

Julie Hermesse*

HIBRIDACIÓN DE LA COSMOVISIÓN MAYA
CONTEMPORÁNEA: ESTUDIO ETNOGRÁFICO
DE SAN MARTÍN SACATEPÉQUEZ, GUATEMALA

Resumen

En la actualidad, una característica importante del occidente de Guatemala es la profusión de Iglesias evangélicas. En este contexto de cambios simbólicos causados por el intenso proselitismo evangélico, la tormenta tropical Stan (octubre de 2005) puede ser vista como revelador etnográfico de una crisis medio ambiental, pero también como una oportunidad para comprender cómo la población mam del occidente guatemalteco se representa a sí misma y se relaciona con el mundo, el cosmos y los fenómenos naturales extremos. El encuentro entre diferentes sistemas religiosos y culturales y su compleja convivencia plantean la cuestión de la hibridación de esas formas simbólicas.

La crisis puesta en evidencia por la tormenta tropical Stan y su tentativa de interpretación y comprensión de su impacto por parte de los habitantes del municipio estudiado presenta una concepción híbrida del mundo compuesta por elementos de la cosmovisión maya, de las ontologías naturalista y analógica occidentales y del sistema teocéntrico evangélico. Esta convivencia aparece como constitutiva de la cosmovisión híbrida de los indígenas mames contemporáneos convertidos a una corriente evangélica. Este análisis defiende la idea de que la conversión a una Iglesia evangélica no erradica por completo los esquemas culturales tradicionales de comprensión del mundo, sino demuestra un sistema religioso capaz de albergar ontologías diferentes.

HYBRIDIZATION OF CONTEMPORARY MAYAN WORLDVIEWS:
AN ETHNOGRAPHIC STUDY IN SAN MARTÍN SACATEPÉQUEZ, GUATEMALA

Abstract

Today, an important characteristic of Western Guatemala is the spread of Protestant evangelical churches. In the context of symbolic changes caused by intense evangelical proselytization, tropical storm Stan (October 2005) can be seen as ethnographically reve-

* Julie Hermesse es licenciada en sociología y profesora de antropología, obtuvo una beca del Fondo Nacional de la Investigación Científica de Bélgica (FNRS) para realizar estudios de doctorado en la Universidad Católica de Louvain. Ha participado como investigadora en varios estudios sociológicos en el Centro de Estudios Sociológicos (CES) de las Facultades Universitarias de Saint-Louis. Actualmente se dedica al tema de investigación doctoral titulado "Desastre natural: del desequilibrio socio-económico al desequilibrio cósmico. Estudio socio-antropológico de una municipalidad del altiplano mam de Guatemala". Además, es miembro del Laboratorio de Antropología Prospectiva (LAAP) de la Universidad Católica de Louvain, de la Sociedad de Americanistas de Bélgica (SAB), del Centro de Estudios Sociológicos (CES) de las Facultades Universitarias de Saint-Louis y del Grupo de Investigaciones Interdisciplinarios sobre América Latina (GRIAL) de la Universidad Católica de Louvain. Su dirección de correo electrónico es julie.hermesse@uclouvain.be.

latory of an environmental crisis, and as an opportunity to understand how the Mam population of western Guatemala represents itself and connects with the world, the cosmos, and extreme natural phenomena. The encounter between different religious and cultural systems and their complex coexistence raise the question of the hybridization of these symbolic forms.

The crisis highlighted by Tropical Storm Stan and the attempts of the inhabitants of the municipality of San Martín Sacatepéquez (Guatemalan Mam highlands) to interpret and understand its impact present a hybrid conception of the world comprised of elements of the Mayan worldview, naturalist and Western analogic ontologies, and the theocentric evangelical system. This coexistence appears as constitutive of the hybrid worldview of the contemporary Mam converted to an evangelical church. This analysis argues that such a conversion does not entirely eliminate traditional cultural worldviews, but instead demonstrates a religious system capable of accommodating various ontologies.

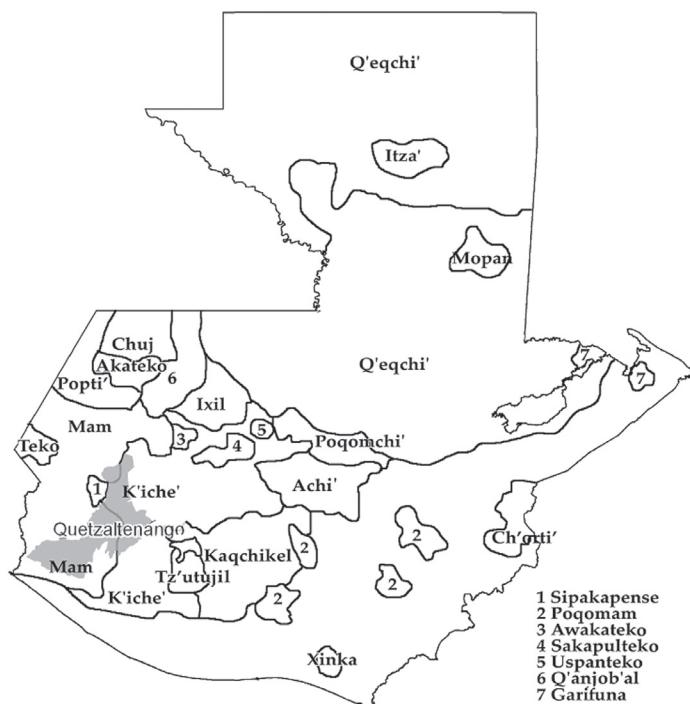
INTRODUCCIÓN:

INTERROGAR LOS CAMBIOS DE CREENCIAS POR MEDIO DE UNA CRISIS MEDIO AMBIENTAL

El proyecto de investigación en el cual se basa este artículo se inscribe en los puntos comunes de la antropología de la naturaleza y de la antropología de los sistemas simbólicos, así como en el campo de estudios de la socio-antropología de los desastres. La investigación se construyó alrededor de la tormenta tropical Stan. El paso de la tormenta tropical por una localidad del altiplano mam¹ de Guatemala puede ser analizado como un revelador etnográfico de problemas con características globales y locales, y también como una oportunidad para entender cómo la actual población mam del altiplano guatemalteco representa el mundo, el cosmos y los fenómenos naturales extremos. La concepción social y holística de un desastre, al contrario de la concepción “fiscalista” dominante, permite deconstruir el aspecto “natural” de un desastre. Al enfoque sociológico de un desastre como desequilibrio socioeconómico histórico, el trabajo etnográfico añade una perspectiva más clara que permite entender la manera en que los protagonistas conciben un desastre dentro de sus propios esquemas de comprensión del mundo.

El objetivo de este artículo es analizar los cambios religiosos, culturales e identitarios vividos en un municipio del área lingüística mam del departamento de Quetzaltenango: San Martín Sacatepéquez. En este municipio, 85% del total de los habitantes son indígenas mames. El porcentaje restante corresponde a la población mestiza, comúnmente llamada “ladina” en Guatemala.

¹ En el territorio guatemalteco cohabitan veintitrés etnias, incluidas veintiuna mayas, teniendo cada una su propio idioma. La región étnica y lingüística mam de Guatemala abarca parte de los departamentos de Quetzaltenango, Huehuetenango y San Marcos.



Mapa de las regiones lingüísticas de Guatemala.

Modificado del mapa elaborado por Bryan Long (2006), cortesía del autor.

Varios factores podrían ser utilizados en el análisis como impulsores de los cambios culturales e identitarios. En la configuración social actual del altiplano mam, dos factores me parecen especialmente pertinentes para el análisis: el fenómeno migratorio indocumentado hacia Estados Unidos² y la profusión de Iglesias evangélicas. Este artículo se enfoca en el segundo factor.

Aunque existen pocos datos cuantitativamente fiables relativos al número de conversos al protestantismo, parece que es en Guatemala donde se encuentra el porcentaje más elevado de conversos de toda Latinoamérica. La cifra media se

² El número de guatemaltecos que ha emigrado hacia Estados Unidos ascendería hoy a 800 mil, lo que representa cerca del 7% de la población guatemalteca. En San Martín, un elevado índice de pobreza (82.9%), la caída de los precios de las producciones agrícolas y los desastres naturales obligan a los tinecos del altiplano a emigrar a Estados Unidos. Menos que el promedio nacional, 6.2% de la población general del municipio y 7.3% de la población del altiplano ha emigrado hacia el norte americano en busca de bienestar económico. Véase SEGEPLAN, *Hacia el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio en Guatemala* (Guatemala: Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia, 2006).

sitúa entre 25% y 30% de la población total.³ Las Iglesias protestantes se desarrollaron considerablemente al final de la década de 1970, periodo de crisis en Centroamérica.⁴ La década de 1970 se caracterizó por la aparición de la guerrilla en Guatemala. Una catástrofe natural se añadió a esta inestabilidad política: el terremoto del 4 de febrero de 1976. Según Virginia Garrard-Burnett, “mientras que las acciones humanas fomentaron el crecimiento protestante en los años sesenta, fue un ‘acto de Dios’ cataclísmico el que lo hizo en los años setenta”.⁵ Todas las variantes de las corrientes protestantes experimentaron un aumento inmediato de sus miembros después del terremoto de febrero de 1976.⁶ No obstante, el crecimiento más importante fue el registrado por los grupos pentecostales.⁷ David Stoll también confirma las ventajas que tuvieron los evangélicos luego de las operaciones de rescate que se realizaron después del desastre: “Un año antes del desastre, el crecimiento evangélico estaba en 8%. Luego del desastre pasó a 14%”.⁸

³ Véanse Sylvie Pédrón-Colombani, “Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala”, en Jean-Pierre Bastian, editor, *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine* (Paris: Karthala, 2001), págs. 199–211; y Paul Freston, *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

⁴ Para más información sobre la implantación de las iglesias evangélicas en Guatemala, véanse Virginia Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem* (Austin: University of Texas Press, 1998); Sylvie Pédrón-Colombani, *Le pentecôtisme au Guatemala: conversion et identité* (Paris: CNRS, 1998); y Manuela Cantón Delgado, *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989–1993)* (Guatemala: CIRMA y Plumssock Mesoamerican Studies, 1998).

⁵ Véase Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala*, pág. 120.

⁶ Véase Julie Hermesse, “Expansion des missions protestantes au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976: assistencialisme et apolitisme”, en *Histoire et Missions chrétiennes* 2 (2010), págs. 35–58.

⁷ El término “pentecostista” se refiere a formas estáticas del protestantismo definidas según dones particulares conferidos por el Espíritu Santo. “Mientras que una minoría de los misioneros norteamericanos son pentecostales, la mayoría de los latinoamericanos protestantes son evangélicos” (Véase David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (Berkeley: University of California Press, 1990), pág. 17). “Evangelismo” es el término genérico usado para definir el protestantismo que se desarrolla principalmente en Estados Unidos y Latinoamérica a través de su corriente fundamentalista y pentecostal. Se hace hincapié en dos características: el revivalismo (*revival*) cuyo movimiento se hace eco y su ortodoxia (defensa de las “verdades” cristianas a partir único del texto bíblico). Aquí se distingue el evangelismo del protestantismo histórico y liberal. El término se utiliza frecuentemente para designar, sin diferenciar, a los adeptos de religiones pentecostales y neopentecostales.

⁸ Véase Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, pág. 67.

En tres décadas, la corriente principalmente evangélica pentecostal del protestantismo se ha establecido en San Martín. Su crecimiento es tal que hoy alrededor del 50% de los habitantes del centro urbanizado del municipio se convirtió a una de las catorce Iglesias evangélicas.⁹ El otro 50% de los habitantes del centro de San Martín es de confesión católica “popular”, un catolicismo compuesto por elementos de la religión católica y elementos de la espiritualidad maya.



Esposa de un miembro de la cofradía de San Martín durante una procesión, 2006. Foto cortesía de Julie Hermesse.

El contexto de cambios religiosos de la sociedad guatemalteca despertado por la implantación del protestantismo cuestiona las relaciones entre esta nueva religión y la herencia cultural de las poblaciones locales. La mayoría de los estudios que tratan del protestantismo en Guatemala favorecieron el estudio de las instituciones religiosas y de sus dirigentes. Otros estudios incluso se preocuparon de las transformaciones estructurales causadas por la rama protestante y los cambios producidos dentro de las comunidades a partir de la llegada de estas confesiones religiosas. La mayoría de las investigaciones, no obstante, evitó los individuos conversos. Entre algunos de los estudios que se interesan en el cam-

⁹ Existen catorce iglesias en el centro urbano del municipio estudiado. De esas iglesias, todas son de confesión pentecostal a excepción de la iglesia presbiteriana. En este texto, a semejanza de los tinecos, considere las apelaciones “pentecostal” y “evangélico” como sinónimos para referirse a los habitantes convertidos a una de las corrientes protestantes. La apelación “pentecostal” es por supuesto extensiva porque incluye también a la minoría de los fieles presbiterianos que no son pentecostales.

bio de afiliación religiosa se encuentran los trabajos de Manuela Cantón Delgado y de Sylvie Pédrón-Colombani.¹⁰ Los estudios que abordan la manera en que los indígenas pentecostales reconstruyen su cosmovisión y el contenido teológico que proviene del exterior siguen siendo poco numerosos. Este fenómeno es relativamente reciente en comparación con los fenómenos sincréticos entre la espiritualidad maya y la religión católica. La conjugación de la pertenencia étnica maya y de la afiliación protestante es una cuestión que, por el contrario, fue ampliamente tratada a partir del caso de la teología defendida por la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala. Autores como Mathews Samson, David Scotchmer y Virginia Garrard-Burnett¹¹ trabajaron este tema, pero solamente bajo el prisma de esta Iglesia histórica. La problemática de la inculturación del protestantismo a la cosmovisión maya fue también bastante difundida por los discursos de los pastores presbiterianos Vitalino Similox Salazar y Antonio Otzoy que oscilan constantemente entre panfletos políticos y análisis científicos.

A partir de ejemplos empíricos, este trabajo tiene por objeto contribuir a los debates sobre la permanencia de las creencias mayas después de una conversión al protestantismo. El análisis se extenderá más allá de la Iglesia histórica presbiteriana, ya que abordará también las prácticas y las creencias de los fieles pentecostales. Los indígenas evangélicos pentecostales se presentan como portadores de una modernidad de ruptura y de racionalización, generando así transformaciones significativas a nivel cultural. Los evangélicos hacen afirmaciones del orden de rechazo con respecto a la cultura ancestral maya. El encuentro entre sistemas religiosos y culturales diferentes y su compleja convivencia plantean la cuestión del sincretismo de las formas simbólicas y la cuestión del trabajo de reelaboración de los esquemas de representación del mundo.

Al nivel metodológico, el análisis de los discursos y de las prácticas locales se basa en datos etnográficos recogidos durante varias estancias que totalizaron

¹⁰ Véanse Cantón Delgado, *Bautizados en fuego*; y Pédrón-Colombani, *Le pentecôtisme au Guatemala*.

¹¹ Véanse Virginia Garrard-Burnett, "Incultured Protestant Theology in Guatemala", en Viggo Mortensen, editor, *Theology and the Religions: A Dialogue* (Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003), págs. 97–107; Mathews Samson, *Re-Enchanting the World: Maya Identity and Protestantism in the Western Highlands of Guatemala* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2007); David Scotchmer, "Symbols of Salvation: Interpreting Highland Maya Protestants in Context" (Tesis de doctorado, State University of New York, Albany, 1991); y David Scotchmer, "Life of the Heart: A Maya Protestant Spirituality", en Gary Gossen, editor, *South and Meso-American Native Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation* (New York: Crossroad, 1993), págs. 496–525.

quince meses, entre abril de 2006 y marzo de 2009, en el municipio de San Martín Sacatepéquez en Guatemala. En una perspectiva integral, además de observaciones participativas diarias y pláticas informales, realicé una treintena de entrevistas a los habitantes de San Martín de diferentes generaciones y diversas confesiones. Para las investigaciones que conciernen a este artículo, favorecí encuentros tanto con personas recientemente convertidas al pentecostalismo como con personas “nacidas” en una familia pentecostal. Mientras que los primeros se presentaron preocupados por demostrar una erradicación de creencias y concepciones mayas tradicionales, a quienes es fácil preguntarles sobre lo que creían en un pasado reciente, entre los habitantes nacidos en medios pentecostales pude observar una flexibilidad, incluso un interés y una cierta curiosidad con respecto a la espiritualidad maya.

EL PASO DE LA TORMENTA TROPICAL STAN Y LA EXACERBACIÓN DE LAS CREENCIAS

Mi trabajo etnográfico en el altiplano mam de Guatemala comenzó seis meses después del paso de la tormenta tropical Stan.¹² En esta zona rural del suroccidente guatemalteco, centré mis investigaciones en la cabecera de la localidad donde residen 5,000 de los 29,000 habitantes de San Martín, llamados sanmartinecos o tinecos. El paso de la tormenta tropical siniestró la localidad a nivel humano, material y agrícola.¹³ Aludes de lodo provenientes de las montañas de San Martín anegaron el pequeño municipio del 3 al 6 de octubre de 2005.

El centro del municipio está ubicado a una altitud de 2,422 msnm en un recinto circulado por antiguas montañas y volcanes. Rodeados y protegidos por una geomorfología accidentada, los habitantes del centro urbano le adjudican a las alturas un carácter sagrado al igual que los mesoamericanos prehispanicos.¹⁴

¹² Stan, que afectó México como huracán de categoría 1 sobre la escala de Saffir-Simpson, se caracterizó por su movimiento lento y su gran cantidad de lluvia. La intensidad de Stan a su llegada a suelo guatemalteco entre el 3 y el 6 de octubre de 2005 no amerita calificarlo como huracán, sino como “tormenta tropical”.

¹³ Las autoridades municipales de San Martín consideran que 21,500 de los 29,000 habitantes del municipio fueron afectados directa o indirectamente por Stan. Según el Centre for Research on the Epidemiology of Disasters (CRED), con sede en la Universidad Católica de Louvain, 455,314 guatemaltecos fueron afectados por la depresión tropical (<http://www.em-dat.net/disasters/Visualisation/profiles/countryprofile.php>).

¹⁴ Véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda *et al.*, editores, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (México: IIH-UNAM, 1991), págs. 461–500.

Según los ancianos¹⁵ de la comunidad, San Martín debe su relieve accidentado a los distintos fenómenos naturales que sufrió el municipio a lo largo de la historia.¹⁶ De erupciones volcánicas a lluvias torrenciales, de ligeros sismos a terremotos, los fenómenos naturales extremos pueden ser considerados como un dato histórico y cultural tanto del municipio como del país. Estas catástrofes atormentan la memoria de los ancianos y provocan pesadillas a los niños.

Los hombres siempre interpretaron los fenómenos naturales extremos sobre la base de sus convicciones religiosas y de sus representaciones culturales.¹⁷ Ahora bien, el contexto de cambios religiosos de la sociedad guatemalteca cuestiona las relaciones entre las nuevas explicaciones del mundo y las cosmovisiones ancestrales de las poblaciones locales. Formulo la hipótesis de que el estudio de las representaciones de los desastres medio ambientales permite observar la conservación de un sistema simbólico, pero también su transformación. La crisis puesta al día por la tormenta tropical Stan en el municipio de San Martín Sacatepéquez y su tentativa de interpretación y de comprensión por sus habitantes demuestra la coexistencia de una lectura evangélica teocéntrica de los acontecimientos con esquemas simbólicos y culturales comunes pero tácitos heredados de la espiritualidad maya y con representaciones occidentales de los fenómenos extremos de la naturaleza.

Analizaré en primer lugar los sistemas ideológicos y ontológicos movilizados con el fin de proporcionar una explicación etiológica sobre el paso de la tormenta tropical Stan y sus consecuencias catastróficas. A continuación, demostraré cómo estas representaciones constituyen una cosmovisión híbrida.

¹⁵ En mam, el término “ancianos” o “ancianas” se dice *sbej*, *b'uk* o *chman tnam*. El primero significa una persona de cincuenta años de edad; el segundo, una persona que tiene cabello blanco; y el último, *chman tnam*, un anciano del pueblo o, más ampliamente, un anciano que dirige una cofradía. En la práctica, una persona es llamada anciana cuando está en edad de aconsejar con base en sus experiencias de vida.

¹⁶ La toponimia del nombre del municipio es a este respecto interesante. San Martín, registrado oficialmente bajo el nombre de San Martín Sacatepéquez, llevaba antiguamente el epónimo de Chile Verde. Conocido por el cultivo de los chiles verdes, San Martín vio destronar la fertilidad de sus suelos como consecuencia de la erupción del volcán Santa María en octubre de 1902. Un metro de piedras pómez blancas y de ceniza cubrió los suelos del municipio. No produciendo más chiles verdes, San Martín pasó a llamarse San Martín Sacatepéquez.

¹⁷ Véanse Susanna Hoffman y Anthony Oliver-Smith, *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster* (Santa Fe: School of American Research Press / Oxford: James Currey, 2002); Patrick Prado, “Paysage après la tempête. Les retombées d’une catastrophe naturelle: ordre et désordre dans le culturel”, en *Etudes Rurales* 118–119 (1990), págs. 31–43; y Sandrine Revet, “Le sens du désastre. Les multiples interprétations d’une catastrophe ‘naturelle’ au Venezuela”, en *Terrain* 45 (2010), págs. 42–55.

ETIOLOGÍA DE STAN Y DE SUS CONSECUENCIAS CATASTRÓFICAS

El acontecimiento particular de la tormenta tropical Stan y sus consecuencias desastrosas permiten comprender cómo se representa y se relaciona con el mundo, el cosmos y los fenómenos naturales extremos la población mam contemporánea del sur-occidente guatemalteco, y en particular los tinecos. Mientras que todo científico desarrolla un peritaje en lo que se refiere a los fenómenos climáticos extremos, las poblaciones víctimas de Stan tienen también sus propias lecturas de los acontecimientos, basadas en sus sistemas ideológicos, culturales y religiosos. El enfoque comprensivo invita a analizar estos distintos sistemas de explicaciones de los cataclismos.

A San Martín, dos factores catalizan el miedo a las amenazas naturales: la experiencia personal de un evento extremo acompañado del miedo de revivir esta experiencia y la experiencia de la comunidad a través de eventos relatados y transmitidos oralmente. Una representación del riesgo hace el consenso: todos los interlocutores coinciden en que los fenómenos como Stan se suceden cada cincuenta años. Sandra relata lo que le contó su abuelo.

Cada cincuenta o cincuenta y dos años viene un huracán. Mi abuelo dice que hace cincuenta años vino un huracán, pero no era fuerte. El campo de atrás resbaló hasta la casa de mi abuelo. No había las otras casas de atrás. Mi abuelo era todavía un niño de diez años. Dice que cada cincuenta años viene uno. Dice que dentro de cincuenta años vendrá otro.

Según los habitantes de San Martín, cada cincuenta y dos años han tenido lugar y tendrán lugar cataclismos. Los resultados de mis investigaciones etnográficas después del paso de la tormenta tropical Stan permiten avanzar la idea de que los tinecos, sin distinción de confesiones religiosas, tienen conjuntamente un horizonte temporal impregnado de la cosmología Maya: el tiempo tomaría la forma de ciclos repetitivos, cortos o más largos, permitiendo la previsión de algunos acontecimientos, entre otros, los fenómenos climáticos extremos.¹⁸ La tormenta tropical es considerada como una manifestación de estos fenómenos cíclicos. A esta lectura cíclica explicativa de Stan se añaden y se mezclan otros sistemas de explicación. El presente análisis expone tres registros de explicación defendidos en San Martín.

¹⁸ Véase Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya: ensayo de acercamiento* (México: UNAM, 1968).

EXPLICACIÓN TEOCÉNTRICA: STAN COMO VOLUNTAD DIVINA

Para los habitantes de San Martín vinculados a una de las corrientes pentecostales, el Ser Supremo, el Creador trascendente es quien habría enviado este diluvio como en el tiempo de Noé, para informar a los hombres su descontento ante los pecados y el olvido del Creador. El tineco evangélico Adolfo explica: “Stan vino con mucha fuerza porque hay mucha gente malcriada, mucha gente desobediente que ya no respeta a los padres. Ya no se acuerdan de Dios. Por eso Dios mira todo lo que hay aquí sobre la tierra y nos habla de esa forma. Nos está hablando para que seamos respetuosos.” Las catástrofes se perciben como un castigo de Dios a los hombres pecadores. Las palabras de la fiel evangélica Florinda van en el mismo sentido: “Los huracanes existen pues por la misma maldad. Porque la gente ahorita ya no adora a Dios. Entonces Dios es el juicio para mí. Estamos averiguando el tema del juicio. ¿Y por qué el juicio sobre la tierra? Porque, en otras palabras, no respetamos a Dios. No creemos en Dios, no cumplimos los mandamientos de Dios, ni siquiera le dedicamos un día.”

Para los evangélicos, la naturaleza es el fruto de la creación de Dios, de un Creador trascendente. Todo lo que es manifestación del orden natural es la voluntad divina. Asimismo, Stan es considerado como la voluntad del juicio divino. Los evangélicos, que adoran a Dios y no a su creación —a diferencia de los mayas, según les gusta recordar—, se someten a esta voluntad divina. Esta lectura de las catástrofes es profundamente teocéntrica.

El discurso pentecostal se basa además en ideas milenaristas y apocalípticas especialmente intensas: el Cristo destruirá el mundo terrestre y volverá para establecer un nuevo mundo liberado de toda maldad. El milenio descrito en la Biblia en el Capítulo 20 del libro del Apocalipsis anuncia el regreso de Cristo para un reino que duraría mil años. Para los evangélicos entrevistados, este capítulo bíblico será un acontecimiento real.¹⁹ Reina, hermana de la Iglesia Pentecostal El Cordero de Dios, cuenta la llegada de los acontecimientos en estas palabras:

Según la palabra del Señor, aún cosas horribles van a pasar porque Él dijo ‘este mundo se va a terminar’. No sabemos cuándo, pero Dios dice en su palabra que Él va a terminar este mundo. O sea que va a limpiar la tierra porque ya hay mucha maldad, cada día hay más la maldad... Va llegar ese momento así como el Señor lo estableció en los tiempos antiguos. Él dijo que iba destruir el mundo con diluvio y lo hizo. Está en Génesis, el primer libro de la Biblia, con Noé, el Arca de Noé.

¹⁹ Teniendo como guía espiritual la Biblia, los evangélicos se fijan en el sentido estricto de los textos sagrados. Según los tinecos, los católicos no leen el libro del Apocalipsis con tanto énfasis como los pentecostales.

Stan es considerado como una señal precursora de la llegada del Cristo. El análisis de los discursos de los tinecos pentecostales es próximo a las observaciones de la antropóloga Pédrón-Colombani:

[Los evangélicos] perciben todos los males que sufren los hombres en este mundo como acontecimientos previstos por las Escrituras y como tantas señales que avisan del final del mundo terrestre luego de la llegada del Cristo sobre la tierra: los cataclismos, los terremotos, las sequías o las inundaciones, las hambres, las guerras, las epidemias, el terrorismo, el uso creciente de drogas, e incluso los fallos del sistema económico mundial.²⁰

Algunas personas, como el chamán²¹ Álvaro, se oponen a una interpretación de Stan como un evento anunciando el Apocalipsis. Para él, esta lectura de Stan fue creada para generar pánico.

Hay grupos que se aprovechan de esta situación para meter pánico a la gente, para decir a la gente: ‘usted tiene que convertirse para que Dios nos da no mas aviso’. O dicen ellos: ‘son avisos del fin del mundo’. (...) No es del amor que nos hablan de Dios pero nos hablan por medio del pánico. Dicen que las profecías vienen, que el fin del mundo viene que va haber catástrofes mayores que el Stan y que si uno no acepta al cristianismo, uno se va al infierno, al fuego verdad. Yo creo que no es la razón de convertir a la gente porque para mí Dios es amor. (...) Algunos aprovechan de la situación para decir, ‘hay que convertirse’.

DESEQUILIBRIO ENTRE LOS SERES HUMANOS Y SU ENTORNO NATURAL

Según lo explican los evangélicos, el origen de Stan y sus efectos catastróficos en San Martín no se explica solamente por un desequilibrio entre Dios y los hombres, sino también por un desequilibrio entre la comunidad de los humanos y su entorno natural, en particular las montañas que rodean el centro del municipio. No obstante, he podido escuchar dos tipos de discursos sobre la naturaleza de este desequilibrio. Éstos se diferencian en función de la manera en que el dialogante se relaciona y concibe las interioridades de las entidades vivientes no humanas que componen su entorno natural.

²⁰ Véase Pédrón-Colombani, *Le pentecôtisme au Guatemala*.

²¹ En idioma mam *ajq'ij*, *chman* o *ajkab'* y en español “guía espiritual”, “contador de los días” o “sacerdote maya” son palabras usadas por los tinecos como sinónimas de lo que llamamos “chamán” como concepto antropológico. Los chamanes considerados como personas que se dedican al arte de la adivinación además de ofrecer ceremonias mayas.

En su obra *Par-delà nature et culture*,²² el antropólogo francés Philippe Descola se remonta hasta “un núcleo de esquemas elementales de la práctica cuyas distintas configuraciones permitirían dar cuenta de la gama de las relaciones entre los existentes (...)”.²³ La hipótesis de Descola es que las estructuras integradoras de las prácticas pueden estar relacionadas con dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva que llama la “identificación” y la “relación”. Los modos de definición son “estructuras de integración de la experiencia que permiten organizar de manera selectiva el flujo de la percepción y la relación con los demás, estableciendo semejanzas y diferencias entre las cosas a partir de los recursos idénticos que cada uno lleva en sí: un cuerpo y una ‘intencionalidad’, o también una ‘fiscalidad’ y una ‘interioridad’”.²⁴ Para Descola, los principios de identificación emergen de la combinación de la interioridad y de la fiscalidad y determinan cuatro grandes tipos de ontología. Estas ontologías, definidas como sistemas de distribución de propiedades del “existente”, conducen a formas contrastadas de cosmologías, de modelos del vínculo social y de teorías de la identidad y de la alteridad.

En referencia al sistema teórico ontológico de Descola, los habitantes de San Martín recurren a una ontología naturalista y a una ontología analógica para explicar la amplitud de los daños causados por Stan y la etiología de esta tormenta tropical.

ONTOLOGÍA NATURALISTA:

CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS DESASTRES

Según esta ontología, los seres humanos se diferencian de las otras entidades no humanas por poseer una “conciencia reflexiva, la subjetividad, el poder de significar, la maestría de los símbolos y el lenguaje por medio del cual estas

²² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005). Traduzco el título de este libro, únicamente publicado en francés hasta ahora, como “Más allá de la naturaleza y la cultura”. Las traducciones de algunos pasajes de este libro son mías. Espero no traicionar los propósitos del autor.

²³ Véase Descola, *Par-delà nature et culture*, pág. 139.

²⁴ Descola usa el término genérico de “interioridad” para referirse a “una gama de propiedades reconocidas por todos los humanos y que recubren en parte lo que llamamos comúnmente el espíritu, el alma o la conciencia: intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitudes para atribuir significados o para soñar” (véase Descola, *Par-delà nature et culture*, pág. 168). La “fiscalidad”, por su parte, no es la materialidad simple de los cuerpos orgánicos o abióticos. Ella “concierna a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensomotores, incluso el temperamento o el modo de actuar en el mundo

facultades se expresan”.²⁵ Este razonamiento presenta una discontinuidad de las interioridades entre los seres humanos y los no humanos y una continuidad de sus fisicalidades (ya que están sujetos a las leyes universales de la materia y la vida), en consecuencia, refleja la presencia de una ontología naturalista.

Los habitantes de San Martín y los expertos entrevistados explican la amplitud de los daños de Stan como resultado de la vulnerabilidad topográfica que coloca a San Martín al crisol de montañas con suelos arenosos. Además, el fenómeno de deslizamiento de tierra de las montañas que yacen frente al municipio y el deterioro de los suelos que ha provocado su incapacidad de absorber el agua reflejan una modificación en la relación de la población de San Martín con su medio ambiente natural, más concretamente con las montañas. El anciano Mateo Pérez Paz lo expresa con estas palabras: “Antes sí podía llover tanto como cuando pasó el Stan. Pero si fue tan duro con el Stan es porque los terrenos se están quedando sin árboles, sin nada. Es por eso que es muy peligroso ahora y que es muy fácil que se venga la cumbre. Antes, todo eso era pura montaña. Pero ahora que no hay árboles en las montañas, es más fácil que haya derrumbes.”

En las décadas anteriores, los problemas de propiedad de la tierra hicieron retroceder las fronteras agrícolas. La falta de las raíces de los árboles que hacían las veces de “brazos” para sostener las montañas, los suelos arenosos saturados por el uso excesivo de pesticidas y la construcción de viviendas sobre terrenos no adecuados causaron deslizamientos e inundaciones que invadieron el pequeño municipio en el mes de octubre de 2005.

Según los discursos que podemos analizar bajo el prisma de la ontología naturalista, el desequilibrio se percibe como revelador de una mala gestión del espacio territorial. Desde esta perspectiva, el hombre construye su medio ambiente natural y sus relaciones sociales y, por eso mismo, se convierte en el autor de sus propias catástrofes. La ontología movilizadora plantea la problemática construcción cultural y social de los desastres llamados comúnmente “naturales”. Tal como lo defienden los investigadores involucrados en LA RED (Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina), un desastre no es otro que el resultado de un riesgo en potencia articulado a formas de vulnerabilidad.²⁶ En el contexto global, algunos habitantes de San Martín Sacatepéquez y científicos señalan los cambios climáticos como el origen de la potencia de la tormenta tropical Stan.

como manifestación de la influencia ejercida sobre las conductas o los hábitos por humores corporales, dietas, rasgos anatómicos o un modo de reproducción particular” (véase Descola, *Par-delà nature et culture*, pág. 169).

²⁵ Véase Descola, *Par-delà nature et culture*, pág. 243.

²⁶ Véase Andrew Maskrey, editor, *Los desastres no son naturales* (Bogotá: LA RED-Tercer Mundo Editores, 1993).

ONTOLOGÍA ANALÓGICA: DESEQUILIBRIO ENTRE SERES HUMANOS Y ENTIDADES VIVIENTES NO HUMANAS

Paralelamente a la presencia afirmada de un sistema ontológico naturalista, resurgieron numerosos elementos explicativos del paso de Stan propios de una ontología analógica. Éstos demostraron un desequilibrio entre microcosmo y macrocosmo y entre las relaciones de ofrenda y de búsqueda de protección entre los seres humanos y no humanos que pueblan la localidad. Descola caracteriza la ontología analógica por una discontinuidad de las interioridades y de las fisicalidades entre humanos y no humanos. Según el analogismo, las entidades humanas y no humanas tienen interioridades y fisicalidades únicas.

Para los tinacos, las entidades integrantes de su medio ambiente natural siempre se han manifestado al hombre por medio de fenómenos naturales extremos. Toda entidad viviente tiene una libertad de expresión y de acción porque está animada de los principios vitales (*tanim* en mam), de espíritus protectores (*tajaw*) y de un nahual (*tajwalil*). Por eso, cada uno de los humanos y los no humanos existentes son únicos y diferentes de todos los otros debido a la pluralidad de las combinaciones de las interioridades. Estas interioridades que ofrecen a cada ser una idiosincrasia singular no son sólo privilegio de los seres humanos: están presentes igualmente en los animales, las plantas, las montañas, las ciudades, los lagos, los ríos y el aire. Esta configuración compleja y única de las interioridades asigna una capacidad de acción autónoma, inesperada y a veces peligrosa para el hombre simbolizada, por ejemplo, en los deslizamientos de tierra provocados por Stan. Escuchamos numerosas historias relativas al tema: caminos en la montaña que hacen desaparecer a un caminante irrespetuoso de su entorno, una fuente de agua cuyo flujo cesó debido a un conflicto o, como nos cuenta la joven evangélica Sandra, un aire violento que se llevó a un habitante que desafió la prohibición de salir en su presencia.

La nube tiene su dueño, su *tajaw*. El *tanim* es su corazón, es lo que él tiene adentro. De niña, yo me asustaba porque mi abuelo nos decía de no salir cuando el tiempo era nublado, porque si no el dueño de la nube nos puede robar. Al dueño no se le mira, es como un espíritu. Puede ser peligroso. También en junio, julio y más tarde cuando se cosecha la milpa y los elotes, el abuelo decía de no ir a la milpa cuando hay aire o nubes porque ahí está el dueño. El dueño de todo es Dios. Pero como nos dice el abuelo, hay *tajaw*... él nos puede llevar. Y yo tengo miedo por eso.

El conjunto de los existentes está fraccionado en una multiplicidad de formas y de sustancias. Para hacer frente a la multiplicidad de las esencias, los sistemas analógicos recurren a la analogía para cimentar el mundo y todas sus partes. La gran obra de la analogía es el establecimiento de una ilusión de con-

tinuidad entre las interioridades y las fisicalidades totalmente discontinuas al origen. Las entidades idiosincráticas que componen el cosmos están unidas por las similitudes. Incluidas en el mismo sistema, no pueden estar separadas. Así lo afirma el chamán Victoriano: “El cosmos es una unidad de la multiplicidad. (...) Todas las entidades tienen su propia forma de ser: el sol sigue sus mismas energías, la luna, la tierra, las estrellas y las galaxias. Todos, así como usted y yo, seguimos nuestros rumbos, nuestros pensamientos. Somos independientes pero, a la vez, no estamos completamente separados.”

No es extraño escuchar analogías en cuanto a la “Madre Tierra”, considerada como un organismo encargado de diversas funciones. En el gran cosmos, todas las entidades están vinculadas entre sí, explican los tinecos. Un desequilibrio en el microcosmos puede ser generado por perturbaciones situadas a nivel de macrocosmo. El chamán Audelino estima que Stan sucedió debido a “una acumulación de energía negativa en el centro de los humanos. La gente es la que atrae este tipo de desgracia. Cuando la gente no está desequilibrada o desarmonizada, esos fenómenos son rechazados”. Para el joven agricultor Pascual, las tempestades y los huracanes sobrevienen en respuesta a las faltas cometidas a nivel mundial por los hombres con respecto a la naturaleza. Según él, afectar la vida de la naturaleza significa afectar su propia vida.



Un *ajq'ij*, después de una ceremonia frente a la laguna sagrada de Chikabal en San Martín, 2007.

Foto cortesía de Julie Hermesse.

Cuando hay numerosos incendios, cuando cortamos los árboles, cuando botamos basuras, y no sólo por nuestra culpa pero a nivel mundial, los ancianos dicen que estamos tocando la sangre de la madre tierra. Es por eso que nos afecta. Dicen que si cortamos los árboles, si destruimos los cerros, es igual que cortar su propia vida. Si afectas la naturaleza, afectas tu propia vida.

El ser humano es parte de la naturaleza. No es más que un elemento de este gran todo. Sin embargo, es capaz de perturbarlo.

Bajo el imposible control del mundo y de las entidades vivientes no humanas, una solución se presenta a los seres humanos: respetar a las entidades animadas, a sus dueños y sus espíritus y confiar en el chamán para proteger y restablecer los equilibrios. Como figuras claves de la comunidad, los chamanes tienen a su cargo restablecer los flujos y los equilibrios biológicos, climáticos y sociales por medio del trabajo con los espíritus de las montañas, el corazón de la tierra y el corazón del cielo, las entidades que pueblan el cosmos, los demonios, los antepasados y otros seres invisibles.²⁷ Al nacer, el *ajq'ij*, o chamán, recibe el poder que le permite proteger a sus homólogos humanos y, de cierta manera, a las entidades no humanas. Realiza ofrendas y oraciones en ceremonias rituales para participar en las relaciones con las distintas entidades que pueblan el cosmos. La ofrenda es considerada como un presente, un don, con el fin de gratificar a una entidad superior y de demostrarle su devoción. Como contra parte de la ofrenda, los tinecos esperan recibir la protección de las entidades divinas y no humanas como la lluvia, los cerros y el maíz, entre otros. Los chamanes tienen la tarea de vigilar el equilibrio cósmico. Los ciclos de ofrenda ceremonial tienen como objetivo entrar en comunicación con las entidades no humanas y las instancias transcendentales invisibles. La ofrenda revela una demanda incansable de protección de sí mismo en un cosmos en desequilibrio permanente.



Ceremonia de graduación de un *ajq'ij k'iche'* de Quetzaltenango, 2008. Foto cortesía de Julie Hermesse.

²⁷ Véase David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path* (New York: Harper Collins, 2001), pág. 33.

Numerosos habitantes formulan la hipótesis de que las montañas no consiguieron retener los deslizamientos de tierras en sus laderas ya que sus *tanim*, *tajaw* y *tajwalil* no cuentan con el apoyo espiritual, en particular por parte de los sacerdotes mayas. Marleny, una joven evangélica, cuenta el olvido de las ceremonias mayas para sostener las montañas y sus laderas.

Dicen que antes iban a hacer ceremonias a los cuatro cerros que están aquí. Entonces dicen que ellos iban a hacer ceremonias con tal que no pasara nada en San Martín. Dicen que hubo buen tiempo que se olvidaron de ellos. (...) Según lo que cuentan, los cerros de este lado quisieron salir porque les habíamos olvidado. Es la misma cosa con el otro lado. La gente dice que es por esta razón que pasó fuerte aquí. Los sacerdotes mayas se olvidaron. Olvidaron todo eso y ya no nos toman en cuenta.

Para Pascual, los espíritus de los cerros no son alimentados por los humanos. Por este olvido, quisieron irse.

En tal ontología, las comunidades mames estudiadas no se identifican como colectivos sociales que administran sus relaciones en función de un ecosistema, sino como simples componentes de un conjunto más extenso. El conjunto gigantesco de existentes únicos genera una preocupación incesante por la conservación de un equilibrio constantemente amenazado. Negligentes en trabajar con las interioridades de las montañas y mantener buenas relaciones con ellas, los sacerdotes mayas son mencionados como en parte responsables del desequilibrio en la relación con las montañas. Un *ajq'ij* ajeno al municipio nos explica: “Los desastres fueron más graves en los lugares donde no cuidan más espiritualmente los cerros. Los cerros para nosotros son sagrados.” Algunos habitantes también mencionan como factores de desequilibrio el poco relevo existente entre los jóvenes para asumir el cargo comunitario de chamán, la incapacidad de los habitantes de saber escuchar las solicitudes de las montañas y las operaciones de saqueo de los altares mayas.

COEXISTENCIA DE SISTEMAS IDEOLÓGICOS Y ONTOLÓGICOS

Los tinecos evangélicos recurren a esos tres sistemas ideológicos y ontológicos diferentes para explicar la catástrofe causada por Stan: la interpretación teocéntrica o evangélica; y/o la interpretación naturalista o científica-occidental; y/o la interpretación cultural analógica maya.

Observamos así una convivencia y una mezcla de los sistemas simbólicos explicando la existencia del mundo, sus fenómenos y las entidades que los pueblan. Por ejemplo, algunos tinecos combinan el registro teocéntrico con un discurso de los problemas de deforestación y empobrecimiento de los suelos para explicar Stan y su desastre. O también, se refieren a los desastres naturales

como proféticos del final inminente del mundo y cómo esta voluntad divina está asociada, regularmente, a una falta de alimentación espiritual de las montañas por parte de la comunidad de San Martín.

Si los indígenas pentecostales acusan a los habitantes vinculados a la espiritualidad maya de adorar tanto la creación como al Creador, asignan también una autonomía de acción a las montañas y sus interioridades. David Freidel, Linda Schele y Joy Parker consideran que la concepción de una creación inmanente potencialmente manifiesta en todas partes conforma las premisas básicas del chamanismo y consolida el sentido de pertenencia al mundo y al cosmos.²⁸ Ahora bien, la atribución de esta inmanencia a “centros anímicos” de entidades no humanas, cosustanciales a la espiritualidad maya, aun hoy forma parte de las creencias de los habitantes de San Martín, que pertenecen a la religión pentecostal. La creencia en la transcendencia no impide el mantenimiento de la concepción ancestral de los principios vitales como el *tanim*, el *tajaw* y el *tajwalil*. Esta creencia en un animismo asignado a las entidades vivientes está combinada también con un sistema ideológico teocéntrico, en el cual Dios es el centro de todo, el motor del universo y de los acontecimientos naturales extremos.

Otro ejemplo de coexistencia de ontologías distintas es el de los sistemas ontológicos naturalista y analógico. Descola señala en efecto que “los principios que regulan los esquemas, universales por hipótesis, no podrían ser exclusivos a uno o al otro y se puede suponer que ellos coexisten potencialmente en todos los seres humanos”.²⁹ La mayor parte del tiempo, ambas ontologías se encuentran en el discurso de los mismos habitantes. Los tinecos se muestran preocupados por el deslizamiento de tierra de las montañas cercanas, la urbanización caótica y el uso agrícola intensivo de los suelos. Estiman que esos fenómenos son responsables de las pesadas consecuencias del paso de Stan. No obstante, detrás de esta racionalidad occidental —que presenta un orden cultural de los seres humanos distintos del medio ambiente físico de los seres no humanos— se revela otra ontología, heredada de la cosmovisión de los antiguos mayas. Las actividades de deforestación, urbanización y agricultura intensiva de los suelos no se consideran como las únicas que pueden causar un desequilibrio con las entidades no humanas. Las montañas y los volcanes, lugares de ceremonias habitados por los espíritus de los antepasados, de los dueños, espíritus y nahuales, son percibidos como entidades con las cuales es necesario mantener una comunicación intensa para la supervivencia de los seres humanos.

Provista de un sistema analógico, la cosmología maya no sitúa al hombre “en el punto de intersección de todas las líneas de sentido que conectan las

²⁸ Véase Freidel, Schele y Parker, *Maya Cosmos*, pág. 12.

²⁹ Véase Descola, *Par-delà nature et culture*, pág. 322.

cosas”.³⁰ Mientras que, ante los fenómenos naturales extremos, la ontología naturalista deplora la tala de los árboles y de sus raíces que sostienen las montañas del municipio, la ontología analógica deplora aún más la pérdida de comunicaciones complejas y sagradas ancestrales mayas de los seres humanos con las entidades no humanas. Ante la responsabilidad colectiva de la pérdida de las prácticas chamánicas que tienen por objetivo mantener el equilibrio cósmico, una solución propuesta por algunos tinecos consiste en animar a las numerosas comunidades evangélicas a tomar el relevo de los chamanes para seguir ofreciendo el alimento espiritual a las montañas.

Con regularidad, los evangélicos organizan cultos y ayunos en la cima de los cerros. El tradicionalista Miguel cuenta que después del paso de Stan, los chamanes realizaron ceremonias en las montañas situadas en los cuatro puntos cardinales de San Martín. Miguel comenta que “después que lo *ajq’ij* hicieron su trabajo, los evangélicos subieron también para hacer sus cultos”. Pero Francisco se pregunta: ¿los evangélicos van por lo tanto a alimentar espiritualmente los cerros con sus cultos?

Los evangélicos, a veces, también van a las montañas. Pero no se por qué. Van a orar por la vida, por las cosechas... Pero cuando los *ajq’ij* van a las cimas de la misma manera que los antepasados, van para preguntar por la lluvia, el sol... Los evangélicos no mencionan todo eso. Los *ajq’ij* invocan todos los *nahuales*. Los evangélicos no conocen nada de todo eso. Los *ajq’ij* dicen: ‘que se tranquiliza el *nahual* del agua...’. Es muy bonito todo eso...

UNA COSMOVISIÓN HÍBRIDA DE LOS INDÍGENAS PENTECOSTALES

La tentativa de rechazar el sistema cultural de creencias mayas, considerado como pagano, revela una imposible erradicación en el sistema religioso evangélico de elementos de la cosmovisión maya. Según numerosos autores, las conversiones masivas a las corrientes de las religiones evangélicas sólo fueron posibles porque adquieren sentido de acuerdo a la cultura “receptora”. Jean-Pierre Bastian considera que, para tener éxito y relevancia, todo pentecostismo rural integra, cohabita e impregna las prácticas y las concepciones culturales locales.³¹ Concibe esta práctica como la única posibilidad para un protestantismo exógeno de echar raíces rurales y de garantizar su continuidad en la estructura autóctona. Michel Meslin se alinea con este tipo de pensamiento, pero a un nivel más

³⁰ Véase Descola, *Par-delà nature et culture*, pág. 303.

³¹ Véase Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México: CUPSA, 1990), págs. 235–236.

general del análisis dice: “la aceptación de una religión procedente de otra parte sólo es en realidad posible si ésta está de acuerdo en coexistir con modos de expresión, de representaciones y de ritos tradicionales y familiares”.³²

La conversión al evangelismo no implica una erradicación radical de los esquemas culturales tradicionales de comprensión del mundo, sino demuestra un sistema religioso capaz de albergar ontologías diferentes. En efecto, en la cosmovisión estudiada, se observa la convivencia de un sistema ideológico evangélico con elementos de la cosmovisión maya analógica y con la ontología naturalista. Esta convivencia es constitutiva de la cosmovisión híbrida de los indígenas mames contemporáneos conversos a una Iglesia evangélica.

Las interpretaciones de los habitantes de San Martín de Stan y los desastres que ocasionó combinan no sólo elementos étnicos y culturales (ciclos, analogismo) y religiosos (teocentrismo), sino también reflexiones del orden de la modernidad reflexiva (naturalismo: cambio climático, gestión territorial sostenible, etc.). Mientras que el término sincretismo se utiliza en general para referirse a procesos tradicionales o a la supervivencia de hábitos y formas de pensamientos premodernos dentro de los principios de la modernidad, el término hibridación,³³ tal como Néstor García Canclini lo desarrolla, añade a la tipología de las hibridaciones tradicionales (mestizaje, sincretismo, criollización, etc.) las operaciones de construcción híbrida entre actores modernos en condiciones avanzadas de globalización.³⁴ El municipio de San Martín no está aislado de los procesos de globalización. Si bien el conocimiento de los ancianos acumulado colectiva y localmente es sobre todo privilegiado para explicar tales desastres, también los expertos y científicos en gestión de los riesgos publican y divulgan en San Martín sus diagnósticos. Los conversos al evangelismo desean entrar en el mundo moderno por medio de la afirmación de una nueva identidad que sobrepasa toda herencia cultural guardan aspectos de las creencias ancestrales mayas. Finalmente, en San Martín convergen también las representaciones occidentales del mundo que separan cultura y naturaleza, importadas por los emigrantes que han regresado de Estados Unidos y por los sistemas

³² Véase Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin* (Paris: Editions du CERF, 1988), pág. 239.

³³ Para Néstor García Canclini, la hibridación consiste en “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (véase Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Debolsillo, 2009), pág. iii). El calificativo “discretas” se refiere a las estructuras y prácticas que ya son resultados de hibridaciones, por lo cual no pueden ser consideradas fuentes puras.

³⁴ Véase García Canclini, *Culturas híbridas*, pág. xiv.

escolares obligatorios, generalmente desligados de las costumbres y tradiciones mames.

El contexto de globalización actual que acentúa la interculturalidad moderna sugiere pensar la modernidad no como un concepto opuesto a la tradición y nos invita a preocuparnos más por su devenir que por su desaparición.

RECHAZO Y ASIMETRÍA DE LO PROCESOS DE HIBRIDACIÓN

La relación con las entidades vivientes bajo una perspectiva analógica confiere una interioridad propia a las entidades vivientes no humanas. Esta perspectiva invita a apoyar el trabajo chamánico con el fin de mantener el equilibrio entre las interioridades idiosincrática de las entidades vivientes no humanas y los seres humanos. Mi trabajo etnográfico destaca la persistencia en la cosmovisión evangélica de esquemas analógicos de comprensión del mundo consustanciales a la espiritualidad ancestral maya así como la solicitud de prácticas espirituales ancestrales. La pertenencia social a un grupo creado por la conversión a una Iglesia evangélica no evacua completamente una lectura del mundo heredada de la espiritualidad de los antiguos mayas ni la creencia en la eficacia de los ritos chamánicos.

Los tinacos de cualquier confesión religiosa deploran, de manera abierta o no, la disminución del trabajo chamánico, incluido el trabajo de reequilibrio con las montañas circundantes. La falta de atención a las entidades vivientes y animadas podría poner en peligro la comunidad humana de San Martín. Una habitante evangélica me confió que sería peligroso “dejar caer” las antiguas creencias: “No hay que dejar de creer en eso [haciendo alusión a los dueños, los corazones de los entidades vivientes], ya que de una forma u otra las entidades como el agua, el viento, la montaña se vengarían de esta falta de atención y respeto.”

Además de la demanda o el apoyo indirecto al trabajo de los *ajq'ij* para el bien de la comunidad, también he podido observar una importante cantidad de solicitudes de trabajos chamánicos individuales de parte de los evangélicos. A San Martín, a pesar de la descalificación en el discurso pentecostal de todo lo que se refiere a la cultura maya, el dimorfismo religioso o la aceptación simultánea de la religión tradicional y la religión cristiana caracteriza la situación religiosa de un gran número de evangélicos. Para muchos, estas prácticas religiosas no se reconocen en público. Los pentecostales se ocultan para asistir a las ceremonias o para “pedir[le] trabajo[s]” a los chamanes. Por la seguridad de sus convicciones, la creencia en la eficacia de los ritos mayas y en las prácticas milenarias autóctonas se guarda en secreto. Pero, “debajo del paraguas”, como lo expresa un informante, existen prácticas oficiosas que desafían la prohibición normativa.



Ceremonia para el nuevo año del calendario sagrado, San Juan Ostuncalco, 2007.
Foto cortesía de Julie Hermesse.

En la introducción a la nueva edición 2009, García Canclini expone la crítica que se le hizo de descuidar el peso de las contradicciones interculturales. Para el autor, la hibridación no es sinónimo de fusión sin contradicción, pero da forma a conflictos generados por la interculturalidad: “Estudiar procesos culturales, por esto, más que llevarnos a afirmar identidades autosuficientes, sirve para conocer formas de situarse en medio de la heterogeneidad y entender cómo se producen las hibridaciones”.³⁵ En el estudio que nos concierne, sí se pueden observar formas de hibridación de los sistemas de representaciones del mundo, aunque las prácticas chamánicas mayas a las cuales tienen acceso los indígenas pentecostales permanecen ocultas y separadas de sus prácticas rituales pentecostales.

Como lo sugiere García Canclini, la teoría de la hibridación debe tener en cuenta los movimientos que la rechazan. Este rechazo no procede sólo de los fundamentalistas que se oponen al sincretismo religioso y al mestizaje intercultural: “Existen resistencias a aceptar éstas y otras formas de hibridación, porque

³⁵ Véase García Canclini, *Culturas híbridas*, pág. VII.

generan inseguridad en las culturas y conspiran contra su autoestima etnocéntrica”.³⁶ La hibridación desafía el pensamiento analítico moderno que razona de modo binario. Además de los fenómenos de rechazo de procesos de hibridaciones, hay que notar la desigualdad de los elementos culturales contenidos en una cosmovisión híbrida. Si las representaciones mayas tradicionales son regularmente consideradas como anticuadas, las explicaciones occidentales del mundo y de sus fenómenos extremos son consideradas como las únicas y realmente válidas por los expertos y políticos. Los procesos de hibridación subrayan las asimetrías entre las culturas y los sujetos de esas culturas.

CONCLUSIÓN: UNA COSMOVISIÓN HÍBRIDA QUE INTERROGA LA IDENTIDAD ÉTNICA Y RELIGIOSA

Los tinecos pentecostales entrevistados intentaron oficialmente deshacerse de sus tradiciones ancestrales mayas. Dedicados a este ideal de purificación pentecostal activo, se niega todo proceso híbrido que opera en el sistema simbólico y se oculta todo dimorfismo de las prácticas religiosas.

La identidad afirmada por los habitantes pentecostales es la de ser originarios de San Martín, pertenecer al área lingüística mam y ser de descendencia indígena. Los tinecos pentecostales rechazan la denominación “maya”, ya que se la considera a menudo en el sentido de una concepción identitaria que coincide con la herencia propia de tradiciones culturales vinculadas a una cosmovisión y a una espiritualidad mayas. Los pentecostales evitan ser relacionados con la controvertida espiritualidad “maya”. Los indígenas pentecostales se definen más por las afinidades religiosas que por la pertenencia a reivindicaciones étnicas. Esta actitud se opone a los discursos de los intelectuales presbiterianos quienes, como Similox Salazar y Otzoy, reivindican una teología protestante mayanizada. Según Similox Salazar, las Iglesias no fundamentales tienen consciencia de la identidad y de la pertenencia étnica de sus fieles. Colaboran así con la construcción de la multiculturalidad y el pluralismo religioso en el país.³⁷ Sin embargo, comenta Garrard-Burnett, la inculturación de la teología presbiteriana a la espiritualidad maya es un ideal promovido por los intelectuales que no es aceptado unánimemente por las bases de esta Iglesia.³⁸

³⁶ Véase García Canclini, *Culturas híbridas*, pág. XV.

³⁷ Véase Vitalino Similox Salazar, “Las Iglesias fundamentalistas de Guatemala y la espiritualidad maya, con énfasis en el Pop Wuj”, en *Memoria del Congreso sobre el Pop Wuj* (Guatemala: Timach, 1999), págs. 81–94.

³⁸ Véase Garrard-Burnett, “Inculturated Protestant Theology in Guatemala”, págs. 105–106.

Ahora bien, el resurgimiento de elementos de la cosmovisión maya en el simbolismo de los desastres nos lleva a cuestionar el carácter exclusivo de la religión pentecostal en la práctica, ya que, ante el exclusivismo y las tentativas de erradicación de las creencias mayas por parte del sistema cultural y religioso pentecostal, una convivencia compleja de formas múltiples y heteróclitas de identidad indígena religiosa está en proceso. A pesar de la adopción de la fe evangélica, no se abandona completamente el sistema cultural de religión tradicional y se integra a un discurso naturalista occidental que desmonta un desastre bajo el prisma sociocultural. En una discusión sobre el vínculo con las tradiciones ancestrales y con el trabajo chamánico de numerosos pentecostales, un guía espiritual de San Martín explicó: “es la cosmovisión, el pensamiento maya y su corazón que palpita siempre. Los evangélicos dicen, debemos vivirlo. No se olvida...”. Esta enunciación se asemeja a las reflexiones propuestas por Otto Schumann Gálvez en el VII Congreso Centroamericano de Antropología en San Cristóbal de Las Casas.³⁹ Trabajando con los recientes conversos al protestantismo, él compartía la idea que “nadie puede dejar vacío un espacio en el cual creía”.

La conversión a una corriente evangélica es una entrada al mundo moderno con una nueva identidad que, sin embargo, no sobrepasa completamente la herencia cultural maya. No observamos un fenómeno de desculturación o pérdida del conjunto de los sistemas ideológicos y ontológicos mayas por parte de los conversos evangélicos, sino una nueva manera de interpretar la tradición. Los análisis demuestran una forma original de creencias híbridas y de prácticas religiosas dimorfas. Aquí reside toda la ambigüedad del pentecostalismo rural que afirma esta búsqueda de pureza y ruptura, operando al mismo tiempo un diálogo de las formas simbólicas en continuidad con la religión tradicional y con una lectura occidental de los fenómenos naturales.

³⁹ Otto Schumann Gálvez presentó una ponencia titulada “Los dueños de los cerros” en la mesa 17 el día miércoles 18 de febrero de 2009.