

De la identidad aceptada a la identidad elegida: el papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala*

Jesús García-Ruiz

QUIEREN IMPONERNOS a Ríos Montt [militar que llega a la presidencia como consecuencia de un golpe de Estado y actual pastor de la Iglesia del Verbo] o a Serrano Elias [pastor de la secta Elim y nuevo presidente de la República] para que los protestantes nos dominen desde el gobierno. Quieren arrancar del corazón del pueblo nuestros 500 años de catolicismo; con lo que ya no seremos guatemaltecos, sino de cultura anglosajona en vez de hispanoamericanos.

En estos términos se expresaba el Comité Cívico Alerta en el volante núm. 2, fechado del 4 de diciembre de 1990, un mes antes de que las elecciones de la segunda vuelta llevaran a un protestante a la presidencia de la República —primer caso en América Latina— por las vías electorales. Pero el texto revela con particular pugnacidad el conflicto político y social vivido en Guatemala a partir de las irreconciliables adhesiones religiosas. La confrontación entre iglesias, sectas, denominaciones, grupos de creyentes, en el interior y en el exterior del universo religioso y social se está convirtiendo, cada vez más, en una de las causas de conflicto en la sociedad guatemalteca y es a este nivel que una parte del conflicto político se ha desplazado.

Incapaz de contener el desarrollo y la progresión de los grupos originados en el protestantismo estadounidense, la jerarquía católica se encuentra en una posición altamente incómoda.

* El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia que desde hace los años realizamos sobre "Conflictos étnicos e identidad en Guatemala", investigación que se inscribe en el proyecto que sobre "Conflictos étnicos y desarrollo" dirige el doctor Rodolfo Stavenhagen.

Jorge Serrano Elías (1990:8, 16) —uno de los innumerables líderes carismáticos que se han descubierto vocación místico-religiosa a partir de la llegada masiva de los grupos religiosos estadounidenses y que se han convertido en un verdadero “cuerpo social” con funciones autónomas— llega al poder como parte de una estrategia de reconquista religiosa —gracias al apoyo de sectores convertidos de la clase media— y política —apoyando su acción en estructuras políticas cuyas bases sociales y militantes están constituidas por el sinnúmero de organizaciones polimorfas asociadas al “evangelismo”.

Este panorama complejo adquiere toda su dimensión si tenemos en cuenta que en Guatemala existen actualmente más de 600 iglesias, sectas o denominaciones, que por lo menos 18% del electorado es evangélico y se comportan como “electorado cautivo”, que es necesario hablar de protestantismos —y no de protestantismo— y que las variables son tales que todo intento de globalización de los fenómenos resulta altamente aleatorio.

A esta lucha por la hegemonía que las Iglesias protestantes libran con la Iglesia católica —y viceversa— es necesario añadir un fenómeno nuevo: el surgimiento de la “Iglesia maya” que reivindica su legitimidad en una historia enraizada en el territorio nacional, contraponiéndose a las otras que califica de “exógenas” e “importadas”. Iglesia católica, Iglesias protestantes, Iglesia maya: variables éstas a partir de las cuales hombres y mujeres indígenas se definen, se oponen, se encuentran, se identifican, se reconocen y se excluyen.

Pero es en el interior de los grupos indígenas —que representan cerca del 60% de la población— que los procesos son los más opacos y difíciles de caracterizar: existen casos y contextos múltiples, y cada uno de ellos puede ser contrapuesto a su contrario. Frente a la descomposición de las ideologías político-sociales, lo religioso se ha convertido en un espacio de conflicto, de enfrentamiento y redefinición social. Su papel en los procesos sociales recientes merece un interés nuevo por parte de las ciencias sociales: ¿se trata, como quieren algunos, de una “vuelta de lo religioso”, o más bien de un “recurso a lo religioso” como forma de incidencia y acción en las relaciones sociales? Los análisis de este tipo de problemática están frecuentemente insertos en contextos en los que verdad —del nivel de la creencia— y veracidad —del nivel de lo real— se encuentran confusamente imbricadas en función de las adscripciones y de las creencias de los actores. Es necesario, creemos, diferenciar claramente el juicio valorativo —positivo o negativo— del análisis de los hechos insertos en el contexto social. La dificultad intrínseca del análisis de ciertos contextos y procesos dejan campo libre a las especulaciones y teorizaciones sin riesgo, contextos en los que la argumenta-

ción científica se convierte rápidamente en pretexto y los “argumentos de autoridad” no demostrados en veridades recurrentes.

Nuestra intención en el presente análisis es concentrarnos en un interrogante preciso: ¿cuál ha sido el papel de la pedagogía desarrollada por las diversas iglesias y grupos religiosos en el desarrollo de la toma de conciencia autovalorativa por parte de ciertos dirigentes indígenas?, ¿cuál ha sido su desarrollo?, ¿cómo, posteriormente, esta autoconciencia ha posibilitado convertir el “estigma en bandera”?, ¿cuál ha sido el papel de estos dirigentes —intelectuales, técnicos, responsables religiosos, etc.— en la elaboración y desarrollo de nuevos contenidos referenciales de la identidad?

1. De la adhesión a la politización de la pertenencia

a. De la identidad percibida a la ideología identitaria

Si bien es cierto que lo importante en un discurso no es tanto lo que se dice cuanto lo que se quiere hacer diciendo lo que se dice, no es menos cierto que es necesario prestar una atención particular al contenido de los discursos explícitos elaborados por los diversos grupos indígenas o que se reclaman tales. La importancia y significación de esa “necesidad de conocimiento preciso” es múltiple, pero en nuestro caso lo que nos interesa es que el discurso es portador de representaciones, de voliciones, de proposiciones; el discurso vehicula símbolos, provoca adhesiones, moviliza conciencias, condiciona —al menos temporalmente— subjetividades.

El segundo aspecto que nos interesa explicitar es que nuestro análisis se sitúa en una perspectiva cognoscitiva y asigna un espacio privilegiado a los mecanismos de circulación simbólica, es decir, por una parte, el conjunto de los procesos mediante los cuales los productores/importadores de nuevas representaciones difunden/imponen dichas representaciones, y por otra, a las modalidades como son percibidas y apropiadas por los “usuarios”, a las “derivadas” que los “consumidores” finales producen o provocan sobre dichos productos simbólicos, es decir, los procesos mediante los cuales realizan la apropiación y, frecuentemente, la transformación. Esta producción simbólica puede tener orígenes diversos: exógeno (traída por los “importadores” a que hacíamos referencia) o endógeno (productores internos) y puede ser “difundida” o “impuesta” mediante procesos de interferencia, condicionamientos e inducción sobre las conciencias o, simplemente pueden ser el resultado de la evolución de procesos internos.

El desarrollo de la autoconciencia, la producción de “ideología étnica”, las modalidades particulares de referirse a lo étnico, a lo nacional, a lo religioso, a la especificidad del grupo social etc., son situadas históricamente: según los periodos históricos las modalidades varían, las reivindicaciones cambian, los contenidos son explicitados de manera diferente. Es necesario, en consecuencia, plantearse las modalidades de pasaje de una identidad simplemente percibida, contextualizada o aceptada a una identidad —pertenencia y adhesión— asumida, elegida, movilizante, hegemónica, capaz de convertirse en ideología identitaria. Pero es imposible comprender este proceso si no se analiza el papel central de grupos minoritarios o privilegiados —dirigentes, intelectuales, estudiantes, chimanes, sacerdotes, pastores, etc.— cuyo estatuto les coloca en posición de productores-reproductores de símbolos y de significaciones. Son ellos quienes construyen nuevas representaciones colectivas, nuevos referentes de adscripción, nuevas formas ideológicas, cuyo carácter fundamental es su condición de ser “construidas”, es decir, arbitrarias, ya que no son sino “algunas” de las formas posibles dentro de estrategias finalizadas. Esto es particularmente importante en relación con el tema que nos ocupa: las representaciones religiosas son, para cada grupo de creyentes, las únicas posibles y es esta “exclusividad” de lo verdadero y de lo posible que constituye lo que Norbert Elias llama “la mistificación de las ocultaciones”. En nombre de los referentes propios son estigmatizados los otros.

b. Pluricausalidad y autoconciencia

Desde mediados de los años sesenta una nueva conciencia indígena emerge como resultado de factores diversos y complejos, entre los cuales nos parece importante explicar los siguientes:

1. El desarrollo de la Acción Católica Rural (ACR),¹ sobre el que nos entretendremos explícitamente más adelante;
2. La acción de la Democracia Cristiana² —que en la mentalidad de la jerarquía católica debía recoger los frutos políticos del desarrollo de la

¹ Faltan estudios detallados que aborden el desarrollo, los métodos y las modalidades de actuación de la Acción Católica en la sociedad rural guatemalteca, así como análisis globales que aborden el papel desempeñado por dicha organización en los procesos de politización de los grupos indígenas. Numerosos índices permiten pensar que dicho papel fue fundamental: B. Calder (1970:96); Falla (1980:245 ss.); Figueroa Nájera (1970); García-Ruiz (1990) y Koechert (s/f).

² El partido se creó el 24 de agosto de 1955. Sus fundadores explican que con ello se satisfacía la necesidad de dar una posible alternativa al electorado dentro del marco del anticomunismo.

Acción Católica y una franja significativa de sus militantes—, partido que en su desarrollo surge con una ideología anticomunista pero que era prohibido posteriormente por el poder militar, coyuntura que obligará a sus directivos y militantes a replegarse en la clandestinidad y a concentrar una parte de sus militantes en las zonas rurales. Al ser legalizado nuevamente en 1966, cuadros y directivos se trasladan a la capital y concentran su acción sobre la clase media. Esta coyuntura relega al segundo plano el trabajo realizado en las regiones rurales, provocando una pérdida progresiva de confianza de los grupos indígenas y a término, la independencia frente a la tutela partidaria. Esta autonomización frente a la tutela de la Democracia Cristiana se explica fundamentalmente por el desarrollo de nuevas alternativas en el sector indígena en función de intereses específicos y por el surgimiento de modalidades nuevas de organización e intervención social.

3. El surgimiento y desarrollo de las Ligas Campesinas.³ Se trata de organizaciones que surgen en un primer momento como espacio de discusión de los problemas indígenas y campesinos, pero que llegan rápidamente a la conclusión de que el problema central era la defensa de las tierras y que tal objetivo requería modalidades orgánicas sólidas y coherentes en las que indígenas y campesinos pudiesen actuar conjuntamente. La jerarquía católica vio con desconfianza esta nueva modalidad organizativa y le retiró el apoyo,⁴ lo que causó, en parte, la disgregación e imposibilitó la creación de nuevas formas de organización consideradas necesarias. Lo importante de este proceso es que las Ligas Campesinas fueron un espacio de reflexión y de autoconciencia valorativa: contribuyeron a que numerosos dirigentes indígenas y campesinos tomaran posiciones ideológicas, “contribuyendo a crear y reforzar el sentimiento de orgullo de ser indígena”. Al mismo tiempo, esta experiencia hizo tomar conciencia a una parte de los dirigentes de que las vías de expre-

³ En la organización y consolidación de las Ligas Campesinas intervino tanto la Iglesia como la Democracia Cristiana. Eran los dirigentes de esta última quienes aseguraban los cursillos de formación de los dirigentes de las Ligas (Falla, 1980:485-486).

⁴ Thomas Melville (1975: 187-188) afirma explícitamente: “Los obispos nos han prohibido organizar sindicatos de trabajadores o ligas campesinas, porque afectan a la estructura del país”. En este sentido también es necesario pensar las situaciones que Falla (1980:489) alude al hablar de la decadencia de las Ligas en San Antonio del Inca: “Los miembros de la Liga comenzaron a ser tachados de ‘comunistas’, lativo que aisló más a otros comerciantes, que también eran de la Acción Católica, y no de la Liga. [...] Por fin, el clima político del país se fue haciendo cada vez más represivo y a nivel departamental se le fue poniendo trabas al promotor quichelense de parte de algunos sacerdotes, que le negaban salón para cursillos en otros municipios y no querían ‘meterse en política’ ”.

sión democrática se encontraban ineluctablemente cerradas y que era necesario, en consecuencia, buscar alianzas con otras fuerzas políticas presentes en el escenario nacional.

4. El cuarto elemento al que queremos hacer referencia es del trabajo político de las organizaciones político-militares. Desde los años sesenta, diferentes fuerzas políticas buscaban cauces nuevos de acción política-militar, pero son los diferentes movimientos que surgen en los años setenta (las Fuerzas Armadas Rebeldes —FAR—, el Ejército Guerrillero de los Pobres —EGP—, la Organización del Pueblo en Armas —ORPA—), y que desarrollan análisis y planteamientos políticos, los que incorporan la llamada “problemática indígena” o “cuestión étnica”. El EGP es el primero que se interesa y se interroga sobre la necesidad, la capacidad y el desarrollo de las organizaciones indígenas y campesinas. La organización incorpora indígenas en sus filas, muchos de los cuales regresan temporalmente a sus lugares de origen para explicar en su lengua la situación y crear conciencia de la misma.

La ORPA, por su parte, concentra una parte significativa de su acción en el proceso “de liberación de los indígenas” a quienes llaman “naturales”, terminología con que frecuentemente los grupos indígenas se autodefinen, por ser una terminología que era utilizada durante la colonia. Con este término, la ORPA quiere significar también que se trata de los guatemaltecos primigenios, es decir, que son ellos quienes tienen derechos específicos sobre las tierras. La importancia de esta acción política es explícita en numerosos textos de la organización (Mondragón, 1983:214):

Hemos llegado a todas las fincas y pueblos de nuestra zona, explicando a la población el porqué de nuestra lucha y cómo debemos hacerla. Este trabajo de formación política de la población ha servido para que los nuevos compañeros se incorporen a la lucha con su mente bien clara.

Las organizaciones comprendieron rápidamente la importancia de los fenómenos religiosos y en numerosos casos mantuvieron contactos privilegiados con instituciones y personas. Particularmente significativo nos parece el gráfico publicado por R. Remo (1980:70) en su artículo “El ejército natural” —título que hace referencia a la terminología utilizada por la ORPA— y en el que vemos la voluntad explícita de la organización por sobrepasar las divisiones originadas en la diferencia de creencia y constituir un frente común. El texto explicativo es particularmente elocuente: la revolución no está en contra de la religión; respeta todas las religiones. Las costumbres que nos dejaron nuestros antepasados son también una religión (esto es particularmente importante: reivindican la

ategoría de “religión” para las creencias tradicionales, reivindicación echa igualmente por la Iglesia maya). Todos tenemos derecho a practicar la religión que queremos. Todos los pobres debemos estar unidos para luchar, no debemos separarnos por la religión.

Este conjunto de elementos polimorfos y diversos se han imbricado estrechamente en el desarrollo de esta autoconciencia a que hacemos referencia. No se trata de un factor: se trata de múltiples variables que han intervenido en los procesos sociales vividos en escala nacional. Queremos explicitar esto, pues no queremos que el análisis que hacemos a continuación induzca la imagen de que los procesos de transformación del “estigma en bandera” han sido simplemente debidos a la intervención de los grupos religiosos y a su capacidad ideológico-integrática. Pero al mismo tiempo queremos explicitar claramente la importancia de la acción de dichos grupos, acción sobre las conciencias, acción sobre los procesos subjetivos, acción que va mucho más allá de lo que tradicionalmente se ha reconocido.

Adscripciones religiosas y conciencia de sí

Acción Católica Rural y autoafirmación identitaria

heredera de la situación colonial, la Iglesia católica aborda la independencia con la conciencia de su verdad y de su derecho. Rica, propietaria de numerosos bienes, busca alianzas políticas que garanticen su permanencia al tiempo que sus privilegios. Se asocia con los conservadores que, desde el poder, defienden el *statu quo* y combaten las posiciones liberales que, influidas por las ideas del siglo de las Luces y el positivismo, buscan la modernización del sistema político y la reorganización de la economía (Bendaña, 1985:287 ss.; García-Ruiz, 1990:26).

En esta batalla, que es también ideológica y laica, la Iglesia católica resiste y se opone, con todos los medios a su disposición, a las reformas al gobierno liberal. Éste, fuertemente influido por la ideología laica desarrollada en México desde Juárez, afrontará violentamente la hegemonía de la tradición católica a dos niveles: por una parte, desposeyéndola de una gran parte de sus bienes y de su papel social, y por otra, recurriendo al protestantismo estadounidense como medio de crear nuevas certuras y nuevos espacios legalizadores a partir de la creencia.

En este enfrentamiento, la Iglesia católica pierde la “pelea” y las consecuencias son desastrosas: en 1912 sólo quedaban 119 sacerdotes en Guatemala, cifra que en 1924 desciende a 85, es decir, que ni siquiera pueden cubrir las necesidades de las 116 parroquias existentes.

Es necesario esperar los años cuarenta —como en la mayor parte de los países del continente— para asistir a la “restauración” del catolicismo. En el caso de Guatemala nos interesa resaltar tres niveles: la llegada cada vez más numerosa de clero extranjero, la política de reconversión de los grupos dirigentes y de “l'intelligentzia” y el desarrollo de la Acción Católica rural. Algunas estadísticas sucintas muestran las dimensiones del fenómeno: de los 605 religiosos presentes en el territorio en 1964, sólo 9% eran guatemaltecos; en 1966, de los 1 432 sacerdotes regulares y seculares 1 232, es decir, 86%, era clero exógeno. (Calder, 1970:59). Frente a los liberales y al positivismo cuyas ideas —y hombres— controlan los centros universitarios y la producción intelectual, la Iglesia católica crea sus propias estructuras (Chea, 1988: 90), de las cuales la Universidad Landívar (1961), dirigida por los jesuitas, es la verdadera vanguardia de la restauración, pero de cuya estrategia forman también parte el desarrollo de numerosos centros de enseñanza secundaria masculinos y femeninos orientados hacia la formación de las élites nacionales.

Pero la verdadera incidencia de la Iglesia en la sociedad guatemalteca es necesario situarla —a partir de los años cuarenta— en el desarrollo de la Acción Católica rural. Insistimos en la caracterización de “rural”, pues a diferencia de otros países latinoamericanos en los que el movimiento universitario fue la verdadera fuerza de restauración, Guatemala es el único país de Centroamérica en donde la Acción Católica rural se convierte en significativa, tanto por el número de sus miembros como por su importancia organizativa y formadora.

Es en los años cuarenta que la Acción Católica se desarrolla en América Latina (García-Ruiz, 1990:28): hasta la Segunda Guerra Mundial es el modelo italiano —global y unificador— el que sirve de referencia y a partir de esa fecha el francés —especializado— es el modelo que se desarrolló (Juventud Estudiantil Católica, JEC, Juventud Universitaria Católica, JUC, Juventud Obrera Católica, JOC, etc.). Es siguiendo este modelo que se organiza la Acción Católica Rural (ACR) que si bien formaba parte integrante de la AC, se caracterizará por un dinamismo específico, el cual permite calificar a la ACR como el programa más eficaz desarrollado en Guatemala en las zonas rurales gracias, sobre todo, a los sacerdotes extranjeros. La jerarquía comprendió rápidamente su importancia: se le confió al obispo auxiliar, quien desde San Pedro Ayampuc, en la diócesis de Guatemala, dirigía el operativo nacional, programando la formación de líderes, estructurando los sistemas cooperativos, creando núcleos de intervención a lo largo y ancho del territorio...

Directa o indirectamente asociado a este proceso de la ACR, otros sectores de la Iglesia católica contribuyen activamente a la restauración

del catolicismo: a finales de los años sesenta misioneros de la orden de los Maryknoll⁵ (estadunidense) consolidan el trabajo cooperativo en Huehuetenango y Quetzaltenango y organizan estructuras de formación de dirigentes —agentes de la palabra, asistentes sociales, personal paramédico, etc.— que comienzan a surgir con papeles particularmente significativos a partir del terremoto de 1976. En efecto, es en ese momento que numerosos indígenas emergen políticamente en el interior de las comunidades y —gracias a la formación recibida— son capaces de asumir funciones de dirigencia, organización, coordinación. El gobierno se mostró incapaz de asumir su función y responsabilidades frente al desastre causado por el terremoto y el ejército se apropió de una parte de la ayuda internacional que después monetarizó en beneficio de la oficialidad. Las comunidades tuvieron que asumirse y contar con sus propias fuerzas. Numerosos miembros de la ACR y catequistas vieron una oportunidad inesperada para imponerse dentro de las comunidades, muchas de las cuales habían combatido el movimiento. En efecto, un gran número de miembros de la Acción Católica y de catequistas no pertenecían a las “estructuras centrales” del sistema de poder tradicional de la comu-

⁵ En Guatemala esta orden misionera —la única consagrada totalmente a la evangelización fuera del territorio de los Estados Unidos— se establece inicialmente en el departamento de Huehuetenango, en el noroeste de la República. Esta elección estuvo determinada, en parte, por las posibilidades que la región ofrecía para desarrollar una acción autónoma sin interferencia de la jerarquía (Kelly, 1980:1).

A finales de los sesenta el contexto social y la creciente represión hizo que ciertos indígenas —apoyados por misioneros de la orden— entraran en contacto con la guerrilla, incorporándose a ella (Melville, 1975: 260-276). El entonces arzobispo de Guatemala —y luego cardenal—, monseñor Casariego, tuvo conocimiento de tal proceso —por denuncia de un miembro de la orden— y previno explícitamente al gobierno militar. Como consecuencia, varios sacerdotes son expulsados del país y la represión se concentra sobre ciertos estudiantes y dirigentes.

A pesar de que durante un cierto tiempo la orden se encuentra en “el ojo del huracán”, no abandona totalmente la nueva dimensión de la acción social: funda el Centro de Desarrollo Integral, en el cual se forman estudiantes de Huehuetenango, El Quiché y San Marcos. Entre las materias figuraban Historia Indígena y Análisis de la Realidad Guatemalteca, junto con cursos de capacitación sobre cooperativismo y organización de una comunidad. Al mismo tiempo, los responsables religiosos del Centro desarrollaron su proyecto de Pastoral Indígena, el cual era particularmente activo en la reflexión y el análisis de la problemática indígena, que difundían en la *Revista Indígena* que aparecía mensualmente. Esta publicación desempeñó un papel muy importante en la formación política de los miembros de las comunidades de base y del propio clero.

La orden —masculina y femenina— ha tenido la suerte de guardar, desde sus comienzos en Ossining, estado de Nueva York, su centro de archivos y biblioteca. Esto permite pensar que futuras investigaciones podrán abordar el papel de estos misioneros a partir de los documentos que guardan. Para más información de la orden véase Armonk (1988).

nidad. En muchos casos eran comerciantes⁶ o personas cuya posición era periférica. La adscripción a la ACR y/o a la organización de catequistas les permitió situarse en el centro de un nuevo operativo legalizado por la Iglesia y los sacerdotes (como ocurrirá más tarde con numerosos casos de conversión a los grupos protestantes). En efecto, en numerosos casos la conversión fue y es vista —tanto por los individuos como por ciertas estructuras de la Iglesia— como un medio de recomposición estratégica y como una posibilidad de situarse en los nuevos contextos de poder.

Este conjunto de operaciones permitió la eclosión de nuevas formas de acción, desarrollo y “fidelización” de los grupos indígenas a la fe y contribuyó decisivamente a la configuración de los procesos de concientización y de politización. Éstos, en efecto, contribuyeron grandemente al desarrollo de una nueva “conciencia de sí”, de autovaloración, lo que hizo posible la toma de conciencia valorativa del “ser indio”, contra las construcciones sociales existentes en la sociedad dominante, para quien “indio” era sinónimo de “bruto”, “sucio”, “atrasado”, “mentiroso”. Esta transformación, en las representaciones y en la conciencia de los líderes indígenas, del “estigma en bandera”, constituye un proceso fundamental que explica —en gran parte— la importancia de este periodo en el surgimiento político de dirigentes entre los grupos indígenas. Un análisis pertinente de este periodo muestra el papel decisivo desempeñado por la ACR en la aparición de nuevos actores sociales y de nuevos agentes políticos. Lo “religioso” sirve de plataforma en la toma de conciencia social y la canalización de la acción solidaria y reivindicativa.

Este desarrollo de las modalidades de interferencia de la Iglesia católica en la realidad social guatemalteca se debe relacionar con los procesos en que se inscriben los diversos grupos originados en el protestantismo estadounidense muchos de los cuales se afirman claramente como concurrentes e incluso opositores.

b. Transferir la esperanza: los protestantismos de conversión y conciencia de sí

Los misioneros de Estados Unidos que llegan a Guatemala a partir de finales del siglo XIX y principios del XX están persuadidos —como los

⁶ Numerosas informaciones coinciden en señalar el papel determinante que los comerciantes desempeñaron en el desarrollo de Acción Católica Rural en un gran número de pueblos guatemaltecos. En efecto, su movilidad y su posición frecuentemente marginal dentro de las estructuras centrales de las comunidades facilitaron su conversión per-

que llegan al resto del continente— de que esta región del mundo no es el continente católico que la Iglesia romana quiere hacer creer: se trata de un cristianismo deformado y defectuoso, de un “continente descuidado” al que “España había traído la cruz, pero no la salvación”; se trataba del “continente del Cristo muerto”, cuyos habitantes vivían en las tinieblas. Este razonamiento justificaba y legitimaba que la región fuese pensada como un campo misionero en el que los protestantes tenían —y tienen— que llevar a cabo la “gran misión”.

Evangelización y colonización son, desde este punto de vista, una misma y única bandera, lo que explica el cómo y el porqué de los mecanismos de intervención y la prioridad acordada al proceso de conversión —adhesión a la “verdad verdadera”— y a la reivindicación de competencias incontestables para elaborar, subjetivamente, el contenido de las formas sociales de conciencia que el otro tendrá que aceptar como objetivas.

En Guatemala, sin embargo, la eficacia de las diferentes modalidades de intervención de los grupos originados en el protestantismo estadounidense es espectacular: en 1976 (fecha del terremoto que devastó la región indígena, motivo por el cual numerosísimas sectas se establecieron en Guatemala) la progresión fue de 7%, pero un año más tarde se elevaba a 14% y en 1978 a 42% (García-Ruiz, 1985:269). La evaluación⁷ en 1988 del potencial real del que disponían las iglesias, sectas y/o denominaciones presentes en Guatemala es impresionante: 4 000 pastores o líderes, 7 500 iglesias locales repartidas en todo lo largo y ancho del territorio, 103 colegios e instituciones educativas, cinco emisoras de

ional. Interesantes, en este sentido, son los datos analizados por R. Falla (1980:175 ss.), los que Koechert (s/f: 6 ss) aporta sobre San Juan Sacatepéquez y Figueroa Nájera (1970) sobre el municipio de Santa Cruz del Quiché.

⁷ Evaluación publicada en el Plan Eclesiástico de la Diócesis de Quetzaltenango, 1985-1988:22). La situación se describe sintéticamente, pero manifiesta la preocupación de la Iglesia diocesana, cuya argumentación privilegia los factores exógenos: “nuestra diócesis no escapa al fenómeno religioso de proliferación de Iglesias y sectas evangélicas. [...] las comunidades cristianas son acosadas por estos grupos que, financiados en su mayoría desde el exterior, intentan provocar apostasías, confusión de ideas, miedo y dormecimiento espiritualista. Efecto de su aparente éxito es, en algunos católicos, la opción de métodos imitativos.”

En el Encuentro de Reflexión Diocesana sobre el fenómeno Pentecostalista (1988), se anticipa que en julio de 1987 “la comunidad evangélica estaba repartida en 9 298 iglesias locales, una iglesia por cada 905 habitantes. El objetivo que tienen planteados los evangélicos es llegar a convertir el 50% de la población para fines de siglo. Para llegar a este fin se han propuesto fundar más de 5 000 iglesias en los próximos 12 años, estabilizando 15 000 a fines de siglo, lo cual baja la proporción actual de iglesias por habitante (1:906) a una iglesia por cada 500 habitantes”.

radio, 300 programas radiales en emisoras no protestantes, 49 escuelas o institutos bíblicos, cinco seminarios teológicos, 60 librerías, 50 entidades de servicio.

Desde principios de siglo un sector del protestantismo misionero se interesó en los grupos indígenas: tal fue el caso del Instituto Lingüístico de Verano que se encarga de traducir los textos bíblicos a las lenguas mayas y al mismo tiempo, de preparar la conversión y llegada de las iglesias a las regiones donde ellos están implantados. Pero el verdadero desarrollo entre la población indígena es relativamente reciente. En efecto, la progresión ha comenzado cuando los grupos indígenas han podido desarrollar organizaciones autónomas. Entre los casos más significativos, queremos señalar los siguientes: en el grupo chuj, integrado por unas 30 000 personas, unas 5 500 forman parte de alguna de las sectas evangélicas; en 1960 el grupo aguacateco, formado por aproximadamente 16 000 personas, decidió por indicaciones de un misionero del Instituto Lingüístico de Verano que traducía la Biblia a esa lengua, formar su propia Iglesia, lo que posibilitó un proceso acelerado de conversiones que en la actualidad representa más de la cuarta parte del total de la población.

Dos casos nos parecen particularmente interesantes, el de los *mames* y el de los *kekchíes*.⁸

En 1967, 400 mames se separaron del Consejo de la Iglesia Centroamericana, pues los oficios se hacían únicamente en castellano. Siete años más tarde eran 1 800 y en 1981 ascendían a 3 763. Únicamente en 1980 se convirtieron 6 100, lo que representa una progresión de 18%. En 1985 los indígenas mames de las diferentes denominaciones sumaban en total más de 20 000 convertidos.

En 1980, 12 años después de la primera conversión kekchí, existían 10 iglesias organizadas y 12 congregaciones adicionales, lo que representaba 4 600 miembros bautizados y 1 400 simpatizantes que asistían regularmente a las actividades de culto.

Esta dinámica ha sido posible gracias a la confluencia de diversos factores, unos de orden estructural —contexto social, desestructuración de ciertos elementos de la sociedad tradicional, desarticulación de las modalidades de autoridad, etc.— y otros producto de la eficacia de ciertas opciones metodológicas orientadas por estrategias en que las técnicas de *marketing*, acción psicológica y manipulación social se han planificado detalladamente.

⁸ Jimh Montgomery (1991:120), pastor estadounidense que analiza los métodos de acción y técnicas de conversión para el desarrollo del protestantismo. Guatemala y Filipinas se presentan como modelos y prototipos.

Esta misma eficacia pedagógica planificada es evidente en la utilización de las estructuras y contradicciones del parentesco⁹ en los procesos de conversión: generalmente es al segundo o tercer hijo sobre quien se dirigen las estrategias de conversión. Son ellos quienes constituyen un anillo débil y vulnerable de la estructura familiar: desplazados por el hermano mayor que forma parte de la estrategia de autoridad del *pater familias* y de su significación política, suplantadas por el hijo menor a quien corresponde ocuparse de la vejez de los padres y recibir como contraparte las mejores tierras. Las esperanzas de los hijos restantes se enmarcan en un margen limitado y condicionante. Convertirse significa insertarse activa y positivamente en un nuevo espacio valorizante y poder, a su vez, retomar la iniciativa al ocupar espacios centrales en el nuevo contexto de la microsociedad de convertidos. En numerosos casos, el hijo, así convertido, intenta reestructurar las relaciones internas del grupo familiar: después de haberse aliado con otros “hermanos” que ocupan posiciones semejantes, intenta afrontar al padre —relación de fuerzas que moviliza el conjunto de la familia—, pues del resultado del enfrentamiento dependerá en gran parte su futuro. Generalmente, si el padre se convierte y los hijos son aún relativamente jóvenes, la mayor parte de la familia también lo hace. Pero si los hijos tienen ya su propia estructura familiar, el enfrentamiento es diferente: el hijo mayor organiza la resistencia, provoca la secesión, proceso en el que algunos de sus hermanos le sigue. En este caso, se desarrollan estrategias individuales: cada uno intenta insertarse en una estructura valorativa, en una secta o en el interior de la Iglesia católica como “catequista”. La dislocación es completa: el jefe de familia pierde su capacidad de control y al encontrarse en situación minoritaria cae, en la mayor parte de los casos, bajo el control del hijo convertido que originó la disgregación.

Este conjunto de procesos inciden de manera significativa en la redefinición de los comportamientos sociales y contribuyeron a la aparición de nuevos actores y representaciones sociales. En cierta manera, han contribuido también a la autoconciencia, al desarrollo de procesos autovalorativos con incidencia política: formarse, ser capaz de “tomar la palabra”, participar en procesos de encuadramiento y organización, etc., son elementos que ciertamente aportan al convertido nuevos cuadros de viabilidad, de realización personal, de expresión social.

⁹ La relación entre sistema de parentesco y conversión es un tema que trabajamos desde 1979, primero entre los *mochó*, grupo maya de Motozintla que perteneció a Guatemala hasta el último tratado de límites de 1882. Estos resultados se publicaron en García-Ruiz, 1983 y 1989.

c. La Iglesia maya, ¿un cuadro de referencia propio?

Todos estos universos de referencias pueden, a su vez, cumplir funciones diversas y revertirse: para unos son capacidades cualitativas y cuantitativas que impulsarán la acción proselitista; para otros serán instrumentos para la toma de conciencia de pertenencias históricas, de identidades propias, de adhesiones con configuraciones nuevas. Es en esta perspectiva que se debe visualizar un fenómeno nuevo, con el que es necesario contar ciertamente al analizar el papel de lo religioso entre los grupos indígenas: la reivindicación con "categoría de Iglesia" de prácticas y representaciones enterradas en el tiempo y en las conciencias. Esta reivindicación, a la que los propios actores denominan "Iglesia maya", se ha convertido, cada vez con más fuerza, en un lugar de identificación y adhesión de grupos indígenas, provenientes, muchos de ellos, del catolicismo y los diversos protestantismos.

Pero ¿de qué se trata en realidad?

La Constitución guatemalteca establece la libertad de cultos, lo que permite pensar el hecho religioso —la existencia de iglesias en definitiva— como un fenómeno concurrente en el que la verdad es simplemente resultado de una opción relativa. Se es católico, se es protestante, se es "maya". Estos referentes introducen universos de adscripción diferenciables: en los dos primeros casos se trata de creencias exógenas —el catolicismo viene de Europa, el protestantismo de los Estados Unidos— mientras que en el tercero se trata de una construcción cultural autónoma portadora de representaciones, creencias y prácticas cuya formalización se piensa se originó en el propio territorio y en procesos históricos que los actores sociales reivindican como propios. Se trata, por tanto, de "presentar a la luz del día" representaciones y vivencias que, practicadas en forma más o menos a escondidas, han sido perseguidas y extirpadas desde hace 500 años. Primero por el catolicismo ibérico que veía en ellas el mundo del diablo, después por el catolicismo colonial que las consideraba modalidades del paganismo antiguo y ahora por los diversos protestantismos que lo consideran nuevamente como obra del diablo —visualizado como "personaje de carne y hueso"—, a quien es necesario afrontar y destruir.

Frente a esto, la respuesta es insertarse en el proceso de competencia: los católicos reivindican el derecho a la exclusividad, los protestantes lo niegan, al tiempo que se apropian de la legitimidad denegada a los otros. Esto significa que unos y otros reivindican el derecho a evangelizar, conquistar, controlar con su verdad las conciencias, pero ¿las conciencias de quién? Mayoritariamente, de los indígenas. En otras palabras, son los grupos indígenas —en el caso que nos ocupa— el verdadero

objeto de las estrategias de los unos y los otros. Frente a este “derecho de conquista” la alternativa de una parte de la población maya es clara:

nosotros tenemos también nuestros intereses y nuestras estrategias, incluso en ese sector no queremos ser “objeto” de nadie; si existen iglesias importadas, nosotros tenemos la nuestra, heredada de nuestros antepasados, a la que debemos fidelidad. Fidelidad hoy más que nunca: “nosotros” es una de las pocas alternativas de “poder existir”.

Este proceso complejo, pero real, de valorización y de autoconciencia, de que hemos hablado, es uno de los factores centrales del surgimiento de esta Iglesia maya: valorando y equiparando su pertenencia con las Iglesias concurrentes.

Pero evidentemente, la reivindicación desborda ampliamente el nivel de lo religioso: sometidos a una represión masiva, masacrados indiscriminadamente por las fuerzas armadas, marginados política, económica y socialmente, los espacios de expresión posible han sido sistemáticamente reducidos durante los últimos 20 años. Al no poder, en consecuencia, formalizar expresiones políticas sin que la represión destruya dirigentes y organizaciones, sólo una alternativa les queda: apropiarse del terreno de lo religioso, el cual, por otra parte, está presente con visibilidad propia en toda la dinámica nacional y cuyo derecho orgánico es reconocido. Así, por los intersticios que deja el poder militar, político y religioso, surge un nuevo espacio valorativo de reconocimiento y de identificación que hace posible la afirmación —en común— de sentimientos comunes, que se alimentan de la fuerza propia de la rememoración, que permiten —al fin— la reconciliación con la propia conciencia, que “retoma el hilo de la historia”, que cimenta la identidad colectiva y garantiza la identidad individual. Éstos son algunos de los argumentos avanzados por los actores sociales, por alguno de ellos, ya que en la mayoría de los casos la visión de conjunto no es evidente: los intereses, las estrategias, las modalidades de acción, etc., varían según la posición, la pertenencia, las modalidades de adhesión.

3. Las “estrategias” —individuales y sociales—, un componente de la realidad social

En este contexto, en el que la tradición es también un producto de la historia contemporánea, un análisis clásico de los fenómenos religiosos en términos de sincretismo no me parece enteramente pertinente. Nuestro interés y nuestra perspectiva se inscriben voluntariamente en un cuadro de referencias diferente.

Las construcciones intelectuales son una parte de la realidad y en el caso de Guatemala se inscriben de manera particularmente incisiva en la definición individual y social de los grupos sociales: indio-ladino son dos parámetros de categorización social no exentos de racismo, parámetros a los que, en ciertos casos, se ha “elevado” al nivel de categorizaciones intelectuales de comprensión y análisis de la realidad nacional. Más aún, se ha hecho de ellos conceptos epistemológico-analíticos. A esta dicotomía es necesario oponer “lugares” menos genéricos de definición: campesinos (identidad social), católicos, protestantes, creyentes mayas (identidad religiosa), mayas, guatemaltecos (identidad nacional), etc. Estas definiciones son múltiples y diversas, como múltiples y diversas son las iglesias, las sectas, los grupos de creyentes, las adscripciones étnicas, sociales y políticas. Pero al mismo tiempo, esta definición no es unívoca y monolítica: un convertido de ayer puede encontrar hoy otra vía, otra respuesta, otro espacio de adhesión identificadora. Es necesario tener particularmente en cuenta estos niveles de diferenciación y movilidad, pues la circulación de creencias —y de individuos— es una de las características centrales de las adscripciones confesionales de los grupos indígenas en la actualidad.

Cambiar el mundo —cambiar las condiciones de existencia en Guatemala— no es solamente una “construcción subjetiva”; las construcciones imaginarias son también un medio por el cual los hombres actúan sobre ellos mismos, acción autoplástica —transformación individual— cuya importancia es fundamental, sobre todo cuando la acción aloplástica —transformación de la realidad exterior— se presenta como particularmente difícil y violenta. Construir la esperanza, posibilitarla, configurar espacios donde invertirla, es también una de las funciones de los que han asumido responsabilidades en un grupo, en una sociedad. Numerosos dirigentes indígenas tienen conciencia de ello. La fe en ideales propios, en valores específicos, en proyectos liberadores son también formas de existencia social: son los procesos subjetivos mediante los cuales los hombres se apropian el mundo real e intentan —imaginariamente— resolver las contradicciones. Contradicciones que tal vez no perciben en su totalidad, pero que inciden cotidianamente en su vida, en sus obras, en su esperanza. Este ideal social, esta búsqueda de adscripción frente al mal, la represión, la muerte, es, para numerosos indígenas en Guatemala, una forma de invertir la esperanza en proyectos cuya realización se considera posible. Es también esto lo que moviliza, lo que potencializa, pues el ideal —el proyecto— que provoca la adhesión sobrevive en la media en que es portador de promesas.

Las sociedades son procesos, la historia es el espacio y el lugar de configuración de relaciones sociales, de sistemas de valores, de reglas

de juego reguladoras de las relaciones interpersonales.¹⁰ El comportamiento de los individuos y de los grupos sociales no son unívocos, están insertos también en estrategias que permiten a los actores sociales marcar sus prioridades, sus intereses, sus intenciones, sus finalidades, pero ni lo uno ni lo otro son “verdades contantes y sonantes”: el discurso del otro tiene finalidades, no es —y no porque quiera mentirnos— la veracidad unívoca sobre lo social. Cada individuo —y cada grupo social— elabora una imagen con la cual se proyecta, reivindica y sitúa. Y esta imagen es el resultado de inducciones, de adscripciones, de estrategias.¹¹ La producción de ideología étnica, religiosa, identitaria es —como lo hemos señalado más arriba— en gran medida resultado de la acción de ciertos grupos minoritarios cuyo estatuto garantiza el papel de productores-reproductores de símbolos y de significaciones. Estos intelectuales —en el sentido más amplio del término— no son tampoco equivalentes: ¿cuál es su capacidad de difusión de la ideología producida?, ¿se trata de actores con capacidad de presencia social, o su producción es simplemente “intelectual”?, ¿se trata de una minoría ideológicamente activa o de “hablantes” cuyo discurso es privilegiado frente al exterior ante el silencio del universo campesino?

Las iglesias, las sectas, las denominaciones, tienen estrategias específicas de acción, metodología de transmisión, estructuras orgánicas de encuadramiento.¹² Es aquí donde —por ahora— reside la diferencia. La Iglesia maya, ¿debe seguir esos modelos?, ¿debe darse una estructura orgánica de agentes —crear un seminario para formar sus “sacerdotes”—, una doctrina unificada, un ritual unificador? La tentación es gran-

¹⁰ Particularmente interesante dentro de esta perspectiva es el análisis de Marc Augé (1979:209): “Pero los antropólogos han descubierto que las sociedades que estudian tienen una historia, y esto en el mismo momento que los historiadores descubrían con Fernand Braudel la dimensión estructural de la profundidad histórica; Jacques Le Goff nota que la historia, ciencia del cambio de las sociedades, tiende cada vez más a convertirse en una historia de la cotidianidad, una historia de las profundidades y de las “mentalidades” que se inspira, al mismo tiempo, de las orientaciones del psicoanálisis (sobre todo de los trabajos de Alain Besançon o de Michel de Certeau) y se ampara de objetos asignados tradicionalmente a la antropología (como el mito, la mujer, el niño, la muerte...)”.

¹¹ M. Crozier y E. Friedberg (1981:38) explican esta idea en una formulación particularmente eficaz: “cada uno es una ‘libertad’, un agente autónomo capaz de cálculo y manipulación que se adapta e inventa en función de las circunstancias y de los ‘movimientos’ de los otros”.

¹² El análisis de estas estrategias y modalidades de encuadramiento —*Church-growth, Evangelism-in-depth, Amanecer*— se encuentra en un trabajo más amplio (García-Ruiz, 1991) sobre “conversión y reestructuración de las identidades”. Son sobre todo importantes las modalidades y estrategias desarrolladas por J. Montgomery (1991).

de: ¿unificar no es la condición de la eficacia política?, o más bien, ¿no será el medio de la desarticulación?

La historia es, también, resultado de relaciones de fuerza, de acontecimientos en que se avanza o se retrocede: comprender la dialéctica de los acontecimientos, de la estructura y de la coyuntura, es sin duda una de las misiones de las ciencias sociales. Pero en el caso de los procesos a que hacemos referencia es necesario sobrepasar la ruptura pasado-presente mediante una relación orgánica entre los dos componentes: el pasado, las lógicas implícitas que articula, las coherencias que convierte en modelo, los principios cognoscitivos que fundamenta, está presente condicionando y organizando el presente. Su comprensión aportará, sin duda, una inteligibilidad mayor del presente. Pero al mismo tiempo, es necesario explicitar claramente con Moses Finley que “es el mundo —presente— que es necesario cambiar y no el pasado”.

Recibido en mayo de 1991

Revisado en abril de 1992

Correspondencia: Universidad de París, Vincennes à Saint-Denis, 2, rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis, Cedex 02.

Bibliografía

- Acción Católica Rural (1977), *Bases constitutivas*. Provincia Eclesiástica de Guatemala, Guatemala.
- Arias, Arturo (1987), “La dinámica reciente de las poblaciones indígenas como una respuesta a la crisis agraria y a la opresión en Guatemala”, en L. Padilla, *Etnocidio y etnodesarrollo en Guatemala*, México, Ceidec.
- Armonk (ed.) (1988), *Maryknoll in China. A history of Jean Paul Wiest*, Nueva York.
- Augé, Marc (1979), *Symbole, fonction, histoire*, París, Hachette.
- Bendaña, R. (1985), “Reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal y su crisis en Centroamérica”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. VI, *América Central*, España, CEHILA/Sígueme, pp. 286-310.
- Berryman, Philip (1984), *Christians in Guatemala's Struggle*, Londres, CHR.
- Bourdieu, Pierre, J.C. Chamboredon y J.C. Passeron (1980), *Le métier de sociologue*, París, Mouton Éditeur.
- Cabrera, G. (1980), *Religión indígena y cristianismo en Guatemala*, San José de Costa Rica, tesis presentada en el Seminario bíblico latinoamericano.
- Calder, Bruce (1970), *Crecimiento y cambio de la Iglesia católica guatemalteca, 1944-1966*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.

- Cabarrús, Carlos Rafael (1974), *La cosmovisión Kekchí*, Cobán, Centro San Benito.
- Colop, Moisés (1990), "El indio latinoamericano y una pastoral india", en Varios Autores, *500 años de resistencia. Hacia una pastoral indígena*, San José de Costa Rica, Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP).
- Conferencia Episcopal de Guatemala (1984), *Para construir la paz*, Guatemala.
- _____. (1987), *Educación, desafío y esperanza*, Guatemala.
- Crozier, M., y E. Friedberg (1981), *L'acteur et le système*, París, Edit. Seuil.
- Chea, José Luis (1988), *Guatemala, la cruz fragmentada*, San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- De la Cruz, Goyo (1990), "La coordinadora de pastoral aborigen", en Varios Autores, *500 años de resistencia. Hacia una pastoral indígena*, San José de Costa Rica, CELEP.
- Doise, Willem (1984), "Les relations entre groups", en S. Moscovici, *Psychologie Sociale*, París, Presses Universitaires de France (PUF).
- Doms, Machteid, y Serge Moscovici (1984), "Innovation et influence des minorités", en S. Moscovici, *Psychologie Sociale*, París, PUF.
- Élias, Norbert (1991a), *La société des individus*, París, Fayard.
- _____. (1991b), *Norbert Elías par lui-même*, París, Fayard.
- Encuentro de Reflexión Diocésana sobre el Fenómeno Pentecostalista (1988), *Crecimiento de las iglesias evangélicas en Guatemala*, doc. 4, 4 al 6 de julio, Comisión de Formación de la Diócesis de Quetzaltenango, Guatemala.
- Galva, Ricardo (1970), "La conversión religiosa como fenómeno sociológico", en *Estudios Sociales*, núm. 2, pp. 7-32, Guatemala.
- _____. (1980), *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*, Guatemala, Editorial Universitaria.
- Gueroa Nájera, Norma (1970), *Papel de la Acción Católica en una comunidad indígena*, Municipio de Santa Cruz del Quiché, Guatemala, IGSS/USAC.
- Hank, Louisa, y Philip Wheaton (1984), *Indian Guatemala, path to liberation. The role of Christian in the Indian Process*, Washington, Epie Task Force Publication.
- García-Ruiz, Jesús (1983), "Nouvelles stratégies de pénétration et de contrôle de la population développée par l'imperialisme en Amérique Latine: l'action des sectes evangéliques", en *Vers quel nouvel ordre mondial*, París, Universidad de París, vii.
- _____. (1985), "Le religieux comme lieu de pénétration politique et idéologique au Guatemala", en *Revue Française d'Études Américaines*, núm. 24-25, pp. 265-277, Presses Universitaires de Nancy.
- _____. (1987), "Elementos para el análisis de la noción de persona entre los mochó: Los componentes sincrónicos del yo", en B. Dahlgren, *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, UNAM.
- _____. (1988), "L'État, le religieux et le controle de la population indigène au Guatemala", en *Revue Française de Science Politique*, vol. 38, núm. 5, pp. 758-770, París, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques.

- _____ (1989), "Rebuilding Consensus Through Proselyting: The Penetration of Fundamentalist sects in the Guatemala", en *Guatemala: Social Transition Elections and Democracy*, diciembre, Miami, XVII LASA.
- _____ (1990a), "Adivinación por medio de los *miches* entre los *mochós* de Chiapas, México. Probabilidad matemática y control social", en *Folklore Americano*, núm. 50, México.
- _____ (1990), "Du Mouvement Universitaire Catholique a la théologie de la libération", en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 71, pp. 25-41, París, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).
- _____ (1991), *Procesos sociales y protestantismos centroamericanos: de la conversión a la reestructuración de identidades individuales y colectivas*, París, CNRS.
- _____, y Claude Meillassoux (1986), *La reproduction compromise: la strategie du controle des populations au Guatemala*, Paris, Sociétés Rurales et Politiques de Développement.
- Harper, Michael (1982), *Poder para vencer. ¡A las armas contra el mal!*, Puerto Rico, Editorial Betania.
- Huizer, G. (1991), "Power and Vital Force in Popular Religion: Some Issues for Future Research", en A. Droogers, G. Huizer, y H. Siebers (eds.), *Popular in Latin American Religions*, Saabrücken-Fort Lauderdale, Breitenbach.
- Kelly, David (1980), *Maryknoll in Central America, 1943-1978*, Guatemala (mimeo).
- Koehert, Andreas (s/f), "La función de la Acción Católica Rural y Cofradía en una comunidad indígena guatemalteca", comunicación presentada en el Simposio *Aculturación, Asimilación, Sincretismo e Integración Nacional* (mimeo).
- Lebelle, Y., y A. Estrada (1924), *El Apóstol*, México, núm. 669.
- López Austin, Alfredo (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 2, México, UNAM.
- Martínez Peláez, Severo (1973), *La patria del criollo*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana.
- Melville, Thomas y Marjorie (1975), *¿Para quién es el cielo?*, México, Ediciones Roca.
- Mondragón, Rafael (1983), *De indios y cristianos en Guatemala*, México, Copec/Cecope.
- Mongomery, Jimh (1991), "Amanecer: estrategias misioneras para la toma evangélica del mundo y de América Latina", en *La hora de Dios para Guatemala*, Guatemala.
- Paicheler, Geneviève, y Serge Moscovici (1984), "Suivisme et conversion", en S. Moscovici, *Psychologie Social*, París, PUF.
- Pastor, Raquel, y Rafael Landerreche (1919), "Visión histórica de 500 años de evangelización en América Latina", en *Estudios Ecuménicos*, núm. 26, pp. 41-46, México.
- Plan Eclesiástico de la Diócesis de Quetzaltenango (1985-1988), *Marco de la realidad*, Quetzaltenango, Secretariado Pastoral.

- Remo, Roberto (1980), "El ejército natural", en *Cuadernos del Tercer Mundo*, año IV, núm. 40, pp. 69-71, México.
- Rosada-Granados, Héctor (1987), *Indios ladinos*, Editorial Universitaria, Guatemala, Universidad de San Carlos.
- Rose, Susan D., y Steve Brouwer (1990), "The Export of Fundamentalist Americanism: U.S. Evangelical Education in Guatemala", en *Latin American Perspectives*, vol. 17, núm. 4, pp. 41-56.
- Serrano Elias, Jorge (1990), *La participación del cristiano en la vida pública*, Miami, Edit. Unilit.
- Stoll, David (1989), *Assesing Postwar Reconstruction in the Western Guatemala Highlands*, Final Report Inter-American Foundation, Davis, California, mimeo., 16 páginas.
- Vallier, Iván (1967), "Las élites religiosas en América Latina: catolicismo, liderazgo y cambio social", en S. Lipset y A. Solari, *Élites y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Paidós.
- Xiloj, David, "Fundación de la Acción Católica de Momostenango", en *Historias de nuestra Historia*, IRIPAZ (en prensa).

