

**UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE CIENCIA POLÍTICA**

**DISCURSO EVANGÉLICO Y RELACIONES ÉTNICAS EN GUATEMALA:
ESTUDIO DE CASO EN UNA IGLESIA EVANGÉLICA DE LA
MISIÓN CENTROAMERICANA EN LA CIUDAD CAPITAL**

Tesis

Presentada al Consejo Directivo

de la

Escuela de Ciencia Política

de la

Universidad de San Carlos de Guatemala

por

ISRAEL ESTEBAN ORTIZ ESCOBAR

al Conferírsele

el Grado Académico de

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

y el título profesional de

SOCIÓLOGO

Guatemala, noviembre de 2015



Universidad de San Carlos de Guatemala
Escuela de Ciencia Política

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

RECTOR MAGNÍFICO

Dr. Carlos Guillermo Alvarado Cerezo

SECRETARIO GENERAL

Dr. Carlos Enrique Camey Rodas

CONSEJO DIRECTIVO DE LA ESCUELA DE CIENCIA POLÍTICA

DIRECTOR: Dr. Marcio Palacios Aragón
VOCAL I: Lic. Henry Dennys Mira Sandoval
VOCAL II: Licda. Carmen Olivia Álvarez Bobadilla
VOCAL III: Licda. Ana Margarita Castillo Chacón
VOCAL IV: Br. María Fernanda Santizo Carvajal
VOCAL V: Br. José Pablo Menchú Jiménez
SECRETARIO: Lic. Marvin Norberto Morán Corzo

TRIBUNAL QUE PRACTICÓ EL EXAMEN GENERAL DE CONOCIMIENTOS

EXAMINADOR: Dr. Gustavo Enrique Palma Murga
EXAMINADOR: Dra. Eugenia Castellanos de Ponciano
EXAMINADOR: Lic. Francisco Ernesto Rodas
EXAMINADOR: Dr. Marcio Palacios Aragón
EXAMINADOR: Lic. Boris Abelardo Cabrera Cifuentes

TRIBUNAL QUE PRACTICÓ EL EXAMEN PÚBLICO DE TESIS

DIRECTOR: Dr. Marcio Palacios Aragón
SECRETARIO: Lic. Marvin Norberto Moran Corzo
EXAMINADORA: Licda. Ana Nineth Burgos
EXAMINADOR: Lic. Julio Alejandro Valdez Rodas
EXAMINADOR: Lic. Manuel Rivera Rivera

Nota: Únicamente el autor es responsable de las doctrinas sustentadas en la tesis.
(Artículo 73 del Normativo de Evaluación y Promoción de Estudiantes de la Escuela de Ciencia Política)



ECP

ESCUELA DE CIENCIA POLÍTICA

ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA: Guatemala, nueve de noviembre del año dos mil quince.-----

Con vista en los dictámenes que anteceden, autorizo la impresión del trabajo de Tesis del (de la) estudiante **ISRAEL ESTEBAN ORTIZ ESCOBAR** carnet No. **200611922** titulado: **“DISCURSO EVANGÉLICO Y RELACIONES ÉTNICAS EN GUATEMALA: ESTUDIO DE CASO EN UNA IGLESIA EVANGÉLICA DE LA MISIÓN CENTROAMERICANA EN LA CIUDAD CAPITAL”**.

Atentamente,

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”

Dr. Marcio Palacios Aragón
Director Escuela de Ciencia Política



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
9/deur

ACTA DE DEFENSA DE TESIS

En la ciudad de Guatemala, el lunes los nueve días del mes de noviembre del año dos mil quince, se efectuó el proceso de verificar la incorporación de observaciones hechas por el Tribunal Examinador, conformado por: Licda. Ana Nineth Burgos, Lic. Julio Alejandro Valdez Rodas y Lic. Manuel Rivera Rivera del trabajo de tesis: **"DISCURSO EVANGÉLICO Y RELACIONES ÉTNICAS EN GUATEMALA: ESTUDIO DE CASO EN UNA IGLESIA EVANGÉLICA DE LA MISIÓN CENTROAMERICANA EN LA CIUDAD CAPITAL "**, presentado por el (la) estudiante Israel Esteban Ortiz Escobar, carnet No. 200611922, razón por la que se da por **APROBADO** para que continúe con su trámite.

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"



Lic. Manuel Rivera Rivera
Coordinador de Sociología



c.c.: Archivo
8c/

Guatemala, viernes 6 noviembre de 2015

Licenciado
Marcio Palacios
Director de la Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala
Su despacho

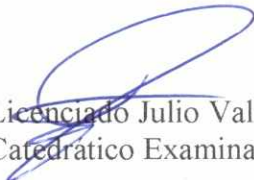
Estimado Licenciado Palacios:

Por medio de la presente y en correspondencia a lo estipulado en el Artículo 70 del Normativo de Evaluación y Promoción de Estudiantes de la Escuela de Ciencia Política, me permito comunicarle que el Tribunal asignado para la evaluación del Informe Final de Tesis presentado y defendido por el alumno ISRAEL ESTEBAN ORTIZ ESCOBAR, carné 200611922, consideró pertinente APROBAR por unanimidad dicho Informe.

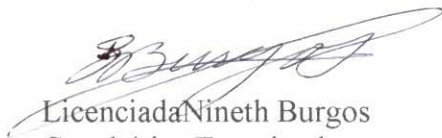
Es menester indicar que se le solicitó al estudiante Ortiz que modificara el Título de la investigación realizada, ya que el mismo adolecía de la delimitación espacial correspondiente. En consecuencia y, atendiendo a lo requerido, se hace constar que el Título del Informe Final de Tesis es el siguiente: ***“Discurso evangélico y relaciones étnicas en Guatemala: estudio de caso en una iglesia evangélica de la Misión Centroamericana en la ciudad capital”***.



Msc. Manuel Rivera
Coordinador del Área de Sociología (j.m.)



Licenciado Julio Valdez
Catedrático Examinador



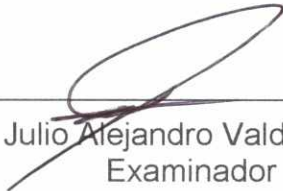
Licenciada Nineth Burgos
Catedrática Examinadora

ACTA DE DEFENSA DE TESIS

En la ciudad de Guatemala, el día viernes seis de noviembre de dos mil quince, se realizó la defensa de tesis presentada por **Israel Esteban Ortiz Escobar** carnet No. **2006-11922**, para optar al grado de Licenciado (a) en Sociología, titulada: **"RELACIONES ÉTNICAS EN Y DESDE UNA IGLESIA EVANGÉLICA. ESTUDIO DE CASO DE LAS RELACIONES ÉTNICAS EN UNA IGLESIA EVANGÉLICA DE LA MISIÓN CENTROAMERICANA EN LA CIUDAD CAPITAL"**, ante el Tribunal Examinador integrado por Licda. Ana Nineth Burgos, Lic. Julio Alejandro Valdez Rodas y Lic. Manuel Rivera Rivera, Coordinador de la carrera de Sociología. Los infrascritos miembros del Tribunal Examinador desarrollaron dicha evaluación y consideraron que para su aprobación deben incorporarse algunas correcciones a la misma.



Licda. Ana Nineth Burgos
Examinadora



Lic. Julio Alejandro Valdez Rodas
Examinador



Lic. Manuel Rivera Rivera
Examinador

c.c.: Archivo
8b


ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA: Guatemala, veintisiete de octubre del año dos mil quince.-----

ASUNTO: El (la) Israel Esteban Ortiz Escobar, carnet No 2006-11922, continúa trámite para la realización de su Tesis.

Habiéndose emitido el dictamen correspondiente por parte del **Dr. Gustavo Enrique Palma Murga**, en su calidad de Asesor(a), pase a **Lic. Manuel Rivera Rivera**, Coordinador de la Carrera de Sociología, para que proceda a conformar el Tribunal Examinador que escuchará y evaluará la defensa de tesis, según Artículo Setenta (70) del Normativo de Evaluación y Promoción de Estudiantes de la Escuela de Ciencia Política.

Atentamente,

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”


Dr. Marcio Palacios Aragón
Director Escuela de Ciencia Política



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
7/

Guatemala, 26 de octubre de 2015

Doctor
Marcio Palacios
Director de la Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala
Ciudad Universitaria, zona 12
Ciudad de Guatemala

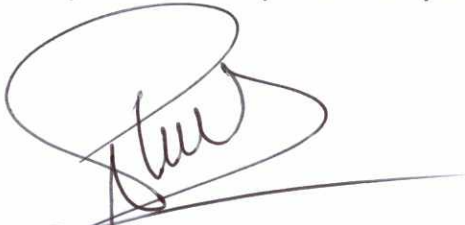
Señor Director:

Por medio de la presente me dirijo a Usted con el propósito de rendir informe final sobre el trabajo de tesis de graduación del estudiante ISRAEL ESTEBAN ORTIZ ESCOBAR, con Carné número 200611922, titulado "*Relaciones étnicas en y desde una Iglesia Evangélica. Estudio de caso de las relaciones étnicas en una Iglesia Evangélica de la Misión Centroamericana en la Ciudad Capital*", cuya asesoría me fuera asignada por esa Dirección en su oportunidad.

Debo hacer constar que el proceso de trabajo que se estableció entre el estudiante ORTIZ ESCOBAR y quien suscribe se llevó a cabo de manera seria y puntual. Estuvo marcado por el compromiso que él sostuvo en todo momento para plantear, discutir y profundizar en los diferentes componentes y momentos del mismo.

En consecuencia, emito dictamen favorable para que el estudiante ISRAEL ESTEBAN ORTIZ ESCOBAR pueda continuar con los trámites respectivos establecidos por la Escuela de Ciencia Política en estos casos.

Aprovecho la oportunidad para suscribirme atentamente

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'GPM', is written over a large, light-colored oval shape. A horizontal line extends from the bottom of the signature to the right.

Dr. Gustavo Palma Murga
Asesor de Tesis



ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA: Guatemala, veintinueve de febrero del año dos mil doce.-----

ASUNTO: El (la) estudiante Israel Esteban Ortiz Escobar, carnet no. 200611922, continúa trámite para la realización de su Tesis.

Habiéndose emitido el dictamen correspondiente por parte del Coordinador de Carrera correspondiente, pase al Asesor de Tesis, **Dr. Gustavo Enrique Palma Murga** para que brinde la asesoría correspondiente y emita dictamen.

Atentamente,

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”


Licda. Geidy Magali De Mata Medrano
Directora Escuela de Ciencia Política



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
6/i. chacón



Guatemala, 29 de agosto de 2012.

Licenciada
Geidy Magali De Mata Medrano
Directora
Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala

Respetable Licenciada De Mata:

Me permito informarle que para desarrollar la tesis titulada: "**Las relaciones interétnicas en y desde las iglesias evangélicas**". **Estudio comparativo de las relaciones étnicas en tres iglesias evangélicas de diferente denominación en el departamento de Guatemala**, propuesto por el estudiante Israel Esteban Ortiz Escobar, carnet no. 200611922 puede **autorizarse como Asesor** al Dr. Gustavo Enrique Palma Murga.

Cordialmente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"


L/c. Francisco Ernesto Rodas
Coordinador de Sociología



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
5/i. chacón



Escuela de Ciencia Política


ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA: Guatemala, veintinueve de agosto del año dos mil doce.-----

ASUNTO: El (la) estudiante Israel Esteban Ortiz Escobar, carnet no. 200611922, continúa trámite para la realización de su Tesis.

Habiéndose emitido el dictamen correspondiente por parte del Coordinador del Área de Metodología, pase al Coordinador de la carrera de Sociología, para que **emita visto bueno** sobre la **propuesta de Asesor**.

Atentamente,

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”


Licda. Geidy Magali De Mata Medrano
Directora Escuela de Ciencia Política



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
4/i. chacón



Guatemala, 29 de agosto de 2012.

Licenciada
Geidy Magali De Mata Medrano
Directora
Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala

Respetable Licenciada De Mata:

Me permito informarle que, tuve a la vista el diseño de tesis, titulado: "**Las relaciones interétnicas en y desde las iglesias evangélicas**". **Estudio comparativo de las relaciones étnicas en tres iglesias evangélicas de diferente denominación en el departamento de Guatemala.**, presentado por el estudiante Israel Esteban Ortiz Escobar, carnet no. 200611922, quien realizó las correcciones solicitadas y por lo tanto, mi **dictamen es favorable** para que se apruebe dicho diseño y se proceda a realizar la investigación.

Atentamente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"

Dr. Gustavo Enrique Palma Murga
Coordinador del Área de Metodología



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
3/i. chacón



Escuela de Ciencia Política

ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA: Guatemala, veintinueve de agosto del año dos mil doce. -----

ASUNTO: El estudiante Israel Esteban Ortiz Escobar, carnet no. 200611922, continúa trámite para la realización de su Tesis.

Habiéndose aceptado el tema de tesis propuesto, por parte del Coordinador de carrera pase al Coordinador (a) del Área de Metodología Dr. Gustavo Enrique Palma Murga, para que se sirva **emitir dictamen** correspondiente sobre el **diseño de tesis**.

Atentamente,

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”


Licda. Geidy Magali De Mata Medrano
Directora Escuela de Ciencia Política

c.c.: Archivo
2/í. chacón





Guatemala, 29 de agosto de 2012.

Licenciada
Geidy Magali De Mata Medrano
Directora
Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala

Respetable Licenciada De Mata:

Me permito informarle que el tema de tesis: **"Las relaciones interétnicas en y desde las iglesias evangélicas". Estudio comparativo de las relaciones étnicas en tres iglesias evangélicas de diferente denominación en el departamento de Guatemala.**, propuesto por el (la) estudiante Israel Esteban Ortiz Escobar, carnet no. 200611922 **puede autorizarse**, dado que el mismo cumple con las exigencias mínimas de los contenidos de la carrera.

Cordialmente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"


Lc. Francisco Ernesto Rodas
Coordinador de Sociología



c.c.: Archivo
1/i. chacón

DEDICATORIA

A mis padres Lily e Israel: Por su amor, sabiduría y acompañamiento incondicional en cada etapa de mi vida. Cuánto me inspira y conmueve su ejemplo.

A mis hermanos Alex y Emy: Gracias por creer en mí y alegrar mi vida.

A mi novia Raquel: Por tanto amor, apoyo y paciencia. Por abrazar la tesis todo este tiempo.

A mi abuela Bernarda Chojolán Quemé de Ortiz: Por inspirarme a explorar y a abrazar mis orígenes indígenas.

A mi abuela Enma Rosales Vda. de Escobar: Por tanta generosidad y cariño.

Al Grupo Evangélico Universitario (GEU): Por cultivar en mí una fe comprometida con la transformación personal y social, y por enseñarme el valor de la comunidad.

A mis amigos y amigas: Por todos sus ánimos, apoyos y enseñanzas.

A mis compañeros de la promoción de Sociología: Por el camino compartido.

Al pueblo de Guatemala: Por financiar mis estudios universitarios.
A ustedes me debo.

A Dios: Por venir a compartir nuestra existencia. Por su maravillosa gracia.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad de San Carlos de Guatemala

A la Escuela de Ciencia Política

Al Dr. Gustavo Palma Murga, Asesor de Tesis

A la Dra. Marta Elena Casaús

A los miembros y líderes de la iglesia evangélica de este estudio

A la Licda. Dámaris Ruyán

ÍNDICE

Introducción	i
Capítulo I: Abordaje Teórico	
1.1 Etnicidad y grupos étnicos	1
1.2 Relaciones étnicas en Guatemala	6
1.2.1 Relaciones étnicas en el contexto de una sociedad racializada	8
1.3 Discursos sobre lo étnico en la sociedad contemporánea	11
1.3.1 Multiculturalismo neoliberal y ambivalencia racial	12
1.3.2 Lo étnico según la publicidad y los medios de comunicación	13
1.3.3 Humanismo y ética igualitarista	14
1.3.4 Ideología multicultural y mayanización	15
1.4 Relaciones étnicas en un contexto religioso	17
1.5 El estudio sociológico del fenómeno religioso	20
1.5.1 El carácter de la religión en América Latina	23
1.5.2 El postsecularismo en las ciencias sociales	24
1.6 Iglesias evangélicas: un marco general	26
1.6.1 La congregación y el liderazgo	28
1.7 Cuestiones metodológicas	29
1.7.1 ¿Por qué tratar este tema?	29
1.7.2 Sobre la experiencia como investigador en la IEVE y la metodología aplicada	30
1.7.3 La IEVE como estudio de caso	34
Capítulo II: La iglesia IEVE en contexto	
2.1 Breve recuento histórico del protestantismo en Guatemala	35
2.2 Orígenes históricos y teológicos de la Misión Centroamericana	38
2.3 La Misión Centroamericana en Guatemala	40
2.4 Misiones protestantes y etnicidad	44

2.5 La IEVE hoy	47
2.5.1 El templo	48
2.5.2 Organización de la iglesia	49
2.5.3 Actividades y servicios a la comunidad	51
2.5.4 Liturgia y teología de la IEVE	52
2.5.5 Un domingo en la IEVE	53

Capítulo III: Percepciones sobre lo étnico desde el liderazgo de la IEVE

3.1 Introducción	55
3.2 El papel de la iglesia en la sociedad	57
3.3 Percepciones sobre la realidad étnica	61
3.4 Trasfondos étnicos y regionales en la iglesia	62
3.5 Los líderes de la IEVE como <i>parte</i> de la realidad étnica: historias personales	64
3.6 “No estábamos preparados para recibir otra cultura”: la reconfiguración étnica de la IEVE	76
3.7 El rostro indígena de la IEVE	81
3.8 Una ventana para conocer a la membresía de la IEVE	83
3.8.1 Identidad étnica	83
3.8.2 Lugar de origen (por departamento)	84
3.8.3 Ingresos mensuales por hogar	86
3.8.4 Ladinos e indígenas: semejanzas relativas y diferencias estructurales	87
3.8.5 Tiempo de asistir a la iglesia	88
3.8.6 El panorama de la IEVE: un resumen	89

Capítulo IV: El discurso bíblico-ideológico y las relaciones étnicas en la IEVE

4.1 El discurso bíblico-ideológico	91
4.1.1 La Biblia como texto fundamental de los cristianos	92
4.2 “Ya no hay judío ni griego, indígena ni ladino”: el discurso de igualdad y unidad en una iglesia evangélica multiétnica	94
4.3 El amor al prójimo	100
4.4 Bienvenidos a la IEVE	102
4.5 Encuesta: ¿ocupa usted un puesto de liderazgo?	105

4.6 “Revueltos pero no juntos”: lecturas ladinas e indígenas de la problemática étnica en la IEVE	106
4.6.1 Lecturas desde el liderazgo ladino	107
4.6.2 Lecturas desde el liderazgo indígena	113
4.7 Excurso: Igualdad proclamada vs. desigualdad institucionalizada	122
4.8 Balance de las perspectivas ladinas e indígenas	123

Capítulo V: Ideología étnica y herramientas culturales de los evangélicos

5.1 Herramientas culturales de los evangélicos	125
5.2 “Ellos quisieran...pero no se puede”: educación y cambio cultural	128
5.3 “No es gente tonta”: ideología étnica y asimilación disciplinaria	132
5.3.1 Idioma, cultura e imaginario racial	140

Reflexiones finales

6.1 Limitaciones y posibilidades del mensaje del amor al prójimo en el contexto de una sociedad racializada	143
6.2 Las iglesias evangélicas y el combate al racismo	145
Bibliografía	151
Anexos	155

Índice de cuadros y gráficos

Cuadro No. 1 – Perfil de los entrevistados	33
Gráfico No. 1 – Identidad étnica iglesia IEVE	83
Gráfico No. 2 – Lugar de origen (por departamento) iglesia IEVE	84
Gráfico No. 3 – Ingresos mensuales por hogar iglesia IEVE	86
Gráfico No. 4 – Tiempo de asistir a la iglesia IEVE	88

Lista de acrónimos

CAM	Central American Mission/Misión Centroamericana
CEGIC	Consejo Evangélico General de Iglesias Centroamericanas en Guatemala
IBI	Instituto Bíblico de la IEVE
IEVE	Nombre genérico que designa la iglesia evangélica de este estudio
SETECA	Seminario Teológico Centroamericano

Introducción

La historia de las relaciones étnicas en este territorio ha sido una de dominación, segregación y estigmatización tanto como una de resistencia, reconfiguración y lucha por la dignidad. El panorama actual nos sigue revelando unas relaciones ampliamente jerarquizadas, en perjuicio particular de la población indígena. En Guatemala, la *diferencia étnica* equivale en múltiples sentidos a *diferenciación*. Uno de los grandes retos del país sigue siendo romper con las barreras del racismo y lograr un relacionamiento que reivindique la diversidad pero que consiga también trascender las desigualdades étnicas estructurales que marcan nuestra sociedad. Hay necesidad de un replanteamiento de lo étnico, tanto para alcanzar una convivencia más armónica y el respeto mutuo entre los diferentes grupos étnicos, como para avanzar en la construcción de una sociedad más democrática en términos políticos y económicos.

En este contexto de relaciones étnicas diferenciadas, diversas instituciones sociales juegan un papel fundamental en la manera en que se entienden, se viven y se legitiman estas relaciones. Tal es el caso de las instituciones religiosas. Desde la Conquista, el catolicismo ha sido la religión dominante y con mayor influencia en Guatemala. En las últimas décadas, sin embargo, en el país se ha suscitado un hecho socio-religioso notable: el crecimiento exponencial de las iglesias evangélicas y de los cristianos evangélicos. Actualmente hay una gran diversidad de grupos evangélicos, los cuales comparten algunos elementos centrales y a la vez varían en el énfasis de su discurso teológico, en la composición social de sus miembros, en su estructura organizacional, en los recursos de que disponen, entre otros aspectos. Este cuerpo dinámico de iglesias evangélicas está jugando un papel activo en la manera como un grupo considerable de guatemaltecos perciben, entienden y actúan frente a su realidad.

Es así que el presente estudio surge a partir de la indagación sobre la articulación entre la realidad religiosa y la realidad étnica de Guatemala. La pregunta básica que guía la investigación es: ¿cómo se plantean y cómo se viven las relaciones étnicas en una iglesia evangélica en Guatemala? Consideramos a las iglesias evangélicas como contextos particularmente interesantes para estudiar las relaciones étnicas porque en ellas generalmente hay cierta convivencia interétnica, pero también –y sobre todo– porque sus líderes son generadores de un discurso respecto a lo étnico y las relaciones sociales, a partir de una interpretación de la realidad generada desde una base teológica. Una particularidad más de la manera en que se abordan las relaciones étnicas en las iglesias evangélicas es que, dada la naturaleza del discurso cristiano, promueven de entrada una visión de igualdad y de convivencia respetuosa.

¿Qué está realmente pasando en las iglesias evangélicas en términos de las relaciones étnicas? ¿Qué interpretaciones hay sobre lo étnico? ¿Qué papel juegan las iglesias en la configuración de las mentalidades étnicas de sus miembros y en su práctica comunitaria? ¿De qué maneras desafían, reconfiguran o reproducen el imaginario racial guatemalteco? El presente estudio tiene como objetivo indagar respecto a la conciencia, discurso y práctica de las relaciones étnicas en un espacio evangélico. Intentamos esto a partir de un estudio de caso realizado en una iglesia evangélica capitalina y multiétnica de la rama (denominación) *centroamericana*, la IEVE¹. La investigación recoge fundamentalmente las voces del liderazgo de esta iglesia, voces indígenas como ladinas. Desde este estudio de caso, nos proponemos profundizar en el análisis de la relación entre la etnicidad y la iglesia evangélica en Guatemala, concretamente en lo que respecta a la convivencia étnica propiciada en dichos espacios, las ideas acerca de las relaciones étnicas que desde ahí se promueven, y sus consecuencias sociales.

¹ Hemos omitido el nombre real de la iglesia por consideraciones éticas propias de la investigación social. Las iniciales IEVE corresponden a la “iglesia evangélica de este estudio”, pero a lo largo de todo el trabajo las utilizamos como el nombre propio de la iglesia. De aquí en adelante, usamos intercambiamente los términos “la IEVE”, “la iglesia”, “la comunidad” o “la congregación” para referirnos a ella.

El trabajo está desarrollado en 5 capítulos y un apartado de reflexiones finales. En el primer capítulo explicitamos los fundamentos teóricos que guían nuestra aproximación al tema de las relaciones étnicas en un espacio social evangélico, así como los aspectos metodológicos de la investigación. En el apartado teórico, nos detenemos en la discusión sobre la etnicidad y la compleja realidad étnica guatemalteca. Asimismo, nos acercamos al fenómeno religioso desde una perspectiva sociológica, y a las iglesias evangélicas como expresión específica del panorama religioso local. En el segundo capítulo, repasamos brevemente la historia del protestantismo en Guatemala, para luego ubicar los orígenes específicos de la Misión Centroamericana. El resto del capítulo está dedicado a introducir con detalle a la iglesia evangélica de nuestro estudio.

A partir de este punto, delimitamos nuestra aproximación introduciendo las voces de liderazgo de la IEVE como fuente primaria del análisis. En el tercer capítulo nos ocupamos especialmente de las percepciones del liderazgo sobre lo étnico en Guatemala, de la diversidad étnica de su propia iglesia, y de su auto-comprensión étnica. Asimismo, hacemos una lectura de la reconfiguración étnica que atraviesa la IEVE, y hacia el final del capítulo, examinamos los datos recogidos en la encuesta realizada para comprender mejor la composición social de la congregación. En el capítulo cuatro analizamos el discurso bíblico-ideológico sobre lo étnico que ofrecen los líderes de la IEVE, sus aplicaciones e implicaciones. En un segundo momento, nos centramos en las relaciones étnicas al interior de la iglesia y examinamos las lecturas ladinas e indígenas de la problemática étnica.

En el último capítulo nos detenemos en el análisis de cómo opera la ideología étnica en la sociedad guatemalteca. Abordando más específicamente las explicaciones y soluciones a la problemática étnica de la iglesia desde el liderazgo ladino, ensayamos una explicación de la afinidad entre su discurso teológico y las herramientas culturales propias de los evangélicos.

A modo de conclusión, ofrecemos un apartado de reflexiones finales, considerando los límites y las posibilidades del discurso de unidad, igualdad y amor al prójimo en la IEVE y en el contexto de la sociedad racializada guatemalteca.

CAPÍTULO I: Abordaje teórico

En este primer apartado nos ocuparemos de los conceptos y líneas teóricas que orientan el acercamiento a nuestro tema. La cuestión que hemos planteado está compuesta básicamente por dos grandes ejes de análisis, a saber: las relaciones étnicas –del que tomamos como concepto base la etnicidad- y las iglesias evangélicas –enmarcadas dentro del estudio sociológico de la religión. La investigación y sus resultados suponen y dependen de la articulación de ambas realidades. Por lo pronto, nos disponemos a explicar de dónde hemos partido para definir cada una de esas realidades, a dialogar con los planteamientos de algunos autores, y a precisar nuestras líneas de discusión. En un principio hablaremos sobre la etnicidad y las relaciones étnicas, para luego ubicarlas en el contexto más amplio de las iglesias evangélicas y el contexto nacional. En la parte final del capítulo, tratamos algunas cuestiones metodológicas.

Por la naturaleza del tema abordado, las herramientas conceptuales de la sociología y la antropología serán las que aportarán el sustento teórico esencial a este trabajo.

1.1 Etnicidad y grupos étnicos

¿Por qué ocuparse de *lo étnico*? Uno de los supuestos de los que partimos en este trabajo es que Guatemala es un país multiétnico en el que las personas sostienen – en diverso grado, con distinta frecuencia, con diferente resultado y en contextos específicos- relaciones étnicas. Antes de entrar en alguna discusión conceptual, es necesario preguntarse por las razones para hablar de lo étnico en Guatemala. Reflexionar en esto es básico para comprender la complejidad, la importancia y las implicaciones de este tema en la dinámica social.

Bastos y Cumes señalan que en las sociedades humanas hay una dimensión de las relaciones sociales, imposible de obviar: la *dimensión étnica de la vida*. En Guatemala, ésta se vive de manera particularmente latente, según dinámicas históricas, culturales y sociológicas propias. Según los autores citados, la dimensión étnica de la vida es aquella:

...por la que todos y todas en Guatemala nos sentimos parte y el resto nos ve como parte de alguno de los grupos en los que se supone que se divide la sociedad y que responde a las etiquetas de “indígenas”, “ladinos”, “mayas” y “mestizos”. (2007, p. 24)

Esta sencilla pero ilustrativa definición señala cómo lo étnico juega un papel protagónico en la identidad y las relaciones entre los guatemaltecos, y pone sobre la mesa otro concepto clave para entender y ubicarse en esta realidad: las *etiquetas étnicas*. La sociedad guatemalteca no está marcada solamente por diferencias sociales, ideológicas o económicas, sino también por diferencias étnicas. Bastos y Cumes definen las etiquetas étnicas como “términos creados para nombrar a los colectivos étnicamente diferenciados”, anotando en otro lugar que:

Sus contenidos no son arbitrarios, y la adscripción a uno o más de ellos no es electiva: corresponden a construcciones históricas que les han dotado de una jerarquía simbólica y, sobre todo, de una “realidad social” que hace que, normalmente, la adhesión sea un asunto social y emotivo de primer orden. (2007, pp. 15, 24)

Más adelante nos referiremos a la cuestión de la construcción histórica de las etiquetas étnicas en el marco local. Por ahora, es preciso definir una cuestión fundamental: ¿qué es *lo étnico* propiamente? ¿A qué se refiere la *etnicidad*? John y Jean Comaroff aportan una definición que nos sirve como punto de partida en este trabajo: “La etnicidad, lejos de ser una ‘cosa’ unitaria, describe tanto una serie de relaciones como una forma de conciencia; es más, su significado e importancia práctica varía para diferentes grupos sociales según su posición en el orden social” (1992, p. 116). Vista así, la etnicidad involucra una modalidad de relacionamiento entre grupos sociales mediada por cierto factor *étnico*. De nuevo, ¿qué es eso que llamamos *lo étnico*?

Mucho se ha escrito sobre lo que se entiende por étnico, etnicidad o grupo étnico. Carlos Zea-Flores, desde su lectura de Guatemala, plantea que es necesario distinguir lo étnico de lo cultural y de lo lingüístico, pero no porque sean cosas enteramente distintas, sino porque lo étnico abarcaría lo cultural y lo lingüístico. Así las cosas, sería suficiente decir que la sociedad guatemalteca es *multiétnica* –y ahorrarse los términos *plurilingüe* y *pluricultural*-, pues cada grupo étnico es portador de una cultura particular, independientemente de si algunos o muchos de sus rasgos son compartidos con otras culturas, y porque la lengua es una parte esencial de la cultura (Zea-Flores, 2007, p. 8). Este planteamiento es práctico, pero únicamente nos dice que lo étnico comprendería no menos que la cultura y el idioma, sin aclarar si puede ser más, o qué es específicamente. Si, como apuntamos al principio, consideramos a Guatemala un país multiétnico, estamos reconociendo la existencia de diferentes grupos étnicos en un mismo territorio nacional. Pero, ¿qué sería lo específico de un grupo étnico? A este respecto son muy útiles los apuntes clásicos de Fredrik Barth, en su introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976). Según Barth, el término “grupo étnico” es utilizado generalmente en antropología para describir a una comunidad que: se perpetúa biológicamente; comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; integra un campo de comunicación e interacción; cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (1976, pp. 11-20).

Podríamos intentar sintetizar la anterior definición diciendo que los grupos étnicos serían colectivos de personas unidos por vínculos raciales, culturales, sociales e identitarios. Barth respeta esta definición, pero considera que es insuficiente para comprender el fenómeno de los grupos étnicos y su lugar en las sociedades humanas. Argumenta que si los grupos étnicos se ajustaran a las características descritas, hoy tendríamos un mundo de pueblos claramente diferenciados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que pudiera ser aislada para su descripción. La crítica de Barth a esta concepción antropológica de los grupos étnicos cuestiona la

manera en que comúnmente se entiende lo étnico, y por consiguiente la manera en que muchas veces se transmite y se entiende la idea de lo multiétnico en Guatemala. Si no se agota en lo cultural ni en lo biológico, ni en la identidad que otros otorgan, ¿qué es entonces lo étnico?

Barth desarrolla un concepto original, definiendo a los grupos étnicos como “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen por lo tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (1976, p. 11). Lo central de esta definición es que señala que los grupos étnicos son creados y recreados gracias a las adscripciones individuales de sus miembros y a la utilización de categorías identitarias para nombrar a los “otros”.

Según Barth, los grupos étnicos surgen así: “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (1976, p. 13). Siguiendo esta perspectiva para el caso de Guatemala, el reconocimiento teórico de la multiétnicidad es un asunto, pero lo que realmente afirmaría esa realidad (la existencia de grupos étnicos y la interacción que organizan) sería la utilización generalizada de las adscripciones que se asignan a sí mismos los guatemaltecos y de las identificaciones que usan para nombrar a los demás. Este concepto de grupos étnicos de Barth conecta muy bien con el de ‘etiquetas étnicas’ de Bastos y Cumes, pues ambos entienden la etnicidad no tanto como una serie de características culturales y externas, sino como una forma de organización social. En ese juego de identificar y reconocer, definitivamente juegan ciertas características biológicas, culturales, sociales e ideológicas que definen los contenidos de los grupos étnicos. Sin embargo, la etnicidad implica más que eso: en tanto forma de organización social de grupos diversos, implicaría alguna ideología de la diferencia. Como anotan John y Jean Comaroff, debe recordarse que la “otredad” (cualquier otro grupo que no sea el propio) puede volverse “una invención en la imagen opuesta del uno social, no una descripción empírica de una población determinada” (2006, p. 120). Esto nos lleva a la afirmación de que la manera como entendemos y vivimos la etnicidad está influenciada por

factores históricos y culturales. Las identidades étnicas portan consigo cierto contenido ideológico que, en el caso de América Latina, ha sido determinante para la estructuración de la sociedad y la diferenciación de las personas.

En esta línea de 'etnicidad como forma de organización social' es que vamos a hablar de Guatemala como país multiétnico. Oficialmente, la *multiétnicidad* guatemalteca fue reconocida oficialmente en la Constitución Política de 1985 y en los Acuerdos de Paz, específicamente en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), firmado hace menos de dos décadas. En el AIDPI se reconocen a garífunas, xinkas y mayas como Pueblos Indígenas y se les reconocen una serie de derechos como tales. Como grupo restante, se enumera al pueblo *ladino*, en el que se agrupa a los guatemaltecos "no indígenas", designados generalmente como ladinos o mestizos¹.

Es importante anotar que la realidad étnica guatemalteca no está compuesta únicamente por estos cuatro grupos, como se cree comúnmente. Hay un actor que no aparece mucho en la obra, pero que ha escrito partes esenciales del guion. Se trata de un pequeño colectivo, con mucho poder político y económico, que ha jugado y sigue jugando un papel fundamental en la definición y legitimación del orden étnico en Guatemala: los criollos. Los criollos son aquellos que se consideran a sí mismos como descendientes directos de europeos, nunca mezclados con indígenas. Según Marta Elena Casaús, "esta identidad está en el núcleo ideológico de la oligarquía del país" (Citado en Bastos y Cumes, 2007, p. 15). Asimismo, en Guatemala habitan extranjeros que en muchos casos se autodefinen por su ascendencia étnico-territorial (alemanes,

¹ Muchos guatemaltecos rechazan denominarse mestizos pero se reconocen como ladinos, y viceversa. A propósito de estas disyuntivas, un informe del Instituto Nacional de Estadística señala lo siguiente: "En los últimos diez años se ha dado cierta búsqueda y reacomodo en la identidad de los miembros del Pueblo Ladino o no indígena, por las siguientes razones: No todos los ladinos aceptan dicha denominación prefiriendo autodenominarse mestizos o viceversa. Ya se constató que hay no indígenas que se denominan 'blancos' y 'criollos', y que no gustan ser considerados ni como ladinos ni como mestizos; y hay mestizos que no quieren ser considerados como pueblo sino como 'conglomerado no indígena', hasta que no se establezca la diversidad étnica y cultural en el seno del grupo no indígena. Puede decirse entonces, que ahora, uno de los vacíos de información que hay en el campo estadístico es al reconocimiento de la diversidad étnica en el seno de los no indígenas". (Instituto Nacional de Estadística, 2010, p. 87)

coreanos, uruguayos, etc.). De cualquier forma, podríamos decir –a grandes rasgos y conociendo los límites de una clasificación como esta- que Guatemala es un país habitado fundamentalmente por indígenas, ladinos y criollos.

1.2 Relaciones étnicas en Guatemala

El reconocimiento de la existencia de grupos étnicos y etiquetas étnicas nos permite hablar ahora de relaciones étnicas. De la amplia variedad de relaciones étnicas que se dan en Guatemala, sobresale claramente la relación entre dos grupos: *ladinos* e *indígenas*. Al igual que las etiquetas étnicas en general, estos términos responden a construcciones históricas cuyos contenidos y significados han ido evolucionando hasta cobrar el sentido que tienen hoy. Arturo Taracena coordinó un extenso proyecto titulado *Etnicidad, estado y nación en Guatemala*, publicado en dos volúmenes, en donde se demuestra cómo el Estado ha jugado un papel determinante en la forma de estructurar las identidades y las relaciones étnicas en Guatemala (2002). Richard Adams y Santiagos Bastos en su libro *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, van más allá al argumentar que no sólo las etiquetas étnicas sino la misma bipolaridad indígenas-ladinos es una construcción histórica que ha influenciado ampliamente el desarrollo de las relaciones étnicas, y que ha ocultado una diversidad étnica más compleja. De cualquier manera, aceptan que las relaciones más importantes son, precisamente, las que se dan entre los dos términos de la bipolaridad (2004, pp. 35-36). Este es un buen punto para establecer que el presente trabajo se enfoca fundamentalmente en las relaciones entre indígenas y ladinos.

Se ha criticado mucho la dicotomía ladino-indígena porque se argumenta que no responde a la realidad y que esconde un escenario de mayor diversidad y complejidad étnica. No obstante, la gran mayoría de la población guatemalteca se entiende dentro de alguna de estas dos categorías, afianzando de esta manera a los indígenas y a los ladinos como los grupos étnicos predominantes – ¿será la fuerza misma de esta dicotomía la que los obliga a definirse en esos términos? Los garífunas y los xinkas

conforman dos grupos étnicos más en Guatemala, pero en la realidad étnica nacional son marginales tanto en número como en influencia –lo que no desmerita en absoluto su condición de Pueblos Indígenas con derechos y dignidad. Como sentencian Bastos y Cumes:

Aunque existen otros grupos étnicamente marcados en Guatemala y se podrían considerar relaciones étnicas dentro de los indígenas, la brecha y la relación que ha marcado y marca este país desde al menos el final del siglo XIX es la que existe entre los indígenas y ‘no indígenas’, agrupados bajo el término de ‘ladinos’. (2007, p. 15)

La historia nos ofrece la posibilidad de entender cómo se han configurado y cuál ha sido la naturaleza de estas relaciones entre indígenas y ladinos. Han sido relaciones profundamente desiguales en las que, de manera general, la población indígena ha sufrido el racismo y la exclusión social; en un primer momento frente a los españoles y luego frente a los criollos y ladinos. La jerarquía étnica perdura hasta hoy con otras dinámicas pero con resultados similares. Bastos y Cumes describen la situación actual así: “...las relaciones étnicas cotidianas se rigen por una ideología que se basa en la dicotomía jerarquizada de indígenas-ladinos, cuyas dos caras segregación y asimilación parten de una misma base: la inferioridad de los ‘otros’” (2007, p. 27).

Es así que las relaciones étnicas en Guatemala han estado marcadas por la exclusión social y discriminación de todo tipo hacia *el* indígena y hacia *lo* indígena. Lo que señaló Marie-Chantal Barre hace un par de décadas sigue siendo actual: “en Guatemala la población indígena forma una ‘mayoría’ sociológica, cultural y políticamente ‘minorizada’ por una minoría no indígena dominante” (1990 junio, p. 41). La pobreza y los males relacionados con ella son mucho más evidentes en la realidad de la población indígena. Las relaciones étnicas en Guatemala deben, por tanto, entenderse e interpretarse en este marco de desigualdad. Para autores como John y Jean Comaroff, este aspecto de desigualdad en las relaciones étnicas es inherente a la organización social. Ellos señalan el carácter de los grupos étnicos y la conciencia étnica como “productos de procesos históricos que estructuran relaciones de desigualdad.” (1992, p. 119). Y es en esta línea que Adams y Bastos inscriben su

definición de relaciones étnicas: “Por relaciones étnicas entendemos las relaciones entre grupos o personas a quienes, en virtud de su categoría étnica, se les supone una estima social diferente” (2003, p. 40).

En este trabajo vamos a adoptar esta última definición como punto de arranque, considerando que expresa adecuadamente la naturaleza esencial de las relaciones actuales entre indígenas y no indígenas en Guatemala, grupos a quienes efectivamente se les supone una estima social diferente en un contexto étnicamente desigual.

1.2.1 Relaciones étnicas en el contexto de una sociedad racializada

En este trabajo proponemos el uso de la categoría central de “relaciones étnicas” para analizar las interacciones sociales de los miembros ladinos e indígenas de la IEVE, la iglesia de nuestro estudio de caso. Sin embargo, como se ha subrayado, no ignoramos que estas relaciones se dan en el contexto de una diferenciación persistente, una diferenciación que también tiene un carácter racial: las relaciones étnicas en Guatemala son también relaciones raciales. El antropólogo Charles Hale, junto con otros académicos norteamericanos, sostiene que la *raza* como concepto biológico ha dejado de tener valor científico, pero que es una noción que conserva su vigencia como una “construcción social para analizar cómo las personas continúan asignándole profundos significados sociales a la raza y reproduciendo las jerarquías raciales” (2007, p. 28). Guillermina Herrera, en su libro “Viviendo el sueño de Pigmalión. Historias de racismo en Guatemala”, dice lo siguiente:

En el lenguaje académico se ha sustituido la palabra raza por etnia o pueblo. Sin embargo, los estudios sociales mantienen el término racismo, porque en la interacción social valoramos las diferencias biológicas o culturales de nuestros congéneres, por mínimas que sean. También las relacionamos y asociamos con competencias, habilidades y desempeño de los individuos que pertenecen a un determinado grupo socio cultural. (Citado en De León, 2013, septiembre 22)

¿Cuál es el papel que juega la raza en Guatemala? Más específicamente: ¿cuál es el papel que juega la raza en la configuración de las relaciones étnicas en la sociedad en general, y en un espacio como una iglesia evangélica? En este trabajo, nos valdremos del concepto de *sociedad racializada* y de la perspectiva de la *racialización*, usados por los sociólogos norteamericanos Michael Emerson y Christian Smith en su investigación sobre la religión evangélica y raza en los Estados Unidos (2000). Al respecto de la sociedad racializada, los autores dicen: “es una sociedad donde la raza importa profundamente por las diferencias en experiencias de vida, oportunidades de vida y relaciones sociales” (2000, p. 7, traducción propia). Citando a otro autor, también la entienden como “una sociedad que adjudica desiguales recompensas económicas, políticas, sociales y aún psicológicas a los grupos, de acuerdo a líneas raciales; líneas que están socialmente construidas” (Bonilla-Silva, citado en Emerson y Smith, p. 7, traducción propia).

¿Qué quiere decir la afirmación de que las categorías raciales están también socialmente construidas? Lo primero que debe señalarse es que esta perspectiva no implica que las diferencias físicas no sean aparentes. De cualquier manera, Emerson y Smith argumentan que la raza está socialmente construida por dos razones: en primer lugar, sólo ciertas diferencias físicas son usadas para clasificar a las personas. Para poner un ejemplo de nuestro contexto, en Guatemala hay personas con manos y pies más grandes que otros, pero estas características no son usadas para clasificar racialmente a las personas. En cambio, el color de la tez y del cabello tiene un papel racialmente determinante. En segundo lugar, la raza está socialmente construida toda vez que ciertas características físicas tienen significado social. En el contexto guatemalteco, esto se ve, por ejemplo, cuando se asume que una persona de tez blanca o pelo rubio no es de la clase trabajadora. Como dicen Emerson y Smith, esta asunción puede ser o no correcta, pero aquí se ve cómo la raza es construida socialmente porque ciertas características físicas son asociadas con ciertas características sociales. (2000, p. 7).

Consideramos que el concepto de *sociedad racializada* nos provee una entrada analítica para estudiar las relaciones étnicas en Guatemala, conscientes de que la raza –y todo lo asociado a ella– sigue jugando un papel en la cosmovisión y en el imaginario social de los guatemaltecos, y por tanto, en las interacciones sociales.

En su análisis de las relaciones entre blancos y negros en los Estados Unidos, Emerson y Smith investigan principalmente el rol de lo que llaman *evangelicalismo blanco* (white evangelicalism) en estas relaciones, es decir, el rol del protestantismo evangélico blanco. Es básico recordar que las relaciones entre blancos y negros en los Estados Unidos han sido profundamente desiguales y conflictivas, en las que la población de origen africano ha sufrido en un principio esclavitud, más adelante segregación legal, y hoy en día un racismo estructural en varios niveles. Al entrevistar a hombres y mujeres evangélicos blancos acerca de las relaciones raciales, Emerson y Smith detectan lo que llaman las “herramientas culturales de los evangélicos blancos” y explican cómo éstas moldean su cosmovisión (2000, p. 77). En línea con ese concepto, que será desarrollado a profundidad más adelante, indagaremos si es posible encontrar cierto paralelo con la realidad guatemalteca y hablar de las “herramientas culturales de los ladinos (e indígenas) evangélicos”. La relación de estas perspectivas puede ser importante si tomamos en cuenta que la influencia cultural norteamericana en la teología de las iglesias evangélicas tradicionales en Guatemala –incluida la iglesia estudiada en este trabajo– ha sido históricamente significativa.

Las relaciones étnicas en la sociedad racializada guatemalteca también se pueden analizar desde lo que Charles Hale, en línea con Eduardo Bonilla-Silva, Etienne Balibar y Pierre André Taguieff, entiende como *racismo cultural*. Según Hale, esta noción es útil para “dirigir la atención hacia cómo la cultura se ha convertido en el principio articulador del pensamiento y la práctica del racismo” (2007, p. 29). Si en la época del racismo clásico se aludían a características biológicas para explicar o justificar las desigualdades, en esta nueva época la diferencia cultural pasa a cumplir esa función. En nuestra investigación, decidimos entonces usar el término “relaciones étnicas” en vez del de “relaciones raciales”; no porque desdeñemos el papel fundamental que la

raza sigue jugando en Guatemala, sino porque desde el abordaje de lo “étnico” ese papel se revela en un contexto más complejo.

Adams y Bastos plantean que actualmente en Guatemala vivimos una transición histórica en la que existen por lo menos dos maneras de ver y entender las relaciones entre los grupos que forman parte de la sociedad guatemalteca (y de las relaciones entre el Estado y estos grupos). Por un lado, una perspectiva multicultural, y por otro, una ideología ligada al liberalismo. La primera reconoce y reivindica una equidad en derechos políticos y culturales para los diversos grupos étnicos, mientras que la segunda perspectiva, todavía vigente, es la que concibe los indígenas como inferiores de por sí, y a los ladinos como los representantes de la nación y el progreso (2004, p. 28). Ambas perspectivas se enmarcan en un entendimiento bipolar de la realidad étnica. Habiendo el Estado guatemalteco reconocido la multiculturalidad del país, empezó un proceso que está retando la forma racista tradicional de concebir las relaciones étnicas, pero que ha encontrado serias limitaciones para transformar una visión heredada por generaciones. Por tanto, en la actualidad se da una lucha entre ambas visiones, que está redefiniendo la manera en cómo nos entendemos como país multiétnico y como miembros de algún grupo étnico o nacional.

1.3 Discursos sobre lo étnico en la sociedad contemporánea

A nivel global, las relaciones étnicas se han abordado y comprendido desde diversas teorías, ideologías, planteamientos y discursos. En los últimos 30 años ha habido un auge en los estudios sobre lo étnico, y en una sociedad marcada por la diferencia étnica y racial –real e imaginada- como la nuestra, no sorprende que haya surgido una variedad considerable de estudios acerca del tema, abordando el asunto en su especificidad local. En todo caso, las perspectivas de lo étnico no solamente provienen de las ciencias sociales, sino de una gran variedad de ámbitos. Podríamos decir que los *discursos* sobre lo étnico frecuentemente tienen -entre otros- orígenes y propósitos políticos, comerciales, académicos, religiosos, familiares. Naturalmente, estos

discursos no existen aislados los unos de los otros; más bien, están interconectados de diversas maneras y se influyen recíprocamente. De todas maneras, nos es útil la distinción en base a los diferentes frentes desde donde puede originarse una visión de lo étnico: la academia, la familia, la escuela, los medios de comunicación, el Estado y las iglesias, entre otras instancias que forjan y promueven una visión de mundo.

A continuación discutimos brevemente algunos abordajes y posiciones actuales sobre lo étnico en el contexto local, como un ejercicio para empezar a situar en perspectiva el discurso sobre esa misma realidad desde el liderazgo evangélico de la IEVE.

1.3.1 Multiculturalismo neoliberal y ambivalencia racial

Charles Hale, quien ha realizado estudios sobre el racismo en Guatemala, desarrolla una postura crítica frente a lo que llama “multiculturalismo neoliberal”. En principio, lo caracteriza como una propuesta que aboga por un reconocimiento más amplio de los derechos culturales de los indígenas y por el derecho a la diferencia. Sin embargo, para Hale, el multiculturalismo neoliberal es un discurso que se presenta como una solución política y moral al contexto guatemalteco, pero que en realidad está diseñado para no permitir un avance sustancial en las condiciones sociales, políticas y económicas de la población indígena, que demandan cambios en la estructura (2007, pp. 31-42). La sociedad guatemalteca (y particularmente la población que se entiende a sí misma como ladina) ha ido aceptando poco a poco la idea de la diversidad étnica y cultural, a raíz de la tendencia mundial a la promoción de la multiculturalidad como valor apreciable de un país y como fruto de la difusión del multiculturalismo neoliberal. Sin embargo, aunque pueda lograr algunos resultados positivos reales, Hale denuncia esta propuesta al considerarla un doble discurso que utiliza lo étnico en última instancia para sus propios intereses, principalmente económicos y políticos.

Asimismo, Hale ha desarrollado la reveladora noción de *ambivalencia racial*, con la cual quiere expresar la nueva posición ladina sobre el racismo y las relaciones étnicas (raciales), un discurso que describe en los siguientes términos:

Mi argumento, en términos sencillos, es que este discurso antirracista de los ladinos, aunque represente un alejamiento del racismo clásico del pasado, también sirve para reconstituir la jerarquía racial (...). El problema mayor es una disparidad entre las intenciones declaradas y los efectos sociales, entre las afirmaciones altaneras de haber eliminado las bases de la desigualdad racial, y las poderosas fuerzas que contribuyen a la persistencia de la jerarquía racial. (2004, p. 158)

En resumen, para Hale la ambivalencia racial se expresa en que los muchos ladinos rechazan el racismo hacia los indígenas y defienden la idea de inclusión e igualdad, pero al mismo tiempo mantienen prácticas que aseguran su posición privilegiada en la jerarquía racial.

En nuestro acercamiento a un espacio evangélico en la ciudad de Guatemala, tendremos en mente la noción de ambivalencia racial, buscando descubrir si se aplica o no y de qué maneras es visible o no, entre los miembros de la IEVE.

1.3.2 Lo étnico según la publicidad y los medios de comunicación

Basta abrir un periódico nacional y ver los anuncios publicitarios, detenerse a observar las vallas comerciales en las calles o sintonizar un canal de televisión local para darse cuenta que ahí hay un poderoso discurso sobre lo étnico, sutil a la vez que explícito. La variable principal utilizada por este discurso –que a la vez permite decodificarlo– es la apariencia física. Lo que se presenta es una versión de *belleza* cuidadosamente delimitada, basada ampliamente en un determinado aspecto físico, y complementada con determinados elementos culturales. En la gran mayoría de casos, los medios nacionales y la publicidad favorecen la presentación de personas que responden a un código estético y cultural no indígena. En realidad, promueven un estereotipo *occidental* de la belleza. El objetivo es vender una noticia o un producto a través de una imagen con un perfil atractivo según los parámetros descritos. De esta manera, consciente o inconscientemente, se promueve una visión excluyente y distorsionada

de la realidad étnica en Guatemala. La población indígena está claramente subrepresentada en la publicidad y los medios de comunicación. Esta visión comercial, a diferencia de la anterior, podría ser catalogada como abiertamente racista, y sin embargo generalmente no es cuestionada ni denunciada en nuestra sociedad.² En el contexto local, desde diversos medios de comunicación se promueve entonces cierto discurso sobre lo étnico, con las características que detallamos, profundizando una jerarquía étnica que gran parte de la sociedad guatemalteca recibe e internaliza cotidianamente y que finalmente reproduce.

1.3.3 Humanismo y ética igualitarista

El humanismo abandera un discurso contrastante con el anterior. Como perspectiva ética, filosófica y científica, el humanismo es una corriente de pensamiento cuyos orígenes se remontan a poetas y filósofos de las antiguas Grecia y Roma, China e India. El humanismo moderno, por su parte, nace y se desarrolla con el Renacimiento y la Ilustración en Europa. Este humanismo al que hacemos aquí referencia es el que se reivindica como secular (no religioso), y que apela al naturalismo científico como punto de partida. Como lo registra el Manifiesto Humanista 2000³, las ideas y valores

² A manera de ilustrar la realidad y alcance de este discurso: en el Perú – un país que, al igual que Guatemala, cuenta con un alto porcentaje de población indígena (amerindia)- también predomina un mensaje racialmente excluyente desde la publicidad. A diferencia de Guatemala, sin embargo, en el Perú la cuestión parece estar más abiertamente en el debate público: un artículo de la BBC titulado “Perú: la polémica sobre racismo que obligó a la tienda Falabella a retirar su campaña navideña”, revela que la sociedad peruana (o un sector, al menos) ha comenzado a cuestionar radicalmente esta discursividad y a entenderla y denunciarla simple y llanamente como *racista*. Cuando la cadena de almacenes Falabella publicó una foto de cuatro niñas rubias en su página de Facebook, anunciando una línea de muñecas, “varios clientes inmediatamente señalaron que las rubísimas pequeñas no podían ser más diferentes a la mayoría de las niñas peruanas (...) muy pronto la sección de comentarios se llenó de denuncias en contra de la publicidad de Saga Falabella por estar llena de modelos de apariencia europea –arios, llegaron a decir algunos– y no reflejar la diversidad étnica del Perú”. El debate en redes sociales terminó pasando a una discusión más amplia en radio, televisión y prensa. La polémica fue tal que “la cadena de almacenes de capital chileno se vio obligada a retirar la publicación en medio de acusaciones de racismo y discriminación.” (BCC, 2014, diciembre 5). El hecho de que publicidad similar en Guatemala no reciba (¿todavía?) la misma atención o reacción, podría reflejar simplemente el alcance de la internalización de este discurso excluyente. Queda ver si el mismo está presente en el imaginario de los miembros de la IEVE y de qué manera se revela.

³ El documento se puede leer en la siguiente dirección: <http://www.filosofia.org/cod/c1999hum.htm>

humanistas “expresan la renovada confianza en el poder de los seres humanos para resolver sus propios problemas (...) el humanismo subraya los valores de la libertad y la felicidad, así como las virtudes de los derechos humanos universales...” (Academia Internacional de Humanismo, 1999, p. 4). La noción de la igualdad de todo ser humano, que se encuentra en la base de cualquier idea sobre derechos universales, se tomaría como referente para las relaciones en sociedad.

A nivel local, es natural suponer que esta ética igualitarista se puede manifestar en cierta identificación con y una empatía hacia el grupo que ha sido sometido históricamente a injusticias y desigualdades, el pueblo indígena. Hablando del contexto guatemalteco, Aura Cumes agrega que esta postura representa “una fuente clave de eficacia y atracción porque tiene connotaciones de rectitud moral y porque al menos ofrece a los indígenas alguna esperanza de mejorar su situación” (2007, p. 132). Aunque desde el campo político sea la izquierda la que reivindica más explícitamente este discurso, esta ética igualitarista no es promovida únicamente desde esta línea ideológica, sino que es asumida por un amplio grupo de personas y organizaciones que no están conformes con la desigualdad étnica y que desean hacer algo por transformar esta realidad. Por lo demás, hay que decir que la consigna de la igualdad es predominante en cualquier discurso que se enmarque dentro de lo políticamente correcto.

1.3.4 Ideología multicultural y mayanización

En *Mayanización y vida cotidiana*, Santiago Bastos y Aura Cumes hablan de la “ideología multicultural” como una propuesta alternativa de entender la diversidad étnica y cultural (2007). Se trata de una propuesta ha venido gestándose desde hace unas cuatro décadas a través de una serie de luchas de movimientos alrededor del mundo, y “que parte de cuestionar el monoculturalismo de las naciones homogéneas y propone el reconocimiento de la diversidad identitaria y cultural en los estados nacionales existentes” (2007, p. 20). En esa línea, “su base más evidente es buscar romper la ecuación que iguala diferencia con desigualdad, proponiendo un respeto a

la diversidad desde la igualdad de oportunidades” (p. 28). En el contexto guatemalteco, el movimiento maya ha sido el actor principal en la difusión de la ideología multicultural, y como remarcan Bastos y Cumes, “el reclamo de ser considerados ‘mayas’ es el elemento que más claramente define la propuesta desde lo identitario” (p. 21). Aquí tenemos el ejemplo de una propuesta global de cómo entender lo étnico que ha sido contextualizada para responder a la realidad guatemalteca, que tiene como impulsor a ONGs mayas y otras instancias como la cooperación internacional y el Estado. A diferencia del multiculturalismo neoliberal, esta propuesta cree y actúa en función de que “el reconocimiento de la diversidad cultural solucionará los problemas históricos de exclusión.” (p. 20). La ideología multicultural representa entonces un posicionamiento decididamente político frente a la realidad étnica, que parte de una línea que reivindica la diferencia pero que rechaza la idea de que esa diferencia equivalga a desigualdad.

Lo que Bastos y Cumes señalan con preocupación es que actualmente vivimos en una situación de “normalización multicultural”, en donde el discurso ha sido aceptado pero los prejuicios raciales y las condiciones de la población indígena han cambiado poco (2007, p. 11). En el contexto de las iglesias evangélicas, se hace interesante indagar hasta dónde ha penetrado este discurso multicultural y la influencia que ejerce en las relaciones étnicas.

Hemos expuesto solamente algunos ejemplos de la amplia gama de posturas y discursos que existen en relación a lo étnico en Guatemala. Nuestro interés aquí no ha sido problematizar estas posturas (sí dialogaremos con algunas de ellas adelante) sino mostrar cómo todas las personas y los colectivos sociales tienen un punto de partida, un marco hermenéutico, una cosmovisión, una ética, desde la cual interpretan la realidad y actúan frente a ella. Por eso es que el estudio de la vida social es tan complejo y fascinante, pues en el análisis de la misma están en juego diferentes versiones y valoraciones de la realidad. Todo esto nos servirá de trasfondo cuando pasemos a considerar cuál es el punto de partida y la naturaleza del discurso de lo étnico desde un espacio evangélico.

1.4 Relaciones étnicas en un contexto religioso

Tomando en cuenta la realidad étnica y la realidad religiosa en Guatemala, hemos considerado pertinente investigar el papel que están jugando las iglesias evangélicas en la manera en que los miembros de éstas se entienden a sí mismos y a los demás en términos étnicos, y cuál es la naturaleza de las relaciones étnicas que sostienen entre sí. En concreto, queremos conocer cuál es la práctica y el discurso de las relaciones étnicas en la IEVE, una iglesia evangélica de la denominación (rama) *centroamericana* en la ciudad de Guatemala.

Comenzamos este apartado con la revisión de algunos estudios que han abordado la vivencia de la etnicidad en Guatemala y su relación y realidad en espacios religiosos. Más adelante, consideramos la religión y su papel en la vida social desde la perspectiva de la sociología de la religión, para luego exponer algunas ideas y conceptos básicos alrededor del protestantismo.

El protestantismo y las iglesias evangélicas han sido objeto de reflexión por parte de las ciencias sociales en Guatemala y Latinoamérica desde hace varias décadas.⁴ En los años 80 y 90, el interés estuvo en el papel político de los evangélicos y su crecimiento en número e influencia. Por otro lado, en relación al tema étnico, en las últimas dos décadas se ha visto un auge en relación a los estudios sobre etnicidad en Guatemala. Esta tendencia obedece, entre otros factores, al reconocimiento más consciente del país como contexto multiétnico a partir de los Acuerdos de Paz, y a la influencia de un clima internacional que reivindica los derechos culturales y el respeto a la diversidad. Sin embargo, hasta hoy, existen pocos estudios que han tratado el tema étnico directamente alrededor y al interior de los contextos evangélicos. En su mayoría, los estudios más recientes han abordado las relaciones étnicas atendiendo a su vinculación con distintos aspectos de la vida social en general. Algunos autores incluyen el tema de la religión en sus análisis, pero, en general, lo abordan sólo de

⁴ Ver, por ejemplo: Garrard-Burnett (2009), Cantón Delgado (1998), Schäfer (1992), Stoll (1990)

manera periférica. Es así que tenemos la obra ya mencionada de Cumes y Bastos, la cual devela el impacto del discurso multicultural en Guatemala y cómo los diferentes grupos étnicos lo están recibiendo, reproduciendo y recreando. Cada uno de los autores dedica una sección breve para analizar la relación de este discurso en espacios católicos y evangélicos, así como el lugar de la espiritualidad maya (2007, pp. 203-205 y 241-256). Por su parte, “Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000” de Adams y Bastos es una amplia obra que ubica las relaciones étnicas en perspectiva histórica y provee un panorama contemporáneo a nivel nacional. En este libro los autores dedican un apartado específico al tema de la religión (2003, pp. 205-230) donde realizan un análisis general de lo que encuentran en relación al tema en las diferentes etnografías que dan sustento a su estudio.

En ambas obras es posible encontrar referencias sobre el impacto e influencia de las iglesias evangélicas en las relaciones étnicas, pero éstas no constituyen el elemento central de su análisis. De cualquier manera, revelan algunas ideas y descubrimientos acerca del papel de estas iglesias en las relaciones étnicas. Por ejemplo, Adams y Bastos citan a Ramón González Ponciano, quien realizó un estudio sobre los ladinos de la colonia Rafael Arévalo, zona 7 de la ciudad de Guatemala, y quien advierte una relación entre la dinámica étnica y los espacios religiosos:

Aunque el racismo de los vecinos de la Rafael Arévalo en contra de la población maya es un elemento sobresaliente en la historia local de las relaciones interétnicas, nuevos espacios de sociabilidad y de interacción han surgido especialmente alrededor de las iglesias, su posición ante el Estado y la sobrevivencia diaria. (González, citado en Adams y Bastos, 2003, p. 348)

En esa misma línea, Bastos y Adams citan un trabajo sobre los indígenas en la ciudad de Guatemala, que señala lo siguiente:

Lo normal es que las iglesias evangélicas surjan directamente en las colonias populares de la capital, a veces como desmembraciones de otras. Ese carácter plenamente urbano las hace bastante eclécticas en cuanto a sus miembros en edad,

sexo, origen y adscripción étnica. Por ello, estas congregaciones se convierten en espacios de contacto interétnico, marcados por una posibilidad de promoción similar entre indígenas y no indígenas. En este sentido, las iglesias evangélicas tienen un comportamiento más 'democrático' que la rígida jerarquía católica, y ello es valorado por sus feligreses. (Bastos y Camus, citado en Adams y Bastos, 2003, pp. 348-349)

De estas citas sobresale el hecho de que los autores consideran a las iglesias evangélicas como espacios efectivamente interétnicos, y en donde se favorece cierta igualdad. Uno de los objetivos de la presente investigación es analizar estas consideraciones a profundidad, así como indagar sobre la conciencia étnica de la membresía y liderazgo, y sobre lo que Manuela Cantón Delgado denomina “discurso bíblico-ideológico” (1998, p. 211), aplicado a las relaciones étnicas. La investigación se enfoca, más específicamente, en identidades religiosas e identidades étnicas en torno al espacio de una comunidad evangélica en la ciudad capital.

Otro tema que surge naturalmente al hablar de etnicidad y religión en Guatemala, es el tema de la espiritualidad maya. Aura Cumes señala que los “mayanistas” (aquellos que reivindican una identidad *maya* con una serie de nuevos contenidos históricos, políticos y culturales) consideran a las iglesias cristianas (católicas y evangélicas) como un obstáculo para el avance de las ideas y prácticas del *mayanismo*, especialmente las referidas a la espiritualidad. Cumes describe lo anterior pero agrega un matiz interesante:

Uno de los aspectos más difíciles que confronta el mayanismo son las creencias religiosas. Aunque los mayanistas insistan en que la religión cristiana no es propia de los mayas, se ha vuelto parte inherente de la vida de la gran mayoría de indígenas, al extremo de que es cuestionable decir si es o no propia, porque la han hecho propia. Hay gente que se reivindica como maya que no entiende su vida sin la religión católica o evangélica. (2007, p. 98).

1.5 El estudio sociológico del fenómeno religioso

La religión es una compleja realidad que puede ser abordada, discutida y comprendida desde prismas tan diversos como los de la ética, la filosofía, la antropología, la teología, la sociología, la psicología, entre otras aproximaciones. ¿Qué puede decir la sociología acerca del fenómeno religioso? ¿Cuál es su aproximación distintiva? En una línea, la sociología intenta comprender la religión en tanto fenómeno social; en otras palabras, busca explicar la religión atendiendo básicamente a factores de índole social. La sociología de la religión busca, en palabras de Christian Lalive d'Épinay, “entender el fenómeno religioso como fenómeno social parcial dentro del fenómeno social total que constituye una sociedad” (1968, p. 13).

En este trabajo partimos de la premisa según la cual la religión es socialmente relevante: su influencia no está limitada al ámbito “espiritual” o meramente personal-privado, sino que se extiende a diversos ámbitos de la vida, configurando actitudes, creencias y acciones que tienen consecuencias sociales en distintos niveles. Vale la pena señalar que nuestra aproximación sociológica a la religión no aspira a ser absoluta, en el sentido de que no puede explicar la totalidad del fenómeno religioso. Pretenderlo así sería defender una fundamentación reduccionista de esta realidad. Lo que se propone es que la sociología puede arrojar una luz particular en la comprensión del fenómeno religioso.

Desde una perspectiva sociológica, la religión tiene que ver con las acciones, actitudes, creencias y reacciones humanas, individuales o grupales, en relación a lo divino o sagrado. Según Lalive D'Épinay, para la sociología la religión es el “conjunto de actos y obras que los hombres perpetran, crean y explican, en función de una relación que tienen con lo sagrado” (1968, p. 13). Los sociólogos Emerson y Smith la definen así: “vista sociológicamente, la religión es un conjunto de creencias y prácticas enfocadas en lo sagrado o sobrenatural, a través de las cuales se les da significado y dirección a las experiencias de vida de grupos e individuos” (2000, p. 17). Este conjunto de creencias y actos generalmente llega a tener –o se desprende de– un carácter

institucional, y es este carácter de la religión lo que también le interesa a la sociología: ¿cómo las creencias y prácticas religiosas se institucionalizan e institucionalizan a su vez otras prácticas y creencias? ¿Cuáles son las creencias y prácticas religiosas que se promueven en una sociedad, y cuál es su resultado cultural y político en las personas y en las comunidades?

Hay un gran debate sociológico en torno al concepto mismo de religión, y una discusión amplia acerca del conocimiento que la ciencia social puede lograr en torno a este tema. Malcolm Hamilton, en su compendio *Sociology of Religion*, analiza las aproximaciones a la religión por las que optan generalmente los sociólogos (1995). Por un lado, algunos autores argumentan que la religión guarda una esencia que la ciencia no puede llegar a conocer, por la misma naturaleza de sus postulados o preguntas, las cuales no pueden comprobarse empíricamente. Por otro lado, están los autores que aceptan cierta irreductibilidad del conocimiento religioso pero sostienen que la religión puede estudiarse a partir de sus manifestaciones y resultados sociales, culturales, y económicos (1995, pp. 2-3). Es en este último sentido que planteamos estudiar las relaciones étnicas en la IEVE, la iglesia evangélica de nuestro estudio de caso.

Según Hamilton, la postura más aceptada actualmente por los sociólogos en relación a la religión es la que en una de sus versiones se conoce como *ateísmo metodológico*. Esta aproximación deja a un lado la cuestión de juzgar la verdad o la falsedad de un conjunto dado de creencias ('Dios' en tanto realidad sobrenatural, no podría ser objeto de estudio pues escapa del tratamiento de la ciencia empírica), para concentrarse en llevar el análisis sociológico de la religión hasta donde sea factible, esto es, tratando a la religión como un producto humano y, por tanto, susceptible del mismo tipo de explicaciones que otros tipos de hechos sociales. (pp. 4-5).

Es importante recordar aquí el contexto histórico y social en el que nace la sociología en general, y la sociología de la religión en particular. En palabras de Lalive d'Épinay, la sociología surge como "producto y expresión de la secularización, entendiendo ésta como el proceso por el cual el hombre se libera de la religión y de la teología, en la

medida en que ellas sirvieron de *societatis vinculum*, de cimiento a una sociedad donde por derecho divino, unos mandaban y otros (casi la totalidad) obedecían” (1968, p. 8). Lo anterior ayuda a entender y explicar la naturaleza conflictiva de la relación entre sociología y religión desde el surgimiento de la primera. Al mismo tiempo, explica el interés especial que los precursores y los clásicos de la sociología mostraron por el tema de la religión.

Según Friedrich Fürstenberg (1976, p. 12), son dos los puntos de arranque desarrollados por las teorías sociológicas de la religión: la tesis de la integración y la tesis de la compensación.

La tesis de la integración afirma que la religión juega el papel de una fuerza social estabilizadora de la conducta y que tiene una función social integradora de la sociedad. Émile Durkheim es uno de exponentes originales de esta tesis, llegando incluso a afirmar que la religión representa el fundamento mismo de la sociedad. Por su parte, la tesis de la compensación hace énfasis en lo que la religión significa para el individuo, su autocomprensión y su conducta social. Según esta tesis, la religión sería una especie de ayuda para sobrellevar las dificultades de la vida, una necesidad psicológica, algo que dé al individuo la esperanza de un futuro mejor.⁵ En general, se ha considerado la primera tesis como apologética y la segunda como polémica, por sus valoraciones y forma de entender la religión. Es por ello que en el caso de la tesis de la compensación dice Fürstenberg que no debería ser considerada solamente en términos de su contenido, que podría utilizarse polémicamente:

Su meollo sociológico es la afirmación que los hombres tienden a interpretar sus relaciones sociales, y especialmente sus dificultades sociales, en forma religiosa. En este aspecto se completan las tesis de la compensación y la integración en sus afirmaciones acerca del influjo recíproco entre la religión y la sociedad. (1976, p. 13).

⁵ Aquí se inscriben las teorías de Marx y Freud sobre la religión.

Fürstenberg reconoce que estas teorías sociológicas “comunes” sobre la religión conservan una vigencia limitada. Sirven como punto de partida, pero son demasiado generales.

1.5.1 El carácter de la religión en América Latina

Lalive d'Épinay, sociólogo suizo que realizó un estudio sobre el pentecostalismo en Chile, escribió: “Cualquier sociología de América Latina que subestime el fenómeno religioso conduce a interpretaciones erróneas de la realidad del continente” (1968, p. 23).

¿Cuál es la naturaleza de la religión? ¿Cómo se expresa en América Latina? ¿Es fundamentalmente una fuerza legitimadora del orden social o una fuerza transformadora de la sociedad? Junto con Emerson y Smith, afirmamos este carácter doble y simultáneo que puede expresar la religión (2000, p. 17). Por un lado, en tanto la religión busca dar sentido y significado a la vida tal como se nos presenta, su carácter primario es conservador, y así, cumple una función de legitimación de la realidad tal cual es. De esta manera, deliberadamente o no, la religión promovería cierto conformismo frente al estado de cosas. Bajo este énfasis, la sociología siempre ha visto a la religión con desdén y sospecha. La frase que resume esta postura es la muy conocida declaración de Karl Marx: “la religión es el opio de los pueblos”. Para Marx, la religión es una superestructura alienante, una herramienta ideológica de la clase dominante para ejercer control social. Sin embargo, tal como señalan Emerson y Smith, hablar sólo del carácter conservador (legitimador) de la religión sería dar una versión incompleta de la misma. Al no estar orientada a lo terrenal, sino a lo sagrado, la religión es capaz de establecer una realidad objetiva más allá del tiempo y espacio. Esta realidad puede adquirir una posición independiente para actuar a través de sus fieles, de vuelta en la realidad mundana y humana. Incentivada por lo sagrado, la religión puede convertirse en una fuente poderosa de cambio. Puede proveer una fuerza moral que lleve a los creyentes a considerar que algo está en tal disonancia con “lo que debe ser”, que hay que actuar para cambiarlo. (2000, p. 18) Sintetizando, la

religión entrañaría la posibilidad de ser tanto una fuerza conservadora como una fuerza transformadora.

En este punto es importante señalar que en muchos casos las dos direcciones mencionadas coexisten, aun cuando el énfasis sea pueda ser más fuerte hacia una de las dos. El ejemplo de los autores citados es muy elocuente: ante la pregunta ¿por qué soy un obrero pobre?, las respuestas desde la religión podrían ser muy diferentes, dependiendo de las creencias y de la comprensión teológica. Una respuesta podría ser: “tu recompensa vendrá en el futuro; no discutas las disposiciones divinas”, mientras que otra, muy distinta, podría ser: “no está bien que seas un obrero pobre; debemos trabajar para cambiar tu condición, pues nuestra fe lo demanda” (2000, pp. 17-18). Hacer esta observación sobre el carácter más amplio y complejo de la religión es importante, especialmente desde el punto de vista de la sociología y de las ciencias sociales en nuestra región, que han visto tradicionalmente a la religión como un enemigo del cambio social, dando lugar a ciertos prejuicios en la investigación. En nuestro contexto existen fundamentos suficientes para comprobar el papel conservador de la religión, pero es necesario atender y entender este otro aspecto de su esencia, a saber, su fuerza moral para impulsar transformaciones. Todo esto nos conduce a otras interrogantes tales como: ¿quiénes y cómo definen, generan, reproducen, transforman el contenido y carácter de lo religioso respecto al cambio social? ¿Qué concepciones y acercamientos de la realidad privilegian ciertos grupos religiosos y por qué? Y así llegamos a la pregunta núcleo de este estudio: ¿Cuál es el discurso y la práctica en la IEVE respecto a las relaciones étnicas y qué influencia tiene en los miembros de la iglesia y la sociedad?

1.5.2 El postsecularismo en las ciencias sociales

En la actualidad están vigentes una variedad de debates dentro de la sociología de la religión. Uno de los más actuales es el de secularismo vs. postsecularismo en las ciencias sociales, que si bien – por razones obvias- no puede trasladarse plenamente al contexto latinoamericano, aborda cuestiones que atañen a la investigación social en

cualquier lugar. En un artículo reciente titulado “Notes on a post-secular society” (2007), Jürgen Habermas ofrece algunas pistas fundamentales para entender el debate mencionado. Por secularización entiende un proceso que ocurre particularmente en Occidente, en el que los vínculos religiosos de las personas han decaído continua y dramáticamente a partir de la Segunda Guerra Mundial. Habermas señala que, en términos de indicadores sociológicos, la conducta y convicciones religiosas de estas sociedades no han cambiado a tal punto que se les pueda llamar ahora sociedades “post-seculares”. Es decir, que siguen estando ampliamente secularizadas. Aun así, dice Habermas, hay razones para dudar que la relevancia de la religión haya declinado globalmente. En los últimos 50 años, por ejemplo, el centro del cristianismo se trasladó del hemisferio norte hacia el sur global (América Latina, Asia y África). Él arguye que cada vez hay menos sociólogos que respaldan la hipótesis –una hipótesis que no tuvo oposición por mucho tiempo- de que existe una relación estrecha entre la modernización de la sociedad y la secularización de las personas (tesis de la secularización).

La tesis de la secularización descansa en tres consideraciones fundamentales:

- 1) El progreso en la ciencia y la tecnología promueven una visión antropocéntrica del mundo, dado que la totalidad de los eventos y estados empíricos pueden ser explicados causalmente. Una mente científica según los parámetros de la Ilustración, no puede reconciliarse fácilmente con una cosmovisión religiosa o metafísica.
- 2) A causa de la paulatina y creciente diferenciación funcional de los subsistemas sociales, las iglesias y otras organizaciones religiosas pierden control sobre la política, las leyes, la educación, la ciencia, etc. Esto provoca que su función sea restringida a la esfera privada y a los asuntos ‘espirituales’, perdiendo su influencia y relevancia pública.
- 3) El desarrollo desde sociedades agrarias a industriales y más adelante a post-industriales, ha generado en promedio mayores niveles de bienestar económico y mayor seguridad social. Al disminuir los riesgos y las contingencias que no

pueden controlarse, hay también una disminución en la necesidad que la gente tiene de creer en un poder “superior” que le pueda librar de tales contingencias.

Si bien estas razones son importantes y han sido validadas empíricamente en diferente medida, lo que autores como Habermas y el sociólogo británico David Lyon sostienen es que estos argumentos han demostrado ser insuficientes para explicar la persistencia e influencia de la religión fuera y dentro de Occidente. De esta discusión surge el término *post-secular*. En palabras de Lyon: “La perspectiva post-secular acepta que las tesis dominantes de la secularización han sido desestabilizadas y esto significa que el papel de la religión en la modernidad deba ser repensado, algunas veces de manera sustancial.” (2010, noviembre, p. 648, traducción propia). De ahí que en las últimas dos décadas las ciencias sociales han mostrado una apertura renovada hacia los estudios sobre la religión.

Dentro de los grupos religiosos más dinámicos, que frente a la corriente de la globalización han sabido reinventarse, Habermas menciona a los grupos islámicos en África Sub-sahariana y a los evangélicos en América Latina. De éstos últimos nos ocupamos ahora.

1.6 Iglesias evangélicas: un marco general

¿Quiénes son los evangélicos? En su libro *Bautizados en fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala*, Manuela Cantón los define así:

Con el nombre de “evangélicos” se definen y autodefinen mayoritariamente los protestantes latinoamericanos. Son evangélicos todos los miembros pertenecientes a los movimientos religiosos de la gran familia protestante, familia cristiana que arranca de la Reforma europea liderada por Martín Lutero en el siglo XVI. (1998, p. 29)

Como lo señala esta definición, “evangélicos” es una categoría religiosa que engloba la gran variedad de grupos protestantes en Latinoamérica, que a su vez denotan la

pluralidad y complejidad de este movimiento. Los diferentes grupos evangélicos se conocen como *denominaciones*, las cuales de acuerdo a Lalive D'Épinay, son “movimientos religiosos particulares y organizados, regidos por un organismo director” (1968, pp. 20-21). En este sentido puede afirmarse que en Guatemala existen una cantidad considerable de denominaciones evangélicas.⁶ Coincidimos con Manuela Cantón en lo siguiente: “Si bien la palabra ‘misión’ es a menudo, entre los propios evangélicos, sinónimo de denominación, es preferible reservar aquella palabra para las organizaciones extranjeras que ejercen una actividad misionera fuera de su país” (1998, p. 28).

A pesar de sus diferencias denominacionales, los evangélicos concuerdan en una serie de principios doctrinales, conductas y experiencias socio-religiosas, que les otorgan una base común. Entre estos principios y creencias compartidos están: su creencia en la Biblia como la *palabra de Dios*, su creencia en la persona de Jesucristo como salvador personal, la conversión personal, el lugar de la fe y la gracia como medios para alcanzar la salvación, la creencia en un Dios Trino, la Iglesia universal, el pecado, la muerte expiatoria de Cristo, su resurrección y su segunda venida, la misión evangelizadora en el mundo, y la importancia de congregarse con otros creyentes. Asimismo, como subraya Manuela Cantón, los evangélicos latinoamericanos comparten una característica sociológica importante: son grupos disidentes del catolicismo. Por otro lado, los distintos grupos poseen énfasis doctrinales, litúrgicos y organizacionales particulares que las diferencian unas de otras, llegando a existir contrastes notables entre las diferentes denominaciones.

¿Cuál es la situación religiosa en la Guatemala multiétnica? En términos generales, y estadísticamente, Guatemala es un país predominantemente cristiano. Desde la época de la dominación española, el catolicismo ha sido la religión y práctica hegemónica. Con la aparición del protestantismo en la escena nacional a finales del siglo XIX, el panorama religioso se diversificó, pero el catolicismo continuó siendo la religión

⁶ En las últimas dos décadas han surgido una cantidad considerable de iglesias que se identifican como “no denominacionales” o “independientes”. Aun así, se entienden a sí mismas como dentro del cuerpo de las iglesias evangélicas.

principal. Para las religiones y la espiritualidad indígenas, los procesos de conquista y colonización significaron un duro revés, y en el proceso, se produjo una mezcla entre creencias religiosas mayas y católicas; más adelante sucedió lo mismo con creencias protestantes. Aun así, la espiritualidad maya sigue vigente, prevaleciendo como la creencia principal en ciertas comunidades del país. En los últimos 30 años, sin embargo, el cambio más notable en el panorama religioso ha sido protagonizado por las iglesias evangélicas, las cuales han crecido ampliamente en número y en miembros, desafiando el monopolio religioso que hasta hace unas décadas ejercía sin rival el catolicismo. Es así que encontramos en Guatemala una oferta religiosa diversa, pero que se mueve principalmente dentro de la tradición cristiana (catolicismo/protestantismo, cada uno con su diversidad interna). Estas opciones son las que fundamentalmente conforman el “campo religioso”, que Cantón, parafraseando a Bourdieu, define como “ese espacio donde se produce, reproducen y distribuyen bienes simbólicos de salvación” (1998, p. XI).

1.6.1 La congregación y el liderazgo

Los evangélicos se reúnen periódicamente en la iglesia local, conocida como la congregación, una unidad que involucra el lugar físico de reunión, los miembros de la iglesia, el pastor y en la mayor parte de casos, un consejo de líderes o ancianos. La congregación se constituye en un espacio de culto pero también de sociabilidad y de relaciones de poder. En este trabajo se estudiarán las relaciones étnicas una congregación evangélica de la denominación *centroamericana* en la capital de Guatemala. Una de las razones por las que se seleccionó a las iglesias evangélicas como espacio de análisis de las relaciones étnicas es porque muchas de ellas constituyen –independientemente de si los miembros tienen conciencia o no de ello– un espacio multiétnico, en el que existen relaciones étnicas.

Con este trasfondo teórico relativo a las relaciones étnicas y la religión, podemos avanzar hacia nuevos momentos en la exposición de esta investigación.

1.7 Cuestiones metodológicas

1.7.1 ¿Por qué tratar este tema?

Al abordar las relaciones étnicas en un espacio evangélico, nos hemos encontrado haciendo investigación desde un campo como el de la sociología de la religión. En lo personal, la experiencia ha sido tanto enriquecedora como desafiante. ¿Por qué la elección de este tema particular en este contexto particular? Aquí quisiera hablar en primera persona. Ambas elecciones tienen un trasfondo profundamente personal, y en ese sentido, mi acercamiento a ambas realidades no es imparcial, ni he pretendido que lo sea. Mi interés académico responde a inquietudes humanas, morales y existenciales nacidas a partir de la vida en esta sociedad. Naturalmente, la objetividad en ciencias sociales debe ser perseguida con diligencia. Ella demanda la presentación de una versión no distorsionada ni antojadiza de la realidad, utilizando los métodos y herramientas de la ciencia. Pero eso es muy diferente a reclamar la neutralidad ética o política del investigador. Nadie parte de cero en su análisis social de la vida.

Mi interés por lo étnico viene de una toma de conciencia sobre la historia de las relaciones étnicas en Guatemala, de la problematización de mi propia identidad étnica y del racismo que advierto en la gente, en las estructuras, en mí. Mi interés por el estudio de lo religioso viene de una toma de conciencia sobre la historia del cristianismo en Guatemala, de la problematización de mi propia fe y del interés en los efectos sociales de la religión. Crecí en una familia cristiana evangélica y siempre tuve contacto con el mundo evangélico. Con el tiempo –y no sin contratiempos– he pasado de una creencia heredada a una convicción personal sobre la fe y la cosmovisión cristiana.

Desde mi experiencia como estudiante de sociología, como guatemalteco y como cristiano, nacen estas inquietudes sobre el rol de las iglesias evangélicas en la sociedad racializada guatemalteca. Son preguntas que surgen a partir de lo que he podido observar no solamente desde fuera, sino desde dentro, pues desde mi infancia

he tenido la experiencia de ser parte de una iglesia evangélica. El presente estudio es un intento de dar mejor cuenta de esas realidades y exponer algunos descubrimientos en relación a las preguntas que lo originaron.

En el apartado teórico anterior se mencionaron algunos desafíos metodológicos que plantea el estudio sociológico de la religión. Pero también hay otros desafíos, que tienen que ver con las posturas y actitudes personales de los investigadores hacia el tema religioso y hacia lo que puedan encontrar en su investigación. La siguiente cita de M. Hamilton ayuda a ilustrar las tensiones y oportunidades que pueden surgir:

La sociología de la religión tiene un impacto sobre nuestras actitudes hacia la religión, sea que empecemos desde una posición que es favorable o no favorable a ella. El estudio empírico de la religión en su contexto social es desafiante tanto para el creyente como para el no creyente. Nuestras actitudes hacia los postulados religiosos tienen la posibilidad de ser afectadas por el descubrimiento de que hay relaciones precisas entre las creencias religiosas y factores sociales y psicológicos (...) la sociología de la religión no depende de resolución alguna sobre la cuestión de la verdad o validez de las afirmaciones religiosas, ni tales preguntas son su preocupación esencial. Tampoco necesita adoptar alguna posición particular en este asunto, sea de empatía, oposición o neutralidad. Sí requiere, sin embargo, la disposición de cambiar las actitudes propias y una aceptación de la posibilidad que uno será cambiado como consecuencia de dedicarse a ella [a la sociología de la religión]. (Hamilton, 1995, pp. 10-11)

1.7.2 Sobre la experiencia como investigador en la IEVE y la metodología aplicada

A principios de 2012, como parte de la etapa exploratoria de la investigación, asistí por tres domingos a la iglesia evangélica *centroamericana* de este estudio de caso, la IEVE. Mi intención era conocer la iglesia, observar su dinámica general, establecer contacto con algunas personas y considerar las posibilidades de realizar allí la investigación. Hice lo mismo en otras dos iglesias evangélicas en la capital y Mixco,

pues inicialmente había estimado hacer un estudio comparativo de las relaciones étnicas en tres iglesias urbanas de diferente denominación. Después de varias consideraciones sobre las implicaciones de esta modalidad, escogí únicamente la IEVE para realizar el presente estudio de caso.

Las razones para escoger la IEVE fueron diversas: el tamaño de la iglesia (250 miembros, no tan pequeña ni tan numerosa); la accesibilidad (situada en la ciudad capital); la historia de la iglesia (más de 50 años); la diversidad étnica y regional de la congregación; y la apertura de los pastores de la iglesia y otros líderes clave a la idea de la investigación. Naturalmente, ellos querían saber quién era, y me presenté como un estudiante universitario y joven cristiano que quería profundizar en el tema de la iglesia evangélica y las relaciones étnicas. Mi identificación como “cristiano”, en todo caso, fue algo que me permitió tener alguna empatía y confianza entre las autoridades de la iglesia. Además, conté con la valiosa ayuda de una joven miembro activo y parte del liderazgo de la IEVE quien se convirtió, en los términos de la investigación etnográfica, en informante clave del estudio. Accedió a ser entrevistada y me presentó con varios líderes de la IEVE. También, aportó detalles relevantes sobre la dinámica de la iglesia y me ayudó a tramitar permisos decisivos como el que necesité para pasar la encuesta de datos básicos a la congregación.

Entre agosto de 2012 y febrero de 2013, realicé un total de 10 visitas al servicio (culto) dominical de la IEVE, donde me dediqué a la observación participante. Asistí como un feligrés más: me sentaba en una de las bancas, escuchaba la predicación, cantaba los himnos y me ponía de pie con todos durante la oración. Llevaba una Biblia conmigo y buscaba los pasajes que se indicaban. Las primeras veces que llegué me dieron la “bienvenida” frente a toda la congregación por ser uno de los visitantes nuevos. Durante la hora del “cafecito” (después del servicio), conversaba con miembros de la iglesia y me dedicaba a observar la dinámica social. Las *hermanas* y *hermanos* me dieron un trato cordial, y poco a poco algunos comenzaron a reconocermme y a saludarme. Algunos me preguntaban si ya tenía iglesia y me decían: “lo esperamos el

próximo domingo”. En varias ocasiones, asistí a la clase dominical de jóvenes (15 a 30 años) y participé como uno más de ellos.

Tal experiencia de observación participante se me presentó muy interesante, y también complicada. Por un lado, al estar familiarizado con el ámbito evangélico, no me sentía como un extraño ni sentía la necesidad de actuar. Por otro, como investigador, mi intención era la observación sociológica. En ese sentido, era obligatorio guardar las distancias entre investigador y objeto/sujeto de estudio, lo que naturalmente me colocó también en el papel de extraño y de actor. Esto representó un desafío constante.

Otro de los desafíos del trabajo de campo fue cómo observar y evaluar el contacto interétnico en la iglesia. Ello implicaba que muchas veces yo debía suponer la identidad étnica de las personas desde fuera, desde mi propio imaginario cultural y racial. Lo anterior se daba en el caso, por ejemplo, de tres hombres vestidos con saco y corbata, conversando en la iglesia. ¿Había allí una relación interétnica? Esto, por supuesto, levantaba la pregunta sobre el origen étnico, y sólo podía hacerse una suposición. En cambio, al ver a una de las muchas mujeres indígenas que vestían su traje en la iglesia relacionándose con otra persona, tenía una base más objetiva para considerarlo un contacto interétnico. Aun así, cabía la posibilidad de que ambas mujeres fueran indígenas, pero que una de ellas no portara más su traje. Frente a este desafío, algo que ayudó en parte fue platicar con las personas, conocer su origen regional, y conocer a sus familias.

Además de la observación participante, entre septiembre de 2012 y junio de 2013 realicé entrevistas abiertas a líderes y autoridades de la IEVE. Éstas constituyeron una parte fundamental del trabajo de campo y proveyeron un material extenso para el análisis. El siguiente cuadro resume el perfil de los entrevistados:

	Cargo de liderazgo	Origen regional	Auto-identificación étnica	Idiomas	Años en la iglesia	Estudios
1	Pastor asociado 1	San Pedro La Laguna (Sololá)	Indígena	Tzotuhil Español	3	Lic. en Teología
2	Pastor asociado 2	San Pedro Sacatepéquez (San Marcos)	Ladino	Español	1	Lic. en Teología
3	Maestra de los jóvenes	Ciudad capital	Ladina	Español	20	Lic. en Diseño Gráfico, maestría en Biblia
4	Maestra de niños y equipo de diáconos	Aguacatán (Huehuetenango)	Indígena chalchiteka	Chalchiteko Español	27	Cocinera profesional
5	Maestro de la clase "matrimonios B"	Santa Cruz Balanyá (Chimaltenango)	Indígena	Español	4	3ero. Básico y estudios teológicos
6	Directora del instituto bíblico de la IEVE	Ciudad capital	Ladina	Español Inglés	+35	Lic. en Teología

Cuadro No.1 Perfil de entrevistados IEVE. Fuente: elaboración personal a partir de las entrevistas.

Por otro lado, a finales de 2012 entrevisté a la Dra. Marta Elena Casaús, una reconocida investigadora que ha estudiado a fondo la problemática del racismo. En el 2014 y 2015 realicé visitas esporádicas por cuestiones específicas del trabajo de campo. Por ejemplo, ante la necesidad de contar con una idea más precisa de algunas características básicas de la congregación, pasé una encuesta general a principios de 2014. Aparte de la encuesta como fuente de datos cuantitativos, la metodología utilizada en este estudio fue de carácter cualitativo.

1.7.3 La IEVE como estudio de caso

El presente estudio está concebido como un “estudio de caso” en la medida que trata sobre una situación (caso) específico. Es un estudio realizado específicamente en una de las miles de iglesias evangélicas que hay en el país, y en una de cientos de iglesias de la denominación *centroamericana*. En ese sentido, como estudio de caso, no es generalizable para todas las iglesias de esta denominación o de otras denominaciones. Aun así, podría constituirse en referente para otros estudios, propios o de otras personas. De igual manera, tomando en cuenta lo planteado en el estudio de Emerson y Smith sobre la raza y la religión evangélica (2000) y las percepciones de Adams y Bastos en cuanto a la religión y las relaciones étnicas en Guatemala (2003), lo encontrado en el presente estudio podría ser generalizable. Por último, es importante aclarar que este estudio recoge esencialmente las perspectivas de los líderes y autoridades de la iglesia IEVE.

CAPÍTULO II: La IEVE en contexto

2.1 Breve recuento histórico del protestantismo en Guatemala

Como ha registrado Virginia Garrard-Burnett en su libro “El Protestantismo en Guatemala: viviendo en la Nueva Jerusalem” (2009)⁷, los primeros protestantes arribaron al país a finales del siglo XIX, bajo la administración y con el aval directo del presidente liberal Justo Rufino Barrios. Las primeras misiones protestantes asentadas en el país fueron la Iglesia Presbiteriana (1882) y la Misión Centro Americana (1896⁸), ambas provenientes de los Estados Unidos, con las cuales se inaugura oficialmente la historia del protestantismo en Guatemala.⁹

Garrard-Burnett nos ayuda a entender el contexto en el que llegaron estas misiones: en primer lugar, su entrada es posible gracias a la apertura religiosa decretada en el contexto de la Reforma Liberal. En 1873, Barrios emitió el decreto de libertad de culto, que abría la posibilidad de ejercer una práctica religiosa diferente a la católica. Es oportuno recordar que, si bien la iglesia Católica vio una disminución significativa de su poder político y económico durante el siglo XIX (por las políticas anticlericales de

⁷ En los primeros dos apartados de este capítulo nos apoyamos ampliamente en la obra de Garrard-Burnett. Ver también: “El protestantismo en Centro América”, Wilton M. Nelson (1982) e “Historia de la Iglesia Evangélica Centroamericana en Guatemala 1899-1999” Consejo Evangélico General (1999)

⁸ La Misión Centroamericana fue fundada en 1888 pero no envió su primer misionero a Guatemala hasta 1896. Para entonces, la misión ya tenía presencia en Costa Rica, Honduras y el Salvador. (Garrard-Burnett, 1998, p. 50).

⁹ Durante la época colonial llegaron a Guatemala unos pocos protestantes, quienes en el contexto de la Inquisición, fueron perseguidos y aún algunos ejecutados. Más adelante, en las décadas post-independencia, un grupo muy reducido de extranjeros, la mayoría ingleses, y ligados a denominaciones protestantes o sociedades bíblicas, recorrieron Guatemala predicando y repartiendo literatura de manera itinerante. La excepción en este grupo fue Frederick Crowe, un navegante belga nacionalizado inglés, quien se instaló permanentemente en Guatemala en 1843. Crowe fundó una escuela privada donde ofrecía cursos de la biblia, de inglés, y conversión religiosa. En 1845, fue coaccionado a dejar el país por Rafael Carrera, quien había decretado la ilegalidad de cualquier religión diferente a la católica y creía que Crowe era un subversivo (Garrard-Burnett, 2009, pp. 23, 30-31). Los ejemplos anteriores dan cuenta de una presencia protestante en Guatemala mucho antes de la llegada de las primeras misiones estadounidenses, pero fueron éstas las que inauguraron lo que se podría llamar la historia de la iglesia protestante organizada en Guatemala. No fue éste el caso de la costa atlántica de Centroamérica y de Belice, en donde diferentes denominaciones del protestantismo inglés y alemán se establecieron desde las primeras décadas del siglo XIX (Nelson, 1982, pp. 26-38).

los liberales Mariano Gálvez y Justo Rufino Barrios), su hegemonía espiritual seguía siendo absoluta: “En la Guatemala de mediados del siglo [XIX], virtualmente todos, sin importar su filiación política, de clase, región y etnia, se consideraban católicos, con la excepción de algunos liberales...” (2009, p. 29).

Estados Unidos, por su parte, en la segunda mitad del siglo XIX se encontraba en una época de expansión política, económica y cultural. Era un país ampliamente protestante en el que se consideraba que el éxito nacional se debía, en una buena medida, a la práctica de los valores del protestantismo –de corte estadounidense. Eventualmente, esta postura llevó a diferentes misiones en los Estados Unidos a considerar que tenían la responsabilidad espiritual y cultural de transmitir estos valores en otros países, y particularmente en América Latina, una región del mundo en donde tenían escasa presencia misionera. En ese contexto nace la noción del “destino manifiesto espiritual”, que se comprendía así: “los misioneros estadounidenses, bendecidos por la sagacidad, la prosperidad y el temperamento caritativo, tenían la obligación divina de acelerar el desarrollo evolutivo de la población marginada, por medio de la enseñanza de una doctrina cristiana apropiada y un comportamiento civilizado.” (2009, p. 47). El trasfondo de estas consideraciones socio-teológicas desde el protestantismo norteamericano eran las ideas del positivismo, el liberalismo y el darwinismo social, en auge durante el último tercio del siglo XIX. No sorprende entonces que, como sostiene Garrard-Burnett, el objetivo de las misiones protestantes empatara en muchos aspectos con las ideas de la Reforma Liberal en Guatemala, y que por esa razón el protestantismo y el Estado guatemalteco estuvieran cercanamente ligados desde su llegada hasta, al menos, 1920. Como veremos en breve, la Misión Centroamericana surge en este contexto, pero desde una comprensión menos optimista de la sociedad y más conservadora de la realidad.

A finales del siglo XIX y en las dos décadas siguientes, llegarían a Guatemala otros grupos protestantes procedentes de los Estados Unidos, así como de Inglaterra (anglicanos) y de Alemania (luteranos). Estos grupos, junto con los cuáqueros, presbiterianos, metodistas, bautistas, y la Misión Centroamericana (CAM, por sus

siglas en inglés), llegaron con el tiempo a conocerse como las “denominaciones históricas”¹⁰. Un poco más tarde, hizo su entrada a Guatemala el pentecostalismo, un movimiento surgido en los Estados Unidos a comienzos del siglo y que se propagó rápidamente –especialmente entre las clases bajas de la sociedad estadounidense. El pentecostalismo proponía una forma nueva de culto, mucho más emocional y espontánea: enfatizaba la salvación por medio del “bautismo del Espíritu Santo”, del cual “hablar en lenguas” era una manifestación determinante. Las denominaciones históricas en Guatemala repudiaron terminantemente al movimiento pentecostal desde su llegada, considerando inaceptable y herética su teología, y rechazando su estilo de alabanza.

A partir de ese momento, se genera una división más amplia al interior del protestantismo guatemalteco, aunque por lo pronto, las denominaciones históricas seguirían excluyendo al pentecostalismo de cualquier relación con lo protestante. Eventualmente, sin embargo, el impacto del pentecostalismo llegó a ser tal, que acabó integrándose al cuerpo de las iglesias protestantes. Prueba de ese impacto es que hoy en día, el pentecostalismo tiene el porcentaje más alto entre los evangélicos¹¹. En la actualidad, como dice Manuela Cantón, el término *protestantismo* las abarca a todas, iglesias históricas y pentecostales (1998, p. 29).

Culminando este breve recorrido histórico, es obligatorio hacer mención del movimiento religioso evangélico más reciente en Guatemala, el neo-pentecostalismo, el cual tiene actualmente una gran presencia e influencia a nivel nacional, y está reconfigurando el panorama evangélico guatemalteco.

¹⁰ Recordamos aquí la definición de Lalive D’Epinay para ‘denominación’: “movimientos religiosos particulares y organizados, regidos por un organismo director.” (1968, p. 20-21). Así, dentro del protestantismo existen diferentes *denominaciones* y se habla de sus énfasis o diferencias *denominacionales*. En el mundo evangélico es común la pregunta: “¿De qué *denominación* es su iglesia?”. En el caso de la Misión Centroamericana, ésta se conoce ampliamente como la ‘denominación centroamericana’, y las congregaciones de esta misión como ‘iglesias centroamericanas’. No es, por tanto, una designación geográfica sino operativa. Al referirnos a la IEVE, la iglesia de nuestro estudio, emplearemos esta terminología.

¹¹ A partir de aquí, usamos los términos *evangélico* y *protestante* intercambiamente, aceptando el uso común en Guatemala y más generalmente en Latinoamérica.

En este trabajo consideramos a las iglesias evangélicas en su rango más amplio: como congregaciones protestantes que incluyen tanto a las denominaciones históricas como a los grupos pentecostales y neo-pentecostales. Nuestro enfoque definitivo estará, como ya hemos señalado, en una iglesia *centroamericana* –esto es, una iglesia evangélica de la Misión Centroamericana.

2.2 Orígenes históricos y teológicos de la Misión Centroamericana

Como anotamos atrás, la Misión Centroamericana (CAM) fue una de las primeras misiones protestantes que se establecieron en nuestro país a finales del siglo XIX, procedente de los Estados Unidos. En esos comienzos, el movimiento del “destino manifiesto espiritual” ejercía una fuerte influencia en los esfuerzos misioneros estadounidenses en la región. Sin embargo, existía también una dimensión no tan triunfalista en esta época de fervor misionero, que, aunque conservaba el mismo ímpetu evangelizador, “su tono y enfoque eran prácticamente apocalípticos”. (2009, p. 49) ¿Por qué ese enfoque? A la par de la expansión y crecimiento de los Estados Unidos, a finales de siglo XIX también se produjo una gran depresión económica (en 1893), además de grandes cambios geográficos y demográficos cuya rapidez e intensidad produjo cierto desequilibrio social. Asimismo, estos cambios llevaron a un cuestionamiento de las verdades religiosas y de los valores “americanos” (protestantes). Para algunos, esto fue suficiente crisis como para interpretar que el fin del mundo estaba próximo, y es desde esta visión escatológica que surge la Misión Centroamericana.

La Misión Centro Americana fue fundada como una misión de fe interdenominacional por un grupo de evangélicos liderado por Cyrus I. Scofield en 1888. Scofield era un pastor y hombre de negocios originario de Dallas que vio en Centroamérica una región ampliamente desatendida por las misiones norteamericanas hasta entonces, y se planteó hacer algo al respecto. Según registra Wilton Nelson en “El protestantismo en Centro América”, Scofield era pastor de la Primera Iglesia Congregacional de Dallas y

llegó a ser el exponente más importante de la interpretación *dispensacionalista*¹² de la Biblia (1982, p. 53). En línea con esta orientación teológica, tanto Scofield como varios de los fundadores eran *premilenaristas*, esto es, creían que habría un periodo de grandes tribulaciones que anunciarían la proximidad del fin del mundo y anticiparían el reinado de los mil años de Cristo, referido en el libro bíblico del Apocalipsis. Ellos interpretaban la crisis social de la época justamente como el comienzo de la época de las tribulaciones. Al respecto, Garrard-Burnett comenta lo siguiente:

Scofield creía que el tiempo del mundo era justo y que el mundo entero debía escuchar la palabra de Dios antes de la venida del reino. En la visión de Scofield, Centroamérica se encontraba particularmente madura para esta conversión de los últimos días y las denominaciones protestantes existentes pecaban de negligentes por su descuido hacia la región. Para remediar este fallo, Scofield y sus seguidores fundaron CAM, en un esfuerzo por salvar a Centroamérica y acelerar la venida del reino milenar. (2009, p. 49)

Es fundamental notar el motivo teológico predominante que da origen a la Misión Centroamericana: una preocupación fuertemente espiritual, con un énfasis en la salvación de las almas y el mundo por venir. Este interés, en mayor o menor grado, acompañará a las iglesias *centroamericanas* hasta nuestros días.

Un debate teológico en particular, que se suscitó a comienzos del siglo XIX –y que continúa vigente en sus propias expresiones en la actualidad–, ayuda a ilustrar la perspectiva doctrinal que abanderó la Misión Centroamericana. Por aquellos días, en el mundo protestante norteamericano se libraba una batalla entre los “modernistas” y los “conservadores”. La corriente modernista, representada por los “evolucionistas cristianos” (cercanos al destino manifiesto espiritual), abogaba por lograr un consenso

¹² W. Nelson caracteriza así al dispensacionalismo: “Esta teología, todavía en boga hoy en algunos círculos evangélicos, enseña que la economía divina se divide en siete periodos (‘dispensaciones’), y en cada una Dios trata con el hombre en forma diferente. Ahora [estaríamos] en la sexta, la dispensación de la gracia, la cual tocará a su fin con el ‘rpto’ de la iglesia, la primera fase de la segunda venida de Cristo. Según los dispensacionistas ya estamos al fin de esta dispensación. El ‘rpto’ ya está por ocurrir y por lo tanto queda poquísimo tiempo para evangelizar al mundo perdido” (1982, p. 54).

entre la ciencia moderna y las creencias religiosas a través del “alto criticismo de los textos bíblicos, la interpretación alegórica de las enseñanzas bíblicas, y la ampliación de la función social de las iglesias.” (2009, p. 52). Esta corriente influyó significativamente en la mayoría de las denominaciones protestantes, y las reacciones de los sectores conservadores de las mismas denominaciones llegaron pronto: propugnaban “un regreso a lo ‘tradicional’ y a lo ‘fundamental’ de la doctrina cristiana. El punto fundamental para los conservadores era la crítica textual de la Biblia, a la cual consideraban un texto sagrado e inalterable, sin fallos y verdadero, en un sentido literal” (2009, p. 52). La división entre protestantes modernistas y conservadores quedaba así gestada, y lo hizo de manera particular después de la Primera Guerra Mundial, cuando los conservadores establecieron la Asociación Mundial de Cristianos Fundamentalistas. El bando conservador, con su llamado a regresar a lo “fundamental”, daba origen al fundamentalismo protestante estadounidense. Aunque CAM fue establecida antes de esta división, el *premilenarismo* de sus fundadores permitía anticipar su posicionamiento frente a este debate.

La cuestión modernista-conservadora ya había estado presente en los comienzos de las misiones protestantes en Guatemala, entre la iglesia presbiteriana y CAM. Garrard Burnett registra que CAM denunciaba lo ‘mundano’ del presbiterianismo y su involucramiento en proyectos sociales, lo que ya situaba a CAM en las filas conservadoras y evidenciaba las influencias modernistas en los presbiterianos (2009, p. 53). CAM se involucraría de todas maneras en la obra social, como veremos adelante.

2.3 La Misión Centroamericana en Guatemala

Muy pronto, CAM empezó a enviar misioneros a Guatemala. El primero fue H.C. Dillon, quien estuvo solamente por unos meses en 1896. 3 años más tarde llegaron Albert Bishop y su esposa, y en los siguientes tres años llegaron otros 9 misioneros de la misión. En 1889, por medio de Bishop, CAM estableció su primera iglesia en

Guatemala, la Iglesia Evangélica Centroamericana Cinco Calles, en la ciudad capital.¹³ Garrard-Burnett describe así los primeros pasos de CAM: “En pocos años, los misioneros de CAM habían salpicado con pequeñas misiones a todo el país, aunque la mayor parte de sus esfuerzos se enfocaban en la capital y en las zonas indígenas, densamente pobladas, del altiplano occidental.” (2009, p. 50). En 1923, la Misión Centroamericana abrió el Instituto Bíblico Robinson en Panajachel para la formación de líderes indígenas. El instituto fue trasladado a Chimaltenango en 1960 y se le dio el nombre de Instituto Bíblico Guatemalteco. A finales de la década de 1920, CAM fundó un centro de formación teológica en la capital con el objetivo de preparar a pastores nacionales de la denominación: el Instituto Bíblico Centroamericano. Algunas décadas más tarde (en 1966), éste se convertiría en el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA). A propósito del tema de la educación, en esto también se ilustraban algunas diferencias de perspectiva entre CAM y los presbiterianos: “A diferencia de los presbiterianos, quienes apoyaban la educación secular como un fin en sí mismo, CAM valoraba la educación principalmente como un vehículo para la instrucción teológica” (2009, p. 59).

Como vimos, la Misión Centroamericana forma parte de un grupo de misiones que fueron denominadas “iglesias protestantes históricas”. Junto con otras cuatro denominaciones (presbiterianos, nazarenos, cuáqueros y metodistas) se establecieron en Guatemala a finales del siglo XIX e inicios del XX. Estas cinco misiones evangélicas no fundaron solamente iglesias a su venida a Guatemala; dentro de lo que entendieron como su labor misionera y civilizadora, emprendieron el establecimiento de escuelas, clínicas médicas, centros recreativos, programas de alfabetización y proyectos de traducción de la Biblia. También CAM. Como relata Garrard-Burnett: “CAM (...) a la vez que evitaba en su discurso el desarrollo de instituciones sociales, las desarrollaba de todas formas por razones prácticas.” (2009, p. 59). Y agrega en otro lugar: “Aunque CAM estaba teóricamente interesada sólo en la salvación de las almas más que en el mejoramiento de la vida en este mundo, abrió una gran escuela primaria y secundaria

¹³ Se le llamó así pues se encontraba en un espacio muy concurrido en el centro de la ciudad, donde desembocaban 5 calles.

en la ciudad de Guatemala en 1914” (Garrard-Burnett, 1989, junio, p. 24). Asimismo, establecieron una clínica en San Antonio Aguascalientes y un programa de capacitación para enfermeras. En los siguientes años, abrirían escuelas en varios departamentos. A partir de la década de 1920, la Misión Centroamericana se enfocó con ímpetu en el trabajo lingüístico, recopilando diccionarios y gramáticas de idiomas indígenas, con el propósito final de traducir la Biblia a estos idiomas.

Con todo, la evangelización fue el “corazón de la obra centroamericana en sus inicios”, como se señala en el libro conmemorativo de los 100 años de la Iglesia Evangélica Centroamericana en Guatemala (Comisión de Historia del Centenario, 1999, p. 18) y así lo sería en lo sucesivo: en el apartado llamado “Obra Social” del libro citado se refiere que “la intención primaria de los misioneros de la MCA (Misión Centro Americana) era la evangelización del individuo” y que “las escuelas primarias evangélicas de aquellas décadas fueron establecidas con el fin primordial de evangelizar” (1999, p. 159). Para los misioneros protestantes en general, la evangelización –entendida como la comunicación verbal el mensaje de Jesucristo-, constituía el esfuerzo fundamental que abría la posibilidad para la transformación de las personas, familias y sociedad. A nivel global, los evangélicos se han caracterizado por un entusiasmo para compartir su fe con otras personas, y en Guatemala no ha sido la excepción.

Desde un punto de vista histórico, las primeras misiones protestantes que llegaron a Guatemala, a la par de –o en- su labor evangelística, aportaron significativamente en el área de salud y educación en diversas áreas del país. Hay que recordar que el estado de estos servicios sociales básicos era muy limitado en la Guatemala de comienzos del siglo pasado. Las escuelas misioneras fueron un compromiso de todas las denominaciones que llegaron, tanto de las liberales como de las conservadoras. Ahora bien, a diferencia de los liberales –que veían en la escuela la herramienta clave en la instrucción religiosa pero también la oportunidad de una instrucción de conducta y cultura según referentes estadounidenses-, los fundamentalistas defendían sus esfuerzos educativos como medios para la formación del estilo de vida y de una actitud

de superación personal. De cualquier manera, como apunta Garrard-Burnett –y esto es muy importante señalarlo en el contexto de este trabajo- “los misioneros buscaban inculcar en sus dependientes los valores culturales de Estados Unidos, siempre que fuera posible. Para muchos, el evangelio y los valores seculares resultaban prácticamente intercambiables; la superación personal formaba parte integral de la ideología misionera y tenía un fuerte sabor estadounidense.” (2009, p. 61). Por lo anterior, hay lugar para suponer que en la transmisión del evangelio por parte de las primeras misiones protestantes, incluyendo a CAM, llegaron aparejadas lo que los sociólogos Michael Emerson y Christian Smith llaman las “herramientas religioso-culturales de los evangélicos blancos” (2000, p. 76), las cuales abordaremos más adelante cuando intentemos comprender los elementos del discurso sobre lo étnico del liderazgo de la iglesia.

Aunque la obra misionera de CAM empezó con dificultades y hubo relativamente pocos conversos en las primeras décadas, con el tiempo fueron extendiéndose a los departamentos y sumando miembros a sus filas. La obra centroamericana se desarrolló particularmente en San Marcos y Huehuetenango y Sololá, además de Chimaltenango, Escuintla y Jalapa. Para 1935, después de 40 años de presencia en el país, W. Nelson refiere que “la Misión Centro Americana tenía en Guatemala 63 iglesias organizadas y 185 centros de predicación, con un total de 13,700 miembros y adherentes.” (1982, p. 61). No obstante, a partir de esa década, el crecimiento moderado de CAM y de las denominaciones históricas se vería opacado por la progresión explosiva del pentecostalismo en Guatemala (2009, pp. 66-74).

En este punto es importante señalar que, a medida que los conversos guatemaltecos fueron integrándose a las iglesias evangélicas históricas, los misioneros extranjeros delegaron en ellos gran parte de la tarea evangelizadora y pastoral, y posteriormente, la dirección nacional de la denominación. En el caso concreto de CAM, la extensión de la misión a los departamentos en la primera parte del siglo fue dirigida por los misioneros con el amplio apoyo de creyentes, voluntarios y obreros nacionales.

Paulatinamente, el liderazgo de la Misión Centroamericana en Guatemala llegaría a quedar definitivamente en manos de pastores y líderes guatemaltecos.

La teología fundante de la Misión Centroamericana ha permeado y sigue permeando ampliamente a sus congregaciones en su forma de entender y asumir la misión. La IEVE, como veremos, da testimonio de ello. Aun así, hay grados en que las iglesias de la denominación centroamericana –por razones de liderazgo, coyuntura, contexto, etc.- han desarrollado diferentes énfasis con respecto a su doctrina y praxis. En ocasiones, algunas iglesias y sus miembros han asumido su misión de una manera que difirió de lo tradicional en la denominación. Como ejemplo, destaca el papel de miembros de iglesias centroamericanas en los años de la “primavera democrática”: “Durante los años del gobierno de Árbenz, fueron los miembros de la Misión Centro Americana y de la Iglesia presbiteriana, las denominaciones con más presencia en el altiplano, quienes manifestaron una mayor tendencia hacia el activismo en las reformas revolucionarias”. (2009, p. 137). Esto, en un marco en donde no había consenso entre los evangélicos respecto a las reformas, y a pesar de que los misioneros de distintas denominaciones no promovieron ese apoyo directo al gobierno.

2.4 Misiones protestantes y etnicidad

Para los fines de este trabajo, nos interesa en particular la forma en que CAM y las primeras misiones protestantes abordaron la obra misionera en relación a la etnicidad.

En los albores del siglo XX, más de la mitad de la población guatemalteca era indígena y tenía poco o nulo conocimiento del idioma español. Para los misioneros, esta situación presentaba un claro desafío a la labor evangelística. Durante aquella época, la ideología predominante entre los liberales en relación a la cuestión de la raza era el *indigenismo*, una teoría presuntamente científica que postulaba que los problemas del desarrollo de países latinoamericanos tenían una explicación/causa en la presencia predominante de población indígena. En ese contexto, a diferencia de los indigenistas

y de los ladinos en general, al parecer los misioneros creían que la miseria de los indígenas no se debía a una condición innata o a una degeneración de la raza¹⁴, sino a la opresión religiosa y cultural. Sin embargo, concordaban en puntos importantes con las recetas liberales al “problema indígena”, como se le conocía en esa época. Garrard-Burnett resume la postura protestante así: “Aunque los misioneros no apoyaron la falsa ciencia del indigenismo, sí compartieron las creencias liberales de que la asimilación y la ladinización eran fines deseables”. (2009, p. 103).

Dentro de las implicaciones prácticas de estas creencias (ladinización y asimilación) se contemplaba la castellanización de la población indígena, un cambio fundamental de lealtades (de la identidad étnico-cultural indígena a una lealtad hacia la “nación”), y en el plano económico, su proletarización. En pocas palabras, se buscaba su “integración” a la sociedad. Se comprende así por qué el trabajo misionero en idiomas indígenas no se conciliaba con estos objetivos. En línea con lo anterior, la Misión Centroamericana adoptó una política en las áreas indígenas que igualaba evangelización con alfabetización y educación en español, y por tanto, descartaba no solamente hacer la obra en los idiomas indígenas, sino promover su uso. En 1919, no obstante, en desafío a las disposiciones de la misión, un misionero de CAM llamado Cameron Townsend comenzó a traducir el Nuevo Testamento al kaqchikel, obra que terminaría 10 años después. A partir de la década de 1920, tanto CAM como otras misiones, especialmente la iglesia Presbiteriana, tomarían en serio la labor de traducción de la Biblia a varios idiomas indígenas, así como la alfabetización y enseñanza en estos idiomas en algunas de sus escuelas misioneras. Este hecho es significativo si se considera que la intención del Estado guatemalteco fue proscribir los idiomas mayas de la educación y el discurso público, en función de las consideraciones indigenistas y asimilacionistas. A pesar de esa política, el gobierno no censuró las escuelas misioneras y sus proyectos, “garantizándoles una posición única en el campo de la educación popular” (2009, p. 110).

¹⁴ Este fue el planteamiento de Miguel Ángel Asturias en su tesis de Licenciatura “El problema social del indio” (1923)

Si bien CAM eventualmente se ocupó de un acercamiento más contextualizado hacia la población indígena, en las primeras décadas del siglo pasado los misioneros se toparon regularmente con resistencia y abierta hostilidad de parte de las comunidades mayas. Para la población indígena, la religión de los misioneros era ajena y aun nociva a la *costumbre* religiosa, ese conjunto de elementos en donde se fundaba su identidad cultural, civil y étnica. Según Garrard Burnett, los protestantes creían en general en la primacía del individuo sobre la comunidad, una creencia que contrastaba con el lugar central que las comunidades indígenas de Guatemala otorgan a la colectividad (2009, p. 87). Con el tiempo, con el trabajo en idiomas indígenas, y conforme fueron agregándose conversos indígenas a las iglesias evangélicas, la relación evolucionaría considerablemente.

En el libro conmemorativo del centenario de la Misión Centroamericana, Esteban Sywulka habla de la “obra indígena” de la misión: “Por la obra de Dios a través de los misioneros de la MCA [CAM] y siervos nacionales, las buenas nuevas de salvación han llegado a tal vez la mitad de los grupos lingüísticos del país. (...) Existen iglesias fuertes y maduras que manejan sus propios asuntos en su propio idioma y de acuerdo a su propia cultura” (1999, p. 153).

En nuestro acercamiento a la IEVE, una iglesia centroamericana multiétnica en la ciudad capital, consideraremos elementos de lo expuesto en este apartado, en nuestro intento de comprender la realidad actual de la iglesia desde sus raíces. Algunos de estos primeros debates teológicos, dilemas culturales y consideraciones históricas, reaparecerán en formas renovadas mientras intentamos comprender la situación actual de las relaciones étnicas y su abordaje desde la perspectiva del liderazgo de la IEVE.

Hoy en día, la Misión Centro Americana cuenta con un gran número de iglesias distribuidas por todo el país. A finales del siglo XX, existían más de mil congregaciones de la denominación centroamericana (1999, p. 134), las cuales están acuerpadas por el Consejo Evangélico General de Iglesias Centroamericanas en Guatemala (CEGIC).

Éste, a su vez, agrupa a su vez a los Consejos Regionales de la Iglesia Centroamericana. El CEGIC cuenta con un edificio recientemente construido en la ciudad capital.

2.5 La IEVE hoy

En 2014, la IEVE celebró 54 años de fundación, y siempre ha estado ubicada en la ciudad capital. Es una iglesia de denominación *centroamericana*, es decir, que reivindica la doctrina y la liturgia de la Misión Centroamericana. Es, además, una de las iglesias de denominación centroamericana de más herencia histórica en Guatemala. Nació como resultado de una división que sufrió la primera iglesia que CAM estableció en el país en el año 1899. En 1960, más de la mitad de los miembros dejaron aquella iglesia empezaron una nueva congregación. Es así que surge la IEVE, desprendiéndose de aquella primera iglesia histórica fundada por el pionero de la misión Albert Bishop.

La IEVE pertenece a la más amplia Iglesia Evangélica Centroamericana de Guatemala. El sitio electrónico del Consejo Evangélico General de Iglesias Centroamericanas (CEGIC) abre con la siguiente introducción, que brinda una idea general sobre los énfasis de la denominación:

Gracias damos a Dios por la labor de siervos y siervas que a lo largo y ancho de nuestra Guatemala y en el extranjero siembran la semilla del EVANGELIO, estableciendo Iglesias que rinden culto al DIOS VIVO Y VERDADERO. La Iglesia Centroamericana tiene una diversidad cultural pero unida en el amor y la causa de Jesucristo. Somos una iglesia establecida en todo el territorio de Guatemala, y nos definimos como iglesia CONSERVADORA, Proclamando, Enseñando y Practicando el evangelio bíblico de Jesucristo. Somos el medio de la bendición de Dios, como Pedro decimos: no tenemos oro ni plata pero lo que tenemos lo compartimos, para que muchos conozcan la buena nueva de Salvación en Jesucristo y su edificación en las

*enseñanzas de la BIBLIA que es la Palabra de Dios. La Junta Directiva de la IGLESIA EVANGELICA CENTROAMERICANA DE GUATEMALA, le da la bienvenida en el Nombre del Señor que Pronto Viene.*¹⁵

El texto anterior lo escribe el presidente de la Junta Nacional en nombre del CEGIC, y su contenido es representativo de la doctrina de la Misión Centroamericana. Varios temas sobresalen: la alusión a la diversidad cultural al interior de la denominación y el lema de la unidad en la diversidad; un reclamo explícito de la designación de la denominación como “conservadora”; el énfasis en la misión evangelizadora de la iglesia; el lugar central que se otorga a la Biblia; y en la última línea, una referencia a la segunda venida de Cristo.

2.5.1 El templo

En cuanto a la IEVE, su lema actual es: “En el nombre de Jesucristo anunciamos salvación, adoramos a Dios y enseñamos la Biblia”. La IEVE tiene la particularidad de ser una iglesia muy conocida en el ámbito de la denominación centroamericana, pero también para muchos evangélicos en la ciudad capital. Por su afinidad denominacional con el Seminario Teológico Centro Americano (SETECA), muchos estudiantes de teología han asistido y/o han hecho práctica pastoral en esta iglesia. A su vez, mucha gente de la IEVE se ha formado en el SETECA. En el momento de su fundación, la iglesia estaba ubicada en un área de plusvalía. Hoy, mantiene la misma ubicación pero la zona no tiene el prestigio social de antaño. En los alrededores abundan las tiendas de ropa, el comercio informal y ventas de otros misceláneos. La zona no es muy segura.

El templo de la IEVE tiene un diseño especial y al estar adentro se tiene la sensación de estar una iglesia bastante tradicional. Sobresalen las bancas de madera y la altura del techo. El templo tiene capacidad para unas 250 personas y los domingos

¹⁵ Transcripción literal desde el sitio web del CEGIC: www.cecicgua.org

normalmente está casi lleno. Lejos están, sin embargo, aquellos años dorados en donde no entraba ni un alma más en el edificio: “tuvimos 400 y en un tiempo 500 miembros. Ya no cabíamos. (...) Se estaba pensando en hacer dos devocionales”, nos relató la directora del Instituto Bíblico de la IEVE en una de las entrevistas.

2.5.2 Organización de la iglesia

La IEVE está organizada de acuerdo a un modelo donde el liderazgo central se comparte entre el Consejo de Ancianos y el pastor (o pastores). El Consejo de Ancianos es el ente que regula el funcionamiento de la iglesia, supervisando los asuntos ministeriales y algunos temas administrativos. Está conformado por entre 7 y 10 hombres (el número ha sido inestable en los últimos años) quienes acceden a la posición a través del voto de la asamblea general –conformada por todos los miembros adultos de la congregación. Los miembros del Consejo, a su vez, deciden si los candidatos que la asamblea propone son idóneos para el puesto, en base a los criterios establecidos. La asamblea también propone y vota a los candidatos a pastor y a diáconos y diaconisas (servidores en múltiples tareas).

Los diáconos y diaconisas realizan diferentes tareas como recoger la ofrenda, dar la bienvenida, colaborar con la limpieza, ayudar a repartir el refrigerio o cuidar el portón del parqueo.

Los requisitos para quien aspira a pastor o anciano son “los bíblicos”, como lo expresó un ex miembro del Consejo. Con esto se refería a que la iglesia sigue literalmente los “requisitos para los obispos” (y diáconos) que el apóstol Pablo describe en el capítulo 3 de su primera epístola a Timoteo.¹⁶ Para ser diácono o diaconisa no hay un requisito

¹⁶ “Si alguno aspira a ocupar el cargo de anciano en la iglesia, desea una posición honorable. Por esta razón un anciano debe ser un hombre que lleve una vida intachable. Debe serle fiel a su esposa. Debe tener control propio, vivir sabiamente y tener una buena reputación. Con agrado debe recibir visitas y huéspedes en su casa y también debe tener la capacidad de enseñar. No debe emborracharse ni ser violento. Debe ser amable, no debe buscar pleitos ni amar el dinero. Debe dirigir bien a su propia familia, y que sus hijos lo respeten y lo obedezcan. Pues, si un hombre no puede dirigir a los de su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la iglesia de Dios? Un anciano no debe ser un

académico; se toma en cuenta principalmente el testimonio de vida y el deseo de servir. En cambio, a los candidatos al Consejo se les exige como mínimo saber leer y escribir, una disposición reciente que no toda la membresía ha recibido con entusiasmo y que incluso ha herido algunas sensibilidades, como veremos adelante.

La asamblea general tiene el derecho de vetar la elección de un pastor o de cesarlo de sus funciones, tal como ha sucedido en varias ocasiones en la IEVE. Cuando la iglesia no cuenta con un pastor principal, el Consejo de Ancianos asume el liderazgo, nombrando a un “Anciano Pastor” o se recurre la modalidad de “pastores asociados”, como era el caso de la iglesia cuando realizamos el trabajo de campo.

La IEVE también distribuye las tareas y el liderazgo de la iglesia en otras personas y equipos. Un área importante es la escuela dominical, el espacio semanal donde se imparten clases dirigidas a los distintos grupos en la iglesia. Hay un(a) superintendente de escuela dominical quien funge como coordinador(a) educativo, trabajando con el equipo de maestros de la IEVE, un grupo de voluntarios jóvenes y adultos. La escuela dominical es el segundo tiempo principal en la actividad del domingo, y se realiza después del culto comunitario en el templo y luego de un espacio corto para tomar un refrigerio. Los grupos de la escuela dominical son: Sala Cuna “A” y “B”, Niños, Adolescentes, Jóvenes, Matrimonios “A” (para parejas con menos de 5 años de casados) y “B” (más de 5 años de casados), clase Samuel (ancianos) y clase Ana (mujeres).

Por diversas dificultades en la elección de un pastor general la IEVE ha decidido trabajar temporalmente con la figura de “pastores asociados”. Es así que la iglesia es liderada actualmente por dos pastores quienes fungen a medio tiempo. Ambos pastores llevan menos de un año y medio al frente de la iglesia y ninguno es originario de la ciudad capital. Uno es originario de San Pedro Sacatepéquez, departamento de San Marcos, y otro nació en San Pedro La Laguna, Sololá. Los pastores se ocupan de

nuevo creyente porque podría volverse orgulloso, y el diablo lo haría caer. Además, la gente que no es de la iglesia debe hablar bien de él, para que no sea deshonrado y caiga en la trampa del diablo.” 1 Timoteo 3: 1-7 La Santa Biblia, Nueva Traducción Viviente.

la enseñanza y el cuidado pastoral en la iglesia, y trabajan en conjunto y bajo la supervisión del Consejo de Ancianos.

2.5.3 Actividades y servicios a la comunidad

Las actividades de la iglesia son variadas, y la mayoría de ellas se realizan en las instalaciones del templo. Todos los domingos se organiza un culto matutino (el “servicio devocional”) y la escuela dominical. El servicio empieza a las 9 de la mañana y la actividad en la iglesia termina entre las 12:30 y 1 de la tarde. Entre el devocional y la escuela dominical hay un tiempo de “cafecito”, un espacio de alrededor de media hora cuando los hermanos y hermanas hacen fila para recibir un pan dulce y un vaso de café. Este tiempo también es llamado tiempo de “comunión”. En ocasiones especiales se provee una refacción más completa o incluso se organizan almuerzos.

Aparte del servicio dominical, los martes se realiza un servicio de oración. Los jueves hay un servicio de doctrina, en el que se tocan temas más específicos de la teología de la denominación centroamericana. Los miércoles se reúne la “Sociedad Femenil”, y el sábado la “Sociedad de Jóvenes”.

La IEVE provee una formación teológica a sus miembros a través de su propio programa, el Instituto Bíblico de la iglesia (IBI, de aquí en adelante), fundado en 1991. En cuanto a su proyección social, la iglesia tiene una clínica médica que pone a disposición de toda la membresía y que abre después del servicio devocional, así como los martes y los jueves. El valor de la consulta es simbólico. La iglesia también organiza jornadas de desparasitación para niños y adultos, sin costo. En el pasado impulsó un programa de alfabetización para los miembros.

La IEVE apoya económicamente a misioneros guatemaltecos en otros países. Actualmente destinan ofrendas para una familia en España y para una mujer en Nicaragua. El “Comité de Misiones” se encarga de promover el apoyo y reunir fondos para los misioneros.

2.5.4 Liturgia y teología de la IEVE

Como iglesia de denominación *centroamericana*, la IEVE mantiene una liturgia tradicional y una teología (doctrina) conservadora. En la encuesta realizada a los miembros de la iglesia, muchos de ellos señalaron que una de las razones por las que les gustaba la iglesia era por la “doctrina centroamericana”. En cuanto a la liturgia, predomina el tono solemne en las oraciones, la música y el ambiente general. Se cantan únicamente himnos acompañados instrumentalmente por un piano de cola, interpretados la mayoría de veces por uno de los pastores o algún joven. A diferencia de otras denominaciones evangélicas, en la IEVE la congregación no aplaude o vitorea. El orden en el culto es importante. Ocasionalmente, los niños cantan una canción con ocasión del día del Maestro u otras festividades, o los jóvenes comparten un punto especial.

Recordamos aquí algunos distintivos que la IEVE comparte con las iglesias evangélicas en general, mencionados en el capítulo anterior: su creencia en la Biblia como la palabra de Dios, su creencia en la persona de Jesucristo como salvador personal, la conversión personal, el lugar de la fe y la gracia como medios para alcanzar la salvación, la creencia en un Dios Trino, la Iglesia universal, el pecado, la muerte expiatoria de Cristo, su resurrección y su segunda venida, la misión evangelizadora en el mundo, y la importancia de congregarse con otros creyentes. En el “Manual de Doctrina” de la Iglesia Centroamericana¹⁷, se alude constantemente a la importancia de la “sana doctrina”, esto es, lo que consideran una enseñanza apegada a la Biblia y a la tradición de la Misión Centroamericana.

En cuanto a la ética individual, hay un énfasis en mantener un “buen testimonio”, que involucra una conducta ejemplar y “no contaminarse con el mundo”. Actividades como tomar alcohol, bailar o fumar son consideradas como no aceptables. En este sentido,

¹⁷ Disponible en la siguiente dirección electrónica: www.iglesiacentroamericana.org/doc/manual-de-doctrina-iglesia-ca.doc

la IEVE es representativa de las iglesias evangélicas históricas. En cuanto al papel de la mujer en la iglesia, hay espacios abiertos y espacios no permitidos. Las mujeres tienen oportunidades para compartir alguna enseñanza en las reuniones de grupos entre semana así como para servir en el grupo de diaconado de diversas maneras. Los cargos de superintendente de escuela dominical y dirección del Instituto Bíblico de la IEVE estaban ocupados por mujeres al momento de la investigación. Sin embargo, no está permitido que una mujer predique los domingos, que forme parte del Consejo de Ancianos o que haya mujeres pastoras.

2.5.5 Un domingo en la IEVE

Es domingo en la mañana y las normalmente bulliciosas calles y avenidas alrededor de la iglesia lucen vacías. Son las ocho y cuarenta y cinco y las puertas principales de la IEVE se abren al público. Al filo de las nueve, gente de todas las edades comienza a entrar al templo. Familias enteras, madres solteras, ancianos y jóvenes. Una pareja de ancianos toma su lugar en las bancas. Dos jóvenes vestidas con su traje regional indígena entran con sus biblias en mano. Un niño llega de la mano de su papá. Da la impresión que la membresía proviene en general de un estrato social bajo o medio bajo. Algunos *hermanos* y *hermanas* se colocan en la entrada para dar la bienvenida y reparten el boletín dominical con una sonrisa. En la parte de atrás de la iglesia, otra persona se encarga de abrir, cerrar y cuidar el portón por donde entran quienes llegan en vehículo. En un domingo normal se contarán en el parqueo unos 20 carros. Es posible parquear el vehículo en los alrededores de la iglesia, pero nadie lo hace, por seguridad. La mayoría de la gente llega en transporte público o algún familiar con vehículo los lleva.

Poco a poco, las bancas se van llenando. Un hecho llama especialmente la atención: la congregación es diversa no sólo social sino étnicamente. Son las nueve y muchos todavía van entrando, pero el servicio da inicio. Alguien da una bienvenida corta y luego se invita a la congregación a cantar un himno. Todos se ponen de pie. La letra del himno se proyecta en una pantalla y uno de los pastores toca el piano. Otros leen

el himnario. Es un canto al parecer muy antiguo, pero bastante conocido por todos. Al final del himno, todos toman sus asientos de nuevo. Alguien hace una lectura bíblica. Otro himno. Todo transcurre bastante ceremonialmente. Un *hermano* le susurra algo a otro, una mamá tranquiliza a su hijo adolescente, un bebé llora al fondo.

Llega el tiempo de la predicación. El predicador –normalmente uno de los pastores asociados y ocasionalmente algún predicador invitado– pide a la congregación que abra la Biblia en cierto pasaje y desarrolla su exposición. La congregación escucha con atención, aunque algunos no parecen muy interesados. El pastor se permite una que otra broma, usa diferentes entonaciones de voz, pone ejemplos y hace que la congregación se ponga de pie para leer un versículo. Luego de 45 minutos, el predicador cierra con una oración.

El siguiente punto es la ofrenda. Con una música instrumental de fondo, los diáconos (hombres y mujeres) designados recogen la ofrenda. Luego pasan al frente y alguien hace una oración de agradecimiento. Finalmente, hay un espacio para los anuncios. Faltando poco para que el reloj marque las 11 de la mañana, la congregación es despedida e invitada a participar en el tiempo del “cafecito”. El siguiente domingo el servicio transcurrirá casi idénticamente.

En el tiempo llamado de “comunión”, los hermanos y hermanas conversan; el predicador saluda a todos mientras hacen fila para recibir su “refa”. El ambiente es tranquilo y armonioso. Al cabo de un rato, la gente empieza a dispersarse: algunos se quedan para su clase respectiva en la escuela dominical, pero otros se retiran. A la 1 de la tarde la iglesia luce vacía. Para la mayoría, será hasta el próximo domingo.

CAPÍTULO III: Percepciones de lo étnico desde el liderazgo de la IEVE

3.1 Introducción

La IEVE es una iglesia de mucha tradición en el mundo evangélico guatemalteco, y particularmente en el ámbito de la Misión Centroamericana. En agosto de 2014 cumplió 54 años de fundación y hoy cuenta con aproximadamente 250 miembros.

La última década ha sido una etapa de cambios profundos en la IEVE; por un lado, según explicaremos más adelante, la iglesia viene atravesando una mudanza significativa en relación a la composición social, económica y étnica de sus miembros. Por otro lado, la última época ha sido considerablemente inestable, especialmente en el liderazgo de la iglesia, al nivel de la figura más emblemática en las congregaciones evangélicas: el pastor. Varios pastores han llegado y se han retirado –o han sido retirados- después de un tiempo relativamente corto. En contraste, en el pasado la iglesia ha tenido pastores por largos periodos.

Al preguntarle a uno de los dos pastores asociados actuales cómo había llegado a ocupar esa posición, respondió:

Tal vez por la escasez de pastores; iglesia IEVE ha estado pasando por situaciones...no encuentran (a alguien). Tal vez no es la palabra exacta, porque estamos en una ciudad donde [está] el SETECA [Seminario Teológico Centroamericano], allí hay muchos hermanos estudiantes; Sin embargo, los hermanos de la iglesia son un poquito reacios...como que si no mucho les gusta determinado pastor, entonces no sé...el Señor por su gracia me colocó aquí; yo lo califico así, no hay otra cosa que el Señor en su divina gracia me trajo acá y aquí estoy sirviendo al Señor.

El SETECA es el Seminario Teológico Centroamericano (antes Instituto Bíblico Centroamericano), la institución de formación más antigua y más reconocida en el ámbito de la Misión Centroamericana. Ubicado en la zona 3 de la Ciudad de Guatemala, el seminario prepara año con año a un número considerable de estudiantes para el servicio cristiano. Históricamente, la relación del SETECA con la IEVE ha sido muy próxima (el SETECA fue fundado por la Misión Centroamericana) y, como comprobaremos más adelante, gran parte del liderazgo –antigo y actual- de la iglesia ha pasado por sus filas. De cualquier manera, tal como señalaba el pastor citado, a pesar de la cercanía del SETECA la IEVE ha tenido problemas en los últimos años para encontrar un pastor que pueda proveerle una mayor estabilidad y un liderazgo relevante a la iglesia. A la par de dañar en algún grado la imagen de la IEVE, los problemas de liderazgo han alentado considerablemente la salida de algunos miembros de la iglesia. Aun así, la IEVE continúa congregando a más de 200 personas cada domingo. Actualmente, la función del liderazgo pastoral en esta iglesia de denominación centroamericana la comparten dos personas, quienes se desempeñan como pastores asociados a medio tiempo.

Más allá del pastorado, hay otras instancias desde donde se ejerce un liderazgo activo en la iglesia: el Consejo de Ancianos, la Escuela Dominical, el Instituto Bíblico, el Diaconado, y los grupos como la Sociedad Femenil y la Sociedad de Jóvenes. En medio del vaivén en el liderazgo principal de la iglesia (pastorado), otras áreas del liderazgo de la IEVE se han mantenido relativamente más estables.

Las entrevistas realizadas evidencian que, por un lado, existe una diversidad de maneras de ver, interpretar y vivir la realidad (el contexto en general y la realidad étnica en particular), y por otro lado, en términos generales, una mirada *evangélica* de las cosas, por parte de los líderes de la IEVE. Para empezar, es fundamental explorar el lugar y el papel que le otorgan a la iglesia en la sociedad.

3.2 El papel de la iglesia en la sociedad

Como señalamos en el capítulo anterior, la línea teológica de la Misión Centroamericana se ha caracterizado por un énfasis central en la necesidad de salvación espiritual de las personas y en una esperanza futura. La preocupación principal es el cambio espiritual: si hay una transformación ésta debe ser en todo caso primeramente espiritual. Por otro lado, ya hemos comentado acerca de los proyectos de educación, alfabetización y salud que ha impulsado en diferentes momentos la Misión Centroamericana en Guatemala, los cuales desmienten un desinterés en los asuntos terrenales por parte de la denominación. Aun así, desde una perspectiva general, la necesidad de un cambio de condiciones sociales en el mundo actual no ha figurado entre las preocupaciones principales de la Misión. Si bien en términos generales este pensamiento continúa vigente, la visión del liderazgo de la IEVE presenta matices interesantes.

La gravedad de los problemas sociales en el contexto guatemalteco no justifica necesariamente un mensaje religioso escapista, sino que parece haber una conciencia clara de que la iglesia debe involucrarse de alguna manera en la transformación del país. Uno de los pastores lo pone así: “Si somos ciudadanos de un país, la iglesia debe hacer el cambio (...) si le dejamos la espalda a los problemas del país, entonces no estamos haciendo nada. Yo siempre he dicho: ‘la iglesia debe ser el cambio’.” En cuanto a esto, parece haber un consenso amplio. En relación a la opinión de los líderes sobre cómo debe la iglesia evangélica aportar a la sociedad y cuáles son los problemas que es llamada a atender, coinciden también en lo esencial. Al respecto, el otro pastor asociado comentó lo siguiente:

La iglesia básicamente no creo que esté en este mundo para contrarrestar un problema específico, sino que cuando la persona recibe a Jesucristo como su salvador personal su estilo de vida cambia. (...) A medida que cambia el estilo de vida y se sustituyen los antivalores por valores...especialmente (por) los principios bíblicos que son eternos, eso va a ayudar muchísimo a generar cambios sustanciales en la sociedad.

Para el pastor citado, la misión de la iglesia está clara: la regeneración de individuos por medio del mensaje bíblico. En la misma línea, la directora del Instituto Bíblico (IBI), señala que el aporte de la iglesia es “formar valores cristianos” y “sacar gente temerosa de Dios y con buen conocimiento”. Otro líder hizo mención del llamado bíblico a la labor social de “atender viudas y huérfanos”. Entre los problemas sociales que perciben, los líderes citaron la violencia, el “problema de la juventud” (refiriéndose a las drogas, sexo sin compromiso, etc.) y el consumismo. En un sentido general, se podría decir que interpretan ampliamente el papel de la iglesia como uno de reforma moral de la sociedad.

En todo caso, hay un reconocimiento de una realidad social que la iglesia está llamada a influenciar, y del papel de la iglesia como “sal de la tierra y luz del mundo”¹⁸. Por cierto, también hay un nivel de autocrítica: “la iglesia está un poquito estática”; “La iglesia evangélica se dedica a los quehaceres dentro de sus templos nada más, cuando debería salir a las calles.”; “Como que la iglesia está un tanto concentrada en cantar, en adorar, en hacer muchas cosas religiosas y... está bien. Pero, tal vez hemos descuidado que hay una humanidad que necesita que se le ame...”. Estos comentarios de varios de los líderes revelan cierta inconformidad con el papel que la iglesia, en general, está jugando en la sociedad. La maestra de jóvenes, la más joven de los entrevistados, también se muestra crítica con su propia iglesia, pero marca distancias respecto a otras tendencias evangélicas:

Creo que la iglesia evangélica de alguna manera ha estado siempre pendiente de algunos problemas sociales; sin embargo, actualmente vemos que han surgido muchas iglesias evangélicas neo-pentecostales que no dan la idea de que la iglesia evangélica realmente esté tan ocupada en los problemas sociales (...) la cultura se ha vuelto un poco más evangélica quizá, o ser cristiano se ha vuelto un poco más de moda...entonces llega a ser un poco más superficial. (...) Creo que debería involucrarse mucho más [la iglesia], porque en cierta manera el papel de la [teología de la] prosperidad le ha cegado los ojos a la realidad social que vive el país...el

¹⁸ Evangelio de San Mateo 5: 13-14. La Santa Biblia versión Reina Valera 1960

individualismo, el consumismo...es algo superficial que no ha llegado al corazón del evangelio, al corazón de lo que la Palabra de Dios nos llama como cristianos: amar a Dios y amar a nuestro prójimo; eso se ve reflejado en nuestra conducta diaria.

Esta cita es relevante pues pone sobre la mesa dos asuntos importantes: en primer lugar, los diferentes énfasis teológicos entre las iglesias evangélicas y un sentido de ruptura al interior de las mismas; en segundo lugar, nos recuerda una tendencia notable del contexto religioso guatemalteco en las últimas décadas, y un resultado paralelo de ello: el crecimiento del protestantismo y como corolario, el desarrollo de una “cultura evangélica”. Desde la perspectiva de esta maestra, el aumento de los cristianos evangélicos en Guatemala no garantizaría la calidad de su compromiso: al volverse “una moda”, el cristianismo pierde su peso, y esto se reflejaría en un menor compromiso con los problemas sociales. Para ella, no todas las iglesias ni todos los cristianos están conscientes del papel que deberían tener en la sociedad al servicio de los demás.

La visión del liderazgo de la IEVE sobre la relación entre la iglesia y la sociedad es fundamental para explicar la manera en que entienden las relaciones étnicas dentro y fuera de la iglesia, y el papel que creen que la iglesia debería jugar. Podemos identificar algunos puntos centrales de la visión comentada hasta aquí: la iglesia debe interesarse en la sociedad e influir en ella; el aporte fundamental de la iglesia es la formación espiritual y moral; el cambio social vendrá como fruto del cambio individual.

Vale la pena decir algo más sobre el último punto. Hay una lógica muy propia del ámbito evangélico que influye decisivamente sobre la visión de cambio individual/social. Es la lógica que relaciona –consciente o inconscientemente- la transformación del país con el aumento de las conversiones individuales. En el libro “Bautizados en Fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala”, Manuela Cantón analiza los relatos de conversión de evangélicos en diferentes iglesias y describe las implicaciones de esta lógica de cambio:

Si sólo (...) el arrepentimiento y la conversión pueden redimir al individuo, sólo mediante el mismo proceso será redimida Guatemala (...) Si la salvación sólo puede ser individual, la de todo un país únicamente puede resultar de la acumulación de la fe, el cambio y la salvación individuales. (1998, p. 263).

En la misma línea, los sociólogos Christian Smith y Michael Emerson hablan del *motivo milagro* (miracle motif) como una idea con base teológica que sostiene que los problemas sociales y personales serán solucionados en la medida en que más personas se conviertan en cristianos. Así, la solución a problemas tan diversos como la drogadicción, la violencia o la corrupción, sería la conversión de las personas al cristianismo (2000, p. 117). Este entendimiento aparecerá implícitamente y con frecuencia en las comprensiones del liderazgo de la IEVE, y ayuda a explicar la importancia que se le asigna a la conversión y al papel de la iglesia en la regeneración espiritual del individuo, como factores decisivos en la transformación de la sociedad.

Por otro lado, cabe señalar que esta perspectiva individualista del cambio social no es exclusiva de las iglesias evangélicas, sino que refleja la perspectiva de la sociedad guatemalteca en general. En distintas campañas publicitarias, en los medios de comunicación, en el sistema educativo y en el imaginario popular se advierte claramente esta forma de pensar. Para poner un ejemplo, una de las explicaciones más comunes a la pobreza es que “la gente es pobre porque quiere”, obviando todos los elementos históricos y estructurales de por medio. La campaña publicitaria “Yo A+” (Yo Asumo) promovida en la ciudad de Guatemala por una entidad bancaria en 2011, llevó por medio de gran cantidad de vallas publicitarias mensajes como “Yo asumo la puntualidad”, “Yo asumo la generosidad”, el respeto, etc., como una iniciativa para generar conciencia y cambio en la ciudadanía. Una vez más, se asume que desde el cambio individual ocurrirá el cambio social que el país necesita. No se trata aquí de desdeñar el valor de estas acciones, pues éstas sí pueden traer consecuencias públicas, en distintos niveles y en determinadas circunstancias. Sin embargo, muchas veces esta aproximación al cambio tiende a ocultar otras dinámicas en juego, que en muchos casos son las que precisamente generan las condiciones que se intentan combatir. Frecuentemente, una perspectiva y una explicación estructural están

ausentes. Más adelante, al referirnos a las percepciones del liderazgo de la IEVE sobre los miembros indígenas, volveremos a profundizar en este punto.

3.3 Percepciones sobre la realidad étnica

¿Cómo se entiende la realidad étnica desde el liderazgo de la IEVE? Es oportuno recordar aquí lo que apuntamos en el primer capítulo acerca de la realidad étnica en Guatemala. La *multiétnicidad* guatemalteca fue reconocida por el Estado en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), en el que, a grandes rasgos, la realidad étnica nacional queda establecida así: cuatro grandes grupos, que incluye tres Pueblos Indígenas (Maya, Xinka y Garífuna) y el Pueblo Ladino. A partir de entonces, se empieza a hablar más popularmente de Guatemala como país pluriétnico, plurilingüe y multicultural. Se podría objetar la clasificación que hace el AIDPI arguyendo que simplifica demasiado el asunto, pero aquí nos sirve como referencia de una forma históricamente reciente de entenderse como nación.

A la pregunta “¿considera que Guatemala es un país multiétnico?”, todos los entrevistados respondieron categóricamente que sí. La “ideología multicultural”¹⁹, que utiliza el lenguaje de lo étnico para hablar de Guatemala, parece haber penetrado hasta cierto punto en este espacio social, o al menos en el círculo de liderazgo. La pregunta es: ¿a qué asocian este lenguaje? Los líderes de la IEVE relacionan lo “multiétnico” con diversidad de culturas y personas. Como lo expresó uno de los maestros de escuela dominical:

Cuando uno va por ejemplo a Izabal, es un tipo de persona; luego va uno a Occidente y es otro tipo de personas; luego va uno a Oriente y es otro tipo de personas. Yo no los puedo describir pero sí los distingo (...) hay costumbres, hay cultura, hay formas de hablar, idiomas, que definitivamente los ponen en diferentes grupos étnicos.

¹⁹ Ver Aura Cumes, Santiago Bastos, “Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca” (2007)

Los líderes de la IEVE, por otro lado, asocian lo multiétnico básicamente con los grupos indígena y ladino, y a veces sólo con las diferentes etnias indígenas. Hubo apenas una referencia a los grupos étnicos xinka y garífuna. Ahora bien, un asunto es el reconocimiento de la diversidad étnica y otro la percepción personal que se tenga de ella. Las opiniones del liderazgo sobre la valoración de esta diversidad difieren relativamente. En general se la ve como una riqueza, y es descrita como un rasgo distintivo, positivo y disfrutable del país. Sin embargo, a la par de esta concesión, algunos muestran cierta reserva o la perciben directamente como algo problemático. Lo primero que dijo uno de los pastores fue: “tengo mis peros a veces...” (en cuanto a la diversidad étnica). Luego de matizar su primera reacción con una nota positiva, pasó a resaltar aspectos que consideraba negativos, concretamente de los “hermanos de las diversas etnias” (refiriéndose a la población indígena): la falta de preparación académica y la espiritualidad maya, que “en lugar de adelantar la cultura la ha retrocedido”. La directora del IBI pasó inmediatamente a contar algunas experiencias problemáticas que han tenido en la iglesia y que ella atribuye a la diversidad étnica – específicamente, al aumento de miembros indígenas en la última década. En breve indagaremos más profundamente sobre estas opiniones y sobre las relaciones étnicas al interior de la IEVE. Lo importante por ahora es establecer que en general los líderes de la iglesia afirman el valor de la diversidad étnica, si bien, como veremos, tienen experiencias y percepciones muy distintas de lo que ella implica.

3.4 Trasfondos étnicos y regionales en la iglesia

El liderazgo de la IEVE reconoce a su iglesia como multiétnica, aludiendo a la existencia de dos grupos básicos al interior de la misma: ladinos e indígenas. Sin embargo, desde el liderazgo también se entiende la diversidad étnica desde otro ángulo, el cual relaciona o identifica lo *étnico* con lo *regional*. La mayoría de los líderes respondió en estos términos al preguntarles sobre el trasfondo étnico de los miembros de la iglesia, citando sus orígenes departamentales. Uno de ellos lo puso así: “Yo he

escuchado que dicen: 'Estamos los marquenses'. Hay hermanos de Jutiapa, hay hermanos también de la Costa Sur, hay hermanos de Huehuetenango." Alguien más puntualizó: "Yo lo que más veo es que son de San Pedro Sacatepéquez, San Marcos, Huehuetenango. Son los que más hay. Hay algunos de Mazatenango, de Jutiapa, pero los más marcados son los de San Marcos y Huehuetenango."

Según el liderazgo de la IEVE, hay una cantidad considerable de miembros que provienen de los departamentos occidentales de San Marcos y Huehuetenango, ambos mayoritariamente indígenas. A la iglesia llega gente de muchos otros lugares, pero son estos dos últimos departamentos a quienes se reconoce una presencia sobresaliente. En contraste, a la iglesia asiste un número reducido de miembros de departamentos de Oriente. El resto de la congregación estaría compuesta por capitalinos.

Por otro lado, es importante señalar que se reconoce una diversidad étnica al interior del grupo de miembros indígenas. El pastor asociado de San Marcos habló de una variedad de etnias en la IEVE: "hay hermanos que vienen del área mam por ejemplo (...) hay varios del área de Aguacatán, el idioma awakateko...hermanos q'anjobales también de Huehuetenango, hermanos kaqchikeles que tiene que ver con el área por Chimaltenango...así que tenemos de diferentes departamentos". Como se puede notar, la migración indígena a la IEVE ha incluido no solamente personas de diferentes departamentos sino de diferentes grupos étnicos y lingüísticos al interior de la población indígena.

Un dato interesante es que los líderes de la IEVE no llegan en lo absoluto a un consenso en cuanto al porcentaje de miembros de determinado origen étnico o regional que llegan a la iglesia. Para la maestra de jóvenes está claro: "La mayoría es indígena", pero para la maestra indígena de Aguacatán, por ejemplo, los ladinos son más. Uno de los pastores estableció el porcentaje en "mita mita". El segundo pastor dice que la mayoría provienen de la capital y la directora del IBI dice que los capitalinos sólo son un 25%. Esta variedad de percepciones obedece probablemente a la simple

razón de que la IEVE todavía está intentando entenderse en términos étnicos a raíz de los grandes cambios de los últimos años, en los que vamos a profundizar a continuación. En todo caso, es notable el consenso en cuanto al reconocimiento del conglomerado indígena dentro de la iglesia, y por otro lado, el hecho de que la mitad de los líderes entrevistados se identifican como indígenas.

3.5 Los líderes de la IEVE como *parte* de la realidad étnica: historias personales

Para comprender mejor las opiniones y el discurso desde el liderazgo, es preciso conocer cuál es su trasfondo, y especialmente su auto-comprensión étnica. La variedad de lentes con los que se aborda el tema étnico tiene relación con la historia personal. Abrimos aquí un paréntesis para conocer mejor al liderazgo de la iglesia.

El primer pastor asociado es un hombre de 47 años, oriundo de San Pedro La Laguna, Sololá. Se graduó como Bachiller en Ciencias y Letras y luego estuvo en el internado del Instituto Bíblico Guatemalteco de Chimaltenango, donde obtuvo un diplomado de estudios bíblicos y teológicos y un bachillerato en ciencias pastorales. Tiempo después, completó la Licenciatura en Teología en el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA). Es un hombre que se ha dedicado al ministerio evangélico por muchos años, lo cual lo ha llevado a trabajar como pastor en varios municipios del país, entre ellos, Nueva Santa Rosa (Santa Rosa), Pochuta (Chimaltenango) y San Juan Sacatepéquez.

Funge actualmente como pastor asociado de la IEVE junto con el otro pastor asociado, con quien se conocen desde su tiempo de estudiantes en el Instituto Bíblico de Chimaltenango. Como pastores asociados, comparten las responsabilidades pastorales de la predicación dominical, consejería y planificación de las actividades de la iglesia. Además del idioma español, el pastor de Sololá habla el tzutuhil y entiende otros idiomas mayas como el kaqchikel y el k'iche'. Llegó a la IEVE hace tres años, invitado para ser el pianista del coro. Se quedó y poco tiempo después lo invitaron a

ser el pastor de la IEVE. Fue el pastor general de la iglesia por un corto periodo, pero con el nombramiento del segundo pastor ambos pasaron a cumplir la figura de “pastores asociados a medio tiempo” (no están dedicados exclusivamente a esta labor). El pastor de quien hablamos es conocido en la iglesia como “el pastor músico”.

El segundo pastor de la IEVE es un hombre de 47 años originario de San Pedro Sacatepéquez, San Marcos. Está casado y tiene tres hijos. Al igual que el pastor de Sololá, estudió en el Instituto Bíblico de Chimaltenango y completó una Licenciatura en Teología en el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA). Desde niño asistió a una iglesia de la denominación centroamericana, ha sido pastor evangélico por más de 20 años en otras iglesias de la misma denominación, y es pastor asociado de la IEVE desde abril 2012, donde varios años ya había colaborado.

Si bien ambos pastores tienen orígenes indígenas, uno no tuvo reparos en identificarse como “100% indígena kaqchikel”, mientras que el otro respondió: “tengo el problema que tradicionalmente nos hemos clasificado entre la gente ladina (...) pero considero que tengo la misma raíz de ellos también”. La diferente etiqueta étnica que ambos se asignan juega un papel interesante en la manera como interpretan la realidad étnica del país y de la iglesia. Por ejemplo, el pastor kaqchikel aceptó de inmediato la existencia de un problema étnico en el país, y le puso nombre y apellido: “el ladino como que si no acepta al indígena, y viceversa”. En cambio, el pastor de San Marcos prefirió hablar de “gente de diversas etnias” y se mostró optimista en cuanto al estado de las relaciones étnicas en el país.

En cualquier caso, vale la pena resaltar el hecho de que los dos pastores actuales de la IEVE, una iglesia evangélica capitalina de mucha tradición, tengan un trasfondo indígena. Es un dato muy significativo si nos detenemos a considerar que se trata del liderazgo principal de la iglesia y que como indígenas podrían tener una visión particular sobre las relaciones étnicas en el contexto de la Ciudad de Guatemala. Por otro lado, este hecho dice algo sobre la misma iglesia que llama la atención: su disposición o al menos aceptación de tener como líderes a dos pastores indígenas.

El liderazgo en general acepta que hay un “problema étnico” en Guatemala, pero tienen valoraciones distintas sobre su estado, alcance e importancia. Sus respuestas a la pregunta: “¿Cómo son las relaciones étnicas en el país?” apuntan a que tienen una conciencia básica de la diferenciación étnica que existe el país. Reconocen que la convivencia étnica no es precisamente armoniosa y sin ahondar todavía en el tema, nombran alguna manifestación de racismo en la sociedad. De cualquier manera, mientras algunos destacan el problema, otros prefieren resaltar el avance que consideran ha habido en las relaciones étnicas. De todos los líderes, solamente la maestra de jóvenes, la más joven de los líderes entrevistados, mencionó el tema de la discriminación histórica que ha sufrido la población indígena. Pero sin duda su historia personal juega un papel en esta manera de verlo.

La maestra de jóvenes de la IEVE es una mujer de 34 años, soltera, profesional universitaria (graduada de la carrera de Diseño Gráfico en la Universidad Rafael Landívar), y actualmente estudiante de una maestría en Biblia en el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA). Ella nació y se crio en la capital y en San Lucas Sacatepéquez, pero sus raíces provienen de Santa Cruz Balanyá, Chimaltenango, lugar de origen de sus padres, quienes en su juventud migraron a la capital a estudiar y más tarde se casaron. Desde entonces, no volvieron más a su lugar de nacimiento. Ella es la mayor de siete hermanos (cinco mujeres y dos hombres). Es parte de la tercera generación de cristianos evangélicos en su familia, y asiste a la IEVE desde que tenía 15 años. Actualmente colabora en la iglesia como maestra de jóvenes en la escuela dominical, cargo que ocupa desde hace casi dos años. Es alguien que conoce bien la iglesia y que ha pasado por muchas posiciones de servicio: anteriormente trabajó con bebés, niños y ancianos.

Esta mujer joven llegó a ser maestra de jóvenes en la IEVE porque no había alguien que se hiciera cargo del grupo. Según contaba, en los últimos años la iglesia ha tenido dificultades en el trabajo con los jóvenes: muchos se han ido de la iglesia, ha habido desinterés y vacíos de liderazgo en el grupo. Como hemos señalado en otro lugar, la

IEVE es una iglesia evangélica que puede considerarse bastante tradicional en cuanto a su doctrina teológica y su liturgia. Frente a la oferta de otros grupos e iglesias con un estilo más contemporáneo, muchos jóvenes de la iglesia optaron por migrar, y de los que han quedado no todos están comprometidos ni todos son constantes. No obstante, hay domingos que llegan hasta 20 jóvenes a la clase con esta maestra.

Para ella, la dimensión étnica de su vida es un asunto muy presente. Su tensión identitaria se ilustra bien en estas dos citas:

Somos un país multiétnico (...) yo misma me veo influenciada con las mismas etnias de las cuales formo parte...pero a la vez no. Es extraño, porque sé que tengo un origen indígena, pero a la vez no me siento parte de ese origen indígena. Entonces es como un híbrido...no lo podés ignorar porque está ahí. Sabés que mucho de tu pensamiento se ve influenciado por el pensamiento de tus padres que han sido criados en una familia indígena, pero a la vez, estás abierto a otras cosas que no son propiamente indígenas.

Yo creo que [las relaciones étnicas en Guatemala] son muy difíciles; históricamente, en la vida del país la discriminación pues ahí está. No hace mucho que se ha abierto un poco más un espacio a los indígenas (...) te puedo decir porque, de alguna manera, yo soy como un resultado de eso; y te lo digo pues mi abuelo sí sufrió de mucha discriminación por ser indígena. Aunque él era muy capaz, nunca se le dio un puesto de alto rango porque era indígena. Él era abogado...pues... fue militar, pero nunca le dieron un rango (...) aunque lo quiso siempre, nunca se lo dieron, por su mismo trasfondo. Entonces él no quiso eso para nosotros. Salió de su pueblo por decir así...ya nosotros nunca más volvimos a regresar a Santa Cruz [Balanyá]. Vamos a visitar pero ya no...a sus hijos los envió a estudiar a la capital. No nos vistió como indígenas, a sus hijas no las vistió como indígenas.

Para esta joven profesional, la discriminación no es ninguna cuestión ligera: es un problema histórico que ha marcado al país, y también a su familia. En cuanto a su identidad, se puede percibir que ha sido un asunto problemático para ella: no se *siente* indígena, pero tampoco se siente cómoda de identificarse plenamente como ladina. Como ella misma lo reconoce, su trasfondo es claramente indígena, pero creció en un

entorno en donde se planteaba como aconsejable renunciar a aspectos fundamentales de ese trasfondo para optar a posibilidades que les habían sido vedadas a sus familiares.

Al preguntarle por su adscripción étnica, dijo: “Quizá es una mezcla. Ahorita, ¿qué? Soy una ladina, como lo dicen. Mirá, si tendría (sic) qué etiquetarme étnicamente tendría que decirte que sí soy una ladina...pero con trasfondo indígena; y creo que muchos de los guatemaltecos esa es nuestra situación”. Este posicionamiento consciente de ella como “ladina” se fundamenta en un argumento de carácter plenamente cultural, según el cual la identidad étnica se resolvería en –o se podría definir por– la identidad cultural. Su opinión sobre quién sería alguien ladino y quién sería alguien indígena ilustra esto de manera particular:

Creo que es indígena quien vive una cultura indígena...y con eso me refiero a que su familia le ha inculcado una forma de vida...que se puede reflejar en su forma de vestir, en su forma de pensar, en su idioma...yo ya perdí muchas cosas de esas – tal vez no al cien por ciento-, pero yo no uso, por ejemplo, vestimentas indígenas; no porque no quiera, simplemente no me he acostumbrado a ello...creo que difícilmente me acostumbraría a ello ahorita. No hablo, no tengo el idioma...la comida. (...) creo que todo eso hace también una cultura indígena.

En Guatemala podríamos decir que ladino es quien ha dejado, por equis razón, ese trasfondo de comer, de vestirse, de pensar, de hablar...ya sea por una propia decisión o porque de plano la vida...o sea, a eso te ha llevado.

Aunque las definiciones étnicas de esta joven no contengan ningún elemento explícitamente racial, la adopción de un patrón cultural u otro nunca es neutral: se da en el contexto de una “sociedad racializada”, que, lo recordamos aquí, es “una sociedad que adjudica desiguales recompensas económicas, políticas, sociales y aún psicológicas a los grupos, a lo largo de líneas raciales; líneas que están socialmente construidas”, y por lo mismo, “una sociedad donde la raza importa profundamente por las diferencias en experiencias de vida, oportunidades de vida y relaciones sociales.”

(Emerson y Smith, 2000, p. 7). Al parecer, en el caso de esta líder de la IEVE y su familia, el precio de canje para acceder a otro tipo de ventajas y recompensas pasó por renunciar a una identidad indígena y adaptarse a los patrones de la cultura dominante. Paradójicamente, la mejor manera de aprovechar el hecho de que ahora “se ha abierto el espacio un poco más a los indígenas”, sería precisamente cediendo esa identidad. Lo que es particular en el caso de Guatemala es que, aparentemente – y en determinadas circunstancias– se puede efectuar algo que podríamos denominar *transacción de identidad étnica*²⁰, la cual se lograría por medio de esfuerzos culturales y que tendría, sin embargo, implicaciones raciales.

¿Qué queremos decir con esto? En una sociedad con una jerarquía racial bien definida, pero matizada significativamente por el elemento cultural, lo racial y lo cultural se entrecruzan complejamente, estableciendo una serie de posibilidades de avance o retroceso en la escala de estima social, según se combinen ambos elementos. En el caso que venimos tratando, pasar de una identidad indígena a una identidad ladina, aunque se haga en términos fundamentalmente culturales, es imaginado como un avance racial. Limitado, por cierto, pero un avance en fin. En esta *transacción de identidad étnica*, la preparación académica se plantea como un elemento clave que aumenta las posibilidades de una virtual *movilidad étnica*. Por ahora sólo diremos algo breve de este tema, pero por su importancia lo retomaremos en el capítulo 5.

Para la maestra, tener una identidad ladina la coloca en una posición distinta, es un lugar donde puede estar más a salvo de la discriminación sufrida por sus abuelos indígenas. A propósito de las identidades étnicas, Adams y Bastos distinguen entre

²⁰ Optamos por plantear un nuevo concepto frente al comúnmente utilizado de *ladinización*, siguiendo la evaluación crítica de este término que hacen Adams y Bastos. En primer lugar, el término *ladinización* conlleva la connotación de que el cambio cultural se da unidireccionalmente (los rasgos culturales que se diluyen serían siempre los indígenas frente a los ladinos y la cultura oficial), asumiendo que no hay otras opciones o posibles replanteamientos; en segundo lugar, la *ladinización* asume que el cambio cultural lleva a una asimilación de los indígenas que transforma también su identidad étnica (2003, pp. 51-55). Aunque el caso de la joven maestra que venimos tratando respondería justamente a los entendimientos comunes de *ladinización*, preferimos hablar aquí de *transacción de identidad étnica* porque nos permite plantear los procesos de transformación de cultura e identidad sin anticipar una dirección determinada y porque plantea esos procesos no desde una perspectiva totalizante (un pueblo entero que es asimilado por otro) y externa sino desde las comprensiones de los propios actores sociales.

una adscripción personal, subjetiva, interna (auto-adscripción) y una adscripción externa que denominan “categoría étnica” (2003, p. 39). A la luz de esta distinción habría que preguntarse si la identidad étnica asumida por la maestra coincide con la categoría externa que se le adjudicaría socialmente. Por lo que expresa, parece que no ha habido oposición entre ambas adscripciones. Fredrik Barth, en una línea similar, entiende que hay categorías de adscripción (personales) y categorías de identificación (externas). Sin embargo, las comprende a ambas como identidades étnicas, y dice: “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización.” (1976, p. 13).

Quizá lo que valga la pena resaltar aquí sea precisamente esa utilización de las identidades étnicas y la reelaboración de las mismas en la sociedad guatemalteca. Por otro lado, es importante señalar que la entrada de personas al grupo ladino en términos exclusivamente culturales –que no es nueva- complejiza constantemente la comprensión de los “ladinos” como un grupo étnico, además de proveer terreno fértil para la profundización de una diferenciación interna, donde el color de la tez y otros marcadores fenotípicos definirían la posición dentro del conglomerado no indígena. La auto-identificación de la joven maestra nos lleva entonces a reflexionar sobre la manera en la que los actores sociales entienden y utilizan las etiquetas étnicas. A partir de todo lo anterior podremos comprender mejor de dónde parte ella para hablar sobre las relaciones étnicas en la IEVE.

Para la directora del Instituto Bíblico de la IEVE, las relaciones étnicas en el país han mejorado en los últimos tiempos. Revelando abiertamente algunos estereotipos, refiere que:

...antes entraba a un hotel un indígena y a veces no era bien recibido, pero como ahora se han dado cuenta que esta persona puede ser que ande descalza pero sí tiene su dinero... ¡Es que ellos están acostumbrados a vivir así! (...) Yo siento que ya se está rompiendo esa relación...ya hay más universitarias, profesionales que andan con su

traje y todo, y sí son aceptados verdad. Todavía no un cien por ciento, pero sí creo que se ha avanzado un poco.

En esta cita se advierten ya algunos elementos particulares de su visión sobre lo étnico, y es oportuno conocer más de su trasfondo.

La directora del centro de formación teológica de la IEVE es una mujer de unos 50 años, nacida en la ciudad capital. Su padre es originario de San Marcos y su madre es hondureña. Se graduó a nivel medio como secretaria bilingüe y más tarde estudió una Licenciatura en Teología en el Seminario Teológico Centroamericano. Asiste desde los 13 años a la IEVE, a raíz de la conversión de su madre a la religión evangélica. Ha pasado virtualmente por todos los espacios de servicio en la iglesia (al menos todos aquellos espacios abiertos a las mujeres): escuela bíblica de vacaciones, maestra de escuela dominical en sala cuna, principiantes, jóvenes, superintendente de escuela dominical, maestra en la Sociedad Femenil. Desde hace 4 años se desempeña como directora del Instituto Bíblico de la IEVE.

La entrevistada en cuestión se autodefine como capitalina y como ladina, y explica: “el ladino es alguien que tiene...como en mi caso, que mi mamá no lo es [indígena] y mi papá sí. Entonces para mí, eso es un ladino, alguien que tiene algo de indígena por decir así, y de otra familia”. Menciona que su abuelita paterna era indígena, pero remarca la ascendencia española de su abuelo paterno. A pesar de aceptar sus raíces indígenas, hace énfasis en su origen capitalino y se refiere siempre a los indígenas como *ellos* –esto último, por lo demás, es una referencia muy común, que refleja las marcadas diferencias étnicas en el país. La postura étnica de la directora es representativa del sector ladino, tal como la describe Ramón González Ponciano:

El llamarse ladino surge generalmente cuando se le pregunta a alguien si tiene familiares o antepasados indígenas. La respuesta usual es que “todos los ladinos tenemos antepasados indígenas” y, por lo tanto, “casi todos los guatemaltecos tenemos sangre indígena”. Sin embargo, a esta observación sigue frecuentemente el señalamiento enfático que, por parte de una rama de la familia, ellos descienden de

españoles o de algún otro ancestro europeo que tenía el cabello rubio, los ojos claros, era más alto de lo normal o tenía mucho dinero (...) Casi nunca se asume un orgullo mestizo que reivindique las raíces mayas. (González Ponciano, citado en Adams y Bastos, 2003, p. 347).

Aunque tanto la maestra de jóvenes como la directora del IBI se identifican como ladinas, es interesante notar que lo hacen desde lógicas diferentes. La primera basa esta identidad en aspectos puramente culturales, mientras que la segunda, además de razones culturales y geográficas, atribuye su ladinidad a un mestizaje biológico. Una vez más, aquí se aprecia la diversidad de posibilidades y trasfondos desde los cuales una persona puede llegar a identificarse como ladina. En este caso, ambas líderes tienen un trasfondo indígena pero su vida ha transcurrido en un entorno no indígena, donde han adquirido una serie de herramientas culturales que las posicionarían como ladinas. En el caso de la directora del IBI hay una alusión a su origen ladino de acuerdo a una mezcla en su familia paterna de sangre española (su abuelo) con sangre indígena (su abuela), es decir, que la identidad ladina en este caso adquiere una connotación racial. De los líderes entrevistados, la mitad se identifica étnicamente como indígena y la otra mitad como ladina. Sin embargo, todos reconocen un trasfondo indígena.

Según un maestro de escuela dominical de la clase de matrimonios, y predicador eventual en la IEVE, las relaciones étnicas en el país “a veces son buenas y a veces no”, lo cual explica inicialmente en términos de origen regional: “Me he dado cuenta, yo que soy de occidente, cuando llega una persona de oriente, inmediatamente ellos están observando y empiezan a averiguar quién es y qué hace ahí. Como que no hay mucha aceptación de un oriental que llegue al occidente.”

Este líder de la IEVE tiene 38 años y es originario de la aldea Chimazat, Santa Cruz Balanyá, Chimaltenango. Vive en Villa Nueva, está casado y tiene dos hijos. A los 15 años salió de su aldea natal en busca de trabajo, pues su familia no pudo pagarle más los estudios y él sólo pudo llegar hasta tercero básico. Años más tarde, por las noches, estudió en el programa de Diploma en Biblia del Seminario Teológico Centroamericano

en la ciudad capital. Estudió casi tres años allí, no pudiendo completar el programa completo (4 años) por la falta de recursos económicos. Sin embargo, se reconoce como alguien autodidacta, que siempre está buscando aprender nuevas cosas. Llegó a la IEVE hace cuatro años junto a su familia, y se quedó porque, como a muchos, le pareció la “forma de culto”. Desde hace tres años es maestro de escuela dominical en la clase de Matrimonios “B”, un espacio para parejas que tienen más de 5 años de estar casadas. Además, ocasionalmente tiene un privilegio bastante especial en la iglesia: la predicación a la congregación.

Al ser preguntado por su origen étnico, su respuesta inicial fue que se definía “simplemente como una persona del occidente de Guatemala.” Al profundizar más en la pregunta, amplió significativamente:

Mi padre es ladino y mi madre es indígena. Desde pequeño, a mí me dijeron: ‘nosotros somos ladinos’. Nosotros vivíamos en un área rural donde la única familia ladina éramos nosotros, porque yo tenía tíos de aquí de la capital, y llegaban con su atuendo, un vestido, no un corte típico o un güipil, sino un vestido; entonces a mí me implantaron esa idea, que yo era ladino. Sin embargo yo actualmente no puedo definirme porque yo no me considero ladino, cien por ciento (...) mi madre es natural...entonces no sé, yo no hallo una palabra para definirme; tal vez...optaría por la palabra ‘indígena’ digo yo.

Este líder entrevistado creció con una disyuntiva étnica que aún se puede percibir. En su caso, lo interesante es que él rehúsa identificarse plenamente como ladino a pesar de que creció con esa idea, y en el ejercicio de articular una respuesta en plena entrevista, termina optando por la identidad indígena. También aquí se revela una tensión permanente, que sólo sale a luz al indagar más profundamente en la interrogante. Nuevamente, hay que notar cómo las etiquetas étnicas de las que hablan Bastos y Cumes están presentes en el imaginario y en la práctica. Este maestro creció percibiendo como aspectos definitivos de la ladinidad el lugar de origen (“tenía tíos de aquí de la capital”) y los rasgos culturales (“llegaban con un atuendo, un vestido, no un corte típico”). Es llamativo que para su familia, contar con esas visitas de la capital ya

les acreditaba a ellos una identidad distinta en la comunidad. Otra vez se advierte las múltiples connotaciones y apropiaciones que pueden llegar a tener el término “ladino”. Pero lo que resalta en el caso de este líder de la IEVE es que teniendo ciertos argumentos culturales para asumir una posible identidad ladina (vive en la capital, no habla un idioma maya, no viste el traje indígena, su papá se identifica como ladino) que en otros casos serían suficientes para asumir esa identidad, no renuncia a una identidad indígena, si bien tampoco hay una reivindicación entusiasta de la misma. En este caso, podría tratarse de una *transacción de identidad étnica* pero en sentido inverso, al menos parcialmente, desde una identidad ladina implantada pero no completamente aceptada, a una identidad indígena asumida pero no necesariamente reivindicada ni comprendida.

Para una de las diaconisas líderes en la IEVE, lo *étnico* como concepto no está muy claro. Sin embargo la idea de lo que implica está totalmente presente, y tiene una conciencia clara de que existe un problema étnico en el país, pues ha experimentado la discriminación en carne propia.

La mujer a quien nos referimos ahora es originaria de Aguacatán, departamento de Huehuetenango. Prácticamente sin saber español, llegó a la ciudad capital a los 14 años a cuidar a un bebé, y más adelante trabajó en una casa en la zona 10 como empleada doméstica. Sobre la vida en la ciudad, expresa: “No me gustaba lo que era vivir en el campo...y me adapté aquí”. Desde adolescente empezó su vida de trabajo. Salió de su pueblo natal contando tan sólo con primer grado de primaria, y hasta mucho tiempo después pudo terminar la primaria y los básicos. Según cuenta, ya no cursó el diversificado porque le costaba la matemática, y tomó la decisión de estudiar para ser chef de cocina en el Instituto Técnico de Capacitación (INTECAP), logrando culminar sus estudios. Su pasión, confiesa, es cocinar.

Desde 1986 asiste a la IEVE, que fue su primera iglesia. Allí “aceptó” -se convirtió al cristianismo evangélico- y fue bautizada. Su idioma materno es el chalchiteko, el cual habla con fluidez. Decidió quedarse en la iglesia porque le gustó “la doctrina” (lo que

enseñaban, la teología centroamericana de la iglesia), pues ella había crecido en una iglesia de la Misión Centroamericana en Aguacatán. Desde 1997 trabaja como cocinera profesional en una casa particular en la zona 12 de la capital. También desde 1997 colabora como diaconisa en la IEVE (cada dos años hay elecciones y ella ha sido reelegida cada vez desde entonces; fue además la coordinadora del grupo de diáconos por un periodo). En el 2001 empezó a cuidar niños en la sala cuna de la iglesia y pocos años después empezó a dar clases de escuela dominical al grupo de niños de 6 a 8 años, una de sus responsabilidades actuales.

Con ella nos reunimos una tarde después de su trabajo en un restaurante de comida rápida en la Calzada Aguilar Batres. Como de costumbre, estaba vestida con el traje típico de Aguacatán. Hablando de su traje, dijo: “aunque tal vez me sale más cara mi ropa (ríe) pero nunca lo cambio (...) Hay cosas que ya lleva uno dentro, ya lo trae uno adentro.” Al ser preguntada por su origen étnico, no dudó en reivindicarse como chalchiteka, incluso frente a las opciones de ladino e indígena. Al preguntarle si creía que ser chalchiteko equivalía a ser indígena respondió: “Sí. Chalchiteko es ser indígena y voy a seguir siendo indígena. Voy a seguir con mi idioma chalchiteko y voy a seguir como chalchiteka.”

Con estas notas sobre el contexto personal y trasfondo étnico del liderazgo de la iglesia, contamos con un marco general más adecuado para analizar aspectos más específicos de sus opiniones. Por otro lado, estos perfiles ya revelan algunos aspectos significativos sobre la misma iglesia. En primer lugar, las personas que conforman el liderazgo de la IEVE constituyen un crisol de orígenes étnicos, sociales, regionales. Pero además, estos líderes evangélicos tienen una miríada de percepciones sobre sí mismos, que debe tener repercusiones en los espacios en donde desempeñan su liderazgo y en sus relaciones con los demás miembros. Su constructo teológico, suponemos desde aquí, influye en y es influenciado por la comprensión de sus orígenes, de su propia etnicidad. En segundo lugar, la diversidad que vemos en esta muestra del liderazgo de la iglesia, parece anticipar una congregación compleja y heterogénea, en términos étnicos y de manera general. ¿Cómo se percibe esta

diversidad propiamente en la iglesia desde el liderazgo de la IEVE? De esto nos ocupamos enseguida.

3.6 “No estábamos preparados para recibir otra cultura”: la reconfiguración étnica de la IEVE

Los cambios que la IEVE ha atravesado en la última década no han ocurrido únicamente al nivel del liderazgo; la membresía ha tenido cambios trascendentales en cuanto a su composición social, económica y particularmente, étnica. Esta transformación, aunque paulatina, ciertamente ha sido dramática, y las razones son múltiples. De los miembros de antaño, algunos están todavía intentando adaptarse a la nueva situación, mientras que otros simplemente han migrado a otras iglesias.

En sus comienzos, hace unos 50 años, los miembros de la iglesia fueron básicamente capitalinos de capas sociales medias, y según los entrevistados, casi no había indígenas. La iglesia nació en una ubicación prestigiosa para la época, y cuando la ciudad capital se consideraba a sí misma –mucho más entonces que hoy– como un espacio reservado para los no indígenas.²¹ La composición social y étnica de la membresía de la IEVE se mantendría comparativamente estable en sus primeras décadas. Sin embargo, desde finales de la década de los 90’ se empezaría a marcar una tendencia que revolucionaría la iglesia.

Actualmente, la IEVE cuenta aproximadamente con unos 250 miembros y los líderes de la iglesia no tienen ninguna duda del carácter multiétnico de su congregación. Ven como señales de ello, por ejemplo, el uso de la vestimenta tradicional de parte de algunas hermanas indígenas y la variedad de orígenes departamentales de los miembros. Esta mezcla de personas reunidas en torno al espacio común de la IEVE y

²¹ Ver, Manuela Camus: “Ser indígena en Ciudad de Guatemala” (2002) Guatemala: FLACSO

sobre todo los nuevos porcentajes étnicos, son realidades que siguen en proceso de ser asimiladas. Así lo describe la maestra de escuela dominical de los jóvenes:

...la misma iglesia no ha sido tal vez consciente de los cambios que ha sufrido; primero, porque no somos muchas las personas que hemos pasado ahí diez años por lo menos (...) hasta este tiempo podemos ver un mayor número de gente indígena, y además de eso, como toda iglesia, tiene cambios...gente va, gente viene.

La directora del IBI, por su parte, relata la evolución de la membresía de una manera bastante más gráfica:

Antes...cuando yo empecé a venir, la iglesia no era así, sino que estaba más compuesta de capitalinos. Yo pude sentir ese cambio porque antes yo recuerdo que incluso que viniera una persona indígena era...o sea era tan notorio...y ‘¿qué hace aquí?’ verdad...o sea todos como que...como que era de otro planeta por decirlo así. No estábamos acostumbrados...

Su particular manera de describir este proceso revela ya la huella de una ideología étnica²², un tema fundamental que tratamos a fondo en próximos apartados. La directora, quien acepta algún origen indígena pero se reivindica decididamente como ladina y capitalina, sugiere que en un tiempo anterior la congregación estuvo compuesta casi totalmente por capitalinos –a quienes les atribuye una identidad no indígena. Llama la atención el contraste que establece entre el antes y el después en la iglesia, y la clara frontera que dibuja entre ambos grupos. Reclama para sí una identidad completamente desligada de lo indígena y remarca unas diferencias que aparecen como definitivas e insalvables. Su explicación continuó así:

La iglesia tuvo un nivel, siento yo, social, un poco alto. Yo recuerdo que habían doctores, licenciados, incluso alguien que estuvo aquí en IEVE fue vice-presidente de la República. Entonces, de aquí a unos... ¿qué le podré decir?...unos 10 o 12 años,

²² Bastos y Cumes definen “ideología étnica” como la “representación social que un sector, grupo o sujeto social tiene sobre las causas, consecuencias y formas concretas que toma la diferencia étnica” (2007, p. 220).

*que por los cambios que hubo en la iglesia empezó a venir gente de diferentes departamentos. Entonces yo creo que sí...la iglesia ahora ha cambiado, como le digo, pero sí se siente ese cambio, y **yo pienso que no estábamos preparados para recibir otra cultura pues...** (Énfasis añadido)*

Es interesante notar la referencia aquí de un grupo de “otros”, que no son identificados explícitamente como indígenas o ladinos, sino como “gente de diferentes departamentos”, y a quienes se les asigna la característica de tener o ser de “otra cultura”. Hay que recordar que esta mujer líder de la IEVE se identifica a sí misma como ladina, y que lo hace a partir de la alusión a su mestizaje indígena-español, entre otras razones. Hay, pues, un reconocimiento su descendencia indígena, y sin embargo se pronuncia desde una identidad completamente ajena a la misma. Lo revelador es que la enunciación de estos “otros”, con “otra cultura”, que con su llegada habrían modificado el panorama y estatus de la iglesia, parece hacerse ya no únicamente desde una ideología étnica ladina, sino desde el imaginario de la élite criolla, es decir, la ideología étnica de la clase dominante. Ésta permea a la sociedad guatemalteca en su conjunto, y es reapropiada particularmente por los ladinos, aunque también por muchos indígenas. Encarna un entendimiento excluyente de nación, que ha tenido como propósito y efecto la marginalización e invisibilización especialmente de la población indígena, así como la reproducción de prejuicios y un miedo histórico hacia esos “otros” (Casaús, 2010). Precisamente este entendimiento pareciera tener una nueva manifestación aquí, en la perspectiva de una guatemalteca ladina, que ostenta una posición de liderazgo en una iglesia evangélica de la ciudad capital.

Para la directora del IBI, aparentemente, recibir esta “otra cultura” no ha sido necesariamente una noticia provechosa. Aunque no lo dice explícitamente, sus apreciaciones asocian la llegada de personas y familias indígenas con un descenso de estatus social de la iglesia. Aquí estaría presente un prejuicio histórico que prevalece ampliamente en la sociedad guatemalteca: la asociación de los indígenas con la ignorancia y la pobreza, y la asociación de los ladinos con la educación y la riqueza, amarrando condición social con origen étnico y viceversa: (“recuerdo que habían doctores, licenciados (...) la iglesia ahora ha cambiado”). De acuerdo con la

entrevistada, no ha pasado tanto tiempo (10-12 años) desde que empezó esta migración indígena a la IEVE, pero el cambio ha sido notable. Para la joven maestra de escuela dominical, la reconfiguración étnica de la iglesia (especialmente la salida de algunos miembros) tiene varias explicaciones:

Primero, factores económicos; no podemos negar que el hecho de asistir a una iglesia consiste en una cuestión de estatus...porque mucha gente que asistía hace como 20 años a la iglesia asiste a otras iglesias con un estatus socioeconómico mayor. La zona en la que está, es insegura...ha habido muchos robos, hay mucho comercio entre semana, pero fines de semana no hay...creo que ha influido mucho eso.

Y en alusión a la incorporación de miembros indígenas a la iglesia, comentó: “cuando yo empecé a asistir a la IEVE [hace 20 años] había gente quizá más pudiente podríamos pensar, pero conforme ha pasado el tiempo pues ya como que eso cambió”.

Una vez más notamos una lectura condicionada que apareja cierta identidad étnica con cierta clase (estatus) social. Eso no quiere decir que el diagnóstico que hacen los líderes de los cambios étnicos y sociales no sea verídico en el caso de la IEVE. De hecho, hay que decir que los prejuicios son comúnmente validados y fortalecidos en la realidad. Su poder distorsionador está en su capacidad de generalizar una valoración de algo o alguien, negativa o positiva, y en los efectos que produce en la interacción social.

Lo que resalta es que la composición socio-económica actual de la iglesia se atribuya tan naturalmente a un cambio en su composición étnica, concretamente a la llegada de más personas indígenas. Aquí surgen varias preguntas: la recomposición étnica que atestigua la IEVE, ¿es fruto de dinámicas de apertura que se generaron a raíz de la salida de miembros no indígenas? ¿O la salida de estos miembros podría haber sido influenciada por la llegada de más personas y familias indígenas? Desde una perspectiva más general: ¿el cambio del estatus social de la iglesia se dio en relación al cambio étnico o viceversa? No tenemos suficiente evidencia para responder a estas interrogantes, pero lo que podemos afirmar, en base a los datos recolectados, es que

los cambios en la composición étnica y social de la iglesia han sido reales: en espacio de unos 20-25 años, la IEVE habría pasado de ser una iglesia de clase media a ser una iglesia de clase trabajadora, y de ser una iglesia predominantemente ladina a una congregación con un porcentaje significativo de miembros indígenas.²³

El balance que la directora hace de la transformación referida es revelador: “no estábamos preparados para recibir otra cultura” ¿Qué podría significar “estar preparados”? Por un lado, quizá sea una referencia a que iglesia no estaba lista en el plano organizacional para recibir los cambios que conlleva ser una congregación étnicamente más diversa. Por sus declaraciones anteriores, sin embargo, hay espacio para pensar que se refiera a que la iglesia no estaba preparada para abrirse a la posibilidad de incorporar un grupo considerable de miembros indígenas en su seno: que no era algo que se habían planteado y que la IEVE era una iglesia “no-indígena” que no estaba preparada para relacionarse así, de pronto, con la “otra cultura” (indígena). En pocas palabras, la expresión parece conllevar el sentir de que no estaban preparados para el encuentro con un “otro” extraño, un “otro” que es imaginado como completamente diferente.

De la declaración que recién comentamos (“no estábamos preparados para recibir otra cultura”), proveniente de una persona con unos 35 años de pertenecer a la iglesia, y que ejerce un liderazgo relevante hoy en día, es posible derivar por lo menos una suposición importante más, a saber, que la diversidad étnica que existe actualmente en esta iglesia centroamericana no ha sido fruto de un esfuerzo intencional del liderazgo para promoverla. Dentro de los planes recientes de la iglesia no se contempló la posibilidad o la meta de ser una congregación multiétnica, y sin embargo, actualmente lo es sin lugar a dudas. Naturalmente surge aquí la pregunta del por qué en los últimos 15 años la IEVE ha integrado a muchos miembros indígenas y se ha convertido en una iglesia atractiva para un número creciente de ellos.

²³ Los resultados detallados de la encuesta realizada en la IEVE son expuestos en el último apartado de este mismo capítulo.

3.7 El rostro indígena de la IEVE

Un hecho sociológico notable tiene lugar hoy en día en esta iglesia evangélica: su rostro es cada vez más indígena. Los factores que han impulsado y siguen impulsando la llegada de indígenas a la iglesia son múltiples, y sólo insinuamos aquí uno bastante general y otro más particular. En primer lugar, un factor histórico-estructural: la migración indígena a la ciudad ha sido consistente desde hace varias décadas, reconfigurando el panorama étnico de la capital. Manuela Camus hablaba de “enclaves indígenas” (puntos de alta concentración de población indígena), en diferentes puntos de la ciudad, particularmente la Colonia La Ruedita en la zona 1 y la Terminal, así como La Brigada en Mixco (2002, pp. 289-290).

Hoy en día la presencia indígena es mucho más visible: la ciudad en general tiene un rostro más indígena. En cuanto a las razones de la migración, éstas han sido ampliamente de carácter económico. De hecho, dos de los líderes indígenas entrevistados migraron con 14 y 15 años a la capital en busca de trabajo. Es también la historia de varios miembros indígenas de la iglesia con los que conversamos. Por otra parte, las razones de migración también están asociadas a la oferta educativa de la ciudad: muchos jóvenes indígenas dejan sus lugares de origen para asistir a los colegios, institutos y universidades de la capital. O trabajan y estudian. En la IEVE se reflejan estos procesos sociales más amplios en la ciudad, especialmente en el número de indígenas que forman parte de esta iglesia en la ciudad capital. En comparación con otros espacios sociales en la capital, quizá la IEVE viva estos procesos más palpablemente.

Desde una perspectiva menos general, hay también factores de índole socio-religioso que ayudan a entender una cierta afinidad indígena por la IEVE. Concretamente, se puede hablar de una “fidelidad denominacional” a las iglesias de la Misión Centroamericana de parte de los hermanos y hermanas indígenas: aquellos que asistían a una iglesia de la denominación centroamericana en su lugar de origen,

tienden a buscar una iglesia de la misma denominación en la capital, donde la forma de culto sea similar. Al parecer esta tendencia es compartida por indígenas y ladinos del área rural, pero el hecho es relevante si consideramos que la Misión Centroamericana predomina en el Occidente, en zonas con alta densidad de población indígena. Aparte, la IEVE, como ya lo hemos dicho, es una iglesia bastante conocida en el ámbito de la Misión Centroamericana, por lo que muchos han llegado ahí “por referencia”. Para la maestra de jóvenes la fidelidad denominacional es un factor que ayuda a explicar el atractivo de la IEVE para muchos indígenas:

La IEVE conserva una liturgia muy parecida a las iglesias del área rural centroamericanas. Entonces, como somos personas que venimos de lejos –yo me incluyo-, quisiéramos de alguna manera recordar cómo era la iglesia en su pueblo, por decirlo así; cómo es que manejaba la liturgia en su pueblo, que es bastante conservadora. Pero, me refiero a gente que viene de iglesias centroamericanas...en su mayoría son gente que viene de iglesias centroamericanas, de un área rural...y entonces vienen aquí a Guatemala por trabajo, por estudio, por algunas razones fuertes...entonces no encuentran un lugar donde pudieran de alguna manera sentirse como en casa quizá...y la IEVE creo que ofrece eso...satisface de alguna manera eso que han dejado en sus casas.

La alusión a que la IEVE es un lugar donde los hermanos y hermanas indígenas pueden “sentirse como en casa” dice mucho sobre la importancia social que puede cobrar un espacio como la iglesia, así como de las consideraciones personales que hay detrás de la asistencia y pertenencia a una congregación. Por otro lado, esto nos da espacio para hacer una suposición: para los miembros indígenas, especialmente para quienes han llegado recientemente, encontrar en la IEVE un grupo considerable de otros indígenas puede fortalecer la sensación de “estar en casa”. Es probable que este sea un factor que esté estimulando y/o estimulará la incorporación de nuevos miembros indígenas a la iglesia. Más adelante aparecerán otros factores que se revelan solamente en relación a la convivencia interétnica.

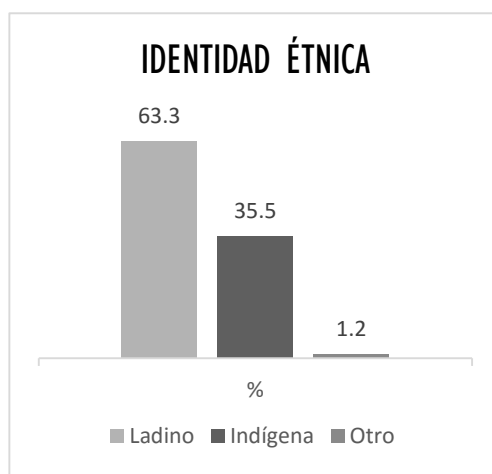
3.8 Una ventana para conocer a la membresía de la IEVE

Para contar con una idea más concreta de la composición social y étnica de los miembros de la IEVE, así como para tener un parámetro de comparación respecto a la información proporcionada por el liderazgo en las entrevistas, realizamos una encuesta de datos básicos entre la congregación. En total, 90 miembros (53 mujeres y 37 hombres) llenaron la encuesta. La iglesia cuenta con 250 miembros, por lo que la encuesta se realizó con una muestra del 36% del total de miembros, es decir, más de la tercera parte de la congregación.

Algunos resultados confirman las opiniones del liderazgo, otros las enriquecen y otros las desafían. Presentamos aquí algunos de los resultados más relevantes (datos sobre el 100%).

3.8.1 Identidad étnica

Gráfica No. 1

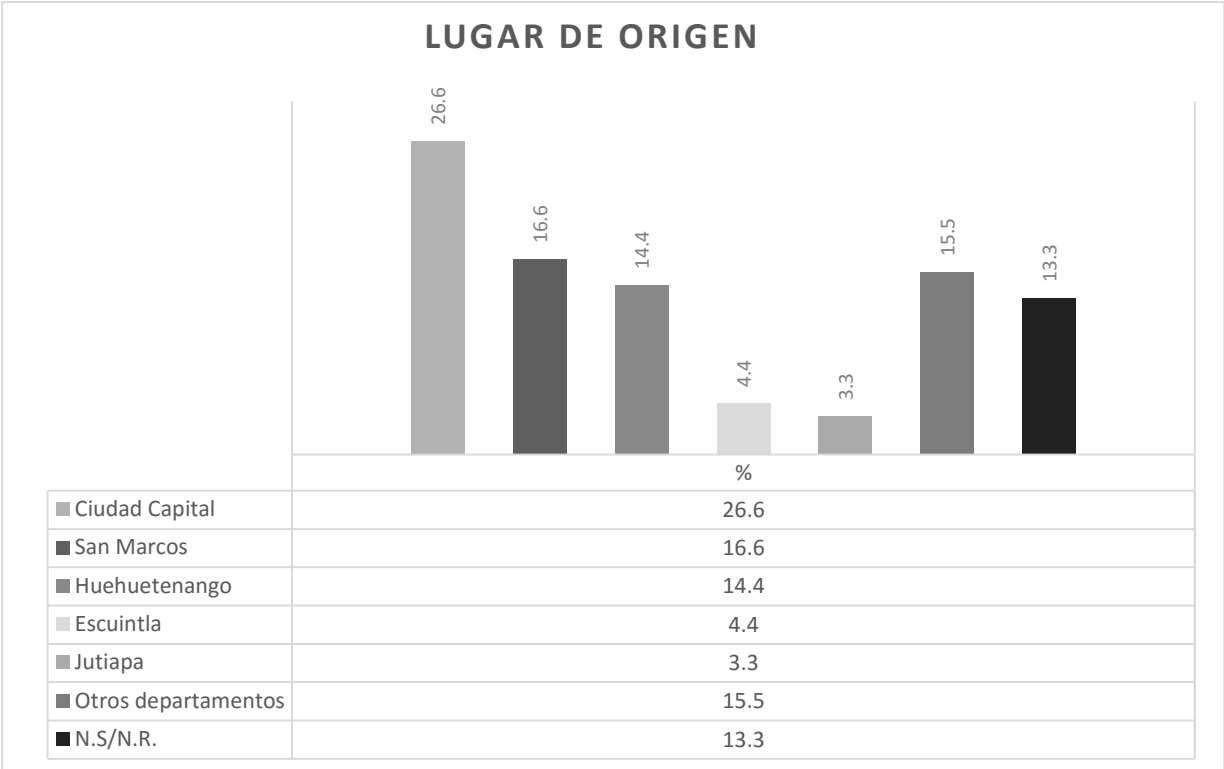


Uno de los datos que más buscábamos conocer era el porcentaje de miembros que se identificaban con una u otra etiqueta étnica. En la encuesta se les pidió que seleccionaran una de las siguientes opciones: indígena, ladino, garífuna o xinka. La quinta opción era “otro” y había una línea para escribir la opción a la que se referían.

Solamente una persona escogió esta última opción, prefiriendo identificarse como “mestiza”. Ningún miembro se identificó como garífuna o xinka. Por lo tanto, el 98% de los miembros se identificaron como indígenas o ladinos. Para ser una iglesia capitalina, el porcentaje de miembros indígenas (35%) es muy llamativo, y confirma las impresiones del liderazgo y las nuestras acerca de la importancia numérica de este grupo en la iglesia. Un 63% (casi 2 de cada 3) de los miembros se identificaron como ladinos, lo que daría lugar a concluir que la iglesia sigue siendo de una mayoría ladina. No obstante, permanece la posibilidad de que el porcentaje de miembros indígenas sea mayor, dado que es mucho más probable que un indígena por una u otra razón llegue a identificarse como ladino que un ladino llegue a hacerlo como indígena. Lo anterior se reflejó claramente en las respuestas del liderazgo a la pregunta sobre su identidad étnica. En todo caso, está claro que en la IEVE conviven grupos significativos de ladinos e indígenas, lo que sin duda la hace una iglesia multiétnica.

3.8.2 Lugar de origen (por departamento)

Gráfica No. 2



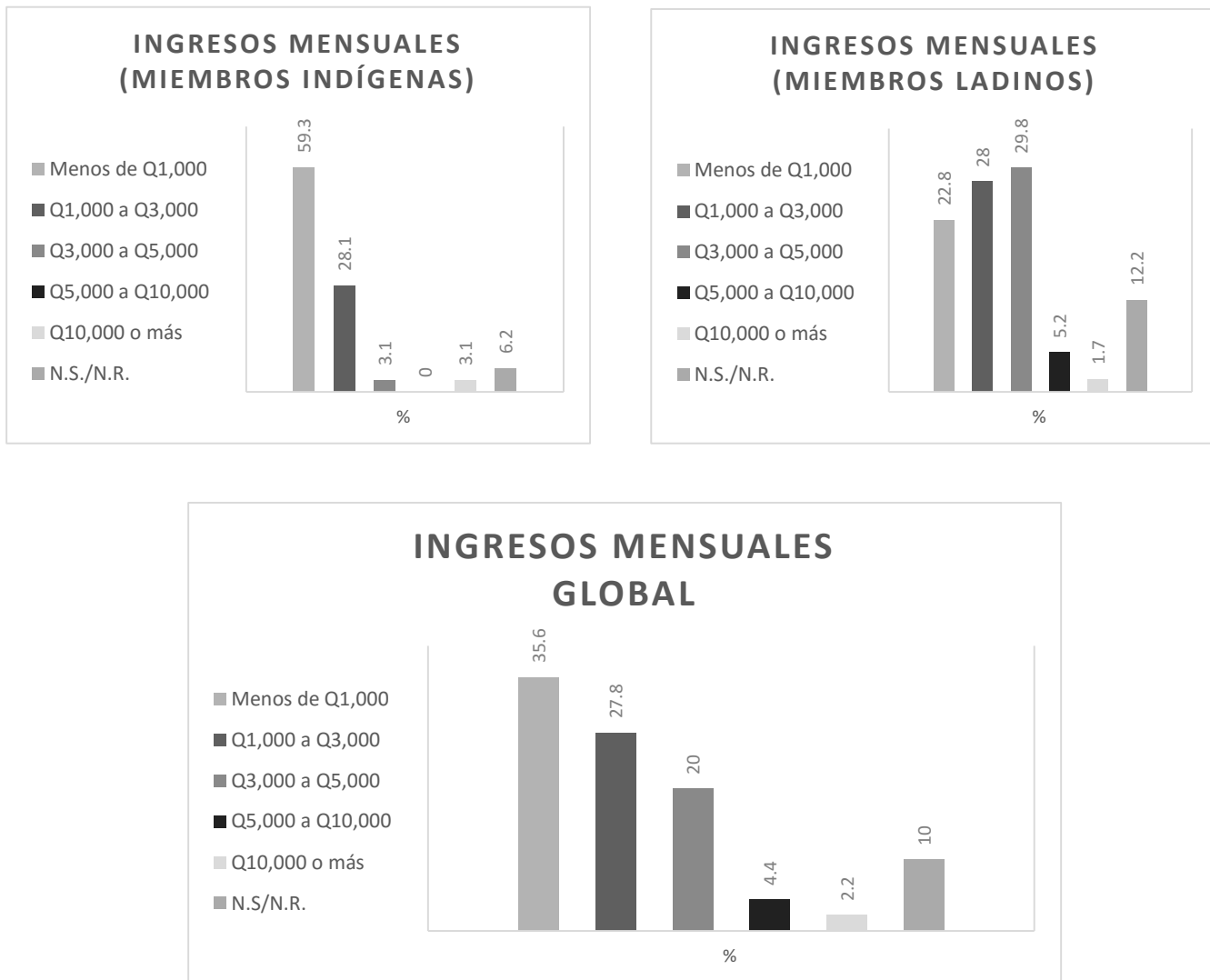
En total, de los 90 encuestados hubo representación de 16 departamentos del país. La IEVE es una iglesia capitalina e inter-departamental, siendo San Marcos y Huehuetenango los departamentos con más presencia.

Si bien el mayor porcentaje individual de miembros lo tiene la Ciudad de Guatemala, la suma de los miembros originarios de San Marcos y Huehuetenango ya supera este porcentaje. El liderazgo justamente había señalado a estos dos departamentos del occidente, fronterizos con México, como los que cuentan con una mayor representación en la iglesia. La preponderancia de miembros de esta área específica del país en la IEVE, puede ser la expresión de un vínculo directo –y a la vez extraordinario, si se considera cuántos años han pasado- con un asunto histórico: a principios del siglo XX, las primeras misiones protestantes en Guatemala (Misión Centroamericana, Iglesia Presbiteriana, los Cuáqueros y los Nazarenos) llegaron a un acuerdo para concentrarse cada una en determinada región del país.

En 1902, el país fue dividido en regiones de influencia denominacional, disposición que fue ratificada en el Acuerdo Inter misional en 1936. A la Misión Centroamericana le correspondieron los departamentos occidentales de San Marcos, Huehuetenango, Chimaltenango, Sololá y Sacatepéquez, un parte de la ciudad capital, y los departamentos surorientales de Escuintla, Santa Rosa, Jutiapa y Jalapa (Garrard-Burnett 1984, pp. 54, 56). La encuesta realizada sugiere en la IEVE que la Misión Centroamericana sigue atrayendo personas de las regiones donde históricamente ha tenido presencia e influencia, particularmente del occidente del país y departamentos con un alto porcentaje de población indígena.

3.8.3 Ingresos mensuales por hogar

Gráfica No. 3



Al indagar por el ingreso mensual de los hogares, la encuesta nos proveyó información para tener una idea general del estrato social del cual provienen los miembros de la IEVE. Globalmente, lo que más llama la atención es que el porcentaje mayor (1 de cada 3) se ubica en el renglón de los ingresos más bajos (Q,1,000 o menos al mes). Le siguen en importancia los miembros con ingresos mensuales de Q1,000 a Q3,000 (1 de cada 4) y con ingresos de Q3,000 a 5,000 (1 de cada 5). Los miembros que

ganan más de Q5,000 representan un porcentaje mínimo. En suma, más de la mitad (60%) de los miembros ganan menos de Q3,000 –el porcentaje sube a 80% si es menos de Q5,000- lo que daría lugar a afirmar que la membresía proviene fundamentalmente de la clase trabajadora. Según datos del INE, el costo de la Canasta Básica Alimentaria en Enero 2014 fue de Q2,922.30 y el de la Canasta Básica Vital de Q5,332.66.²⁴ Por lo tanto, 3 de cada 5 miembros no podrían o apenas llegarían a cubrir los costos básicos de vida, es decir, viven en pobreza. Asumiendo que un ingreso mensual de clase media baja esté entre Q3,000 a Q5,000 y que un ingreso de clase media esté entre Q5,000 y Q10,000, un 25% de los miembros se ubicaría en uno de estos dos estratos. Apenas 2% tendría ingresos de más de Q10,000. Lo importante de establecer aquí es que si la iglesia IEVE fue alguna vez una iglesia de clase media, ha dejado de serlo.

3.8.4 Ladinos e indígenas: semejanzas relativas y diferencias estructurales

Al comparar los ingresos mensuales de los miembros indígenas con los de los miembros ladinos, hay diferencias que vale la pena destacar. Entre los miembros ladinos, el porcentaje más alto (30%) está en el renglón de Q3,000 a Q5,000 mensuales, mientras que del lado indígena el grupo más amplio (60%) tiene ingresos de Q1,000 o menos. Si a este porcentaje le sumamos el 30% de quienes ganan Q1,000 a Q3,000, se podría afirmar que alrededor del 90% de los miembros indígenas viven en pobreza, un porcentaje por demás revelador.²⁵

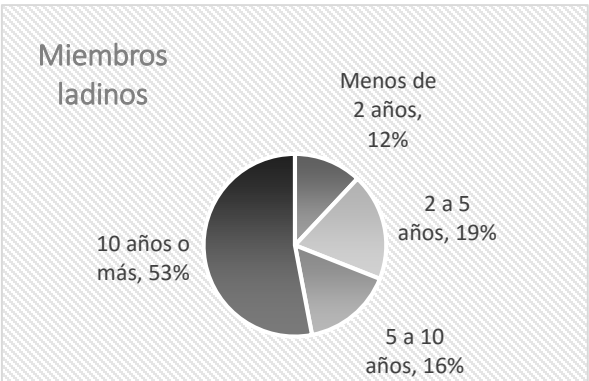
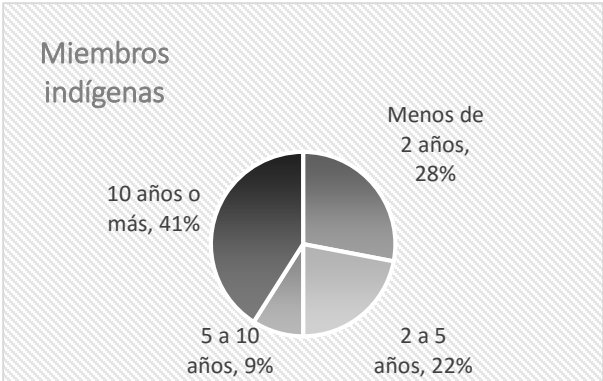
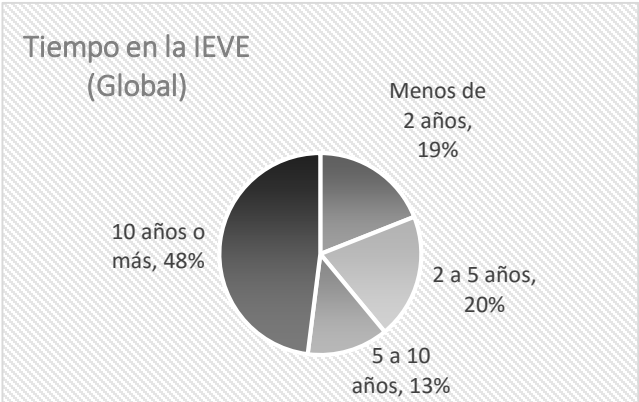
Aunque los miembros ladinos tienen en promedio ingresos superiores a los indígenas, la mitad de ellos serían pobres. Estamos hablando entonces de una iglesia evangélica

²⁴ Instituto Nacional de Estadística. Informe mensual Índice de Precios al Consumidor (IPC) y Costo de la Canasta Básica Alimentaria y Vital Enero 2014.

²⁵ Es importante señalar aquí un factor que normalmente incide de manera significativa en el nivel de ingresos: el género; comparativamente, en Guatemala los hombres tienen ingresos superiores a lo de las mujeres. Señalamos esto pues, aunque la diferencia no sea tan amplia, nuestra muestra estadística se compone más de mujeres (58%) que de hombres (42%).

cuya base social la componen, en un porcentaje significativo, indígenas y ladinos pobres. Vale la pena destacar esta característica relativamente compartida entre los dos grupos étnicos, de la que tomamos nota para nuestro análisis. De todas maneras, es indispensable no perder de vista el margen real entre ambos grupos a este respecto: las diferencias de ingresos que existen entre ladinos e indígenas a nivel nacional (un factor histórico-estructural) se ven también reflejadas, con sus propios matices, en la estructura social y económica de la IEVE. A propósito, uno de los factores que más inciden en este ámbito es el nivel educativo, el cual analizaremos con detalle en un apartado posterior.

3.8.5 Tiempo de asistir a la iglesia



Gráfica No. 4

Lo más sobresaliente de esta estadística a nivel global es que prácticamente la mitad (48%) de los encuestados tienen más de 10 años de asistir a la IEVE. Varios miembros han migrado de la IEVE a otras iglesias en la última década; sin embargo la IEVE aún conserva la lealtad de un sector considerable, tanto del grupo ladino como del indígena. Un 41% de miembros indígenas lleva asistiendo a la IEVE más de 10 años, lo que hace pensar que el cambio en la composición étnica de la iglesia se empezó a gestar ya en la década de los 90', y no en la década del 2000, como lo sugería una de los líderes entrevistados: "de aquí a unos 10 o 12 años, por los cambios que hubo en la iglesia empezó a venir gente de diferentes departamentos."

Otro dato que nos interesa es el porcentaje de miembros que se ha unido en los últimos 10 años a la iglesia, según su origen étnico. Un 60% de miembros indígenas lo hizo en este período en contraste con un 47% de miembros ladinos. La diferencia se acentúa si analizamos sólo los últimos dos años: 28% del lado indígena contra 12% del sector ladino. La diferencia es leve pero indicativa: en la última década la iglesia ha recibido más personas y familias indígenas que ladinas, lo que corresponde con las percepciones del liderazgo en este sentido, y apunta a que la IEVE se ha venido convirtiendo en un espacio crecientemente indígena: en un periodo de entre 15 y 20 años, los miembros indígenas han pasado de ser una minoría a ser un bloque que comprende al menos la tercera parte de la iglesia.

3.8.6 El panorama de la IEVE: un resumen

A partir de las percepciones del liderazgo y de los resultados de la encuesta realizada en la iglesia, resumimos aquí el panorama cultural y social de la IEVE. La IEVE es una iglesia evangélica en la ciudad de Guatemala que congrega a personas que vienen de una gran variedad de regiones del país, principalmente del occidente y de la capital. Solía ser una iglesia de clase media, sin embargo hoy la mayoría de la congregación tiene un nivel económico bajo. La IEVE es una iglesia multiétnica, cuya membresía está compuesta por una mayoría ladina, pero el grupo de miembros indígenas

representa un porcentaje significativo, que ha venido creciendo en los últimos años y muestra la tendencia a seguir haciéndolo. Es legítimo suponer que a partir de los cambios en la composición étnica de la iglesia, el tema de las relaciones étnicas es hoy una realidad más latente en la IEVE.

CAPÍTULO IV: El discurso bíblico-ideológico y las relaciones étnicas en la IEVE

Hasta aquí hemos analizado algunos aspectos generales de la visión del liderazgo de la IEVE en cuanto al papel de la iglesia en la sociedad, sus percepciones sobre la diversidad étnica en Guatemala y en la misma congregación, y las múltiples y complejas miradas que tienen sobre sí mismos en relación a sus propias identidades étnicas. A continuación nos proponemos profundizar en el análisis de la visión de mundo y marco de referencia desde donde los líderes de esta iglesia evangélica abordan, entienden e imaginan las relaciones étnicas, concretamente al interior de la misma iglesia. Seguidamente, identificamos algunas implicaciones de estos abordajes, comprensiones e imaginarios. Finalmente, intentamos comprender la dinámica de las relaciones étnicas en la iglesia a partir de los relatos y opiniones del liderazgo, datos de la encuesta y las observaciones de campo.

4.1 El discurso bíblico-ideológico

En el primer capítulo hicimos referencia a algunos discursos sobre lo étnico en la sociedad contemporánea, dentro de los que comentamos el multiculturalismo neoliberal, la ideología multicultural, la visión de lo étnico desde la publicidad y los medios de comunicación, y la perspectiva humanista. Lo que nos disponemos a analizar finalmente es cómo se aborda el tema étnico desde un punto de vista religioso, concretamente desde la óptica del liderazgo de la IEVE, la iglesia evangélica capitalina de la que trata este estudio. En el capítulo anterior señalábamos que la IEVE todavía está intentando entenderse a sí misma a raíz de los cambios en su composición étnica y social ocurridos en los últimos años, y estos cambios permiten anticipar nuevas dinámicas en las relaciones étnicas (y sociales) al interior de la iglesia. Por tanto, se vuelve interesante indagar sobre el discurso que se está manejando frente a estas nuevas realidades.

4.1.1 La Biblia como texto fundamental de los cristianos

Manuela Cantón denomina “discurso bíblico-ideológico” a la narración discursiva que los informantes de su estudio ofrecen acerca de la realidad social y política como creyentes evangélicos y en base a su interpretación del mensaje de la Biblia – en esto estaría el componente bíblico así como el ideológico, inherente a todo discurso (1998, p. 212). La Biblia es el texto sagrado por excelencia de la religión judeo-cristiana, el cual está compuesto por 66 libros, repartidos en dos grandes secciones llamadas Antiguo y Nuevo Testamentos. Para los evangélicos, la Biblia representa el marco de autoridad normativa acerca de la verdad sobre Dios, el mundo y el ser humano, es la “Palabra de Dios”. El Pacto de Lausana²⁶ registra lo que una mayoría evangélica sostiene sobre la Biblia:

Afirmamos la divina inspiración, fidelidad y autoridad de las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, sin error en todo lo que aseveran, y que son la única norma infalible de fe y conducta. Afirmamos también el poder de la Palabra de Dios para cumplir Su propósito de salvación. (...) Por medio de ella el Espíritu Santo sigue hablando hoy. Él 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.

Este documento ha proporcionado un marco para la unidad de los evangélicos y sirve como declaración de fe en muchas organizaciones evangélicas en el mundo.

Manuela Cantón señala que, la Biblia, a la vez que texto sagrado, “por ser un texto de carácter simbólico, se presta para justificar un espectro amplísimo de posiciones diversas” (1998, p. 216). En su propia descripción, la Biblia es un texto polisémico, es decir, que puede tener –y al que se le pueden atribuir– una pluralidad de significados e interpretaciones. En el mundo evangélico hay una extensa variedad de

²⁶ Pacto de Lausana, punto 2, Autoridad y poder de la Biblia (1974). El documento completo se puede encontrar en línea: <http://www.lausanne.org/es/contenido/pacto-de-lausana/pacto>

denominaciones y énfasis doctrinales, pero todos estos grupos enarbolan su bandera alrededor y en base al mismo texto, la Biblia (o “Sagradas Escrituras”).

A este respecto, la IEVE no es la excepción. Su lema es: “En el nombre de Jesucristo anunciamos salvación, adoramos a Dios, y *enseñamos la Biblia*” (cursivas añadidas). La Biblia es la base de la doctrina de la Misión Centroamericana, así como de toda la enseñanza en la iglesia. Uno de los líderes de la iglesia se refirió así a la naturaleza y papel de la Biblia:

Esas palabras que nosotros encontramos en la Biblia fueron escritas y dichas hace unos dos mil años digamos. Era otra cultura, otro tiempo diferente al nuestro. Pero yo creo que el mensaje permanece (...) mi mensaje sería que nosotros, orientados por lo que la Biblia enseña, tengamos una forma de pensar, tengamos una forma de actuar, tengamos una forma de hacer las cosas, para que logremos nuestro propósito como iglesia.

Si bien la Biblia es el fundamento común a todas las denominaciones evangélicas –y cristianas en general– hay que decir que aquello que las une también es parte de lo que las separa. La teología de cada denominación enfatiza unos u otros textos, unos u otros conceptos, unos u otros significados. La teología de la IEVE está basada en la doctrina que es común a las iglesias de corte *centroamericano*, es decir, de la Misión Centroamericana. Conviene recordar en este punto, tal como lo señalamos en un capítulo anterior, que todos los líderes de la IEVE que entrevistamos cuentan con alguna formación bíblica en el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA), ciudad de Guatemala. Ambos pastores asociados estudiaron juntos en el Instituto Bíblico Guatemalteco en Chimaltenango y luego en el SETECA. La IEVE, a su vez, cuenta con su propio centro de formación teológica, el Instituto Bíblico (IBI), dirigido por una de las mujeres que entrevistamos. Observamos entonces que los líderes entrevistados de la IEVE poseen –todos en un nivel básico, algunos en uno más avanzado– alguna educación teológica formal, lo que les otorga una voz más certificada como creyentes evangélicos, podemos suponer. Además, es significativo

que todos hayan recibido esta formación en instituciones de la Misión Centroamericana.

De aquí en adelante volcamos nuestro interés en indagar acerca del discurso que el liderazgo de la IEVE sostiene en relación a lo étnico. Como líderes y voces autorizadas en la iglesia, su comprensión e interpretación del tema indudablemente tiene implicaciones para el resto de la congregación. Como última nota aquí, es importante señalar que el discurso bíblico-ideológico es tal aunque no haya una referencia directa a algún pasaje bíblico: se trata de la narrativa del creyente que reivindica la Biblia como norma de vida y marco de verdad.

4.2 “Ya no hay judío ni griego, indígena ni ladino”: El discurso de igualdad y unidad en una iglesia evangélica multiétnica

El encabezado de este apartado proviene de una cita bíblica que se encuentra en la carta a los Gálatas, la cual fue escrita por el apóstol Pablo a los cristianos en la región de Galacia (actualmente Turquía). El texto completo dice así: “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.”²⁷ Este pasaje fue el más citado por los líderes al momento de articular un argumento bíblico sobre las relaciones étnicas, y la referencia inmediata que ofrecieron al respecto. Un análisis llano del texto en cuestión haría notar que éste hace referencia a tres categorías de la realidad social (etnia, clase social y género) donde la norma sería la diferencia/desigualdad –algo que en la práctica, aún hoy, sigue vigente. El escritor toma dos elementos de cada categoría que ejemplifican esa diferencia (judío/griego, esclavo/libre, hombre/mujer) y proclama que ese tipo de distinciones pierden su poder jerarquizante a partir de que todos son “uno en Cristo Jesús”. Otra versión lo pone así: “Ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo.”²⁸ Y la

²⁷ Carta a los Gálatas capítulo 3, verso 28. La Santa Biblia, versión Reina Valera 1960.

²⁸ *Ibíd.* Versión Dios habla hoy

versión “Lenguaje Actual” traduce la última frase así: “Si están unidos a Jesucristo, todos son iguales.”²⁹

Comenzamos esta sección haciendo alusión a este pasaje bíblico, pues nos remite a un postulado básico de la religión judeo-cristiana: la dignidad de toda persona humana –y como derivación amplia de esta idea, la igualdad esencial de todos los miembros de la humanidad– en tanto creación de Dios. Precisamente, esta premisa se fundamenta en la creencia de que el Dios que presenta la Biblia crea a los seres humanos, hombres y mujeres, a su “imagen y semejanza”³⁰, y por tanto, del mismo “linaje” y con un mismo valor. No se trataría de una igualdad de validez limitada o conveniente–únicamente entre los miembros de un mismo grupo nacional o religioso, por ejemplo– sino de carácter universal. Las posibles diferencias de edad, apariencia, condición socioeconómica, género, origen étnico o geográfico no elevarían o disminuirían el estatus de dignidad de ninguna persona. La idea de igualdad universal se propone entonces como el paradigma rector de las relaciones sociales. Si bien esta idea no es sólo parcela de la religión, filósofos y pensadores no cristianos reconocen en ella una de las aportaciones culturales fundamentales del cristianismo. Por ejemplo, en “Religion and Rationality”, Jürgen Habermas –filósofo y sociólogo alemán, uno de los principales representantes de la Teoría Crítica-, afirma lo siguiente:

El igualitarismo universalista –del cual emergieron los ideales de libertad y de una vida colectiva solidaria, el comportamiento autónomo de la vida y la emancipación, la moralidad individual de la conciencia, los derechos humanos y la democracia- es el legado directo de la ética judía de la justicia y la ética cristiana del amor. (2002, p. 149, traducción propia)

A propósito, es muy importante subrayar que Habermas no adhiere a la fe cristiana, y hace esta afirmación en el contexto de una valoración suya profundamente crítica de

²⁹ Ibíd. Versión Traducción al lenguaje actual

³⁰ “Y Dios creó al ser humano a su imagen; lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó.” Libro del Génesis, capítulo 1 verso 27: La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional.

la religión y de su aporte al debate sobre el lugar de la misma en las sociedades del siglo XXI.³¹

Justamente, una de las razones principales para emprender un estudio sobre las relaciones étnicas en una iglesia evangélica fue que nos interesaba conocer cuál era la naturaleza de esas relaciones en un espacio social en donde de entrada se pregona este mensaje de igualdad universal, de convivencia armónica, de amor a los demás. Lo distintivo de un entorno así se comprende mejor cuando se comprueba que en otros espacios de encuentro social en Guatemala donde se podrían dar relaciones étnicas - un vecindario, un centro comercial o una fiesta de cumpleaños, por ejemplo- la interacción no se rige por una ética determinada, sino que las personas que participan de esos espacios son –con excepciones significativas- neutrales, indiferentes, o incluso hostiles frente a la posibilidad de una igualdad en este sentido; tampoco hay mayores incentivos para buscar ese relacionamiento. Esta tendencia social es aún más evidente en los contextos étnicamente desiguales y racializados como el nuestro. Sin duda hay otros espacios donde la igualdad sí es promocionada, pero queremos remarcar esa particularidad en el caso de una iglesia evangélica, que vuelve interesante el análisis de las relaciones vigentes en la misma.

A propósito de la noción de igualdad, hay una característica representativa en el lenguaje utilizado en el ámbito evangélico –y cristiano en general: los creyentes no se tratan sólo de conocidos o de amigos, sino de *hermanos* y *hermanas*. Esta es la forma típica de llamarse mutuamente entre los evangélicos, una expresión infundida de nociones de confianza, cercanía y paridad. En un sentido primario, son *hermanos* y *hermanas* los miembros de la iglesia evangélica local, y en un sentido mucho más amplio y emblemático, lo son todos los evangélicos del mundo (para la mayoría se entiende así, aunque algunos considerarían a católicos y a otros grupos religiosos bajo el cristianismo como sus hermanos y hermanas). Sacamos a luz este término y su uso

³¹ Ver Habermas (2002), para una visión más comprehensiva de las ideas de sus sobre la religión, el cristianismo y la modernidad.

entre los evangélicos porque es una representación simbólica de adhesión a una teología de la igualdad.

Es precisamente esta teología de la igualdad de la cual el liderazgo de la IEVE hace eco al hablar de las relaciones étnicas, una ética igualitarista de inspiración cristiana, como señalamos atrás. Volviendo al pasaje de la carta a los Gálatas, es evidente que la razón por la que fue citado por varios de los líderes de la IEVE es por la referencia específica que se hace en el pasaje a que en Cristo, “ya no hay judío ni griego”. ¿Cómo se valora y comprende este pasaje? Uno de los líderes, haciendo alusión al autor de la carta, el apóstol Pablo, dijo: “Él habló de una igualdad donde nadie es más y nadie es menos, todos tienen un valor”, mientras que el pastor de San Marcos lo expresó de esta manera:

***Todos valemos igual**, porque somos lavados con la sangre del mismo Señor Jesucristo (...) nuestras diferencias en esta área de rasgos y todo, quedan tal vez relegadas a un segundo plano cuando nosotros entendemos que hemos sido lavados por la sangre de Jesucristo (...) Lo que nos une ahora ya no es nuestra capacidad económica ni académica, ni siquiera étnica, sino **lo que nos une es la sangre de Cristo Jesús**. (Énfasis añadido)*

Como vemos, el tema de la igualdad está en la base de una comprensión sobre las relaciones sociales y étnicas (“nadie es más, nadie es menos”), en donde las diferencias quedarían “relegadas a un segundo plano”. Pero el otro elemento que resalta es la referencia a la base que haría posible esa igualdad: “lo que nos une ahora es la sangre de Cristo”. Igualdad y unidad van de la mano. Mientras la igualdad se sostiene frente a la diferencia, la unidad se sostiene frente a la diversidad, como resalta en las declaraciones del maestro de escuela dominical:

...la diversidad, a la vez que es diversidad, nos ayuda y nos debe servir para expresarnos, para externar nuestros conceptos, nuestras ideas...es una gran diversidad. Pero, dentro de esa diversidad debe de haber unidad, y esa unidad la hace posible yo entiendo que Dios.

El pasaje bíblico más citado por los líderes (“En Cristo ya no hay judío ni griego”) es citado por su clara referencia al aspecto étnico en las relaciones sociales. A propósito, es interesante notar que en el pasaje no se propone una visión de las relaciones étnicas como tales, sino el énfasis está en que las diferencias étnicas (así como las sociales y económicas, entre otras) no deberían separar a las personas, que una relación es posible más allá de las barreras que puedan existir, gracias a Cristo. Es decir, que al final las diferencias no pueden ser lo más importante. Lo importante es la unidad y la igualdad.

Al preguntarles a los líderes de la IEVE qué pensaban de la idea que ladinos e indígenas se congregaran en iglesias diferentes (que existieran iglesias sólo de ladinos e iglesias sólo de indígenas), objetaron ampliamente la idea, precisamente en nombre de la igualdad y la unidad. El pastor kaqchikel expresó así el sentir del grupo: “Considero que no sería lo mejor porque la Palabra del Señor une, no divide. El Señor Jesús está interesado en que seamos uno y que aprendamos a vivir en comunidad.” Solamente la maestra de jóvenes dijo que no lo vería mal. En general, sin embargo, desde la iglesia no se propone un separatismo como solución al problema étnico, sino se simpatiza con la idea de una comunidad multicultural unida. En buena medida, el liderazgo se expresa dentro de lo políticamente correcto: todas las iglesias deberían tener diversidad, porque en la diversidad está la unidad, y porque en la diversidad se expresa la comunidad.

Esto nos lleva a otro pasaje bíblico ampliamente comentado por los entrevistados, el cual forma parte de otra de las epístolas del apóstol Pablo. Se trata de una sección del capítulo 4 de la carta a los Efesios, en la que se habla de la “unidad del Espíritu”, y de Cristo como la cabeza del cuerpo (la iglesia), donde cada miembro (creyente) tiene un don y cumple una tarea particular y necesaria para el funcionamiento óptimo de todo el organismo.³² Varios líderes, como vemos en las siguientes declaraciones,

³² “Yo pues, preso en el Señor, os ruego que andéis como es digno de la vocación con la que fuisteis llamados, con toda humildad y mansedumbre, soportándoos con paciencia los unos a los otros en amor, solícitos en guardar la *unidad del Espíritu* en el vínculo de la paz; un cuerpo, un Espíritu, como

encontraron en este pasaje un apoyo para reivindicar la *unidad* en una congregación multiétnica como la IEVE:

*Según la fe cristiana, el Señor nos ha llamado a la **unidad** verdad...y la Palabra dice que él es la cabeza de la iglesia, o sea que él no va a ser cabeza de ciertas etnias, sino que él es cabeza de la iglesia, y la iglesia la componemos todos los creyentes verdad...como su Palabra lo dice, hay diversidad de dones y todo, pero todos debemos **estar unidos**.*

*Como lo dice Efesios 4, debe de haber una **unidad** en ese grupo que es diverso (...) esos siete vínculos que se mencionan ahí, pienso yo que nos deben ayudar para tener tolerancia hacia los demás.*

*Sin duda, el hecho de que haya varias etnias, que haya varios orígenes, Dios mismo lo ha dado. Creo yo que la Palabra de Dios nos llama a verlo como una riqueza. Te lo digo porque por ejemplo en Efesios habla de una iglesia formada por diferentes personas, con diferentes llamados, que **juntos son un cuerpo**. Y ese cuerpo está formado por gente de diversos lugares, entonces tiene que enriquecer (sic).*

(Énfasis añadido)

Como lo anotamos arriba, sobresale nuevamente aquí el énfasis de la unidad frente a la diversidad. Por un lado, se reconoce y hasta se justifica positivamente la existencia de personas y grupos étnicamente diferentes en la iglesia. Por otro lado, se invita a estas personas y grupos a trabajar en conjunto, desde distintas trincheras pero por una misma causa, a pesar de –y gracias a- las diferencias. Si Cristo es la cabeza que

fuisteis también llamados en una misma esperanza de vuestra vocación; un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos, y en todos (...) Y él (Cristo) constituyó a unos, apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros; a fin de perfeccionar a los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la *unidad* de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios (...) para que...siguiendo la verdad en amor, crezcamos en todo en aquel que es la cabeza, esto es, Cristo, de quien todo el cuerpo, bien concertado y *unido entre sí* por todas las coyunturas que se ayudan mutuamente, según la actividad propia de cada miembro, recibe su crecimiento para ir edificándose en amor.” Epístola del apóstol San Pablo a los Efesios, capítulo 4 versos 1-6, 11-13, 15-16. La Santa Biblia versión Reina Valera 1960.

unifica a una iglesia por lo demás diversa, las diferencias son válidas, mas no las divisiones. La unidad debe prevalecer. Estas citas ilustran nuevamente cómo el liderazgo de la iglesia extrae implicaciones y consecuencias para las relaciones étnicas desde su comprensión de los conceptos y categorías bíblicas.

En primer término, entonces, podríamos afirmar que en el discurso teológico del liderazgo de la IEVE se destacan los temas de *igualdad* y *unidad*. Desde un punto de vista particularmente cristiano, la igualdad es la condición que sería tanto posibilitada como demandada por la *unidad* en Cristo. ¿Cómo se viven en esta iglesia los ideales de igualdad y unidad? Eso estamos por ver. Pero antes hay otra idea fundamental a la que debemos llamar la atención, y que surgió de forma unánime en las entrevistas.

4.3 El amor al prójimo

Estrechamente ligado al tema de igualdad y unidad, el otro argumento teológico predominante fue el del *amor al prójimo*. Los siguientes extractos de las entrevistas evidencian claramente esta aproximación cuando se aborda el tema de las relaciones étnicas:

*El Señor nos manda en su palabra que tenemos que **amarnos** los unos a los otros.*

A mí me enseña la Biblia cómo debo tratar a las personas.

*Bíblicamente hay que tener buenas relaciones, relaciones humanas, interpersonales... no importa la persona, esté preparado o no preparado...tiene (sic) mucho conocimiento o no... [no importa] de dónde sea la persona **hay que amarla**.*

*Tenemos que **amar a las personas**...no importando de dónde son o de dónde vienen.*

*Yo considero que la Palabra del Señor nos motiva a poder tener una **relación bastante estrecha**, principalmente como hijos de Dios.*

*El apóstol Pablo predicó tanto, e incluso Juan (discípulo de Jesús), en cuanto al **amor**: 'Amémonos los unos a los otros', no está diciendo ciertas diferencias.*

*Si de veras queremos vivir un cristianismo tenemos que **aceptarnos** los unos a los otros.*

(Énfasis añadido)

Una y otra vez, los líderes de la IEVE enfatizaron que según la enseñanza bíblica, las relaciones sociales –y consecuentemente las étnicas- deben estar regidas por la ética cristiana del amor.³³ Esta enseñanza parece comprenderse en un sentido amplio, abarcador; por otro lado, cuando los líderes piensan más específicamente en las relaciones étnicas a lo interno del grupo de creyentes, encuentran respaldo teológico en la idea de que “todos somos hijos de Dios”³⁴, y por tanto, iguales.

Por lo demás, el amor que haría posible este tipo de relaciones sería “el amor de Dios”. Como lo articuló la maestra de los jóvenes: “El amor de Dios sobrepasa cualquier límite que pueda haber; en este caso que es una etnia, sobrepasa este límite”. Más aún, desde el liderazgo se enfatizó que desde la perspectiva cristiana, el amor de Dios se prueba en el amor al prójimo. El pastor de Sololá, en alusión a las palabras del apóstol Juan, lo puso así: “Si yo no amo a mi hermano, pero sí amo a Dios, entonces ahí me quedo corto; porque no estaría yo practicando la verdad de Dios”. Como se ve, hay conciencia de una responsabilidad religiosa del trato amoroso y respetuoso hacia las demás personas, como corolario del amor divino.

Los tres grandes argumentos teológicos (la igualdad, la unidad y el amor al prójimo) a los que el liderazgo de la IEVE recurrió al hablar de las relaciones étnicas se resumen en el siguiente comentario de la maestra de escuela dominical de los jóvenes:

³³ Algunas citas bíblicas de esta enseñanza: San Mateo 22:37-39; San Juan 13: 34-35; 1 Juan 4: 7-8

³⁴ Cuando los cristianos evangélicos dicen esto, no necesariamente afirman que todas las personas sean hijos e hijas de Dios; estarían preparados para afirmar que todas las personas son creación de Dios, pero comúnmente reservan este apelativo a todas las personas creyentes y evangélicas.

Es lo que decía Pablo [el apóstol]: cómo Cristo nos ve, donde (...) no hay judío ni griego, donde no hay hombre o mujer, en donde todos somos humanos, con las mismas necesidades. Entonces creo yo que las relaciones en base al cristianismo, debería ser amarnos unos a otros. ¿Y eso qué significa? Significa procurar el bienestar del otro. Si partimos de que somos humanos, la palabra de Dios habla primero del amor al prójimo...del amor a Dios, del amor al prójimo, y creo que esa es la base... y eso dice mucho a la cultura...demasiado.

Hasta aquí, hemos presentado el discurso teológico del liderazgo de la iglesia, para discutir ahora cómo lo aplican a sí mismos y a su congregación. La IEVE, actualmente, está viviendo la realidad de ser una iglesia étnicamente diversa. ¿Es una comunidad unida? ¿Es una comunidad de iguales? Si existe igualdad, ¿en qué términos se da? ¿Cómo se expresa el amor al prójimo en las relaciones étnicas en la iglesia?

4.4 Bienvenidos a la IEVE

Es miércoles en la tarde y la iglesia abre sus puertas para la reunión semanal de la "Sociedad Femenil". Hay unas 12 mujeres en el templo, la mayoría de ellas mujeres de más de 40 años. El culto es sencillo y sigue la estructura del domingo: se cantan algunos himnos, se hace una oración, se da una reflexión bíblica, se ora nuevamente, se recoge la ofrenda y se dan algunos anuncios. La diferencia es que es una reunión de mujeres organizada por y para mujeres. Dos mujeres dirigen el culto: una mujer de unos 55 años con rasgos mestizos y otra mujer de unos 65 años con rasgos indígenas. La primera se desenvuelve naturalmente en el idioma español, mientras que la segunda lo habla pero se puede advertir que no es su lengua materna. Las dos mujeres se turnan en el micrófono para dirigir el programa. La mujer indígena indica el siguiente punto del programa, mientras que la otra mujer lee un texto de la Biblia para el grupo. En varios momentos, cuando se entona un himno, se observa un detalle revelador: la mujer con rasgos mestizos lee desde el himnario y canta, mientras que la mujer

indígena no ve el himnario y mueve los labios aleatoriamente, como si estuviera cantando, pero no canta en voz alta porque no conoce bien la letra. Y porque no la puede leer. Pero eso no es obstáculo para que esté al frente del grupo esa tarde.

Dos mujeres, con trasfondos étnicos distintos, con idiomas maternos diferentes y oportunidades educativas desiguales, dirigen el programa de esa tarde, interactuando entre ellas y con la congregación, en una escena de convivencia respetuosa, armónica y multicultural. Ambas pertenecen al grupo de diáconos, uno de los espacios de servicio y liderazgo en la IEVE.

El cuadro recién descrito hace recordar una cita de Bastos y Camus en su trabajo sobre los indígenas en la Ciudad de Guatemala, que incluimos en el primer capítulo:

Lo normal es que las iglesias evangélicas surjan directamente en las colonias populares de la capital, a veces como desmembraciones de otras. Ese carácter plenamente urbano las hace bastante eclécticas en cuanto a sus miembros en edad, sexo, origen y adscripción étnica. Por ello, estas congregaciones se convierten en espacios de contacto interétnico, marcados por una posibilidad de promoción similar entre indígenas y no indígenas. En este sentido, las iglesias evangélicas tienen un comportamiento más 'democrático' que la rígida jerarquía católica, y ello es valorado por sus feligreses. (Citado en Adams y Bastos, 2003, p. 349)

Aunque la IEVE no surgió en lo que era una colonia popular en la época, ahora se sitúa justamente en una zona popular, y presenta ese eclecticismo en su membresía del que hablan Bastos y Camus. Asimismo, la IEVE es una iglesia evangélica que responde a esa descripción de ser un “espacio de contacto interétnico” que ofrece la “posibilidad de promoción similar entre indígenas y no indígenas”.

Para ilustrar que la teología de igualdad, unidad y amor se refleja en la vida de la iglesia, algunos de los líderes ofrecieron lo que consideraron evidencias prácticas de la no discriminación y las buenas relaciones étnicas. Por ejemplo, resaltaron precisamente el hecho de la diversidad étnica en espacios de servicio y liderazgo. El

pastor de Sololá dijo: “en las iglesias hay personas –aquí hablo de la IEVE- hay hermanos, hermanas indígenas que sirven al Señor, al igual que el hermano o la hermana ladino o ladina...entonces ya esa diversidad cultural como que si ya lo estamos mezclando y se están aceptando así como hermanos”. La directora del IBI resaltó que “ya hay diáconos de diferentes etnias trabajando” y la maestra de jóvenes expresó: “No veo que sea desvalorizada una persona por ser indígena (...) O que no ocupe un puesto de liderazgo por el hecho de que sea indígena”.

El pastor de Sololá llamó la atención sobre la cantidad de mujeres que llegan con su traje regional a la iglesia, ofreciendo el hecho como una muestra de la aceptación y valoración de la diferencia cultural. Resumió la situación general de la iglesia así:

Se vive en comunión, en armonía; porque no hay ese menosprecio de que porque pertenece a ese grupo no hay que aceptarlo, no hay que tomar (sic) en cuenta; no, sino que [todos] son bienvenidos (...) hay personas indígenas aquí que sirven al Señor, en el diaconado...hay una hermana como diaconisa...entonces no hay ese rechazo, hay aceptación, y creemos que todos somos hijos de Dios.

Las declaraciones de este pastor asociado no están distanciadas de su experiencia personal; al contrario, como indígena y como uno de los principales líderes de esta iglesia capitalina, encarna justamente lo que la IEVE reivindica en términos de convivencia interétnica y participación igualitaria. Otro de los ejemplos más citados fue la participación de los miembros indígenas y ladinos de la congregación en actividades como bodas, almuerzos y otras reuniones que se organizan aparte de los servicios tradicionales.

El énfasis en las relaciones étnicas cordiales fue recurrente y constantemente asociado a la igualdad de condiciones. Como remarcó el pastor indígena:

...la mayoría de gente tiene esa libertad de servir al Señor, se llevan bien hermanos con hermanas indígenas y ladinos. Hemos trabajado bien gracias a Dios hasta el momento, no hay división, de por ser el indígena, ser el que se sienta hasta atrás, o

por ser ladino que se sienta adelante o en buen lugar...no existe esto; más bien hay esa unidad, esa armonía y esa comprensión dentro del ministerio.

Como el caso de las dos mujeres dirigiendo el culto, hay más ejemplos que se corresponden con aspectos de la entusiasta respuesta del liderazgo sobre el estado de las relaciones étnicas en la IEVE. Pronto veremos que hay mucha tela que cortar, pero no hay que desestimar tan ligeramente lo que representa el encuentro y cooperación interétnicos en esta iglesia evangélica. En comparación con la sociedad más amplia, la IEVE ofrece unas oportunidades de convivencia interétnica y de participación social en términos más democráticos.

4.5 Encuesta: ¿ocupa usted un puesto de liderazgo?

Los resultados de la encuesta general respaldan lo que venimos afirmando al menos en términos del porcentaje de miembros de uno y otro grupo étnico que ocupan un cargo de liderazgo:

El 50% de los hombres indígenas y el 48% de los hombres ladinos ocupan puestos de liderazgo, comparado con el 60% de mujeres ladinas y 30% de mujeres indígenas. Hay una diferencia significativa en la participación de las mujeres según origen étnico, que se contrasta con una virtual igualdad en el caso de los hombres. Si tomamos en cuenta estos porcentajes en relación al porcentaje de ladinos (63%) e indígenas (36%) en la IEVE, y si consideramos que existe un límite en cuanto al número de espacios de liderazgo, la participación indígena en la iglesia cobra una mayor importancia. Esta estadística no nos dice si todos los puestos de liderazgo están abiertos en la misma medida para ladinos e indígenas, o si hay alguna restricción específica, solapada o expresa –como lo que sucede en el caso de las mujeres, ladinas e indígenas, que no tienen acceso a los cargos de pastor y anciano, por las políticas de género de la Misión Centroamericana. En todo caso, parece apropiado resaltar aquí las prácticas inclusivas

de la IEVE, que se traducen en la participación activa de ambos grupos étnicos en los espacios de liderazgo y organización de la iglesia.

4.6 “Revueltos pero no juntos”: lecturas ladinas e indígenas de la problemática étnica en la IEVE

En un primer momento, el liderazgo brindó algunos testimonios para demostrar que la iglesia constituye un espacio particular de sociabilidad interétnica donde se promueven los valores cristianos centrales en las relaciones sociales y en la forma de trabajar como iglesia. Ya hemos apuntado que ciertamente se pueden observar manifestaciones significativas de lo anterior y que no se trata solamente de las opiniones del liderazgo. Sin embargo, hay otras historias, manifestaciones y revelaciones que desafían y contrastan con ese cuadro de equidad y justicia. Algunas facetas no tan amables del asunto comenzaron a emerger al profundizar en el tema con los líderes, al platicar con algunos miembros y al analizar más detenidamente la dinámica social de la iglesia. El liderazgo reconoció problemas étnicos y nombró los desafíos que enfrenta la IEVE –incluso quienes reclamaron la realidad de una armonía abrumadora en la congregación. Pero además, en ese ejercicio de articular sus respuestas y propuestas, revelaron también las influencias y componentes centrales de su discurso.

Todos los líderes entrevistados aceptaron la existencia de dificultades en las relaciones étnicas en la IEVE. Pero además, todos afirmaron, reconocieron, lamentaron o denunciaron que existe algún tipo de racismo en su propia iglesia. Aun así, las valoraciones sobre las problemáticas fueron diferentes, y a veces contrastantes. En algunos puntos –especialmente en la vivencia de la discriminación en la iglesia y fuera de ella– fue llamativa la diferencia entre las opiniones de los líderes ladinos y la de los líderes indígenas. Las sensibilidades étnicas son claramente distintas. Adentrémonos en la dinámica menos visible pero no menos vigente de las

relaciones en la IEVE. En primera instancia, repasamos las variadas declaraciones del liderazgo para luego conectarlas y analizarlas³⁵.

4.6.1 Lecturas desde el liderazgo ladino

La maestra de escuela dominical de los jóvenes, quien proviene de un trasfondo indígena pero se asume como ladina, señaló que:

...las relaciones [étnicas] son bastante difíciles...porque no son profundas... profundas en el sentido que, aunque llevamos mucho tiempo de conocernos, no sabemos cómo viven las personas...pero personalmente no veo que por ejemplo porque es de una etnia o porque es de determinada raíz no le hablo; no, no es por eso...es porque la propia cultura de la iglesia ha sido así, que no se profundizan las relaciones...

Las dificultades en las relaciones entre indígenas y ladinos son reconocidas aquí como un problema sobre todo de la naturaleza de las relaciones en la iglesia y no como uno de discriminación étnica. De todas maneras, la maestra reconoció abiertamente haber escuchado expresiones discriminatorias en la IEVE y las ofreció como su ejemplo de la manifestación del racismo:

...está oculto [el racismo]; lo he visto en la forma en que se habla y de alguna manera, las relaciones no son tan estrechas...quizá lo he oído muy poco, pero sí lo he oído: 'Ay, aquel indito que está por ahí' o 'Ay no, este es shuquito', o cosas así verdad. Expresiones...

Al principio, la directora del IBI negó alguna relación directa de la iglesia con el racismo ("la verdad no he visto") pero luego matizó su opinión ("siempre hay algunas personas que [lo] tienen"). A continuación, en la misma línea de la maestra, pasó a resaltar el racismo en el lenguaje de algunos hermanos:

³⁵ Para repasar el perfil de los líderes entrevistados, consultar el cuadro en la parte final del capítulo 1.

...hay ciertas cosas que uno a veces dice sin pensarlas, verdad...hay una palabra que uno usa muchas veces, que 'sós bien indio', verdad...yo he oído a algunas personas que lo usan delante de ellos, entonces definitivamente se han ofendido, se han sentido mal. Entonces, yo siento que eso es parte de que todavía tienen eso del racismo, verdad, que por eso lo dicen así, aunque a veces uno dice las cosas sin pensar, pero está dañando.

En cuanto a quiénes discriminan de esta manera, señaló extrañada que “a veces son personas que son de muy escasos recursos y no quieren al indígena. Son poquitos...tal vez un 10% de esas personas que yo he visto, pero sí me he admirado de eso y digo yo: ¿Por qué esta persona? Si no es alguien que...”. El comentario es revelador, especialmente porque se trata de una iglesia evangélica con un porcentaje no bajo de ladinos pobres. La mentalidad del “soy pobre pero no indio” se hace presente aquí. Por un lado, entonces, la directora reconoce un lenguaje discriminatorio que afecta particularmente a los indígenas en la iglesia, y por otro, nos introduce – quizá sin querer– al tema de la influencia de la jerarquía racial en las mentalidades de los miembros.

En otros momentos de la entrevista, la directora ofreció impresiones variadas sobre la problemática étnica. Por ejemplo, consideró que las fricciones se dan más bien al interior del grupo indígena:

Algunos todavía hacen ciertas diferencias, pero yo me he dado cuenta que es entre el mismo indígena, [entre los] que son de otra sección...eh...no sé cómo...tribu... yo he visto eso, que muchas veces entre ellos mismos chocan. Y eso es lo que yo me he admirado, '¿por qué es eso?', de que chocan entre ellos mismos, algunas cositas que he podido observar...no todos pero en algunos sí se da eso.

Luego afirmó que la discriminación se da más “del ladino al indígena”, pero insinuó enseguida que la discriminación no es unilateral: “el indígena es bastante...no sé si decir conservador...quiere que su hija se case con una de su...también de su localidad y todo...he visto eso.” Visto así, aunque se acepta un racismo ladino-indígena, el

problema estaría ubicado en las relaciones entre los miembros indígenas y en cierto etnocentrismo indígena.

Dentro de su rango de percepciones étnicas, la directora del IBI incluyó lo que llamó “problemas de autoimagen” en algunos de los miembros de la iglesia, y relató la historia de una hermana indígena. Se trataba de alguien “que se daba muy poco valor y se vivía comparando” con otros de los miembros, “cuando la iglesia todavía tenía más personas ladinas que indígenas”. En ese momento de su relato, la directora abrió un paréntesis para comentar: “Algunos tal vez no lo dicen pero con la mirada o con actitudes hacen sentir de menos a alguien”. Según la directora, a la hermana le afectaba mucho esa situación, al punto que se deprimió. El problema no se quedaría ahí, llegando a afectar a toda su familia, porque ella “lo llevaba a su casa” y entonces “se sentían mal todos”. Este ejemplo ya pone sobre la mesa una disparidad de poder y valor en las relaciones étnicas al interior de la iglesia, un tema que aparece colateralmente en varias declaraciones del liderazgo, como veremos. La mujer indígena de la historia, aun en este entorno cristiano, sintió el peso de una jerarquía racial que la haría sentir incómoda, diferente, con un valor menor que otros y finalmente deprimida. Lo llamativo es que esta líder de la IEVE catalogue la situación de la mujer como “problemas de autoimagen”.

Para la directora, otro inconveniente en las relaciones étnicas es que los miembros indígenas son “gente muy buena pero muy reservada” y sensibles: “yo no había experimentado eso de que ellos sientan como ese rechazo y...resentimiento muchas veces por algunas cosas de parte de ellos.” Por otro lado, refiere que algunos tienen el temor de hablar español, “porque saben que no van a hablar bien”. El manejo no óptimo del idioma español se presenta aquí como causante de desigualdades: “Incluso he hablado con algunas hermanas que les da pena servir al Señor, y dicen: ‘No, es que no me doy a entender, porque no hablo muy bien’.”

Una experiencia que relató la actual directora del Instituto Bíblico de la IEVE, de su tiempo como maestra de jóvenes en la escuela dominical, nos permite conocer su

vivencia más personal del tema étnico en la iglesia y algunas valoraciones que hace del mismo:

...por los cambios que hubo en la iglesia empezó a venir gente de diferentes departamentos...Y para mí cómo maestra me afectó –yo daba clase en ese tiempo a los jóvenes y tenía sólo universitarios. Entonces yo sabía el nivel del que podía hablar con ellos...entonces me costó mucho a mí cambiar. A veces yo decía ‘mire, lea la Biblia.’ Yo sabía que cuando le decía eso a un muchacho, pues leía rápido y sabía leer. En cambio empezaba a leer y a medio leer, me desesperaba...yo decía: ‘pero ¿por qué?’. Me costó comprender eso...entonces yo pienso que de aquí hace unos 12 años, la IEVE ha recibido del occidente, más del occidente...de San Marcos y de otros departamentos. Personas que no hablan...algunos dicen la castilla, no hablan bien el español entonces a veces a ellos les cuesta comprender y a nosotros nos cuesta. Incluso hay hermanos que tengo que concentrarme para entenderles porque como en su casa hablan su idioma, entonces es un poco difícil. Entonces yo creo que sí...la iglesia ahora ha cambiado, como le digo, pero sí se siente ese cambio, y yo pienso que no estábamos preparados para recibir otra cultura pues...

Esta cita nos introduce a un entendimiento de los líderes ladinos que aparecerá reiteradamente en sus declaraciones, y que por su importancia le dedicamos una sección más adelante: muchos de los problemas étnicos en la iglesia son causados por la poca o nula preparación académica de los miembros indígenas. El pastor de San Marcos, quien asume una identidad ladina, remitió las dificultades en las relaciones étnicas ampliamente a la cuestión del “nivel académico” y enfatizó que los hermanos indígenas deben hacer todo lo posible por “superarse”. Otro gran énfasis se pone en las dificultades que surgen porque no todos los miembros indígenas pueden hablar o comprender bien el idioma español. Por ahora, sólo haremos una observación general: la desigualdad (real o percibida) en el nivel educativo entre indígenas y ladinos, así como los desafíos asociados al idioma y la cultura, permean profundamente las relaciones y percepciones étnicas en la IEVE.

La joven profesional que trabaja con los jóvenes nos ayuda a seguir comprendiendo las lecturas desde el liderazgo ladino y la dinámica social de la IEVE. Según nos contaba ella y otros miembros, la iglesia no había tenido un buen récord en los últimos años en el trabajo con jóvenes: no había quién se hiciera cargo del grupo, varios jóvenes estaban inconformes con aspectos de la iglesia, el grupo de los sábados era muy poco atendido y otros jóvenes simplemente habían dejado la iglesia. En términos generales, se podría afirmar que el segmento poblacional de entre 15 y 30 años representa un porcentaje bajo en la IEVE. Por dos años, la maestra que entrevistamos ha estado dando clases en la escuela dominical, promoviendo temas actuales e intentando mantener un grupo regular. En nuestras visitas de campo, un hecho particular nos llamó la atención: al servicio devocional llegaban varias jóvenes indígenas pero no se quedaban para la clase de escuela dominical. Durante el tiempo del “cafecito” se reunían en un grupo pequeño y al cabo de un rato se iban de la iglesia. Especialmente, había un grupo de jovencitas de Huehuetenango, vestidas todas con el traje de Aguacatán, quienes llegaban regularmente al culto de la mañana pero no asistían con los jóvenes. Una joven de Huehuetenango, pero que no era parte de este grupo, era la única joven que vestía su traje regional y que llegaba a la clase con cierta frecuencia.

La maestra de jóvenes ofreció una explicación del porqué no llegaban otras jóvenes indígenas a la clase de escuela dominical:

La mayoría de ellas trabajan de...es que eso es lo lamentable...porque vienen de un lugar rural, la mayoría viene a trabajar en casa, no viene a trabajar en una empresa con sueldos buenos, y con un horario un poco flexible...no; vienen a trabajar con poco sueldo y con poca consideración en cuanto a su horario. Eso hace mucho más difícil llegar a entablar una relación, entonces lo que hacen ellos, la mayoría, es que llegan a la iglesia y luego se reúnen con sus amigos y se van a no sé, a hacer sus mandados, y luego se van... lo cual es lo que está sucediendo en la mayoría de iglesias evangélicas, independientemente de la etnia (...) He tratado de involucrarlas, pero es muy difícil involucrarlas en actividades de jóvenes tan sólo los domingos en la mañana...te digo de las relaciones que he tenido con las mujeres indígenas en la

iglesia...con más de alguna de ellas he entablado relación de amistad, lo cual ha sido muy bueno para mí...pero la mayoría es muy cerrada (...) el domingo es para ir a la iglesia y hacer cualquier otro mandado que tengan, entonces ya no les da tiempo de tener una relación más profunda con alguien de la iglesia. Entonces, aunque yo he tenido la oportunidad de involucrar más a las muchachas indígenas, a los muchachos también que vienen, no se ha podido por eso...

La lectura de la maestra nos da entrada a aspectos profundos de la dinámica social de la iglesia. Sobre todo, ilustra nuevamente un aspecto fundamental de las relaciones étnicas en la IEVE: están marcadas por la desigualdad de la sociedad más amplia. Hay que resaltar, sin duda, el hecho de que estas jóvenes asistan a la iglesia, aunque no se queden a la clase. La estimación de la maestra acerca de que la “mayoría” de jóvenes indígenas “trabajan en casa” podría sonar exagerada, pero lo que sabemos es que sí es la realidad de un porcentaje de ellas y de otras mujeres indígenas: el 23% (6 de 22) de las mujeres indígenas a quienes pasamos la encuesta trabajan como empleadas domésticas.

Del fragmento citado, resalta la conciencia de la maestra sobre la situación social de las jóvenes indígenas, por un lado, y por otro, su valoración final de las consecuencias: el problema es que no les queda tiempo para relacionarse con otros jóvenes e integrarse más a la iglesia. Por lo mismo, la maestra no ve mayores relaciones étnicas en su clase:

Si mucho llega una o dos personas indígenas; me refiero indígenas a que estén vestidos como indígenas, que hablen un idioma indígena, a eso me refiero...porque creo que muchos de ellos vienen de un trasfondo indígena. Aún creo que han venido aquí usando su ropa, y quizá ya no hablando como indígenas, pero en el camino han dejado atrás su vestimenta porque ya viven aquí en Guatemala...entonces si podríamos pensar en alguien así...tal vez una o dos personas (...) Es difícil de integrar; es muy difícil hacer que se integren totalmente.

Aquí aparecen nuevos elementos que complejizan el panorama de las relaciones y percepciones étnicas en la iglesia: hay algunos que serían “verdaderamente” indígenas y otros que por no exhibir ciertos marcadores culturales, aunque sus raíces sean las mismas que las de los primeros, ya no cabrían en la categoría anterior. Lo anterior sugiere también que se puede “dejar de ser” indígena en la iglesia, y por otro lado, se asume que la sustitución de rasgos culturales indígenas por los ladinos, cancelaría el asunto “étnico”: el problema étnico ya no sería más. Otra complicación se advierte: es mucho más difícil identificar a simple vista quién es un hombre indígena y quién no, pues la mayoría de hombres indígenas no usan el traje de su localidad. Por lo mismo, las lecturas étnicas tienen un grado alto de subjetividad.

Para cerrar esta sección, un comentario acerca de los jóvenes que tienen trasfondo indígena pero que han hecho al parecer una transacción de identidad étnica hacia el grupo ladino. La maestra dice que es muy difícil de integrar la clase, hablando de las relaciones entre el par de jóvenes indígenas que usan su traje e idioma que llegan a la clase y el resto de los jóvenes, ya “no hay ni siquiera un esfuerzo” de ninguna de las partes. Esta apreciación es interesante si tomamos en cuenta que en la clase, según la maestra, son varios los jóvenes con trasfondo indígena. Sin embargo, no se percibe algún indicio de algo como una solidaridad étnica de estos jóvenes con los demás. Cuando abordemos este tema desde la perspectiva indígena, incluiremos algunos elementos de la observación de campo para seguir profundizando en la dinámica de esta clase de jóvenes. Analicemos ahora las valoraciones del liderazgo indígena.

4.6.2 Lecturas desde el liderazgo indígena

El pastor de Sololá, quien se identificó como 100% kaqchikel, fue directo en su respuesta cuando evaluó las relaciones étnicas en Guatemala: “el ladino...como que si no acepta al indígena. Y viceversa.” No obstante, cuando se refirió a la iglesia, reconoció un problema pero evitó todavía referencias específicas: “Existe racismo en las iglesias. Uno escucha por ejemplo, personas que hablan de alguien que es de

algún grupo étnico y no es aceptable. 'Es que ella es así' o 'él es así'...entonces sí existe. Tal vez no lo manifiestan así como en el mundo, pero sí existe." Al final de la entrevista relató una situación específica en la iglesia en donde incluso intervino:

...recientemente escuché de dos hermanas que estaban hablando de ciertas personas. Una de ellas especialmente, me contó de que su esposo, cuando era soltero él, quería cambiar a ella por una indígena, y dice la hermana: '¡Me quería cambiar por una de estas!' Entonces yo tuve que parar ahí porque le dije que también ella es persona.

Su intervención en esta escena podría entenderse como una responsabilidad pastoral, pero también debe verse como parte de un asunto profundamente sensible y personal: la expresión "me quería cambiar por una de estas" discrimina tanto a la mujer referida como al mismo pastor, como a todos los indígenas. En su reclamo, el pastor apela a la dignidad de toda persona.

A propósito de su propia experiencia como indígena en la iglesia:

Yo me he sentido bien, gracias a Dios. Los hermanos saben mi trasfondo, de dónde vengo (...) Muy pocas veces [me he sentido discriminado]...gracias a Dios no tengo ese problema; más bien yo llamo a las personas a la reflexión, cuando escucho algo como "Es indígena".

Esa conciencia de la diferenciación étnica viene alentada por vivencias propias y de su familia. El pastor relató que su hermana trabaja como maestra en un colegio y sufre discriminación por parte de la directora, quien es ladina. Las jerarquías étnicas están más presentes desde su experiencia, hay una percepción clara de un racismo ladino-indígena que se da verticalmente.

Por su parte, el maestro indígena de escuela dominical y quien predica ocasionalmente en la IEVE se refirió a la situación de la iglesia sin formalidades y derivando implicaciones más amplias del problema:

Es muy difícil a veces...porque he observado que a veces hay como un favoritismo, tal vez hay un pensar de parte de los ladinos considero yo...no en todos los casos, no en todas las personas, no la mayoría gracias a Dios, pero sí en un momentito dado va a surgir una problemática de un auto...un complejo de superioridad: 'El ladino es más que el natural'. 'El ladino puede y el indígena o natural no puede hacerlo'... Y esa problemática ha entrado a las iglesias y aquí en un momentito dado se ha dado...entonces sí es difícil manejar esa diversidad...

Y más adelante en la entrevista agregó:

He tenido la amarga experiencia de observar cómo siendo ambos de la misma iglesia, del mismo cuerpo de Cristo, ha habido un cierto desprecio hacia las personas naturales. En alguna ocasión lo he visto, se ha manifestado, se ha censurado también, pero no sé porque pensarán así las personas...no hay una íntima ni una estrecha relación totalmente entre todos.

En marcado contraste con la percepción del liderazgo ladino, para este maestro hay un conflicto obvio entre grupos étnicos: los hermanos indígenas (o "naturales", como él lo pone) sufren discriminación de parte de los hermanos ladinos. Pero el problema sería, además, no solamente uno de expresiones racistas aisladas sino uno de mentalidad colectiva, en la que estaría operando una ideología étnica de superioridad. Hay que decir, por otra parte, que este líder hace tal diagnóstico del estado de las relaciones étnicas en la IEVE consciente de la diferencia cualitativa entre el trato que él mismo ha recibido en la iglesia y el que ha recibido fuera de ella:

Yo he sentido, fuera de la iglesia, tanto de esta como en las otras que he estado, hablando así en la sociedad, por mi fisonomía entiendo yo, a mí me han ignorado muchas veces...personas por decirlo así de alta sociedad. Yo he estado en reuniones así y a mí me han ignorado totalmente...entonces yo me he hecho esa idea, pero gracias a Dios aquí yo no...de parte de nadie yo no he sentido un desprecio, no he sentido...es más, a mí en poco tiempo, me han apreciado, han llegado a apreciarme bastante y eso a mí me anima verdad, me conforta.

Lo que podemos notar es que este maestro indígena conoce la discriminación de primera mano, y puede distinguir claramente entre un racismo crudo que ha experimentado en la sociedad en general y unas relaciones claramente más horizontales y cordiales con los miembros de su iglesia. La diferencia no es pequeña y él la valora profundamente. De todas maneras, por su misma vivencia personal del racismo, sabe que no todo va bien y puede detectar que persiste una mentalidad discriminadora en la IEVE. Por otro lado, también denuncia lo que entiende como un complejo de inferioridad en algunos miembros indígenas: hay que “dejar complejos, porque he visto algún hermano tal vez que dice: ‘Yo no puedo hacer eso, ni debo estar dentro de ellos porque ellos son más que yo, son profesionales, son ladinos, yo no puedo estar ahí.’” Aparte de revelar nuevamente la conciencia entre los miembros indígenas de la IEVE de una desventaja o subordinación en la jerarquía racial, esta cita matiza la imagen de participación democrática del apartado anterior: si bien los miembros indígenas y ladinos tienen oportunidades similares para participar en la iglesia, parten desde posiciones diferenciadas en la escala social. Por lo mismo, una característica reveladora de la iglesia IEVE es el porcentaje significativo de miembros indígenas involucrados en áreas y equipos de liderazgo.

Una controversia surgió cuando dos diáconos indígenas con una reconocida trayectoria de servicio y compromiso en la iglesia fueron postulados para formar parte del Consejo de Ancianos, pero el Consejo dictaminó que no podían aspirar a la posición porque no sabían leer ni escribir, un requisito que se exige desde recientemente. Los hermanos indígenas se ofendieron. Dos de los líderes ladinos hicieron alusión a esta situación, enfatizando que se trató de una disposición que no tenía nada que ver con el origen étnico sino con el nivel académico. El pastor indígena respaldó asimismo esa misma perspectiva. El maestro indígena de escuela dominical, sin embargo, tenía otra impresión: “las dos cosas se unificaron ahí” (la falta de educación y el origen indígena de los hermanos que se postularon) y señaló algunas de las reacciones a episodios como este en el grupo indígena más amplio: “al ver que como que no se les toma en cuenta, no se les da la oportunidad de participación, de

liderar en algunas ocasiones, como que se concentran en algún apartado sólo para ellos considero yo...”

En el apartado anterior relatamos el caso de una mujer indígena y una mujer ladina que dirigían juntas un culto de mujeres en la iglesia. Nos llamó la atención su trabajo en equipo y la horizontalidad de relación y participación entre ambas. Luego del servicio, conversamos por unos 40 minutos con la hermana indígena. Es originaria de Nuevo Palmar, del lado de Retalhuleu y su idioma materno es el kaqchikel. Ha asistido a la IEVE por casi 30 años, y varias de sus hijas, algunas ya casadas, son también miembros de la iglesia. Vive actualmente en Villa Nueva pero la distancia no es un problema para que llegue todas las semanas a compartir con los hermanos y servir como diaconisa. En la conversación habló de la iglesia como un espacio que disfrutaba y donde quería seguir asistiendo y colaborando: es *su* iglesia. Sin embargo, en su experiencia también había otras historias, vivencias de discriminación. Dijo que algunos hermanos “se sienten más grandes, más mestizos” y que “lo hacen de menos a uno.”

Nos relató la siguiente experiencia: en una ocasión se hizo un intercambio de regalos en la clase de escuela dominical con las mujeres. Acordaron que los regalos serían de cierto precio pero ella compró uno de Q5 simplemente porque no podía pagar más; aunque quería llevar otro regalo, era todo el dinero que tenía. Cuando llegó el momento del intercambio, ella recibió un regalo de parte de una hermana ladina y le entregó a la vez el regalo que había comprado. Pero esta hermana, al ver que era un regalo barato, le dijo a la hermana indígena que “no tuviera pena”, y se lo devolvió. Ella insistió en que lo recibiera pero la hermana le dijo nuevamente que todo estaba bien y no lo tomó. Esta mujer indígena, entre algunas lágrimas, nos contó que este episodio la hirió profundamente. Aunque estaba triste y enojada con la otra hermana, decidió no tratarla mal, sino seguir saludándola y estar en paz con ella. Nunca hablaron de este episodio entre ellas.

Independientemente del tipo de discriminación que haya habido en esta historia, y de cómo podría catalogarse, lo que hay que notar es que la hermana indígena lo vive e interpreta en términos étnicos. Por su parte, la hermana ladina probablemente no haya siquiera advertido lo que su gesto significó para la hermana indígena y hasta pudo pensar que estaba siendo generosa al devolverle algo que ella podía usar o necesitar más. Los líderes indígenas ofrecieron varios ejemplos que ilustran claramente que las sensibilidades étnicas son muy distintas en la iglesia.

El maestro de matrimonios “B” dijo que una hermana de San Marcos le comentó que ella no soportaba ver que algunos hermanos en la iglesia “mojaran el pan” en el café, y para él eso era parte de su cultura simplemente. La “tolerancia hacia los demás”, refirió, no se estaba mostrando. La diaconisa y maestra indígena de escuela dominical también relató un episodio que presenció durante la “hora del café”: dos niñas indígenas tomaron unos panes y una hermana ladina las reprendió fuertemente, diciéndoles que ya habían comido y que dejaran los panes donde estaban. La maestra indígena vio todo esto, se enojó mucho y unas semanas después le reclamó a esta hermana, diciéndole que esa no era una manera de tratar a los niños. Como defendiendo su derecho a reclamar y a no quedarse callada, nos comentó: “muy me pueden ver indígena pero de ignorante yo sé que no tengo nada...me pueden decirme (sic) que soy ignorante pero de ignorante no tengo nada...” Esta maestra, quien ha sido diaconisa por más 15 años, también fue la coordinadora del grupo de diáconos por un periodo. En ese tiempo, refiere que había una hermana ladina en el grupo que la ignoraba y que no la respetaba. Siempre decía algo malo sobre la comida que ella llevaba para compartir. Como coordinadora del grupo, se sintió mal varias veces por las actitudes de algunos, y especialmente por la diferencia en el trato que sentía de parte de la hermana ladina.

Estos ejemplos ofrecen una ventana a los desafíos de las relaciones étnicas en este y en muchos contextos en Guatemala. La discriminación étnica puede ser percibida, experimentada, e imaginada de maneras muy distintas. Por un lado, algunos actos pueden interpretarse como discriminación étnica por un desconocimiento o prejuicio

de lo que la otra persona es o esté pensando. Problemas “comunes” en las relaciones interpersonales se pueden leer como problemas étnicos. Es decir, que se podría ver racismo “donde no lo hay”. Esta situación es real, pero muchas veces es utilizada como un argumento ladino para ocultar el racismo donde sí lo hay. Precisamente, la raíz de esta sensibilidad étnica propia de los indígenas es la experiencia personal y profunda del racismo ladino. Ladinos e indígenas suponen cosas los unos de otros desde sus vivencias diferenciadas.

Quizá la respuesta más enfática –y la más contrastante respecto a los ideales de unidad que reivindica la iglesia- la ofreció la diaconisa y maestra indígena de escuela dominical. Cuando le preguntamos directamente cómo consideraba que era la relación entre ladinos e indígenas en la iglesia, sentenció sin reparos: “Ah...yo digo que por separados...viven por separados. Yo así los veo, desde mi punto de vista.” Y amplió su impresión así:

Me gustaría que fuera diferente. Si hablo yo de mi fe, yo sé que en la Biblia no me habla de dos cielos verdad, en la Biblia sólo me habla de una entrada en el cielo...lo que yo he aprendido de la Biblia es que sólo vamos a entrar en un camino chiquito verdad, y vamos a entrar todos ahí...imagínese que yo voy a entrar como indígena y otro que ladino...ni modo que lo voy a empujar ahí...no verdad. Entonces, en mi punto de vista, no tendría que ser así...pero sí ha habido eso en la iglesia.

Estos comentarios provienen de alguien que lleva más de 25 años en la IEVE, y que ha estado involucrada en diversos espacios de servicio en la iglesia. No es una apreciación que niegue aspectos positivos de la convivencia (“tengo amigos que son ladinos y me aprecian muchísimo, y yo también (...) he tenido buenas comunicaciones”) sino una lectura global de las relaciones.

Al igual que los demás líderes indígenas, ha sufrido el racismo en carne propia. Como adolescente que llegó a la capital desde Aguacatán para trabajar como empleada doméstica, se hizo consciente y vivió la dinámica de la sociedad racializada guatemalteca desde muy temprano. Hoy en día, en su lugar de trabajo, percibe

discriminación de parte de dos compañeras de trabajo ladinas. Asiste a la IEVE desde muy joven y ahora lo hace junto a su sobrina, también originaria de Aguacatán, y a quien identificamos en el apartado anterior como la única de las varias jóvenes indígenas que visten su traje regional que asiste a la clase de jóvenes del domingo. Esta joven indígena habla el chalchiteko y el español y se graduó del nivel medio. La tía, a quien entrevistamos, ha animado a su sobrina a integrarse al grupo de jóvenes, aunque a ella no le guste mucho asistir.

La experiencia de su sobrina en la clase no ha sido la más cordial: “Hay señoritas [con] que sí se congenia bien, y hay señoritas que dice ella, ‘Lo ven a uno como de este tamañito. No saludan’.” Una vez más, los miembros indígenas de la IEVE muestran esa conciencia de discriminación, en este caso dentro de la iglesia. Pudimos observar la dinámica de la clase de jóvenes en las visitas de campo. Destacaba la presencia de esta joven indígena entre un grupo de jóvenes de un rango de edad tan amplio como de 14 a 30 años. No todos los jóvenes que llegaban se conocían entre sí, y los espacios de interacción en la clase eran momentos de trabajo en grupo y algunas dinámicas que la maestra proponía. Había algunos grupos de amigos, pero no se podría decir que era una clase unida en general. Por su parte, la joven indígena no llegaba todos los domingos, pero cuando llegaba se sentaba en la clase y no tenía mayor interacción con los demás jóvenes. A veces era evidente cómo pasaba desapercibida para otros jóvenes. Por su parte, prácticamente no hablaba en la clase. Su tía la animaba a seguir asistiendo en estos términos: “Tú no vas por lo que están los demás ahí, lo que tú vas es a escuchar la Palabra y tratá de no aislar tanto’ (sic). Yo eso es lo que le digo mi sobrina. ‘Hay que romper el hielo dentro de uno para poder comunicar con otros jóvenes y todo eso’.”

La joven le contó a su tía algo que no le gustó para nada en una ocasión: en cierto momento de la clase, la maestra pidió al grupo que se dividiera en diferentes grupos, los universitarios por un lado y los no universitarios o estudiantes de básicos o diversificado por otro. Ese día le dijo a su tía: “¿Puede creer usted que la maestra nos separó por esto, por esto, por esto? ¿Acaso así vamos a entrar al cielo?” La respuesta

de su tía fue intentar explicar que tal vez la maestra los había separado en grupos por algún tema que iban a platicar o actividad que iban a hacer. Pero su sobrina estaba convencida de que este tipo de distinciones o preguntas no deben hacerse. Nuevamente vemos cómo algunas situaciones que no serían de ninguna manera problemáticas para algunos, envuelven sensibilidades profundas para otros.

Para cerrar esta sección, compartimos una cita de la maestra y diaconisa indígena, que ilustra de forma muy particular las dificultades que percibe en su propia interacción con los hermanos ladinos, su posicionamiento personal y la importancia del “saber” y el nivel educativo en la IEVE:

Vuelvo a lo mismo verdad, que no me van a hacer caso por lo que yo digo verdad, porque no sé nada de derecho, porque no sé nada de...qué más le puedo hablar yo...de medicina, o porque no soy ninguna doctora verdad, me van a respetar porque ¿quién soy yo pues?, para opinar...o ¿quién soy yo para acercarme a ellos? Yo supongo eso. Al menos a mí no me afecta reunirme con los ladinos verdad, porque voy a entender bien y si no pues, gracias a Dios he tenido un diccionario que es bíblico verdad, entonces si no voy a entender lo que me va a predicar el pastor, pues yo saco mis preguntas y yo ahí...entonces no me afectaría...pienso yo. Soy yo la que tal vez les va a hacer estorbo a ellos pero vuelvo a lo mismo verdad, no importa. A estas alturas lo que me puedan hacer los líderes o que pueda hacer...si me hacen un gesto, a mí no me importa...yo voy a saber controlarlo. Pero sí me importa a la otra persona que...imagínese, una nueva persona que llega a la iglesia, que le hagan tal cosa me va a doler pues, porque no soy así con las personas o con los hermanos.

4.7 Excurso: Igualdad proclamada vs. desigualdad institucionalizada.

De los factores estructurales que influyen en la dinámica social de la IEVE

...la iglesia, mal o bien, es un reflejo de la sociedad

(Líder de la IEVE)

Un hecho determinante en la vida de esta iglesia multiétnica, y uno que el liderazgo advierte tan solo vagamente, es que en ella se dan dinámicas sociales que expresan los dilemas, conflictos y desigualdades de la sociedad más amplia, y que esto, a su vez, tiene efectos significativos en las relaciones interpersonales, las mentalidades, y las formas de organización social. De todo esto, la iglesia por un lado parece poco consciente, lo que dificulta su apreciación de la realidad y de la dinámica interna. Por otro lado, cuando sí hay conciencia de desigualdad, se interpreta ampliamente en términos de responsabilidad individual.

Lo que resalta es que el discurso de igualdad es proclamado desde la iglesia teniendo de trasfondo una sociedad de desigualdades institucionalizadas, las que se reflejan entre los indígenas y ladinos de la IEVE. Lo podemos ver claramente en dos niveles: económico y académico.

Como anotamos en el capítulo anterior, las diferencias de ingresos que existen entre ladinos e indígenas a nivel nacional se ven también reflejadas, con sus propios matices, en la estructura social y económica de la IEVE. Aunque a la iglesia la componen en su mayoría ladinos e indígenas pobres, los miembros indígenas son significativamente más pobres.³⁶

Por otro lado, se observa una brecha entre los miembros ladinos e indígenas en cuanto al nivel educativo. De los miembros ladinos, solamente un 5% no tiene ninguna educación formal, contra un 16% de miembros indígenas (23% en el caso de las mujeres indígenas). Otra estadística que evidencia la desigualdad es que casi la cuarta

³⁶ Ver gráficas de “Ingresos mensuales por hogar” en capítulo 3.

parte (23%) de los miembros ladinos tiene estudios universitarios, en comparación con sólo el 5% por ciento de los indígenas. (2 de 32 encuestados).

4.8 Balance de las perspectivas ladinas e indígenas

Resalta el contraste de percepciones y vivencias de la problemática étnica entre miembros y líderes de la misma congregación. Asimismo, las referencias que hemos citado ya nos dan una idea de las diferentes influencias, funciones y aplicaciones del imaginario racial guatemalteco. Nos hablan de cómo hay aspectos de la realidad que son reconocidos (la realidad multiétnica de Guatemala y de la IEVE) pero son percibidos e interpretados a través de múltiples prismas, dependiendo de dónde se observe. No hay que olvidar, como lo apuntamos en el capítulo anterior, que detrás de las opiniones siempre hay una historia personal, y especialmente en el tema étnico la auto-identificación y/o privilegio permea el discurso.

A partir de estas lecturas ladinas e indígenas, queda claro que las sensibilidades étnicas son marcadamente diferentes en la iglesia. Los miembros “sienten” diferente de acuerdo a su propia vivencia del tema. Las experiencias personales con la discriminación varían significativamente entre miembros ladinos e indígenas. En función de esto, los líderes indígenas muestran una conciencia más fuerte de las fisuras étnicas en la iglesia en comparación con los líderes ladinos. El imaginario racial parece estar presente en el discurso y práctica, aun cuando el liderazgo y los miembros no puedan visualizarlo o no sean conscientes del mismo.

Las relaciones entre indígenas y ladinos que se dan en la IEVE, aunque positivamente contrastantes respecto a las relaciones vigentes fuera de la iglesia, no escapan de estar mediadas por las desigualdades institucionalizadas (racismo estructural) de la sociedad guatemalteca, lo que influye en diversos grados en las percepciones mutuas y en las oportunidades de relacionamiento y participación que pueden aprovecharse en la iglesia. Casi todas las oportunidades de liderazgo están abiertas pero las dinámicas de desigualdad y las reglas del entorno cultural capitalino y ladino lo hacen

más difícil para los miembros indígenas. Esto no se traduce en segregación racial, como hemos visto, pero replantea los términos de la igualdad en función del aspecto cultural. Mientras que los indígenas comprenden el problema étnico de la iglesia sobre todo como uno de racismo ladino, los ladinos lo perciben más como un problema de desigualdad social que se podría resolver (y disolver) con la actualización educativa y cultural de los miembros indígenas. En lo que sigue, ahondamos en este tema crucial en el discurso del liderazgo ladino.

CAPÍTULO V: Ideología étnica y herramientas culturales de los evangélicos

En este último apartado nos ocupamos de elementos específicos del discurso del liderazgo ladino de la iglesia. A partir de sus declaraciones, las cuales citaremos ampliamente, analizaremos sus explicaciones a las desigualdades que permean su congregación y la sociedad, veremos cómo opera de manera decisiva su ideología étnica, y de manera especial, examinaremos la afinidad entre el discurso bíblico-ideológico en la IEVE y las herramientas culturales de los evangélicos.

5.1 Herramientas culturales de los evangélicos

Comencemos planteando la siguiente cuestión: el tipo de explicaciones que el liderazgo de la IEVE ofrece frente a la problemática étnica, ¿es básicamente un reflejo de las mentalidades y valores circundantes, es decir, del imaginario social guatemalteco? ¿O podría tener una relación significativa con lo que se podría denominar una epistemología teológica evangélica? Llegados aquí, es oportuno introducir el concepto de “herramientas culturales” para entender más profundamente lo que se dice desde el liderazgo de la iglesia. Para ello, nos apoyamos en el estudio de Michael Emerson y Christian Smith, “Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America” (Divididos por la fe: religión evangélica y el problema de la raza en los Estados Unidos) (2000).

Los autores referidos aplican el concepto de “herramientas culturales” basados en las nociones de la socióloga Ann Swidler, quien sostiene que “la cultura crea *formas*³⁷ que permiten a los individuos o grupos organizar experiencias y evaluar la realidad (...) proveyendo un repertorio o ‘paquete de herramientas’ (*tool kit*) con ideas, hábitos, habilidades y estilos.” (Citado en Emerson y Smith, 2000, p. 76, traducción propia). Según Swidler, “en la medida que ciertos recursos culturales se vuelven más centrales

³⁷ O maneras, patrones (Nota de traducción)

en la vida de una persona, y se revisten de mayor significado, establecen las estrategias”, así como las realidades que la gente desarrolla (p. 76). La religión constituye uno de esos recursos culturales centrales en la vida de muchas personas, y juega un papel crucial en la definición de su “paquete de herramientas culturales”.

Emerson y Smith señalan que los evangélicos estadounidenses cuentan con herramientas religioso-culturales particulares que utilizan no sólo en contextos religiosos –donde las obtuvieron– sino en la comprensión e interpretación de otra variedad de asuntos y problemas sociales, entre ellos las relaciones raciales. Para entender mejor las explicaciones de este grupo particular sobre este tema, lo que hacen es identificar sus herramientas culturales centrales. En su investigación, Emerson y Smith identifican tres herramientas culturales del *paquete* de los evangélicos blancos, las cuales consideran que influyen y explican más significativamente sus puntos de vista sobre la raza. Son hallazgos que aplican principalmente a los evangélicos blancos pero no exclusivos de ellos.

Las herramientas religioso-culturales que descubren son: el individualismo, el “relacionalismo” (*relationalism*) y el anti-estructuralismo.

El individualismo es un valor muy estadounidense pero según Emerson y Smith, el tipo de individualismo de los evangélicos conservadores blancos es aún más fuerte, por una combinación de factores históricos y comprensiones teológicas de este grupo particular. La convicción central es que “los individuos existen independientemente de estructuras e instituciones, tienen libre albedrío y son individualmente responsables por sus propias acciones” (2000, p. 76, trad. propia).

El “relacionalismo”, por su parte, pone un énfasis especial en la importancia de las relaciones interpersonales. Este énfasis provendría de la creencia de que la naturaleza humana está “caída” (inclinada a hacer el mal) y que la solución a esto sólo puede venir a través de una *relación* personal con Cristo. La importancia de esta relación es para los evangélicos de Estados Unidos y de todo el mundo una creencia fundacional.

Según Emerson y Smith, los evangélicos blancos transfieren la importancia de esta relación a todas sus otras relaciones, poniendo un “fuerte énfasis en relaciones familiares, amistades, relaciones en la iglesia, y otras formas de conexión interpersonal” (2000, p. 77, trad. propia). Visto así, un contexto de relaciones saludables sería un incentivo fundamental para que la gente tomara decisiones correctas. Si se sigue este razonamiento, se comprende que los evangélicos tiendan a creer que los problemas sociales tienen su origen, más que todo, en malas relaciones interpersonales. A su vez, las malas relaciones son vistas como opuestas al cristianismo y serían un resultado del pecado individual. Por tanto, para tener mejores relaciones interpersonales y raciales –y menores problemas sociales-, la solución estaría en atacar el problema del pecado individual.

Por último, el anti-estructuralismo es un corolario natural de la aplicación de las primeras dos herramientas. Si las relaciones rotas entre personas (y los problemas raciales) son producto del pecado individual, las explicaciones estructurales del fenómeno social son frecuentemente descartadas, se consideran equivocadas o simplemente no se contemplan. Hablando de las respuestas de los evangélicos de su estudio, Emerson y Smith comentan: “Ausente de sus relatos está la idea de que las relaciones rotas puedan estar moldeadas por estructuras sociales, como las leyes, las maneras en que operan las instituciones o formas de segregación.” Y agregan:

Aunque mucho en la tradición y en las Escrituras cristianas apunta a la influencia de las estructuras sociales en los individuos, el énfasis en el individualismo ha sido tan completo por un tiempo tan largo en la cultura evangélica blanca estadounidense, que dichas herramientas están casi fuera de alcance. (2000, p. 78-79)

El estudio sobre raza y religión que realizan Emerson y Smith a nivel nacional en los Estados Unidos entre los evangélicos los lleva a concluir que “las herramientas culturales del individualismo, el relacionamiento y el anti-estructuralismo son usadas consistentemente y moldean poderosamente la cosmovisión de los evangélicos blancos.” (2000, p. 119). La utilidad de los hallazgos de estos autores para nuestro trabajo es acentuada por un factor histórico: los orígenes mismos de la Misión

Centroamericana están precisamente en el evangelicalismo (*evangelicalism*)³⁸ estadounidense. Fueron misioneros norteamericanos blancos los que promovieron inicialmente el protestantismo en Guatemala y, en consecuencia, es razonable suponer que los valores e ideas de los evangélicos guatemaltecos contemporáneos todavía puedan reflejar elementos de esos orígenes.

Las herramientas culturales de las que hablan Emerson y Smith, particularmente el individualismo y el anti-estructuralismo, parecen estar presentes transversalmente en la cosmovisión tanto de los líderes ladinos como de los indígenas. En lo que sigue, se verá más patentemente su influencia.

5.2 “Ellos quisieran...pero no se puede” Educación y cambio cultural

Una de las cuestiones más reveladoras del discurso y opiniones del liderazgo de la IEVE fue la importancia que le otorgaron particularmente los líderes ladinos al papel de la educación. Para ellos, en los asuntos de educación se encuentra tanto buena parte del problema como buena parte de la solución a los problemas étnicos de la iglesia.

La maestra de los jóvenes, profesional universitaria y la más joven de los entrevistados, comenzó la entrevista con una opinión positiva sobre la diversidad étnica en Guatemala (“yo la veo como una riqueza”), la cual contrastó con la opinión general (“lamentablemente nunca se ha visto así”) y la realidad social (“no es desconocido que ha habido mucha discriminación”). Cuando le preguntamos si creía que en la iglesia esta diversidad étnica se veía como una riqueza, respondió:

Quizás no, y sin embargo tampoco se desvaloriza (...) No se desvaloriza porque no...o tal vez sí; lo que sucede con eso es que, por lo general, la gente que ha llegado que es

³⁸ *Evangelicalism* es un término en el idioma inglés sin una traducción literal al español. Hace referencia a los cristianos evangélicos como movimiento, o en otros términos, al protestantismo evangélico. No debe confundirse con *evangelismo*.

indígena a nuestra iglesia, es gente que lamentablemente no ha tenido educación; la mayoría de gente es analfabeta, o si no es analfabeta tiene pocos estudios...entonces por ejemplo muchas de las personas que han llegado son indígenas y muchos han tenido bastante tiempo [en la iglesia] y no se les ha tomado en cuenta como líderes de la iglesia; pero no porque sean indígenas, sino porque no han estudiado...y a veces como que una y la otra van muy relacionadas...a veces como que se relacionan demasiado, pero creo que en la iglesia no ha sido así; tal vez en algún tiempo fue así, yo no lo veo así... No veo que sea desvalorizada una persona por ser indígena, eso es lo que te quiero decir. O que no ocupe un puesto de liderazgo por el hecho de que sea indígena; no ocupa un puesto de liderazgo porque lamentablemente no ha tenido una formación educativa, una formación bíblica, y quizá no es que no haya las oportunidades...es que tampoco han querido hacerlo. Pero propiamente por ser indígena o por ser de una familia indígena, no...ese no ha sido el punto por el cual no son líderes actualmente.

La maestra de jóvenes tendría bastante más que decir respecto de la importancia de la educación, y de las actitudes de los hermanos indígenas hacia la formación académica:

Creo que en lo desfavorable [de las relaciones étnicas] podríamos pensar, es la cuestión de la educación. No es de ignorar la relación que hay también entre la falta de educación, educación entendida como una educación formal...Hay cierta relación en el hecho de ser de la etnia indígena...que se ha dado históricamente y que se vive dentro de la iglesia. Entonces lo desfavorable en eso es que muchos de ellos, por la misma situación de discriminación y todo eso, ha arraigado sus corazones, al punto de sentirse incapaces de...o de perder ese anhelo de educarse. O simplemente lo que siempre se ha pensado, que 'es mejor trabajar, porque nos produce dinero, a estudiar...porque al final el estudio no te va a dar dinero'. Y eso es algo que yo lo he escuchado de mucha gente indígena. Entonces eso es una barrera muy grande de parte de ellos, podríamos pensarlo así. No es tanto de verse como víctimas de alguna manera, sino que tampoco 'yo' quiero hacer mayor cosa.

Finalmente, en relación a los desafíos para romper las barreras étnicas en la iglesia, dijo:

Tenemos muchos desafíos...creo que parte de romper esa cuestión tiene que ver con la educación también...mucho con la educación. Creo que si hubiera un interés de parte de las personas...de todas las personas, en aprender y educarse, creo que sería un avance muy grande. Ése creo que es el principal desafío.

Entre los líderes ladinos, el pastor asociado originario de San Marcos fue el que insistió con más entusiasmo y urgencia sobre los temas de la educación, especialmente en relación a la necesidad de elevar el nivel académico de los miembros indígenas. Para él, sería imposible sobreestimar el papel de la educación formal para las personas y para las relaciones étnicas. El tema apareció casi de inmediato en la conversación, sin que hubiéramos hecho mención del mismo hasta ese momento. Desde su oficina en el edificio del Consejo Evangélico General de Iglesias Centroamericanas (CEGIC), el pastor compartió estas primeras impresiones sobre la diversidad étnica en Guatemala, en las que resaltan elementos claves de su discurso:

Ah...tengo mis peros a veces verdad...Muy bueno por un lado porque uno se da cuenta de que podemos llevarnos bien; quiero hablar del lado positivo primero. Tengo muy buenos amigos que son de diversas etnias, muy especiales para mí...gente muy honorable, gente que vive, respeta y valora su tradición por ejemplo, pero también mucha gente de ella que ha creído en Jesucristo como su salvador personal. Así que hay una muy buena oportunidad, muy buena bendición de verles verdad...el lado positivo. El lado negativo es que muchos de ellos han dejado de...es decir, no han tenido la valoración, el estímulo o el aspecto positivo para prepararse académicamente. Cómo quisiéramos que muchísimas de las personas que son de diferentes etnias estuvieran muy muy preparados, buscando, llenando las universidades y todo eso...pero también la otra área negativa es que esta religiosidad cultural y maya, para mí en lugar de adelantar la cultura la ha retrocedido.

Más adelante en la entrevista, cuando habló del mensaje bíblico y su conexión con las relaciones étnicas, comentó lo siguiente:

....necesitamos ser más dóciles, comprensivos, y aceptarnos tal cual somos. El que considera que es mejor que otro, debiéramos (sic) de...tener humildad y sentirnos sensibles a la necesidad de alguien más para entrar en la relación, verdad. El que no ha estudiado y el que es de otra etnia por ejemplo, debiera de aceptar al que puede y al que sabe un poquito más...darle también la oportunidad de compartir y también tener el deseo de superarse...Yo sí animo mucho, animo muchísimo, muchísimo a todos de las diferentes etnias, a salir adelante. Son muy capaces. Yo tengo y he tenido alumnos de diferentes etnias y les motivamos muchísimo a que puedan superar (sic) (...) que terminen un su grado de diversificado, que vayan a la universidad, que terminen la universidad sobre todo; no sólo que inicien, sino que terminen.

Inclusive, el pastor aprovechó la entrevista para hacer una entusiasta exhortación a los miembros indígenas de la IEVE y de otras iglesias:

Yo animo mucho, a través de esta oportunidad, a todos nuestros amigos y hermanos indígenas a que vayan a las universidades: "Ustedes como nosotros, como yo, tenemos la misma mente de Cristo, somos capaces, estamos en un mismo país donde nos tenemos que ayudar, fortalecer...pero ustedes no se deben de quedar atrás, sino que deben de prepararse académicamente".

Hacia el final de la entrevista, el pastor haría todavía una alusión más al tema, representativa de su discurso. Cuando le preguntamos directamente por factores que dificultan las relaciones étnicas en la iglesia, respondió "...de repente podría ser a veces el nivel académico. Hay quienes tienden a desplazar a las personas que no están preparadas académicamente."

Por su parte, la directora del IBI –quien fue la que reivindicó su identidad ladina más explícitamente entre los entrevistados–, subrayó, al igual que sus colegas ladinos, la importancia del nivel educativo de los miembros de la iglesia. Para ella, un factor que entorpece las relaciones étnicas es "la falta de estudio académico" (de los indígenas). Y puso como ejemplo una situación que describimos anteriormente:

Hay hermanos que quieren ser ancianos; entonces se tuvo que poner un requisito de que supiera leer y escribir. Y alguien sí se molestó completamente porque no sabe leer ni escribir, y sí es un hermano que colabora mucho, trabaja mucho, pero decidieron que no...pues hay un requisito ahora.

Su conclusión fue que “eso sí ha afectado mucho...la falta de preparación académica, que ellos quisieran pero...no se puede verdad.”

5.3 “No es gente tonta”: ideología étnica y asimilación disciplinaria

Para estos tres líderes ladinos, hay un problema evidente en la iglesia: el desigual nivel académico de sus miembros. En particular, remiten a la situación de los miembros indígenas, muchos de ellos con una educación incompleta y otros sin educación formal. Las diferencias en el nivel educativo de indígenas y ladinos son reales, como ya hemos anotado en otro lugar. Esta situación, según los líderes, afecta seriamente a la iglesia porque implica vedar el acceso a cargos de liderazgo importantes (Consejo de Ancianos, por ejemplo) a miembros fieles y comprometidos pero no alfabetizados, y sobre todo, porque provoca complicaciones innecesarias para la iglesia y malentendidos en la congregación (“no ocupa un puesto de liderazgo porque el hecho que sea indígena” sino porque “lamentablemente no ha tenido una formación educativa”).

En la IEVE existe una percepción general de que la mayoría de los miembros con poca o ninguna educación son indígenas. ¿Qué valoraciones se hacen de esta desigualdad en la congregación?

La idea central que resalta en el discurso de los líderes ladinos es que el camino de la igualdad para los indígenas en la IEVE pasa necesariamente por la preparación académica. El pastor ladino de San Marcos no se cansó de repetir que los “hermanos de diferentes etnias” tienen que esforzarse para “salir adelante” a través de la

educación. La educación sería el puente que daría acceso a una inclusión más completa, en la sociedad y en la iglesia, la llave que abriría la oportunidad del éxito. Desde la perspectiva del pastor, todas las personas parten desde la misma línea de salida en el desafío de la superación académica. Siendo así, la clave es la actitud: “Son muy capaces. Somos capaces”. Su afirmación de que todos “tenemos la misma mente de Cristo” expresa justamente esa última idea en términos teológicos, depositando en el individuo la responsabilidad única de éxito o fracaso.

Para la maestra de jóvenes la falta de educación sería un problema en todo caso de los mismos indígenas: no quieren estudiar. Aunque reconoce una realidad de discriminación que ha afectado a los hermanos indígenas, ubica la raíz del problema en que a pesar de que hay oportunidades, ellos no quieren hacerlo. Más aun, no se refiere a la discriminación como una posible explicación de la injusticia sistémica, sino la entiende más bien como una causa del problema, la cual inhibiría a los miembros indígenas de una mentalidad de superación (“la discriminación ha arraigado sus corazones...al punto de perder el anhelo de educarse”). Desde una perspectiva semejante a la del pastor, la maestra opta por la explicación según la cual cada persona es responsable de su desarrollo personal, en un contexto donde las oportunidades estarían disponibles para quien quiera tomarlas. En el pasado, la IEVE ha organizado algunas campañas de alfabetización, y seguramente hay casos que validan la evaluación que la maestra hace del asunto (negligencia e irresponsabilidad en aprovechar oportunidades de estudio por parte de algunos hermanos indígenas). Lo que llama la atención es la generalización de su explicación y la omisión de otro tipo de factores socialmente influyentes.

En general, lo que se puede percibir en las declaraciones citadas es que las herramientas culturales del individualismo y el anti-estructuralismo intervienen elocuentemente también en este contexto evangélico y en la cosmovisión de sus líderes. Por un lado, la opinión que predomina es que los hermanos indígenas de la iglesia tienen las posibilidades para cambiar su situación desfavorable, y que por tanto son los responsables de su desarrollo educativo-cultural. La desigualdad se explica en

términos del aprovechamiento o no de las oportunidades disponibles. Es interesante notar aquí la afinidad de estas percepciones con la importancia otorgada a la “superación personal” en la ideología misionera estadounidense de principios del siglo pasado (Garrard-Burnett, 1984, p. 61). La Misión Centroamericana recibió esta influencia y aun parece presente. En contraste con las explicaciones individualistas, la realidad de exclusión histórica que afecta particularmente a los indígenas, así como una conciencia particular del acceso diferenciado a la educación en Guatemala, no figura en las comprensiones de los líderes, o sólo aparece tangencialmente. Como vemos, la manera de comprender la problemática excluye ampliamente las explicaciones de tipo estructural o institucional, lo que será un patrón recurrente en las declaraciones del liderazgo.

Volvamos ahora a las comprensiones de la maestra de jóvenes que veníamos tratando. Si recordamos su historia étnica, podremos entender mejor su perspectiva. Sobre ella, en el capítulo anterior, dijimos: “Al parecer, en el caso de esta líder de la IEVE y su familia, el precio de canje para acceder a otro tipo de ventajas y recompensas pasó por renunciar a una identidad indígena y aceptar las reglas de la cultura dominante. Paradójicamente, la mejor manera de aprovechar el hecho de que ahora ‘se ha abierto el espacio un poco más a los indígenas’ (como ella lo expresó), sería precisamente cediendo esa identidad... En esta transacción de identidad étnica desde lo indígena a lo ladino, la educación puede jugar un papel fundamental”. La discriminación ha sido parte de la historia de su familia y la suya pero fue justamente la educación, aparejada de una transición cultural más amplia (trasladarse a la capital, manejar del idioma español, vestimenta no indígena, y otros códigos culturales), la que la habría puesto a salvo de esa discriminación. Si ella pudo triunfar, con esfuerzo, aun viniendo de una familia indígena que había sufrido discriminación, ¿por qué otros no?

Como joven profesional universitaria y con una identidad desmarcada de lo indígena, la maestra de jóvenes personifica una “historia de éxito” de alguien que logra integrarse satisfactoriamente a la iglesia (y a la sociedad), adoptando la cultura “oficial”. El camino de la integración está claro: la educación. Una educación que, según su experiencia,

involucra una buena formación académica pero que, para ser más completa en sus beneficios, requiere una transformación cultural. Su historia entonces, se ofrece como testimonio del valor de la educación, pero aún más, retrata especialmente la relación que se teje entre educación, cultura y etnicidad, desde la visión hegemónica de la sociedad.

Aquí surge una cuestión significativa, la del verdadero alcance de los “beneficios” de una actualización educativa y cultural según los parámetros dominantes. ¿Es la educación *per se* la llave para superar las desigualdades étnicas? ¿Es la homogeneización cultural según parámetros ladinos la movida fundamental? Sin duda, quienes han obtenido beneficios por emprender o completar estos procesos, lo consideran un camino totalmente válido y aconsejable. Para mucha gente, la educación ha significado un cambio cualitativo en sus condiciones de vida y también los ha dignificado como personas. Para mucha gente, “convertirse” en ladino fue un recurso de sobrevivencia, o significó sufrir menos discriminación, o le abrió las puertas a oportunidades de otra manera vedadas. Hay que decir, sin embargo, que en la sociedad racializada guatemalteca, aun la actualización educativa y la transición cultural más completa no garantiza la integración plena o la igualdad étnica.

En Guatemala, como en tantas partes del mundo, la idea de Occidente (Europa y Norteamérica) como referentes de progreso, cultura y belleza está profundamente arraigada. Desde la invasión de América, una perspectiva “eurocéntrica” se ha impuesto en estos territorios. El resultado ha sido, por un lado, la estigmatización y “minorización” de aquello que no encaje o que no tenga equivalente en el imaginario europeo (de aquí brota la valoración de la cultura originaria, indígena, como “atrasada”, en contraposición a la cultura europea como sinónimo de “civilización”). Por otro lado, la idea de la “blancura” como símbolo de superioridad y la no blancura como decreto de inferioridad ha permeado la cultura hasta sus entrañas (y de aquí brota el racismo de las élites guatemaltecas y el auto-racismo de los guatemaltecos, ladinos como indígenas).

Es interesante hacer un análisis prospectivo y pensar en las implicaciones de la influencia de esta perspectiva “eurocéntrica” en la IEVE. Imaginemos que las condiciones educativas y culturales de los miembros llegaran a ser como lo añoran varios líderes de la iglesia. ¿Qué escenarios podrían existir? Por ejemplo, si los miembros ladinos e indígenas de la IEVE llegaran un día a tener el mismo nivel educativo e ingresos económicos similares, las distinciones étnicas seguirían estando en función de la cultura (civilizada/atrasada). Si los miembros ladinos e indígenas tuvieran la misma educación e ingresos, y aun si todos se identificaran con la cultura “oficial”, la jerarquía se establecería en función de la apariencia y el color de piel.

La educación puede ser un factor de cambios sustanciales en la dinámica social y un camino muy significativo para democratizar las relaciones étnicas. Lo que vemos, sin embargo, es que la superación de los problemas étnicos de Guatemala y de esta iglesia particular va mucho más allá de una integración educativa o de una transición cultural.

Las siguientes citas de Adams y Bastos nos ayudan a entender la dinámica operando en nuestra sociedad en relación a todo lo anterior:

La polarización étnica de la sociedad guatemalteca ha sido justificada mediante una ideología en la cual la cultura determina el lugar que la población ocupa en la escena política; existe un sector que maneja los códigos de la cultura oficial y que, gracias a ello, puede acceder a ciertos beneficios de la ciudadanía. Simultáneamente, hay otro sector que, por tener una cultura “atrasada” y diferente de la oficial, permanece al margen del juego político. Al imponer el discurso de la igualdad universal, los liberales no pudieron justificar sobre la base de su origen la segregación de una parte importante de la población; para ello tuvieron que recurrir a las consecuencias lógicas de ese mismo discurso: el Estado trata a todos los ciudadanos por igual y no distingue a nadie en virtud de su origen, pero asume que existe una sola cultura y un solo tipo de ciudadanos desde el punto de vista de la cultura. (2003, p. 45)

Los paralelos entre la lógica del discurso histórico del Estado guatemalteco y la lógica del discurso del liderazgo de la IEVE no son difíciles de hallar. ¿Se podría decir que en la IEVE se abandera esa ideología de discurso incluyente pero de trato excluyente en función de la cultura? Las opiniones de los ladinos evangélicos entrevistados apuntan a que sí, aunque ellos mismos no parezcan conscientes de ello.

A propósito de la ideología étnica o (imaginario racial) dominante, Adams y Bastos sostienen que:

Esta ideología se manifiesta en las concepciones que sobre la sociedad tienen los criollos y buena parte de los ladinos, así como, seguramente también, muchos indígenas. Se fundamenta en la creencia de que hay una cultural superior y otra inferior, y se expresa en las dos modalidades de lo que podríamos denominar “la paradoja perversa de la dominación étnica”. Por un lado, constituye la base para negar la existencia de poblaciones diferentes: como su cultura es inferior, no reconocemos que exista y actuamos como si ustedes manejaran la cultura oficial igual que nosotros. (...) Por otro lado, la misma ideología es la base de la segregación. Es como si se dijera: “puesto que ustedes no dominan los rudimentos de nuestra cultura, no pueden ser considerados ciudadanos ni connacionales. (2003, pp. 46-47)

Detrás del énfasis que se coloca en la necesidad de la educación de los miembros indígenas parece subyacer una ideología de dominación étnica, que como dicen los autores citados, opera igualmente en ladinos como en indígenas. Los prejuicios que crea y sostiene esta ideología son los prejuicios que prevalecen en la sociedad guatemalteca, y son también los que aparecen en las opiniones y mentalidades del liderazgo de la iglesia. El alcance de esta ideología es sorprendente, pues vemos que encuentra formas de infiltrarse y reinventarse aun en los contextos donde prevalece un mensaje incluyente y una buena voluntad para la convivencia, como es el caso de la IEVE. Las modalidades de esta “paradoja perversa de la dominación étnica” de la que hablan Adams y Bastos, se observan muy vívidamente en el discurso de la directora del Instituto Bíblico de la IEVE. Cuando le preguntamos qué opinaba acerca

de que ladinos e indígenas se reunieran en iglesias separadas rechazó la idea y dio su justificación:

Yo creo que no sería...no lo veo bien. Incluso yo oí de unas las chicas aquí que también es indígena –ella es de Santa María, ahí por Antigua Guatemala– ella decía que no le parecía eso de que ellos estudiaran en su idioma o que estudiaran la Biblia en su idioma, porque eso lo miraba ella como un retraso...ella decía que creía que lo mejor era estar, por decirlo así, todos revueltos verdad, porque así tenía la misma...o sea...se retarían a progresar más que...en cada uno [de los idiomas] se estancarían, algo así. Yo creo que sí, porque digamos si cada uno se reúne en su propia etnia van a hacer su propio círculo y no va a haber unidad entre todos. Siento que va a haber como una rivalidad de quién es el mejor, entonces no va a haber unidad; en cambio, como dicen, en la diversidad está la unidad. Es mejor que nosotros aprendamos a llevarnos los unos con los otros y tener como un tesoro aquello que se fue en el pasado pero no separarnos...no lo veo muy bien.

Habría mucho qué comentar de esta cita, pero queremos remarcar dos aspectos que se evidencian claramente. En primer lugar, la fuerza de los estereotipos históricos: el idioma y cultura indígenas representan un “retraso” mientras la cultura ladina o nacional u occidental (no se le pone apellido alguno, sólo se asume que es *la* cultura) representa el “progreso”. En segundo lugar, las posibilidades de entrelazamiento entre el discurso bíblico y el prejuicio étnico. La comprensión de la directora del instituto bíblico podríamos parafrasearla así: “En la diversidad está la unidad, Dios nos llama a la unidad, pero esa unidad la definimos *nosotros*, es la cultura no indígena”. Es muy significativo que desde el liderazgo ladino se sostenga lo anterior frente una congregación cada vez más multiétnica, y cada vez más indígena. En fin, como vemos, hay ideas fuertes de superioridad cultural y de la necesidad de los indígenas de ajustarse a una comunidad nacional imaginada donde la cultura indígena sería “un tesoro que ya se fue en el pasado”. Lo que observamos aquí es justamente lo que Charles Hale llama “asimilación disciplinaria”, una ideología que apoya la igualdad

étnica pero que “en la práctica sólo otorga derechos a aquellos indígenas que se someten al molde ladino dominante.” (2007, p. 58).

Las desigualdades tanto educativas como económicas y culturales entre los miembros de la iglesia, que reflejan la dinámica más amplia de la sociedad, pueden resultar en un contexto apto para el reforzamiento de algunos prejuicios. La “teoría del contacto” sostiene que el contacto (relación) que se da en condiciones de desigualdad tiende a generar mayor conflicto y prejuicio (Emerson y Smith, 2000, p. 84): ¿es cierto esto en el caso de la IEVE? Ya hemos señalado la cooperación y compañerismo interétnico que caracterizan a la iglesia y que constituyen una transgresión de los parámetros sociales, especialmente en el contexto capitalino. No hay señales de un conflicto étnico serio al interior de la IEVE. Hay que decir también que las desigualdades según etnicidad son reales pero no son abismales. Con mucha probabilidad la situación sería más problemática si la IEVE estuviera conformada por indígenas ricos y ladinos pobres, o viceversa. En general, es una iglesia de ladinos de clase media-baja y baja e indígenas de clase baja. De todas maneras, se establecen relaciones étnicas con fuertes prejuicios de por medio. La directora del IBI, hablando de los hermanos indígenas en la iglesia, dijo:

Yo creo que tenemos que entrarnos a ellos, conversar con ellos y saber cómo son, porque a veces uno cataloga a las personas, sólo las ve y dice ‘Este es un ignorante o este no sabe’ pero sí son gente muy inteligente verdad...yo tuve la experiencia en un campamento de jóvenes, que yo les dije que nos lleváramos a las mamás de [los jóvenes de] la directiva para que ellas cocinaran...para que se conocieran también entre ellas y pudieran saber en qué andaban sus hijos...y una hermana que ella vende en el mercado, yo no sabía calcular cuánto de dinero llevar para comprar todas las cosas que se necesitan en el mercado verdad...entonces yo vine y dije ‘voy a agarrar tanto’. Y entonces vino esta hermana que no sabe leer, no sabe escribir y apenas que habla el español, me dice: ‘No hermana, lleve tanto’ me dice, ‘y le va a alcanzar’. Y me fui con ella verdad...y justo la cantidad que ella me dijo, cabal esa gastamos...entonces no es gente tonta...es gente que hay que saberla conocer, entrarse...yo creo que lo

importante es eso, las relaciones interpersonales...llegarlos a conocer, y a mí me gusta.

5.3.1 Idioma, cultura e imaginario racial

En directa relación con el tema de la educación está el manejo del idioma español, como canal de acceso a la “cultura oficial”. Como apuntan Adams y Bastos: “quienes no conocen el idioma oficial no pueden acceder a ciertos beneficios que proporciona la educación, no por ser étnicamente diferentes, sino por ser analfabetos.” (2003, p. 45). En esto, el liderazgo de la IEVE muestra también una conciencia limitada de cómo la correlación de diversos factores sociales puede explicar con más justicia la desigualdad en el nivel educativo (y socio-económico) de los miembros de la iglesia. El pastor indígena de Sololá habló de los factores que dificultan las relaciones étnicas, en estos términos:

Uno de los factores pienso que es el idioma. Tal vez no se desenvuelven bien [los miembros indígenas] en el castellano, pero en su idioma natal pienso que sí va bien, ya que el idioma español es un poco...difícil. Cuando uno ya se mete a lo que es el idioma español, conjugar los tiempos, eso es lo que cuesta más, cuando uno trae un idioma materno. Entonces hay que aprender, hay que desenvolverse bien, para poder relacionarse...creo que es uno de los factores que afectan...

Lo que dice el pastor ha sido parte de su realidad personal. Como alguien cuyo idioma materno es el tzutuhil, sabe del desafío que es aprender el español, y por ello muestra cierta empatía hacia sus hermanos y hermanas indígenas. Sin embargo, no se cuestiona las reglas (“hay que hablar bien el español”) y se asume simplemente que el problema es de lo que no pueden hablarlo. Por cierto que no se puede simplemente responsabilizar a la IEVE por generar estas dinámicas complejas, pues son dinámicas poderosas que en cierto sentido la iglesia recibe de fuera, y sin embargo, recrea y reproduce a lo interno. Una realidad de la IEVE es que muchos hombres y mujeres indígenas que asisten a la iglesia luchan con el idioma español simplemente porque

no es su idioma materno y/o porque no asistieron a la escuela. Por un lado, no se trata de esperar que esta iglesia capitalina decrete un idioma maya como el oficial, o que los cultos se ofrezcan varios idiomas. No es algo que se podría exigir a la iglesia. Pero, por otro lado, ¿se podría esperar una conciencia diferente sobre el asunto en un contexto evangélico como la IEVE, una conciencia que desafíe los estereotipos culturales y raciales que permean esta sociedad? Esto parece poco probable, a menos que al interior de la iglesia se reconozca la presencia de esas influencias externas en las mentalidades de los miembros. En otras palabras, la iglesia tendría que hacerse más consciente, en primer lugar, de cómo es afectada por existir en medio de una sociedad profundamente racializada. Pero aquí es precisamente donde las herramientas culturales de los evangélicos imponen restricciones de peso.

En el caso del idioma, se ve cómo la fuerza de una ideología étnica puede permear una cultura. La valoración social del esfuerzo de una persona que está aprendiendo un idioma diferente al suyo depende en buena medida de quién sea esa persona y el contexto donde esté. Por ejemplo, cuando en Guatemala un turista o extranjero intenta hablar el español, sus errores gramaticales y/o de pronunciación se tratan casi siempre con simpatía; cuando se trata de un indígena que no domina el español, muchas veces es objeto de burla y discriminación. ¿Cuál es la diferencia entre estas dos personas? ¿Por qué sólo se valora los esfuerzos de una de ellas? ¿Por qué se supone que hablar bien el español es responsabilidad u obligación del indígena?

A pesar de las limitaciones del liderazgo de la IEVE en cuanto a una conciencia de estas realidades, la iglesia es un espacio donde hermanos y hermanas indígenas, tanto quienes dominan el español como los que no, encuentran un espacio donde pueden integrarse y participar en áreas de servicio y liderazgo, como la hermana diaconisa de San Juan Sacatepéquez que da la bienvenida algunos domingos, o la hermana que dirige el culto de las mujeres con el poco español que tiene. El trato que reciben en la iglesia seguramente contrasta con el que reciben fuera de ella.

En el cierre del apartado de “Religión” en su compendio “Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000”, Adams y Bastos concluyen de la siguiente manera:

Lo que podemos deducir con claridad a partir de la información que tenemos es que, a pesar de que las religiones de alcance mundial –el catolicismo y el protestantismo- han logrado avances contra el prejuicio y la discriminación que caracterizan las relaciones étnicas en Guatemala, la religión misma resulta incapaz de constituirse en una amenaza seria (...) contra la convicción de superioridad de los ladinos. (2003, p. 230)

Las razones de por qué ha resultado incapaz la religión de amenazar esa “convicción de superioridad de los ladinos” en Guatemala creemos que estarían ligadas, en el caso evangélico, a algunas consideraciones que presentamos aquí. En primer lugar, la sociedad guatemalteca en general no está suficientemente consciente de la fuerza del imaginario racial excluyente que ha heredado y que rige las relaciones cotidianas. Y tampoco está suficientemente consciente de cómo este imaginario alimenta y se alimenta de las desigualdades estructurales entre ladinos e indígenas. En esta investigación hemos intentado explorar el discurso y vivencia de las relaciones étnicas en una iglesia evangélica precisamente en el contexto de una sociedad profundamente racista y desigual. Lo que encontramos es que las herramientas culturales del individualismo y el anti-estructuralismo (que de hecho son propias de una buena parte del sector evangélico en Guatemala como también de amplios sectores políticos y económicos) están muy presentes en la conciencia de esta iglesia y la limitan para advertir las influencias estructurales en su dinámica social y en las mentalidades de sus miembros. Este hecho, a su vez, restringe la posibilidad de desafiar la jerarquía racial prevaleciente y condiciona en diversos grados las maneras de comprender y vivir la igualdad, unidad, y amor al prójimo en las relaciones étnicas al interior como fuera de la iglesia.

REFLEXIONES FINALES

6.1 Limitaciones y posibilidades del mensaje del amor al prójimo en el contexto de una sociedad racializada

Si partimos de que somos humanos, la palabra de Dios habla primero del amor al prójimo...del amor a Dios, del amor al prójimo, y creo que esa es la base... y eso dice mucho a la cultura...demasiado.

Maestra de jóvenes IEVE

Desde la perspectiva religiosa que venimos examinando existe un discurso distintivo que atañe directamente a las relaciones sociales, incluyendo las relaciones étnicas. Lo que encontramos al revisar las respuestas de los líderes de la IEVE fue un discurso sincero y convencido del “amor al prójimo” como un principio central para la igualdad étnica y la convivencia armoniosa. Al mismo tiempo, notamos que una de sus características fundamentales es que es un discurso ampliamente *descontextualizado* –particularmente en el aspecto étnico.

¿Por qué decimos esto? En primer lugar, porque es un mensaje que el liderazgo de la iglesia problematiza muy poco o nada, lo cual contrasta con realidad étnica en Guatemala que es ciertamente problemática. Como hemos señalado a lo largo de este trabajo, la sociedad guatemalteca se encuentra racialmente jerarquizada, ofreciendo desiguales oportunidades o recompensas a las personas en función de su trasfondo étnico, sea éste ladino o indígena o blanco. Hasta hoy, la balanza sigue siendo considerablemente desfavorable para la población indígena del país. Una de las maneras cómo opera una sociedad racializada es que desarrolla mecanismos que justifican y normalizan las desigualdades. A través de complejos procesos sociales e históricos se desarrollan imaginarios raciales que jerarquizan a las sociedades y legitiman el sistema. De ahí que muchas veces, en nuestro contexto, la desventajas sociales de buena parte de la población indígena sean atribuidas comúnmente a su

propia falta de iniciativa o a su cultura “atrasada”; de ahí que la palabra “indio” sea usada muchas veces para denigrar a alguien, en vez de ser simplemente un vocablo descriptivo; de ahí que la población indígena esté claramente sub-representada en la publicidad comercial. Y para los casos anteriores, una impunidad simbólica está básicamente garantizada. El racismo opera como una relación de dominio de un grupo sobre otro, justificada en base a diferencias reales o inventadas, que derivan en cuotas de poder diferenciadas, esto es, en una jerarquía racial.³⁹

Cuando decimos que el discurso del amor al prójimo en la IEVE no se problematiza y en consecuencia está *descontextualizado*, nos referimos a que se enuncia desde el púlpito y otros espacios de enseñanza sin considerar a fondo las implicaciones de una sociedad étnicamente segregada. Al hablar del amor al prójimo y la igualdad de las personas sin referencia a la historia de Guatemala y a la realidad persistente del racismo, es mucho más difícil derivar los desafíos más profundos en cuanto a las relaciones étnicas en la sociedad y al interior mismo de la iglesia. Es querer tener relaciones transformadas sin un proceso de re-conocimiento del otro. Y así, un mensaje potencialmente transformador para las relaciones étnicas dentro y fuera de la iglesia, se puede quedar en un principio general que favorece la convivencia pero que no aborda los factores que condicionan la forma de pensar esas relaciones y las relaciones con los otros.

En la IEVE, por un lado, se pueden observar muestras evidentes de la creencia en el respeto mutuo, amor al prójimo y promoción de la igualdad. La sola composición multiétnica de la iglesia es un valor agregado en una sociedad donde la segregación es lo común. Espacios de liderazgo en la iglesia son ocupados por ladinos como por indígenas. Hay amistades interétnicas entre algunos hermanos y hermanas de la iglesia. Y sin embargo, estos cuadros de respeto y convivencia armónica desentonan con un imaginario racista que no es advertido o aceptado en la iglesia, y que tiende a entorpecer un relacionamiento más genuino y justo, así como la posibilidad misma de

³⁹ Hale (2007), Emerson y Smith (2000)

la reconciliación étnica. La iglesia, al no advertir el imaginario racista que hereda de la sociedad, puede ayudar sólo limitadamente en la transformación de esa mentalidad.

Como en las iglesias evangélicas en general, en la IEVE hay una conciencia del amor al prójimo: es algo que se predica y se intenta practicar. Pero, al menos en el tema étnico, el mensaje se ve limitado, pues, como expresamos atrás, no se problematiza. Por ejemplo, en la iglesia se dice: “Hermanos, todos somos iguales delante de Dios, amémonos unos a los otros”, pero no se pregunta: ¿Cuáles son los obstáculos para amar a mi prójimo en este contexto? ¿Por qué parece que hay unos “más iguales” que otros? ¿Cuál es mi posición en la jerarquía étnica y qué significa amar al *otro* desde esa posición?

Es interesante notar cómo cada uno de los valores teológicos para las relaciones étnicas que ofreció el liderazgo de la IEVE, tiene una contraparte estructural en la sociedad, lo que ilustra justamente la importancia fundamental de contextualizar el mensaje. La igualdad proclamada contrasta con una desigualdad institucionalizada. El amor al prójimo contrasta con el prejuicio del prójimo y el imaginario racial predominante. Y el ideal de unidad en la diversidad contrasta con una tendencia a la homogeneización cultural según parámetros ladinos. Hay una tensión directa entre la perspectiva de fe y la realidad social, que se problematiza muy poco desde la IEVE y desde la fe evangélica en general. En el discurso teológico del liderazgo percibimos una omisión importante que quizá ayude a explicar la poca problematización de esta tensión: aun cuando es un tema transversal en las Escrituras cristianas, ausente del vocabulario teológico del liderazgo de la IEVE estuvo el tema de la justicia.

6.2 Las iglesias evangélicas y el combate al racismo

Las soluciones [al problema racial] que abogan solamente por el cambio estructural son probablemente tan ingenuas como las que solamente le piden a las personas que hagan algunos amigos de otra etnicidad.

Michael O. Emerson y Christian Smith

Como parte de este trabajo, tuve la valiosa oportunidad de realizar una entrevista personal a la Dra. Marta Elena Casaús –autora de “Guatemala: Linaje y Racismo”, estudio fundamental para comprender los orígenes del imaginario racial que pervive en Guatemala y los mecanismos que lo sostienen. Alrededor de un café, platicamos sobre las iglesias evangélicas y las relaciones étnicas. La Dra. Casaús me expresó su frustración y molestia con algunos aspectos de la religión en general, y con las iglesias evangélicas en particular, en lo que ella consideraba una complicidad en la reproducción del racismo. No obstante, también veía algunas ventanas de oportunidad en (y desde) las comunidades religiosas, y manifestó que las iglesias evangélicas podrían tener un papel en el combate al racismo. Al preguntarle de qué manera, afirmó lo siguiente:

Dejar de hablar de que todos los hombres somos iguales ante Dios y generar unas prácticas que realmente demuestren que somos iguales. En segundo lugar, hacer una clara discriminación positiva hacia mujeres y hacia indígenas en la medida en que son los que no han tenido acceso a los bienes básicos. En ese sentido, le doy mucha importancia a que las iglesias evangélicas han hecho una clara apuesta de educación para las poblaciones mayas y que muchos de mis mejores alumnos en las maestrías de Xela vienen de iglesias evangélicas. Entonces en ese sentido creo que las iglesias evangélicas han hecho una apuesta por la educación priorizando la educación de los mayas mayor que la iglesia católica. En tercer lugar, yo creo que [las iglesias evangélicas] tienen que hacer una denuncia más fuerte, o sea, una toma de conciencia de que el racismo es un problema nacional y una denuncia más fuerte a toda violación o discriminación que se produzca, tanto dentro de la iglesia como fuera (comunicación personal, noviembre 21, 2012).

Los puntos que toca la Dra. Casaús pueden servirnos como un parámetro para evaluar la situación en la IEVE. Viniendo de alguien que ha estudiado a fondo la problemática del racismo, nos ayudan también a poner en contexto algunas reflexiones finales.

En cuanto a las posibilidades de la IEVE como una iglesia que toma conciencia del racismo y lo denuncia: una de las consecuencias de asumir un discurso de amor al

prójimo e igualdad no problematizado es la tendencia a relativizar o aun negar la posibilidad de ser una persona o institución racista. En las respuestas del liderazgo de la IEVE se puede advertir esta postura en uno u otro grado, que es relativamente representativa de quienes adhieren a la fe evangélica. La lógica es sencilla: a) ser racista no es una actitud cristiana b) yo soy cristiano c) por tanto no soy racista (o no puedo ser). El racismo es interpretado como una actitud individual y no como un sistema de desigualdades institucionalizadas “donde la desventaja sistemática de un grupo es justificada y reproducida sobre la base de su supuesta inferioridad.” (Hale, 2007, p. 186). Para quienes toman en serio lo que consideran su compromiso cristiano, lo anterior se traduce generalmente en el esfuerzo de un trato cortés y respetuoso con “todo el mundo” y en la no discriminación directa de ninguna persona. En nuestras visitas a la IEVE, fue posible observar estas actitudes en muchos de los miembros, indistintamente de su trasfondo étnico. De nuevo, hay que reconocer que esta iglesia evangélica provee un valioso espacio de encuentro interétnico y procura ser una comunidad donde todos tengan un lugar. No obstante, el no reconocimiento del contexto social y de la realidad estructural del racismo, imposibilita a la iglesia de denunciar justamente ese sistema.

En la iglesia se comprende el problema del racismo fundamentalmente como un problema de ética individual que debe resolverse en el trato amoroso entre ladinos e indígenas, es decir, desde el nivel de las relaciones interpersonales. Quizá en este punto podríamos ubicar una aportación significativa de la IEVE a la cuestión de las relaciones étnicas. Si bien estas relaciones están mediadas por factores externos, siguen estando abiertas y entrañan tanto las posibilidades de un buen como de un mal trato. Es humana y socialmente relevante si una persona es despreciada o tratada con respeto en una interacción personal. La IEVE ofrece un espacio que promueve estas relaciones primarias en términos más democráticos (y éticos) que otros espacios de la ciudad capital y de la sociedad guatemalteca. Y por otro lado, también se promueven valores fundamentales en las relaciones humanas como el amor y el perdón. Hay espacios para las relaciones significativas.

Con todo, si se interpreta el problema del racismo en términos exclusivamente de prejuicios individuales, la preferencia será por las soluciones individualistas que no pueden advertir el contexto más amplio. Aquí estaría operando un entendimiento que responde a la herramienta cultural del *relacionalismo*, a la que hemos hecho referencia antes. Si se parte de esta perspectiva, que limitaría el problema a las malas relaciones personales, es difícil que desde la IEVE se pueda asumir un papel de denuncia del racismo como problema nacional.

En cuanto al discurso de igualdad y las prácticas que lo demuestren: como hemos visto, en la IEVE hay un discurso muy presente que reivindica la igualdad de todas las personas y el amor al prójimo como sustento y corolario de esa igualdad. En relación a las prácticas que demuestren el trato de iguales, se puede afirmar que la IEVE ofrece espacios de servicio y liderazgo en una medida bastante equitativa para miembros indígenas y ladinos y así, promueve una participación democrática. En el grupo de diáconos y diaconisas la diversidad es evidente. Actualmente hay un pastor indígena y uno ladino. Los maestros de escuela dominical tienen orígenes diversos.

Casaús, en la entrevista, refirió que en la lucha por relaciones étnicas más democráticas es necesario:

Hacer un esfuerzo por el reconocimiento de los otros y sentarse a debatir (...) establecer lazos, espacios de sociabilidad para la búsqueda de ciudadanía común (...) para establecer no relaciones ideales pero sí relaciones de confianza, de respeto mutuo y sobre todo de reconocimiento de la diversidad.

Ahora bien, como ella lo reconoce, “este tipo de discusiones sólo se pueden hacer con el roce interétnico, y en este país lo que no hay es espacios para que se produzca ese roce interétnico.”

La iglesia de nuestro estudio provee justamente un espacio de sociabilidad interétnica, que además de ser un lugar de encuentro, proporciona un espacio para la cooperación entre indígenas y no indígenas. En ese sentido, esta iglesia evangélica desafía la

realidad de segregación común en otros espacios de la sociedad guatemalteca, al reunir en un mismo lugar a gente que ocupa posiciones diferentes en la jerarquía étnica y al enrolos en una misión compartida. Aquí es importante resaltar un hecho: la falta de una conciencia sobre el imaginario racial en esta iglesia, que ya hemos señalado, no implica que las relaciones étnicas en la iglesia no muestren unos niveles genuinos de confianza, respeto y amor. No es amor fingido el que hay entre varios hermanos ladinos e indígenas que llevan años de amistad y que trabajan juntos en la iglesia y en otros proyectos. Y quizá aquí es donde la fe o compromiso religioso parece jugar un papel que trasciende las comprensiones de la superación del racismo en términos ampliamente estructurales.

Aunque los miembros no tengan una conciencia política del racismo estructural y su rol en este contexto, ponen en acción su “conciencia cristiana” y son capaces de romper las barreras étnicas en diferente grado. Sólo poseer una conciencia política del asunto podría ser igual de limitado si no se toma en cuenta el aspecto profundamente personal que hay que trabajar para superar las tendencias humanas de búsqueda de poder, de reconocimiento, de superioridad, de discriminación en fin. La religión no sería la única manera de realizar esto, ni mucho menos, pero al menos en el caso de esta iglesia evangélica, los ideales de igualdad, amor y unidad que reivindican desde la perspectiva bíblica tienen un impacto observable en las relaciones sociales.

La IEVE, como espacio efectivo de roce interétnico, tendría las posibilidades para emprender otro tipo de iniciativas, buscando incorporar en sus miembros precisamente una conciencia más política del asunto desde la realidad y desde la misma Biblia, como lo han hecho movimientos sociales de inspiración cristiana. Además podrían promover más intencionalmente espacios de re-conocimiento, donde miembros ladinos e indígenas pudieran escucharse mutuamente, saber qué piensan unos de otros, y afirmar sus identidades étnicas en el contexto de la comunidad.

En cuanto a lo que dice la Dra. Casaús de realizar una “discriminación positiva” (dar una preferencia a, en función de una desigualdad obvia) específicamente hacia

indígenas, se podría decir que la IEVE lo hace indirectamente, al ser una congregación con un porcentaje significativo de indígenas. También ha impulsado campañas de alfabetización, que sin ser dirigidas a los miembros indígenas, son oportunidades disponibles. Sin embargo, no se puede hablar de un esfuerzo intencional o una política consciente de la IEVE para sumar miembros indígenas a la congregación y tener así una comunidad más multiétnica; la reconfiguración étnica de la iglesia ha ocurrido más por circunstancias históricas (migración indígena a la ciudad, por ejemplo) y dinámicas sociológicas (una familia indígena lleva a otra). Para emprender una discriminación positiva hacia los indígenas seriamente, la IEVE tendría que replantearse varios asuntos importantes. Por la desigualdad estructural que alcanza a la iglesia, los indígenas llegan en desventaja a esta iglesia capitalina en varios sentidos, como ya hemos reiterado: en educación, ingresos económicos, manejo del idioma. La iglesia podría enfocarse en un área y procurar en general una distribución equitativa de los espacios de liderazgo.

No obstante, para que ocurriera esto, esta iglesia evangélica tendría que cuestionar abiertamente las herramientas culturales que permean su comprensión teológica. Sólo así estaría en condiciones, como dice Casaús, de “tomar conciencia del racismo como problema nacional” y de denunciar este racismo en la iglesia y fuera de ella. Lo que vemos por ahora es una comprensión limitada de la problemática étnica, un entorno ideológico que favorece la homogeneización cultural en la iglesia y un desconocimiento de las sensibilidades y vivencias étnicas, un desconocimiento del *otro*. El mensaje del amor al prójimo tendría mucho qué decirle a la cultura, como lo expresa la cita al comienzo de este apartado, pero eso sólo podría ocurrir si a los valores cristianos de igualdad, unidad, amor y justicia se agrega una perspectiva que tome en cuenta las complejidades de un fenómeno tan profundo, tan estructural y tan personal como el racismo.

Bibliografía

Adams, Richard y Santiago Bastos. (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Guatemala: CIRMA.

Barth, Fredrik. (1976) "Introducción" en Barth, F. (coord.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. 1ª edición en inglés, 1969. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastos, Santiago y Aura Cumes, coordinadores. (2007) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 1: Introducción y análisis generales. Guatemala: FLACSO, CIRMA, Cholsamaj.

Camus, Manuela. (2002) *Ser indígena en ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

Cantón Delgado, Manuela. (1998) *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua (Guatemala) y Vermont (EEUU): Plumsock Mesoamerican Studies/CIRMA.

Casaús, Marta E. (2010) *Guatemala: Linaje y racismo*. 4ª ed. Guatemala: F&G Editores.

Comaroff, John y Jean. (1992) Sobre totemismo y etnicidad, en Camus (Comp.) (2006). *Las ideas detrás de la etnicidad, una selección de textos para el debate*, págs. 111-131. Guatemala: CIRMA.

Comisión de Historia del Centenario. (1999) *Portadores del evangelio. Historia de la Iglesia Evangélica Centroamericana en Guatemala, 1899-1999*. Guatemala: Consejo Evangélico General de Iglesias Centroamericanas.

Emerson, Michael O. y Christian Smith. (2000) *Divided by faith: evangelical religion and the problem of race in America*. New York: Oxford University Press.

Garrard-Burnett, Virginia. (2009) *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la nueva Jerusalem*. 1ª edición en inglés, 1998. Guatemala: Editorial Piedra Santa.

Habermas, Jürgen. (2002) *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Edición e introducción, Eduardo Mendieta. Cambridge: Polity Press.

Hale, Charles R. (2007) *Más que un indio: ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.

Hamilton, Malcolm B. (1995) *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.

Lalive d'Epinau, Christian. (1968) *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

Nelson, Wilton M. (1982) *El protestantismo en Centroamérica. Una historia del inicio y desarrollo de la obra evangélica en el istmo centroamericano*. Miami: Editorial Caribe.

Schäfer, Heinrich. (1992) *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Stoll, David. (1993) *¿América Latina se vuelve protestante?* Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Zea-Flores, Carlos. (2007) *Visión fenomenológica de una sociedad multiétnica*. Guatemala: Serviprensa.

Referencias hemerográficas

Academia Internacional de Humanismo. (1999). Manifiesto Humanista 2000. *Revista Free Inquiry*, vol. 19, núm. 4, págs. 4-20. (Recuperado de:

<http://www.filosofia.org/cod/c1999hum.htm>)

Barre, Marie-Chantal. (1990, junio). La presencia indígena en los procesos políticos contemporáneos de Centroamérica. *Revista Estudios*. 3ª época, núm. 14, págs. 21-42.

Escuela de Historia, USAC. Guatemala: IIHAA. (Recuperado de: http://sitios.usac.edu.gt/archivohemerografico/revistas/14_estudios_jun_1990_barre.pdf)

De León, Susana. (2013, Septiembre 22). Como te veo te trato. Artículo en *El Periódico*. Guatemala.

Garrard-Burnett, Virginia. (1990, junio). Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920. *Revista Mesoamérica* núm. 19, págs. 13-31. Publicación del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies. (Recuperado de:

<http://www.plumsock.org/publicacion19.htm#VirginiaGarrard>)

Lyon, David. (2010, noviembre). Being post-secular in the social sciences: Taylor's social imaginaries. [Versión electrónica] *New Blackfriars*, vol. 91, págs. 648-662. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Referencias electrónicas

BBC Mundo. (2014, Diciembre 5). Perú: la polémica sobre racismo que obligó a la tienda Falabella a retirar su campaña navideña. Artículo de la *BBC* en línea.

Recuperado de:

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141204_peru_polemica_racismo_publicidad_saga_falabella_navidad_aw

Habermas, Jürgen. (2008, abril). *Notes on a Post-secular society*. Recuperado de: www.signandsight.com/features/1714.html/

Instituto Nacional de Estadística. (2010). *Perfil Estadístico de Género y Pueblos: maya, garífuna, xinka y ladino*. Recuperado de: <http://www.oj.gob.gt/estadistica/files/perfil-estadistico-de-genero-y-pueblos.pdf>

Movimiento de Lausana. (1974). *Pacto de Lausana*. Recuperado de: <http://www.lausanne.org/es/contenido/pacto-de-lausana/pacto>

Anexos

Universidad de San Carlos de Guatemala
Escuela de Ciencia Política

GUÍA DE ENTREVISTA

Las relaciones étnicas en una iglesia evangélica

Objetivo:

Profundizar sobre la percepción, conciencia, comprensión y el discurso de los líderes de la iglesia IEVE respecto a las relaciones étnicas en su iglesia y en Guatemala, así como indagar en el origen y construcción de su discurso.

Sujetos de estudio: pastores y líderes de la IEVE

Modalidad: Entrevista abierta

Estructura

Datos del Entrevistado

- Nombre
- Edad
- Nivel de escolaridad
- Lugar de origen
- Familia
- Idiomas que habla

Preguntas introductorias

1. ¿Cómo llegó a esta iglesia? ¿Cuánto tiempo tiene de ser cristiano? ¿Podría relatarnos brevemente su conversión? ¿Fue miembro de otra(s) iglesia(s) antes?
2. ¿Qué posición o cargo ocupa dentro de la iglesia? ¿Desde hace cuánto tiempo? ¿Cómo llegó a ocupar esta posición?

Temas centrales

1. ¿Considera que la iglesia debería interesarse en los problemas del país? ¿Por qué sí/no? Según su perspectiva, ¿cuál es el aporte de las iglesias evangélicas a la sociedad?
2. ¿Considera usted que Guatemala es un país multiétnico? ¿Por qué? ¿Qué opina sobre la diversidad étnica en Guatemala? ¿Cómo son las relaciones étnicas en el país?
3. ¿Es su iglesia un espacio multiétnico? ¿Por qué? ¿Cuál es el trasfondo étnico de los miembros de su iglesia? ¿Cómo se define usted étnicamente? Desde su perspectiva, ¿quién es ladino y quién es indígena?
4. ¿Cómo se maneja la diversidad étnica dentro de su iglesia? ¿Cómo cree que se maneja dentro de las iglesias evangélicas en general? ¿Qué opina sobre la propuesta de que cada grupo étnico se reúna en su propia iglesia?

5. Según la fe cristiana, ¿cómo deberían ser las relaciones étnicas? ¿Cómo se concibe la etnicidad desde una perspectiva cristiana? ¿La Biblia dice algo respecto a este tema? ¿Ha predicado alguna vez sobre esto? ¿Cómo conectaría usted el mensaje bíblico con la realidad guatemalteca?
6. ¿Cómo se relacionan las personas de diverso origen étnico dentro de su iglesia? ¿Qué factores considera que favorecen las relaciones étnicas? ¿Qué factores cree que dificultan ese relacionamiento? ¿Podría relatar alguna experiencia?
7. ¿Tienen todos los miembros de su iglesia la oportunidad de ser electos en puestos de liderazgo?
8. ¿Considera usted que existe algún tipo de racismo dentro de su iglesia o en las iglesias evangélicas en general? ¿De quiénes hacia quiénes y cómo se manifiesta?
9. ¿Considera que el mensaje cristiano contribuye a integración de personas de diferente origen étnico? ¿De qué manera? Según su perspectiva, ¿qué se necesita para contrarrestar el racismo que existe en la sociedad guatemalteca?
10. ¿Qué desafíos tienen los miembros de la iglesia para romper las barreras entre los grupos étnicos? ¿Qué desafíos tiene su iglesia para ser un espacio incluyente?

GUÍA DE OBSERVACIÓN

Las relaciones étnicas en la iglesia IEVE

Modalidad de la observación:

Observación participante

Lugar de observación:

Iglesia evangélica capitalina de denominación *centroamericana*.

Objetivo

Observar la dinámica de las relaciones étnicas (indígenas y ladinos) en la iglesia evangélica seleccionada para el estudio. Se busca observar principalmente cuál es el tipo de contacto étnico que se da, su frecuencia, su intencionalidad, su práctica.

Aspectos a observar		Indicadores
CONVIVENCIA INTERÉTNICA		
1	Diversidad étnica en la congregación	Vestimenta, rasgos físicos, idiomas
2	Distribución espacial interétnica dentro de la iglesia	Lugares que las personas eligen para sentarse

3	Contacto relacional interétnico (ladino/indígena)	Saludos, conversaciones, encuentros
4	Contacto físico interétnico (ladino/indígena)	Dar la mano, saludo de beso, abrazos
OTROS ASPECTOS		
5	Oportunidades de liderazgo multiétnico	Participación de ladinos e indígenas en la dirección del servicio/dirección de ministerios
6	Discurso sobre relaciones sociales y/o étnicas	Referencias directas/indirectas a las relaciones sociales y/o étnicas en las predicaciones

ENCUESTA

Miembros de iglesia IEVE

Sexo M F

Edad

- 15-25 años
- 25-45 años
- 45-65 años
- 65 años en adelante

Identidad étnica

- Indígena
- Ladino
- Garífuna
- Xinka
- Otro: _____

1. ¿Cuánto tiempo tiene de asistir a la iglesia?

- Menos de 2 años
- 2 a 5 años
- 5 a 10 años
- 10 años o más

1. ¿Cuál es su ocupación/oficio?

2. Educación

- No asistió a la Escuela
- Primaria
- Secundaria
- Universitaria

3. ¿Cuál es su lugar de origen? (Especifique municipio, ciudad, aldea, departamento, etc.)

4. ¿Qué idioma(s) habla? (puede marcar más de una opción si es el caso)

Español

Un Idioma maya – ¿Cuál? _____

Inglés

Otro: _____

5. ¿Cuáles son los ingresos mensuales de su hogar?

Q1000 o menos

Q1,000 a Q3,000

Q3,000 a Q5,000

Q5,000 a Q10,000

Q10,000 ó más

6. ¿Ocupa un cargo de liderazgo o tiene algún privilegio en la iglesia?

Sí

No

7. Enumere dos razones por las que usted asiste a la iglesia:

- _____

- _____

Fotografías: IEVE



