

El Protestantismo en las Comunidades Indígenas en Guatemala

Por Chris Chiappari

Departamento de Sociología y Antropología, St. Olaf College, Northfield, MN

Introducción

El fenómeno del protestantismo en las comunidades indígenas en Guatemala es complejo y tiene una larga historia, como bien saben Uds. Así que, en esta ponencia, no pretendo tratarlo de forma comprensiva, sino más bien ofrecer unas observaciones y reflexiones sobre ciertos temas y cuestiones relacionados con ello.

1. “La cuestión indígena”: perspectivas no-indígenas sobre los indígenas en Guatemala

El indigenismo

El primer tema es lo que ha sido llamado “la cuestión indígena”, o en términos más negativos, “el problema indígena”. En pocas palabras, se refiere a la idea de que los indígenas eran, y para algunos todavía son, un obstáculo para el desarrollo de América Latina, si no la causa principal de los problemas económicos, sociales y hasta espirituales de la región. Como respuesta a esta perspectiva racista, surgió un proyecto intelectual, político, económico y social que se llamó, de una manera un poco confusa, “indigenismo”. ¿Por qué confusa? Porque este proyecto de tendencias diversas y hasta contradictorias entre ellas, por un lado valorizaba a los indígenas, pero por otro lado, quería asimilarlos a la sociedad y cultura dominante, es decir a la mestiza/ladina. O sea, en pocas palabras, el indigenismo se formuló para valorar a los indígenas pero en la práctica quería transformarlos para que ya no existieran como grupos distintos y autónomos (Garrard-Burnett 1998: 47-48, 67-68). Como fue criticado después, especialmente en los años setenta, el proyecto padecía de un paternalismo fuerte por las ideas románticas y a veces racistas que tenía de los indígenas, y por ser un proyecto creado y dirigido por gente no-indígena que quería imponérselo a los indígenas (Gimeno Martín 2001: 31-33).

La visión de los primeros misioneros protestantes

Como detalla Garrard-Burnett (1998: 47-54), había una clara afinidad entre el proyecto indigenista guatemalteco y la visión de los primeros misioneros protestantes a Guatemala, desde los finales del siglo XIX hasta que asumió el poder Jorge Ubico en 1931 (71). No es que compartieran exactamente la misma visión, sino que sus proyectos encajaban en su deseo de cambiar a los indígenas, y por extensión, a Guatemala entera. En términos concretos, los dos querían debilitar a la Iglesia Católica y su influencia en la sociedad, y desplazar la centralidad de la comunidad sobre el individuo en las comunidades indígenas. Para los misioneros y su visión

capitalista e individualista, era necesario inculcar estos valores en la población indígena; para los gobiernos Liberales que querían explotar mejor las tierras y la mano de obra indígenas, era necesario romper las estructuras comunales de poder que protegían a las comunidades indígenas de las intervenciones del estado. Así que, para los dos, el catolicismo y la costumbre representaban obstáculos al desarrollo económico capitalista del país (50-51).

La historia de los misioneros y las iglesias protestantes en las comunidades indígenas en Guatemala es compleja, y han habido distintas perspectivas al respecto, incluyendo unas que no solamente valorizaban a los indígenas, sino que promovían la participación directa de ellos en la formación de pastores y ministerios indígenas, como son los ejemplos del Presbiterio Maya-Quiché, fundado en 1959, el Presbiterio Kek'chi en 1965, el Mam en 1980 y el Kaqchikel en 1987 (Garrard-Burnett 1998: 107; Samson 2007: 61, 79, 107). Pero antes de hablar de la participación indígena en el protestantismo, es importante notar la continuidad hasta el presente de la visión básicamente negativa de la cultura indígena por parte de ciertas tendencias protestantes en Guatemala.

La guerra espiritual

Tal vez el ejemplo más notable de esta tendencia, en cuanto a su influencia en Guatemala, es el de la llamada “guerra espiritual”. El concepto de la guerra espiritual fue desarrollado por C. Peter Wagner en una serie de libros llamada “Guerrero en Oración” (ver especialmente *Oración de Guerra*, 1993). Wagner es uno de los teóricos más conocidos de la tendencia neo-pentecostal o neo-carismática del protestantismo actual. En el contexto guatemalteco ha sido importante por la influencia que ha tenido en el pensamiento del pastor Harold Caballeros, como él mismo explica en su libro *De Victoria en Victoria: Conceptos, experiencias y técnicas sobre la guerra espiritual* (1999). El punto más relevante con respecto a la guerra espiritual es que según su perspectiva, las fuerzas del mal (controladas por el diablo cristiano), se manifiestan en las prácticas religiosas y espirituales de los indígenas de Guatemala (y del resto del mundo), y por ende, esas prácticas tienen que ser eliminadas, por medio de la guerra espiritual contra los espíritus de esas religiones no-cristianas.

Pero también se encuentra una hostilidad hacia la cultura maya por parte de protestantes de otras tendencias, como en el caso David Escobar, que en su historia del protestantismo en Guatemala, dice lo siguiente:

La primera realidad que surgió al tratar los españoles de llevar a cabo su misión, fue la de enfrentarse... con una de las razas [sic] del mundo más reacias a cambios en sus costumbres, creencias y prácticas religiosas. Por más de cuatrocientos años los mayas han estado expuestos, y han sido invitados y hasta a veces forzados, a aceptar la civilización europea y el cristianismo romano como suyos, pero aun al presente ellos se aferran en mantener vivos los hábitos y las convicciones paganas de sus antepasados. (2000: 25-26).

Según Escobar, esta falta de interés en aceptar el cristianismo y abandonar la religión maya se debe a que “dicha convicción no se puede obtener empleando los medios impositivos y deficientes de los españoles, sino con el uso de un adoctrinamiento tesonero, prolongado y racional, hasta

lograr una conversión total y espontánea basada en el convencimiento” (2000: 26). Parece no contemplar la posibilidad de que tal “adoctrinamiento tesorero” no sea bienvenido para todos los mayas, ni qué se debería hacer en ese caso.

2. La experiencia del protestantismo entre los mayas

Para comprender el fenómeno del protestantismo en las comunidades mayas de Guatemala, es fundamental saber cómo los mismos mayas lo han visto, lo han experimentado y lo han interpretado. Por razones de tiempo, sólo puedo mencionar ciertos puntos y ejemplos, por la variedad de perspectivas y experiencias, tanto históricas como etnográficas, de los mayas con las diferentes tradiciones protestantes.

Al principio, no debiera ser sorpresa que había oposición entre muchos mayas a los misioneros protestantes, por el proyecto que tenía los últimos en imponer una religión y cultura ajenas a las de los mayas. El antropólogo Oliver LaFarge describe un incidente que demuestra esta hostilidad, que sucedió durante su trabajo de campo en Santa Eulalia en 1932 (por cierto, él nota que había mucha oposición al protestantismo entre los ladinos también). Al ver a un misionero que se acercaba a ellos, dos amigos mayas de LaFarge se retiraron de su presencia porque, como le explicaron más tarde, tuvieron que ir a la iglesia católica para “contrarrestar el efecto de su contacto desafortunado con lo que ellos consideraban el anti-cristo” (1947:101).

En cuanto al estudio sociológico y antropológico del fenómeno, mucho se ha escrito sobre las causas del crecimiento del protestantismo en Guatemala, en términos de factores internos y externos y también factores religiosos y no-religiosos, como resume Gooren (2001: 176-179). Aparte de los aspectos doctrinales, rituales y organizativos, hay aspectos sociales y psicológicos que también pueden jugar un papel importante en el cambio religioso. Los que se convierten al protestantismo evidentemente consideran que el cambio es beneficioso, pero este cambio de hecho ha representado una amenaza a muchas comunidades, sean mayas o ladinas, por el hecho sociológico de que las comunidades requieren cierta unidad y colaboración de sus miembros para poder mantenerse social, cultural, religiosa, y económicamente. Claro que también hay intereses y razones personales, ideológicas, y políticas, entre otras, para que haya oposición a los protestantes en muchas comunidades.

Por otro lado, la existencia de tantos protestantes mayas demuestra claramente que muchos mayas han optado por convertirse al protestantismo, además de los muchos que son protestantes por nacimiento. Entonces surge la pregunta: ¿Son diferentes los mayas y los ladinos en términos de la conversión al protestantismo? En términos cuantitativos, la evidencia indica que la etnicidad no parece ser un factor en la conversión, pero otros factores sí influyen, especialmente género, ingresos, edad, nivel de estudio, y área geográfica, como lo resume Gooren:

Las iglesias protesantes en Guatemala están concentradas en áreas rurales, particularmente en los departamentos más aislados y en el altiplano occidental. Es probable que los protestantes sean tan indígenas como ladinos, ligeramente más

probable que sean jóvenes y mujeres, y sin duda hay más probabilidad de que tengan menos estudio y de que sean pobres. (2001: 176)

3. El poder, la cultura, y la identidad

Un punto muy importante en la historia de las relaciones entre las comunidades mayas y los misioneros protestantes en Guatemala, es la cuestión de poder entre ellos, a saber: ¿quién define, quién decide, y quién determina las categorías, las definiciones, y las relaciones entre iglesias y religiones? Históricamente, el grupo con más poder es el que define los términos y el que escribe la historia. Sin embargo, además de ser éticamente problemática, la imposición religiosa no suele resultar exitosa, como argumenta David Escobar en la obra ya citada, con respecto a las técnicas de evangelización católica durante la época colonial. Evidencia de este “fracaso” se encuentra en la existencia de ciertas prácticas y creencias mayas en el día de hoy, y en las mezclas entre ellas y las de la fe católica.

Relaciones entre religiones: sincretismo, pluralismo, contextualización

Pero ¿cuál es la relación entre estas dos tradiciones religiosas? Ha sido denominado de una manera despectiva con la palabra “sincretismo”, término que es casi universalmente mal visto por líderes religiosos, misioneros y teólogos. Pero otra manera de llamar este proceso de mezclar o sintetizar diferentes tradiciones religiosas, sería “innovación religiosa” (especialmente cuando se enfatiza la acción creativa de individuos y grupos en el proceso, que en la terminología más reciente se le llama “hibridación”). Porque lo que implica es la apropiación, adaptación y hasta la formación de una nueva tradición religiosa.

Aparte de que uno esté de acuerdo o no con esta manera de ver la innovación religiosa, el cambio religioso es inevitable, tanto por los cambios constantes que se dan en la sociedad (de tecnología, de conocimiento, etc.), como por la influencia de otras religiones en una misma sociedad. El ejemplo más relevante es la existencia de mayas protestantes, es decir, personas que practican la religión maya y el protestantismo a la vez. Está claro que la mayoría de las iglesias protestantes se oponen a que sus miembros practiquen otra religión, y especialmente la maya. Pero, ¿hay otras respuestas a esta situación de pluralidad religiosa?

De hecho, existe una pluralidad religiosa en Guatemala, porque hay varias religiones o iglesias en muchas comunidades de la república. Mucho menos frecuente es el pluralismo religioso, que en un sentido mínimo implica aceptar mutuamente la existencia de otras religiones e iglesias, y significa la igualdad entre ellas frente la ley y la sociedad. La primera relación entre religiones que menciono en este apartado—el sincretismo—se da a nivel de la experiencia y la práctica, o sea es lo que la hace gente y piensa, que no siempre y necesariamente sigue la teología y doctrina oficial. La segunda—el pluralismo—es a nivel institucional y legal. Pero hay otra relación que de alguna manera se encuentra entre las otras dos, porque es una perspectiva y técnica institucional, pero opera en el campo de la cultura, donde la práctica predomina sobre la teoría: la contextualización.

Desde los años 60, tanto en la Iglesia Católica como en las iglesias protestantes, la cultura ha surgido como tema e instrumento de la evangelización. En el congreso evangélico que se llevó a cabo en Lausana, Suiza en 1974, se formuló el Pacto de Lausana, en el cual hubo una innovación muy importante para los protestantes : reconocieron la diferencia entre la civilización occidental y el cristianismo (Stoll 1990: 73), o en términos más amplios, entre la cultura y la religión.

El mensaje de la Biblia se dirige a toda la humanidad, puesto que la revelación de Dios en Cristo y en las Escrituras es inalterable. Por medio de ella el Espíritu Santo sigue hablando hoy. El ilumina la mente del pueblo de Dios en cada cultura, para percibir la verdad nuevamente con sus propios ojos, y así muestra a toda la iglesia más de la multiforme sabiduría de Dios. (Pacto de Lausana, #2)

De ahí se ha desarrollado el concepto de la contextualización (también se usan los términos inculturación y encarnación). Como técnica, al nivel más básico requiere una actitud más abierta hacia las prácticas y creencias de otras religiones y culturas, para conocer y utilizarlas para encontrar elementos—si no la esencia—del cristianismo en ella. A un grado más profundo, implica que personas de otras religiones pueden interpretar las Escrituras según sus perspectivas y contextos culturales, algo que ha provocado oposición por parte de algunas iglesias protestantes (Anderson 2004: 198-214; Stoll 1990: 173-175). El punto clave parece ser, otra vez, la cuestión de poder y autoridad para decidir si una interpretación es más adecuada que otra, o que si unas prácticas o creencias no sean suficientemente cristianas.

Pero en relación a la contextualización, la teología pentecostal, y más precisamente la pneumatología pentecostal, ofrece una perspectiva interesante al respecto, si no una solución a esta problemática. Allan Anderson, el estudioso pentecostal, presenta la “pneumatología contextual” como alternativa a las teologías contextualizadas, porque la teología suele padecer de tendencias culturales occidentales, debido a su visión dualista de la experiencia humana que no suele integrar “lo físico con lo espiritual, ni lo personal con lo social”. Como resultado, “el vacío teológico creado por la falta de una teología occidental adecuada se ha llenado con la teología de las bases de pentecostales del tercer mundo” (2004: 198). Entonces, la pneumatología—que es el estudio o la “teología” del Espíritu Santo—por tratarse de experiencias físicas, afectivas y espirituales, trasciende las limitaciones intelectuales y culturales de la teología occidental, según Anderson: “Las iglesias pentecostales han hecho posible un diálogo entre visiones del mundo y religiones autóctonas, y el cristianismo, a un nivel existencial” (198).

Así que, Anderson argumenta que la experiencia espiritual de los pentecostales, elaborada teológicamente por miembros de culturas no-europeas, ha permitido la conexión y comprensión entre culturas y teologías distintas, de una manera mucho mejor que las “llamadas teologías indígenas” que, según él, “frecuentemente suelen haber sido justificaciones para la continuación de religiones pre-cristianas” (198). Pero la base de su argumento parece una variante de los otros que se oponen a las síntesis sustanciales de distintas religiones y culturas, porque Anderson supone que “Tanto la Biblia como la experiencia humana en la mayor parte del mundo frecuentemente trascienden y resisten explicaciones y racionalizaciones” (198). Pero si es así, entonces ¿para qué se necesita la teología, la hermenéutica y el análisis de la experiencia religiosa, ya que la experiencia humana trasciende todo?

Bibliografía

Anderson, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Caballeros, Harold. 1999. *De Victoria en Victoria: Conceptos, experiencias y técnicas sobre la guerra espiritual*. Nashville, TN/Miami, FL: Caribe/Betania Editores, una división de Thomas Nelson, Inc.

Escobar, David. 2000. *Historia del Movimiento Evangélico en Guatemala, Tomo I: 1524-1882*. Guatemala: Editorial Cristiana PUBLICIDAD.

Garrard-Burnett, Virginia. 1998. *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem*. Austin, TX: University of Texas Press.

Gimeno Martín, Juan Carlos. 2001. Las Luchas por el Indigenismo: Postindigenismo, Movimientos Indios y Antropología en la Mesoamérica Contemporánea. In *El Indigenismo americano II: actas de las Segundas Jornadas sobre Indigenismo Americano, Universidad Autónoma de Madrid 1, 2 y 3 de diciembre de 1999*. Cristina Matute y Azucena Palacios, eds. Valencia: Universitat de València, Facultat de Filologia. Pp. 31-49

Gooren, Henri. Reconsidering Protestant Growth in Guatemala, 1900-1995. In *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Religion in the Age of Transformation Series. James W. Dow and Alan R. Sandstrom, eds. Westport, CT: Praeger. Pp. 169-203.

LaFarge, Oliver. 1947. *Santa Eulalia: The Religion Of A Cuchumatan Indian Town*. Chicago: University of Chicago Press.

Pacto de Lausana. 1974. La página web de The Lausanne Movement. <http://www.lausanne.org/es/covenant> Descargado el 21 de julio de 2009.

Samson, C. Mathews. 2007. *Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Stoll, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.

Wagner, C. Peter. 1993. *Oración de Guerra: Consejos necesarios para aprender a enfrentar el dominio satánico*. Nashville, TN: Grupo Nelson.