, la ciudad es la verdadera puerta de entrada al altiplano occidental. La carretera Panamericana corre por el lado sur del pueblo, a escasas ocho o diez cuadras del centro del pueblo, y a menudo hay atascos vehiculares causados por la gran cantidad de automóviles, buses y otros vehículos que recorren la ruta entre Chimaltenango y «Guate». Al entrar al pueblo desde la carretera Panamericana, es imposible no sorprenderse ante los aspectos más sórdidos de la vida, que acompañan frecuentemente a una población cambiante, incluyendo a los soldados de la gran base militar que hasta hace poco quedaba en las afueras del pueblo. «Bares» con cortinas hechas jirones y nombres como El Pasabien y El Buen Gusto ocultan lo obvio a la vista de los ajetreados viajeros que se desplazan desde o hacia la capital o a destinos del occidente, como el lago de Atitlán, los departamentos de Quiché y Quetzaltenango o la frontera con México, luego de un viaje de seis o siete horas atravesando algunos de los paisajes más hermosos del país⁹.

⁹ Hale afirma que los «bares» eran frecuentados por soldados indígenas de la base militar, y que la mayoría de las mujeres eran mestizas de El Salvador (1999:314). La base fue finalmente cerrada a principios del año 2003, y la tierra fue devuelta a representantes de la Escuela Normal Rural Pedro Molina, a la que se le había

Durante los años de la guerra, Chimaltenango se vio muy afectado por la violencia. Las fracciones guerrilleras, en especial el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) estuvieron activas en la región, y la población local pagó un alto precio en términos de represión y desplazamiento, en particular durante la campaña masiva contrainsurgente que empezó en 1981. La campaña se debió a que el alto mando del Ejército tenía una:

Percepción de peligro eminente al suponer que el departamento de Chimaltenango se había convertido en el centro de gravedad estratégico para la guerrilla, punto esencial para presionar la capital y donde era posible declarar un territorio libre por el apoyo masivo obtenido y complicar el panorama con una mayor incidencia internacional (CEH 2000, 193)¹⁰.

La fuerte presencia de Acción Católica, que ya en 1973 y 1976 se había convertido en un foco de acción militar, probablemente contribuyó también a que el área fuera blanco de la represión. Con el tiempo, esta represión tendría el efecto contrario, contribuyendo a radicalizar la región (Odhag 1999, 225)¹¹.

Antes de pasar al análisis del Presbiterio, quiero recalcar aquí el hecho de que el departamento de Chimaltenango es un centro del movimiento más amplio de derechos culturales encarnado en el movimiento Panmaya. Fischer observa tendencias

quitado en 1980 (*La Hora*, 10 de enero de 2003).

¹⁰ Las conclusiones de la CEH identifican setenta masacres en Chimaltenango, colocándolo en el tercer lugar en la lista, después de Quiché y Huehuetenango. A mediados del año 2005 se realizaron varias exhumaciones en el departamento.

¹¹ Cualquier análisis sobre Acción Católica y el subsiguiente desarrollo de la teología de la liberación y otras formas de catolicismo activista debería comenzar, probablemente, reconociendo sus raíces en un movimiento por la renovación eclesial y la reforma de la Iglesia católica antes del Concilio Vaticano II. En algunos lugares, el ímpetu del movimiento consistía en ofrecer una alternativa al comunismo en las décadas previas y posteriores a la Segunda Guerra Mundial. El énfasis en el desarrollo del liderazgo comunitario creó tensión al interior de muchas comunidades cuando los jóvenes líderes empezaron a reemplazar a los ancianos de las comunidades, quienes habían sido el foco tradicional del poder y la autoridad, frecuentemente legitimados por el sistema de cargos. Como se menciona en el capítulo 4, parece haber existido una división en muchos lugares entre quienes seguían enfocándose en asuntos eclesiales y espirituales internos y aquellos enfocados en actividades de desarrollo comunitario en el contexto local. Otros análisis prestan atención a las corrientes dentro de la Iglesia como un todo, algunas de ellas relacionadas con la presencia de sacerdotes y trabajadores religiosos de origen extranjero luego de mediados de los años cincuenta. Tendencias «tradicionalistas» y «desarrollistas» fueron identificadas, sustentando esta última su pensamiento en la doctrina social católica. Luego de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) de Medellín en 1968, se le prestó más atención a las injusticias estructurales o pecado estructural y la posibilidad de una opción por la revolución se hizo más viable. Las líneas divisorias no son absolutas, y el ala desarrollista de Acción Católica proporcionó adeptos para una visión más radicalizada que, en algunos casos en Guatemala y otros lugares de Latinoamérica, sustentó la actividad guerrillera. Para más información sobre este conjunto de temáticas ver Cleary (1985), Chea Urruela (1988), Le Bot (1995) y Calder (1997). Carmack (1992a) brinda un relato más detallado del impacto de Acción Católica a nivel comunitario.

dentro de las alas *k'iche'* y *kaqchikel* del movimiento que de alguna manera reflejan la tensión histórica entre ambos grupos, por el hecho de que los *kaqchikel* han estado históricamente en la órbita de la capital de Guatemala (sin importar su localización), mientras que los *k'iche'* han estado más vinculados a Quetzaltenango «y por ello, un tanto más aislados de los primeros españoles y sus administradores ladinos» (2001, 104). Su argumento es que esto benefició la habilidad de los *k'iche'* de mantener algún grado de autonomía comercial y política. Aunque ambos grupos buscan alcanzar sus metas a través de la «acción colectiva organizada», sus reportes refieren al argumento de uno de los líderes del movimiento, para quien:

Tradicionalmente, los *K'iche'* han estado más orientados hacia metas, en general, más a la izquierda en lo político, mientras que los *Kaqchikel* han puesto el acento en la ruta del activismo cultural (104).

Esta observación es un tanto especulativa, y podría reflejar la diferencia entre grupos que ciertamente se han enfocado más en lo cultural, y aquellos que se han enfocado en temas de clase y, por lo tanto, están más dispuestos a hacer causa común con los ladinos en actividades de organización social que giran alrededor de temas de tenencia de la tierra o de justicia económica.

Un aspecto significativo del activismo cultural se ha dado en el ámbito de la religión y la espiritualidad Maya, y este énfasis les da forma a algunas de las actividades del Presbiterio Kaqchikel más que, por ejemplo, el énfasis en el idioma, que recibe mayor atención en los círculos académicos en Norteamérica (cf. Similox 1992; Otzoy 1997; Wuqub' Iq' 1997)¹². Esto no quiere decir que el idioma carezca de importancia, sino que sirve más bien para reconocer la complejidad de factores culturales y sociales que está en juego en los diversos argumentos del panmayanismo tal como se ha desarrollado en distintos contextos. En términos de religión, Fischer postula que:

[A] nivel local... el panmayanismo parece buscar el interés tanto de católicos como de protestantes, cada uno de los cuales interpreta el significado de la evaluación y desarrollo cultural de formas levemente diferentes (101).

A pesar que también toma debida nota de que algunos de los correligionarios de ambos grupos llegan a ver incluso la enseñanza de idiomas mayas como parte de una caída en el paganismo (2001, 254 p. 2). También hay cierta tensión en la formalización

¹² OKMA (Asociación *Oxlajuj Kej Maya' Ajtz'üüb*), un centro de entrenamiento lingüístico asociado en buena medida con el trabajo de Nora England, y el programa de verano de idioma *Kaqchikel* de la Universidad Tulane, asociado con Judith Maxwell, han proporcionado formación lingüística a mayas y norteamericanos.

de las prácticas tradicionales bajo etiquetas tales como la de religión maya. Esto es especialmente cierto en relación con las palabras usadas para la renovación entre quienes sirven como guías espirituales para su pueblo, y que a veces dicen practicar la espiritualidad Maya en contraposición a la religión maya. Como Ricardo Falla apunta en el epílogo de la traducción al inglés de su estudio sobre la conversión en San Antonio Ilotenango, *Quiché Rebelde*, la diferencia puede ser significativa. Su marco de referencia es el aumento en el número de sacerdotes mayas o guías espirituales en San Antonio:

No sabemos hasta qué punto el sacerdote Maya en San Antonio insistiría en esta distinción. De acuerdo con este modo de pensar, la espiritualidad Maya es una esencia. No solo está moldeada por los rituales y plegarias, sino que permea todo: armoniza la naturaleza y la humanidad de los seres vivos; promueve el consenso en las decisiones (2001, 245)¹³.

VIOLENCIA, PAZ Y ACTIVISMO

Con la proclamación de Saquic como triple mártir se produjo una nueva coyuntura en el nexo entre la identidad evangélica, la lucha contra la impunidad en el área de los derechos humanos y civiles y la lucha por la renovación étnica impulsada por los mayas en Guatemala. Este momento histórico coyuntural revela elementos que muestran que la comunidad evangélica está más comprometida con su contexto social de lo que se ha reconocido típicamente en Latinoamérica, y vuelve a llamar nuestra atención sobre ciertos evangélicos indígenas. A fin de contextualizar mejor el trabajo del Presbiterio se hacen necesarias ciertas referencias a algunos aspectos de la guerra civil y el proceso de paz en la región de Chimaltenango, lo cual situaría también con mayor claridad la construcción de Saquic como un mártir. Limitaré mi discusión a ciertos hechos que son relevantes para el caso de Chimaltenango.

Luego del terremoto de 1976, buena parte de la ayuda que fue enviada al país parece haber sido acaparada por el Ejército, y que, según algunos expertos, no la distribuyó adecuadamente. Otras ayudas internacionales, incluida la ayuda proveniente de organizaciones evangélicas, llegó directamente a las comunidades locales y creó, a veces, en el proceso nuevas bases de poder (Carmack 1979). El momento que siguió inmediatamente al terremoto, y el período subsiguiente de represión, preconizaron

¹³ El discurso alrededor de estos temas cambia conforme el movimiento se vuelve más extendido y responde de forma diferente a influencias de otros discursos religiosos y seculares, incluyendo el que se origina entre las voces intelectuales del mismo movimiento Maya. Chiappari (1999, 136) brinda el ejemplo de un sacerdote maya de Totonicapán, que participa en una «asociación de sacerdotes mayas». Este enfrenta la oposición de otros sacerdotes mayas del área, en parte por estar en contra del uso del alcohol en las ceremonias y contra la brujería.

también un período de espectacular crecimiento entre los evangélicos, especialmente entre las iglesias pentecostales. El trabajo seminal de Sheldon Annis (1987) sobre el cristianismo evangélico guatemalteco, por ejemplo, arranca con un incidente relacionado a un sermón en el altiplano poco después del terremoto; y la CEH describe el carácter del crecimiento protestante durante la represión:

El protestantismo fundamentalista ayudó a la gente a enfrentar problemas personales y locales, sin llevarlos a enfrentar los problemas sociopolíticos que estaban fuera de su control (CEH 2000, 162)¹⁴.

En 1978, una masacre en la comunidad de Panzós, en el departamento de Alta Verapaz, era la señal de que la campaña contrainsurgente había sido puesta en marcha. El Ejército, guiado por la ideología del Estado de Seguridad Nacional, convirtió a la población maya en blanco de sus ataques, por considerarla cómplice de la guerrilla¹⁵. Los sacerdotes, monjas y catequistas de la Iglesia católica que habían sido activos en Acción Católica y de quienes con frecuencia se asumía que habían bebido demasiado del pozo de la teología de la liberación¹⁶, también fueron blanco del Ejército. Las infames Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) fueron organizadas como una manera de mantener el control del Ejército sobre la población rural. Estas surgieron poco después que Romeo Lucas García (1978-82) fuera derrocado por el golpe militar que llevó al enigmático general Efraín Ríos Montt (1982-83) al poder. Ríos Montt, considerado generalmente como el primer presidente evangélico

¹⁴ Esta frase describe con exactitud un modelo tipo «crisis-consuelo» (*crisis-solace*) del crecimiento evangélico. También ilustra la manera en la que la expresión evangélica en Guatemala es a menudo retratada a través del cristal del fundamentalismo y el sectarismo, debido a su naturaleza frecuentemente apolítica.

¹⁵ El alcance real del apoyo que los mayas dieron a la revolución es objeto de debate (R. Adams 1992, 286-87). A veces se hace la útil distinción entre aquellos que le daban apoyo «político» a la guerrilla y quienes realmente eran combatientes. Es claro que el movimiento guerrillero no fue capaz de proteger a las comunidades locales de la furiosa reacción del Ejército. Stoll (1993) usa la expresión «entre dos ejércitos» para describir la situación en la que se encontraron los habitantes de las aldeas en una de las principales zonas de guerra. Sobre el impacto de la violencia en las comunidades mayas a principios de los ochenta, ver Carmack (1992). Consultar también el análisis en Le Bot (1995).

¹⁶ El alcance de la red de comunicaciones de la Iglesia católica también jugó un papel para situar a la Iglesia en una posición de mediación entre la situación de las comunidades en el terreno y las entidades externas que ayudaban con problemas locales. Católicos progresistas estuvieron involucrados en la formación del Comité de Unidad Campesina (CUC), y a menudo fueron blanco de la represión, siendo el hecho más memorable la quema de la Embajada de España, la cual habían ocupado en 1980. Ese mismo año, la diócesis católica del departamento de Quiché fue cerrada por quien entonces era su obispo, Juan Gerardi. Esto condujo a la creación de la Iglesia Guatemalteca en el Exilio, localizada en México, la que emitió pronunciamientos sobre los acontecimientos en Guatemala a lo largo de la década (Berryman 1994, 110-11). M. Taylor (1998) analiza los problemas que la teología de la liberación plantea para aquellos que se interesan por la cultura y espiritualidad indígenas. Para cuando empecé mi trabajo de campo con regularidad en Guatemala a mediados de los noventa, el término teología de la liberación era usado muy raras veces en público por los guatemaltecos. Un evangélico maya me dijo en varias ocasiones: «Nos acusaron de ser de la teología de la liberación, pero ni siquiera sabíamos qué era eso».

practicante en Latinoamérica, era muy conocido por sus sermones televisados mientras el Ejército ejecutaba su estrategia de tierra arrasada en el altiplano. Debido al alto perfil de sus creencias religiosas, su tiempo en la presidencia ha ocasionado interpretaciones sesgadas sobre el cristianismo evangélico en Guatemala durante los últimos veinticinco años.

De hecho, Ríos Montt fue la constante más visible, tanto en la escena política como en la evangélica, durante tres décadas. Es generalmente aceptado que él ganó las elecciones presidenciales de 1974, cuando encabezaba el binomio del partido Democracia Cristiana, pero los resultados de las elecciones fueron otorgados a favor de otro candidato más del gusto de los militares. Aunque los tribunales le prohibieron dos veces que se postulara a la presidencia, debido a un artículo de la Constitución Política que prohíbe asumir la presidencia a personas que hubieran llegado al poder a través de un golpe de Estado, Ríos Montt fue presidente del Congreso de Guatemala luego de las elecciones nacionales de 1999, lo que le permitió al partido político que él continuó encabezando, el FRG, alcanzar la presidencia de la República y una mayoría de casi dos tercios en el Congreso, en 2005.

En el proceso hacia las elecciones presidenciales de noviembre de 2003, Ríos Montt volvió a ejercer presión para participar como candidato a la presidencia. En julio de 2003, la Corte de Constitucionalidad avaló que fuera inscrito como candidato. El voto de cuatro contra tres a su favor fue considerado ampliamente como el resultado de una corte elegida a conveniencia del FRG. Cuando la orden de la Corte fue suspendida temporalmente por la Corte Suprema de Justicia, hubo una serie de protestas contra su inscripción en ciudad de Guatemala. Como respuesta, un grupo de seguidores de Ríos Montt, incluso muchos transportados en autobuses llevados a la capital desde áreas rurales, realizaron varias manifestaciones violentas el 24 y 25 de julio. Un informe de Minugua verificó la participación de líderes del FRG en la organización de las manifestaciones. Aunque la Policía Nacional no hizo nada para restablecer el orden durante esos dos días, los manifestantes dejaron la ciudad cuando Ríos Montt así lo solicitó, alrededor del mediodía del 25 de julio. La Corte de Constitucionalidad volvió a ordenar su inscripción como candidato presidencial el 30 de julio (Minugua 2003). En medio de su continua participación en política, Ríos Montt mantenía su relación con la congregación El Verbo, en la zona 16 de ciudad de Guatemala, y yo asistí a una clase de escuela dominical que impartió en marzo de 2001. No obstante, su discurso público ha sido mucho menos abiertamente religioso en los años que siguieron a la firma de los Acuerdos de Paz¹⁷.

¹⁷ Cuando la administración de Oscar Berger asumió la presidencia en enero de 2004, Ríos Montt fue puesto bajo arresto domiciliario (Helweg-Larsen 2004).

En el caso de Chimaltenango, las diferentes formas de relacionarse con la guerrilla me quedaron más claras en varias conversaciones que sostuve con la persona que coordinaba las actividades de derechos humanos en el Presbiterio Kaqchikel en 1998. Este hombre había crecido principalmente en el ambiente de la costa, empezando a la edad de seis años a realizar actividades diversas para ayudar a su manutención. Él se considera *kaqchikel*, aunque solo habla español. Tras casarse, se mudó a Santa Lucía Cotzumalguapa, donde, según dice, los Jesuitas «le abrieron los ojos». Es episcopal, y jamás fue realmente catequista. Aunque su trabajo en la época de la entrevista estaba relacionado con la organización de grupos de derechos humanos, empezó su entrenamiento con el EGP poco después del terremoto. Aprendió habilidades organizativas a raíz de su participación con la guerrilla y por su posterior participación en el CUC. Considera que la mayor parte de actividades en las que ha estado involucrado han sido de naturaleza política, inclusive recuerda entregar su arma luego de haber decidido junto con otros liberar a cinco soldados, a los que se suponía debían matar. En diversas ocasiones, las normas de la guerrilla exigían que los compañeros fueran ejecutados por diversos actos, ya fuera de omisión o de comisión. Él pasó algún tiempo escondido en un área de los alrededores del municipio de Yepocapa, y dice haberse unido posteriormente a una PAC, a la que finalmente persuadió para que entregara las armas.

Nunca tuve la oportunidad de conocer los detalles sobre la historia de vida de este hombre. Además de participar con varias comunidades religiosas, —católica, episcopal y presbiteriana— su historia es una de relaciones cambiantes con la revolución armada y un compromiso permanente con la organización comunitaria. Estaba agradecido con el Presbiterio Kaqchikel por la oportunidad de participar en el tipo de trabajo que realizaba en ese momento, y afirmaba que para 1994 había recibido amenazas como resultado de sus actividades de organización, llegando a contar en algún momento con la presencia de un voluntario internacional de acompañamiento¹⁸.

Además de la dificultad misma de vivir en semejantes circunstancias, esta parte de su historia muestra la participación de redes internacionales de solidaridad y de activistas religiosos en la búsqueda de los derechos humanos y la justicia social en Guatemala. Además, toda la secuencia aquí narrada demuestra cómo es que la violencia se cruza con temas de religión y etnicidad. En algunos momentos, dentro del Presbiterio, los derechos culturales y las cuestiones identitarias se abordan de manera secundaria como parte de un discurso mayor de derechos humanos. Todo esto a pesar de los

¹⁸ Hubo personas (por lo general de Estados Unidos o Canadá en el caso *kaqchikel*) que simplemente vivieron durante períodos de tiempo variables con guatemaltecos cuyas vidas habían sido amenazadas.

intentos por poner en primer plano la cultura Maya y una ética más orientada hacia lo comunitario, como se verá a continuación. Un documento producido por el Presbiterio, llamado *La Manifestación de Dios en el Pueblo Kaqchikel* muestra esta tensión en acción. El documento empieza con una introducción que hace énfasis en la cultura Maya como vía tanto para la supervivencia como para la liberación.

Para el Pueblo Maya, en nuestro caso el Pueblo Kaqchikel, nuestra religión ha sido la base de nuestra sobrevivencia, de nuestra Resistencia y, hoy, para nuestra propuesta de cara a la configuración de la Nueva Guatemala multiétnica, plurilingüe y pluricultural.

Nuestra religión y espiritualidad Maya milenaria es el medio para el rescate y la construcción de nuestra identidad. Esto será posible en la medida que nos ayude a cohesionar todas nuestras demandas, sustentar nuestra existencia en una sociedad multiétnica y encaminarnos hacia nuestra liberación y autodeterminación. (V. Similox s.f).

Solo dos párrafos más adelante, en una sección que intenta situar al Presbiterio en su contexto social y geográfico, se hace énfasis en una exigencia más generalizada por derechos humanos y sociales:

La situación política, económica, cultural y social demandaba acciones congruentes como respuesta a la creciente e indiscriminada violación a los derechos humanos, de tal manera que (...) el Presbiterio Kaqchikel inicia su trabajo como tal, de cara a la denuncia y a la protesta, de cara a los violadores y asesinos de nuestros hermanos guatemaltecos, principal y mayoritariamente Mayas.

La forma *kaqchikel* de abordar los temas de derechos humanos y culturales en un contexto de violencia directa indica que la violencia se convertiría en un punto focal para la actividad y trabajo de solidaridad de la organización, especialmente con grupos de mujeres en el área. La identidad Maya se proyecta hacia fuera en sentido simbólico, como se verá más adelante cuando vuelva a la historia de Manuel Saquic. Otro aspecto de esto es la relación con la comunidad religiosa internacional, que ha financiado algunas de las actividades del Presbiterio y mantiene un consistente discurso alrededor de sus actividades locales con el Presbiterio Kaqchikel y a veces en respuesta al contexto más amplio de Guatemala¹⁹.

¹⁹ Como en otras partes de Centroamérica, inmediatamente después de las revoluciones de finales de los años setenta y ochenta, la participación de la comunidad internacional en Guatemala es extensa, y a menudo

Otro ejemplo del impacto de la violencia en la vida en Chimaltenango puede ser ilustrado con segmentos de la autobiografía de un líder presbiteriano, a quien llamaremos aquí Gustavo. Él nació en 1969, y su caso muestra cómo es que una generación más joven se vio afectada por los años de la guerra. Abandonó la escuela más o menos cuando estaba en sexto año de primaria, luego de presenciar el asesinato del alcalde de su municipio. Aunque se graduó como maestro de educación primaria en 1989, durante los años noventa participó en trabajos con diversas organizaciones vinculadas a la Iglesia Presbiteriana. Reportó haber sido secuestrado dos veces durante breves períodos durante 1989. No dio detalles sobre el trasfondo de estos eventos, aunque podrían estar relacionados con el hecho de que, cuando me concedió la entrevista en 1998, reportó que antiguos miembros de las PAC de su comunidad lo «tenían como enemigo». Las Patrullas habían sido disueltas unos cuatro años atrás, pero debido a que su casa estaba a cierta distancia de la aldea, lo tenían *controlado* (vigilado).

Aunque es difícil hacer generalizaciones sobre la base de una narración tan breve de las experiencias de una persona, es seguro que un clima de temor y desconfianza seguía impactando las relaciones comunitarias en los años que siguieron a la firma de la paz. A Gustavo «le nació la conciencia» a través del estudio con monjas de la Iglesia católica, a lo largo de los años llegó a ser catequista, agente de la pastoral social y a trabajar con jóvenes. No rompió sus vínculos con la Iglesia católica luego que empezó a asistir a grupos de reflexión con los presbiterianos.

La urdimbre local expuesta aquí puede vincularse con los tenues procesos de consolidación de la paz y la democracia que tuvieron lugar luego de la firma de la paz. He mencionado antes el fallido referéndum constitucional de mayo de 1999, que habría catalizado algunos de los mandatos de los acuerdos, especialmente aquellos relacionados a los derechos indígenas. El «sí» prevaleció en Chimaltenango, con alrededor del 48.84 por ciento de los votos, y, en general, las reformas propuestas

controversial. En el caso del Presbiterio Kaqchikel, el coordinador de derechos humanos, cuya historia relaté antes, recibía alguna forma de salario, así como ayuda para educar a algunos de sus nueve hijos. Aunque desconozco el resultado, me dijo que podría perder su salario para finales de 1998 por falta del apoyo internacional. Todo un discurso de solidaridad y, en un sentido más ideológico, de acompañamiento ha rodeado estas actividades. Desde mediados de los ochenta, numerosos norteamericanos han participado en diversos tipos de experiencias de «inmersión cultural» en Guatemala como resultado de perspectivas religiosas y aquellas orientadas a la justicia social respecto a las relaciones internacionales. Para un análisis más desarrollado de esto y de la participación de miembros del Presbiterio Kaqchikel en ello, ver Anderson (2003). La interacción entre religión e identidad en esta clase de actividades no debe sobredimensionarse, más bien requiere de un análisis más sistemático en varios niveles. En otros contextos, como en el del Presbiterio Mam, el énfasis podría ser puesto en establecer relaciones y ayudar con varias formas de proyectos de desarrollo —salud, acceso al agua potable y agricultura—.

tuvieron mayor apoyo en los departamentos con alta población indígena, así como en otras áreas rurales (De las reformas 1999)²⁰.

CONSTRUYENDO LA IDENTIDAD EVANGÉLICA: SIMBOLISMO LITÚRGICO Y COMUNIDAD

Todo lo anterior coloca plenamente la narrativa del martirio de Manuel Saquic en el contexto de la Guatemala contemporánea, pues, de formas significativas, las encrucijadas de Chimaltenango reflejan los vínculos locales, nacionales y transnacionales entre la población de la región, así como los procesos sociales y económicos globales que dan alcance a cada hogar del área. La perspectiva de Goldín acerca de la relación entre las estrategias económicas y la cultura brinda un contexto para evaluar el enfoque del Presbiterio Kaqchikel sobre la participación política y social:

Parece ser que varios sectores de la sociedad Maya, dolorosamente conscientes de la potencial pérdida cultural y el sojuzgamiento en el contexto de la expansión del capital, luchan por comprender los acontecimientos actuales y sus implicaciones para la cultura e identidad Mayas. Ya que los valores personales y comunitarios cambian junto a las condiciones estructurales, no hay vuelta atrás, y solo los nuevos actores insertos en los contextos recién creados pueden, al final de cuentas, evaluar los resultados y trazar estrategias para el futuro (2001, 52).

Sin sucumbir a la weberiana correlación entre el «espíritu» del capitalismo y una afinidad con el protestantismo, es posible observar en las actividades del Presbiterio Kaqchikel cómo se presta atención coordinada al cristianismo evangélico como fenómeno local, la búsqueda de un impacto al cruzar fronteras —entre tradiciones religiosas, culturas y hasta Estados-nación— y el cambio del sentido en el proceso.

Al reflexionar sobre las iglesias que figuran prominentemente en el paisaje conformado por el Presbiterio Mam, recuerdo mi primera visita a la oficina del Presbiterio Kaqchikel en 1996. Buscaba a Lucio Martínez y participar en uno de los eventos conmemorativos de Saquic, que debía llevarse a cabo en una aldea llamada

²⁰ La cifra que aquí se cita probablemente está por debajo del 50 por ciento debido a los votos en blanco e inválidos. Además de la fuente citada, Jonas (2000, capítulo 8) examina a fondo los factores que conspiraron contra la reforma y la agresividad de la campaña del «no». Justificadamente, Warren destaca el hecho de que la tasa de abstencionismo «no era rara para un referéndum nacional en una votación no presidencial» (2002, 177 n. 2). Al mismo tiempo, de muchas maneras este no fue un referéndum típico, y tanto el proceso como el resultado apuntan hacia las dificultades de consolidar la democracia en la Guatemala de posguerra.

Bola de Oro. El pequeño callejón que conducía al complejo tenía una puerta negra de metal que cerraba el paso, y sobre la cual habían garabateado el nombre del Presbiterio. La gran sala para congregarse y un par de habitaciones más pequeñas estaban casi vacías, a excepción de la presencia del representante de la Policía Nacional que cuidaba el complejo y, era de esperar, brindaba un poco de protección a los miembros del Presbiterio que se encontraban bajo amenazas. Entré brevemente al complejo y vi la oficina de la Defensoría Maya, la oficina de derechos humanos. La sala para congregarse estaba dispuesta en una orientación más horizontal que la típica vista longitudinal hacia el altar principal de la mayoría de iglesias en Guatemala y en otros lugares. Las bancas estaban dispuestas en círculo alrededor de una mesa, y las flores estaban en una cubeta en el suelo, junto a la mesa. Un pizarrón estaba colocado a un costado del salón, y en el otro costado había una manta enorme con una imagen de Saquic. La palabra «¡¡VIVE!!» estaba directamente debajo del nombre de Saquic, y un versículo de la Biblia ocupaba el espacio bajo la imagen: «ASÍ HA DICHO JEHOVÁ: HACED JUICIO Y JUSTICIA Y LIBRAD AL OPRIMIDO DE MANO DEL OPRESOR» (Jeremías 22,3). En la pared opuesta había una manta de Ciedeg que lamentaba y condenaba «el cobarde asesinato del Pastor Manuel Saquic con un sangriento hecho que pone un obstáculo en el camino de la anhelada paz». En relación a la congregación *mam*, con la que había estado trabajando antes, este era un lugar diferente, con diferentes tipos de preocupaciones. Incluso la pared que vi al entrar, pintada con una escena natural y versículos de la Biblia, parecía dar un mensaje más directo sobre el vínculo entre lo divino y lo humano en la práctica religiosa: «Dios cuida de las flores (...) ¿Acaso no cuidará de los seres humanos?».

Aunque solo hay seis iglesias en el Presbiterio, hasta sus nombres muestran un enfoque más político sobre las preocupaciones espirituales que en el caso *mam*. Luego descubrí que la congregación de Chimaltenango se llama *Ri Nabel* –El Principio–. Las otras se llaman Nueva Vida, Caminemos Juntos, Esperanza en Camino, Pueblo de Dios y Embajadores del Reino²¹. Los intereses de los *kaqchikel* claramente giran más alrededor del reino de la vida cotidiana que en torno a una espiritualidad estricta, y sus preocupaciones enfatizan una ideología comunitaria. Una tabla organizativa del Presbiterio que colgaba en la pared cuando visité *Ri Nabel* en otra ocasión, mostraba un cuerpo de coordinación departamental en el que los representantes de cada comunidad en la que el Presbiterio estaba activo se encontraban al mismo nivel que el comité ejecutivo del Presbiterio, que tenía representantes de cada una de las congregaciones.

²¹ Una fuente denominacional bautizó esta congregación como Sembradores del Reino.

A nivel ideológico, la descripción de Kathryn Anderson de la forma que adopta el trabajo en el Presbiterio es adecuada. Anderson hace un contraste entre la típica naturaleza burocrática de los presbiterios y la forma en la que los líderes del Presbiterio Kaqchikel establecieron su trabajo:

No construyeron edificios ni establecieron servicios religiosos tradicionales. En su lugar, crearon comunidades de culto más informales y grupos de autoayuda de base comunitaria, que muy a menudo estaban integrados por mujeres. No hacían distinciones sobre la base de la afiliación religiosa. Quienes hubieran sufrido la violencia, fueran protestantes o católicos, y estuvieran dispuestos a trabajar con sus vecinos por la sobrevivencia y la reconstrucción, eran bienvenidos (2003, 132).

El énfasis en un acercamiento no tradicional a la liturgia es un particular punto de contraste con el Presbiterio Mam. Hemos visto cómo la retórica del Presbiterio tiende a alejarse de la forma institucionalizada del habla eclesial y a acercarse más bien a un discurso comunitario. Aunque la autoridad del ministro y la centralidad de la Palabra de Dios, tanto leída como proclamada, son importantes en ambos grupos, la forma de su abordaje varía. En cierta medida, en el Presbiterio Kaqchikel hay una descentralización del papel del ministro, y el reconocimiento del lugar que ocupa la comunidad congregada en la interpretación de las Escrituras. Una vez escuché a la presidenta del Presbiterio decirle a un grupo que los *kaqchikel* no tenían púlpitos, fundamentalmente porque estos establecen un orden de autoridad que no es parte de la cultura indígena. Lo más cercano a dicha cultura era un círculo en el que las personas pudieran verse cara a cara. Esta modalidad de interacción se relacionaba con la afirmación de que las mujeres en Guatemala habían participado en una larga tradición de resistencia. A la luz de esa afirmación, el tema de cómo reflexionar sobre la Biblia tenía una fuerte carga de género, al igual que simbólica, sobre la naturaleza de la autoridad en el Presbiterio. Es valioso reparar en esta visión de las estructuras de autoridad en la cultura indígena, aunque es más bien un claro ejemplo de cómo la cultura es reinterpretada en el presente.

El tema del liderazgo pastoral en relación con las comunidades también puede ser evaluado a partir del hecho que las estadísticas compiladas para la reunión anual del sínodo de la IENPG, tanto para 1996 como para 1998, muestran solo cuatro ministros en el Presbiterio en el período inmediatamente posterior a las muertes de Saquic y Martínez. Uno de ellos, cuya casa había sido destruida durante la guerra, vivía en ciudad de Guatemala, en una comunidad que había sido formada a principios de los noventa por personas desplazadas. De los otros tres, dos de ellos eran responsables

principales de organizaciones que también se hallaban en la capital. Parte de esta situación cambió en 2001 cuando Josefina Inay (la viuda de Martínez) y Margarita Similox fueron ordenadas (K. Anderson 2003, 133)²².

Si bien el enfoque en la liturgia y el simbolismo que la rodea están asociados con la ética comunitaria de la cultura Maya, también refleja parte de los valores de la organización política y de las actividades de grupos como Acción Católica en Chimaltenango, de ahí la importancia de una parte de la historia traída anteriormente a colación. Gustavo dio un matiz levemente diferente al citar un proceso de estudio bíblico enraizado en su experiencia de vida, cuando le pregunté sobre la naturaleza de la alabanza en su congregación local:

Las reflexiones son tomadas por nosotros como una actividad religiosa en donde leemos un pasaje de la Biblia. Y lo contextualizamos preguntando: «¿qué puede decirnos y en qué puede servirnos ahora?» En ese sentido, podría ser como un servicio religioso, pero más como un tipo de formación o taller de discusión (...) No es como un servicio religioso formal donde solo el pastor habla y ya. Allí están todos. Y (...) digamos, en relación a ellos, después empezamos a hablar de nuestras necesidades en nuestra casa, con nuestra milpa, con nuestros hijos. Así tratamos de formar nuestra comunidad.

Sin embargo, al igual que la urgencia que rodea la actividad en el Presbiterio, este localismo no era visto aislado ni de la situación de la constante violencia ni de la comunidad internacional, con cuyo apoyo contaban las actividades del Presbiterio en tiempos difíciles. Gustavo lo puso en estos términos cuando le pregunté sobre el proceso de paz:

No se puede decir que se firmó la paz y estamos en paz. No, aquí en cualquier momento a uno le toca. Ojalá lo amenazaran a uno y ya uno sabe que está [siendo] controlado. Pero no lo amenazan, sencillamente se muere y ya. Entonces, en ese sentido lo que más se necesita es la solidaridad.

Ahora, regresando, examinaré la forma en la que el Presbiterio trató públicamente el tema de la violencia en el caso del asesinato de Saquic en Chimaltenango.

²² Según Anderson, estas fueron las primeras mujeres ordenadas en la IENPG. Tengo información de que una mujer ladina, Verónica Girón, había sido ordenada anteriormente por el Presbiterio de Occidente. Según entiendo, ella no cumple un rol pastoral, como sí lo hacen las mujeres *kaqchikel* (Karla Koll, comunicación personal).



Figura 18. Marcha en memoria del obispo Juan Gerardi
Fotografía de Mathews Samson

LA CONSTRUCCIÓN DE UN MÁRTIR EN PERSPECTIVA HUMANISTA

La perspectiva de la antropología humanista brinda un punto de partida experiencial para entender la autodefinición que se refleja en la construcción de Saquic como un mártir por parte de los evangélicos *kaqchikel*. Como deja entrever el epígrafe de este capítulo, es precisamente en el acto de recordar donde vemos la apropiación simbólica de la religión o de la persona religiosa, incluso de la muerte trágica de una persona, y cómo se utiliza esta apropiación para la revitalización cultural y el activismo político. Esta forma de trascender la esfera religiosa empieza con el uso del mismo término *mártir*, pues ello implica que un mártir da testimonio o atestigua algo que está fuera de él —o ella (qué es 1998)—. Desde la perspectiva del Presbiterio, Saquic representa a todos aquellos cuyos derechos humanos fueron violados durante la guerra y, por extensión, aquellos que siguen siendo víctimas de la impunidad o de amenazas por parte de fuerzas conectadas al antiguo orden, aún después de firmada la paz. Contar la historia de Saquic es parte del aspecto de «decir la verdad» que le va de suyo al recordar. Aspecto acentuado por el proyecto de la Iglesia católica de Recuperación de la Memoria Histórica (Remhi):

La memoria histórica desempeña un rol fundamental para dismantelar los mecanismos que hicieron posible el terrorismo de Estado y para evidenciar su función como parte de un sistema económico y político excluyente. No se puede tratar la historia y el sufrimiento de un pueblo como si fuera la página de un libro. La distorsión de los hechos y de las responsabilidades implica el riesgo de nuevas formas de legitimización de los instigadores de la guerra y compromete gravemente el futuro de Guatemala (Odhag 2000, 25).

La memoria histórica, entonces, coloca a la ética en primer plano en una época en la que el Estado-nación sigue siendo el árbitro entre los grupos en competencia, grupos que, sin embargo, siguen resistiendo la represión y los abusos del poder. Desde la antropología, la cuestión consiste en examinar la manera en que una perspectiva sobre la cultura «enfatisa tanto el flujo de la experiencia como la transfiguración de la misma en formas culturales» (Richardson y Dunton 1989, 76). Apuntando en la dirección de una visión constructivista de la cultura, esta perspectiva sigue vinculada a la experiencia situada. Al honrar la memoria de Saquic, los términos operativos para los *kaqchikel* son *experiencia* y *transfiguración*. La forma cultural es la de un mártir local con identidad étnica y religiosa específica. A diferencia de Oscar Romero, arzobispo de El Salvador también asesinado, y del obispo guatemalteco Juan Gerardi, asesinado a golpes en el garaje de su casa en ciudad de Guatemala el 26 de abril de 1998, dos días después de la presentación del informe del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica, Saquic no es recordado por sus textos o por el peso de una institución tan poderosa como la Iglesia católica²³. En su lugar, él es transfigurado en la memoria de su comunidad de pertenencia conforme ésta narra su historia, la cual emerge desde el silencio que la ausencia de Saquic provoca en la colectividad²⁴. Hasta cierto

²³ Romero es el mártir más famoso en el contexto de las revoluciones centroamericanas. Luego de asumir como arzobispo de San Salvador, se pronunció abiertamente en defensa de los derechos humanos desde una perspectiva pastoral. Fue asesinado el 24 de marzo de 1980 mientras celebraba misa en un hospital. El asesinato de Gerardi se convirtió en un caso que puso a prueba la impunidad de la cultura de violencia en Guatemala. El caso produjo cuatro condenas en junio de 2001, pero en octubre de 2002 corrió la voz de que las condenas habían sido anuladas por apelación y que debía realizarse un nuevo juicio. En una de las paradojas que a veces parecen caracterizar a Guatemala, esto sucedió justo después de la única condena obtenida en el caso de la antropóloga Myrna Mack. Mack fue asesinada en 1990, y su hermana había luchado durante más de diez años para que los «autores intelectuales» del crimen fueran condenados. En 2004, la administración del presidente Oscar Berger admitió la culpabilidad del gobierno en el asesinato de Mack. La Corte Suprema de Justicia confirmó las condenas del caso Gerardi en febrero de 2003.

²⁴ La dialéctica entre presencia y ausencia ha sido explorada desde varios puntos de vista. Ver Richardson (1994) para un enfoque etnográfico sobre el habla y el texto, donde el silencio crea el espacio para la intersubjetividad. Para Hale (1997, 824), la atención que se le da a la memoria colectiva en Guatemala tiene dos propósitos específicos: recuperar la «historia perdida» y «crear imágenes esperanzadoras que puedan ayudar a la gente a trascender lo que la historia ha provocado». Antonella Fabri (1995, 154)

punto, la narrativa misma transfigura a la persona. Aunque Saquic era conocido por su involucramiento en la lucha por los derechos humanos, y aunque se identificaba con la comunidad maya de la que era parte, algunos de los que lo conocieron han sugerido que el sentido de sí mismo en tanto que evangélico fue vivido en tensión con ciertos aspectos de la práctica religiosa Maya. La imagen propia, y las cosas por las que una persona luchó en vida, aunque estuvieran al servicio de causas justas, pueden ser reinterpretadas (o reapropiadas) de manera diferente después de la muerte.

El martirio de Saquic fue acentuado en las actividades públicas del Presbiterio Kaqchikel en Chimaltenango, durante los meses que llevaron al fin formal de la guerra. Sin duda, la necesidad de guardar luto y de aferrarse a aspectos de una vida que exudaba esperanza en medio de circunstancias difíciles jugó un papel relevante, pero recordar a una persona no es el único propósito de la narración del martirio de Manuel Saquic. La narrativa de su muerte enfoca la atención en el rol que la religión puede jugar en los contextos sociales y políticos que afectan al Presbiterio Kaqchikel, así como en las preocupaciones de los mayas, y de otros que vivieron la violencia de la guerra contrainsurgente²⁵. Cuando sus antiguos colegas destacan el trabajo de Saquic como activista de derechos humanos, destacan la correlación entre el trabajo que realizaba en el momento de su muerte y la forma en la que su memoria está siendo apropiada²⁶.

En la esfera en la que Saquic es entendido como un mártir maya y cristiano, los términos de la discusión son llevados a un medio social más extenso. El uso mismo

considera el papel de la memoria en los testimonios como un contraargumento a la «monumentalidad de la construcción oficial de la historia». El Remhi promueve distintos tipos de monumentos que pueden servir como ceremonias conmemorativas o «medidas de reparación simbólica» para las víctimas (Odhag 2000, 255). Además, la CEH propone un «Día nacional de la dignidad de las víctimas de la violencia» (CEH 1999, 51). Algunos grupos han empezado a celebrar dicho día el 25 de febrero, pero hasta donde sé, no se ha aprobado ningún decreto legislativo para el efecto. La fecha fue escogida por ser el día en que se presentó el informe de la CEH en 1999. Ver el apéndice para una declaración emitida por Conavigua en 2004 a manera de presión política.

²⁵ El trabajo del exsacerdote Phillip Berryman (1984, 1994) demuestra la intersección de religión y revolución en Centroamérica durante los años setenta, ochenta y los de principios de los noventa. El trabajo de Jeffrey (1998) es una introducción concisa y útil al papel jugado tanto por los grupos religiosos católicos como por los protestantes en el proceso de paz de Guatemala. El trabajo también incluye una crítica a la participación en el movimiento revolucionario en Guatemala, que involucra a las instituciones religiosas y activistas extranjeros. Calder (2001) subraya la participación religiosa en el proceso de paz en sus aspectos ecuménicos y en el fortalecimiento de la sociedad civil guatemalteca.

²⁶ Para otra aproximación al acto de recordar como forma de enfrentar temas de injusticia y otredad, ver el primer capítulo en M. Taylor (1990). En otro lugar, Taylor (1998) reflexiona sobre la noción de «desencarnación» (*defleshment*) en el contexto de las entrevistas con Antonio Otzoy. Otzoy atribuye el origen del término a su abuela, usado cuando reflexionaba sobre las implicaciones de la violencia para los mayas. El artículo examina la respuesta cultural de los mayas a la «desencarnación».

de los términos *maya* y *cristiano* revela la apropiación que hace el Presbiterio de la identidad en una dirección que trasciende a la comunidad *Kaqchikel* en Chimaltenango, y que incluye a toda la comunidad Maya en Guatemala y quizás en Mesoamérica como un todo. Debido a que Saquic era pastor evangélico, el uso del término *cristiano* es particularmente significativo. El hecho de proclamar a Saquic como *mártir cristiano* sitúa su narrativa en un contexto en el que el término cristiano es utilizado para todos los seguidores de Cristo, y no solo para aquellos conversos que provienen del catolicismo o de la tradición espiritual Maya. Cuando asistí a uno de los servicios religiosos conmemorativos en honor a Saquic, que mencioné al principio de este capítulo, el servicio empezó, de hecho, en el cementerio de una pequeña aldea en donde Saquic y otros miembros del Presbiterio habían participado en actividades de desarrollo comunitario. La gente parecía sentirse cómoda sentada entre las tumbas y las flores, mientras los pastores comentaban la vida de Saquic y el crimen que se había cometido. El grupo de unas cincuenta o sesenta personas caminó después hacia la iglesia católica local, que tenía dos de los pósteres pegados en la puerta principal. Aunque el sacerdote parecía poco interesado, y confundió dos veces el nombre de Saquic, la iglesia estaba llena de gente que no había estado presente en el cementerio, y que parecía apreciar no solo el trabajo que Saquic hizo entre ellos sino también el trabajo del Presbiterio *Kaqchikel* en la comunidad. Unos años más tarde recordé esta dramática señal de ecumenismo cuando escuché que las iglesias Presbiterianas en ciudad de Guatemala se negaron a abrir sus puertas para realizar servicios conmemorativos cuando el obispo Gerardi fue asesinado²⁷.

El Presbiterio *Kaqchikel* ha tomado y reenfocado no solo la muerte de Saquic, sino también un término clave en el discurso religioso, poniendo ambos al servicio de una agenda que es ecuménica por naturaleza. Esta agenda fue diseñada para tener un impacto político en los días en que Guatemala avanzaba a trompicones hacia la firma de la paz y más allá. Este impacto fue político en dos frentes. Como proclamación de identidad y presencia, fue un rechazo a guardar silencio ante la peor clase de amenaza que los poderes ocultos con vínculos con el Ejército podían enviar. Tan solo contar la historia era ya un desafío a aquellos que intentaban silenciar el interés por los derechos humanos y culturales dentro del proceso de paz²⁸. En el frente religioso,

²⁷ Debo indicar que no tengo información sobre las razones para esta decisión. Habría sido una declaración simbólica, puesto que el edificio eclesial presbiteriano más visible está situado directamente atrás del Palacio Nacional, un lugar que probablemente marca la relación del protestantismo con la estructura de poder en los primeros años. Es dudoso que este bien inmueble tan valioso habría estado disponible sin alguna intervención gubernamental.

²⁸ Ver Yashar (1997) para una discusión sobre la interacción entre las agendas del Ejército y los movimientos populares durante este período.

la construcción de Saquic como mártir maya al mismo tiempo que mártir cristiano representó una incorporación de las tradiciones culturales y religiosas mayas, incluso cuando esto vinculaba también a personas de diferentes tradiciones cristianas, tanto dentro de Guatemala como en la comunidad internacional.

Este proceso de reinterpretación trascendió Guatemala, alcanzó otros países y volvió luego de diferentes maneras al contexto local de Chimaltenango mismo²⁹. Inmediatamente después del asesinato de Saquic fue hecho un llamado a iglesias de Norteamérica para enviar personas con el fin de quedarse con su familia y con otros líderes presbiterianos, mayas y no mayas, que habían recibido amenazas luego de exigir que los hechos fueran aclarados –un esclarecimiento que, aparentemente, jamás sucederá–. Debido a que personas provenientes de tres denominaciones de Estados Unidos y Canadá se alojaron con la viuda y los hijos de Saquic, así como con otras familias, la historia empezó a ser registrada y relatada en el contexto norteamericano. Además del testimonio de los compañeros y de ocasionales informes noticiosos, el relato más accesible de la historia para la comunidad religiosa de Norteamérica fue quizás el libro escrito por el ministro de la United Church of Canada, Jim Manly, *The Wounds of Manuel Saquic, Biblical Reflections from Guatemala* (1997). El libro tiene 33 capítulos devocionales, uno por cada puñalada que recibió Saquic, con títulos como «Time of trial» [Tiempo de tribulación], «Double X» [Dos equis], «Forgiveness and impunity» [Perdón e impunidad], «Blond Jesus» [Jesús rubio] e «In all cultures, among all peoples» [En todas las culturas, entre todos los pueblos]³⁰. El trabajo extiende el relato de la muerte de Saquic al destacar preocupaciones concernientes a los derechos humanos y al respeto a las diferencias culturales (y religiosas) externadas por personas que querían acompañar a los mayas en su peregrinaje de fe y sus luchas contra la impunidad. Para algunos miembros de la comunidad ecuménica internacional, la idea del acompañamiento fue adquiriendo mayor significancia teológica conforme era traducida como simple «estar con» la gente que se encuentra en circunstancias difíciles y amenazantes, más que un «hacer algo por» la gente en contextos que un extranjero difícilmente podía empezar a comprender con plenitud. A través de estas

²⁹ Debe indicarse que la muerte de Saquic ocurrió en medio de amargas divisiones al interior de la IENPG. Buena parte de la tensión a lo interno de la IENPG puede, al menos en principio, observarse como un microcosmos de Guatemala en términos de conflictos étnicos y la «cultura de violencia» generada por la guerra. Incluso en 1999, tres moderadores consecutivos de la reunión sinodal anual de la IENPG habían recibido amenazas de daño físico (A. Smith 1999).

³⁰ El libro mismo es un ejemplo de las conexiones religiosas transnacionales que han emanado de la actividad misionera en décadas recientes. El producto de las ventas suele destinarse «a la División de Alcance Mundial, La Iglesia Unida de Canadá, para continuar el trabajo en derechos humanos en Guatemala» (Manly 1997, xv).

formas, la historia de Saquic y su recuerdo recogido en el relato de su historia se convirtieron en expresiones vivas de un protestantismo transnacional.

La rememoración de la vida y el martirio de Saquic se convirtió también en una parte de la narrativa del Presbiterio Kaqchikel conforme buscaba unir a las personas del departamento de Chimaltenango, y grabar en el paisaje de la ciudad señales de esperanza apropiadas para la cultura Maya y para el momento histórico que vivía la población. Luego de la firma del acuerdo final de paz, el Presbiterio y la Ciedeg fueron de gran importancia para lograr que se erigiera un monumento en el parque central de la ciudad de Chimaltenango. El «Monumento en Memoria de los Mártires» (Son Turnil 1997, 67) es una estatua de una mujer Maya vestida con traje tradicional, que rompe un rifle levantado sobre su cabeza (fig. 19). Debajo de ella se encuentran los nombres de quienes financiaron el memorial, así como dos frases provenientes de textos considerados sagrados por algunos mayas cristianos: el *Popol Wuj*, la historia de la creación de los mayas *ke'iche'* (a veces llamado la Biblia maya), y la Biblia cristiana (fig. 20). La primera frase trata el tema de los orígenes: «Del oriente venimos y al oriente vamos». La segunda fue extraída del Evangelio de San Mateo: «Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mateo 5,9). Las frases están grabadas en las páginas de un libro abierto, similar a la manera en que biblias abiertas son pintadas en las fachadas de las iglesias evangélicas en el área rural. El énfasis es puesto en el autoconocimiento, la incorporación de la identidad étnica y religiosa, y en la necesidad de ser activo en la lucha por la paz. El monumento tiene una función conmemorativa:

En memoria de los miles y miles de mártires que lucharon por la paz con justicia social del pueblo Maya Kaqchikel y no Maya que fueron: secuestrados, desaparecidos, torturados, masacrados y asesinados por las fuerzas represivas de los últimos 36 años.



Figura 19. Monumento a los mártires, Plaza Central, Chimaltenango
Fotografía de Mathews Samson

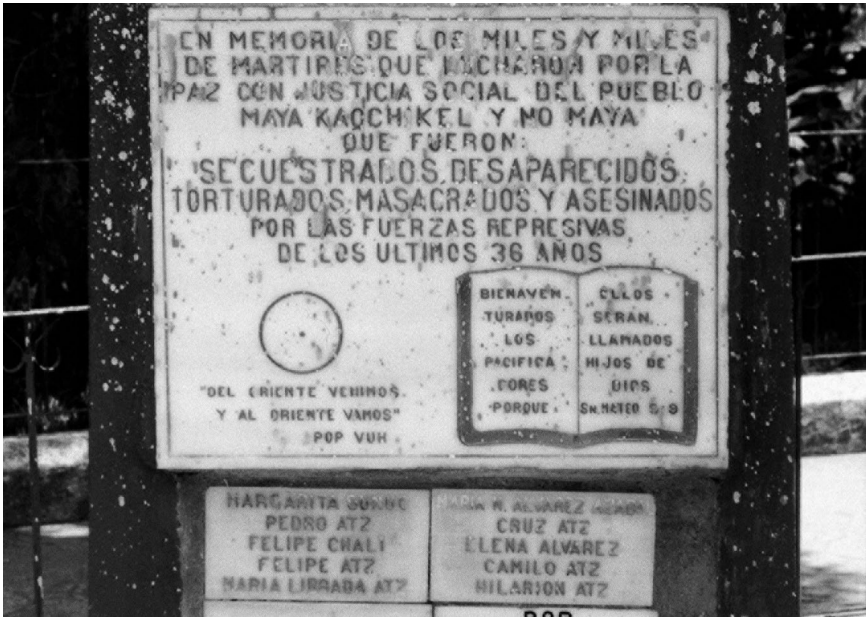


Figura 20. Inscripción de monumento, Popol Wuj y Biblia
Fotografía de Mathews Samson

El nombre de Saquic, junto con el de un hombre llamado Joselino Xoyón, aparecen vinculados a la «cabecera departamental» como parte de una lista de nombres ubicados a un costado del monumento. Cada nombre es seguido por la palabra «por» y el nombre de la aldea con la que es identificada la víctima. Este monumento proyecta el martirio de Saquic hacia la experiencia de otras personas que sufrieron y murieron durante la guerra. Los nombres proveen la evidencia de la narrativa del sufrimiento y del martirio en lugares particulares, incluso cuando la historia de Saquic y la de muchos exiliados guatemaltecos han difundido la historia de la guerra en varios contextos, incluso transnacionales³¹. Aquí la religión aparece enraizada en la situación, ya que el *Popol Wuj* ha sido adoptado para representar la espiritualidad Maya en un sentido Panmaya, y la Biblia es utilizada como parte integral del proceso de recuperación de la memoria histórica, en el sentido que quienes han sido martirizados son vistos como pacificadores. La identidad cultural y religiosa de quienes son nombrados tiene un lugar no solo en la experiencia del martirio, sino en las palabras sagradas apropiadas por los *kaqchikel* y por aquellos religiosos de Norteamérica y otros lugares que cruzaron fronteras para acompañar físicamente

³¹ Ver Steinberg y Taylor (2003) para una discusión más amplia sobre la forma en la que se han extendido los monumentos conmemorativos en el paisaje de la Guatemala de posguerra.

a los mayas en sus luchas contra la represión. Las palabras del *Popol Wuj* y la Biblia ilustran la intención de aferrarse a la mayanidad y al cristianismo evangélico como dos aspectos importantes de la identidad entre los cristianos evangélicos *kaqchikel*³².

SOBRE RELIGIÓN, LA GUERRA Y LA NATURALEZA DE LA IGLESIA

La construcción de Manuel Saquic como mártir inserto en la lucha por la implementación de una paz justa y duradera en Guatemala pone la atención en temas concernientes al cambio religioso en Chimaltenango. Como declaración política que vincula tanto la práctica evangélica con los derechos humanos, y una potente afirmación de la identidad Maya, su historia desafía la percepción que los evangélicos son apolíticos o fundamentalistas en términos de su respuesta a temas sociales. Sin embargo, la historia de Saquic solo es parte de la diversa presencia evangélica en Guatemala, pues algunas personas en otros segmentos de la comunidad evangélica cuestionan el hecho de que la religión sea cooptada por una agenda política radicalizada.

Hay muchas razones para la emergencia de tales cuestionamientos, y a menudo son parte de intereses políticos específicos de quien plantea estas dudas. Sin embargo, algunas críticas giran alrededor del alto perfil de Similox. Ya he mencionado el papel que jugó como candidato vicepresidencial para la Alianza Nueva Nación (ANN) durante las elecciones presidenciales de 1999. La ANN fue creada luego de un cisma en el Frente Democrático Nueva Guatemala (FDNG), que llegó en cuarto lugar en las elecciones de 1995; incluía al partido político de la exguerrilla, la URNG, formado luego de la firma de los acuerdos de paz. La ANN se fraccionó luego de las elecciones de 1999, cuando su candidato presidencial, Álvaro Colom, se marchó para formar otro partido político, y la URNG empezó a funcionar como un partido político independiente. Esto proporciona evidencias tanto de la dificultad que experimentan los partidos de centro-izquierda para mantener sus bases, como de la naturaleza fragmentaria de la política guatemalteca, en la que, desde el regreso a la democracia en 1985, ningún partido que ha llegado a gobernar logra ganar la presidencia en

³² Una placa localizada en la base de la parte posterior del monumento, con la fecha 20 de octubre de 1998, tiene la dedicatoria: «En Honor al Compañero Rolando Morán –Ricardo Arnoldo Ramírez de León– por Su Irremplazable Contribución a la Paz, la Unidad y la Reconciliación Nacional». Yo no había notado esto durante mi primera visita al monumento, y sospecho que fue puesto ahí en honor del excomandante guerrillero luego de su muerte en septiembre de 1998. La presencia de la placa ilustra una conexión entre algunos de los ideales de la guerrilla y las esperanzas que iban unidas al proceso de paz, y que el monumento encarna.

las siguientes elecciones. Similox solicitó una licencia para ausentarse de la Ciedeg, y del ejercicio de su ministerio (como lo exigen las leyes de Guatemala) durante la campaña electoral. En entrevistas que realicé con él, declaró consistentemente que ve esta participación política como una extensión de la necesidad que los cristianos participen en la sociedad de manera constructiva.

Más allá de estos temas y preocupaciones, la narrativa del martirio de Manuel Saquic reenfoca nuestros esfuerzos por buscarle un sentido a la religión y la guerra en el medio local. Saquic ya no está con nosotros para hablar por sí mismo, y tampoco dejó un legado de textos escritos ni discursos orales como hicieron otros, por ejemplo: Oscar Romero, los Jesuitas martirizados en 1989 en la Universidad Centroamericana de San Salvador o el obispo Gerardi de Guatemala. No se le recuerda sobre la base de sus propias palabras, sino sobre narrativas reconstruidas que arrojan luz sobre la experiencia de muchos otros que fueron martirizados durante la guerra en Guatemala. Tomando en cuenta las distintas posiciones sociales de los mártires mismos, la discusión debe pasar necesariamente por quién se apropia de los símbolos, de qué manera y con qué fin. El estudio de Anna L. Peterson sobre los mártires y el martirio en El Salvador durante los ochenta constituye un marco útil para comparar esta apropiación simbólica en diferentes situaciones. Peterson reporta distinciones entre mártires que eran «trabajadores pastorales», «gente ordinaria» y «mártires políticos». Este último tipo de mártires, a los que a veces se les llama «mártires del pueblo» o «mártires populares», incluye a personas que no se adhirieron a ninguna fe, y que sin embargo dieron sus vidas en la lucha por la justicia. Debido a que esto refleja la práctica de los valores cristianos, Peterson invoca el término de Karl Rahner, «cristianos anónimos», para este grupo (Peterson 1997, 103-7). Cuando las narrativas del martirio son creadas y contadas respecto a individuos particulares, estas se convierten en sí mismas en «un recurso que le brinda a la gente ordinaria un idioma, valores y patrones de pensamiento y comportamiento» (127).

En este sentido, seguir la narrativa del triple martirio de Saquic reúne varios hilos en términos de las intersecciones entre religión, etnicidad y conflictos violentos en Guatemala y otros lugares. La apropiación de la tradición católica de los santos y mártires por parte de la comunidad evangélica es algo único en el caso de Saquic, así como el vínculo que se establece entre la experiencia local o comunitaria y la práctica ecuménica que se extiende a la comunidad internacional religiosa que respondió ante el asesinato de Saquic. Tanto Peterson como Mary Christine Morkovsky, quien también analizó la experiencia católica durante la guerra civil en El Salvador, muestran

cómo ha sido entendido el martirio en Centroamérica en términos de espiritualidad cristiana. Como explica Morkovsky:

La espiritualidad del martirio explora la paradoja de perder la propia vida a fin de salvarla. Aceptar una muerte que no ha sido ni planeada ni escogida declara la supremacía absoluta del amor, manifiesta la esperanza en la felicidad futura y atestigua la fe en algo que aún no se posee. Es una respuesta honesta y necesaria a un mundo de pecado y muerte, brindada por aquellos que quieren liberarlo (1993, 539-40; cf. C. Alvarez 1990, c. 4).

Esta respuesta es interpretada en términos teológicos tales como salvación, la liberación, el Reino de Dios y la resurrección, pero se extiende directamente a las áreas cotidianas de la sobrevivencia, la resistencia y el activismo político. Peterson hace referencia a una organización católica en particular que «incorpora el análisis y metas políticas en su interpretación del martirio y la resurrección» (1997, 150). En la interpretación que se le da a la muerte de Saquic se reúnen la teología, la cultura y el activismo.

Las tradiciones comunitarias de la Mesoamérica prehispánica, en las que los muertos continúan viviendo en la comunidad, coinciden con las enseñanzas morales católicas a fin de hacer posible el sacrificio y la resurrección plausible (150).

A fin de cuentas, puede argumentarse que el enfoque debe volver a Manuel Saquic. Alrededor de un año y medio después de su asesinato, él estuvo muy presente cuando el acuerdo de paz por fin se firmó en Guatemala. Se transfiguró como un mártir ante los ojos de quienes portaron su imagen en una manta hacia la ciudad capital –un mártir ecuménico y evangélico de los derechos humanos y de la integridad cultural de los pueblos mayas (fig. 21)–. Aunque su presencia fue tan solo una parte de la memoria colectiva de la gente que se reunió en la Plaza Mayor ese día, la interpretación de Saquic como mártir demuestra un aspecto más de la forma en la que el protestantismo se construye en Guatemala frente a la violencia y la impunidad.



Figura 21. Manuel Saquic, «presente» durante la firma de los Acuerdos de Paz
Fotografía de Mathews Samson

El significado de la muerte de Saquic y la forma en la que es recordado en el Presbiterio Kaqchikel trascienden la tragedia que rodea a estos eventos, y permite echar un vistazo a la forma en la que los presbiterianos *kaqchikel* han creado una identidad para sí mismos desde el regreso de Guatemala a los gobiernos civiles a mediados de los años ochenta, aún antes que el Presbiterio se organizara formalmente. Gustavo me dijo que se convirtió al presbiterianismo porque le atrajo la clase de compromiso que vio dentro del Presbiterio. Se decepcionó un tanto cuando le quedó claro que la denominación presbiteriana como un todo no comparte esos compromisos. Para él, la iglesia debería participar en temas espirituales, culturales, económicos y políticos. Mientras se lamentaba que la iglesia nacional a menudo no dice nada cuando ocurren violaciones de derechos humanos, dejaba en claro que las acciones del Presbiterio no son simplemente una participación de la iglesia en política, o un esfuerzo por usar la iglesia para fines políticos. «Somos la iglesia», dijo. «[Esta es] nuestra manera de entender la iglesia».

CONCLUSIONES

CONTEXTUALIZANDO LA PRÁCTICA PROTESTANTE MAYA

Me atrevería a asegurar que Guatemala nunca será un país «desencantado»; el misterio, el milagro y la magia afloran por encima de todas las creencias, incluso de las más «racionalizadas» como es el protestantismo: el evangelismo pentecostal y neopentecostal dan constancia de ello.

Pilar Sanchíz Ochoa, *Evangelismo y poder.*

Como antropólogo y escritor Maya, estoy contribuyendo a la actual renovación Maya. Creo que los antropólogos deben contribuir a la autodeterminación de los pueblos indígenas que estudian. Esto podría ser una tarea difícil para antropólogos extranjeros, pero en mi caso, siendo Maya, puedo ver las múltiples formas en las que puedo contribuir a la autorrepresentación de mi pueblo (...) Las múltiples voces de los Mayas contemporáneos deberían ser escuchadas, porque ya no están en silencio, ni sumidas en una amnesia de siglos. Recordamos quiénes somos y de dónde venimos mientras fabricamos nuestras esperanzas para el futuro.

Víctor Montejo, *The Multiplicity of Mayan Voices*

PRÁCTICA RELIGIOSA ENTRE LOS PRESBITERIANOS MAM Y KAQCHIKEL

En agosto de 2005 hice un breve viaje de investigación a Guatemala, y por primera vez escuché a alguien referirse a los *Acuerdos* de Paz como los *recuerdos* de paz. El amargo humor del comentario permaneció en mi memoria como indicador de cuánto de la euforia y la esperanza manifiestas al fin de la guerra se habían disipado en la siguiente década. Las preocupaciones cotidianas sobre la violencia y la seguridad (en sentido personal y económico) y la desilusión con la corrupción e ineficiencia de las sucesivas administraciones de gobierno ciertamente generan dudas sobre la nueva Guatemala pluricultural visualizada durante las negociaciones que condujeron al fin de la guerra y en el período subsiguiente, cuando la realización de cambios significativos en las estructuras económicas y sociales parecía una posibilidad viable. El contexto brindado por el proceso de paz sigue enmarcando una parte significativa de mi propia agenda de investigación (hay que notar, por ejemplo, la aprobación del nuevo Acuerdo Marco para el Cumplimiento de los Acuerdos de Paz, también en agosto de 2005)¹.

¹ El texto de la ley, decreto número 52-2005 del Congreso de Guatemala, puede encontrarse en

Al mismo tiempo, el floreciente pluralismo religioso documentado en este trabajo muestra cómo el estudio de la religión en Guatemala puede redirigir nuestra atención hacia los espacios para el cambio que existen dentro de las narrativas políticas y sociales más amplias, que siguen moldeando la situación de posguerra.

La pregunta con la que empecé esta investigación —¿Qué significa ser al mismo tiempo maya y protestante en Guatemala?— enfoca la atención en uno de estos espacios: el espacio en el que el cristianismo evangélico se cruza con la cultura e identidad Mayas en las vidas de los evangélicos mayas. Por supuesto, no existe una única manera de ser maya o protestante, y recuerdo la comprensión que Berger dijo tener cuando reconoció que había estado equivocado (al igual que muchos otros) al pensar que «la modernidad necesariamente lleva al declive de la religión» (1998, 782). Esta comprensión estaba relacionada con el pluralismo y con la manera en que este «socaba creencias y valores que se dan por sentados». Al empezar su discusión con estas líneas, Berger advierte que «el pluralismo no influye tanto en *lo que* las personas creen, sino en *cómo* lo creen». El «cómo» de la práctica religiosa es el espacio en el que los presbiterianos *mam* y *kaqchikel* viven su identidad como protestantes mayas. Al centrarse en sus prácticas, este libro hace una pequeña contribución al dejarnos oír algo de esa multiplicidad de voces mayas a las que Montejo se refiere en el segundo epígrafe de este capítulo.

Sin embargo, oír esas voces no consiste únicamente en fabricar esperanzas para el futuro. La sugerencia de Sanchíz Ochoa que Guatemala nunca será «desencantada» guarda cierta afinidad con mi interés por el reencantamiento a la luz del pluralismo del protestantismo en Guatemala y de las intersecciones de la identidad Maya con las prácticas evangélicas. No existe la menor duda de que, a diferentes niveles, un proceso que supone la reformulación del significado religioso está ocurriendo en la Guatemala contemporánea. Esto puede verse no solo en la presencia protestante sino también en el seno de la reivindicación de la cultura y de la espiritualidad Mayas, que desafían a cada paso los dogmas de las manifestaciones católica y protestante del cristianismo. Sin embargo, Sanchíz Ochoa y Berger nos recuerdan que en Guatemala están sucediendo más cosas de las que podemos ver. Desde la perspectiva antropológica, esto raya en lo obvio, pero es útil para obtener una lectura más matizada de las prácticas evangélicas en Guatemala, y en Mesoamérica en general. En teoría, los grupos *mam* y *kaqchikel* en los que se enfoca este trabajo representan el ala más racional del protestantismo —los calvinistas ascéticos y sus vínculos con una larga historia misionera en Guatemala—. Parte de lo que los vuelve únicos es

precisamente su identificación con su herencia indígena y el esfuerzo, por tenue que sea a veces, por integrar esa herencia renovada en las prácticas protestantes que pueden ser ofrecidas a las comunidades en las que viven y trabajan. A un nivel más fundamental, la perspectiva etnográfica nos permite ver más allá de la secularización y por debajo de la globalización, para adquirir una noción sobre cómo la gente se las arregla para reconstruir patrones de subsistencia y significado en medio de un contexto frecuentemente cargado de incertidumbre.

Al ocuparse del «cómo» de la práctica evangélica maya, este trabajo resalta la manera en la que la interrelación de religión y etnicidad se articula en escalas mayores de interacción. Como lo indican Manuel Vásquez y Philip Williams en su introducción a un número de *Latin American Perspectives*:

La labor aquí consiste en seguir poniendo atención a las especificidades de las historias locales, nacionales y regionales, y a las relaciones de poder, al mismo tiempo que se les sumerge en dinámicas transnacionales y globales (2005, 19).

Para asegurarme de esto, he tratado de situar el análisis en el contexto de la historia de violencia de Guatemala y de ponerlo bajo la luz de los orígenes misioneros del protestantismo, en particular del presbiterianismo. Hasta donde le concierne a la IENPG, la formación del Presbiterio Maya Quiché en 1959 indica que varios segmentos de la IENPG habían empezado a organizarse y a desafiar las estructuras institucionales de la denominación desde una posición étnica. Los presbiterios Mam y Kaqchikel son parte de esa trayectoria, aunque la interpretación en relación a la renovación étnica es compleja, debido a que el movimiento recibió la ayuda, al menos parcial, de la presencia misionera que había sido tan fuerte en el altiplano occidental.

La incertidumbre sigue siendo clave para examinar la religión en Guatemala. La situación de posguerra no puede ser considerada como una época de paz y armonía. En varias ocasiones, un ministro del Presbiterio Mam me dijo que, aunque la paz ciertamente se había firmado, la situación no era segura. La memoria de la violencia y la palpable incertidumbre del presente no quedaban suavizadas en algunos de sus comentarios que acá parafraseamos:

No es real; más bien es una paz negociada. Esta es una evaluación general. ¿Por qué iban los comandantes a firmar si estaban luchando por la paz? Hasta ahora, es un engaño para la gente. Todo ha permanecido en silencio, en paz, y no es posible reclamar. No puede llevarse a cabo, y los pobres siguen sufriendo. Hay miles de huérfanos y viudas, sobre todo [entre] el pueblo

maya, los indígenas. [El presidente] Arzú firmó los acuerdos de paz para poder atraer chorros de inversión extranjera (...) La estructura de Guatemala está mal. En 1980, esto nunca se dijo. Si dice esto, no amanece. Este es un breve comentario. No somos libres. Las cosas pueden cambiar.

Hay muchos aspectos aquí, y una de las características de la religión, conforme se resuelve en la experiencia humana, es su poder para movilizar a las personas en la medida en que responden a las circunstancias cambiantes. Mi trabajo hace énfasis en la necesidad de asumir una perspectiva local, mientras tratamos de entender estas respuestas en todas sus capas de «localización social». Ya sea que los antropólogos hablemos de resistencia, revitalización o renovación, o de algún tipo de «resacralización de lo profano» (Garrard-Burnett 1996), William Swatos y Kevin Christiano tienen razón, creo, al insistir en que:

Nos encontramos dentro de un «nuevo paradigma» más que en un «viejo paradigma» de la sociología de la religión; es decir, nuestra comprensión de lo espiritual-religioso-sagrado encuentra sus raíces en la insatisfacción ilimitada que es característica de la especie *homo sapiens* (1999, 224)².

Esto resuena con la perspectiva humanística que he adoptado como otra parte de la estructura para este trabajo. La insatisfacción puede leerse, en este sentido, como algo más existencial que como una resignación al modelo de crisis-consuelo de la expansión evangélica³. La insatisfacción adopta muchas formas, incluyendo experiencias de dislocación y crisis, pero también puede verse como una especie de intranquilidad que permea la actividad humana y actúa como un ímpetu de reformulación del significado.

Esta reformulación del significado ha sido relevante en Latinoamérica, y Steigenga ha afirmado que:

La interacción entre el cristianismo y la religión indígena durante los últimos cuarenta años produjo la base para una consciencia insurgente enmarcada en una identidad que es a la vez cristiana e india (2004, 238).

A nivel local, los Presbiterios Mam y Kaqchikel destacan diferencias en la forma en la que la gente se sitúa a sí misma a la luz de las demandas de sus creencias religiosas evangélicas. En ambos casos, una ética comunitaria enraizada en la cultura

² El artículo aquí referido y Casanova (2001) brindan un contexto útil para discutir la teoría de la secularización y su relación con la religión en medio de la globalización.

³ Ver Heelas y Haglund-Heelas (1988) para una crítica a la «carencia» como razón para la conversión.

Maya subyace a la reformulación y la construcción de identidad cuando se cruza con el protestantismo. En el caso *kaqchikel*, esta reformulación es más pública, y se manifiesta como protesta directa en contra de un contexto político represivo al nivel del Estado-nación. Como protesta, la religión sirve como algo más que un mecanismo de supervivencia para aquellos que viven en medio de cambios sociales masivos y responden a dichos cambios desde una posición social un tanto marginal. La práctica religiosa y la comunidad religiosa misma se convierten en aspectos importantes de un compromiso con el contexto, en parte del esfuerzo por crear algo nuevo a partir de la historia profana de asesinatos y desapariciones, inclusive si dicha historia está encarnada en un caso como el de Manuel Saquic⁴. En el proceso, los *kaqchikel* han cultivado una red más visible de conexiones internacionales conforme han reaccionado a la violencia dirigida en contra de su comunidad. Esta red, a su vez, ha influido las reflexiones teológicas en los Estados Unidos y Canadá cuando aquellos que apoyan al Presbiterio han reflexionado sobre el significado de la solidaridad y el acompañamiento de la gente en contextos vastamente diferentes de los propios. Esta teología debe ser estudiada junto a las reflexiones surgidas de la misma comunidad *Kaqchikel* (cf. Otzoy s.f.).

La situación en el Presbiterio Mam es más ambigua; sin embargo, la orientación menos abiertamente política del Presbiterio podría convertirlo en el ejemplo que mejor muestra el esfuerzo por adaptar la cultura local al cristianismo evangélico. Tanto Scotchmer como Greenberg, que trabajaron los temas de sanación y enfermedad en el municipio *Mam* de Cajolá, sugerían que la gente de la región se convertía porque, de alguna manera, los sistemas de significado más antiguos dejaban de tener sentido. En contraposición a la ideología de Acción Católica, que seguía apoyando elementos de «carácter igualitario y comunitario» asociados con las prácticas religiosas tradicionales, el:

Protestantismo evangélico (...) está claramente separado de la *Ajiox* [costumbre] y de las ideologías católicas. No solo se distancian de actividades sociopolíticas en la aldea, sino que además rechazan las restricciones y obligaciones económicas concomitantes. Esto los coloca en un «nuevo camino» que les provee de nuevo poder, protección y bienestar (Greenberg 1984, 253).

En la medida en la que este argumento es correcto, la cuestión de por qué la nueva religión tiene sentido debe ser examinada en mayor profundidad. En *Holy Saints and*

⁴ Esto no busca negar el papel de los liderazgos fuertes o carismáticos, ya sean locales o extranjeros en el caso de los misioneros.

Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America (2001), el coeditor Alan Sandstrom argumenta que los cambios económicos se deben en buena medida al «giro hacia el protestantismo» en Mesoamérica.

El nuevo e incierto contexto cambia los factores materiales pragmáticos a los que los individuos deben ajustarse a fin de sobrevivir y prosperar (...). A su vez, estos cambios vuelven obsoletas las viejas identidades y abren el camino para nuevas e innovadoras soluciones para el problema de ganarse la vida y encontrar un sitio significativo en un sistema social en evolución (2001, 278).

Sandstrom argumenta a favor de:

Una explicación materialista que vincule los análisis de nivel macro con la agencia humana, que se enfoque en el cómo y por qué la gente se ajusta a las nuevas condiciones económicas de sus vidas (278).

Destaco esto porque, a pesar del énfasis materialista, es muy similar en algunos aspectos a mi enfoque teórico, el que vincula la teoría de la práctica y la etnografía con los marcos de análisis local y global en la antropología de la religión (cf. Vásquez y Marquardt 2003, capítulo 2).

En esencia, Sandstrom argumenta que el protestantismo constituye una clase de «tercer grupo étnico» con una identidad oposicional que, a su vez, contribuye a la fragmentación de las comunidades mesoamericanas. Desde dos direcciones diferentes, la presencia protestante ha tenido un impacto directo sobre la resistencia religiosa «Nativo Americana» (por ejemplo, reducción en el consumo de alcohol durante los rituales) y sobre los esfuerzos de los «afiliados católicos» por «reducir los elementos Nativo Americanos en los sistemas del catolicismo popular» (279). Sandstrom es bastante consciente de las complejidades que rodean la conversión y las implicaciones de la misma a nivel comunitario. Simplemente aportó a la discusión anotando que, aunque la conversión al protestantismo crea división en muchas comunidades, los mismos protestantismos divergen tremendamente en su impacto en las comunidades locales⁵. Aunque en el caso de Guatemala, esto podría tener

⁵ Un caso comparativo importante es el del Presbiterio Mam en Chiapas. Hernández Castillo documenta cómo el presbiterianismo se convirtió en un «componente de la etnicidad» (2001, 45). En las primeras décadas que siguieron a la Revolución Mexicana, las iglesias protestantes no fueron perseguidas de la misma manera en que lo fue la Iglesia católica cuando el gobierno trató de implementar la secularización y reafirmar la autoridad del Estado. Los misioneros estimulaban el uso del idioma *mam* y, en general, el presbiterianismo parece haber ofrecido un espacio desde el cual los *mam* pudieran adoptar selectivamente el protestantismo y resistir un poco la injerencia del Estado. Hernández Castillo reconoce que, de manera simultánea, hubo «una reproducción de valores dominantes relacionados al respeto por el Estado y a la

relación con la historia más larga del presbiterianismo en el altiplano occidental, los Presbiterios muestran claramente la posibilidad de la revitalización tanto comunitaria como personal.

Al referirse a un artículo póstumo de Scotchmer en el mismo volumen, Sandstrom argumenta que es dudoso que «religiones como el protestantismo tengan una mayor habilidad que las religiones locales para satisfacer las necesidades espirituales de un pueblo» (2001, 286). Prosigue diciendo que «[e]l paquete protestante fue desarrollado en un contexto social totalmente diferente, ocupándose de un conjunto de necesidades totalmente diferentes» (286). En cierta medida, esta perspectiva refleja su investigación en el Estado mexicano de Veracruz, y su argumento que el «cambio [al protestantismo] debe ser entendido en varios niveles, desde el macroeconómico hasta el psicológico» (277), es atractivo desde un punto de vista metodológico.

Al final, la conversión no trae consigo ningún camino claro ya sea hacia la renovación o hacia la fragmentación de la comunidad. El trabajo de Watanabe en Santiago Chimaltenango mostró que las tensiones entre tradicionalistas, catequistas y evangélicos produjeron en parte un aumento en el número de personas que decían no profesar ninguna religión (1999, 202). Más allá de las tensiones entre los grupos, cuando dicha investigación había concluido, todavía no se había dado ninguna fragmentación abierta, y los miembros de la comunidad seguían negociando sus relaciones sobre la base de su pertenencia a la misma. (212-26). Al mismo tiempo, un número significativo de personas dicen haber vuelto a la práctica de la religión maya, especialmente desde el catolicismo.

REENCANTAMIENTO, RENOVACIÓN Y PROTESTANTISMO MAYA

En 1993, Scotchmer comentó que, aunque posiblemente era:

Demasiado pronto para documentarlo, el protestantismo Maya que sigue un modelo de *revitalización* podría jugar un papel crucial en el futuro de Guatemala, dado su crecimiento entre los desposeídos y su dinámica de crear una teología Maya local (519).

Este modelo fue elaborado en contraste con «la iglesia asimilacionista dominada por ladinos, y cuyos miembros son aquellos que han tenido éxito económico como protestantes». Este último era un modelo que «no hablaba a los Mayas pobres y

desposeídos que están descubriendo su miseria colectiva» (510). Estas palabras fueron escritas mientras el proceso de paz todavía tomaba forma en el horizonte, y alrededor del momento en que el movimiento Maya como tal empezaba a encontrar su voz y a articular sus demandas de manera más directa dentro de la vida política de la nación. A nivel nacional, la revitalización subsiguiente tuvo más relación con la cultura y los derechos culturales que con la desigualdad económica o la religión *per se*.

Desde el punto de vista del cristianismo evangélico entre los *mam*, la revitalización sigue siendo un fenómeno localizado. Al final, la preocupación tiene que ir más allá de lo que podría significar para una persona ser a la vez maya y protestante en el momento actual. Cualquier consideración de la interacción entre la etnicidad Maya y la religiosidad protestante debe abordar el tema del cambio religioso, social, económico y político como respuesta a las fuerzas de una globalización que alcanza el nivel local, como las aldeas, en toda Latinoamérica. Esto es especialmente cierto debido a que los presbiterianos de los presbiterios Mayas aquí analizados permanecen en ambientes principalmente rurales o municipales. La práctica religiosa continúa vinculada al lugar y a la comunidad, si bien las comunidades tienen fronteras cambiantes en términos de creencias. En la medida en que hay vínculos transnacionales, los límites comunitarios, tanto religiosos como pragmáticos, se expanden para incluir a más familias extendidas de hermanas y hermanos.

Incluso si el paisaje religioso ha sido modificado como respuesta a la ideología evangélica, la interpretación de esa ideología reside a fin de cuentas en las manos (y mentes) de los mismos protestantes mayas *mam*. Esta reinterpretación refleja la continua lucha política y social en Guatemala, en la que los mayas siguen revitalizando su cultura, incluso cuando algunos se organizan para obtener un poder político más directo. A un nivel todavía más localizado, esto refleja cómo la cultura misma es moldeada como respuesta a las actividades creadoras de significado de los pueblos que luchan por encontrar sentido a la complejidad de sus propias vidas.

Aquí, de nuevo, el caso *kaqchikel* vuelve a enfocar el tema de manera más aguda. Gustavo, a quien conocimos en el capítulo 6, hablaba más directamente de la necesidad de tender puentes entre los representantes de las antiguas y de las nuevas tradiciones en su propia comunidad:

En ese sentido nosotros reflexionamos de un pasaje bíblico, pero también lo contextualizamos a las costumbres mayas. En nuestro grupo, en nuestras reflexiones, llegan regularmente dos sacerdotes mayas y ellos no tienen ningún problema [por] estar con nosotros reflexionando sobre biblia y tampoco nosotros tenemos algún problema de participar en una ceremonia

maya. Entonces por eso cuando hablamos de «La Biblia dice esto», ellos decían «pero nuestros antepasados también dicen esto». O sea, siempre van dos cosas de la mano, lo maya y lo cristiano. No es bueno hacer esto, pero a nosotros nos ha resultado así, y entonces ese es nuestro caminar.

Le pregunté a Gustavo por qué dijo que «no es bueno hacer esto». Su respuesta fue la siguiente:

Tal vez no es bueno hacer una mezcla de todo. Pero consideramos, por ejemplo, hay cristianos que no quieren ver nada con lo Maya y hay otros mayas que no quieren ver nada con lo cristiano. Pero nosotros [usamos los dos]. Por eso nos miran raro, toda la gente nos mira raro. Por eso, a veces digo, «*Híjole*, ¿qué tal si no es bueno?» Pero si nos está dando resultados, entonces quiere decir que está bien. [Me pregunto eso] a mí mismo para poder [seguir] caminando.

Claramente, él utiliza el término *cristiano* en el sentido ecuménico más familiar al que estamos acostumbrados en los Estados Unidos y Canadá. Pero este ecumenismo también adopta los aspectos cultural y cosmológico de la mayanidad en una declaración directa que el cristianismo y la identidad étnica deben unirse.

La revitalización no tiene por qué tomar una forma tan dramática como en el caso *Kaqchikel*. Las actividades sociales y políticas de los presbiterianos *mam* reflejan un estilo de interactuar con las comunidades locales que podría estar conceptualmente más a tono con la costumbre indicada por su afiliación religiosa protestante. Durante las elecciones nacionales de 1999, al menos tres municipios *mam* en Quetzaltenango eligieron alcaldes que tenían conexión directa con la comunidad presbiteriana del área. No competían todos en la misma planilla o por el mismo partido. Las implicaciones plenas de esto deben analizarse a nivel histórico, pero representan un nivel de aceptación, y posiblemente incluso de confianza en los evangélicos, que ciertamente no existía a mediados del siglo pasado, cuando el ministro más antiguo fue echado de la casa de su padre por convertirse y por concertar con los misioneros. También es un contraste con los presbiterianos *kaqchikel* que se postulan a cargos públicos o que buscan abrir oficinas para la defensa de los derechos humanos, un símbolo poderoso y peligroso de participación social.

Así que, aparentemente, el caso *mam* es menos claro en cuanto a la respuesta a la cultura Maya. Sin embargo, si hace cincuenta años un ministro se limitaba a pedirle a Dios que lo ayudara a construir una casa para él y su familia, hay un cambio cuando,

dos generaciones más tarde, otro ministro se debate con la idea de cómo incluir a una abuela no cristiana en el grupo de los salvos. La cultura refleja la forma en que nuestras experiencias transforman nuestra comprensión de nosotros mismos, y las interpretaciones que hacemos del mundo y de nuestro lugar en él. En medio de grandes cambios para los protestantes mayas *mam*, el pasado no ha quedado totalmente atrás. La nueva comunidad todavía debe tener lugar para los ancestros. «Llegué a creer que sí, [mi abuela] también murió, pero no estaba perdida».

El reencantamiento y la renovación de la identidad son actos conscientes frente a las circunstancias históricas, y la complejidad que revelan las descripciones etnográficas de los presbiterianos *mam* y *kaqchikel* en circunstancias vastamente diferentes, muestra que el proceso ocurre de varias maneras. En el ámbito religioso, el reencantamiento proporciona un nuevo significado en el espacio personal y comunitario de las vidas de los protestantes *mam* y *kaqchikel*, al mismo tiempo que provee un nuevo ímpetu para los movimientos culturales y políticos que están cambiando la faz del contexto de Guatemala, el lugar que los mayas llaman *Iximuleu*, la Tierra del Maíz.

REFERENCIAS

- Adams, Abigail Elizabeth. 1999. *Word, work and worship: Engendering evangelical culture between highland Guatemala and the United States*. Tesis doctoral, Univ. of Virginia.
- . 2001. Making one our word: Protestant Q'eqchi' Mayas in highland Guatemala. En: *Holy saints and fiery preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, eds. James W. Dow y Alan R. Sandstrom, 205-33. Westport, Conn.: Praeger.
- Adams, Richard N. 1970. *Crucifixion by power: Essays on Guatemalan national social structure, 1944-1966*. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 1992. Conclusions: What can we know about the harvest of violence? En: *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan crisis*, ed. Robert M. Carmack, 274-91. 1988. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 1994. A report on the political status of the Guatemalan Maya. En: *Indigenous peoples and democracy in Latin America*, ed. Donna Lee Van Cott, 155-86. New York: St. Martin's Press.
- . 1995. *Etnias en evolución social: Estudios de Guatemala y Centroamérica*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- . 1998. Problems political, professional, and technical in Guatemalan ethnic demography. Ponencia presentada en la 97th Annual Meeting of the American Anthropological Association. Philadelphia.
- Adams, Richard y Santiago Bastos. 2003. *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Antigua, Guatemala: Cirma.
- Alecio, Rolando. 1995. Uncovering the truth: political violence and indigenous organizations. En: *The new politics of survival: Grassroots movements in Central America*, ed. Minor Sinclair, 25-45. New York: EPICA/Monthly Review Press.
- Alonso, Pedro Luis. 1998. *En el nombre de la crisis: Transformaciones religiosas de la sociedad guatemalteca contemporánea*. Ciudad de Guatemala: Editorial Artemis-Edinter.
- Althoff, Andrea. 2017. Divided by faith and ethnicity: Religious pluralism and the problem of race in Guatemala. *International Journal of Latin American Religion* 1:331-352. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0026-1>
- Alvarez, Carmelo. 1990. *People of hope: The Protestant movement in Central America*. New York: Friendship Press.

- Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino, y Arturo Escobar, eds. 1998. *Cultures of politics/politics of cultures: Re-visioning Latin American social movements*. Boulder: Westview Press.
- Amnesty International. 1996. Guatemala: Summary of Amnesty International's concerns (January 1995-January 1996). Amnesty International Report AMR 34/03/96. <https://www.amnesty.org/download/Documents/164000/amr340031996en.pdf>
- . 2005. No protection, no justice: killings of women in Guatemala. Amnesty International Report AMR 34/017/2005. <http://web.amnesty.org/library/index/ENGAMR340172005> (acceso el 7 de mayo de 2006).
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities*. Edición revisada. London: Verso.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Kathryn. 2003. *Weaving relationships: Canada-Guatemala solidarity*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier Univ. Press.
- Annis, Sheldon. 1987. *God and production in a Guatemalan town*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Arias, Arturo. 1990. Changing Indian identity: Guatemala's violent transition to modernity. En: *Guatemalan Indians and the state, 1540 to 1988*, eds. Carol A. Smith, con Marilyn M. Moors, 230-57. Austin: Univ. of Texas Press.
- Asad, Talal. 1983. Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. *Man* 18:237-59.
- . 1993. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- B'aayil (Eduardo Pérez) y Ajb'ee (Odilio Jiménez). 1997. *Tixoolil Qyool Mam/Gramática Mam*. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj.
- Baez Camargo, G. y Kenneth G. Grubb. 1935. *Religion in the Republic of Mexico*. London: World Dominion Press.
- Barbero, Jesús Martín. 2001. Secularización, desencanto, y reencantamiento massmediático. En: *Al sur de la modernidad: Comunicación, globalización, y multiculturalidad*, 173-82. Pittsburgh: Instituto de Literatura Iberoamericana.
- Bastian, Jean Pierre. 1983. *Protestantismo y sociedad en México*. Ciudad de México: Casa Unidad de Publicaciones, S.A.

- . 1986. *Breve historia del protestantismo en América Latina*. Ciudad de México: Casa Unidad de Publicaciones, S.A.
- . 1990. *Protestantes, liberales, y francmasones: Sociedades de ideas y modernidad en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1992. Protestantism in Latin America. En: *The church in Latin America, 1492-1992*, ed. Enrique Dussel, 331-50. Tunbridge Wells, Kent and Maryknoll, N.Y.: Burns & Oates y Orbis.
- . 1993. The metamorphosis of Latin American Protestant groups: A sociohistorical perspective. Trad. Margaret Caffey-Moquin. *Latin American Research Review* 28(2): 33-61.
- . 1998. The new religious map of Latin America: Causes and social effects. *Cross Currents* 48(3): 330-46.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus. 1995. *Abriendo caminos: Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*. Ciudad de Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- . 1996. *Quebrando el silencio: Organizaciones del pueblo Maya y sus demandas (1986-1992)*. 3ra. ed. Ciudad de Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Benavides, Gustavo. 1998. Modernity. En: *Critical terms for religious studies*, ed. Mark C. Taylor, 186-204. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Berger, Peter L. 1967. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- . 1998. Protestantism and the quest for certainty. *Christian Century* 26 August-2 September: 782-85, 792-96.
- . 1999. The desecularization of the world: A global overview. En: *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, ed. Peter L. Berger, 1-18. Washington, D.C. y Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center and Eerdmans.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. 1966. *The social construction of reality*. Garden City, N.J.: Doubleday.
- Berryman, Phillip. 1984. *The religious roots of rebellion: Christians in Central American revolutions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

- . 1994. *Stubborn hope: Religion, politics, and revolution in Central America*. Maryknoll, N.Y.: Orbis; New York: The New Press.
- Bogenschild, Thomas E. 1992. The roots of fundamentalism in liberal Guatemala: Missionary ideologies and local response, 1882-1944. Tesis doctoral, Univ. of California, Berkeley.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a theory of practice*. Trad. Richard Nice. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- . 1990. *The logic of practice*. Trad. Richard Nice. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.
- Brenneman, Robert. 2012. *Homies and hermanos: God and gangs in Central America*. New York: Oxford University Press.
- Brett, Roddy. 2006. *Movimiento social, etnicidad, y democratización en Guatemala, 1985-1996*. Ciudad de Guatemala: F&G Editores.
- Brintnall, Douglas E. 1979. *Revolt against the dead: The modernization of a Mayan community in the highlands of Guatemala*. New York: Gordon and Breach.
- Brown, R. McKenna. 1996. The Mayan language loyalty movement in Guatemala. En: *Maya cultural activism in Guatemala*, eds. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, 165-77. Austin: Univ. of Texas Press.
- Brusco, Elizabeth. 1996. Religious conversion. En: *Encyclopedia of cultural anthropology*, vol. 3, eds. David Levinson y Melvin Ember, 1100-1104. New York: Henr y Holt.
- Bunzel, Ruth. 1959. Chichicastenango: A Guatemalan village. Ed. Marian W. Smith. *Publications of the American Ethnological Society*, 23. Seattle: Univ. of Washington Press.
- Burdick, John. 1998. *Blessed Anastacia: Women, race, and Christianity in Brazil*. New York: Routledge.
- Burgess, Dora M. de y Patricio Xec, Trads. 1955. *Popol Vuh* (versión de Francisco Ximénez). Quezaltenango, Guatemala: spi.
- Burgess, Paul. 1957. *Historia de la obra evangélica presbiteriana en Guatemala: Bodas de diamante*. Quetzaltenango, Guatemala: Tipografía El Noticiero.
- . 1972. *Justo Rufino Barrios*. Trad. Ricardo Letona-Estrada. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria de Guatemala.

- Burkhart, Louise M. 1989. *The slippery earth: Nahua-Christian dialogue in sixteenth-century Mexico*. Tucson: Univ. of Arizona Press.
- Cabrera, Mario Rolando y Arlena D. Cifuentes. 1997. *El proceso de negociaciones de paz*. Ciudad de Guatemala: Ediciones Nueva Era.
- Cahn, Peter. 2003. *All religions are good in Tzintzuntzan: Evangelicals in Catholic Mexico*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Cal, José. 2007. "Liberalismo, Estado e Iglesia en Guatemala: historia de una ruptura, 1871-1878". En: *América en la época de Juárez: La consolidación del liberalismo, procesos políticos, sociales y económicos (1854-1872)*. Coord. por Sara Ortelli y Héctor Hernández. México: Universidad Autónoma de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana. pp. 17-76.
- Calder, Bruce. 1970. *Crecimiento y cambio de la Iglesia Católica Guatemalteca, 1944-1966*. Ciudad de Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- . 1997. Influencia extranjera en la Iglesia Católica. En *Historia general de Guatemala, tomo VI (Época contemporánea: De 1945 a la actualidad)*, 279-87. Ed. Jorge Luján Muñoz. Ciudad de Guatemala: Asociación de Amigos del País y Fundación para la Cultura y el Desarrollo.
- . 2001. The role of the Catholic Church and other religious institutions in the Guatemalan peace process, 1980-1996. *Journal of Church and State* 43(1): 773-97.
- . 2004. Interwoven histories: The Catholic Church and the Maya, 1940 to the present. En: *Resurgent voices in Latin America: Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*, eds. Edward L. Cleary y Timothy Steigenga, 93-124. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
- Cambranes, Julio Castellanos. 1985. *Coffee and peasants in Guatemala: The origins of the modern plantation economy in Guatemala, 1853-1897*. Monograph núm. 10, Institute of Latin American Studies. Stockholm: Universitet Stockholms.
- Camp, Roderic Ai. 1997. *Crossing swords: Politics and religion in Mexico*. New York: Oxford Univ. Press.
- Cantón Delgado, Manuela. 1998. *Bautizados en fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua Guatemala y South Woodstock, Vt.: Cirma y Plumsock Mesoamerican Studies.
- Carey, David, Jr. 2001. *Our elders teach us: Maya-Kaqchikel historical perspectives: Xkib'ij kan gate' qatata'*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press.

- . 2004. Maya perspectives on the 1999 Referendum in Guatemala: Ethnic equality rejected? *Latin American Perspectives* 31(6): 69-95.
- Carlsen, Robert S. 1997. *The war for the heart and soul of a highland Maya town*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Carlsen, Robert S. y Martín Prechtel. 1991. The flowering of the dead: Mayan notions of sacred change. *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute* 26(1): 23-42.
- Carmack, Robert M. 1971. Ethnography and ethnohistory: Their application in Middle American studies. *Ethnohistory* 18(2): 127-45.
- . 1979. Análisis antropológico de los efectos de terremoto en el occidente de Guatemala. En *Historia social de los Quichés*, 399-426. Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 21. Ciudad de Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.
- . 1981. *The Quiché Maya of Utatlán: The evolution of a highland Guatemala kingdom*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 1990. State and community in nineteenth-century Guatemala: The Momostenango case. En: *Guatemalan Indians and the state: 1540-1988*, eds. Carol A. Smith con Marilyn M. Moors, 116-36. Austin: Univ. of Texas Press.
- . ed. 1992a. *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan crisis*. 1988. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 1992b. The story of Santa Cruz, Quiché. En: *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan crisis*, ed. Robert M. Carmack, 39-69. 1988. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 1994. Politics of human rights in Guatemala. Ponencia presentada en el 93rd Annual Meeting of the American Anthropological Association. Atlanta, Georgia.
- . 1995. *Rebels of highland Guatemala: The Quiché-Mayas of Momostenango*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- Carmack, Robert M., Janine Gasco y Gary H. Gossen, eds. 1996. *The legacy of Mesoamerica: History and culture of a Native American civilization*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

- . 2001. Religion, the new millennium, and globalization. *Sociology of Religion* 62(4): 415-41.
- CEH [Comisión para el Esclarecimiento Histórico]. 1999. *Guatemala, memoria del silencio/ Tz'inil na'tab'al: Conclusiones y recomendaciones del informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. Ciudad de Guatemala.
- . 2000. *Guatemala: Causas y orígenes de enfrentamiento armado interno*. Ciudad de Guatemala: F&G Editores.
- Chase-Dunn Christopher, Susanne Jonas y Nelson Amaro, eds. 2001. *Globalization on the ground: Postbellum Guatemalan democracy and development*. Lanham, Md.: Rowan and Littlefield.
- Chea Urruela, José Luis. 1988. *Guatemala: La cruz fragmentada*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Chesnut, R. Andrew. 2003. *Competitive spirits: Latin America's new religious economy*. New York: Oxford Univ. Press.
- Chiappari, Christopher Louis. 1999. Rethinking religious practice in highland Guatemala: An ethnography of Protestantism, Maya religion, and magic. Tesis doctoral, Univ. of Minnesota.
- . 2002. Toward a Maya theology of liberation: The reformulation of a "traditional" religion in the global context. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(1): 47-67.
- Ciedeg [Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala]. s.f. *Condiciones nacionales a crear para el impulso del modelo democrático y alternativo de desarrollo*. Programa de Formación para el desarrollo, Cuaderno núm. 6.
- Cleary, Edward L. 1985. *Crisis and change: The church in Latin America today*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- . 1992. Evangelicals and competition in Guatemala. En: *Conflict and competition: The Latin American church in a changing environment*, eds. Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino, 167-95. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- . 1997. Birth of Latin American indigenous theology. En: *Crosscurrents in indigenous spirituality: Interface of Maya, Catholic, and Protestant worldviews*, ed. Guillermo Cook, 171-88. Studies in Christian Mission, vol. 18. Leiden: Brill.

- . 2001. From theology of liberation to inculturation: Emergence of indigenous religious centers in Peru and Bolivia. Paper presented at the meeting of the Latin American Studies Association. Washington, D.C., 6-8 September.
- . 2004. New voice in religion and politics in Bolivia and Peru. En: *Resurgent voices in Latin America: Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*, eds. Edward L. Cleary y Timothy Steigenga, 43-64. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
- Cleary, Edward L. y Timothy Steigenga. 2004. Resurgent voices: Indians, politics, and religion in Latin America. En: *Resurgent voices in Latin America: Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*, eds. Edward L. Cleary y Timothy Steigenga, 1-24. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
- Cleary, Edward L. y Hannah W. Stewart-Gambino, eds. 1997. *Power, politics, and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Clendinnen, Inga. 1987. *Ambivalent conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The symbolic construction of community*. London: Routledge.
- . 1993. Culture as identity: An anthropologist's view. *New Literary History* 24(1): 195-209.
- . 1994. *Self-consciousness: An alternative anthropology of identity*. London: Routledge.
- Cojtí Cuxil, Demetrio. 1991. Los censos nacionales de población: ¿Medios de opresión del pueblo indio? *A Saber* (Política de la Lengua) 1: 36-50.
- . 1994. *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy*. Ciudad de Guatemala: Editorial Cholsamaj y Seminario Permanente de Estudios Mayas.
- . 1996. The politics of Maya reinvocation. En: *Maya cultural activism in Guatemala*, eds. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, 19-50. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 1997. *Ri Maya' Moloj pa Iximulen, El movimiento Maya (en Guatemala)*. Ciudad de Guatemala: Editorial Cholsamaj.
- Colby, Benjamin N. y Pierre L. van den Berghe. 1969. *Ixil country: A plural society in highland Guatemala*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Coleman, Simon. 2010. An anthropological apologetics. En: Global critique, global Christianity. Matthew Engelke y Joel Robbins (eds.). Número especial, *The South Atlantic Quarterly* 109(4):791-810.

- Colop, Moisés. 1997. Is Christ being resurrected among the indigenous people? En: *Crosscurrents in indigenous spirituality: Interface of Maya, Catholic, and Protestant worldviews*, ed. Guillermo Cook, 199-203. Studies in Christian Mission, vol. 18. Leiden: Brill.
- Cook, Guillermo, ed. 1997. *Crosscurrents in indigenous spirituality: Interface of Maya, Catholic, and Protestant worldviews*. Studies in Christian Mission, vol. 18. Leiden: Brill.
- Corten, André y Ruth Marshall-Fratani. 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Dalquist, Anna Marie. 1995. *Burgess of Guatemala*. 2a. ed. Kingsburg, Calif.: Kings River Publications.
- Dary, Claudia. 1997. *El derecho internacional humanitario y el orden jurídico Maya: Una perspectiva histórico-cultural*. Ciudad de Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- . 2015. *Neopentecostalismo, familia y nuevos espacios de intercambio de bienes religiosos*. Cuadernos de debate, núm. 3. Guatemala: Flacso.
- . 2016. *Cristianos en un país violento: respuestas de iglesias frente a la violencia en dos colonias del Área Metropolitana en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala.
- Davis, Shelton. 1992. Introduction: Sowing the seeds of violence. En: *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan crisis*, ed. Robert M. Carmack, 3-36. 1988. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- Deiros, Pablo A. 1991. Protestant fundamentalism in Latin America. En: *Fundamentalisms observed*, eds. Martin E. Marty y R. Scott Appleby, 142-96. The Fundamentalism Project, vol. 1. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- De las reformas constitucionales a la consulta popular. *Revista Política y Sociedad* núm. 37. IIPS/DIGI Guatemala: USAC 1999.
- Delli Sante, Angela. 1996. *Nightmare or reality: Guatemala in the 1980s*. Amsterdam: Thela Publishers.
- Diamond, Larry. 1999. *Developing democracy: Toward consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

- Díaz Polanco, Héctor. 1997. *Indigenous peoples in Latin America: The quest for self-determination*. Trad. Lucía Rayas. Latin American Perspectives Series, núm. 18. Boulder: Westview Press.
- Dirks, Nicholas B., Geoff Eley y Sherry B. Ortner. 1994. Introduction. En: *Culture/power/history: A reader in contemporary social theory*, eds. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley y Sherr y B. Ortner, 3-45. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- Dow, James W. y Alan R. Sandstrom, eds. 2001. *Holy saints and fiery preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport, Conn.: Praeger.
- Drogus, Carol Ann. 2000. Religious pluralism and social change: Coming to terms with complexity and convergence. Review essay. *Latin American Research Review* 35(1): 261-70.
- Earle, Duncan M. 1992. Authority, social conflict, and the rise of Protestantism: Religious conversion in a Mayan village. *Social Compass* 39(3): 377-88.
- . 2000. The metaphor of the day in Quiché, Guatemala: Notes on the nature of everyday life. En: *On earth as it is in heaven: Religion in modern Latin America*, ed. Virginia Garrard-Burnett, 71-106. Wilmington, Del.: Scholarly Resources.
- Ebel, Roland H. 1972. Political modernization in three Guatemalan Indian communities. En: *Community culture and national change*, eds. M. A. L. Harrison y Robert Wauchope, 131-206. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane Univ.
- . 1992. When Indians take power: Conflict and consensus in San Juan Ostuncalco. En: *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan crisis*, ed. Robert M. Carmack, 174-91. 1988. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- Eck, Diana L. 2001. *A new religious America: How a "Christian country" has now become the world's most religiously diverse nation*. New York: HarperSanFrancisco.
- Eckstein, Susan. 2001a. Epilogue. Where have all the movements gone? Latin American social movements at the new millennium. En: *Power and popular protest: Latin American social movements*, ed. Susan Eckstein, 351-406. Berkeley: Univ. of California Press.
- . 2001b. Power and popular protest in Latin America. En: *Power and popular protest: Latin American social movements*, ed. Susan Eckstein, 1-60. Berkeley: Univ. of California Press.

- Elizondo, Virgilio P. 1983. *Galilean journey: The Mexican-American promise*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- . 1992. *The future is mestizo: Life where cultures meet*. New York: Crossroad.
- England, Nora C. 1983. *A grammar of Mam, a Mayan language*. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 1995. Linguistics and indigenous American languages: Mayan examples. *Journal of Latin American Anthropology* 1(1): 122-49.
- . 1996. The role of language standardization in revitalization. En: *Maya cultural activism in Guatemala*, eds. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, 178-94. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 2003. Mayan language revival and revitalization politics: Linguists and linguistic ideologies. *American Anthropologist* 105:733-43.
- Escobar, Arturo y Sonia E. Alvarez, eds. 1992. *The making of social movements in Latin America: Identity, strategy, and democracy*. Boulder: Westview Press.
- Evans, Timothy Edward. 1990. Religious conversion in Quetzaltenango, Guatemala. Tesis doctoral, Univ. of Pittsburgh.
- Fabri, Antonella. 1995. Memories of violence, monuments of history. En: *The labyrinth of memory: Ethnographic journeys*, eds. Marea C. Teski y Jacob J. Climo, 141-58. Westport, Conn.: Bergin & Garvey.
- Fairclough, Norman. 1992. *Discourse and social change*. Cambridge, U.K.: Polity Press.
- Falla, Ricardo. 1992. Struggle for survival in the mountains: Hunger and other privations inflicted on internal refugees from the central highlands. En: *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan crisis*, ed. Robert M. Carmack, 235-55. 1988. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 1993. *Historia de un gran amor* (spi).
- . 1994. *Massacres in the jungle: Ixcán, Guatemala, 1975-1982*. Boulder: Westview Press.
- . 1995. *Quiché rebelde: Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Colección "Realidad Nuestra," vol. 7. Reimpreso. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria.
- . 2001. *Quiché rebelde: Religious conversion, politics, and ethnic identity in Guatemala*. Trad. Phillip Berryman. Austin: Univ. of Texas Press.

- Fepaz [Foro Ecuménico por la Paz y la Reconciliación]. 2005. *Guatemala: El dilema ético de la violencia*. Ciudad de Guatemala: Litografía Nawal Wuj.
- Fernández García, María Cristina. 2004. Lynching in Guatemala: Legacy of war and impunity. Manuscrito. Harvard: Weatherhead Center for International Affairs. <http://www.wcfia.harvard.edu/fellows/papers/2003-04fernandez.pdf> (acceso el 28 de abril 2006).
- Fischer, Edward F. 1996. Induced culture change as a strategy for socioeconomic development: The Pan-Maya movement in Guatemala. En: *Maya cultural activism in Guatemala*, eds. Edward R. Fischer y R. McKenna Brown, 51-73. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 1999. Cultural logic and Maya identity: Rethinking constructivism and essentialism. *Current Anthropology* 40(4): 473-88.
- . 2001. *Cultural logics and global economics*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Fischer, Edward F. y R. McKenna Brown. 1996. Introduction: Maya cultural activism in Guatemala. En: *Maya cultural activism in Guatemala*, eds. Edward R. Fischer y R. McKenna Brown, 1-18. Austin: Univ. of Texas Press.
- Forand, Nancy Anne. 2001. Maya in the age of apocalypse: Folk evangelicals and Catholics in Quintana Roo. Tesis doctoral, Univ. at Albany, State Univ. of New York.
- . 2002. The language ideologies of courtship ritual: Maya Pentecostals and folk Catholics. *Journal of American Folklore* 115:332-77.
- Freston, Paul. 1998. Pentecostalism in Latin America: Characteristics and controversies. *Social Compass* 45(3): 335-58.
- . 2001. *Evangelicals and politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- . ed. 2006. *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. New York: Oxford Univ. Press.
- Friedlander, Judith. 1975. *Being Indian in Hueyapan: A study of forced identity in contemporary Mexico*. New York: St. Martin's Press.
- Gálvez Borrell, Víctor y Esquit Choy, Alberto. 1997. *The Mayan movement today: Issues of indigenous culture and development in Guatemala*. Trad. Matthew Creelman. Ciudad de Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- García, Eduardo. 2004. Anthropologists digging up the truth. *Latinamerica Press* 36(7):11-12.

- García Ruiz, Jesús. 1997. *Hacia una nación pluricultural en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Centro de Documentación e Investigación Maya.
- Garma Navarro, Carlos. 1989. Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México. *Cristianismo y sociedad* 27(3): 89-101.
- Garrard, Virginia Carroll. 1986. A history of Protestantism in Guatemala. Tesis doctoral, Tulane Univ.
- Garrard-Burnett, Virginia. 1990. Positivismo, liberalismo, e impulso misionero: Misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920. *Mesoamérica* 19 (Junio): 13-31.
- . 1992. Protestantism in Latin America. Review essay. *Latin America Research Review* 27(1): 219-31.
- . 1996. Resacralization of the profane: Government, religion, and ethnicity in modern Guatemala. En: *Questioning the secular state*, ed. David Westerlund, 96-116. London: Hurst.
- . 1998a. *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem*. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 1998b. Transnational Protestantism. Review essay. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 40(3): 117-25.
- . 2004. “God was already here when Columbus arrived”: Inculturation theology and the Mayan movement in Guatemala. En: *Resurgent voices in Latin America: Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*, eds. Edward L. Cleary y Timothy Steigenga, 125-53. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
- . 2009. *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem*. Trad. Ronald Flores. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- . 2010. *Terror in the land of the Holy Spirit: Guatemala under General Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. Religion and Global Politics Series. New York: Oxford University Press.
- Garrard-Burnett, Virginia y David Stoll, eds. 1993. *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple Univ. Press.
- Gauchet, Marcel. 1997. *The disenchantment of the world: A political history of religion*. Trad. Oscar Burge. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- Geertz, Clifford. 1973a. The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states. En: *The interpretation of cultures*, 255-310. New York: Basic Books.

- . 1973b. Religion as a cultural system. En: *The interpretation of cultures*. 87-125. New York: Basic Books.
- . 1973c. Thick description: Toward an interpretation of culture. En: *The interpretation of cultures*. 3-30. New York: Basic Books.
- . 2003. *La interpretación de las culturas*. Duodécima impresión. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
- Gill, Anthony James. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the state in Latin America*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Gleijeses, Piero. 1991. *Shattered hope: The Guatemalan revolution and the United States, 1944-1954*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- Goldín, Liliana R. 1999. Identities in the (maquila) making: Guatemalan Maya in the world economy. En: *Identities on the move: Transnational processes in North America and the Caribbean Basin*, ed. Liliana R. Goldín, 151-68. Albany, N.Y.: Institute for Mesoamerican Studies.
- . 2001. Maquila age Maya: Changing households and communities of the central highlands of Guatemala. *Journal of Latin American Anthropology* 6(1): 30-57.
- Goldín, Liliana R. y Brent Metz. 1991. An expression of cultural change: Invisible converts to Protestantism among highland Guatemala Maya. *Ethnology* 30(4): 325-38.
- Gooren, Henri. 2001. Reconsidering Protestant growth in Guatemala, 1900-1995. En: *Holy saints and fiery preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, eds. James W. Dow y Alan R. Sandstrom, 169-203. Westport, Conn.: Praeger.
- Gossen, Gary H. 1986. Mesoamerican ideas as a foundation for regional synthesis. En: *Symbol and meaning beyond the closed corporate community: Essays in Mesoamerican ideas*, ed. Gary H. Gossen, 1-8. Studies on Culture and Society, vol. 1. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, Univ. at Albany, State Univ. of New York.
- . 1999. Life, death, and apotheosis of a Chamula Protestant leader: Biography as social history. En: *Telling Maya tales: Tzotzil identities in modern Mexico*, by Gary H. Gossen, 209-24. New York: Routledge.
- Gossen, Gary H., con Miguel León-Portillo, eds. 1993. *South and Meso-American native spirituality*. Vol. 4 of *World spirituality: An encyclopedic history of the religious quest*. New York: Crossroad.

- Gossen, Gary H. y Richard Leventhal. 1999. The topography of ancient Maya religious pluralism: A dialogue with the present. En: *Telling Maya tales: Tzotzil identities in modern Mexico*, by Gary H. Gossen, 159-87. New York: Routledge.
- Greenberg, Linda Joan. 1984. Illness and curing among Mam Indians in highland Guatemala: Cosmological balance and cultural transformation. Tesis doctoral, Univ. of Chicago.
- Grenfell, James. 1995. The participation of Protestants in politics in Guatemala. Tesis de maestría, Oxford Univ.
- Gros, Christian. 1999. Evangelical Protestantism and indigenous populations. *Bulletin of Latin American Research* 18(2): 175-97.
- Gros, David. 1992. *The past in ruins: Tradition and the critique of modernity*. Amherst: Univ. of Massachusetts Press.
- Gross, Toomas. 2003. Protestantism and modernity: The implications of religious change in contemporary rural Oaxaca. *Sociology of Religion* 64(4): 479-98.
- Grossman, Roger. 2002. Interpreting the development of the evangelical church in Guatemala, 2002. Tesis doctoral, Southeastern Baptist Theological Seminary.
- Gudmundson, Lowell y Héctor Lindo-Fuentes. 1995. *Central America, 1821-1871: Liberalism before liberal reform*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press.
- Gutiérrez, Benjamín F, ed. 1995. *En la fuerza del espíritu*. Ciudad de México y Ciudad de Guatemala: Aipral y Celep (con Skipjack Press).
- Gutiérrez, Edgar. 1994. Rural upheaval and the survival of the Maya. *Nacla Report on the Americas* 28(3): 34-36.
- Hale, Charles. 1994. Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians, and identity politics in the anti-quincentenary campaign. *Critique of Anthropology* 14(1): 9-39.
- . 1997. Consciousness, violence, and the politics of memory in Guatemala. *Cultural Anthropology* 38(5): 817-24.
- . 1999. Travel warning: Elite appropriations of hybridity, mestizaje, antiracism, equality, and other progressive-sounding discourses in highland Guatemala. *Journal of American Folklore* 112:297-315.
- Hallum, Anne Motley. 1996. *Beyond missionaries: Toward an understanding of the Protestant movement in Central America*. Lanham, Md.: Rowan and Littlefield.

- Hamilton, Sarah y Edward F. Fischer. 2003. Non-traditional agricultural exports in highland Guatemala: Understandings of risk and perceptions of change. *Latin America Research Review* 38(3): 82-110.
- Handy, Jim. 1984. *Gift of the Devil: A history of Guatemala*. Boston: South End Press.
- . 1994. *Revolution in the countryside: Rural conflict and agrarian reform in Guatemala, 1944-1954*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
- Hanks, William F. 1996. *Language and communicative practices*. Boulder: Westview Press.
- Harding, Susan. 1992. The gospel of giving: The narrative construction of a sacrificial economy. En: *Vocabularies of public life*, ed. Robert Wuthnow, 39-56. London: Routledge.
- . 1994a. The born-again teleshows. En: *Culture/power/history: A reader in contemporary social theory*, eds. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley y Sherry B. Ortner, 539-56. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- . 1994b. Imagining the last days: The politics of apocalyptic language. En: *Accounting for fundamentalisms: The dynamic character of movements*, eds. Martin E. Marty y R. Scott Appleby, 57-78. The Fundamentalism Project, vol. 4. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Harkin, Michael E., ed. 2004. *Reassessing revitalization movements: Perspectives from North America and the Pacific Islands*. Lincoln: Univ. of Nebraska Press.
- Hartch, Todd. 2006. *Missionaries of the state: The Summer Institute of Linguistics, state formation, and indigenous Mexico, 1935-1985*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press.
- Hawkins, John. 1984. *Inverse images: The meaning of culture, ethnicity, and family in postcolonial Guatemala*. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.
- Heelas, Paul y Anna Marie Haglund-Heelas. 1988. The inadequacy of “deprivation” as a theory of conversion. En: *Vernacular Christianity*, eds. Wendy James y Douglas H. Johnson, 112-19. New York: Lilian Barber Press.
- Hefner, Robert W., ed. 1993. *Conversion to Christianity*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Helweg-Larsen, Simon. 2004. Ríos Montt under house arrest. *Latinamerica Press* 36(6): 4-5.
- Hendrickson, Carol. 1995. *Weaving identities: Construction of dress and self in a highland Guatemala town*. Austin: Univ. of Texas Press.

- . 1996. Women, weaving, and education in Maya revitalization. En: *Maya cultural activism in Guatemala*, eds. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, 156-64. Austin: Univ. of Texas Press.
- Hernández Castillo, R. Aída. 2001. *Histories and stories from Chiapas: Border identities in southern Mexico*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Hill, Jane H. y Kenneth C. Hill. 1986. *Speaking Mexicano: Dynamics of syncretic language in central Mexico*. Tucson: Univ. of Arizona Press.
- Hill, Robert M., II. 1992. *Colonial Cakchiquels: Highland Maya adaptation to Spanish rule, 1600-1700*. Fort Worth, Tex.: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Hill, Robert M., II, y Edward F. Fischer. 1999. States of heart: An ethnohistorical approach to Kaqchikel Maya ethnopsychology. *Ancient Mesoamerica* 10(2): 317-32.
- Hoeben, Allan y Robert Hefner. 1991. The integrative revolution revisited. *World Development* 19(1): 17-30.
- Holland, Dorothy y Jean Lave. 2001. History in person: An introduction. En: *History in person: Enduring struggles, contentious practice, intimate identities*, eds. Dorothy Holland y Jean Lave, 3-33. Santa Fe y Oxford: School for American Research Press y James Currey Ltd.
- Horst, Oscar H. 1967. The specter of death in a Guatemalan highland community. *Geographical Review* 57(2): 151-67.
- Hostnig, Rainer y Luis Vásquez. 1991. *Monografía del municipio de Ostuncalco*. Quetzaltenango, Guatemala: Centro de Capacitación e Investigación Campesina.
- IENPG [Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala]. 1982. *Apuntes para la historia*. Ciudad de Guatemala.
- INE [Instituto Nacional de Estadística]. 1996a. *Chimaltenango: X censo de población y V de habitación*. Ciudad de Guatemala.
- . 1996b. *Quetzaltenango: X censo de población y V de habitación*. Ciudad de Guatemala.
- . 2003. *Censos 2002: XI de población y VI de habitación*. Ciudad de Guatemala.
- Jeffrey, Paul. 1998. *Recovering memory: Guatemalan churches and the challenge of peacemaking*. Uppsala, Sweden: Life & Peace Institute.
- Jenkins, Philip. 2002. *The next Christendom: The coming of global Christianity*. New York: Oxford Univ. Press.

- Jenkins, Timothy. 2012. "The Anthropology of Christianity: Situation and critique." *Ethnos* 77(4): 459-76.
- Jonas, Susanne. 2000. *Of centaurs and doves: Guatemala's peace process*. Boulder: Westview Press.
- Jones, Christopher Newell. 1996. "Constructing a future for our past": Pan-Mayanism and nation-building in contemporary Guatemala. Manuscrito.
- Jones, Grant D. 1989. *Maya resistance to Spanish rule: Time and history on a colonial frontier*. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.
- Kaplan, Steven, ed. 1995. *Indigenous responses to Western Christianity*. New York: New York Univ. Press.
- Kehoe, Alice Beck. 2006. *The Ghost Dance: Ethnohistory and revitalization*. 2a. ed. Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Knauff, Bruce M. 1996. *Genealogies for the present in cultural anthropology*. New York: Routledge.
- Koll, Karla Ann. 2004. Struggling for solidarity: Changing mission relations between the Presbyterian Church (USA) and Christian organizations in Central America during the 1980s. Tesis doctoral, Princeton Theological Seminary.
- Kovic, Christine. 2005. *Mayan voices for human rights: Displaced Catholics in highland Chiapas*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Kray, Christine Anne. 1997. Worship in body and spirit: Practice, self and religious sensibility in Yucatán. Tesis doctoral, Univ. of Pennsylvania.
- Krech, Shepard, III. 1991. The state of ethnohistory. *Annual Review of Anthropology* 20:345-75.
- La Biblia del Discípulo: Antiguo y Nuevo testamento*. Reina Valera, revisión de 1960. 2da. ed. Miami, Florida: Alberto Samuel Valdés. Editorial Unilit. Sociedades Bíblicas Unidas.
- La Farge, Oliver. 1994. *La costumbre en Santa Eulalia, Huebuetenango en 1932*. Trad. Fernando Peñalosa. Rancho Palos Verdes, Calif. y Ciudad de Guatemala: Yax Te' Press y Editorial Cholsamaj.
- LaFeber, Walter. 1993. *Inevitable revolutions*. 2a. ed. New York: Norton.
- Lalive d'Epinay, Christian. 1969. *Haven of the masses: A study of the Pentecostal movement in Chile*. London: Lutterworth Press.

- LeBaron, Alan. 1993. The creation of the modern Maya. En: *The rising tide of cultural pluralism: The nation-state at bay?* ed. Crawford Young, 265-84. Madison: Univ. of Wisconsin Press.
- Le Bot, Yvon. 1995. *La guerra en tierras mayas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1999. Churches, sects and communities: Social cohesion recovered? *Bulletin of Latin American Research* 18(2): 165-74.
- Lemus, Leslie. 2015. “Informe de investigación: Perfiles y tendencias del cambio religioso en Guatemala”. Documento inédito. Guatemala: Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, Universidad Rafael Landívar.
- Levine, Daniel H. 2000. The news about religion in Latin America. En: *Religion on the international news agenda*, ed. Mark Silk, 120-42. Hartford, Conn.: Trinity College (The Pew Program on Religion and the News Media, The Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life).
- Levine, Daniel H. y Scott Mainwaring. 2001. Religion and popular protest in Latin America: Contrasting experiences. En: *Power and popular protest: Latin American social movements*, ed. Susan Eckstein, 203-40. Berkeley: Univ. of California Press.
- Libro de fórmulas para ceremonias de la iglesia Presbiteriana*. 1971. s.p.i.
- Lincoln, Bruce, ed. 1985. *Religion, rebellion, revolution*. London: MacMillan Press Limited.
- . 2003. *Holy terrors: Thinking about religion after September 11*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Loucky, James y Robert Carlsen. 1991. Massacre in Santiago Atitlán: A turning point in the Maya struggle? *Cultural Survival* 15(3): 65-70.
- Lovell, George W. y Christopher H. Lutz. 1996. “A dark obverse”: Maya survival in Guatemala, 1520-1994. *Geographical Review* 86(3): 398-407.
- . 2001. Pedro de Alvarado and the conquest of Guatemala, 1522-1524. En: *The past and present Maya: Essays in honor of Robert M. Carmack*, ed. John M. Week, 47-61. Lancaster, Calif.: Labrinthos.
- Manly, Jim. 1997. *The wounds of Manuel Saquic: Biblical reflections from Guatemala*. Etobicoke, Ont.: United Church Publishing House.

- Manz, Beatriz. 1988. *Refugees of a hidden war: The aftermath of counterinsurgency in Guatemala*. Albany: State Univ. of New York Press.
- . 2004. *Paradise in ashes: A Guatemalan journey of courage, terror, and hope*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Marroquín, Enrique. 1994. Un signo apocalíptico del milenio: Persecución a los protestantes indígenas de Oaxaca. En: *Religiosidad y resistencia: Indígenas hacia el fin del milenio*, ed. Alicia Barabas, 217-35. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Marsden, George. 1991. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Martin, David. 1990. *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- Maurer, Eugenio. 1996. Tseltal Christianity. En: *The Indian face of God in Latin America*, por Manuel M. Marzal, Eugenio Maurer, Xavier Albó y Baromeu Meliá, trad. Penelope R. Hall, 23-66. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Maxwell, Judith. 1996. Prescriptive grammar and Kaqchikel revitalization. En: *Maya cultural activism in Guatemala*, eds. Edward F. Fischer y R. McKenna Brown, 195-207. Austin: Univ. of Texas Press.
- Maybury-Lewis, David. 1997. *Indigenous peoples, ethnic groups, and the state*. Boston: Allyn and Bacon.
- . ed. 2002. *The politics of ethnicity: Indigenous peoples in Latin American states*. Cambridge: DRCSLAS/Harvard Univ.
- McArthur, Harry S. y Roland H. Ebel. 1969. *Cambio político en tres comunidades indígenas de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 21. Ciudad de Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.
- McCreery, David. 1994. *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.
- Menchú, Rigoberta. 1984. *I, Rigoberta Menchú: An Indian woman in Guatemala*. Ed. Elisabeth Burgos-Debray. Trad. Ann Wright. London: Verso.
- Metz, Allan. 1994. Protestantism in Mexico: Contemporary contextual developments. *Journal of Church and State* 36(1): 57-78.

- Míguez Bonino, José. 1997. *Faces of Latin American Protestantism: 1993 Carnahan lectures*. Trad. Eugene L. Stockwell. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Miller, Daniel R., ed. 1994. *Coming of age: Protestantism in contemporary Latin America*. Lanham, Md.: Univ. Press of America.
- Minugua [Misión de las Naciones Unidas de Verificación de los Derechos Humanos en Guatemala]. 1995. *Tercer informe del director de la Misión de las Naciones Unidas de Verificación de los Derechos Humanos y del Cumplimiento de los Compromisos del Acuerdo Global sobre Derechos Humanos en Guatemala*. Ciudad de Guatemala.
- . 2003. Informe de Minugua sobre los disturbios del 24 al 25 de julio de 2003 en la Ciudad de Guatemala (Comunicado de prensa) 6 de agosto. <http://www.derechos.org/nizkor/guatemala/doc/minugua2.html>
- Monaghan, John D. 2000. Theology and history in the study of Mesoamerican religions. En: *Ethnology*, eds. John D. Monaghan (con Barbara W. Edmonson), 24-49. *Supplement to the handbook of Middle American Indians*, vol. 6. Victoria Reifler Bricker, ed. general Austin: Univ. of Texas Press.
- Montejo, Victor. 1987. *Testimony: Death of a Guatemalan village*. Trad. Victor Perera. Willimantic, Conn.: Curbstone Press.
- . 1993. Tying up the bundle and the *katuns* of dishonor: Maya worldview and politics. *American Indian Culture and Research Journal* 17(1): 103-14.
- . 1999. *Voices from exile: Violence and survival in modern Maya history*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 2002. The multiplicity of Mayan voices: Mayan leadership and the politics of self-representation. En: *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*, eds. Kay B. Warren y Jean E. Jackson, 123-48. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 2004. Angering the ancestors: Transnationalism and economic transformation of Maya communities in western Guatemala. En: *Pluralizing ethnography: Comparison and representation in Maya cultures, histories, and identities*, eds. John M. Wantanabe y Edward F. Fischer, 231-55. Santa Fe: School of American Research Press.
- . 2005. *Maya intellectual renaissance: Identity, representation, and leadership*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Moran-Taylor, Michelle. 2003. International migration and culture change in Guatemala's Maya *Occidente* and Ladino *Oriente*. Tesis doctoral, Arizona State Univ.

- Morkovsky, Mary Christine. 1993. Guerrilleros, political saints, and the theology of liberation. En: *South and Meso-American native spirituality: From the cult of the feathered serpent to the theology of liberation*, ed. Gary H. Gossen (with Miguel León-Portilla), 526-47. New York: Crossroad.
- Morris, Brian. 1987. *Anthropological studies of religion*. New York: Cambridge Univ. Press.
- . 2006. *Religion and anthropology: A critical introduction*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Mulholland, Kenneth B. 1997. Review of *Trailblazers for translators: The Chichicastenango Twelve* por Anna Marie Dahlquist. *International Bulletin of Missionary Research* 21(1): 41-42.
- Myerhoff, Barbara G. 1974. *Peyote hunt: The sacred journey of the Huichol Indians*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
- Nagel, Joane. 1996. *American Indian ethnic renewal: Red power and the resurgence of identity and culture*. New York: Oxford Univ. Press.
- . 1998. Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. En: *New tribalisms: The resurgence of race and ethnicity*, ed. Michael W. Hughey, 237-72. Washington Square, N.Y.: New York Univ. Press.
- Nash, June. 1963. Protestantism in an Indian village in the western highlands of Guatemala. *Southwestern Journal of Anthropology* 19:131-48.
- . 2001. *Mayan visions: The quest for autonomy in an age of globalization*. New York: Routledge.
- . 2004. Beyond resistance and protest: The Maya quest for autonomy. En: *Pluralizing ethnography: Comparison and representation in Maya cultures, histories, and identities*, eds. John M. Wantanabe y Edward F. Fischer, 163-98. Santa Fe: School of American Research Press.
- Oakes, Maude. 1951. *The two crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan religious ritual*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- OAS [Organization of American States, Inter-American Commission on Human Rights]. 1993. *Fourth report on the situation of human rights in Guatemala*. Washington D.C.: General Secretariat Organization of American States.
- Odhag [Oficina de los Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala]. 1999. *Guatemala: Never again! (Recovery of Historical Memory Project of the Human Rights Office of the Archdiocese of Guatemala [REMHI])*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

- Odhag 2000. GUATEMALA: NUNCA MÁS! Jamais plus! rapport du projet interdiocésain de «reconstitution de la mémoire historique, REMHI». Traducción al francés. PDF. Paris. Disponible en http://www.odhag.org.gt/html/REMHI_french.PDF. Último acceso: 13 de agosto 2018.
- O'Neill, Kevin Lewis. 2010. *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala. The Anthropology of Christianity* 7. Berkeley: University of California Press.
- Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando. 1997. *Justicia y pueblos indígenas: Crítica desde la antropología jurídica*. Colección debates, núm. 2. Ciudad de Guatemala: Consejo de Investigaciones para el Desarrollo de Centroamérica.
- Ortner, Sherry B. 1973. On key symbols. *American Anthropologist* 75:1338-46.
- . 1989. *High religion: A cultural and political history of Sherpa Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- . 1994. Theory in anthropology since the sixties. En: *Culture/power/history: A reader in contemporary social theory*, eds. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley y Sherry B. Ortner, 372-411. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- . 1995. Resistance and ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37(1): 173-93.
- Otzoy, Antonio. 1996. The struggle for Maya unity. *Report on the Americas* 29(5): 33-35.
- . 1997. Traditional values and Christian ethics: A Maya Protestant spirituality. En: *Crosscurrents in indigenous spirituality: Interface of Maya, Catholic, and Protestant worldviews*, ed. Guillermo Cook, 261-69. Studies in Christian Mission, vol. 18. Leiden: Brill.
- . s.f. La espiritualidad y la vida cotidiana: Pistas para una experiencia transformadora. Manuscrito.
- Palka, Joel W. 2002. Left/right symbolism and the body in ancient Maya iconography and culture. *Latin American Antiquity* 13(4): 419-43.
- Palmer, Steven Paul. 1990. A liberal discipline: Inventing nations in Guatemala and Costa Rica, 1870-1900. Tesis doctoral, Columbia Univ.
- Parker, Cristián. 2016. Religious pluralism and new political identities in Latin America. Trad. Margo Olavarria. *Latin American Perspectives* 43(3):15-30.
- Peck, Horace Dudley. 1970. Practice and training of Guatemalan Mam shamans. Tesis doctoral, Hartford Seminary Foundation.

- Perera, Victor. 1993. *Unfinished conquest: The Guatemalan tragedy*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Perez-Brignoli. 1989. *A brief history of Central America*. Trans. Ricardo B. Sawrey A. y Susana Stettri de Sawrey. Berkeley: Univ. of California Press.
- Peterson, Anna L. 1997. *Martyrdom and the politics of religion: Progressive Catholicism in El Salvador's civil war*. Albany: State Univ. of New York Press.
- Peterson, Anna L., Manuel Vásquez y Philip J. Williams. 2001. The global and the local. En: *Christianity, social change, and globalization*, eds. Anna Peterson, Manuel Vásquez y Philip J. Williams, 210-28. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
- Pew Research Center. 2006. *Spirit and power: A 10-Country survey of Pentecostals*. Washington, D.C. <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2006/10/pentecostals-08.pdf>
- . 2014. *Religion in Latin America: Widespread change in a historically Catholic Religion*. <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>
- ¿Qué es un mártir? 1998. Famdegua (Asociación Familiares de Deteridos-Desaparecidos de Guatemala) 26: 5-6.
- Recinos, Adrián, Delia Goetz y Sylvanus Griswold Morley. 1950. *Popol Vuh: The sacred book of the ancient Quiché Maya*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- Reck, Gregory. 1983. Narrative anthropology. *Anthropology and Humanism Quarterly* 8(1): 1-12.
- . 1986. *In the shadow of Tlaloc*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Recopilación de los Acuerdos de Paz*. s.f. Ciudad de Guatemala.
- Reep, Edwin Charles. 1997. Revolution through evolution: The dynamics of evangelical Christian belief systems in Senahu, Alta Verapaz, Guatemala. Tesis doctoral, Univ. of Georgia.
- Reina, Ruben E. y Norman B. Schwartz. 1974. The structural context of religious conversion in Petén, Guatemala: Status, community, and multicomunity. *American Ethnologist* 1(1): 157-91.
- Resolution of the Inter-American Court of Human Rights Strengthens Kakchiquel Presbytery's Call for Justice. 1996 (20 May). The Center for Human Rights Legal Action. www-personal.engin.umich.edu/~pavr/harbury/archive/guatemala/052196.html (acceso el 3 de noviembre de 2002).

- Restall, Matthew. 2004. Maya ethnogenesis, 1500-1859. *Journal of the Society for Latin American Anthropology* 9(1): 64-89.
- Richardson, Miles. 1994. Unamuno and the flesh-and-blood, celebratory critique of the postmodern play of signification. *Journal of the Steward Anthropological Society* 22(2): 177-94.
- . 1996. Humanistic anthropology. En: *Encyclopedia of cultural anthropology*, vol. 2, eds. David Levinson y Melvin Ember, 613-18. New York: Henry Holt.
- Richardson, Miles y Robert Dunton. 1989. Culture in its places: A humanistic presentation. En: *The relevance of culture*, ed. Morris Freilich, 75-89. New York: Bergin and Garvey.
- Roberts, Bryan. 1967. *El Protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala*. Estudios Centroamericanos, núm. 2. Ciudad de Guatemala: Ministerio de Educación.
- Rodríguez, Luisa. 2002. Líderes religiosos se unen por la paz. *Prensa Libre* edición electrónica (24 de enero del 2002). http://www.prensalibre.com/pls/prensa/detnoticia.jsp?p_cnoticia=19018&p_fedicion=24-01-02 (acceso el 24 de marzo del 2004).
- Roof, Wade Clark, ed. 1991. *World order and religion*. Albany: State Univ. of New York Press.
- Roosens, Eugene E. 1989. *Creating ethnicity: The process of ethnogenesis*. Frontiers of Anthropology, vol. 5. Newbur y Park, Calif.: Sage.
- Rudolf, Susanne Hoerber. 1997. Introduction: Religion, states, and transnational civil society. En: *Transnational religion and fading states*, eds. Susanne Hoerber Rudolf y James Piscatori, 1-24. Boulder: Westview Press.
- Sahlins, Marshall. 1999. Two or three things that I know about culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (ns) 5:399-421.
- Samson, C. Mathews. 1994. Who is my hermano? The Word of God and Protestant communal identity in the Mexican Huasteca Potosina. Tesis de maestría, Louisiana State Univ.
- . 1999. Interpretando la identidad religiosa: La cultura Maya y la religión evangélica bajo una perspectiva etnográfica. En *Ukab' Umolib' Chikixol Ajnao'j puvu' Pop Wuj/Memorias del segundo congreso internacional sobre el Pop Wuj*. Quetzaltenango, Guatemala: Timach.
- . 2003. The martyrdom of Manuel Saquic: Constructing Maya Protestantism in the face of war in contemporary Guatemala. *Le Fait Missionnaire, Social Science and Missions* 13:41-74.

- . 2008. From war to reconciliation: Guatemalan evangelicals and the transition to democracy, 1982-2001. En: *Evangelicals and democracy in Latin America*, ed. Paul Freston, 63-96. Oxford: Oxford Univ. Press.
- . 2012. Interrogating human security and religion in Guatemala. En: *Religion and human security: A global perspective*, ed. James K. Wellman, Jr., y Clark Lombardi, 150-171. Oxford University Press.
- Sanchíz Ochoa, Pilar. 1998. *Evangelismo y poder: Guatemala ante el nuevo milenio*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn is our blood: Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 1992. Ethnic identity and the persistence of traditional religion in a contemporary Nahua village. *Journal of Latin American Lore* 18:37-52.
- . 2001. Conclusion: Anthropological perspectives on Protestant conversion in Mesoamerica. En: *Holy saints and fiery preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, eds. James W. Dow y Alan R. Sandstrom, 263-89. Westport, Conn.: Praeger.
- Sanford, Victoria. 2003. *Buried secrets: Truth and human rights in Guatemala*. New York: Pelgrave MacMillan.
- Schäfer, Heinrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- . 2002. *Entre dos fuegos: Una historia socio-política de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala*. Trad. Violaine de Santa Ana. Ciudad de Guatemala: Cedepca y SEP.
- Schwartz, Norman B. 1983. The second heritage of conquest: Some observations. En: *Heritage of conquest: Thirty years later*, eds. Carl Kendall, John Hawkins y Laurel Bossen, 339-62. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.
- Schlesinger, Stephen y Stephen Kinzer. 1999. *Bitter fruit: The story of the American coup in Guatemala*. Edición ampliada. Cambridge: Harvard Univ. David Rockefeller Center Series on Latin American Studies.
- Scotchmer, David G. 1985. Called for life: The literary contribution of Edward M. Haymaker to an ethnohistory of Protestant mission ideology, Guatemala, 1877-1947. En: *Missionaries, anthropologists, and cultural change*, ed. Darrell L. Whiteman, 323-68. Studies in Third World Societies, vol. 25. Williamsburg, Va.: College of William and Mary.

- . 1986. Convergence of the gods: Comparing traditional Maya and Christian Maya cosmologies. En: *Symbol and meaning beyond the closed community: Essays in Mesoamerican ideas*, ed. Gary Gossen, 197-226. Albany, N.Y.: Institute for Mesoamerican Studies.
- . 1989. Symbols of salvation: A local Mayan Protestant theology. *Missiology* 17: 293-310.
- . 1991. Symbols of salvation: Interpreting highland Maya Protestantism in context. Tesis doctoral, Univ. at Albany, State Univ. of New York.
- . 1993. Life of the heart: A Maya Protestant spirituality. En: *South and Meso-American native spirituality: From the cult of the feathered serpent to the theology of liberation*, eds. Gary H. Gossen (con Miguel León-Portilla), 496-525. New York: Crossroad.
- . 1994. Blood or water? Mayan images of church and mission from the underside. Ponencia presentada en los American Society of Missiology Meetings, Techny, Il- linois, 18 de junio.
- . 1996. Symbols become us: Toward missional encounter with our culture through symbolic analysis. En: *The church between gospel and culture: The emerging mission in North America*, eds. George R. Hunsberger y Craig Van Gelder, 158-72. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- . 2001. Pastors, preachers, or prophets? Cultural conflict and continuity in Maya Protestant leadership. En: *Holy saints and fiery preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, eds. James W. Dow y Alan R. Sandstrom, 235-62. Westport, Conn.: Praeger.
- Sexton, James D. 1978. Protestantism and modernization in two Guatemalan towns. *American Ethnologist* 5(2): 280-302.
- Shaull, Richard. 1992. Latin America: Three responses to a new historical situation. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 46(3): 261-70.
- Sieder, Rachel, ed. 1998. *Guatemala after the peace accords*. London: Institute of Latin American Studies, Univ. of London.
- Similox Salazar, Vitalino. 1992. La expresión y metodología del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala. Tesis de licenciatura, Universidad Mariano Gálvez. Ciudad de Guatemala: Editorial Cholsamaj.

- . 1997. The invasion of Christianity into the world of the Mayas. En: *Crosscurrents in indigenous spirituality: Interface of Maya, Catholic, and Protestant worldviews*, ed. Guillermo Cook, 35-48. Studies in Christian Mission, vol. 18. Leiden: Brill.
- Similox V., Ronaldo O. s.f. La manifestación de Dios en el Presbiterio Kaqchikel. Manuscrito.
- Sinclair, Minor. 1995. Faith, community, and resistance in the Guatemalan highlands. En: *The new politics of survival: Grassroots movements in Central America*, ed. Minor Sinclair, 75-106. New York: EPICA/Monthly Review Press.
- Smith, Alexa. 1999 (19 de agosto). Guatemalan church leaders face fear, paranoia. PCUSA News. <https://pcusa.org/pcnews/oldnews/1999/99268.htm> (accessed 11 September 2006).
- Smith, Brian H. 1998. *Religious politics in Latin America: Pentecostal vs. Catholic*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.
- Smith, Carol A. 1990. Origins of the national question in Guatemala. En: *Guatemalan Indians and the state: 1540-1988*, ed. Carol A. Smith (con Marilyn M. Moors), 72-95. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 1991. Maya nationalism. *Report on the Americas* 25(3): 29-33.
- Smith, Dennis A. 1991. Coming of age: A reflection on Pentecostals, politics, and popular religion in Guatemala. *Pneuma* 13(2): 65-81.
- Smith, Dennis A. y James Grenfell. 1999. Los evangélicos y la vida pública en Guatemala: Historia, mitos, y pautas para el futuro. *Voces del Tiempo* 31: 25-34.
- Smith, Waldemar. 1977. *The fiesta system and economic change*. New York: Columbia Univ. Press.
- Son Turnil, José David. 1997. *Aportes a la construcción de la paz*. Ciudad de Guatemala: Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala.
- Sosa, John R. 1997. Maya of the Yucatán: The sacred in everyday life. En: *Portraits of culture: Ethnographic originals*, vol. 2, eds. Melvin Ember, Carol R. Ember y David Levinson, 257-82. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1994. Challenging the nation-state in Latin America. En: *Race and ethnicity in Latin America*, ed. Jorge I. Domínguez, 329-48. Essays on Mexico, Central and South America, vol. 7, Jorge I. Domínguez, series ed. New York: Garland.

- Steigenga, Timothy J. 1999. Guatemala. En: *Religious freedom and evangelization in Latin America: The challenge of religious pluralism*, ed. P. E. Sigmund, 150-74. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- . 2001. *The politics of the spirit: The political implications of Pentecostalized religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham, Md.: Lexington Books.
- . 2004. Conclusion: Listening to insurgent voices. En: *Resurgent voices in Latin America: Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*, eds. Edward L. Cleary y Timothy Steigenga, 231-53. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
- Steinberg, M. K. y M. J. Taylor. 2003. Public memory and political power in Guatemala's post-conflict landscape. *Geographical Review* 93(4): 449-68.
- Stephen, Lynn y James Dow, eds. 1990. *Class, politics, and popular religion in Mexico and Central America*. Society for Latin American Anthropology Publication Series, vol. 10. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology and American Anthropological Association.
- Still no justice in Manuel Saquic case. 1996. *Reunion* 3(2): 1.
- Stoll, David. 1982. *Fishers of men or founders of empire? The Wycliffe Bible translators in Latin America*. London and Cambridge, Mass.: Zed Press and Cultural Survival.
- . 1990. *Is Latin America turning Protestant?* Berkeley: Univ. of California Press.
- . 1992. Evangelicals, guerrillas, and the army: The Ixil Triangle under Ríos Montt. En: *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan crisis*, ed. Robert M. Carmack, 90-116. 1988. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 1993. *Between two armies in the Ixil towns of Guatemala*. New York: Columbia Univ. Press.
- Sullivan-González, Douglass. 1998. *Power, piety, and politics: Religion and nation formation in Guatemala, 1821-1871*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press.
- Swatos, William H., Jr. y Kevin J. Christiano. 1999. Secularization theory: The course of a concept. *Sociology of Religion* 60(3): 209-28.
- Tambiah, S. J. 1990. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. The Henry Lewis Morgan Lectures, 1981. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Tarn, Nathaniel (con Martin Prechtel). 1997. *Scandals in the house of birds: Shamans and priests on Lake Atitlán*. New York: Marsilio Publishers.
- Taylor, Lawrence J. 1995. *Occasions of faith: Anthropology of Irish Catholics*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

- Taylor, Mark Kline. 1990. *Remembering Esperanza: A cultural-political theology for North American praxis*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- . 1998. Toward a revolution of the sun: Protestant Mayan resistance in Guatemala. En: *Revolution of spirit: Ecumenical theology in global context*, ed. Nantawan Boon Prasat, 246-69. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Tedlock, Barbara. 1983. A phenomenological approach to religious change in highland Guatemala. En: *Heritage of conquest thirty years later*, eds. Carl Kendall, John Hawkins y Laurel Bossen, 235-46. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.
- . 1991. From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnology. *Journal of Anthropological Research* 47(1): 69-94.
- . 1992. *Time and the highland Maya*. Ed. Rev. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.
- Tedlock, Dennis. 1983. *The spoken word and the work of interpretation*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- . trad. 1996. *Popol Vuh: The definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings*. Ed. Rev. New York: Touchstone.
- Teski, C. Marea y Jacob J. Climo. 1995. Introduction. En: *The labyrinth of memory: Ethnographic journeys*, eds. Marea C. Teski y Jacob J. Climo, 1-10. Westport, Conn.: Bergin and Garvey.
- Thompson, Charles D., Jr. 2001. *Maya identities and the violence of place: Borders bleed*. Alder- shot, U.K.: Ashgate.
- Tillich, Paul. 1957. *The Protestant era*. Trad. James Luther Adams. Abridged ed. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Tinker, George E. 1993. *Missionary conquest: The gospel and Native American cultural genocide*. Minneapolis: Fortress Press.
- Turner, Bryan S. 1996. *For Weber: Essays on the sociology of fate*. 2a. ed. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Twicken, Lawrence. 1994. Protestants and democracy in the United States, Mexico, and Guatemala. Tesis doctoral, Claremont Univ. Center.

- Tzian, Leopoldo. 1994. *Mayas y ladinos en cifras: El caso de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj.
- UN Economic and Social Council. 2003. Fifty-ninth Session. *Report of the special rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people, Rodolfo Stavenhagen (Addendum: Mission to Guatemala)*. E/CN.4/2003/90/Add.2, 24 February.
- UN General Assembly. 1995. Forty-ninth Session. *Report of the director of the United Nations mission for the verification of human rights and of compliance with the commitments of the comprehensive agreement on human rights in Guatemala*. A/49/856, 1 March.
- Urban, Greg y Joel Sherzer, eds. 1991. *Nation-states and Indians in Latin America*. Austin: Univ. of Texas Press.
- URNG-Government dialogue: *Indians excluded once again*. 1995. *Abya Yala News* 9(1): 33.
- Vásquez, Manuel A. 1999. Toward a new agenda for the study of religion in the Americas. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 41(4): 1-20.
- Vásquez, Manuel A. y Marie Friedmann Marquardt. 2003. *Globalizing the sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
- Vásquez, Manuel A. y Philip J. Williams. 2005. Introduction: The power of religious identities in the Americas. *Latin American Perspectives* 32(1): 5-26.
- Wallace, Anthony F. C. 1956. Revitalization movements. *American Anthropologist* 58: 264-81.
- . 1966. *Religion: An anthropological view*. New York: Random House.
- Warren, Kay B. 1989. *Symbols of subordination: Indian identity in a Guatemalan town*. Austin: Univ. of Texas Press.
- . 1993. Interpreting the violence in Guatemala: Shapes of Kaqchikel resistance in the 1970s and 1980s. En: *The violence within: Cultural and political opposition in divided nations*, ed. Kay B. Warren, 25-56. Boulder: Westview Press.
- . 1998. *Indigenous movements and their critics: Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- . 2001. Indigenous activism across generations: An intimate social history of antiracism organizing in Guatemala. En: *History in person: Enduring struggles, contentious practice, intimate identities*, eds. Dorothy Holland y Jean

Lave, 63-91. Santa Fe and Oxford: School for American Research Press and James Currey Ltd.

———. 2002. Voting against indigenous rights in Guatemala: Lessons from the 1999 referendum. En: *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. eds. Kay B. Warren y Jean E. Jackson, 149-80. Austin: Univ. of Texas Press.

Warren, Kay B. y Jean E Jackson. 2002. Introduction: Studying indigenous activism in Latin America. En: *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*, eds. Kay B. Warren y Jean E. Jackson, 1-46. Austin: Univ. of Texas Press.

Watanabe, John. 1990. From saints to shibboleths: Image, structure, and identity in Maya religious syncretism. *American Ethnologist* 17(1): 129-48.

———. 1992. *Maya saints and souls in a changing world*. Austin: Univ. of Texas Press.

———. 1995. Mam. En: *Middle America and the Caribbean: Encyclopedia of world cultures*, vol. 8, eds. James W. Dow y Robert Van Kemper, 157-60. Boston: G. K. Hall.

———. 1996. Conversion, commitment, and identity: Religious change in twentieth- century Mesoamerica. Ponencia presentada en la 14th Northeast Mesoamerican Conference. Univ. at Albany, New York, 2-3 de noviembre.

———. 1999. Getting over hegemony and resistance: reinstating culture in the study of power relations across difference. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 66 (June): 117-26.

———. 2000. Maya and anthropologists in the highlands of Guatemala since the 1960's. En: *Ethnology*, eds. John D. Monaghan con Barbara W. Edmonson, 224-46. *Supplement to the handbook of Middle American Indians*, vol. 6. Victoria Reifler Bricker, ed. general Austin: Univ. of Texas Press.

Watanabe, John M. y Edward F. Fischer. 2004. Introduction: Emergent anthropologies and pluricultural Ethnography in two postcolonial Nations. En: *Pluralizing ethnography: Comparison and representation in Maya cultures, histories and identities*, eds. John M. Watanabe y Edward F. Fischer, 3-33. Santa Fe: School of American Research Press.

Weber, Max. 1964. *The sociology of religion*. Trad. Epraim Fischhoff. Boston: Beacon Press.

Wellmeier, Nancy J. 1998. *Ritual, identity, and the Mayan diaspora*. New York: Garland.

Willems, Emilio. 1967. *Followers of the new faith: Culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt Univ. Press.

- Williams, Philip J. y Timothy J. Steigenga. 2005. Religion, transnationalism, and collective action among Guatemalan and Mexican immigrants in two Florida communities. Ponencia presentada en el encuentro anual de la American Political Science Association, September 1-4. Washington, D.C.
- Wilmsen, Edwin N. y Patrick McAllister, eds. 1996. *The politics of difference: Ethnic premises in a world of power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilson, Everett. 1997. Guatemalan Pentecostals: Something of their own. En: *Power, politics, and Pentecostals in Latin America*, eds. E. L. Cleary y H. W. Stewart-Gambino, 139-62. Boulder: Westview Press.
- Wilson, Richard. 1991. Machine guns and mountain spirits: The cultural effects of state repression among the Q'eqchi' of Guatemala. *Critique of Anthropology* 11(1): 33-61.
- . 1995. *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- . 1998. The politics of remembering and forgetting in Guatemala. En: *Guatemala after the peace accords*, ed. Rachel Sieder, 181-95. London: Institute of Latin American Studies, Univ. of London.
- Woodward, Ralph Lee, Jr. 1999. *Central America: A nation divided*. 3a. ed. New York: Oxford Univ. Press.
- Worsely, Peter. 1968. *The trumpet shall sound: A study of "cargo" cults in Melanesia*. 2a. ed. New York: Schocken Books.
- Wuqub' Iq'. 1997. Understanding Mayan spirituality: A proposed methodology for dialogue with Christians. En: *Crosscurrents in indigenous spirituality: Interface of Maya, Catholic, and Protestant worldviews*, ed. Guillermo Cook, 241-60. *Studies in Christian Mission*, vol. 18. Leiden: Brill.
- Wuthnow, Robert. 1992a. Introduction: New directions in the empirical study of cultural codes. En: *Vocabularies of public life*, ed. Robert Wuthnow, 1-16. London: Routledge.
- . 1992b. *Rediscovering the sacred: Perspectives on religion in contemporary society*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- . 1994. *Public expression of religion in America*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Yashar, Deborah J. 1997. The quetzal is red: Military states, popular movements, and political violence in Guatemala. En: *The new politics of inequality in Latin America: Rethinking participation and representation*, eds. Douglas A. Chalmers, Carlos M. Vilas, Katherine Hite, Scott B. Martin, Kerianne Piester y Monique Segarra, 239-60. New York: Oxford Univ. Press.

Young, Crawford, ed. 1993. *The rising tide of cultural pluralism: The nation-state at bay?* Madison: Univ. of Wisconsin Press.

Zapata Arceyuz, Virgilio. 1982. *Historia de la iglesia evangélica en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Génesis Publicidad.

Zapeta, Estuardo. 1994. Conversaciones de paz en Guatemala: ¿Son los derechos mayas negociables? *Abya Yala News* 8(4): 26.

APÉNDICE



Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala CONAVIGUA

Email: conavigua@intelnet.net.gt
8ave. 2-29 Zona 1, Guatemala, Ciudad

Tels: (502) 253-7914
Fax: (502) 232-5642



DÍA NACIONAL DE LAS VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO.

LA COORDINADORA NACIONAL DE VIUDAS DE GUATEMALA CONAVIGUA

A LA OPINIÓN PÚBLICA NACIONAL E INTERNACIONAL.

1. Que este 25 de febrero se conmemora una vez mas el Día Nacional de las Víctimas del Conflicto Armado Interno, fecha en que se dió a conocer el informe de la Comisión del Esclarecimiento Histórico C.E.H., fué un momento Histórico para reafirmar que hubo genocidio contra los pueblos indígenas, que se violó nuestros derechos individuales y colectivos, que el ejército se ensañó contra los pueblos indígenas y especialmente contra las mujeres para dejar huellas imborrables en nuestra memoria como mujeres.
2. A cinco años del informe Memoria del Silencio los gobiernos anteriores no mostraron voluntad política para impulsar el Plan Nacional de Resarcimiento, las Víctimas sobrevivientes en especial las mujeres estamos en una situación de extrema pobreza, sufrimos el desempleo y la discriminación, la mayoría de nosotras no hemos superado el miedo, la angustia y la incertidumbre por no saber el paradero de nuestros esposos, padres, hijos u otros familiares.
3. CONAVIGUA plantea la necesidad para que el actual gobierno cumpla su compromiso de garantizar la participación plena en la Comisión Nacional de Resarcimiento, así mismo que se garantice un presupuesto para las mujeres viudas y huérfanos como también garantizar la seguridad de los familiares, los trabajadores y los antropólogos forenses en el trabajo de exhumaciones.
4. Como mujeres víctimas animamos a las mujeres a estar organizadas, a no dejarse engañar y manipular por falsas promesas de parte de personas o grupos que pretenden aprovecharse de nuestro dolor y de la pobreza en que vivimos.

CONAVIGUA reafirma su compromiso de luchar por un Resarcimiento Justo y Digno para las Víctimas de la Guerra, así mismo reafirmamos nuestro compromiso de seguir buscando a nuestros familiares en los cientos de cementerios clandestinos dejados en nuestras comunidades, y de luchar por la búsqueda de la Justicia NUESTROS MARTIRES NO TIENEN PRECIO, SU SANGRE DERRAMADA BROTARA EN LA LUCHA POR EL RESPETO A LA VIDA Y A LA IDENTIDAD DE NUESTRO PUEBLOS.

**¡¡VIVA EL 25 DE FEBRERO DÍA DE LA DIGNIDAD DE NUESTROS MARTIRES
CONAVIGUA PRESENTE!!**

Guatemala, 25 de Febrero de 2004.

ABREVIATURAS

| | |
|-----------|---|
| ALMG | Academia de Lenguas Mayas de Guatemala |
| ANN | Alianza Nueva Nación |
| ASC | Asamblea de la Sociedad Civil |
| CAM | <i>Central American Mission</i> (Misión Centroamericana) |
| Cecma | Centro de Estudios de la Cultura Maya |
| Cedepca | Centro Evangélico de Estudios Pastorales en Centroamérica |
| Cedim | Centro de Documentación e Investigación Maya |
| CEG | Conferencia Episcopal de Guatemala |
| CEH | Comisión para el Esclarecimiento Histórico |
| Ciedeg | Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala |
| CNR | Comisión Nacional de Reconciliación |
| COMG | Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala |
| Conavigua | Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala |
| Concad | Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo |
| Copmagua | Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala |
| CSC | Coordinadora de Sectores Civiles |
| CUC | Comité de Unidad Campesina |
| EGP | Ejército Guerrillero de los Pobres |
| FDNG | Frente Democrático Nueva Guatemala |
| Fepaz | Foro Ecuménico por la Paz y la Reconciliación |
| FRG | Frente Republicano Guatemalteco |

| | |
|---------|--|
| GAM | Grupo de Apoyo Mutuo |
| HPM | Hermandad de Presbíteros Mayas |
| IENPG | Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala |
| Mínugua | Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala |
| ORPA | Organización del Pueblo en Armas |
| PAC | Patrullas de Autodefensa Civil |
| Sepal | Servicio Evangelizador para América Latina |
| URNG | Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca |

AGRADECIMIENTOS

En el mejor de los mundos, es una obligación antropológica compartir algo de nuestra investigación con aquellos que la han hecho posible. Aunque este trabajo se basa en mi investigación de tesis conducida ampliamente en los años 1997 y 1998, y publicada en inglés en 2007, he sido afortunado en poder retornar a Guatemala, a menudo, más de una vez al año, desde 1996. A lo largo de los años, me he beneficiado grandemente de la colaboración con el Centro Evangélico de Estudios Pastorales de América Central (Cedepca) y la Sociedad Evangélica de Estudios Socioreligiosos (SEES). Estas organizaciones han provisto el espacio para mantener la conexión con el cristianismo evangélico ecuménico en Guatemala. Sigo en deuda (deuda que nunca será pagada) con los miembros de los Presbiterios Mam y Kaqchikel quienes me dieron tiempo y elementos de comprensión durante mi investigación original en Guatemala. Antonio Otzoy continúa siendo guía espiritual en dos tradiciones religiosas en Guatemala y Vitalino Similox ha tenido siempre una puerta abierta. Moisés Colop y la congregación de la iglesia presbiteriana Emmanuel, nos ofrecieron su amistad y un lugar en su iglesia durante nuestra estadía en Quetzaltenango. Aunque no se refleje en este trabajo, en los años recientes, Ruperto Romero en San Juan Ostuncalco y Verónica Pérez (que murió en el 2016) aportaron perspectivas sobre el pentecostalismo y, específicamente, la Iglesia de Cristo del Evangelio Completo. Claudia Dary se ha convertido en colega y amiga ya que continúa su minucioso trabajo sobre religión, etnicidad y el contexto social de la Guatemala contemporánea. Virginia Garrard permanece como un modelo para aquellos de nosotros en Norteamérica que queremos comprender el pluralismo religioso en Latinoamérica. El trabajo de Tim Steigenga así como el del ya difunto Padre Edward Cleary, OP, han inspirado a algunos de nosotros a estudiar la religión en América Latina a lo largo del camino. Dennis Smith, guatemalteco-norteamericano ha sido amigo y académico a lo largo de tres décadas, y sería un descuido no agradecerle a él y a Maribel, por su hospitalidad continua.

En esta oportunidad, también le agradezco a los académicos que han influenciado y guiado mi trabajo cuando vine a Latinoamérica y la acogí como parte de mi propia identidad; me enseñaron investigación y métodos etnográficos, y me llevaron a convertirme en un mejor académico que pudo integrar ambas identidades, la religiosa y la académica, en mi labor como investigador y en la enseñanza. Muchos nombres vienen a la mente: Quentin Jenkins (f. 2018) y Miles Richardson (f. 2018) de la Universidad Estatal de Lousiana; Bob Shelton (f. 2018) y Daniel Garza del Seminario Teológico Presbiteriano de Austin; Robert Carmack y Louis Burkhardt

de la Universidad del Estado de Nueva York en Albany. Gracias a Marlen Arellano, antropóloga recién graduada de Davidson College, quien ayudó a recolectar algunas citas para esta versión del texto. Mis colegas en el Departamento de Antropología y el Departamento de Estudios de Latinoamérica en Davidson continúan generando un ambiente colegiado en donde practicar la antropología. Así también gracias al Centro de Enseñanza y Aprendizaje y a la decana Wendy Raymond.

Agradezco a la Universidad Rafael Landívar por conceder un volumen de la *Revista Sendas* para divulgar mi trabajo, en español, y a la editorial de la Universidad de Alabama por permitir la traducción del trabajo. Lo único que lamento es que este trabajo no pueda ser en *Toj Q'ol*, o el idioma *Mam* de aquellos quienes llenaron las iglesias a las que tuve el privilegio de asistir durante los distintos segmentos de mi trabajo de campo. Gracias especiales a María Victoria García Vettorazzi, quien ofreció la posibilidad de la traducción y ha seguido el proceso hasta el final, así como a los otros miembros del consejo editorial, Juan Blanco y Dina María Elías. Un agradecimiento especial a Helvi Mendizabal por ser el lector comisionado por el Comité Editorial del ILI para la revisión de la traducción al español. Tener este trabajo sobre el cristianismo evangélico publicado en un medio católico es significativo para el diálogo que todos necesitamos en un mundo pluralista.

El trabajo académico no es una labor solitaria, y muy seguido les recuerdo a los estudiantes con quienes trabajo que «no somos individuos, que nos hemos hecho solos a nosotros mismos». Me disculpo con quienes hayan quedado fuera, y de nuevo, dedico este texto a mi compañera de vida que continúa tolerando mi trabajo –y apoyándolo en maneras en las que ninguno de los dos imaginó años atrás–. Por supuesto, a nuestras hijas –Jessica y Hannah– representantes de todos los niños, nuestro futuro colectivo.

COLABORADORES EN ESTE VOLUMEN

Mathews (Matt) Samson es doctor en antropología cultural por la Universidad del Estado de Nueva York, en Albany. Posee una maestría en divinidad del Seminario Teológico Presbiteriano en Austin, Texas. Desde 2006, es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de Davidson (Davidson College) en Carolina del Norte, Estados Unidos. Sus intereses de investigación giran en torno a la antropología humanística; la cultura Maya y la identidad en Mesoamérica; la etnicidad, el protestantismo y el cambio religioso en América Latina y en las fronteras de Estados Unidos; y los derechos humanos y la justicia social en la América Latina postconflicto. Ha publicado diversos artículos en revistas académicas y el libro *Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands* [Reencantar el mundo. Protestantismo Maya en el Altiplano guatemalteco].

María Victoria García Vettorazzi es doctora en ciencias políticas y sociales por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Obtuvo los diplomas de Estudios a Profundidad (DEA) y Estudios Especializados (DES) en Estudios del Desarrollo, por la misma universidad. Posee veinte años de experiencia en la investigación de procesos de cambio social con un enfoque historiográfico. Desde el 2012, el estudio del fenómeno religioso ha sido su principal ámbito de trabajo. Ha investigado las rutas de la diversificación religiosa en el altiplano central guatemalteco, interesándose especialmente por las maneras en que el cambio religioso se relaciona con la formación y la disputa, de poder social. Es autora de varios artículos académicos y coordinó los volúmenes 3 (2015) y 4 (2017) de la *Revista Sendas*, que abordaron, el primero, el cambio en el protestantismo guatemalteco en las últimas décadas y, el segundo, la transformación de los proyectos misioneros y eclesiales destinados a las regiones indígenas, durante la segunda mitad del siglo pasado.

Esta publicación fue impresa en los talleres gráficos de
Serviprensa, S. A., en septiembre de 2019. La edición consta de
250 ejemplares en papel bond beige de 80 gramos.

La *Revista Sendas* del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI) 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, que favorece 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, ensayos hasta reseñas de textos sobre la materia.