



Sociedade e Estado

ISSN: 0102-6992

revistasol@unb.br

Universidade de Brasília

Brasil

Pédron Colombani, Sylvie
Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos
"neotradicionales"
Sociedade e Estado, vol. 23, núm. 2, mayo-agosto, 2008, pp. 355-379
Universidade de Brasília
Brasília, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339930893006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DIVERSIFICACIÓN Y COMPETENCIA RELIGIOSA EN GUATEMALA: entre pentecostalismo y cultos “neotradicionales”

Sylvie Pédrón Colombani*

Resumen: Guatemala es uno de los países de Latinoamérica más afectados por la amplitud del movimiento de conversiones de su población al protestantismo. El pentecostalismo es el impulso principal de este movimiento. En este artículo se argumenta que el extraordinario desarrollo del pentecostalismo en Guatemala se debe, en parte, al hecho de que *propone un cambio de vida, se presenta como un generador de modernidad, pero, al mismo tiempo, se enraíza en las tradiciones religiosas locales*. La proposición pentecostal está hecha a la vez de ruptura y de continuidad. Sin embargo, dado que la dinámica actual del campo religioso no se reduce a esta “explosión pentecostal”, en este trabajo se describe la (re)aparición de movimientos tradicionales – o que se definen como tal. Así es el culto de Maximón – también llamado San Simón – cuya figura es el resultado de un largo proceso sincrético entre la religión católica y la religión maya. Actualmente, es continuamente reivindicado como un culto “tradicional”, “maya”, con una dimensión identitaria étnica fuerte, pero es también el lugar de numerosas adaptaciones y arreglos sincréticos entre poblaciones indias y ladinas. Además, el culto de Maximón se está adaptando al nuevo contexto de internacionalización y de competencia del universo religioso.

Palabras clave: pentecostalismo; movimientos tradicionales; sincretismo.

Después de cinco siglos de monopolio católico, Guatemala vive, desde hace unas décadas, una mudanza que se inscribe dentro de una lógica de diversificación, de competencia y de

* Maestra de conferencias, Universidad Paris X – Nanterre, Departamento de Sociología. Miembro del Laboratorio de Etnología y Sociología Comparativa (Paris X, Centre National de Recherche Scientifique – CNRS).

Artigo recebido em 20 mar. 2008 e aprovado em 11 jun. 2008.

internacionalización. Decenas de comunidades religiosas proliferan por todo el país; la mayoría de ellas son protestantes, pero encontramos también Mormones, Testigos de Jehová (dos grupos que se encuentran ahora en buen número de comunidades a lo largo del país), Cristianos Científicos, Espiritistas, Ba-Hai... Aunque no existen datos cuantitativos verdaderamente confiables, podemos estimar el número de conversos al protestantismo entre 25% y 30% de la población total del país¹. El ritmo de crecimiento es el más rápido de toda América latina². Entre 1960 y 1985, el número de protestantes presentes en el país se multiplicó por siete³. Además, la presencia protestante se ha hecho más evidente durante las dos últimas décadas debido a su implantación en diversos sectores de actividad, tales como la educación y la comunicación. Se ha notado también una presencia cierta en la promoción de actividades de desarrollo económico y social desde finales de los años setenta – y en particular después del terremoto de 1976⁴.

La “explosión pentecostal”

El pentecostalismo es el impulso principal de este movimiento en Guatemala, así como en los otros países latinoamericanos, donde se estima que tres cuartas partes de los conversos son pentecostales (Le Bot, 1994, p. 228). Este movimiento, cuantitativamente superior, constituye un auténtico «fenómeno de despertar» cuya influencia se ha extendido hasta las otras iglesias protestantes. Algo también relevante del pentecostalismo es su crecimiento numérico debido a las constantes divisiones que se dan al interior de las iglesias. Estas fragmentaciones no se deben a cuestiones doctrinales sino casi siempre a conflictos personales y a cuestiones de carisma. De tal manera que existe, hoy en día, un corriente pentecostal guatemalteco muy dinámico, nacido dentro del país, y que utiliza esta base para extenderse a países vecinos.

Los estudios sobre este tema ya son muy numerosos y se inscriben en diversas formas de interpretación. Algunos han atribuido el desarrollo exponencial de este movimiento religioso a las debilidades de la Iglesia católica y de las protestantes históricas; otros han intentado relacionarlo con la crisis económica, social y política centroamericana. Una tercera forma de explicación consiste en subrayar los vínculos entre el desarrollo de estas «sectas» – procedentes de Estados Unidos – y los intereses norteamericanos en la región, afirmando que éstas son los instrumentos de una larga empresa de manipulación de las poblaciones. Seguro que existen relaciones entre intereses políticos y la instalación de los grupos pentecostales y que hay que situarlas en un contexto nacional e internacional preciso. Pero esta explicación en términos de manipulación religiosa y política no es suficiente. Hice personalmente una investigación sobre los grupos pentecostales de la capital guatemalteca (Pédrón Colombani, 1998), en la cual intenté subrayar los elementos propios a la naturaleza del pentecostalismo para explicar su extraordinario desarrollo en Guatemala. Mi hipótesis era que el éxito de este movimiento puede explicarse gracias a una pluralidad de factores pero en particular gracias al hecho de que propone un cambio de vida, se presenta como un generador de modernidad, pero al mismo tiempo se enraíza en las tradiciones religiosas locales.

La propuesta pentecostal: entre ruptura y continuidad

En primer lugar, los pentecostales se presentan como generadores de cambio y de modernidad. La conversión a una comunidad de este tipo provoca una ruptura en la vida de los conversos, quienes lo conciben claramente como un cambio de vida y presentan en general su conversión como un renacimiento. Al entrar en una comunidad pentecostal, experimentan romper con todo lo que han vivido antes, ya sea en el ámbito religioso o profano.

En el espacio religioso, los pentecostales tienden a sustituir el catolicismo popular –derivado del sincretismo entre el catolicismo implantado en el siglo XVI y las tradiciones mayas. Así, el culto de los Santos y de la Virgen se convierte en el blanco de los ataques más virulentos. Se trata de erradicar estos cultos «diabólicos» fuertemente arraigados en la población. Hubo muchos robos y extracciones realizadas en los templos católicos guatemaltecos. Siempre atribuidas al sector protestante de la población (Pédrón Colombani, 1998, p. 71-78). Las creencias y los ritos de la tradición indígena maya son también atacados con fuerza⁵. Aunque los líderes pentecostales predicen en los pueblos usando las lenguas locales y piden a los conversos que se pongan los trajes tradicionales, imponen en realidad un cambio mucho más profundo. Para los Indígenas, la conversión al pentecostalismo es una manera de abordar la sociedad moderna que relega sus creencias y sus prácticas al rango de superstición arcaica.

De manera general, se puede decir que entrar en una comunidad pentecostal significa adoptar no sólo una nueva religión, sino también un nuevo comportamiento. Las prohibiciones relativas al consumo de alcohol o tabaco, a las fiestas, al ocio, al cuerpo, a la sexualidad... son muy numerosas. De esta manera, se condena todo un conjunto de conductas tradicionales. Por ejemplo, la prohibición relativa al alcohol tiene un relieve particular en una sociedad en la cual este consumo es ritualizado y tiene una significación tradicional. A través de estas prohibiciones, los pentecostales intentan transformar la vida personal de los conversos y, a través de ellos, la sociedad guatemalteca. Así, las conversiones en alta proporción generan transformaciones en la estructura social, las relaciones comunitarias, la estructura de las familias... He mostrado como los grupos pentecostales ofrecen dispositivos de ayuda – las comunidades de fraternidad – fundamentales en un contexto de debilitación de los lazos – familiares o comunitarios – y de ausencia de otro tipo de recursos para obtener ayuda en situaciones de

urgencia. Genera así una nueva forma de solidaridad, cuya base es la religión (Pedrón Colombani, 1996). El discurso propio de estas comunidades – que rechaza la distinción de los individuos según su origen, sus afiliaciones familiares y locales, para hacer de ellos «elegidos de Dios» – constituye una nueva vía de identificación. Relegando a un segundo plano la pertenencia a una etnia – la población indígena representa más del 55% de la población total, con 23 grupos étnicos diferentes – y las importantes diferencias sociales del país, la ideología pentecostal propone que los individuos elijan volverse diferentes, pero bajo una nueva forma. Por otro lado, el grupo apoya esta elección, que es socialmente valorizada. El converso se vuelve superior al resto de la sociedad ya que entra en una comunidad de «elegidos». Actualmente, en Guatemala, la mayoría de los pentecostales son conversos, nacidos en el seno de una familia católica. Han tenido que reaccionar, afirmar su voluntad de distinguirse del resto, e incluso a veces hacer frente a la hostilidad de su familia ante tal proyecto. Mientras que ser católico, en un país en el que esta religión controla el monopolio religioso desde hace algunos siglos, significa aceptar una herencia cultural. Con su discurso individualista sobre la elección divina y la conversión, el pentecostalismo se presenta como una posibilidad de cambio, de empeño en la cual el individuo afirma su acceso al mundo moderno. Pero un mundo regido por un código moral muy estricto porque el mundo actual les parece lleno de pecado. Tras la conversión, el sujeto es un hombre nuevo.

Sin embargo, nuestro estudio entre diversos grupos de la capital guatemalteca – y más tarde en la región del lago Atitlán – muestra un carácter más ambiguo en lo concerniente a la actitud de los pentecostales frente a las tradiciones y la cultura guatemalteca, actitud que mezcla a la vez rechazo y asimilación. El discurso pentecostal ordena la realidad a partir de categorías dicotómicas: el bien y el mal, lo divino y lo diabólico, el Espíritu Santo – cuya intervención permite realizar sanaciones y milagros – y los espíritus

maléficos – que permiten explicar la desgracia que los individuos experimentan. Los relatos de los conversos ponen en escena a estos seres maléficos que se apoderan de una persona, haciéndola enferma o mala, y cuentan la lucha permanente del converso contra el mal. Esta visión dualista da cabida tanto a Dios como a las figuras religiosas tradicionales y permite explicar los problemas cotidianos a los que se enfrentan los creyentes. Guatemala es un país donde más de la mitad de la población es indígena y donde las representaciones mayas todavía están aún muy presentes e imponen su huella incluso en la cultura ladina. El mundo maya está habitado por seres sobrenaturales, fuerzas que influyen en la vida de los humanos. Se les atribuyen numerosas desgracias. En el sistema pentecostal, no se niega la existencia de estas entidades. Se vuelven a interpretar y vienen así a confirmar y legitimar las creencias pentecostales. «En la Biblia, se dice que estamos rodeados de demonios, legiones de demonios». También afirman rápidamente que, gracias a la conversión, aquellas no pueden hacerles daño porque están del lado de Dios, cuyo poder es supremo. Así, el mundo reencantado de los pentecostales conlleva una cierta forma de continuidad con el universo religioso tradicional (Pedrón Colombani, 2000). Permite a los conversos romper con su pasado y sus antiguas pertenencias, relegando las creencias y las prácticas ancestrales al rango de superstición arcaica mientras que los vuelven a utilizar dentro de «nuevos embalajes simbólicos» (Bastian, 1997). Es una de las razones por las cuales esta religión, extranjera en su origen, se ha enraizado perfectamente en la vida religiosa de Guatemala. De todas formas, esto nos parece un elemento determinante para explicar el predominio pentecostal dentro del grupo evangélico guatemalteco. La propuesta pentecostal está hecha a la vez de ruptura y de continuidad. Combina un discurso individualista y una nueva forma comunitaria; propone una apertura al universalismo y al mundo globalizado mientras que se enraíza en las tradiciones religiosas locales; reivindica una cierta forma de racionalidad pero reencanta el mundo a su manera y propone un

sistema religioso en el cual la dimensión afectiva o emocional es central.

El desarrollo de cultos (neo)tradicionales

Es interesante observar que la dinámica actual del campo religioso no se reduce a esta “explosión pentecostal”. Se acompaña hoy en día de una (re)aparición de movimientos tradicionales – o que se definen como tal –, como es el culto de Maximón, también llamado San Simón.

Maximón es un personaje polifacético, mitad santo mitad dios, originario de Santiago Atitlán, un pueblo de las montañas del oeste de Guatemala situado en las orillas del lago Atitlán, cuya población es mayoritariamente de origen Maya – Tzutujil⁶. Este pueblo rural fue particularmente afectado por las violencias políticas de los años de guerra entre el Estado y la guerrilla. Maximón nació en los márgenes del catolicismo popular. En la mente de los indígenas, la creencia en Maximón es casi parte inseparable de la religión católica que aprendieron de los españoles. Al mismo tiempo, muchos de ellos insisten en la herencia maya inscrita en este culto. Pero como lo veremos, en realidad, Maximón resulta una inmejorable expresión del mestizaje intercultural y de las identidades negociadas. En la actualidad, la doble dinámica del culto nos invita a considerar los mecanismos de apropiación y de manipulación de parte de poblaciones tanto indias como ladinas.

Maximón en Santiago Atitlán

En Santiago, tres grupos dominan la vida religiosa. Los católicos de Acción Católica⁷ o de la Renovación Carismática⁸; los evangélicos convertidos a la religión protestante norteamericana –sobre todo en su forma pentecostal; y los tradicionalistas que

————— Sociedade e Estado, Brasília, v. 23, n. 2, p. 355-379, maio/ago. 2008

practican la costumbre, mezcla de creencias y prácticas católicas y mayas nacida en las cofradías locales. Maximón pertenece a este tercer grupo. La mayoría de los fieles afirman que existe desde tiempos muy antiguos, en la época prehispánica. Y en Santiago, las leyendas que cuentan su creación mítica son numerosas. En realidad, podemos atribuir un gran papel en la formación física del personaje que conocemos hoy en día a un eminente sacerdote maya de la comunidad nacido al final del Siglo XIX.

La efigie del Maximón atiteco consiste en un trozo de madera que llaman “palo de pito” de aproximadamente 1 metro y 30 centímetros de alto. Ese cuerpo va envuelto con trapos y hojas de maíz, vestido con trajes masculinos típicos de la localidad y con una multitud de pañuelos. Un trozo de madera o una calabaza forman la cabeza y encima le ponen una máscara, también de madera. Unos dicen que dentro del cuerpo se oculta un ídolo. Hace unos años, esta efigie se mantenía desmembrada y la máscara se guardaba en un envoltorio, formándolo y vistiéndolo sólo durante la semana santa. En la actualidad, permanece formado y vestido todo el año⁹. Una gran cantidad de peregrinos y curanderos vienen a visitarlo diariamente. Cuando los indígenas del lago quieren atraer a la mujer amada, protegerla de tentaciones con otro hombre, tener éxito en los negocios, proteger la cosecha o curarse de cualquier enfermedad, acuden a él. El santo es también el protector de los viajeros y de los comerciantes, padre de los rezadores, dueño de la locura... (Mendelson, 1965). Entre sus principales atractivos está la posibilidad de curación. Los fieles le traen ofrendas varias y bastante dinero para garantizar la realización de sus peticiones. En esta relación, el regateo entre los fieles y la divinidad parece tener una gran importancia. Se le rinde culto dándole de beber aguardiente por un orificio que tiene en la boca, en la que también se le ponen puros y cigarrillos encendidos. Maximón fuma, como los grandes señores mayas, usa los cigarros para curar, pero también para enviar locura a ciertos miembros de la comunidad – los adúlteros, por ejemplo.

En consecuencia, esta divinidad tiene la reputación de hacer el bien como el mal. Sus fieles le adoran y le temen al mismo tiempo.

Una deidad híbrida que se transfigura

Maximón es una deidad compleja que se transfigura. Entre sus múltiples personalidades, figuran santos católicos como San Pedro el primer apóstol, San Andrés o San Miguel. Otro nombre cristiano se agrega a éstos: Judas Iscariote. Durante la semana santa, Maximón aparece como Judas, el que traicionó a Jesús, y lo ahorcan durante el miércoles santo. Pero en Santiago, a diferencia de otros lugares de la región, no se le desprecia o se le destruye al final de la semana santa¹⁰. Las primeras observaciones etnográficas fueron realizadas en Santiago en los años veinte por Lothrop. Relata que, en 1915, un obispo católico vino a Santiago para celebrar la semana santa y le causó horror ver que sus fieles adoraban a una figura de Judas. Intentó quemarla pero los indios del pueblo lo rechazaron violentamente¹¹. Es interesante señalar que todos los sacerdotes católicos que lucharon contra Maximón lo relacionaron con Judas Iscariote. Por eso, algunos antropólogos tienden a calificar la relación entre los dos de manipulación y prefieren negarla, poniendo en relieve la dimensión “maya” de la divinidad. Así, Alberto Vallejo Reyna insiste sobre el hecho de que, durante el miércoles santo, los cofrades amarran a Maximón al árbol sagrado de los mayas y oculta la relación con la horca de Judas. Tal análisis me parece incompleto porque tiende a negar la dimensión sincrética del culto. Judas Iscariote representa un aspecto importante del complejo personaje de Maximón. Y los dos símbolos – la horca y el árbol cósmico – están inextricablemente ligados.

Entre las muchas personalidades de Maximón aparece también la de Mam, el viejo dios maya. Mam es un temido dios del mal, que los antiguos mayas sólo dejaban salir de su morada

subterránea en tiempos determinados de crisis, al acabar los cuales ya no le temían, y lo desterraban sin más ni más. Como lo hizo Mendelson en 1965, podemos relacionar al Maximón de Santiago Atitlán con este antiguo dios a quien, según el Obispo Landa y otras fuentes, los antiguos mayas rendían culto en los últimos cinco días del calendario precolombino, el Uayeb. El Uayeb es un período que marca el paso de un año a otro. “Los indios temían esos días, creyendo que eran desafortunados y que traían consigo el peligro de la muerte súbita, pestes y otros infortunios”, como lo señala López de Cogolludo (1867-1868, citado por Thompson, 1987, p. 361). En estos días, no se emprendía ninguna actividad innecesaria y se celebraba el dios Mam. Y hoy, observamos similitudes entre los ritos de esta celebración del Uayeb descrita por López de Cogolludo y las celebraciones de la semana santa con Maximón en Santiago Atitlán. Thompson relaciona también claramente a Maximón con el antiguo dios Mam, escribiendo:

Este mismo ente está todavía bien vivo en la población Zutuhil de Santiago Atitlán, donde su principal obligación es presidir un período del miércoles al viernes de semana santa, que va desde la agonía en el huerto de Getsemaní, el prendimiento, el juicio y la crucifixión de Jesús hasta la ceremonia de bajar a Jesús de la cruz, que para los cristianos señala el fin del duelo y el ayuno. Este período, como la del Uayeb, no sólo es de duelo y tensión sino también “el preludio de un nuevo ciclo vital” (Thompson, 1987, p. 361).

Por eso, Maximón se relaciona con la noción de fertilidad (Pédrón Colombani, 2006, p. 289-314). En Santiago, durante la semana santa, podemos observar una peregrinación llamada la traída de la fruta. Unos jóvenes cofrades – los alguaciles – sumisos a una abstinencia sexual van a traer frutas bien maduras desde la costa pacífica hasta el pueblo. Estas frutas sagradas – que no deben ser verdes ni pútridas – son cargadas en una larga procesión en las calles del pueblo – pasando por la cofradía, la iglesia y la municipalidad – junto con Maximón, llamado en ciertas canciones populares “hombre fruta, hombre plátano”. En muchas leyendas, las

mujeres aparecen como frutas (Pédrón Colombani, 2005, p. 117-130). Las historias que cuentan los atitecos para explicar el origen de Maximón narran que fue creado para guardar un orden sexual puesto en peligro por los adulterios. Pero, una vez creado, fue el primero en transgredirlo. Hoy en día, dicen que tiene numerosas aventuras sexuales. La presencia del santo entre estas frutas establece una relación entre las ceremonias de la semana santa y los ritos agrícolas de fertilidad en este período de transición entre la época seca y la temporada de lluvia. Los atitecos le presentan las semillas. Parece que la ambigüedad de esta deidad y el sistema de representación muy particular de articulación entre las categorías del bien y del mal que presenta hacen de ella la más apropiada para garantizar la fertilidad y la vida en la comunidad.

Maximón se convierte también algunas veces en personajes históricos particulares. En Pedro de Alvarado, conquistador de los indígenas de la región. En presidente ladino: muchas personas relacionan el San Simón de San Andrés Itzapa con el Presidente Estrada Cabrera, quien gobernó el país entre 1898 y 1920 y cuya política liberal permitió la entrada masiva de empresas extranjeras – norteamericanas – como la *United Fruit Company*. También en militar: unas veces, los fieles lo visten de militar, de general o de coronel, o de policía. Parece que este tipo de traje se usa para peticiones particulares como por ejemplo lograr su entrada en Estados Unidos. Mendelson ha llamado a Maximón “el traidor”, teniendo en mente su traición a los indígenas como Pedro de Alvarado el conquistador, y su traición a Cristo como Judas (Mendelson, 1965, p. 159-160). De cierta manera, el presidente ladino y la figura del militar pueden entrar en esas categorías. Todo pasa como si Maximón se convirtiera en los enemigos del pueblo para apropiarse de sus fuerzas. Más allá de la cuestión de la inscripción en el pasado y de la herencia maya, la dinámica actual del culto y del personaje suscita una reflexión acerca del modo de integración de las poblaciones guatemaltecas – indígenas y ladinas – al mundo moderno.

Transformaciones recientes del culto en Santiago

El pueblo de Santiago Atitlán es un ejemplo interesante de los cambios ocurridos esas últimas décadas en Guatemala. Hasta antes de la contrainsurgencia y la llegada de las iglesias fundamentalistas protestantes, en Santiago, la vida estaba organizada alrededor de la Iglesia católica, de las cofradías religiosas y de Maximón. Este último era el principal factor cultural de cohesión, legitimación e identidad de los atitecos (Morales, 1998, p. 337).

Hoy en día, la gran cantidad de iglesias evangélicas es el rasgo más impresionante del pueblo. Elim, El Verbo, Asambleas de Dios, El Buen Pastor... Santiago cuenta con una treintena de iglesias evangélicas diferentes. Estas iglesias constituyen hoy día los principales focos de reunión social en el pueblo. Al fin del día o el domingo por la tarde, en todas partes, se pueden oír los cánticos de alabanza a Jesús. Como lo señala Morales (1998, p. 337) – autor de un libro reciente sobre la cuestión étnica en Guatemala –,

[...] después de que la guerrilla fuera erradicada de Santiago por el ejército mediante la conocida táctica de “quitarle el agua al pez”, el alma rota de viudas y huérfanos fue remendada por un tipo de ritual simplificado que no sólo invitaba a borrar el pasado ancestral como peso agobiante en el presente, sino que ponía a los fieles en contacto con el mismísimo Espíritu Santo, tan evasivo en los ambientes católicos. Además, la iglesia que proponía este nuevo ritual ofrecía oportunidades de rápido y fácil ascenso social y político, mediante el ejercicio del ministerio religioso en cuestión de meses luego de la iniciación.

Así, con la llegada de estas iglesias al área de Santiago y la conversión de una parte de la población, todo cambió. Los pastores enseñaron a sus feligreses que Maximón era el diablo. Representa todo lo que los pentecostales rehúsan y, en primer lugar, enfrenta la visión dualista de estos últimos. Los atitecos convertidos cesaron de beber licor y abandonaron poco a poco los cargos religiosos

tradicionales y el culto a Maximón. De tal manera que, actualmente, la cofradía de Maximón y su feligresía se redujo a un puñado de personas. La fiesta del santo se sigue celebrando sólo gracias al dinero traído por los grupos de turistas cada vez más numerosos.

Desde hace aproximadamente quince años, el desarrollo del turismo se ha acrecentado a pasos acelerados y ha modificado considerablemente la fisonomía del pueblo, la situación económica de los habitantes, y hasta las mentalidades y los comportamientos. El turismo se convirtió en una fuente de ingresos para numerosos atitecos. Los hoteles, restaurantes, talleres de pintores y tiendas de artesanías se multiplicaron con gran velocidad. La cofradía lo aprovecha proponiendo un producto de “exotismo religioso”. Cada día, las lanchas públicas y privadas traen turistas a pasear por el pueblo. Al salir del barco, se ven acosados por niños que les proponen llevarlos a ver a Maximón. Los cofrades cobran una tarifa para ver y fotografiarlo. Así se financian sus festividades durante la semana santa. La sobrevivencia de los ritos de Maximón parece asegurada gracias a la flexibilidad y capacidad de adaptación del culto a las nuevas circunstancias. Como lo señala Petrich, “los Mayas de Atitlán, como la mayoría de las sociedades actuales, viven en una permanente recomposición social, económica y cultural, dado que, de su capacidad de reajuste depende la sobrevivencia en el mundo de globalización en el que se han visto integrados” (Petrich, 2004, p. 6). El culto de Maximón se adaptó al contexto de internacionalización y de competencia del universo religioso, integrando una dimensión de espectáculo turístico¹² y una lógica mercantil para atraer a nuevas fuentes de dinero pero también para obtener otro tipo de legitimidad. Hoy en día, el Santo representa la costumbre, la “tradición”, frente a los grupos religiosos extranjeros como los pentecostales.

La semana santa representa una oportunidad para averiguar el papel todavía esencial que juega Maximón en la comunidad de Atitlán. Las ceremonias son numerosas, muy complejas, y ofrecen

muchos eventos en los cuales intervienen tanto miembros de la Acción católica como los cofrades. Uno de los eventos mayores de esta semana es lo que podríamos llamar la renovación de Maximón. El telinel¹³ da forma de nuevo a la efigie, juntando las piezas que forman su cuerpo y vistiéndola con ropas lavadas en el lago Atitlán¹⁴. La estatua así preparada está presentada a la comunidad. Durante esta ceremonia, las autoridades municipales están presentes. El alcalde municipal, aunque sea evangélico, debe venir a asistir a la presentación de Maximón como depositario de la autoridad legal, legitimando así las creencias y prácticas tradicionales. Lo mismo ocurre con las procesiones del miércoles de la semana santa. Estos tiempos representan también una reconquista política simbólica de parte de los cofrades, eliminados del proceso político desde los años cuarenta (Murga, 1999, p. 68-145). En Santiago, un pluralismo religioso se instaló, en cuyos espacios se pelean la tradición y la ruptura. En este contexto, Maximón representa la tradición maya.

De Maximón a San Simón: un proceso de ladinización y de mestizaje

El Maximón de Santiago Atitlán no es único. Fue también el primero de toda una serie de imágenes cuyas expandidas por la región del lago primero y después por todos los altos guatemaltecos. Y a medida que nos alejamos de la región del lago de Atitlán, el Maximón va transformándose en “San Simón”. Aún la efigie cambia, de tal manera que es a veces difícil establecer una relación con el Maximón de Santiago Atitlán. Pero a pesar de este nombre diferente y de muchas variaciones en el culto, los fieles afirman que Maximón y San Simón representan el mismo personaje. Paralelamente, en un contexto internacional sensible a la etnodiversidad, a las reivindicaciones de los derechos, y frente a una petición de exotismo cultural de parte de turistas cada vez más numerosos e importantes en la economía del país, el número de sacerdotes “mayas” dedicados

a practicar costumbre¹⁵ ante las figuras de Maximón o San Simón aumentó considerablemente.

El San Simón de San Andrés Itzapa – un pueblo situado a unos cincuenta kilómetros de Guatemala Ciudad – es una versión interesante de esta transfiguración de Maximón. El Santuario atrae a una gran cantidad de peregrinos indígenas, pero más que todo ladinos y centroamericanos, mientras que en Santiago se desarrolla una religiosidad más indígena, más étnica y local. En este lugar, el maniquí que adoran los fieles no tiene nada que ver con la figura indígena de Santiago Atitlán. Es de tez blanca con bigote, trajeado al estilo europeo con una camisa blanca y una corbata. Aquí, el Santo tiene su propio templo, totalmente desvinculado de la cofradía. Además, si, en las comunidades esencialmente indígenas, como la de Santiago, el Maximón aparece con muchas otras figuras de santos católicos y más que todo con el Cristo yacente, en San Andrés Itzapa, todas esas imágenes desaparecen. Sólo Judas Tadeo, patrón de los imposibles, se mantiene a la izquierda de San Simón. El templo – de estilo moderno – está ocupado por diversas mesas donde los devotos queman velas y puros, una vez que han sido presentados a San Simón y puestos en contacto con él. Alrededor del templo, la afluencia de peregrinos ha propiciado la aparición de vendedores ambulantes que venden estatuas coloradas del santo – rojo para pedir amor, blanca para la salud, azul para el trabajo... –, amuletos de San Simón, cuadernillos con oraciones a San Simón, protecciones para el carro, jabón o perfume San Simón, huevos y hierbas... pero también el “Nuevo devocionario espiritista” de Allan Kardec y diversos libros de magia negra y blanca, cruces de Caravaca, estatuas de San Gregorio o del Rey San Pascual¹⁶, y hasta figurillas de Buda. Muchas mujeres, instaladas en las escaleras del templo o sentadas en la calle, ofrecen también servicios de adivinación a través de las cartas de Tarot. Las adiciones a la costumbre indígena vienen a reforzar los ritos – fuertemente sincréticos ya – de curación, de alejamiento de malos espíritus, de expulsión de maleficios o

de protección. Así, los fieles llevan a cabo un bricolaje religioso integrando elementos procedentes de diferentes tradiciones. En este lugar, donde los fieles son mayoritariamente urbanos, el culto está más abierto a los elementos culturales internacionales ¿que forman parte de la nebulosa esotérica? y parece adaptarse a las exigencias del mundo moderno. Sin embargo, los “sacerdotes mayas” que offician en el lugar se refieren a la tradición maya para legitimar sus prácticas.

Apropiaciones diversas

San Andrés Itzapa no es un caso único. Maximón o San Simón es así venerado en muchas ciudades de Guatemala. Varios templos abrieron recientemente sus puertas como en Chichicastenango o en la Antigua. La presencia de “sacerdotes mayas” garantiza la autenticidad del “culto tradicional”. Muchos guatemaltecos tienen también sus propias efigies en sus hogares o comercios. Los ritos, las peticiones y las poblaciones varían, pero la referencia a la tradición indígena maya persiste todavía. Los guatemaltecos que se fueron a vivir a México o a Estados Unidos llevaron también con ellos imágenes del Santo y participaron en una dinámica internacional del culto¹⁷. De regreso a Guatemala – definitivamente o por un tiempo –, generan también transformaciones significativas en el culto.

Maximón fue también investido por sectores importantes de la población guatemalteca en busca de inserción en el mundo moderno, como por ejemplo los comerciantes. Este fenómeno se enraíza en el origen del personaje. El culto de Maximón nació en una comunidad en la cual el comercio tenía importancia en la vida cotidiana desde los tiempos prehispánicos. Hoy en día, los atitecos comercian todavía con las ciudades de la costa pacífica, de Guatemala Ciudad o de La Antigua. Muchos comerciantes tienen sus propios altares particulares, en los cuales mezclan frecuentemente símbolos

procedentes de diversas tradiciones religiosas. Maximón les permite enfrentar sus angustias y sus incertidumbres; les propone rituales garantizando la supervivencia y la prosperidad. Esta dimensión toma relieve en el contexto actual de apertura del país al turismo de masa, ocasionando una multiplicación de comercios de todo tipo (agencias de viaje, transportes, artesanías, hoteles...), pero también una competencia muy dura entre vendedores.

Otros sectores como son las prostitutas se apropiaron también de San Simón. Todos los miércoles, acuden a San Andrés Itzapa muchas prostitutas de diversas partes del país. En general, Maximón queda estrechamente relacionado con la depravación sexual¹⁸. Encontré también en San Andrés Itzapa varios grupos de prostitutas masculinas. Maximón, que, en las leyendas de Santiago, puede convertirse en hombre o en mujer para seducir, atrae a muchos homosexuales, rechazados por tantos grupos religiosos como los pentecostales. Muchas categorías marginales parecen encontrar en este culto una repuesta a sus dificultades cotidianas.

Ya sea como cofradía católica, templo público independiente de amplitud nacional o regional, altar de un sacerdote maya abierto al público, altares domésticos... El culto prolifera bajo diversas formas. Y a medida que nos alejamos de Santiago, el Maximón creado por los indígenas atitecos asimiló una serie de elementos del mundo mestizo, urbano, e incluso internacional. Aunque muchas veces fue reivindicado como un culto “tradicional”, “maya”, con una dimensión identitaria étnica fuerte¹⁹, este culto es en realidad el lugar de numerosas adaptaciones y arreglos sincréticos. Y resulta en perpetuo movimiento y proceso de adaptación. Así, la globalización y pluralización religiosas – con la llegada masiva de grupos exteriores como los pentecostales – no han matado las tradiciones locales. Éstas se transforman y refuncionalizan, adaptándose a un mundo moderno en perpetuo cambio. La vitalidad y la plasticidad del culto de Maximón ilustran muy bien este tipo de proceso.

Conclusión

Podemos relacionar la expansión del culto a Maximón durante los veinte últimos años con el éxito de las iglesias pentecostales en el país. La gente busca seguridad espiritual y material a través de este tipo de culto popular como lo hace de otra manera en las iglesias pentecostales. Así, parecen desarrollarse dos vías religiosas diferentes: la vía pentecostal y una vía que podríamos llamar neotradicional ya que reivindica frecuentemente su origen maya. Este culto aparece como una propuesta muy diferente de la oferta pentecostal, y reivindicada como tal. El santo representa una figura religiosa totalmente arraigada en la historia del país ya que hace referencia a los acontecimientos mayores que enfrentaron los indios de la región, y principalmente a la dominación española, pero también a la historia reciente de las poblaciones guatemaltecas – la violencia política de los años ochenta por ejemplo. Además, la ambivalencia del Santo aparece como una manera de sobrepasar la bipolarización entre el bien y el mal, de afirmar la ambigüedad de los sentimientos y comportamientos. Maximón es al mismo tiempo joven y viejo, hombre y mujer; puede hacer daño como curar y proteger; incluye figuras antinómicas – Don Pedro de Alvarado y San Pedro el primer apóstol, San Judas Tadeo y Judas Iscariote. Esas dos vías son objeto de apropiaciones y manipulaciones diversas de parte de poblaciones indias y ladinas que están negociando sus identidades religiosas en un contexto de pluralidad, de competencia y de transnacionalización de los referentes. Están movilizadas por diferentes sectores de la población guatemalteca para responder a sus angustias, sus incertidumbres o dificultades cotidianas pero también para definirse a través del religioso. Por otra parte, los fieles no parecen concebir sus pertenencias a estos dos universos religiosos de una manera forzosamente exclusiva. Estas dos vías religiosas se entrecruzan, no son nítidamente paralelas. Por ejemplo, en Santiago, un número significativo de conversos evangélicos todavía llevan ofrendas a Maximón, aunque sea a escondidas – por la noche.

Componen sus propias trayectorias religiosas. Por eso me parece que debemos considerar esas pertenencias religiosas en términos de fluidez.

Notas

- 1 Ciertas fuentes afirman que casi 40% de la población guatemalteca es protestante (García Ruiz, 2006, p. 3).
- 2 Según el historiador evangélico Virgilio Zapata, en 1964, había en Guatemala 346, 000 protestantes; en 1979, superaban el millón, y, en 1982, alcanzaban los dos millones.
- 3 Como lo señalaba el investigador David Stoll en 1990, “si la tasa de esos 25 últimos años se mantuviera, en 2010, Guatemala sería protestante en un 127%” (Stoll, 1990, p. 8-9).
- 4 El terremoto del 4 de febrero de 1976 fue muy intenso y suscitó la llegada de numerosas instituciones y misiones norteamericanas para ayudar a la población en esta situación de urgencia. Muchas de ellas se instalaron de forma permanente. En esta ocasión, se introdujo la famosa Iglesia del Verbo – filial de la Gospel Outreach, organización de California –, punta de lanza del movimiento neopentecostal que permitió al movimiento evangélico empezar a instalarse entre las elites urbanas tradicionalmente católicas. Esta fue la Iglesia en la cual se convirtió el General Ríos Montt, quien dirigió el país entre marzo de 1982 y agosto de 1983. Guatemala fue dirigida una segunda vez por un presidente converso entre 1992 y 1993. Jorge Serrano Elías, miembro de la Iglesia “El Shaddai”, fue el primer presidente pentecostal elegido bajo el sufragio universal en América Latina (Pédrón Colombani, 1998, p. 37-59).
- 5 Como lo subraya Luis Samandú, los pentecostales quieren erradicar todas las prácticas que se refieren a una concepción de la naturaleza de Dios diferente de la suya. De la misma manera, rechazan todo un conjunto de comportamientos que no coinciden con el modelo del “hombre pentecostal”, cuya vida gira alrededor de los principios bíblicos (Samandú, 1990, p. 95).

- 6 Hoy en día, el idioma principal de los atitecos continúa siendo el Tzutujil. El Tzutujil está estrechamente emparentado con el cakchiquel, quiché, rabinal y uspanteca, que juntos forman el grupo quiché de las lenguas de la familia maya.
- 7 Acción católica es un movimiento creado por la Iglesia católica para responder a la falta de sacerdotes en las comunidades rurales y para evangelizar la población de una manera más ortodoxa gracias al trabajo de miembros seculares y de sacerdotes misioneros extranjeros. Así, a partir de los años cuarenta, la Iglesia católica empezó a crear nuevos grupos de líderes en las comunidades indígenas e intentó luchar contra el sistema de las cofradías quien dominaba la vida religiosa en muchos pueblos.
- 8 La Renovación Carismática es un corriente de la Iglesia católica algunas veces llamado “pentecostalismo católico” por su énfasis en los carismas (glosolalia, visiones y curaciones que acompañaron la acción del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Apareció a raíz del concilio Vaticano II y, a pesar de que al principio suscitó rechazo y desconfianza, finalmente fue aceptado por la Iglesia institucional.
- 9 No sé exactamente desde cuando permanece así todo el año. Martín Ordoñez Chipin, en un artículo publicado en 1973, señala todavía esta práctica de desmembramiento anual. Hoy en día, Maximón está desmembrado al principio de la Semana Santa, pero formado de nuevo inmediatamente, en un proceso de “renovación”.
- 10 El lector puede leer lo que Charles Edouard de Suremain (1996) expone a propósito de la quema de Maximón en las fincas de café de la costa sur de Guatemala.
- 11 Lothrop, 1929, p. 23.
- 12 Muchas ceremonias religiosas en el altiplano indígena guatemalteco integran esta dimensión de espectáculo y una lógica mercantil, como lo evidencian los rituales de “espiritualidad maya” que se ponen en escena profusamente y en variadas ocasiones (véase Morales, 1998). Pasa lo mismo con las ceremonias dedicadas al Pascal Abaj en la muy turística ciudad de Chichicastenango.

- 13 El telinel es el especialista religioso que pertenece a la cofradía de la Santa Cruz de Santiago Atitlán y que se encarga de Maximón durante un año, que desarma y vuelve a armar a Maximón, que lo lleva durante las ceremonias de la semana santa... Aparece como un intermediario entre la divinidad y los fieles. Actúa como curandero. También guarda la imagen de la esposa de Maximón en su casa.
- 14 Para más informaciones sobre los rituales de la semana santa, véanse Pédrón Colombani, 2005, p. 30-48; Murga, 1999, p. 68-145; Sakurai, 1994.
- 15 Realizar prácticas rituales tradicionales en las que se mezclan elementos prehispánicos y católicos.
- 16 Rey San Pascual es un santo popular guatemalteco cuyo templo está situado en una pequeña ciudad cerca de Quetzaltenango – Olinstepeque. Tiene la apariencia de un esqueleto y es utilizado en rituales de curación y para entrar en comunicación con los muertos.
- 17 Estamos trabajando sobre esta dinámica en el sur de México y en Los Ángeles, California.
- 18 Varias leyendas coexisten en explicar la creación de Maximón en Santiago pero todas se refieren a la necesidad de salvar un orden sexual puesto en peligro por el adulterio frecuente entre los primeros habitantes. Algunos elementos se repiten en cada leyenda. Primero, los ancianos del pueblo crearon el muñeco para proteger a las mujeres que se quedaban solas en el pueblo a causa de las actividades comerciales de sus maridos. Sin embargo, una vez creado el ídolo, los poderes de éste pueden haber crecido desmedidamente y, al convertirse en hombre o en mujer, no sólo atemorizaba a los adúlteros tomando la apariencia del ser querido y, luego, revelándose y enloqueciéndolos, sino también propició a unirse, sin discriminación, con muchachos y muchachas, convirtiéndose así en el principal factor del rompimiento del orden para cuya preservación había sido creado. Y por último, la imagen fue destruida, despojándola de piernas y brazos, lo que explica la forma actual de la efigie de Santiago (sin brazos y con piernas cortas).

Para Pilar Sanchiz Ochoa, las leyendas alrededor de la creación de

Maximón en Santiago vienen a reflejar un problema no resuelto entre los indígenas después del contacto con los españoles: la inserción de la moral cristiana relativa a las relaciones sexuales en una visión del mundo dual, donde las categorías del bien y del mal no están bien definidas y donde el hombre no es responsable de su destino final. Es así como Maximón, en el contexto cristiano, se convierte en el traidor, el ángel caído, capaz de hacer bien pero también mal, de proteger y curar a la vez que dañar a los hombres. Es así como ella explica que sea el patrón de las prostitutas y a la vez protector de la virtud de las jóvenes (Sanchiz Ochoa, 1993, p. 257).

- 19 Para unos, representa una supuesta esencia cultural identitaria “maya”. Elemento indispensable de todo “tour maya”, Maximón simboliza la religión de los antepasados indios y cada día mas hombres se dedican a su culto, proponiendo a los turistas un producto de tipo “herencia cultural – identidad maya – otredad”. Aún para unos, este santo es símbolo de la resistencia y de la eternidad de los pueblos indios. El sector que podríamos llamar “mayaista” lo utiliza para reivindicar una identidad cultural maya heredada del pasado precolombino.

Esta imagen tradicional del personaje está siendo explotada al nivel nacional. El Instituto Guatemalteco de Turismo (Inguat) se apropia del culto de Maximón para lanzarlo como guatemalteco. Lo presenta como un elemento de la cultura guatemalteca y promueve visitas a la cofradía de la Santa Cruz en Santiago, al templo de San Andrés Itzapa o de Zunil. Edita carteles de promoción del país con su figura. Su efigie se encuentra también en un sello de correos.

*Diversification and religious competence in Guatemala: between
Pentecostalism and “neotraditional” cults*

Abstract: Guatemala is one of the Latin American countries that is most affected by the wide conversion movement of its population to Protestantism. Pentecostalism is this movement’s main drive. The article points out that the extraordinary development of Pentecostalism in Guatemala is partly due to the fact that *it*

proposes life changes, presents itself as a generator of modernity and, at the same time, is rooted in local religious traditions. The Pentecostal proposition is a mixture of rupture and continuity. Today, nevertheless, the dynamic of the religious field cannot be reduced to the “Pentecostal explosion”. This work also focuses on the re-appearance of traditional movements – or so defined by themselves. This is the case, for example, of the cult of Maximón – also known as San Simón (Saint Simon) – whose appearance is the result of a long syncretic process that combines Catholicism and Mayan religion. In the present time, in spite of being continually considered a “traditional,” “Mayan” cult, with a strong ethnic dimension, it also encompasses a number of adaptations and syncretic conformation between aboriginal and ladinos peoples. Moreover, the cult to Maximón is in the process of adapting to the new context of internationalization and competency of the religious universe.

Key words: Pentecostalism; traditional movements; syncretism.

Bibliografía

- BASTIAN, Jean-Pierre. La dérégulation religieuse de l’Amérique Latine. *Problèmes d’Amérique Latine*, Paris, n. 24, 1997.
- CANTÓN DELGADO, Manuela. *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1998.
- GARCÍA RUIZ, Jesús. La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. *Socio-anthropologie*, Paris, n. 17-18, 2006.
- LE BOT, Yvon. *Violence de la modernité en Amérique Latine*. Paris: Karthala, 1994.
- LOTHROP, S. K. Further notes on Indian ceremonies in Guatemala. *Indian Notes*, Nueva York, v. VI, n. 1, Museum of the American Indians, Heye Foundation, ene. 1929.

MENDELSON, Michael E. *Los escándalos de Maximón: un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1965.

MORALES, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), 1998.

MURGA, Jorge. Sociétés mayas, changement social et processus de re-composition des systèmes de représentations (Santiago Atitlán, Guatemala). 1999. Thèse (Doctorat en Ethnologie) –Universités Paris VIII – Paris I. (Sous la direction de Jesús García Ruiz.)

ORDOÑEZ CHIPIN, Martin. La figura de Judas en el medio guatemalteco. *Guatemala Indígena*, Guatemala Ciudad, v. VIII, n. 1, 1973, p. 143-172.

PÉDRON COLOMBANI, Sylvie. *Le pentecôtisme au Guatemala: conversion et identité*. Paris: CNRS, 1998.

_____. Les églises pentecôtistes de Guatemala Ciudad. La secte comme lieu de reconstruction d'une communauté perdue. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, n. 82, 1996, p. 293-310.

_____. *Maximón au Guatemala: Dieu, saint ou traître*. Londres: Periplus, 2005 (versión inglesa: *Maximón: Guatemalan god, saint or traitor*. London: Periplus, 2005).

_____. Maximón au Guatemala: entre ambivalence éthique et rites de fertilité. En: CASTELLAIN, Jean-Pierre; GRUZINSKI, Serge; SALAZAR-SOLER, Carmen (Dirs.). *De l'ethnographie à l'histoire: Paris – Madrid – Buenos-Aires: les mondes de Carmen Bernard*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 289-314.

_____. Pentecôtisme, pratiques thérapeutiques et rapport à la maladie. L'Eglise *Lluvias de Gracia* de Guatemala Ciudad. *L'Ethnographie*, Paris, 91/2, 1995, p. 77-94.

_____. Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque. En : AIGLE, D. ; DE

- LA PERRIERE, B. Brac; CHAUMEIL, J. P. (Dir.). *La politique des esprits: chamanismes et religions universalistes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2000.
- PETRICH, Perla. Identidades de los pueblos del lago Atitlán de Guatemala. *Les Cahiers ALHIM*, Paris, n. 10, 2004.
- SAKURAI, Mieko. "El rito de Maximón en Semana Santa". Informe de las investigaciones etnológicas en el centro y sur de Guatemala: 1991-1994. Tokyo: Museo de Tabaco y Sal, 1994.
- SAMANDÚ, Luis. Estrategias evangélicas hacia la población indígena de Guatemala. En: _____ (Comp.). *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1990.
- SANCHIZ OCHOA, Pilar. Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala. *Mesoamérica*, Saratoga Springs, n. 26, p. 253-266, dic. 1993.
- STOLL, David. *Is Latin America turning protestant?* Berkeley: Los Angeles: Oxford, California University Press, 1990.
- SUREMAIN, Charles Edouard de. *Jours ordinaires à la finca: une grande plantation de café au Guatemala*. Paris: Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (Orstom), 1996.
- TARN, Nathaniel; PRECHTEL, Martin. *Scandals in the house of birds: shamans and priests on lake Atitlan*. Nueva York: Marsilio, 1997.
- THOMPSON, Eric S. *Historia y religión de los mayas*. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1987 (primera edición 1970).
- VALLEJO REYNA, Alberto. *Por los caminos de los antiguos Nawales: Ri Laj Mam y el nawalismo Maya Tz'utuhil en Santiago Atitlán, Guatemala*. Guatemala: Fundación Cedim-Norad, 2001.
- ZAPATA, Virgilio. *Historia de la iglesia evangélica en Guatemala*. Guatemala: Génesis Publicidad, 1982.