

Iglesia Católica, Conflicto Armado Guatemalteco y población indígena.
Catholic Church, Guatemalan Armed Conflict and Indigenous population.

David Caballero Mariscal¹

Universidad de Granada.

david@eulainmaculada.com

María Asenet Marín Morales²

Universidad de Huelva.

Recibido 24 de mayo del 2011

Aceptado el 23 de agosto del 2011

Resumen

El enfrentamiento armado que sufrió Guatemala entre 1960 y 1996 supuso un episodio de consecuencias profundas en el seno de la población del país. El colectivo maya fue uno de los sectores más golpeados por la dilatada violencia. En este hostil contexto, la Iglesia Católica adquirió un papel fundamental en el apoyo a la población, el desarrollo del movimiento indígena y la materialización de los Acuerdos de Paz. Tras el primer apoyo de la Iglesia a los regímenes totalitarios, se produjo un cambio de actitud por parte de un importante sector de ésta que muchos han tildado de “giro hacia la izquierda”. En este contexto, la sucesión de rígidos gobiernos militares reprimió la actuación de ciertos grupos eclesiales presuntamente identificados con los elementos subversivos. Por otro lado, el miedo social contenido provocó un éxodo parcial de católicos hacia otros credos afines o bien vistos socialmente.

Palabras Claves: Guatemala, Iglesia Católica, mayas, conflicto.

Abstract

The Guatemalan armed conflict (1960-1996) was a historical chapter of profound consequences for the population of the country of ‘Eternal Spring’. Without a shadow of doubt the Mayan community was one of the sectors most affected by the prolonged violence. In this hostile context, the Catholic Church fulfilled a fundamental role in the responding to the needs of the population, the development of the indigenous movement and the signing of the Peace Accords.

After the initially supporting the totalitarian regimes a change of attitude ensued within an important sector of the Church that many have referred to as a “turn to the left.” In

this context, the succession of rigid (or authoritarian) military governments suppressed the space for action of certain ecclesiastical groups supposedly identified with subversive elements in society. At the same time, social fear, provoked an exodus of Catholics toward other creeds that were related or seen in a positive light socially³.

Keywords: Guatemala, Catholic Church, Mayans, Conflict.

Introducción

El enfrentamiento armado que tuvo lugar en Guatemala, con su dilatada vigencia temporal, y su crueldad tanto cualitativa como cuantitativa ha supuesto una referencia condicionante en la historia del país y sus consecuencias aún son palpables, debido a la instalación de una profunda cultura de la violencia.

En todo el proceso de evolución del conflicto, tanto en su génesis como en la firma de los Acuerdos de Paz, la Iglesia ha tenido un papel crucial, que ha fluctuado desde posiciones de apoyo a la contrarrevolución de 1954, al apoyo para la formación y desarrollo de los colectivos indígenas y la consolidación del movimiento maya.

La Iglesia Católica guatemalteca, que ha supuesto la mayor institución religiosa durante siglos y que con el despertar de las diversas Iglesia Protestantes en América, los grupos tradicionales mayas y otras formas de religiosidad distintas ha visto mermado su monopolio⁴, jugó un papel crucial en el enfrentamiento armado, tanto a nivel más genérico como a pequeña escala. Hemos de partir de la consideración externa de la Iglesia en Guatemala y su vecino, El Salvador. Por la intervención de ciertos líderes carismáticos y el testimonio de grandes figuras (sirvan de ejemplo Monseñor Óscar Arnulfo Romero en El Salvador; Monseñor Juan José Gerardi, en Guatemala; y diversos sacerdotes martirizados en el Quiché como Faustino Villanueva, Juan Alonso Fernández o José María Gran)⁵, en estos dos países la Iglesia goza de un prestigio considerable en sectores amplios de la sociedad, generalmente populares. Pero este hecho no siempre ha sido así.

Con anterioridad a la trágica entrada en escena del conflicto armado guatemalteco, Iglesia y poder se identificaban considerablemente. Su política de acercamiento al gobierno no tuvo prejuicios ni aún en la época de la Revolución (1944-1954)⁶, en especial bajo el gobierno de Juan José Arévalo Bermejo (1945-1951)⁷. Pero posteriormente, con la caída de los provisionales gobiernos de izquierdas, volvió a posturas persecutorias del comunismo apoyando el poder establecido, al menos en sus sectores jerárquicos (Saavedra, 2001: 33-37). Este hecho, y el afán de perseverar en posiciones entronadas, es ampliamente criticado, tanto en los sectores de la información, como en la crítica histórica. De igual modo, la literatura de autores como Miguel Ángel Asturias y Mario Monteforte Toledo⁸ (entre otros), dos de los “grandes” de las letras chapinas, presentan al sacerdote cargado de atributos casi demoníacos. Y aunque desde posturas esperpénticas y literarias, no hacen sino tratar de llevar a cabo una paráfrasis de la propia realidad, ciñéndose sobremanera a las vivencias y los procesos históricos en su conjunto.

A nivel estructural, no se puede olvidar que la iglesia, por medio de la carta pastoral de monseñor Rossell y Arellano (4 de abril de 1954) resultó de trascendental importancia para que el fin de la revolución fuera posible. Como señala Vela (2005), en este momento “la

Iglesia se apoderó del discurso de Dios” (104). En nombre de la cruz y del evangelio, parecía que se legitimaba el uso de la fuerza, el derramamiento de sangre y la imposición de cualquier criterio que sirviera para la reinstauración del orden defendido como lícito. La actividad revolucionaria, descrita como una de las mayores y más serias aberraciones para la sociedad y la vida de los guatemaltecos, no trajo, según los criterios y expectativas de este movimiento de contrarrevolución, sino estragos y perdición para el desarrollo. Luchar contra los criterios establecidos en este periodo supondría vencer lo demoníaco, el ateísmo y los contravalores. En nombre de esto, no parecía existir contradicción en el uso de la fuerza y otros métodos, si el fin concebido se lograba. El discurso de Rossell supuso una estrategia muy ideada y eficaz en el contexto de una sociedad que comenzaba a abrazar de nuevo la crisis y la división tras un aparente periodo de calma. El *sueño revolucionario* quedó truncado de forma radical, generando una situación que gestará gradualmente la conflictividad. Como señala Figueroa (2006) “la Contrarrevolución de 1954 creó las condiciones para que la izquierda revolucionaria de Guatemala empezara a pensar en la violencia como la vía ineludible para la transformación revolucionaria del país” (395). Este hecho, conjugado con la profunda situación de injusticia imperante supuso en gran medida la base para que el enfrentamiento armado se gestase en estos años.

A pesar de la postura mencionada de la Iglesia, cercana al poder y suscriptora del conservadurismo arraigado al poder establecido, hemos de tener en consideración que el trascurso de los acontecimientos y las dificultades del incipiente conflicto conllevaron un serio cambio de posiciones, una *bisectriz* radical de posturas que produjeron un importante posicionamiento alejado del conservadurismo inicial.

Evolución de la posición de la Iglesia en los albores del Enfrentamiento

Con los cambios internos que acontecieron a lo largo de los años sesenta en el seno de la propia Iglesia por el Concilio Vaticano II, la publicación de la *Pacem in Terris* de Juan XXIII y la “inauguración” macabra del conflicto guatemalteco⁹, la cuestión eclesial se transformó sobremedida, dando espacio a nuevas preocupaciones, un giro social que trató de encarnar el espíritu evangélico desde una óptica de mayor autenticidad, y en consecuencia, preocupándose por las demandas y problemáticas del sector indígena, desfavorecido y olvidado durante generaciones (Martí i Puig, 2004: 16). Por otro lado, la *Conferencia de Medellín* de 1968, y más tarde, tanto la de Puebla (1979)¹⁰, como los documentos posteriores alusivos, propiciaron la concreción de cambios muy específicos en el seno eclesial que conllevaron una búsqueda de la opción por los pobres. Paradójicamente, la Iglesia que en 1954 apoyó a terratenientes, ultraderechistas e intereses estadounidenses para derrocar a Arbenz y su política revolucionaria (Figueroa Ibarra, 2006) cambió su visión de las cosas, al menos en un sector de cierta relevancia. Se puede considerar que desde este instante se produjo una discrepancia de sectores eclesiales. Por un lado, uno, tradicional y de carácter conservador, arraigado a su apoyo a los gobiernos tradicionales, se aferró a sus posiciones preestablecidas, siguiendo las pautas similares a las de Rossell y Arellana. De otro lado, un grupo cada vez más creciente, al enfrentarse a una realidad completamente distinta¹¹, se desplazó hacia posiciones cercanas o identificadas con la *teología de la liberación*. La influencia de esta tendencia teológica conllevará que se avalen las “acciones del pueblo en contra de las dictaduras como causa cristiana” (Riobó, 2010: 2).

La Conferencia de Medellín (1968) supuso un cambio de la actuación eclesial en Latinoamérica en general, y en Guatemala, en particular, convirtiéndose en un foco de conflictividades en el seno de un Enfrentamiento Armado ya establecido. Y es que no podemos dejar a un lado que sus directrices, que implicaron “defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social” y las “injusticias” (Medellín, 22) contradijeron sobremanera las perspectivas episcopales previas, ya apuntadas, al mismo tiempo que se tradujeron de denuncias directas contra los gobiernos militares vigentes y sus indecorosos métodos.

Uno de los elementos que facilitó con más ahínco la intervención eclesial en la vida indígena, las movilizaciones y las posteriores represiones fue la actuación eficaz de Acción Católica. Aunque, como señalan Bastos y Camus (2003) “se rechaza la costumbre por no ajustarse a lo que dice la Iglesia Católica y de ahí se pasa a una apuesta por la educación y la alfabetización” (86) hemos de considerar que con este efecto de aparente “desmayanización” se produce al mismo tiempo una toma de conciencia de la situación, la propia historia, las condiciones en las que ha vivido la sociedad indígena durante siglos y la necesidad de cambio. Acción Católica, apostolado laico que surge para la difusión del Evangelio en todos los ambientes y de acuerdo a las necesidades de la Iglesia en cada tiempo y lugar, contempló a priori como una necesidad imperante suprimir todo elemento que pudiera concebirse como inhibidor de su cometido principal. De ahí la posible actitud incoativa en los orígenes. No obstante, el vuelco conciliar del Vaticano II y el mismo proceso socio-histórico del país conllevaron otras necesidades y la misión se transformó sobremanera. Por otro lado, y como señala Ricardo Falla (1978) ya en la década de los años treinta Rafael González Estrada, sacerdote y posteriormente, obispo, inicia la fundación de la Acción Católica Rural, especialmente entre los pueblos indígenas de las regiones occidentales del país¹². Si bien, en primera instancia el movimiento se vio como una oportunidad para conducir religiosa, ideológica y políticamente a los campesinos, chocando con la *costumbre*, posteriormente la situación se transformó profundamente. Más tarde, y especialmente en Huehuetenango y Quetzaltenango, se consolidan gracias a Acción Católica Rural, estructuras grupales compactas que van tomando fuerza (Gómez Díez, 2009: 112). Esta situación conlleva la toma de conciencia grupal de los sectores campesinos que abren camino hacia la reivindicación de las condiciones de los derechos y sientan las bases para el posterior surgimiento del movimiento maya.

Hemos de tener en consideración que, al igual que la conquista y la colonización no pueden desligarse de la intervención de la Iglesia (con toda la posible carga de negatividad que este hecho supone), también es cierto que el surgimiento del movimiento maya y en gran medida, su posterior desarrollo están íntimamente conectados con la influencia de la Iglesia. La dimensión trascendente, la vivencia y la necesidad de espiritualidad propias del pueblo indígena encuentran en la fe cristiana un espacio para el desarrollo de sus inquietudes). Por otro lado, resulta necesario poner en relieve que la vida comunitaria, en gran medida, gira alrededor de la reunión eclesial. La organización social, que tiene en consideración a los ancianos, como sabios, a las mujeres, como transmisoras de la cultura la lengua y las tradiciones, y a cada elemento de este engranaje, está profundamente relacionada con los distintos ministerios que entraña la pertenencia a la Iglesia como compromiso personal y grupal. Las mismas reuniones, ante la ausencia de salones comunales o de espacios en los que poder intercambiar opiniones o tomar decisiones se han llevado a término tradicionalmente en la Iglesia, en los pequeños centros rurales de reunión litúrgica. Esto responde a la importancia

que para el maya tiene el aspecto celebrativo, y, por otro lado, a la inherencia que el carácter comunitario posee en la vida del indígena (Estrada Monroy, 1990).

Con la sucesión de gobiernos represores y el auge de las masacres, las políticas contrarias al asociacionismo y la organización grupal se vieron amparadas y potenciadas. En este sentido, los grupos de catequistas empezaron a verse de forma negativa ante los aparatos de poder más radicales. La formación de muchos y el potencial que representaban ante una sociedad dividida, y al mismo tiempo, en constante cierne y búsqueda de la propia identidad conllevó un inevitable levantamiento de sospecha y estado de susceptibilidad ante posibles conductas no deseadas. Como afirma la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH)¹³, en un corto espacio de tiempo, la Iglesia cambió su postura de los espacios más conservadores hacia la opción por la construcción de la justicia y la lucha por los desfavorecidos. En consecuencia, este hecho hizo que la propia institución fuera objeto directo de miras y se relacionara a menudo con los grupos de guerrilleros. Como consecuencia inmediata, muchos misioneros, religiosos y seglares (líderes, catequistas, etc.) fueron asesinados. Las masacres, por otro lado, tuvieron muchas veces lugar en las propias iglesias locales, bien por ser conducida la comunidad a ese lugar para un exterminio rápido, o bien por ser espacio de asamblea comunitaria o celebración de ritos e incluir el factor sorpresa para aumentar la eficacia de las macabras intervenciones. No obstante, y aunque el enfrentamiento se prolongó más de lo que se hubiese esperado *a priori*, muchos de los miembros de la Iglesia jerárquica continuaron siendo fieles al llamamiento de la Conferencia de Medellín y su exigencia de entrega a los desfavorecidos. Por otro lado, uno de los ejes estructurales de este encuentro episcopal, en el contexto de creciente violencia, versa sobre este grave problema, que azota al continente y ante el que se debe actuar siguiendo “la doctrina cristiana del amor evangélico” que sólo se refuerza por “nuestra fe en la fecundidad de la paz” (Medellín, 15). La posición de la Iglesia queda reiteradamente clarificada en una perspectiva de condena de la violencia y lucha por la justicia¹⁴. Esta toma de partido deja en entredicho cualquiera de las actuaciones de los gobiernos, suponiendo un elemento de denuncia considerable.

Esta serie de acontecimientos coincidieron en el plano cronológico con la potente irrupción de las diversas iglesias evangélicas en Latinoamérica procedente de Estados Unidos. Estos grupos religiosos que, en principio, aparecieron por toda la extensión del continente americano con el objeto de *civilizar* a unos pueblos que percibían como faltos de cultura, comenzaron a cambiar su actitud e intencionalidades en pleno conflicto, tal y como nos indican Bastos y Camus (2003):

Durante el conflicto y postconflicto el ejército manipuló y fomentó la entrada de Iglesias neopentecostales a las comunidades indígenas para contrarrestar la fuerza de la Iglesia católica que el Estado y el ejército veían asociada a la guerrilla y a la idea de transformación de la sociedad. Pero la penetración evangélica no sólo se debe a este apoyo o al financiamiento externo. La gente se convirtió también por la sencillez del discurso, por tener una jerarquía más accesible y que abre espacios a los miembros indígenas de las comunidades, y por la posición contundente frente al alcoholismo (88).

Por parte del gobierno y de sus brazos armados, militares y paramilitares, se percibía que la acción del catolicismo y su giro cercano a la teología de la liberación conllevaban posturas de convergencia con los movimientos guerrilleros y revolucionarios. Como indica Cuesta Marín (2001) “este cambio doctrinal y pastoral chocó con la estrategia contrainsurgente que acabó considerando a los católicos como aliados de la guerrilla y por tanto sujetos a persecución, muerte o expulsión” (27). En este sentido, ofrecer una alternativa religiosa de sencillo dogmatismo y que no generara problemas persecutorios pareció una

salida de intenso eco. Como señala monseñor Mario Alberto Molina, “durante la guerra, hacerse evangélico era un salvoconducto”¹⁵. El auge de las nuevas iglesias procedentes de Estados Unidos y de índole evangélica (entre las muchas, podríamos nombrar La Asamblea de Dios, la Iglesia Episcopal, Iglesia Pentecostal de Dios en América o La Alianza Cristiana y Misionera) comenzó a ser contemplado como un fenómeno de mayor repercusión de la que se había especulado en principio.

Debido al recrudecimiento radical del conflicto, antes y durante el denominado “quinquenio negro”¹⁶ (1978-1982)¹⁷ (Prudencio García, 2005: 40) la represión contra los miembros de la jerarquía y los líderes de las comunidades se tornó en una realidad de mayores consecuencias. La intervención de Acción Católica en la formación de laicos en las comunidades, su difusión del asociacionismo y la denuncia de situaciones de violación de los derechos humanos conllevó la represión más feroz entre finales de los setenta y principios de los ochenta. Como indica Maibort Petit (2005), “lo único más grave es que siempre ha sido grave” (185). Los gobiernos militares y dictatoriales se afanaron en violar sistemáticamente los derechos humanos, por medio del asesinato la persecución y la creación del miedo entre esos sectores que les resultaban adversos, esto es, la guerrilla, las comunidades mayas, los campesinos en general, civiles y miembros de la Iglesia Católica¹⁸.

Recrudecimiento del conflicto y transición.

El comienzo del dramático *quinquenio* coincide, cronológicamente con la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), en la que se incide en la obligación de la Iglesia Católica de ser “obra de justicia para los oprimidos y esfuerzo de liberación para quienes lo necesitan” (Puebla, 327). Así, si la Iglesia tiene por misión mediar en los “conflictos que amenazan al género humano y al continente latinoamericano frente a los atropellos contra la injusticia y la libertad” y al mismo tiempo, debe oponerse radicalmente a la injusticia institucionalizada” (Puebla, 562)¹⁹ de los regímenes que cometen sistemáticamente estas arbitrariedades, las directrices de su cometido en el contexto de un conflicto que comienza a tener importantes repercusiones en este momento parecen muy marcadas. Esta postura no oculta que la Iglesia, a partir de este instante, cumplirá un papel decisivo en el desarrollo del Enfrentamiento y en la consecución de los Acuerdos de Paz. De igual modo, se someterá a la cuarentena de la sospecha durante largo periodo de tiempo por su actuación.

Con los gobiernos de Romeo Lucas (1978-1982) y Ríos Montt (1982-1983)²⁰ las relaciones entre estado e Iglesia se tornaron en complejas y trágicamente dificultosas. En dos años, más de veinte sacerdotes y religiosas fueron asesinados, algunos de nacionalidades distintas de la guatemalteca. Más de doscientos tuvieron que abandonar el país. Treinta centros de capacitación fueron clausurados y unas setenta parroquias quedaron sin sacerdotes (Cuesta Marín, 2001: 27-28). La diócesis del Quiché, el departamento más golpeado por las masacres, fue censurada y el obispo Juan José Gerardi Conedera, que tuvo un papel muy relevante en el esclarecimiento de la verdad histórica, debió salir del país, no pudiendo regresar por tiempo indefinido (Saavedra, 2001: 104). La represión llegó a tal extremo que la Biblia era quemada por ejército de manera sistemática ante la obsesión de que su contenido invitaba a la subversión y el levantamiento. Para muchos sacerdotes y religiosos la situación se complicó sobremanera por la irrupción básica de dos acontecimientos. El primero de ellos, el asalto a la embajada de España en Guatemala en enero de 1980²¹. Este hecho, aún en cierne y búsqueda de responsabilidades más de treinta años después, conllevó el desamparado de residentes españoles en el país en condición de misioneros o asistentes de parroquias. Por otro

lado, las derivaciones de su crueldad, la impunidad, así como la postura del gobierno de Romeo Lucas García generaron un mayor sentimiento de desamparo entre ciertos sacerdotes. Este hecho, de aparente irrelevancia para el asunto que nos ocupa, posee consecuencias muy precisas. Por un lado, algunos párrocos españoles²² y de otras nacionalidades abandonaron el país tras haber sido partícipes del levantamiento de comunidades ante el sufrimiento. No se trata de llevar a término un juicio, ya que en muchos casos los gobiernos generales de diversas órdenes religiosas o congregaciones invitaron encarecidamente a abandonar el país como medida precisa de seguridad a todos sus miembros residentes en él. Pero este hecho arrancó alguna decepción en ciertas comunidades, posteriormente golpeadas de Quiché y las Verapaces, por lo que con el tiempo, la presencia católica en éstas se ha diluido a favor de otros movimientos o manifestaciones religiosas. No podemos dejar de lado, a su vez, la posición de algunos religiosos, que se adhirieron a la lucha guerrillera, generando desconcierto en muchos ámbitos. Yvon Le Bot (1995) afirma que “los adeptos de la teología de la liberación fueron promotores de la teología de la revolución” (186). Las posturas tomadas por estos religiosos, el hecho de optar por las armas, movió de igual forma a grupos completos. El asesinato de algunos de ellos o el abandono de sus posiciones tras este hecho, unido al miedo social supuso una causa para la salida de la Iglesia Católica por parte de grandes sectores de la población. De igual forma, ciertos *consagrados* que permanecieron allí durante la franja más cruenta del enfrentamiento supusieron un testimonio que aún la gente recuerda con admiración. En cualquier caso, algunas posturas fueron objeto de propaganda por parte del gobierno y militares, incluso, de la guerrilla, a modo de detracción. Resulta complejo en este sentido describir pautas colmadas de objetividad.

El segundo de los acontecimientos reveladores fue el asesinato, dos meses después del asalto a la embajada, de Monseñor Óscar Arnulfo Romero en San Salvador (24 de marzo de 1980)²³. La cercanía entre ambas naciones y la afinidad cultural, así como los paralelismos que se vivían a nivel sociopolítico conllevaron la generación de miedos y al mismo tiempo, la necesidad de perseverar en la lucha por la justicia. Las posiciones consolidadas de la *teología de la liberación* manifiestan en gran medida la presencia de otras tendencias eclesiales puramente distanciadas de las más oficialistas y que ha interpelado constantemente no sólo la ortodoxia católica, sino también a los regímenes militares y las estructuras de dominación tradicionales, convirtiéndose en una respuesta política que exhortó sobremanera el calado social de dicha teología. El posicionamiento de la Iglesia Católica en este contexto de horror fue claro, por medio de la Exhortación de la Conferencia Episcopal de Guatemala del 15 de febrero de 1980, en la que se denunciaba con energía la actuación del gobierno, ejército y aparatos de poder, exigiendo el cese de la violencia. Esta carta y otras notas de prensa posteriores darán lugar tensión y represión se aumenten duramente. Esta perspectiva quedará ratificada por los documentos episcopales de 1982. Si bien a principios de año la Conferencia manifiesta la esperanza en la posibilidad cercana de reconciliación, posteriormente, ante las violaciones de los derechos humanos, el posicionamiento cambiará sobremanera. Ante el dolor, las acusaciones mutuas entre los aparatos de poder y la guerrilla, la Iglesia se alza manifestando que “jamás en nuestra historia nacional se ha llegado a extremos tan graves” pues “estos asesinatos se ubican ya en el campo del genocidio” (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 297). Muchos miembros de la Iglesia Católica ya estaban en el punto de mira, y su atribución de las relaciones directas con la izquierda pareció ser la acusación perfecta para poner en tela de juicio su actuación y métodos. El papel de algunas órdenes religiosas, entre ellos, los jesuitas y los Misioneros del Sagrado Corazón, se mostró como controvertido por las posturas de identificación con la teología de la liberación (Muñoz Sánchez, 2009: 208). Éstos, junto a los padres Maryknoll, habían promovido a partir de

mediados de los años sesenta un gran trabajo de sensibilización social. Pero hemos de destacar que la situación llegó a extremos insospechados previamente. Por ello, por primera vez y ante la crisis, una diócesis tuvo que cerrar en su totalidad en este año, concretamente, la del Quiché, la más golpeada durante el enfrentamiento.

La identificación de católico y subversivo parecía una realidad. La persecución anticomunista y la propaganda del gobierno y el ejército de identificar católico con comunista conllevaron que muchas personas abandonaran sus posturas de compromiso para buscar la autoprotección.

Las medidas de represión, que incluyeron masacres, con amenazas previas, violaciones, torturas, y como culmen de las actividades de horror, el asesinato, se acentuaron con Ríos Montt en las denominadas políticas de “tierra arrasada”. Surgieron como medidas de erradicación tanto de personas como de todo lo relacionado con éstas. Se tornaron en manera eficaz y definitiva de terminar con la cultura, tradiciones y formas de vida de las comunidades mayas (Cuesta Marín, 2001; 28-33). “Tierra arrasada” supone, de igual modo “esencia arrasada”. El apego del indígena a la tierra, madre de todos los vivientes según su cosmovisión, y la eliminación de todo aquello que implica su vida es sinónimo de supresión de la identidad maya desde la raíz. De esta forma no sólo se genera el horror, sino que también se pierde el elemento base que pueda traducirse en una subversión de lo que se pretende imponer. El miedo resulta uno de los recursos más eficaces para mover las masas de población hacia la dirección que se pretende. Y es que no se puede obviar que a lo largo de este breve periodo, más de cuatrocientas aldeas fueron totalmente arrasadas y se produjeron quince mil violaciones de los derechos humanos (CEH). Nantawan Boonprasat (1998) refiere cómo una mujer indígena maya acuña el término “desencarnación” (107) para referirse no sólo al sufrimiento de la identidad del pueblo en tiempos de la conquista española, sino en especial, para aludir al profundo dolor de la mutilación de identidad que padecieron las comunidades durante este inmisericorde periodo de tiempo en el que las políticas no sólo se fundaban en las torturas y las masacres en cadena, sino que además, se procedía a tratar de erradicar la identidad del maya, desarraigándolo de su esencia más inherente.

La violencia bajó de intensidad después de este pico de masacres y represión. No obstante, durante los años ochenta, y la primera mitad de la década de los noventa (a pesar de la intervención de los diferentes frentes en acción para la consecución de los Acuerdos de Paz) la violencia siguió su curso en forma de violaciones continuas o al menos, contantes, de los derechos básicos y la libertad mínimas.

Iglesia, movimiento maya y Acuerdos de Paz

Gracias a la inmersión en la vida de las comunidades y, posteriormente, dando un importante giro hacia lo social e integrándose en la problemática de la población indígena durante el conflicto, se puede afirmar ciertamente que la Iglesia católica jugó un papel decisivo y ha sido un “factor clave en la articulación del movimiento maya (Bastos y Camus 2003: 86). Su labor de denuncia, que le valió la represión más absoluta durante años, y la movilización para que fuese posible el asociacionismo más eficaz conllevó la aparición o el fortalecimiento de ciertas organizaciones decisivas para la consecución de un objeto evidente: la visibilidad de la realidad maya en el panorama local guatemalteco y a nivel general. En los

años ochenta fue partícipe de la labor de internacionalización de la situación del país y de la realidad de dolor y diferenciación a la que estaba sometido el colectivo maya. La progresiva aparición en foros internacionales y redes de solidaridad contribuyó al crecimiento paulatino y eficaz de estos grupos y las asociaciones dedicadas a su apoyo.

De igual modo, la Iglesia tuvo un relevante rol en la consecución de los Acuerdos de Paz, si bien, algunos sectores han atribuido su logro exclusivamente a la acción de grupos insurgente y gobiernos. El primer intento fallido de acercamiento al proceso de paz llegó en 1985 de la mano de URNG (Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala), que llevó a término un llamamiento al presidente electo Marco Vicinio Cerezo (1985-1990). No obstante, éste rechazó el llamamiento indicando que no oíría peticiones hasta que no se depusieran totalmente las armas. De fondo, podemos contemplar la fuerza que la estructura militar aún poseía en este primer periodo de transición (Moreno Moreno, 2009: 24-25).

Entre mediados y finales de esta década, en Esquipulas (primero, en mayo de 1986, y posteriormente, el 7 de Agosto de 1987, en el denominado “Acuerdo de Esquipulas II”) se firma el Procedimiento para Establecer la Paz Firme y Duradera en Centro América. Se puede tildar este histórico encuentro de base fundamental para alcanzar la paz en toda la región. En el caso de Guatemala, aunque este proceso se extenderá durante casi una década, sienta las bases para el desarrollo y logro de los Acuerdos posteriores. De las derivaciones de este *encuentro* y por iniciativa del presidente en consonancia con los representantes asistentes se crea el CNR (Comisión Nacional de Reconciliación), grupo encargado de constatar que el proceso de paz adquiriese una vigencia real (26). En éste, además de concederse una amnistía a los participantes, se nombra a monseñor Rodolfo Quezada Toruño como conciliador en su condición de presidente del CNR. Su papel como observador y garante de los compromisos de paz fue decisivo y manifestó el compromiso de la Iglesia Católica en el proceso de conciliación (Azpuru, 2006: 41)²⁴. El hecho en sí de que Esquipulas sea el espacio escogido posee una simbología muy destacada. Se trata de un lugar de peregrinación tradicional en Guatemala y toda Centro América. Es, a su vez, un reducto que se mantiene casi íntegramente profesante del catolicismo en un país con creciente auge de las iglesias evangélicas. Esquipulas sentará las bases para encuentros decisivos posteriores, entre ellos, los de Oslo, y, en sí, la firma definitiva de los Acuerdos de Paz en la ciudad de Guatemala (29 diciembre de 1996).

A principios de 1990 la Iglesia vio la necesidad de ofrecer acompañamiento a asesoría a los guatemaltecos, dado el curso de los acontecimientos y las sucesivas violaciones de los derechos humanos. La ODHAG (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala) fue creada por Decreto Arzobispal el 8 de mayo de 1990 (OMCT, 2006: 11). Desde esa fecha llevó a cabo una labor de indagación profunda en el enfrentamiento, sus raíces, formas y en el esclarecimiento de la verdad histórica. A lo largo de este mismo año se realizaron una serie de reuniones entre la comandancia de la URNG (Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala) y diversos representantes del país. La Comisión Nacional de Reconciliación (CNR) organizó las reuniones de El Escorial con los partidos políticos; Ottawa, con los grupos empresariales; Quito, con el sector religioso; Metepec con los colectivos populares y sindicales; y de Atlixco con los sectores académicos, universitario, y otras representaciones empresariales (Pérez Escobar, 2009: 25). El encuentro de Quito manifiesta la trascendencia de la labor eclesial en la consecución de los Acuerdos. Es lícito indicar que representantes de los diversos grupos evangélicos²⁵, así como judíos, se afanaron e intervinieron positivamente en la lucha por la paz y en todo el proceso de negociación

(Ariza, 1999). Su apoyo resultó relevante para la firma de los Acuerdos, y su presencia pareció adquirir una visibilidad más amplia desde finales de la década de los ochenta.

En este contexto, con la Carta Pastoral *500 años sembrando el Evangelio* (1992) la Iglesia lleva a término un análisis de la situación indígena desde la diacronía, destacando sus relaciones con el colectivo, los errores cometidos y la gravedad de éstos a lo largo de la historia, así como su opción por la Pastoral Indígena y el acercamiento desde “su mundo específico de diálogo, de rica expresión afectiva y relaciones profundamente humanas” (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1992: 43). Los logros de la presencia y encarnación de la Iglesia a lo largo de los años del conflicto, así como las limitaciones graves de su actuación en todo el proceso se ven reflejadas en la intencionalidad explícita de la carta. Por otro lado, la huella de la Iglesia en la consolidación del carácter y naturaleza comunitaria de los indígenas, su toma de conciencia como pueblo, y el consecuente movimiento maya no pueden obviarse.

La firma en 1995 del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas supuso un reconocimiento oficial de “los derechos económicos, sociales y políticos de los pueblos indígenas, que por mucho tiempo fueron ignorados” (García Ajquijay, 2006: 816). Su participación en las esferas de la vida social y política parecía, al menos de forma presunta, lícita²⁶.

La intervención conjunta de los diversos frentes en acción, esto es, el ejército y el gobierno, la insurgencia, MINUGUA (Misión de Verificación de las Naciones Unidas para Guatemala), y la propia Iglesia conllevaron, junto a un movimiento maya más consolidado, la firma de los Acuerdos de Paz en 1996. El enfrentamiento armado, de dimensiones tan profundas, había llegado a su fin, si bien, como señalaba Edgar Gutiérrez en 1998, se trató de una “paz de baja intensidad” (14).

El 24 de abril de 1998, la Iglesia católica presentó el informe del proyecto REHMI sobre violaciones de los derechos humanos en Guatemala durante el conflicto (Ball, 1999: 127). La importancia de este informe, junto al presentado por el CEH (Comisión del Esclarecimiento Histórico), resulta de vital trascendencia para el conocimiento de la situación acontecida durante las décadas del tortuoso y cruento enfrentamiento²⁷. No obstante, dos días después de la presentación del informe Monseñor Juan José Gerardi, coordinador del proyecto, fue asesinado (Bornschein, 2005: 7) en unas circunstancias todavía no esclarecidas y que han generado polémica y vergüenza por manifestar tanto la impunidad de muchos de los artífices de la violencia, como la indefensión de quienes han luchado por la justicia.

La labor de la OGHAG ha continuado su curso a pesar de haber supuesto en estos años un foco de polémica que ha desencadenado amenazas y coacciones. La presentación de otros informes y la labor de continuación del esclarecimiento de la verdad han supuesto el alivio de muchos, por tornarse en una forma de tratar de llegar a la justicia; y de incomodidad para quienes fueron partícipes o agentes de masacres, violaciones o torturas. La situación de amenazas ha continuado a lo largo de la última década, desde la aparición de los informes primeros, hasta prácticamente nuestros días. La vinculación de la búsqueda de la verdad histórica y la Iglesia católica continúa siendo una realidad, si bien, según Bastos y Camus (2003) “sigue contando con un fuerte trabajo organizativo y de acompañamiento en las comunidades y mantiene ciertos compromisos con el movimiento maya, aunque haya dado un giro, olvidando el compromiso institucional por los pobres” (87). No obstante, también es verdad que muchos de sus representantes han continuado la labor que partió del compromiso adquirido en décadas anteriores.

Por otro lado, se ha producido un acercamiento más explícito a la religiosidad maya, por medio de la inculturación del evangelio²⁸. Respecto del movimiento maya, hemos de afirmar que mantiene un papel cercano a la reforma educativa que contempla la educación bilingüe integrada y la aceptación de la propia identidad a partir de la valoración de la cultura originaria. En departamentos como la Verapaz y el Quiché, el impulso de las gramáticas en lenguas mayas (en estos casos específicos, lenguas quiché y q'eqchi')²⁹ y los acercamientos a la realidad cultural más profunda han estado vinculados directamente a la labor de ciertos sacerdotes y el apoyo de los obispos. El mismo monseñor Juan José Gerardi, en sus años de obispo de la Verapaz escribió la primera carta pastoral sobre el tema y con elementos muy actuales sobre el “mundo indígena, sus valores y la inculturación del evangelio” convirtiéndose en “un precursor de la pastoral indígena” (ODHAG, 2004: 16)³⁰. Asimismo, la presencia de centros como Ak'kutan, a cargo de religiosos dominicos, ha supuesto desde su origen hace décadas un espacio de estudio y diálogo fe-cultura, al mismo tiempo que un impulso para la valoración de la sociedad maya y su educación desde la propia identidad originaria³¹.

Por otra parte, la escasez de vocaciones ha conllevado un vuelco de los laicos, que tienen un nivel de compromiso equivalente a su religiosidad intrínseca y a la capacidad de asociacionismo que han desarrollado en especial, en el trascurso de las duras décadas de represión.

Inculturación y creolización: el papel de la Iglesia en la conservación de la identidad maya

La controvertida entrada de la fe cristiana católica en la cultura maya, coincidiendo con la “Conquista” que tuvo lugar a partir del Renacimiento, ha generado controversias y aún hoy está en el punto de mira. Sin duda, y sin entrar en valoraciones, se produjo un acontecimiento de irrupción, si bien algunas zonas de Guatemala, como la Verapaz, a mitad de camino entre el mito de la idealización y la realidad de la evolución posterior, deben su nombre a la entrada pseudo-pacífica de los evangelizadores que consiguieron penetrar en la zona no por medio de las armas, sino por el Evangelio. No obstante, y teniendo en consideración a Jesús Tapuerca (2009), no hemos de olvidar que aunque el cristianismo se conciba como encuentro de culturas, “abundantes datos de la realidad histórica niegan y contradicen dicho aderto” (49). En cualquier caso, y sean cuales fueren las motivaciones intrínsecas iniciales, el proceso de integración de la fe católica en las comunidades indígenas mayas se ha tornado a lo largo de los siglos en un proceso inevitable e imparable. La misma idiosincrasia maya no se concibe al margen de la creencia religiosa; y ésta se halla impregnada de un fuerte elemento sincrético que ha subsumido la diversidad de creencias mayas milenarias a la unidad de la fe ritual y dogmática cristiana.

En este sentido, la *creolización* parece una realidad que se ha llevado a término en los planos cultural, económico, educativo y por supuesto, religioso (Siebers, 1998: 12). La religión, aspecto esencial en la cultura indígena tradicional, responde a una cosmovisión y lectura de la realidad específica en la que la naturaleza, el mundo, el cosmos forman parte de un todo organizado de la que el hombre es parte integrante, teniendo que atenerse a las leyes que ya permanecen escritas por la impronta de la misma creación.

En el proceso de evangelización, con sus aciertos y numerosos límites, la Iglesia se topó con numerosas controversias, contradicciones y puntos de convergencia y divergencia

entre la teología dogmática cristiana y el pensamiento tradicional indígena. No resulta lícito en este contexto referirnos a esta realidad específica. Sin embargo, sí parece necesario tener en cuenta que, como resultado de todo el complejo proceso, el sincretismo es una realidad en toda la geografía guatemalteca, tanto en el Altiplano, como en la bocacosta o las zonas costeras. Desde los tiempos coloniales se ha dado un sincretismo católico-maya. En este sentido, la Iglesia ha tenido una labor importante de incorporación o combinación de elementos, ya que la mayor parte de los indígenas mayas “integran en su religión diferentes sentidos y prácticas religiosas de acuerdo con las necesidades religiosas y simbólicas que sienten en momentos” (Siebers, 1998: 50). Y a lo largo de estas últimas décadas, debido a la irrupción del enfrentamiento armado y sus consecuencias, la cuestión se ha tornado en una realidad aún más compleja porque ciertas formas de espiritualidad y religiosas se han potenciado aún con mayor intensidad por el repliegue hacia la propia identidad-cultura que provoca la búsqueda de los orígenes en periodos de represión cruenta.

En ciertas épocas no se puede obviar que la búsqueda de autenticidades presuntas y el dogmatismo directo han conllevado una represión de ciertos elementos culturales de antaño que se han pervivido a lo largo de siglos. Sin embargo, no podemos negar que la realidad más cotidiana pasa por la integración de muchos aspectos religioso-culturales en la liturgia católica. Es el caso del *mayehak*³² y otras manifestaciones litúrgicas que los indígenas mantienen, como la oración comunitaria espontánea, el rezo dirigido a los cuatro puntos cardinales (las cuatro esquinas del mundo), el uso del *pom* o incienso y la consonancia que mantiene el respeto a la vida por medio de la veneración a la propia madre tierra³³.

En la integración de elementos y el respeto de la identidad cultural por medio de la libertad cultural la Iglesia ha jugado un papel relevante, aunque éste ha estado sometido a fluctuaciones a lo largo de la historia. Ciertos sectores se han empeñado sobremanera en erradicar determinados cultos o manifestaciones. Por otro lado, algunos otros han comprendido la importancia de respetar la religiosidad milenaria como forma de manifestar una valoración absoluta de la cultura maya tradicional, tan golpeada durante siglos y que en el enfrentamiento armado encontró su punto máximo de incompreensión. La ODHAG, en su informe sobre la diversidad religiosa y la tolerancia (2006) manifiesta la necesidad de reconocimiento de la multitud de manifestaciones religiosas y la presencia de la religión maya tradicional. Sólo desde la aceptación, el respeto y la admisión de elementos culturales se puede entender la idiosincrasia de un pueblo y las dimensiones de su cultura. Por otro lado, parece haber un resurgimiento de la religión maya tradicional por diversos motivos en los últimos años. Este hecho parece haber teñido de controversias el panorama espiritual del país en pocos años. En realidad, y siguiendo las indicaciones del informe al que hemos hecho referencia, los representantes de “la religión maya suponen una minoría” y “son muchos más los indígenas que aducen el derecho étnico más que el propiamente religioso, a incorporar elementos de la cultura maya y de sus tradiciones religiosas a actos culturales dentro de la así llamada espiritualidad maya que no es vista ni quiere serlo como incompatible con y excluyente de la fe cristiana” (3). Así, son varios los factores que han influido en el desarrollo religioso del país y el mantenimiento de ciertos elementos procedentes de la tradición ancestral maya. El primero de ellos supone la amplia población indígena³⁴ presente en el país³⁵. De este modo, y debido al aislamiento de las comunidades del Altiplano, resulta sencillo un mantenimiento tanto de la lengua como de las tradiciones más básicas. Por otro lado, ante la magnitud del conflicto armado y sus consecuencias más directas sobre la población indígena, la Iglesia, en un sector muy amplio, apoyó a las comunidades. Integrarse en la vida directa de las aldeas del interior del país implica conocer su realidad y su cultura. Este hecho ha ido acompañado a menudo de un respeto por parte de la jerarquía por la

necesidad de aceptación e integración y por la importancia que las estructuras comunitarias tienen en la población. Por ello, y ante la ausencia de sacerdotes, son los laicos los que llevan a cabo la mayor parte de los ministerios parroquiales. Ante una organización tan estricta, arraigada y, por otro lado, necesaria, se convierten en un elemento crucial el trabajo de catequistas y ministros. Muchos sacerdotes sólo pueden visitar la comunidad unas o dos veces al año por la cantidad de aldeas que le son encomendadas y por la falta de vocaciones. Así, la Iglesia más jerárquica se ha adecuado a la creencia o *costumbre*. Además, aunque durante mucho tiempo el acercamiento a las lenguas y a la identidad maya era un hecho considerado como indecoroso, con el auge de los diversos movimientos indígenas y la reivindicación de la cultura tradicional se ha producido un resurgir de estas cruciales señas de identidad. En este aspecto podemos afirmar que muchos sacerdotes y obispos han sido pioneros en el aprendizaje y la difusión de las lenguas y culturas vernáculas gracias a su conocimiento directo e implicación en la vida de las comunidades. Es más, alguno de ellos se ha convertido en artífice prioritario de la traducción de la Biblia y el estudio gramaticales de estas lenguas con anterioridad a que organismos oficiales generalizaran políticas, como es el caso del padre Ennio Bossú (en el caso de la Biblia q'eqchi') y del padre Bernardo Gosse (para la Biblia en quiché)³⁶. El apoyo de la Conferencia Episcopal a la pastoral indígena por medio de la creación de la Comisión Pastoral de los Pueblos Mayas en 1990 sirve de ejemplo para confirmar la actuación en esta dirección (Herrera Antillón, 1997: 36). Este hecho no excluye que sectores muy ortodoxos actuaran en una dirección completamente opuesta, al igual que otros presentaron afinidad a los distintos aparatos represivos de poder. Como indica Wilson (1999), refiriéndose a su propia experiencia entre los q'eqchi'es, determinados sacerdotes se plantearon a partir de los años sesenta una nueva evangelización por percibir que los indígenas "con su culto a la montaña, eran semipaganos y necesitaban claramente ser evangelizados" (137). Por su parte, y siguiendo las afirmaciones de René Poitiven (1990), la presencia de figuras como el Cardenal Mario Casariego y Acevedo constataron la visión de una Iglesia dividida respecto de la misión, perseguida y "rígidamente jerarquizada bajo el indiscutible liderazgo de quien ha sido llamado el último señor Arzobispo de Guatemala, Monseñor Mariano Rossell y Arellano" (89)³⁷.

En el seno del enfrentamiento armado, y ante la represión dura de los gobiernos militares, si la Iglesia Católica cedía posiciones y se inculturaba, aceptando la identidad maya como parte de la esencia del pueblo, hecho que se tornó en una realidad palpable, contradecía los principios instaurados por el totalitarismo. Si la temible *tierra arrasada* a la que hemos hecho referencia, trataba por todos los medios de borrar la esencia cultural y de identidad maya, con la defensa de la vida maya por parte de la Iglesia debido a la aceptación y la integración de elementos culturales, se acercaba peligrosamente a los principios que sustentaban la lucha revolucionaria. No se puede olvidar que la izquierda y la propia Iglesia tuvieron mucho que ver en la construcción y consolidación del movimiento indígena. En consecuencia, el proceso de renovación litúrgica y la reestructuración funcional de los elementos eclesiales arrancaron recelos entre los aparatos de poder. Si ese hecho se une a las constantes denuncias por las violaciones de los derechos humanos, el resultado se traduce en la toma de posturas de ciertos miembros y, por su parte, las políticas de sospecha sobre el colectivo en su totalidad, en especial, durante el *quinquenio negro*.

Conclusiones

El proceso de enfrentamiento armado en Guatemala supuso un episodio de violencia extrema en el que los gobiernos militares protagonizaron un papel de represión impresionante que ha permanecido en la memoria del país en forma de gran trauma colectivo.

Tal y como señala Martí i Puig (2004), parece complejo afirmar que los pueblos mayas fueran realmente actores políticos encargados de llevar a término actividades disruptivas, si bien en su territorio fue donde se ensañó la violencia guerrillera y la actividad genocida de las Fuerzas Armadas. Los pueblos indígenas “se encontraron entre dos fuegos” (30). En este contexto, en muchas comunidades, el eco del movimiento revolucionario en su ideología, idiosincrasia o actuación se manifestó sobremanera, si bien la represión cruel fue tan intensa que otros sectores se acercaron a los aparatos represivos de poder. La Iglesia Católica, que *a priori* se manifestó como uno de los principales artífices del fin de la Revolución, cambió posturas en el trascurso del conflicto hasta tomar posiciones más comprometidas y sensibilizadas con la izquierda. Este hecho conllevó varios aspectos. El primero, la represión de muchos grupos eclesiales, tanto pertenecientes a la jerarquía como miembros comprometidos procedentes de las comunidades, y que componían el *cuero laico* activo de la Iglesia. Muchos catequistas católicos “ayudaron a modelar nuevas luchas sociales lideradas por los sectores marginados” (Esparza, 2007: 82). Éste se constituyó en un medio de concienciación para que la población indígena participara activamente en la guerra. El mensaje de la Teología de la Liberación apoyó la resistencia a la opresión y marginalización, teniendo de este modo gran influencia en motivar a algunos sectores de la población rural maya a incorporarse a los grupos armados de izquierda. En cualquier caso, el éxito de este movimiento no fue rotundo. En unas áreas tuvo aceptación, mientras que en otras comunidades el mensaje de esta doctrina no logró impactar a la población por diversas razones.

La identificación de los agentes comprometidos con los grupos subversivos conllevó políticas de exterminio radical, dando espacio a un genocidio feroz que a veces desembocó en un éxodo masivo de católicos hacia otras formas de religiosidad, o a la clandestinidad de sus creencias. De cualquier forma, la Iglesia Católica contribuyó sobremanera a la articulación y desarrollo del movimiento maya, así como en la consecución de la firma de los Acuerdos de Paz. En cualquier caso, las posturas eclesiales, en parte, consideradas como poco ortodoxas por sectores conservadores de la Iglesia oficial, acarrearón numerosas controversias. Aunque en 1996, Juan Pablo II afirmó que “la teología de la liberación estaba muerta” (Nantawan Boonsprasat, 1998: 119), la influencia de ésta y los frutos que ha aportado en el contexto social y político de Guatemala no pueden ser obviados³⁸.

Bibliografía

Ariza Santamaría, Rosembert. 1999. "Itinerario de una salida negociada y el papel de la sociedad civil en el caso centroamericano". En *Reflexión política*, Volumen 1

Azpuru, Dinorah. 2006. *Construyendo la democracia en sociedades postconflicto: un enfoque comparado entre Guatemala y El Salvador. Resumen ejecutivo*. ASIES/IDRC/UNGO. Guatemala.

Ball, Patrick et al. 1999. *Violencia institucional en Guatemala, 1960 a 1996: una reflexión cuantitativa*. CIID. Washington.

Bastos, Santiago y Manuela Camus. 2003. *El movimiento maya en perspectiva*. FLACSO. Guatemala³⁹

Bornschein, Dirk. 2005. "Reconciliación en Guatemala. Contra el muro del silencio". En *Dealing with the past to future cooperation. Regional and Global challenges of reconciliation*. Berlín.

Caal Dionisio. 1996. "Mayejak". En *Voces del Tiempo* Volumen 19.

Centro de Documentación Centroamericana. Violencia y Contraviolencia. 1981. *Desarrollo histórico de la violencia institucional en Guatemala*. Editorial Universitaria USAC. Guatemala.

Comisión de Esclarecimiento Histórico. 1999. *Guatemala, Memoria del Silencio*. CEH. Guatemala.

- II Conferencia Episcopal de América Latina. 1968. *Documentos finales de Medellín*.
- Conferencia Episcopal de América Latina. 1979. *Documentos de Puebla*.
- Conferencia Episcopal de Guatemala. 1992. *Carta Pastoral Colectiva de los Obispos de Guatemala. 500 años sembrando el Evangelio*.
- Conferencia Episcopal de Guatemala. 1997. *Al servicio de la vida, la justicia y la paz. Documentos de la Conferencia Episcopal de Guatemala*. San Pablo. Guatemala.
- Cuesta Marín, Antonio. 2001. *La utopía de la justicia*. Rebelión. Madrid.
- De la Garza, Mercedes. 1990. *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas. México.
- Esparza, Marcia. 2007. "En las manos del ejército: violencia y postguerra en Guatemala". En *Análisis Político* Volumen 59.
- Estrada Monroy, Agustín. 1990. *Vida esotérica maya-q'eqchi'*. Ministerio de Cultura y Deportes. Guatemala.
- Figueroa Ibarra, Carlos. 2006. "Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960)". En *Fermentum* Volumen 46.
- García Ajquijay, Rita Marina. 2006. "Avances del acceso de los derechos de los pueblos indígenas en Guatemala. En *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*. Disponible en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/dconstla/cont/20062/pr/pr7.pdf>
- García, Prudencio. 2005. *El genocidio de Guatemala a la luz de la sociología militar*. Sepha. Madrid.
- Gómez Díez, Francisco Javier. 2009. "La Iglesia en Guatemala (1955-1980): esperanzas, frustraciones y crisis". En *Comunicación y hombre*. Volumen 5.
- Gutiérrez, Edgar. 1998. *Guatemala*. "Paz de baja intensidad". En *NUSO*, Volumen 154.
- Herrera Antillón, Odessa Genoveva. 1997. *Fortalecimiento de la identidad maya q'eqchi' a través del Plan Pastoral de la Parroquia de Santa Catalina Mártir, La Tinta, Panzós, AV*. Universidad San Carlos. Guatemala.
- Martí i Puig, Salvador. 2004. *Un estudio prospectivo sobre la presencia y la relevancia de los partidos indigenistas en América Latina*. CIDOB. Barcelona.
- Moreno Moreno, Diego Felipe. 2009. *La democratización y construcción de la paz como procesos independientes que hicieron posible la resolución del conflicto interno en Guatemala (1983-1999)*. Universidad Nuestra Señora del Rosario. Bogotá.
- Muñoz Sánchez, Práxedes. 2009. "De la violencia surge una cultura política de resistencia- las PCR del Ixcán- que deriva en una participación estratégica desde las municipalidades". En *Revista Pueblos y fronteras digital*. Volumen 8.

Nantawan Boonprasat, Lewis (comp.). 1998. "Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context". Essays in Honor of Richard Shaull. William B. Eerdmans Publishing Company. G. Rapids.

Organización de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. 1998. *Guatemala: nunca más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*. REHMI. Guatemala

Organización de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. 2006. *Hacia el respeto de los derechos religiosos del pueblo maya. Informe sobre la libertad de la religión maya*. REHMI. Guatemala.

Organización Mundial contra las torturas. 2006. *Violaciones de los derechos humanos en Guatemala*. OMCT. Ginebra.

Pérez Escobar, Nidia Magalí. 2009. Participación de la comunidad internacional cooperante en el fortalecimiento de las redes sociales en la lucha contra la pobreza extrema y el hambre en el municipio de Sumpango del departamento de Sacatepéquez. Universidad San Carlos. Guatemala.

Petit, Maibort. 2005. *Procesos de negociación y resolución de conflictos: casos de Guatemala y Venezuela*. En Revista Centro de Estudios Internacionales. Volumen 1.

Poitevin, René. 1990. "la Iglesia y la democracia en Guatemala". En *Anuario de Estudios Centroamericanos*. Volumen 16.

Riobó Peoza, Enrique. 2010. "La evolución del discurso de la Teología de la Liberación durante la dictadura chilena. El caso de los periódicos clandestinos No Podemos Callar y Policarpo". En *Revista Cultura y Religión* Volumen IV – 2.

Sancholuz, Carolina. 2003. "La construcción del área cultural caribeña: los aportes de Édouard Glissant a partir de *Le discours antillais*". En *Orbis Tertius*. Volumen VIII.

Saavedra, Alfredo. 2001. *El color de la sangre*. GAM. Guatemala⁴⁰.

Siebers, Hans. 1998. *Tradición, modernidad e identidad en los Q'eqchi'és*. Akkutan. Guatemala⁴¹.

Tapuerca, Jesús. 2009. *Sujetos e identidades emergentes*. Akkutan. Guatemala.

Vela Castañeda, Manuel E. 2005. *Guatemala, 1954: las ideas de la Contrarrevolución*. En Foro Internacional. Volumen 179

Wilson, Richard. 1999. *Resurgimiento maya en Guatemala (experiencias q'eqch'ies)*. CIRMA/PMS. Guatemala.

¹ Doctor y Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Granada. Diploma en Estudios Avanzados en Literatura e Historia Contemporánea de América. Profesor del Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales. Investigador del grupo HUM 232.

² Licenciada en Humanidades y Doctoranda en Antropología por la Universidad de Huelva. Profesora interina del Departamento de Antropología. Diversas publicaciones en el ámbito de la Antropología de las Religiones.

³ Corrección exacta del abstract (inglés). Revisor A.

⁴ Es difícil establecer criterios claros para el escrutinio acertado de miembros pertenecientes a una u otra profesión religiosa, ya que en sincretismo es una realidad evidente entre los mayas. Por otro lado, la actitud “tránsfuga” de muchos de los miembros de diversos grupos y las reconversiones espontáneas son relativamente frecuentes, en especial en sectores poco formados de la población. En cualquier caso, parece que Guatemala ya no se alza con el monopolio de la mayoría católica de antaño.

⁵ Ejemplos de figuras carismáticas destacadas. Observación de evaluador B.

⁶ Incluida fechas de este periodo. Evaluadores A y B

⁷ Nombre completo del presidente Arévalo y fechas de su mandato.

⁸ Inclusión de nombre completo de autores

⁹ A pesar de la irrupción violenta, la conciencia de conflictividad o enfrentamiento no tuvo lugar hasta años más tarde, cuando las masacres crearon verdadero miedo por la radicalidad de sus formas.

¹⁰ En principio, la Conferencia de Puebla fue planeada para octubre de 1978, pero por la muerte de Pablo IV fue trasladada unos meses.

¹¹ Inclusión de la idea sugerida por el revisor A, y reelaboración del planteamiento para ofrecer mayor claridad (revisor A).

¹² Referencia Acción Católica/Católica Rural. Revisor B.

¹³ Inclusión en el texto de aclaración de las siglas. Revisor A.

¹⁴ Referencia al enfoque de Medellín sobre la violencia estructural. Revisor A.

¹⁵ Declaraciones realizadas en la página web de los agustinos recoletos, orden a la que pertenece el obispo. www.agustinosrecoletos.com/news

¹⁶ Punto más álgido y represivo de la violencia el noventa por ciento de las masacres tuvieron espacio en los márgenes de este periodo. Tuvo lugar entre 1978 y 1983. La crudeza represiva mayor estuvo protagonizada por el general Romeo Lucas García. Éste fue derrocado por Efraín Ríos Montt, que continuó y culminó las masacres.

¹⁷ Incluida la fecha del “Quinquenio Negro”, solicitada por revisor B.

¹⁸ Se ha suprimido un comentario personal, por carecer de contextualización y base de referencia . Revisor A.

¹⁹ Referencias al Documento de Puebla, solicitado por revisor B

²⁰ IDEM con los gobiernos de los citados presidentes.

²¹ Este hecho supuso la entrada en concurso de nuevos agentes, y la toma de conciencia internacional sobre lo que estaba aconteciendo en el país. Este hecho se saldó con 37 víctimas . No obstante, tres estudiantes

relacionados con el FERG (Frente Estudiantil Revolucionario Robin García) fueron asesinados en el cortejo fúnebre por las víctimas de la embajada.

²² Cuantitativamente fueron muy escasos.

²³ Incluida la fecha del asesinato de Mons. Romero.

²⁴ Inclusión de la figura de Quezada Toruño. Revisor B.

²⁵ Mención al papel de las Iglesias evangélicas y judíos en el proceso de paz. Revisor B.

²⁶ Referencia al Acuerdo sobre derechos indígenas. Revisor A.

²⁷ Supresión de la ambigüedad de la afirmación. Simplificación para clarificar. Revisor A.

²⁸ Cambio en la terminología. Revisores A y B.

²⁹ Los nombres mayas están corregidos y escritos según las líneas de ALMG. Sugerencia de revisor B.

³⁰ Cita para ratificar la afirmación. Revisor A.

³¹ Referencia al centro AKKUTAN. Indicación de revisor B.

³² En q'eqchí, el término "mayejak" deriva de *mayej*, que significa "ofrenda". Se trata del ritual religioso maya-q'eqchí más importante en todas sus dimensiones. Generalmente, se celebra dos veces al año, coincidiendo con la siembra y en consonancia con la cosmovisión maya de respeto a la Madre Tierra. Es ejemplo, de igual modo, de sincretismo religioso.

³³ Incluidos en notas AL FINAL explicación sobre el significado del mayehak. Revisor B.

³⁴ A final, en notas, aparece el dato oficial y extraoficial de población indígena maya presente en Guatemala. Revisor B.

³⁵ Según el INE (Instituto Nacional de Estadística) la población indígena rondaría el 40% del total (38,4%). Sin embargo, otras fuentes hablan de una población indígena que supera el 60%, como es el caso de Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala COMG. Es cierto que las políticas de integración del indígena, presentes en el pasado, de carácter profundamente etnocéntrico y diferenciador, conllevaron a eliminar incluso el uso de apellidos indígenas y lenguas mayas. Por ello, la población indígena real o de origen maya es muy superior a la oficial.

³⁶ En ambos casos se contó con la nutrida colaboración de licenciados y catequistas conocedores de las lenguas mayas.

³⁷ Ejemplos concretos. Revisor A.

³⁸ Eliminado el último párrafo para evitar ambigüedades y no excederme en la extensión del artículo, siguiendo las normas editoriales.

³⁹ FLACSO. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

⁴⁰ GAM: Grupo de Apoyo Mutuo.

⁴¹ Ak'kutan, literalmente, "nuevo día" en lengua maya-q'eqchi'. Es el centro de estudios dominico que establece investigaciones sobre el diálogo fe cultura en su proceso de inculturación y creolización en el interior de Guatemala (concretamente, con la cultura maya a la que hemos hecho mención).