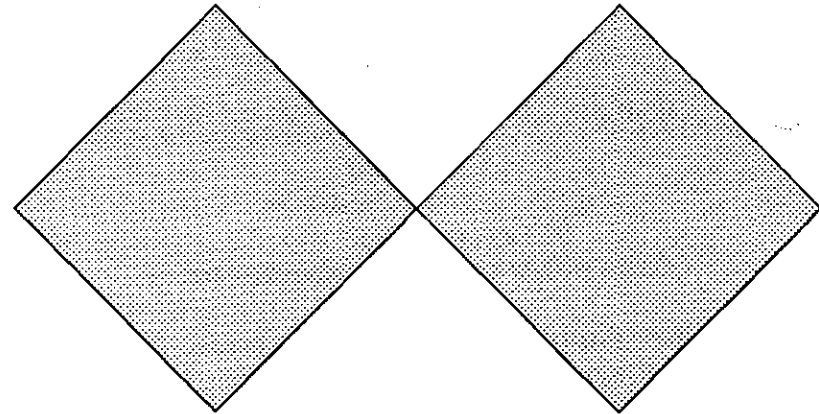


Entre dos fuegos: una historia socio-política de la Iglesia Presbiteriana en Guatemala. Guatemala/Drexel Hill: CEDEPCA/SEP/Skipjack Pr., 2002, 214 S. (Mit den Betroffenen überarbeitete und erweiterte Fassung des Titels Befreiung vom Fundamentalismus.)

# **Entre dos Fuegos:** Una historia socio-política de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala

Heinrich Schäfer



Introducción especial del Lic. Hermenegildo Méndez

Traducción del inglés: Violaine de Santa Ana  
(con referencia a una antigua traducción del alemán  
por Lidia Yágüez)

tipo editorial: Dennis Smith  
Maya Cu

Derechos reservados - © 2002 por Heinrich Schäfer. Todos los derechos reservados según Convenciones Internacionales y Panamericanas de Derechos de Autor. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida o transmitida en ninguna forma o por algún medio electrónico o mecánico, incluyendo fotocopiado, grabación, comunicación cibernética o cualquier sistema para archivar o acceder información, sin la autorización escrita del autor.

ISBN 1-879535-181

Publicado por CEDEPCA y SEP en cooperación con SKIPJACK PRESS, INC.  
(Drexel Hill, Pennsylvania, USA).

Edición conjunta de:

Centro Evangélico de Estudios Pastorales en América Central –CEDEPCA–  
Apartado 2834  
01901 Guatemala, Guatemala  
Teléfono: (+502)232-3455  
Correo electrónico: daspascom@netzero.net

Seminario Evangélico Presbiteriano de Guatemala –SEP–  
Apartado 3, San Felipe, Retalhuleu, Guatemala  
Teléfono: (+502)771-1273  
Correo electrónico: sep@guate.net

Impreso en Guatemala por:  
Q'anilsa Ediciones, 21 calle 2-27, Zona 3, Guatemala, C. A.  
Tel.: 220 2803

## DEDICATORIA

A la gente en los pueblos y barrios de Guatemala.

## GUATEMALA

Población:	6.054.227
Crecimiento demográfico:	3% al año
Superficie:	108.881 km <sup>2</sup>



Ciudades más importantes	Habitantes (1981)
Guatemala:	754.243
Quetzaltenango:	62.719
Escuintla:	36.931
Retalhuleu	22.001

Fuentes: Informationsstelle Guatemala e.V., Guatemala, del lange Weg zur Freiheit. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1982; y Censo Nacional de 1981.

## INDICE

<b>Prefacio a la presente edición</b>	
Dennis Smith, editor .....	<b>VII</b>
<b>Prefacio de la primera edición</b>	
Lukas Vischer .....	<b>IX</b>
<b>Introducción del autor</b> .....	<b>XI</b>
<b>Introducción del Lic. Hermenegildo Méndez</b> .....	<b>XXI</b>
<b>Capítulo I</b>	
Reseña del protestantismo en Guatemala: una religión en tiempo de crisis .....	<b>1</b>
<b>Capítulo II</b>	
Cien años de presencia de la Iglesia Presbiteriana en Guatemala. La Iglesia en una situación de cambio social: del liberalismo del siglo XIX a los conflictos actuales .....	<b>13</b>
<b>Capítulo III</b>	
Influencia pentecostal y neopentecostal en la Iglesia Presbiteriana: conflictos internos y migración de miembros .....	<b>57</b>
<b>Capítulo IV</b>	
La polarización de la Iglesia Presbiteriana como resultado de los conflictos sociales de los últimos diez años .....	<b>73</b>
<b>Capítulo V</b>	
Los presbiterios indígenas: identidad de la iglesia a partir de la práctica teológica del pueblo .....	<b>107</b>

En este libro optamos por colocar las notas al final del mismo y no al pie de cada página. De esta forma, los lectores generales no verán interrumpida su lectura con comentarios bibliográficos y notas de aclaración. Las lectoras académicas ya están acostumbradas a buscar estas referencias al final del tomo.

Dennis A. Smith  
Editor

## **Prefacio de la primera edición** (publicada en alemán en 1988)

Guatemala: este nombre evoca en nuestra mente represión, tortura y asesinato. Durante años, informe tras informe nos ha hecho vivir un mundo de horror. Miles de personas han muerto o desaparecido sin dejar rastros. La policía y los militares, junto con grupos paramilitares, se han encargado de reprimir toda libertad de expresión. La matanza de la población de aldeas enteras con el único objetivo de intimidar no ha tenido, en los últimos años, excepción alguna. La "cronología de la violencia política", que figura en las páginas 36 y 37, da al lector una idea del terrible sufrimiento que ha padecido el pueblo guatemalteco. Ni las protestas, ni las súplicas han podido frenar esta espiral de violencia. Parecería como si esta historia de terror no tuviera fin.

¿Cuál es la posición de las iglesias de Guatemala? Este estudio es una tentativa de hacer una reseña de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. ¿Cómo surgió esta pequeña minoría protestante? ¿Cómo ha evolucionado en poco más de cien años de existencia? ¿En qué medida es tributaria de sus orígenes estadounidenses y ha llegado a ser realmente parte integrante de la sociedad guatemalteca? ¿Cuál es su testimonio en el día de hoy?

¿Por qué dedicar tanta atención a esta iglesia? Aunque la Iglesia Presbiteriana no es un factor decisivo en la situación actual de Guatemala y aunque continúa siendo una pequeña comunidad, podemos aprender mucho de su historia en ese país. Es como un espejo que refleja los distintos escenarios más amplios de toda la evolución histórica de Guatemala. Estudiando atentamente su historia podemos aprender mucho de la evolución, el desarrollo y las características del protestantismo en Guatemala. Cada nueva corriente de la obra misionera protestante del Norte -el fundamentalismo, el pentecostalismo y los nuevos movimientos contemporáneos- ha provocado tensiones y conflictos en la propia Iglesia Presbiteriana.

Tras un siglo de existencia, ¿ha ganado realmente un lugar en Guatemala la Iglesia Presbiteriana? Este estudio evidencia que durante los últimos años esta iglesia ha crecido muchísimo, sobre todo entre los indígenas. Las comunidades que se han formado entre los pobres de Guatemala son una gran esperanza para el futuro: en medio del sufrimiento, crece una verdadera iglesia de los pobres con raíces protestantes.

La iniciativa de este estudio la debemos a la Alianza Reformada Mundial, o sea la Confederación Mundial de las Iglesias Reformadas, Presbiterianas y Congregacionalistas. Heinrich Schäfer se encargó de escribir el primer texto que se envió a muchas personas de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala con el pedido de que nos hicieran llegar sus comentarios. Con el aporte de las distintas respuestas se hizo una revisión del texto inicial. Deseo agradecer a Heinrich Schäfer por haberse encargado de este proyecto y por haberlo llevado a cabo con tanta responsabilidad, discreción y amor. Es importante que las iglesias reformadas de todo el mundo conozcan este testimonio que dan sus iglesias hermanas. Considero que este estudio constituye una contribución muy oportuna para ese diálogo tan imperiosamente necesario.

Lukas Vischer

## Introducción del autor<sup>1</sup>

*He aquí mi testimonio;  
les contaré lo bueno y lo malo,  
y no me gustan las ambigüedades.*

“Esto ha sido para mí una de las pocas veces que alguien me haya escuchado un largo tiempo, que haya tomado en serio lo que dije, que no haya botado mis palabras, pero que también me haya criticado en este libro y me ha ayudado a encontrar caminos...” Más o menos así se expresó hace poco una de las personas entrevistadas en 1985 sobre el borrador de este libro. Para mí, es el mejor elogio que se le puede hacer a un libro, y siento una profunda gratitud para con todos los que han contribuido para que este libro pueda ser útil. Por ello es que, primero y ante todo, el autor desea expresar su agradecimiento a todas las personas que hicieron posible este estudio, gracias por su disposición a dar entrevistas y permitir el acceso a material escrito, a pesar del peligro que muchas veces corrían. Los entrevistados han participado, así, en una reflexión sobre la reciente historia y el futuro de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. La siguiente contribución pretende dar cuenta de esa reflexión. Y ojalá que esta reflexión del camino de una iglesia sea útil no sólo para archivar un tramo de su historia sino para ayudar a entender mejor su presente y proyectarse a un futuro para dar un testimonio auténtico en la realidad pedregosa de Guatemala.

Cuando en el título hablamos de una “iglesia entre dos fuegos”, esto no se refiere, por tanto, a una época concluida. Más bien trata de poner de relieve que siempre se encuentran nuevas encrucijadas, en las cuales hay que tomar decisiones. El acordarse de las encrucijadas que ya quedan atrás puede ayudar así, a tomar las nuevas decisiones más acertadamente. Y justamente por eso no es suficiente trazar el camino de la iglesia como tal, contando los acontecimientos eclesiales. Es necesario tomar en cuenta las diferentes variables que determinaron las antiguas decisiones. Hay que ver los factores teológicos y religiosos así como los factores sociales, políticos y étnicos que incidieron a que la iglesia se haya dirigido a determinados

rumbos. Por esto es que en este estudio tratamos de visualizar la historia de la iglesia dentro del marco de la historia social y política del país.

Es más: la historia no transcurre como un proceso ciego y automático, sino las decisiones que se toman las toman actores sociales, personas. Éstas no deciden de manera completamente libre. Crecieron y se socializaron de maneras diferentes, en distintas tradiciones y contextos sociales, aprendiendo así distintas maneras de ver las cosas, de juzgarlas y de actuar. Forman parte de tradiciones y de estructuras de poder que las orientan y limitan en cuanto a sus posibilidades de decidir, y hasta de imaginarse posibles alternativas. Por ello es necesario tomar en cuenta, por el método de trabajo historiográfico, a los actores y sus orientaciones y limitaciones, impuestas sobre ellos por sus diferentes campos de acción. Es de todas estas historias, de las decisiones de grupos y de individuos, que se ha ido formando esta iglesia. Y si uno pregunta por la "identidad de una iglesia", resulta como con todas las identidades: la cuestión es poderse reconocer y decir "sí, esto somos nosotros".

Pero por último hay que recordar, que ningún estudio puede dar una "imagen objetiva" de la realidad histórica y presente, sino la re-construye, si mucho, de una manera cuidadosa y sensata -pero siempre a partir de un propio punto de vista del autor, por más que se esfuerce por no ser parcial. Queremos decir con ello que el presente libro no es como un espejo, en el cual los cristianos presbiterianos se van a reconocer mirándolo; o sea leyéndolo. Pero sí, este libro podría dar algunos impulsos a debates y pláticas entre los miembros de esta iglesia, en las cuales ellos podrían reconocerse a sí mismos. Por ello, un estudio histórico no puede servir más que para dar algunas orientaciones a los debates actuales y a indagaciones más allá de éstos. Un estudio histórico no es, ni puede ser, un árbitro. Más bien entra al juego en el que se toman las decisiones actuales. Pero en este juego, sí puede mantener la honestidad. Y la honestidad científica es la transparencia en cuanto a los métodos aplicados y en cuanto a que las propuestas del autor para el diálogo sean distinguibles como propias de él.

La transparencia del método y -con ello- de los resultados comienza con

que los esquemas básicos sean reconocibles, bajo los cuales se perciben y se aprecian las situaciones, los datos, las entrevistas, los acontecimientos experimentados, etc. Claro que nunca se puede objetivar todo. Y ni un autor mismo puede estar conciente de todas las orientaciones y limitaciones de su propio pensamiento. Pero sí uno puede dar cuenta, a diferentes niveles metódicos, de las orientaciones que uno mismo percibe en el propio pensamiento. De este modo, yo quiero mencionar dos orientaciones básicas.

Primero, nos orientamos en los conflictos sociales. No partimos de la presuposición de que la sociedad es un sistema funcional en el que todos los elementos conviven en armonía, cada uno cumpliendo su "rol". Partimos más bien de la noción de que la relación social básica es la del conflicto entre diferentes grupos y clases sociales. Este último presupuesto nos parece mucho más realista que cualquier otro en relación a la historia de Guatemala. El pasado y el presente de Guatemala se han caracterizado por fuertes antagonismos que no han dejado de ejercer influencia sobre la iglesia. Si se niegan estos conflictos, importantes factores en el desarrollo de la sociedad y de la iglesia no se van a entender, y se va a perder la posibilidad de renovación. Creo que hay que tomar en cuenta que precisamente en los conflictos se ocultan las semillas de la renovación. Cuando no se niegan los conflictos en la sociedad y en la iglesia misma, sino que se trabajan, es posible hallar nuevas soluciones a viejos problemas. Sobre todo en la iglesia, por el diálogo fraternal y el perdón en la cruz, deberían de encontrarse soluciones para poder "seguir gozosos nuestro camino". La conversión misma de la incredulidad a la fe evidencia que de la crisis y del conflicto resulta algo nuevo. Por ello, este libro sobre la vida de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala no esquivará los conflictos -como tampoco lo ha hecho el trabajo de investigación que lo ha precedido- sino que, por el contrario, abordará todas las cuestiones más controvertidas con las que se enfrenta la iglesia.

Segundo, describimos el campo religioso según una tipología. Se trata de un modelo preconstruido que ayuda a percibir y a evaluar lo que se percibe; sobre todo ayuda a percibir procesos y entender relaciones. No presenta una "imagen fiel" de la realidad, ni mucho menos, casilleros donde "meter" a las iglesias. Pero tampoco es completamente ajeno a la realidad.

Si entendemos la realidad como un paisaje, el modelo tipológico preconstruido no es el mapa de esta realidad sino el sistema de coordenadas que nos ayuda a trazar dicho mapa. Pero tampoco ese mapa es una imagen actual y acertada de la realidad: ¿Han querido localizar un camino señalado en el mapa, para encontrarse con el paso bloqueado por un derrumbe? y luego, ¿han tenido que descubrir un nuevo sendero habilitado espontáneamente por los habitantes del lugar?... Pero esto no quita que el mapa ayude a orientarse y que el sistema de coordenadas ayude a hacer el mapa. Pero, la utilidad del mapa sólo se puede comprobar utilizándolo.

De este modo, las iglesias que conforman el campo religioso protestante no son idénticas con uno de los "tipos" indicados por la tipología. Más bien se encuentran, por las relaciones objetivas con otras iglesias, en alguna posición del campo religioso. Y esta posición se puede describir según la red de coordenadas que la tipología provee. Debe de entenderse en este sentido, cuando se dice por ejemplo, que la iglesia Lluvias de Gracia es una iglesia neopentecostal: toda su praxis se entiende mejor según la posición "neopentecostal" en la tipología que según otras posiciones. O bien se podría decir que su praxis hace que esta institución "se acerca" más a la posición neopentecostal que a cualquier otra. De este modo, en el análisis concreto -o sea cuando se hace el mapa- se verán elementos "típicamente" neopentecostales, pero también otros que no se podrían denominar así. Estas prácticas o doctrinas parecen, por ejemplo, más similares a la posición pentecostal o a la posición del protestantismo histórico en la tipología. Pero esto no significa que por ello no sea útil usar un sistema de coordenadas construidas y trazar un mapa a partir de las observaciones ordenadas. Hay diferencias importantes por ejemplo entre el movimiento pentecostal y neopentecostal. Y antes de emprender un viaje siempre es bueno tener por lo menos una idea del terreno: no es igual cruzar un río caudaloso, que seguir una veredita entre cafetales; y no es igual pasar la noche encima de un pico frío, que pasarla en un valle de frutales.

El presente libro es fruto de un "estudio de campo". En el lenguaje de los antropólogos, este término significa vivir y trabajar entre las comunidades las cuales uno quiere conocer. Esta investigación se llevó a cabo en los años 1985 y 1986 en Guatemala y Nicaragua y tenía como objetivo

principal el de estudiar las iglesias pentecostales y neopentecostales. Estudié a la Iglesia Presbiteriana de Guatemala como "muestra de control" para ese estudio más amplio.<sup>2</sup>

En toda la investigación se trabajó con el método de la Historia Oral, ya que éste permite tomar a los miembros de la iglesia en cuenta como actores reales y creativos sin caer, por ello, en el error de suponer que actúen completamente libres.

En cuanto a la recopilación y evaluación de datos trabajamos con entrevistas, con pláticas sin grabar, con sermones grabados y con documentos escritos de diversa índole. Como ya hemos dicho, la iglesia consiste de personas con sus historias, costumbres, orientaciones, limitaciones e intereses. El método de la Historia Oral permite integrar este aspecto no sólo a la interpretación de datos, sino ya en la fase de la construcción de la muestra y de la recopilación de los datos a interpretar. En lo que se refiere a la muestra, en el método de la Historia Oral no cuentan las reglas de representatividad estadística de la sociología cuantitativa. Las entrevistas a fondo son un material muchísimo mejor y más detallado y matizado que cualquier cuestionario con preguntas cerradas que se responden con "sí" o "no". Por tanto, se considera comúnmente que 15 a 20 entrevistas bastan para trabajar una muestra. Nosotros trabajamos con 26, y con varias pláticas aparte. Para encontrar interlocutores, usamos el método del "muestreo teórico" (theoretical sampling). Este método no determina las muestras de una vez y fijas, sino busca en el curso del trabajo de investigación siempre nuevos interlocutores y orienta esta búsqueda en función de encontrar nuevos interlocutores que contradigan a las posiciones que ya se registraron durante el proceso. Así permite, durante el trabajo en curso, contrastar conocimiento existente con conocimiento nuevo del modo más directo y más significativo. Así el trabajo de hacer entrevistas siempre se llevó a cabo al mismo tiempo que el de evaluarlas y compararlas con material escrito, con sermones y con pláticas sin grabar.

Las entrevistas recopiladas con este método representan una gama de posiciones bastante diferentes. Para la interpretación de ellas es posible, por tanto, que los textos de las entrevistas<sup>3</sup> en gran parte hablen

por sí mismos. Así pues, asistiremos a un diálogo entre interlocutores muy diferentes, con historias muy distintas y, a menudo, con posiciones antagónicas; posiciones que se han ido forjando a lo largo de vidas al servicio de la iglesia. El autor ha tratado de dejar que sean los mismos interlocutores los que expongan los hechos y sus comentarios según su punto de vista. Así pues, el análisis, la interpretación y la crítica de los interlocutores permanecen en el primer plano, mientras que el autor trata de limitar sus intervenciones analíticas e interpretativas y de abstenerse de toda crítica. Únicamente en las reflexiones que figuran en el último capítulo, el autor presenta un análisis teológico de las diferentes posiciones dentro de la iglesia de Guatemala, las confronta con preguntas críticas y propone algunas ideas propias acerca de los asuntos.

En este libro se presenta una interpretación de la historia y de la Iglesia Presbiteriana tratando de orientarse en los campos más problemáticos y conflictivos en la iglesia. Tras una breve reseña de la historia social de la Iglesia Presbiteriana en el contexto de la evolución de la sociedad guatemalteca, se tratarán estos tres campos conflictivos.

La influencia de las iglesias pentecostales y neopentecostales en los años contemplados en el estudio era incipiente. Además tenía otros rasgos que los que se pueden observar hoy. Los miembros de las iglesias pentecostales, en su mayoría campesinos pobres, sufrían directamente la guerra y la represión militar; además estaban fuertemente influenciados por iglesias pentecostales blancas de los EE.UU. Así que, donde no había posibilidad de acción, mejor se buscaba sobrevivir en dignidad, para perseverar y esperar tiempos mejores. Hoy, la situación está cambiando y siempre más iglesias pentecostales aparecen como posibles cooperadores en proyectos de vida, de justicia y de paz. En lo que se refiere a la corriente neopentecostal se puede decir que -si bien algunos radicalismos se dan menos- el llamado "evangelio de la prosperidad", esa herejía del capitalismo tardío, está cobrando más fuerza hoy.

La actuación de la iglesia en el campo político y social ha cambiado también. Una democracia formal, siempre con el poder de los militares en la espalda, el diálogo de paz con la guerrilla, la disminución de la presencia

de la guerrilla en la sociedad y el surgimiento de diversas organizaciones de la sociedad civil han creado diferentes condiciones de trabajo y de testimonio también para la iglesia.

La labor de los nuevos presbiterios indígenas también ha entrado en una fase histórica completamente distinta. El fin de la guerra en el campo, junto con los problemas nuevos del retorno de los refugiados, el despertar de la religión indígena y muchos factores más, influyen sobre la praxis de estos presbiterios. Por otro lado, un cambio en el liderazgo eclesial a favor de los presbiterianos indígenas ha conducido a que ahora los presbiterios indígenas tengan la mayoría y el liderazgo. Además hay que tomar en cuenta que en pocas páginas no se puede trabajar un tema tan extenso y diverso como el del cristianismo indígena; de modo que este capítulo va a dibujar un mapa de la situación todavía más borroso que los otros capítulos de este libro. Sin embargo, hoy más que nunca los aportes teológicos Mayas son no solamente valiosos para la iglesia, sino que imprescindibles.

En el último capítulo reflexionaremos sobre las dimensiones teológicas de la historia reseñada. Las reflexiones retoman lo que muchos miembros de la Iglesia Presbiteriana habían expresado como la tarea central de ella: la búsqueda de una identidad propia. En este contexto discutiremos críticamente la propuesta de la iglesia de remontarse hacia la Confesión de Westminster del siglo XVII, para definir a partir de allí esa identidad presbiteriana. Luego discutiremos las dimensiones teológicas de los procesos que se habían estudiado según los tres campos de mayor conflicto en la iglesia. Y, a base de esto, finalmente haremos una propuesta alternativa: diseñar una confesión de la Iglesia Presbiteriana en Guatemala a partir de la praxis real de sus creyentes, en diálogo con teólogos.

En el anexo se incluyen algunos relatos autobiográficos de miembros de la Iglesia Presbiteriana, lo que permite ilustrar mejor el profundo arraigo en las experiencias personales de las distintas posiciones teológicas.

Acontecimientos recientes posteriores a las investigaciones de campo aquí recogidas, resultarán en una cierta dificultad de ubicar el libro en la



situación actual de la iglesia. Por ello estamos muy agradecidos de que el Lic. Hermenegildo Méndez, un líder de la Iglesia Presbiteriana de mucha trayectoria y envergadura nos haya concedido de escribir una introducción al presente libro, justo para ubicarlo en la situación de hoy.

Hay que mencionar aquí también que este libro tiene su propia historia. Originalmente ha sido impulsado por el Dr. Lukas Vischer de la Alianza Reformada Mundial (ARM), Ginebra. En 1988 apareció una primera versión en alemán de la cual la señora Lidia Yágüez Hervás hizo una traducción al español. ARM distribuyó ésta en Guatemala en fotocopia a fin de que se puedan obtener reacciones por parte de la misma Iglesia Presbiteriana y sus miembros. Algunas reacciones de hecho llegaron y ayudaron en corregir y, sobre todo, ampliar el texto. Ahora, el señor Craig Koslowski hizo una traducción del alemán al inglés, la cual fue publicada por WARC en 1990. Luego la señora Violaine de Santa Ana hizo esta traducción del inglés al español. El manuscrito fue sometido de nuevo a la vista crítica y motivadora de cristianos guatemaltecos, fue revisado por el autor y cambiado en muchas partes. La introducción es completamente nueva, igual que partes extensas del último capítulo.

Durante los estudios de campo y en los trabajos que siguieron, muchas personas han participado de manera motivadora, crítica y muy positiva. Antes de todo quisiera volver a mencionar mis interlocutores en las entrevistas. En la lista de las entrevistas algunos de ellos se mencionan con nombre, otros no. En trabajos con el método de la historia oral no se mencionan generalmente los nombres de los interlocutores. Además había algunos interlocutores que me pidieron dejar su nombre en el anonimato, debido a la fuerte represión militar en contra de las fuerzas democráticas. Por los fuertes antagonismos políticos se decidió también, no mencionar los nombres de las personas activas en el campo político, tanto del lado de la oposición como del lado de los círculos dominantes. Los únicos interlocutores que se identifican por su nombre son las personalidades dirigentes de la iglesia que a menudo están vinculadas personalmente a las cuestiones tratadas y que ya ejercen funciones de representación. Las gracias se extienden hacia todos.

Además quiero mencionar a varias personas más que han tomado parte en distintas fases de este trabajo con motivación, crítica y buen consejo: sobre todo al Dr. Lukas Vischer, quien impulsó este trabajo, Dr. Konrad Raiser, Julia Esquivel, Dennis Smith, Edgardo García, Rafael Escobar y Luis Teletor. Además quisiera agradecer el financiamiento de esta traducción y edición por parte de la Alianza Reformada Mundial y, una vez más, el apoyo que hizo posibles los extensos estudios de campo para este y otros trabajos, la transcripción de las grabaciones, las traducciones y mucho más trabajo, gracias al Consejo Mundial de Iglesias, la Alianza Reformada Mundial, la Federación Luterana Mundial, la Evangelische Kirche von Westfalen y Evangelisches Studienwerk, Haus Villigst (Fondo de Becas de la Iglesia Evangélica de Alemania). También quiero expresar mi gratitud a los traductores Violaine de Santa Ana, Craig Koslowski y Lidia Yágüez por su excelente trabajo que confluyó en este libro. Finalmente quiero mencionar con gratitud, el excelente trabajo editorial de CEDEPCA.

Ahora, por fin, este libro se presenta en español en Guatemala, supuestamente el paso final para que a partir de aquí en Guatemala otros trabajen con el libro. Como ya dije, este libro no pretende dar las soluciones correctas, sino sólo formular mejores preguntas. Y justamente para eso hay que conocer el pasado también. La historia es así que algunas constelaciones y prácticas se vuelven a dar, si bien quizás bajo otro nombre; en este caso es bueno poder reconocerlas para evitar errores que ya se cometieron anteriormente. Y algunas constelaciones de veras cambian, y aparece algo nuevo. El poder, por ejemplo, es una cuestión de posición y no del nombre de quien lo ejerza; pero la forma de ejercer ese poder puede cambiar -o no. En todo caso, la mirada hacia atrás nos ayuda a identificar lo realmente nuevo y discernir su verdadero valor.

Costa Rica, julio 1997. H.S.

## **Introducción especial del Lic. Hermenegildo Méndez**

Uno de los principales méritos del autor de este libro, es que llama a las cosas por su nombre. Señala sin tapujos lo que para muchos presbiterianos guatemaltecos estaba en el claroscuro de la duda, y, para otros, especialmente en los últimos años, ya era un secreto a voces. Nos referimos al fundamentalismo. ¿Qué duda cabe? El fundamentalismo le viene a la Iglesia Presbiteriana guatemalteca por herencia. Nació como misión, creció y avanzó, marcada por este conservadurismo extremo. Del abono se encargaron las influencias denominacionales externas, locales, las cuales son bien identificadas por el autor de este libro. Aunque, en cuanto a este señalamiento, lo encontremos entretelado en toda la obra, hay que ponerle atención al primero y segundo capítulos. El debate fundamentalismo versus liberalismo estaba ocurriendo en el país de la iglesia madre, como parte de la evolución histórica del protestantismo. Allá se optaba bien por un extremo o por el otro. Pero se entiende que lo que nos vino a Guatemala fue la opción conservadora, evangelical, con el nombre de la iglesia presbiteriana reformada. Algo contradictorio; y más aún, si nos damos cuenta que el gobierno interesado en su venida era de la corriente política liberal (innovadora).

Entonces, en 1882 llegó a Guatemala el protestantismo histórico, conservador, fundamentalista o, por lo menos, conservador.

Por otra parte, se trataba de una misión "invitada". Hasta demoró en su venida. Surgió como un consejo político al gobernante Justo Rufino Barrios, proveniente de los círculos comerciales norteamericanos, representados en Guatemala pero que encajaba bien en la estrategia política del "patrón" (como lo llamó Pedro Joaquín Chamorro). Barrios tenía la fama de ser impaciente y por eso, aprovechando el viaje que tenía a Nueva York por otros motivos, él mismo trajo consigo al primer misionero, Juan C. Hill. Le interesaba contrarrestar el poderoso dominio que la iglesia

rumbos. Por esto es que en este estudio tratamos de visualizar la historia de la iglesia dentro del marco de la historia social y política del país.

Es más: la historia no transcurre como un proceso ciego y automático, sino las decisiones que se toman las toman actores sociales, personas. Éstas no deciden de manera completamente libre. Crecieron y se socializaron de maneras diferentes, en distintas tradiciones y contextos sociales, aprendiendo así distintas maneras de ver las cosas, de juzgarlas y de actuar. Forman parte de tradiciones y de estructuras de poder que las orientan y limitan en cuanto a sus posibilidades de decidir, y hasta de imaginarse posibles alternativas. Por ello es necesario tomar en cuenta, por el método de trabajo historiográfico, a los actores y sus orientaciones y limitaciones, impuestas sobre ellos por sus diferentes campos de acción. Es de todas estas historias, de las decisiones de grupos y de individuos, que se ha ido formando esta iglesia. Y si uno pregunta por la "identidad de una iglesia", resulta como con todas las identidades: la cuestión es poderse reconocer y decir "sí, esto somos nosotros".

Pero por último hay que recordar, que ningún estudio puede dar una "imagen objetiva" de la realidad histórica y presente, sino la re-construye, si mucho, de una manera cuidadosa y sensata -pero siempre a partir de un propio punto de vista del autor, por más que se esfuerce por no ser parcial. Queremos decir con ello que el presente libro no es como un espejo, en el cual los cristianos presbiterianos se van a reconocer mirándolo; o sea leyéndolo. Pero sí, este libro podría dar algunos impulsos a debates y pláticas entre los miembros de esta iglesia, en las cuales ellos podrían reconocerse a sí mismos. Por ello, un estudio histórico no puede servir más que para dar algunas orientaciones a los debates actuales y a indagaciones más allá de éstos. Un estudio histórico no es, ni puede ser, un árbitro. Más bien entra al juego en el que se toman las decisiones actuales. Pero en este juego, sí puede mantener la honestidad. Y la honestidad científica es la transparencia en cuanto a los métodos aplicados y en cuanto a que las propuestas del autor para el diálogo sean distinguibles como propias de él.

La transparencia del método y -con ello- de los resultados comienza con

que los esquemas básicos sean reconocibles, bajo los cuales se perciben y se aprecian las situaciones, los datos, las entrevistas, los acontecimientos experimentados, etc. Claro que nunca se puede objetivar todo. Y ni un autor mismo puede estar conciente de todas las orientaciones y limitaciones de su propio pensamiento. Pero sí uno puede dar cuenta, a diferentes niveles metódicos, de las orientaciones que uno mismo percibe en el propio pensamiento. De este modo, yo quiero mencionar dos orientaciones básicas.

Primero, nos orientamos en los conflictos sociales. No partimos de la presuposición de que la sociedad es un sistema funcional en el que todos los elementos conviven en armonía, cada uno cumpliendo su "rol". Partimos más bien de la noción de que la relación social básica es la del conflicto entre diferentes grupos y clases sociales. Este último presupuesto nos parece mucho más realista que cualquier otro en relación a la historia de Guatemala. El pasado y el presente de Guatemala se han caracterizado por fuertes antagonismos que no han dejado de ejercer influencia sobre la iglesia. Si se niegan estos conflictos, importantes factores en el desarrollo de la sociedad y de la iglesia no se van a entender, y se va a perder la posibilidad de renovación. Creo que hay que tomar en cuenta que precisamente en los conflictos se ocultan las semillas de la renovación. Cuando no se niegan los conflictos en la sociedad y en la iglesia misma, sino que se trabajan, es posible hallar nuevas soluciones a viejos problemas. Sobre todo en la iglesia, por el diálogo fraternal y el perdón en la cruz, deberían de encontrarse soluciones para poder "seguir gozosos nuestro camino". La conversión misma de la incredulidad a la fe evidencia que de la crisis y del conflicto resulta algo nuevo. Por ello, este libro sobre la vida de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala no esquivará los conflictos -como tampoco lo ha hecho el trabajo de investigación que lo ha precedido- sino que, por el contrario, abordará todas las cuestiones más controvertidas con las que se enfrenta la iglesia.

Segundo, describimos el campo religioso según una tipología. Se trata de un modelo preconstruido que ayuda a percibir y a evaluar lo que se percibe; sobre todo ayuda a percibir procesos y entender relaciones. No presenta una "imagen fiel" de la realidad, ni mucho menos, casilleros donde "meter" a las iglesias. Pero tampoco es completamente ajeno a la realidad.

Si entendemos la realidad como un paisaje, el modelo tipológico preconstruido no es el mapa de esta realidad sino el sistema de coordenadas que nos ayuda a trazar dicho mapa. Pero tampoco ese mapa es una imagen actual y acertada de la realidad: ¿Han querido localizar un camino señalado en el mapa, para encontrarse con el paso bloqueado por un derrumbe? y luego, ¿han tenido que descubrir un nuevo sendero habilitado espontáneamente por los habitantes del lugar?... Pero esto no quita que el mapa ayude a orientarse y que el sistema de coordenadas ayude a hacer el mapa. Pero, la utilidad del mapa sólo se puede comprobar utilizándolo.

De este modo, las iglesias que conforman el campo religioso protestante no son idénticas con uno de los "tipos" indicados por la tipología. Más bien se encuentran, por las relaciones objetivas con otras iglesias, en alguna posición del campo religioso. Y esta posición se puede describir según la red de coordenadas que la tipología provee. Debe de entenderse en este sentido, cuando se dice por ejemplo, que la iglesia Lluvias de Gracia es una iglesia neopentecostal: toda su praxis se entiende mejor según la posición "neopentecostal" en la tipología que según otras posiciones. O bien se podría decir que su praxis hace que esta institución "se acerca" más a la posición neopentecostal que a cualquier otra. De este modo, en el análisis concreto -o sea cuando se hace el mapa- se verán elementos "típicamente" neopentecostales, pero también otros que no se podrían denominar así. Estas prácticas o doctrinas parecen, por ejemplo, más similares a la posición pentecostal o a la posición del protestantismo histórico en la tipología. Pero esto no significa que por ello no sea útil usar un sistema de coordenadas construidas y trazar un mapa a partir de las observaciones ordenadas. Hay diferencias importantes por ejemplo entre el movimiento pentecostal y neopentecostal. Y antes de emprender un viaje siempre es bueno tener por lo menos una idea del terreno: no es igual cruzar un río caudaloso, que seguir una veredita entre cafetales; y no es igual pasar la noche encima de un pico frío, que pasarla en un valle de frutales.

El presente libro es fruto de un "estudio de campo". En el lenguaje de los antropólogos, este término significa vivir y trabajar entre las comunidades las cuales uno quiere conocer. Esta investigación se llevó a cabo en los años 1985 y 1986 en Guatemala y Nicaragua y tenía como objetivo

principal el de estudiar las iglesias pentecostales y neopentecostales. Estudié a la Iglesia Presbiteriana de Guatemala como "muestra de control" para ese estudio más amplio.<sup>2</sup>

En toda la investigación se trabajó con el método de la Historia Oral, ya que éste permite tomar a los miembros de la iglesia en cuenta como actores reales y creativos sin caer, por ello, en el error de suponer que actúen completamente libres.

En cuanto a la recopilación y evaluación de datos trabajamos con entrevistas, con pláticas sin grabar, con sermones grabados y con documentos escritos de diversa índole. Como ya hemos dicho, la iglesia consiste de personas con sus historias, costumbres, orientaciones, limitaciones e intereses. El método de la Historia Oral permite integrar este aspecto no sólo a la interpretación de datos, sino ya en la fase de la construcción de la muestra y de la recopilación de los datos a interpretar. En lo que se refiere a la muestra, en el método de la Historia Oral no cuentan las reglas de representatividad estadística de la sociología cuantitativa. Las entrevistas a fondo son un material muchísimo mejor y más detallado y matizado que cualquier cuestionario con preguntas cerradas que se responden con "sí" o "no". Por tanto, se considera comúnmente que 15 a 20 entrevistas bastan para trabajar una muestra. Nosotros trabajamos con 26, y con varias pláticas aparte. Para encontrar interlocutores, usamos el método del "muestreo teórico" (theoretical sampling). Este método no determina las muestras de una vez y fijas, sino busca en el curso del trabajo de investigación siempre nuevos interlocutores y orienta esta búsqueda en función de encontrar nuevos interlocutores que contradigan a las posiciones que ya se registraron durante el proceso. Así permite, durante el trabajo en curso, contrastar conocimiento existente con conocimiento nuevo del modo más directo y más significativo. Así el trabajo de hacer entrevistas siempre se llevó a cabo al mismo tiempo que el de evaluarlas y compararlas con material escrito, con sermones y con pláticas sin grabar.

Las entrevistas recopiladas con este método representan una gama de posiciones bastante diferentes. Para la interpretación de ellas es posible, por tanto, que los textos de las entrevistas<sup>3</sup> en gran parte hablen

situación actual de la iglesia. Por ello estamos muy agradecidos de que el Lic. Hermenegildo Méndez, un líder de la Iglesia Presbiteriana de mucha trayectoria y envergadura nos haya concedido de escribir una introducción al presente libro, justo para ubicarlo en la situación de hoy.

Hay que mencionar aquí también que este libro tiene su propia historia. Originalmente ha sido impulsado por el Dr. Lukas Vischer de la Alianza Reformada Mundial (ARM), Ginebra. En 1988 apareció una primera versión en alemán de la cual la señora Lidia Yágüez Hervás hizo una traducción al español. ARM distribuyó ésta en Guatemala en fotocopia a fin de que se puedan obtener reacciones por parte de la misma Iglesia Presbiteriana y sus miembros. Algunas reacciones de hecho llegaron y ayudaron en corregir y, sobre todo, ampliar el texto. Ahora, el señor Craig Koslowski hizo una traducción del alemán al inglés, la cual fue publicada por WARC en 1990. Luego la señora Violaine de Santa Ana hizo esta traducción del inglés al español. El manuscrito fue sometido de nuevo a la vista crítica y motivadora de cristianos guatemaltecos, fue revisado por el autor y cambiado en muchas partes. La introducción es completamente nueva, igual que partes extensas del último capítulo.

Durante los estudios de campo y en los trabajos que siguieron, muchas personas han participado de manera motivadora, crítica y muy positiva. Antes de todo quisiera volver a mencionar mis interlocutores en las entrevistas. En la lista de las entrevistas algunos de ellos se mencionan con nombre, otros no. En trabajos con el método de la historia oral no se mencionan generalmente los nombres de los interlocutores. Además había algunos interlocutores que me pidieron dejar su nombre en el anonimato, debido a la fuerte represión militar en contra de las fuerzas democráticas. Por los fuertes antagonismos políticos se decidió también, no mencionar los nombres de las personas activas en el campo político, tanto del lado de la oposición como del lado de los círculos dominantes. Los únicos interlocutores que se identifican por su nombre son las personalidades dirigentes de la iglesia que a menudo están vinculadas personalmente a las cuestiones tratadas y que ya ejercen funciones de representación. Las gracias se extienden hacia todos.

Además quiero mencionar a varias personas más que han tomado parte en distintas fases de este trabajo con motivación, crítica y buen consejo: sobre todo al Dr. Lukas Vischer, quien impulsó este trabajo, Dr. Konrad Raiser, Julia Esquivel, Dennis Smith, Edgardo García, Rafael Escobar y Luis Teletor. Además quisiera agradecer el financiamiento de esta traducción y edición por parte de la Alianza Reformada Mundial y, una vez más, el apoyo que hizo posibles los extensos estudios de campo para este y otros trabajos, la transcripción de las grabaciones, las traducciones y mucho más trabajo, gracias al Consejo Mundial de Iglesias, la Alianza Reformada Mundial, la Federación Luterana Mundial, la Evangelische Kirche von Westfalen y Evangelisches Studienwerk, Haus Villigst (Fondo de Becas de la Iglesia Evangélica de Alemania). También quiero expresar mi gratitud a los traductores Violaine de Santa Ana, Craig Koslowski y Lidia Yágüez por su excelente trabajo que confluyó en este libro. Finalmente quiero mencionar con gratitud, el excelente trabajo editorial de CEDEPCA.

Ahora, por fin, este libro se presenta en español en Guatemala, supuestamente el paso final para que a partir de aquí en Guatemala otros trabajen con el libro. Como ya dije, este libro no pretende dar las soluciones correctas, sino sólo formular mejores preguntas. Y justamente para eso hay que conocer el pasado también. La historia es así que algunas constelaciones y prácticas se vuelven a dar, si bien quizás bajo otro nombre; en este caso es bueno poder reconocerlas para evitar errores que ya se cometieron anteriormente. Y algunas constelaciones de veras cambian, y aparece algo nuevo. El poder, por ejemplo, es una cuestión de posición y no del nombre de quien lo ejerza; pero la forma de ejercer ese poder puede cambiar -o no. En todo caso, la mirada hacia atrás nos ayuda a identificar lo realmente nuevo y discernir su verdadero valor.

Costa Rica, julio 1997. H.S.

## Capítulo I

### **Reseña del Protestantismo en Guatemala: Una religión en tiempo de crisis**

*Y las gentes se sienten enfermas.  
Están enfermas, enfermas espiritualmente:  
una mujer, por ejemplo,  
por haber sido maltratada por su marido,  
a causa de los problemas económicos y sociales...*

El pasado y el presente de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala están insertos en la historia y la evolución social de un país del Tercer Mundo que desde su conquista en el siglo XVI por los españoles está bajo dominación extranjera. Los españoles comenzaron por apropiarse de su tierra y sus riquezas, y sojuzgaron a la población. Desde el siglo XIX, los EEUU ocupan el lugar que antes tuvieron los españoles. Con la conquista española de Guatemala la Iglesia Católica pasó a asumir el poder religioso. Sin embargo, desde comienzos del siglo XX, la importancia de las iglesias protestantes aumentó constantemente. De conformidad con datos dignos de crédito, en 1985, del 25 al 30 por ciento de la población guatemalteca pertenecía a una iglesia protestante o estaba vinculado a alguna de ellas.<sup>1</sup> Todas las iglesias protestantes de Guatemala (así como, con pocas excepciones, las de toda América Central) tienen sus raíces en el protestantismo de los Estados Unidos.<sup>2</sup> La evolución histórica del protestantismo estadounidense y sus principales corrientes teológicas se reflejan en la estructura del protestantismo de Guatemala. Las iglesias protestantes de este país pueden clasificarse en cuatro categorías, cada una de las cuales tiene su origen histórico directamente en corrientes del protestantismo de los Estados Unidos.<sup>3</sup>

La primera de esas categorías es el protestantismo histórico "liberal", integrado principalmente por iglesias de origen europeo que se instalaron en

## Capítulo I

### Reseña del Protestantismo en Guatemala: Una religión en tiempo de crisis

*Y las gentes se sienten enfermas.  
Están enfermas, enfermas espiritualmente:  
una mujer, por ejemplo,  
por haber sido maltratada por su marido,  
a causa de los problemas económicos y sociales...*

El pasado y el presente de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala están insertos en la historia y la evolución social de un país del Tercer Mundo que desde su conquista en el siglo XVI por los españoles está bajo dominación extranjera. Los españoles comenzaron por apropiarse de su tierra y sus riquezas, y sojuzgaron a la población. Desde el siglo XIX, los EEUU ocupan el lugar que antes tuvieron los españoles. Con la conquista española de Guatemala la Iglesia Católica pasó a asumir el poder religioso. Sin embargo, desde comienzos del siglo XX, la importancia de las iglesias protestantes aumentó constantemente. De conformidad con datos dignos de crédito, en 1985, del 25 al 30 por ciento de la población guatemalteca pertenecía a una iglesia protestante o estaba vinculado a alguna de ellas.<sup>1</sup> Todas las iglesias protestantes de Guatemala (así como, con pocas excepciones, las de toda América Central) tienen sus raíces en el protestantismo de los Estados Unidos.<sup>2</sup> La evolución histórica del protestantismo estadounidense y sus principales corrientes teológicas se reflejan en la estructura del protestantismo de Guatemala. Las iglesias protestantes de este país pueden clasificarse en cuatro categorías, cada una de las cuales tiene su origen histórico directamente en corrientes del protestantismo de los Estados Unidos.<sup>3</sup>

La primera de esas categorías es el protestantismo histórico "liberal", integrado principalmente por iglesias de origen europeo que se instalaron en

los Estados Unidos durante el período colonial. La continuidad de ellas se mantiene actualmente en el "protestantismo liberal", representado principalmente por los episcopales, los luteranos, los presbiterianos y los metodistas.

En el siglo XIX, como resultado del despertar religioso en los EE.UU., los que no estaban de acuerdo ni con las prácticas devocionales establecidas ni con la laxitud de las iglesias históricas se separaron de las mismas, constituyendo grupos centrados en la experiencia personal de devoción. El movimiento de Santidad (Holiness) comenzó con iglesias como la Iglesia del Nazareno y la Iglesia de Dios (Anderson, Indiana) y, después, se adhirió a la corriente evangélica conservadora que había surgido entre tanto. También en el siglo XIX, aparecieron las sociedades misioneras interdenominacionales, como la Misión Centroamericana (Central American Mission: CAM) o la Misión Latinoamericana (Latin American Mission), que seguían el modelo de las compañías comerciales del capitalismo norteamericano que se habían instalado en América Central. Más tarde, misioneros como Billy Graham o Bill Bright (Campus Crusade for Christ) continuaron esta tradición y la ampliaron. La enseñanza escatológica fue un importante factor que contribuyó para separar el protestantismo del Gran Avivamiento del protestantismo establecido. Aquella corriente del protestantismo se centraba en el inminente fin del mundo que se produciría con la Segunda Venida de Cristo, contraponiéndose a la tendencia que predominaba en ese período y que consistía en identificar la cultura mercantilista con el Reino de los Cielos. Al añadir ese elemento en las doctrinas del dispensacionalismo y del premilenarismo se completó el cuadro histórico teológico.

A finales del siglo, surgieron conflictos en el propio movimiento de Santidad de los EE.UU. en relación con las formas devocionales, - sobre todo con la acción y la manifestación del Espíritu Santo. De los avivamientos en Topeka, Los Angeles y Chicago, surgió el movimiento pentecostal. Mientras que John Wesley, el gran teólogo de la santidad cristiana, consideraba, un siglo antes, que el camino de la santidad era el amor, el movimiento pentecostal postuló como prueba prima facie los dones del Espíritu: el hablar en lenguas, la curación por la fe y los milagros. También surgieron iglesias pentecostales de las iglesias históricas, pero no difieren mucho de las que tienen sus raíces directamente en el movimiento de Santidad. Las Asam-

bleas de Dios y la Iglesia del Evangelio Cuadrangular pertenecen al primer grupo, mientras que la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (Cleveland, Tennessee), por ejemplo, pertenece al segundo grupo.

Con la creciente importancia del fundamentalismo políticamente ultraconservador, a comienzos del siglo XX, se enardeció el conflicto, y la oposición entre este fundamentalismo y la reforma social orientada por el "evangelio social" obligó a la mayoría de las iglesias protestantes a tomar partido. Las iglesias del protestantismo histórico se adhirieron, en general, a un evangelio social moderado, aunque algunos sectores prefirieron separarse, expresando, así, su opción por el fundamentalismo. También se produjeron divisiones en las iglesias de Santidad y en las iglesias evangélicas conservadoras, pero, en este caso, la mayoría tomó partido por el fundamentalismo o, por lo menos hizo un giro hacia el conservadurismo. De este modo se estructuró más claramente la corriente conservadora del protestantismo norteamericano que se llama "evangelical". Esta corriente en sí no es fundamentalista beligerante. Un giro conservador también se pudo observar en las iglesias pentecostales y las sociedades misioneras interdenominacionales de ese tiempo.

Durante la década de los 60, surgió en los Estados Unidos el movimiento carismático y neopentecostal. Se distingue por dar una importancia particular a los elementos de éxtasis de la devoción espiritual y por una estrecha conexión entre cristianos protestantes y católicos. Desde un punto de vista social, el despertar neopentecostal, a diferencia del despertar de Santidad o pentecostal, se dirige a la clase media alta en los Estados Unidos.

Durante el siglo XIX llegaron a Guatemala todas esas diversas corrientes de doctrina religiosa.<sup>4</sup> El protestantismo histórico llegó en 1882, con la misión presbiteriana, permaneciendo la única iglesia histórica hasta que llegaron los misioneros luteranos (Sínodo de Missouri) en 1947.<sup>5</sup> El protestantismo evangélico conservador -en particular el movimiento de Santidad- llegó a Guatemala poco después: en 1899, con la Misión Centroamericana (Central American Mission: CAM) que era dispensacionalista y, en 1901, con el primer misionero de la Iglesia del Nazareno. Los



primeros misioneros pentecostales independientes llegaron en 1910. 14 congregaciones, dirigidas por el misionero metodista Charles Furman, forman la primera iglesia pentecostal en 1934, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo. Se unen a la *Church of God (Cleveland, Tennessee)*. En 1937 se establece la segunda iglesia pentecostal, las Asambleas de Dios, seguida en 1955, por la Iglesia del Evangelio Cuadrangular. Las iglesias neopentecostales hicieron su aparición en Guatemala con la misión de la Iglesia del Verbo, en 1974, y con la Sociedad de Alfabetización y Evangelización (Literacy and Evangelism, Inc.), en 1977.

El protestantismo de Guatemala tiene sus peculiaridades en relación con el protestantismo estadounidense, pero sus orígenes son claros y siguen siendo más o menos fáciles de reconocer:

-En el protestantismo histórico (muy semejante al protestantismo europeo tradicional) se practican formas de culto pietistas, litúrgicas o solemnes. Entre los pastores, la Biblia se interpreta a menudo con cierta atención a su historicidad tomando en cuenta también a comentarios teológicos. La justificación de los pecadores está en el centro de la enseñanza de la iglesia. Se da mayor importancia a la educación y al trabajo social que en otras corrientes. La doctrina de los últimos días -al menos en las doctrinas oficiales de la iglesia- tiene poca importancia. Sin embargo, hay que ver que por la fuerte influencia de las iglesias conservadoras se menguaron estos rasgos rápidamente.

-El protestantismo evangélico conservador practica un servicio de culto estrictamente pietista. La Biblia se interpreta ahistóricamente y de forma autoritaria. En el centro de las enseñanzas de la iglesia está la Biblia, destacándose muy particularmente la inminente Segunda Venida de Cristo. El resultado es una intensa actividad de conversión.

-Las iglesias pentecostales interpretan la Biblia de forma igualmente autoritaria, pero ponen de relieve la inminente Segunda Venida, acompañada con la enseñanza del derramamiento del Espíritu a los

convertidos en el presente que se manifiesta mediante curaciones milagrosas o la glosolalia (hablar en lenguas). En los servicios del culto se manifiestan tanto una experiencia de comunidad como formas medianamente entusiastas.

-En las iglesias neopentecostales los elementos de éxtasis en los servicios de culto y las prácticas pentecostales ocupan un lugar preponderante, aunque se distinguen del movimiento pentecostal en algunos aspectos importantes. Sin embargo, la interpretación de la Biblia es igualmente autoritaria y ahistórica.

Estas diferentes corrientes de la práctica de la iglesia asumen diversas formas de organización religiosa, determinadas por las siguientes variables: la participación en la vida de sociedad; la distribución de los miembros de las iglesias por clases sociales; el grado de formación de la burocracia de la iglesia; el grado de institucionalización de la formación de los pastores; el grado de anonimato de los visitantes en los servicios religiosos.<sup>6</sup> En América Central, se pueden distinguir tres tipos importantes de organización religiosa: las "denominaciones", "las agrupaciones religiosas establecidas", y las "agrupaciones". Por lo que respecta a las primeras el nivel de todas las variables mencionadas es muy elevado, mientras que para los últimos, es bajo. De las combinaciones posibles de los cuatro tipos de protestantismo con esos tres tipos de organización religiosa, se puede hacer la siguiente tipificación del protestantismo de América Central:

**Tipos de protestantismo en América Central  
Sistema simbólico y forma de organización**

	Protestantismo Histórico	Protestantismo Evangélico	Protestantismo Pentecostal	Protestantismo Neopentecostal
Denominaciones	A			
Grupo Establecido	A'	B	C	D
Grupo		B'	C'	

(En lugar de los términos sociológicos "secta" y "secta establecida" se utilizan los términos "grupo" y "grupo establecido" para evitar cualquier eventual interpretación polémica).

Las denominaciones históricas (por ejemplo la Iglesia Presbiteriana) y las agrupaciones evangélicas conservadoras establecidas (por ejemplo la Iglesia Centroamericana) tienen su centro de gravedad en las clases media y baja; las agrupaciones establecidas pentecostales (como las Asambleas de Dios) y las agrupaciones pentecostales casi exclusivamente en la clase baja, y los grupos establecidos neopentecostales (como El Verbo) en sectores de la clase media alta y la clase alta.

Se observan las siguientes tendencias:

- Un fuerte aumento del número de las agrupaciones pentecostales (no establecidas). De las 377 (!) iglesias determinadas en Guatemala en 1985, la mayoría pertenece a este tipo.<sup>7</sup> Sin embargo, aunque estos grupos están dividiéndose continuamente, tienen pocos nuevos miembros.
- En relación con el número de miembros, predomina el protestantismo establecido, no sectario -especialmente en el movimiento pentecostal. Las agrupaciones pentecostales establecidas han tenido, en el último decenio, el mayor crecimiento de miembros.
- El protestantismo neopentecostal constituye una importante fuerza nueva. La cantidad de miembros es aún pequeña comparada con la totalidad del protestantismo, pero su índice de crecimiento es alto. Sin embargo, su alcance social se limita a las clases media y alta. El hecho de que estas iglesias estén orientadas hacia la clase alta les da un poder financiero que aumenta considerablemente su impacto social.

El desarrollo del Protestantismo que esbozamos aquí no puede separarse del desarrollo de la sociedad guatemalteca. El decenio de los años 50 y especialmente el de los 60, cuando el crecimiento del protestantismo comenzó a aumentar considerablemente, fueron períodos de rápidos cambios sociales, seguidos por una crisis económica que comenzó en los últimos años del decenio de los años 70 y aún no ha sido superada. Podemos afirmar que los importantes cambios en los modos de

producción y de organización social, y, sobre todo, la polarización de la sociedad, requirieron nuevas formas de interpretación religiosa. El dualismo del sistema religioso de las iglesias evangélicas conservadoras y pentecostales, especialmente en combinación con la piedad espiritual pentecostal, dio la respuesta más concluyente a esa nueva necesidad de encontrar un significado religioso que se manifestaba en amplios círculos de la sociedad. Así pues, el sector de las iglesias pentecostales (que son las que llegaron más tarde a Guatemala) dentro de todo el protestantismo superó rápidamente el sector correspondiente a las iglesias históricas y evangélicas. En la segunda mitad de los años 70, las iglesias pentecostales superaron el tope de 50 por ciento y actualmente representan el grupo mayoritario de todos los cristianos protestantes de Guatemala.

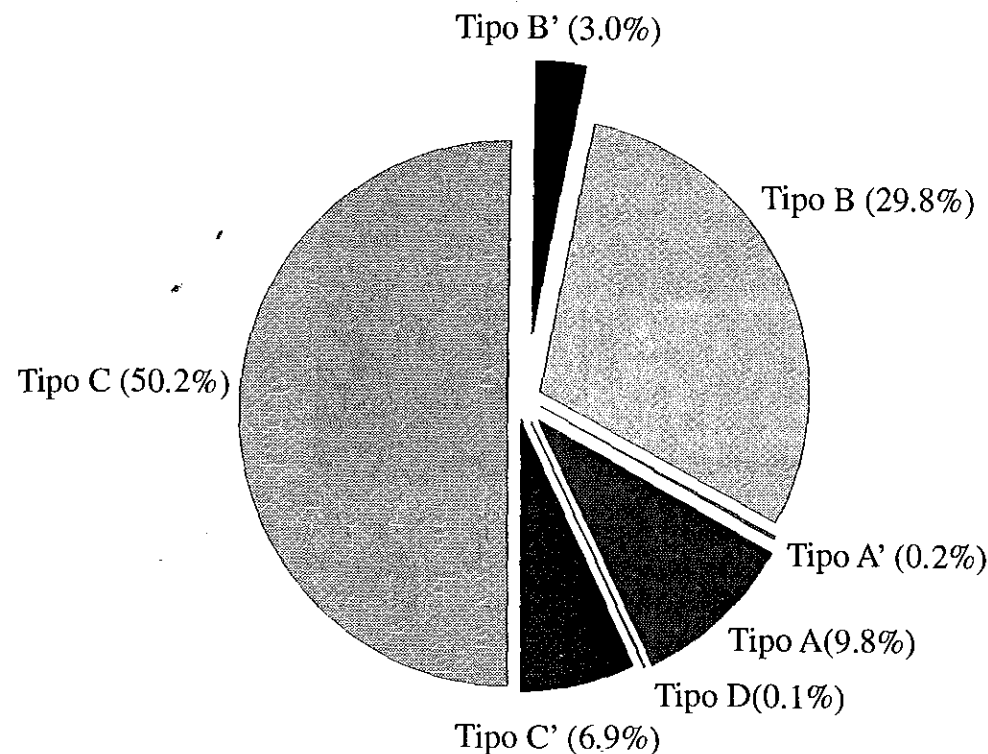
En cuanto a su distribución por regiones, el protestantismo es más fuerte en los sectores donde se han producido cambios económicos radicales, o donde están las víctimas de esos cambios. Es el caso sobre todo del Departamento de Petén: allí, pequeños campesinos desplazados de las llanuras fértiles de la costa sur debido a la expansión de la agricultura en gran escala están obligados a rehacer su vida en medio de la selva. Muchos de estos desarraigados se adhieren a las iglesias pentecostales que constituían el 80 por ciento de todo el protestantismo de Petén en 1980. La situación no es muy diferente en el Departamento de Izabal: en las plantaciones de bananos de esta región están surgiendo iglesias pentecostales a las que asisten los trabajadores agrícolas. Representan el 75 por ciento del protestantismo. En los departamentos agroindustriales de la costa del Pacífico, también se observa un crecimiento de las iglesias pentecostales.

Incluso en Retalhuleu, donde tradicionalmente la Iglesia Presbiteriana representaba la mayoría de los protestantes, las iglesias pentecostales cuentan actualmente con una proporción del 67 por ciento. Esto parece indicar que la respuesta de las iglesias pentecostales a las situaciones de aguda contradicción social es para muchos más viable que la de las iglesias protestantes históricas. El aumento de las iglesias neopentecostales en las clases media y alta puede considerarse en la misma perspectiva. Su mensaje abre la posibilidad a estos grupos sociales de enfrentarse con la

crisis política y económica de Guatemala y de adaptarse a esta situación de forma que tiene sentido para ellos.

El mayor dinamismo social y religioso se observa en los grupos pentecostales y neopentecostales establecidos, y en los grupos pentecostales que son formas del protestantismo que podrían designarse mejor como religiones de "crisis". Estas expresiones del protestantismo constituyen una importante interpelación para la Iglesia Presbiteriana de Guatemala porque están socavando la participación en sus iglesias tanto de la clase baja como de la clase media. El hecho de que estas expresiones del protestantismo estén impulsadas por los cambios sociales hace que la situación sea aún más difícil para la Iglesia Presbiteriana. Cabe señalar, además, que los problemas se deben también al hecho de que la Iglesia Presbiteriana ha ido desarrollando, durante ese siglo de existencia en Guatemala, enfoques muy contradictorios en relación con la responsabilidad política y social.

COMPOSICION DEL PROTESTANTISMO POR TIPO  
GUATEMALA -1980-



Fuente: PROCADES, Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Guatemala, San José, Costa Rica, 1981

Tipología y cálculos del autor  
(n= 4986 congregaciones)



## Capítulo II

### **Cien años de presencia de la Iglesia Presbiteriana en Guatemala. La Iglesia en una situación de cambio social: del liberalismo del siglo XIX a los conflictos actuales.**

*«Con el propósito de lograr altos fines sociales se establecerá una... capilla evangélica... para que nuestras teorías liberales se conviertan en hechos».*

*«La iglesia ha sido formada, en el curso de su historia, más y más por la teología de la evangelización».*

*«Estábamos unidos... en un frente contra la opresión».*

#### **1. De 1882 a 1930: La alianza del presbiterianismo con el liberalismo y el comienzo de la competencia con el fundamentalismo <sup>1</sup>**

#### **CRONOLOGIA: 1523-1899<sup>3</sup>**

1523-24 Conquista del Imperio Maya por las tropas españolas al mando de Pedro de Alvarado. A pesar de una fuerte resistencia, más de la mitad de la población maya es exterminada. Un sistema de impuestos, de trabajo forzado, de desplazamiento de

El comienzo de la obra presbiteriana en Guatemala se inscribe en el conflicto entre la burguesía conservadora y la burguesía liberal centroamericana del siglo XIX.<sup>2</sup> Tras la liberación de América Central del poder colonial español con la declaración de la independencia de 1821, ese conflicto llegó a ser sumamente importante para la región y siguió siéndolo hasta comienzos del siglo XX. Los conservadores defendían los intereses de la antigua burocracia colonial española, de la nobleza, de los militares y de la Iglesia Católica; los liberales defendían las aspiraciones de las

- población y de control militar mantiene a los sobrevivientes en jaque.
- 1600-99 Se intensifica el cultivo del índigo.
- 1803-20 Rebeliones mayas en Cobán, Santa Cruz del Quiché, San Martín Cuchumatanes, Momostenango, Ixtahuacán y Totonicapán.
- 1821 Guatemala y Centroamérica se independiza de España y se adhiere al imperio de México.
- 1823 Fundación de la Federación Centroamericana.
- 1824-27 Los comerciantes protestantes Wilson y Anderson (1824) y Dunn (1827) son los primeros que venden Biblias en la capital guatemalteca.
- 1826-29 Guerra civil entre conservadores y liberales dentro de la Federación.
- 1831-38 Presidencia del liberal Mariano Gálvez; el predominio económico de Inglaterra reemplaza el de España.
- 1837-98 Rebeliones mayas en San Juan Ostuncalco, Juyam, Ixtahuacán, Verapaz, Sololá, Chimaltenan-

clases medias ascendentes, de los comerciantes y sobre todo los esfuerzos de modernización de una agricultura de grandes extensiones de tierra, orientada hacia la exportación. En los comienzos del gobierno de Rufino Barrios se sentaron las bases de la hegemonía del liberalismo post-colonial que duró hasta el decenio de los 40.

Se intensificó el cultivo del café -columna vertebral de la economía liberal-, se nacionalizaron las tierras comunales de los mayas<sup>4</sup> y se repartieron entre los ladinos (mestizos).<sup>5</sup> Despojados de sus tierras, los mayas se vieron obligados a trabajar como jornaleros y a prestar el servicio militar. «En los hechos, tanto desde el punto de vista sociológico como jurídico la situación de los indios empeoró considerablemente frente a la época colonial». <sup>6</sup> La Iglesia Católica Romana había tomado claramente partido por los conservadores, lo que le valió la enemistad declarada de los liberales. La política de los liberales en relación con la iglesia quedó clara con el establecimiento de la libertad religiosa y del casamiento civil, la expropiación de los bienes de la iglesia, la secularización o expulsión de las órdenes religiosas e incluso la expulsión de los obispos de la oposición; en la Constitución de 1879 se prohibía oficialmente a la Iglesia Católica toda participación política. Así pues, la Iglesia Católica perdió prácticamente toda su influencia política, que había sido considerable.

El dictador liberal Rufino Barrios mantuvo estrechas relaciones con los grupos del capital comercial estadounidense que

go, Cotzal, Momostenango, Alta Verapaz y San Juan Ixcay.

- 1839 Guatemala se retira de la Federación Centroamericana.
- 1839-71 Dominio de los conservadores con Rafael Carrera, apoyado por la Iglesia Católica.
- 1844-1849 El marinero británico Frederic Crowe se desempeña como predicador protestante. El gobierno conservador-católico lo deporta.
- 1856 Tratado Dallas-Calderón: comienzo del predominio de los EE UU en América Central.
- 1871 Comienzo de la llamada «Revolución liberal»
- 1873-75 Presidencia de Justo Rufino Barrios. Cede tierras de indígenas y de la iglesia a la (pequeña) burguesía ladina liberal. Se intensifica el cultivo del café por la burguesía liberal. Libertad religiosa; restricciones contra la Iglesia Católica.
- 1882 La misión presbiteriana de los Estados Unidos comienza su obra en Guatemala y constituye la pri-

estaban representados en Guatemala. De estos círculos proviene la idea de invitar a una iglesia protestante de los Estados Unidos para contrarrestar la injerencia de la Iglesia Católica en la política.

Hacia 1881, Rufino Barrios estaba tratando de llevar a cabo reformas en el gobierno, cuando la Sra. Frances Cleaves, esposa de un hacendado estadounidense e íntima amiga del presidente y de su familia, escribió, a petición de Barrios, una carta a la Board of Foreign Missions (Junta de Misiones) de la Iglesia Presbiteriana para solicitar que se enviase a una persona con el mandato de fundar una iglesia evangélica en Guatemala para contrarrestar, así, la injerencia clerical en los asuntos de gobierno. Como el envío de la carta y los preparativos demoraban, el presidente se irritó y, aprovechando un viaje a Nueva York, fue personalmente a las oficinas de la Junta y, en 1882, se trajo de regreso a John Clark Hill.<sup>7</sup>

De acuerdo con estos antecedentes, la misión de Hill se dirigió, primero y sobre todo, a las personas de habla inglesa, a los extranjeros y a un sector de la clase alta liberal. Hill fundó un colegio para los hijos de la clase alta (Colegio Americano) y otras instituciones presbiterianas. Sin embargo, sus contactos sociales pesaron excesivamente sobre su presupuesto, por lo que se endeudó y tuvo que renunciar a su misión. En 1887, le sucedió el verdadero padre de la misión presbiteriana en Guatemala, Ed-

mera iglesia del protestantismo histórico.

1883 Los mayas son reclutados por la fuerza en el ejército.

1899 La Central American Mission llega al país como primera iglesia del protestantismo evangélico.

ward Haymaker, cuyos gastos de viaje, según Reginald Wheeler, estuvieron a cargo del gobierno guatemalteco.<sup>8</sup> En 1891, Haymaker ya tenía a su cargo dos congregaciones en la ciudad de Guatemala y, en 1895, una tercera, en la industriosa capital provincial de Quetzaltenango. La fundación de esta iglesia muestra la estrecha relación que había entre la obra presbiteriana y los intereses políticos de la burguesía liberal: la iglesia se fundó en Quetzaltenango por iniciativa de unos cuantos hombres de negocios estadounidenses y guatemaltecos. Claro está, debido a sus vínculos políticos demasiado evidentes, la iglesia estuvo orientada hacia un círculo muy reducido de personas, y en consecuencia, fue siempre pequeña y no llegó a constituirse formalmente como congregación.

### Carta de invitación para la fundación de la primera comunidad presbiteriana en Quetzaltenango

Quetzaltenango, mayo de 1895.

Señor...

Con el propósito de lograr altos fines sociales, se establecerá en esta Metrópoli una Capilla Evangélica cuyo pastor (Eduard Haymaker, nota del autor) está ya entre nosotros.

La importancia trascendental del paso que vamos a dar no se oculta a la ilustrada penetración de Vd., y para que nuestras teorías liberales se conviertan en hechos, nos reunimos hoy a las siete p.m. en punto, en el departamento privado del Señor don José N. Rodas, con el fin de tratar lo conducente.

Quisiéramos tener la honra de contarle entre los afiliados y de que asista a la junta antes dicha...<sup>9</sup>

### CRONOLOGIA: 1900-1929

1901 Primer contacto con la United Fruit Company

1904 Inicio de la construcción del ferrocarril. En 1912, todos los ferrocarriles pasan a manos de una empresa controlada por la United Fruit.

1905-6 Rebeliones mayas en Totonicapán y Alta Verapaz.

1914-18 Primera Guerra Mundial: consolidación de las empresas estadounidenses en Guatemala.

1920 Un movimiento democrático derroca al dictador Estrada Cabrera.

1921 Caída del nuevo presidente, Carlos Herrera, debido a la presión del presidente estadounidense Coolidge; expansión de la United Fruit. Fundación de la primera diócesis católica en Quetzaltenango.

1922 Destierro del arzobispo católico; continuación de la severa política anticlerical.

«La obra no prosperó como se deseaba, debido a que nació de un entusiasmo liberal y no de una sincera convicción religiosa.»<sup>10</sup>

En 1904, quedó constituida formalmente una congregación en Quetzaltenango, a cargo de un nuevo misionero, McBath, quien continuó dando prioridad a la clase alta. Haymaker, en cambio, se preocupó también de las clases urbanas media y baja, pero siempre haciendo hincapié en la educación y la formación profesional. Su obra y la de otros misioneros no se desarrolló como se esperaba. Se produjeron conflictos entre él y la Junta Misionera, y tanto él como el misionero William Gates presentaron su renuncia.<sup>11</sup> Tiempo después, Haymaker regresó a Guatemala, permaneciendo estrechamente vinculado a la Iglesia Presbiteriana.

Desde 1899, también comenzó su obra en Guatemala la primera sociedad misionera evangélica, la Misión Centroamericana (Central American Mission: CAM). Esta misión se diferencia de la misión presbiteriana sobre todo por la doctrina del llamado «dispensacionalismo», una concepción de la historia promovida por Cyrus Scofield, según la cual la humanidad moderna se encuentra en la última de varias fases históricas, la que antecede al regreso de Cristo a la tierra. Esta concepción es estrictamente «premilenarista», dado que prevé un reino de paz

1924 Huelga de los trabajadores portuarios de la United Fruit.

1929 Crisis económica mundial; cae el precio del café en el mercado internacional; crisis profunda de la economía guatemalteca.

de mil años inmediatamente después de la venida de Cristo desde los cielos. Hasta esa segunda venida, la situación del mundo iría empeorándose más y más hasta sumirse en la desgracia.<sup>12</sup>

La Misión Centroamericana (CAM) se dirigía a la clase baja urbana y rural impartándole esta doctrina mediante prédicas en la calle y visitas a los hogares. A partir de 1903, la misión extendió su obra a las

zonas rurales, a Jutiapa y, sobre todo, a San Marcos.<sup>13</sup> Su enfoque teológico y social rápidamente trajo consigo un crecimiento mayor que el que obtuvieron los presbiterianos, por estar su obra fuertemente vinculada a la burguesía liberal. Así pues, en 1902, al cabo de solamente tres años, la Misión Centroamericana se hallaba en pleno auge, mientras que la misión presbiteriana, después de 20 años, se encontraba estancada con resultados cuantitativos relativamente escasos. Esta es una de las raíces de la fuerte influencia que el dispensacionalismo premilenarista y su predicación orientada hacia la conversión ejercería sobre la Iglesia Presbiteriana. Además corresponde a un rasgo común en la relación entre liberales y evangelicales en todo el continente.

Mientras tanto, la obra de la misión presbiteriana seguía apoyándose en sus pilares más fuertes: la educación y la formación profesional. Hasta 1936, eran 39 los misioneros presbiterianos que habían trabajado en Guatemala, o que seguían todavía en servicio. Durante ese período, se fundaron los dos primeros presbiterios.<sup>14</sup> Las iniciativas más importantes en esta época en el ámbito de la educación fueron la fundación de varias instituciones: en 1918, los colegios grandes de «La Patria», en Quetzaltenango y en la ciudad de Guatemala, (donde el colegio se llamó primero Norton Hall) y, en 1919, la fundación del «Colegio Industrial» de formación profesional en la ciudad de Guatemala, que hoy ya no funciona. En 1915, se abrió una librería: la palabra impresa tuvo gran importancia en la misión presbiteriana. En cuanto a la asistencia médica, se fundó, en 1922, el Hospital Americano que más tarde efectuó también un servicio de

extensión en el campo. Este hospital se vendió en 1963. Los colegios y los servicios de asistencia médica desempeñaron una función importante para la minoría protestante en esa Guatemala católica puesto que, en 1936, las comunidades protestantes -que apenas representaban el 1% de la población total-<sup>15</sup> no tenían ninguna posibilidad de acceso a la asistencia médica en los hospitales ni a la educación en las escuelas por ser católicos. Así pues, todas las otras iglesias que no eran católicas también se beneficiaron con la obra educativa y médica de la misión presbiteriana. Por lo que respecta a la población maya, la misión presbiteriana aún no había comenzado en esta época ninguna obra de importancia.

## CRONOLOGÍA 1931-1944

1931-44 Dictadura de Jorge Ubico. Continúan los trabajos forzados de los mayas por medio de la «ley de vagancia». Apoyo inmediato de los EE UU al régimen de Ubico. Disminución del anticlericalismo.

1933 Protestas populares masivas reprimidas violentamente.

1934 El misionero metodista Charles Furman y 14 congregaciones se unen a la Church of God (Iglesia de Dios E.C.).

1935 Se establece la diócesis de Verapaz (Cobán).

1936 Acreditación de un nuncio romano.

Una fecha importante para la formación teológica en Guatemala es la de la fundación, en 1936, del Seminario Presbiteriano, aunque haya tenido lugar seis años después que la Misión Centroamericana abriera su escuela bíblica en la ciudad de Guatemala. Teniendo en cuenta que la Misión Centroamericana (CAM) llegó a Guatemala veinte años después de la misión presbiteriana, este hecho demuestra la enorme importancia de la CAM como vanguardia en la formación teológica así como el alcance de su obra de evangelización y de conversión. Su Instituto Bíblico, que más tarde se llamó Seminario Teológico Centroamericano (SETECA), sigue siendo hasta hoy el centro de formación teológica de mayor influencia en las iglesias evangélicas de Guatemala. Una influencia especialmente fuerte llega a tener su emisora radiofónica. El dispensacionalismo y un fundamentalismo rígido se convirtieron de este modo en las herramientas usuales de muchos pastores y líderes laicos del protestantismo



1937 Las Asambleas de Dios llegan a Guatemala.

1943 Primeros misioneros católicos de la orden Maryknoll.

1944 Manifestación contra Ubico; el ejército mata a aprox. 200 personas. Entrega del gobierno a una junta militar, debido a la presión pública. Caída de la dictadura por una coalición de la clase media urbana y de los militares. Levantamiento maya en Patzún.

## CRONOLOGIA: 1945-1969

1945 Juan José Arévalo es elegido presidente. Se anula la «ley de vagancia» promulgada por Ubico; se garantiza la libertad de prensa y de expresión, así como elecciones libres. Libertad académica mediante la autonomía de la Universidad. Se reduce la ayuda extranjera para la Iglesia Católica.

1947 Nuevas leyes laborales garantizan la libertad de organización, el derecho de huelga, etc...

1949 Leyes de arriendo obligan a los terratenientes a

guatemalteco, de los cuales algunos eran presbiterianos.

## 2. De 1930 a 1944: crisis económica y acercamiento al fundamentalismo

A principios de los años 30, los efectos de la crisis económica mundial repercutieron en las sociedades centroamericanas. Por razón de la depresión de 1929 el precio del café cayó en el mercado mundial, y las economías liberales centroamericanas, dependientes de la exportación del café, reaccionaron con despidos masivos de trabajadores. Esto originó graves conflictos sociales. En Guatemala, el dictador Jorge Ubico, que tomó el poder en 1931, reaccionó ante la protesta social con una ola de violencia. En 1933, ordenó la matanza de más de 100 estudiantes, trabajadores y miembros de la oposición. Además, en 1944, decretó una ley por la que quedaban libres de pena los terratenientes que cometían acciones criminales contra las personas que habían robado alimentos o leña en sus tierras.<sup>16</sup>

En otros países centroamericanos - como por ejemplo en El Salvador, donde tras un levantamiento de los campesinos, el ejército mató al 2% de la población- esta crisis originó un rápido crecimiento de las iglesias protestantes.<sup>17</sup> Sin embargo, por lo que atañe a la Iglesia Presbiteriana de Guatemala, no hay indicios de una relación entre el crecimiento de la iglesia y la crisis económica. Esto puede explicarse sobre

arrendar sus terrenos baldíos. Excomunión de los miembros del partido comunista.

1950 Año eucarístico católico: protesta del arzobispo en contra del gobierno. Jacobo Arbenz Guzmán es elegido presidente con 63% de los votos.

1951 Legalización del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) de tendencia comunista. Creación de tres diócesis católicas; consagración del santuario del Cristo de Esquipulas; congreso eucarístico y condenación del «gobierno comunista».

1952 Se aprueba la ley de reforma agraria, la llamada «ley 900».

1953 Confiscación del capital de la sociedad ferroviaria de la United Fruit Company, como indemnización por la evasión de impuestos. Repartición entre los pequeños campesinos, de 162.000 hectáreas de terreno baldío de la United Fruit Company; indemnización para la United Fruit. Campaña de evangelización del predicador pentecostal T.L.

todo por el hecho de que la misión presbiteriana aún no había llegado a las principales víctimas del desempleo masivo, y continuaba ocupándose prioritariamente de la burguesía liberal urbana.

Las víctimas de la crisis fueron sobre todo los mayas, y la obra de la misión presbiteriana -con algunas excepciones-<sup>18</sup> aún no había llegado a ese sector de la población. Sólo en 1941, comenzó la obra entre los mayas de manera sistemática: un matrimonio de misioneros de apellido Burgess, fundó ese año, cerca de Quetzaltenango, el Instituto Bíblico Quiché, y el matrimonio Peck inició la construcción en San Juan Ostuncalco, igualmente cerca de Quetzaltenango, del Centro Mam. Este centro se utilizó como local de una Escuela Bíblica y una clínica, y de cursos de alfabetización y agricultura, y se encargaba, además, de la tarea de evangelización. Los dos institutos bíblicos y la clínica siguen funcionando todavía hoy.

En el período que pasaron junto a los mayas, Dora Burgess y el matrimonio Peck tradujeron el Nuevo Testamento a las lenguas indígenas de las respectivas regiones de misión. Ellos y los traductores de la Misión Centroamericana realizaron una labor de pioneros que habría de sentar las bases del Instituto Lingüístico de Verano. Este trabajo se consideró - al menos desde la perspectiva de la Junta de Misiones de Nueva York, ya que los propios misioneros

Osborne de Tulsa, Oklahoma. El arzobispo Rosel y Arrellano proclama el año de procesión al Santuario del Cristo de Esquipulas. Pacto de Tegucigalpa entre la Iglesia Católica y los conspiradores del golpe. Creación del Partido Demócrata Cristiano. La CIA inicia, bajo la dirección de su director Allan Dulles, antiguo asesor de la United Fruit, y con el apoyo del Ministro de Relaciones Exteriores, John F. Dulles, anteriormente abogado de la empresa, los preparativos para el golpe de Estado contra Arbenz.

1954 Los EE UU llevan adelante la resolución de la Organización de Estados Americanos contra Guatemala debido a supuestas «agresiones comunistas». El presidente Eisenhower autoriza oficialmente las acciones de la CIA. Carta pastoral de los obispos católicos «sobre la penetración del comunismo en Guatemala». Tropas del coronel Carlos Castillo Armas invaden Guatemala desde Honduras; ataques aéreos a la capital por avio-

no estaban totalmente de acuerdo- como un aporte a la ladinización de los mayas. El ex secretario de la Junta, Sr. Reginald Wheeler, ve la misión entre los mayas en el contexto general de la integración y la modernización. En 1950, escribió:

Existe un flujo constante de indígenas hacia «arriba», accediendo a la posición social de los ladinos. A veces parece que sólo basta con cambiar de vestimenta. Este proceso se acelerará con los años a medida que se realice la modernización.<sup>19</sup>

Sin embargo, este enfoque es objeto de críticas actualmente en la Iglesia Presbiteriana de Guatemala: «La integración indígena dentro de otra cultura era la meta. Esta filosofía ha sido cuestionada últimamente con mucha razón.»<sup>20</sup> Sin embargo, la cuestión del respeto hacia la cultura maya en la Iglesia Presbiteriana de hoy sigue siendo controvertida, así como la participación de mayas en la dirección de la iglesia.

Entre 1936 y 1950, gracias a la obra con la población ladina, se amplía el radio de acción de la iglesia: se fundan tres nuevos presbiterios.<sup>21</sup> Con la expansión territorial se hizo necesaria una coordinación de las actividades misioneras con otras iglesias. En 1936, trabajaban en Guatemala ocho misiones protestantes. Todas ellas pertenecían a la corriente del protestantismo histórico o a la corriente evangelical.<sup>22</sup> Aunque las misio-

nes estadounidenses. El presidente Arbenz renuncia. Castillo lleva a cabo una contrarreforma: confiscación de las tierras repartidas y su retorno a los terratenientes; represión a los sindicatos; las listas de miembros se convierten en registro de «subversivos»; «Comités de la Defensa Nacional contra el Comunismo» persiguen y asesinan a opositores; más de mil víctimas de la persecución política. El arzobispo pronuncia plegarias por las «víctimas del comunismo» y por los nuevos «héroes».

1955 Leyes sobre yacimientos petrolíferos conceden, sobre todo a empresas estadounidenses, derechos de utilización y prospección.

1956 Gran manifestación de protesta en contra de Castillo Armas. Nueva Constitución fortalece a la Iglesia Católica.

1957 Los EE UU comienzan el programa de entrenamiento y provisión de material bélico para la temida «policía judicial». Marcha por la celebración

nes empezaron su obra en diferentes regiones del país, con el tiempo se evidenció claramente la necesidad de delimitar los territorios. Así pues, en 1936, se creó el Sínodo Interdenominacional de Guatemala, al que se incorporaron las cinco misiones más importantes, la Iglesia Presbiteriana, la Misión Centroamericana, la Iglesia de los Amigos (Cuáqueros), la Iglesia Metodista Primitiva y la Iglesia del Nazareno. Este sínodo no sólo tuvo la importante función de esclarecer las relaciones entre las iglesias, sino que también aportó una importante contribución para el reconocimiento de los cristianos protestantes que se mantenían apartados de la sociedad guatemalteca.

Por otra parte, recibió un importante apoyo con ocasión de la celebración del Congreso Internacional para la Obra Evangelical en Centroamérica (Congress for Evangelical Work in Central America) en la primera mitad de 1941.<sup>23</sup> Como delegados de los Estados Unidos participaron en ese Congreso John R. Mott, presidente del Consejo Misionero Internacional, y Stanley Rycroft, secretario ejecutivo del Comité de Cooperación para América Latina. De Centroamérica asistieron 120 delegados. Por lo tanto, el Congreso tuvo suficiente peso para llamar la atención pública: fue una noticia de primera plana en la prensa guatemalteca. El Dr. John Mott fue recibido por el presidente Jorge Ubico, así como por el ministro de Relaciones Exteriores y por el rector de la Universidad Nacional; ade-

de los 75 años de la presencia de las misiones protestantes. Castillo es asesinado por un derechista radical.

1958 Miguel Ydígoras Fuentes asume la presidencia.

1959 Se exime de impuestos a los inversionistas, fomento de la importación, etc.

1960 Se descubre una conspiración de militares reformistas contra Ydígoras. Algunos conspiradores se esconden en las montañas del sudeste; primeras raíces de la guerrilla. Fuertes impulsos para la industrialización y la creación del mercado común centroamericano. EUA entrena a mercenarios en Guatemala para su invasión a Cuba.

1961 El Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) aprueba una resolución en favor de la resistencia armada.

1962 Manifestaciones de protesta y creación de la primera guerrilla (FAR). Campaña de evangelización del Evangelismo a Fondo (In Depth Evangelism). Surge el apostolado laico católico.

más, tuvo la oportunidad de hablar ante un grupo influyente de hombres de negocios.<sup>24</sup> En el Congreso surgió la idea de una iglesia unida en Guatemala que se fue precisando en los años siguientes.

Hubo un intento de reunir a todas las denominaciones en una iglesia nacional guatemalteca. (...) Algunas personas de la iglesia se oponían a esa unificación. En la Iglesia Presbiteriana eran una minoría, pero una minoría fuerte. Cuando llegaron los bautistas del Sur de los EE UU a Guatemala (en 1946 nota del autor) lo normal hubiera sido que se adhirieran a esa unificación, pero también se opusieron, lo que dio fuerza a esa minoría. Después, los presbiterianos crearon un sínodo propio, lo que inevitablemente estaba en contradicción con la otra propuesta y el plan se dejó de lado. (...) Los proyectos de unificación no prosperaron y se creó la Alianza Evangélica<sup>25</sup> de lo que hubiese sido una iglesia guatemalteca unida.<sup>26</sup>

El Sínodo Presbiteriano se fundó en mayo de 1950. De este modo la iglesia misionera disponía de un sínodo propio antes de que consiguiera la independencia a nivel nacional. Desde un punto de vista teológico, en el marco del Sínodo interdenominacional, se evidencia claramente un acercamiento de la Iglesia Presbiteriana al enfoque evangelical, mientras que, simultáneamente, en los Estados Unidos, la separación entre los evangelicales y los

1963 Golpe de Estado militar del coronel Peralta Azurdia; anulación de la Constitución. Comienzo de la institucionalización del dominio militar. La iglesia romana celebra misas de acción de gracias para los militares.

1964 Los EE UU incrementan la ayuda militar e instalan centrales de telecomunicaciones que más tarde servirán para coordinar los escuadrones de la muerte. Se designa a Mario Casariego arzobispo y prosigue la política derechista de la jerarquía de la iglesia. Los EE UU apoyan la formación del Consejo de Defensa Centroamericano (CONDECA). Auge del trabajo de reformas sociales de la Iglesia Católica en zonas rurales.

1965 Continúa el fortalecimiento de las inversiones internacionales. Asesinato del jefe de la misión militar estadounidense. Estado de sitio. Intensas actividades de la guerrilla en el Este del país.

1966 El civil Julio C. Méndez Montenegro asume la presidencia. Cruel y con-

liberales aumentaba rápidamente. Paralelamente se van diluyendo progresivamente los rasgos calvinistas en la teología y en la práctica de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. En este acercamiento a la posición del evangelicalismo y del dispensacionalismo se encuentra una raíz importante de la actual crisis de identidad teológica de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala, la que lamentan muchos de sus miembros dirigentes.

Durante todo ese período hasta los años 50, la Iglesia Católica no ganó mucho terreno, ni siquiera cuando Ubico, en los años 40, aflojó algo su política liberal anticlerical.<sup>27</sup> Su presencia en la población guatemalteca estaba prácticamente reducida a las ciudades y allí se dirigía sobre todo al sector conservador de la clase alta. En las provincias, no había prácticamente ningún sacerdote. En 1950, en el departamento extenso e inaccesible de Huehuetenango había sólo dos sacerdotes encargados de una población de 176.000 habitantes.<sup>28</sup> En el Anuario Pontificio de 1956 consta que para la Diócesis de Sololá<sup>29</sup> había un sacerdote o miembro de un orden religioso como promedio para 61.064 personas. De hecho, la Iglesia Católica había perdido importancia para la población en general. Al mismo tiempo, estas cifras evidenciaban la necesidad de un pastorado laico. Para recuperar la fuerte influencia política de antaño, la jerarquía católica se apoyó, en los años 50, en una

tundente guerra contra la subversión al mando del coronel Carlos Arana Osorio bajo la dirección del ejército estadounidense; creación de los llamados escuadrones de la muerte por el ejército y el gobierno; terror y represión sobre todo en el Este del país; aprox. 8.000 campesinos son víctimas de la represión.

1967 Fracaso de la amplia lucha de la guerrilla. A pesar de ello, crece la actividad de los escuadrones de la muerte. En una carta pastoral, el arzobispo exhorta a obedecer al gobierno y denuncia a todos los grupos que se llaman «cristianos» y no «católicos» como enemigos potenciales del gobierno. Un mensaje de toda la Conferencia Episcopal hace un llamamiento para el desarrollo integral con miras a hacer frente a la repartición injusta de la riqueza.

1968 La guerrilla mata al embajador estadounidense y a dos consejeros militares. Los escuadrones de la muerte secuestran al arzobispo Casariego y responsabilizan a la guerrilla

hábil política de alianza con círculos burgueses reaccionarios y círculos militares.

### 3. De 1945 a 1970: cambios radicales en la iglesia y en la sociedad

Tras el derrocamiento del dictador Ubico por una alianza entre los militares y la nueva burguesía ascendente, y las elecciones realizadas en 1944, Guatemala estuvo gobernada por los presidentes Juan José Arévalo y Jacobo Arbenz Guzmán. Los dos presidentes pretendieron luchar contra las innegables injusticias del período liberal. Sus políticas de reforma tuvieron un eco enorme entre las masas pobres que los apoyaron sin reservas. El hecho de que en general se hable de esta época como de un período revolucionario -para lo cual los dos presidentes contribuyeron con su retórica-distorsiona la realidad, ya que estos dos hombres eran candidatos de la burguesía modernizante. Estaban en contra tanto del marxismo como del sistema de explotación de la época liberal. Seguían una política nacionalista que se oponía a la actuación de la United Fruit Company que era casi todo poderosa en Guatemala, así como una política de integración nacional en relación con la población indígena.<sup>30</sup> Para ello consideraban sobre todo que debía llevarse a cabo una reforma agraria, que había que elaborar y aplicar una legislación laboral humana, planificar un sistema de seguridad social, y favorecer la participación de los mayas en el

con objeto de reemplazar al presidente civil por un militar; el plan fracasa. Repetición de la campaña de evangelización del Evangelismo a Fondo.

1969 La guerrilla mata al embajador alemán. Creación de la Federación de sacerdotes diocesanos que, entre otras cosas, tiene como meta «el desarrollo integral del pueblo».

gobierno.<sup>31</sup> Con todo esto no se eliminarían de ningún modo las estructuras de la sociedad capitalista guatemalteca; pero sí se limitaría el abuso de la explotación de la mano de obra indígena y de sus tierras. Estas reformas contaron con gran apoyo de la clase rural pobre, pero pusieron en contra de Arévalo, y especialmente de Arbenz, a toda la burguesía conservadora y a un sector importante de la burguesía liberal. A comienzos de los años 50, el descontento entre la burguesía y los militares llevó a una conspiración militar contra el gobierno de Jacobo Arbenz.

La Iglesia Católica concertó con los que después serían golpistas el «Pacto de Tegucigalpa», por el cual la Iglesia se aseguraba la restitución de una parte de sus derechos y privilegios en el caso de que ellos tomaran el poder tras el golpe militar. La jerarquía celebró misas contra el «comunista» Arbenz, organizó peregrinaciones y procesiones al Santuario del Cristo de Esquipulas y hasta celebró un congreso eucarístico -todo para quitar a Arbenz su legitimación social y calificarlo de «comunista ateo». Poco antes del golpe de estado militar, la Conferencia Episcopal publicó una carta pastoral «sobre la penetración del comunismo en Guatemala» en la que instaba, de forma indirecta, a todos los católicos, a la insurrección contra el gobierno.<sup>32</sup>

Aunque las iglesias protestantes no estaban vinculadas a los grupos de la oligarquía en la misma medida que la Iglesia Católica, miraban con recelo los gobiernos de Arévalo y de Arbenz, ya que las acusaciones de comunismo que pesaban sobre ellos despertaban temores profundos inherentes al fundamentalismo estadounidense desde su origen. Sólo en unos casos excepcionales, miembros de las iglesias evangélicas aceptaron, durante ese período, puestos de responsabilidad en el gobierno o en la administración. Uno de ellos fue el abogado Virgilio Zapata Mendía<sup>33</sup>, que fue miembro de la Corte

## Estadísticas sobre la situación social

### Composición étnica

aprox. 54% maya (indígenas)
aprox. 43% mestizos(ladinos)
aprox. 3% blancos (criollos)

### Distribución de ingresos (1978)

Porcentaje de la población	Porcentaje de los ingresos
clase alta 5%	59%
clase baja 50%	7%

### Distribución de la tierra (1979)

Porcentaje de la población	Porcentaje de tierra cultivada
clase alta 12%	85%
clase media 56%	13%
clase baja 32%	2%

### Pobreza

Porcentaje de la población	
Pobreza:	31.8%
Pobreza extrema:	31.6%

**En 1980**, los alimentos básicos diarios indispensables costaban 0,68 quetzales (1Q= 1 dólar EE UU) por persona. El salario mínimo de 3,20 quetzales al día, según un cálculo aritmético, alcanza para la alimentación básica de 4,5 personas, excluyendo los gastos de vivienda, ropa y transporte. La mayoría de los trabajadores gana mucho menos de un salario mínimo. El 82% de los niños padece malnutrición.

### Esperanza de vida

56 años en las ciudades; 41 años en el campo. Nueve por ciento de los niños muere antes de haber cumplido dos años y 20% antes de los cuatro.

### Asistencia médica

1 médico para 8.334 habitantes; alrededor de dos tercios de todos los médicos ejercen en la capital.

### Alfabetización

65% de analfabetos (ciudad: 35 %; campo: 80%).

FUENTES: Boris, Dieter y Rausch, Renate: Zentralamerika; Guatemala, Nicaragua, Honduras, Costa Rica, El Salvador. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983, p. 71; Hanhart, Tidy et al. (Ed): Guatemalas unaufhaltsamer Widerstand durch Jahrhunderte der Unterdrückung. Broschüre. Schwelm: GEPA, 1981, p.5; Frank, Luisa y Wheaton, Philip: Indian Guatemala: Path to Liberation; The Role of Christians in the Indian Process. Washington, D.C.: EPICA, 1984 p.52; Comisión Económica para América Latina: Satisfacción de las necesidades básicas de la población del istmo centroamericano. Informe científico. México, Naciones Unidas, 23-11-1983, p.11.

Suprema. Según informaciones de una testiga evangélica de esa época<sup>34</sup>, dentro de las filas evangélicas había bastantes simpatizantes de las procesiones de protesta del arzobispo católico Rossel y Arrellano. El Instituto de América Latina (un colegio que según dicen estaba estrechamente relacionado con la Misión Centroamericana), celebró un desfile en honor al golpista Castillo Armas cuando éste tomó el poder. En la clase baja rural las cosas sucedían de otro modo; allí a menudo coincidía la simpatía de los campesinos hacia la reforma agraria con el anticlericalismo evangélico, de manera que en algunos lugares los miembros de las iglesias protestantes se unieron al partido de Jacobo Arbenz. Esto ocasionó más tarde su persecución por parte de miembros del Movimiento de Liberación Nacional (MLN), un partido católico y ultraderechista que surgió a raíz del golpe de Estado del coronel Castillo Armas y que en los años 60, sería responsable de la formación de los «escuadrones de la muerte» terroristas.

En 1954, tras la proclamación por parte de Arbenz de la nueva ley de reforma agraria y su decisión de expropiar 162.000 hectáreas de terreno baldío a la United Fruit Company, el coronel Castillo Armas dio un golpe de Estado. Esto promovió una acción conjunta de la United Fruit Company y del Gobierno de los EE UU: en Honduras y Nicaragua se formó y armó un ejército golpista bajo el mando de Castillo Armas que, en 1954, entró en Guatemala, acompañado del bombardeo de la capital por aviones norteamericanos y de una intensa campaña de propaganda por radio desde las instalaciones de la Embajada de los EEUU en la ciudad de Guatemala. Arbenz renunció y Castillo Armas, con la ayuda de la Embajada de los EEUU, fue proclamado presidente. Devolvió a los terratenientes las tierras que al aplicarse la reforma agraria se habían repartido entre los campesinos. El efecto político y social de esta toma de poder fue contundente en la medida en que se disolvieron los sindicatos y las organizaciones campesinas y hubo una persecución generalizada contra los opositores por parte de los semioficiales «Comités de la Defensa Nacional contra el Comunismo».

La Iglesia Católica pudo mejorar su posición aunque no tanto como para poder recuperar su antigua situación política y social: en la Constitución de 1956 se reforzó su posición, pero la política no volvió a ser un

instrumento del poder clerical. Por el contrario, la Iglesia Católica quedó al servicio de los militares ultraderechistas sobre la base de la identidad de intereses anticomunistas. Esto se manifestó, por ejemplo, en el hecho de que incluso se llegase a celebrar una misa de acción de gracias cuando el Gobierno conservador del civil Ydígoras Fuentes fue víctima, en 1963, de un golpe militar. Este golpe aseguró la hegemonía de los militares hasta el día de hoy. El anticomunismo de la jerarquía católica fue también el marco del arduo esfuerzo realizado por los misioneros en el programa de Acción Católica, durante el decenio de los años 50: mediante programas caritativos para mejorar la situación de los campesinos se intentaba aplacar el «comunismo» en el campo. Aunque no fuera el propósito inicial, de esta iniciativa surgieron, durante los decenios de los años 60 y 70, las comunidades de base que ayudaron a formular y a defender públicamente las reivindicaciones de los campesinos por una vida digna.

Los decenios de los años 50 y 60 fueron una época de importantes cambios económicos y sociales originados por la reestructuración de la producción agrícola. La primera fase comenzó con el auge del algodón de los años 50, que condujo a una expansión en gran escala de la producción en la costa sur y al desalojo o proletarización de los campesinos que residían en esa zona. Siguió más modificaciones en la producción: a los productos tradicionales de exportación de la época liberal, café y banano, se añadieron, además, el algodón, la producción de azúcar y carne. En el decenio de los años 60, la revolución agroquímica y agromecánica, así como el aumento de la demanda en el mercado mundial de productos agrícolas de exportación, conllevaron una expansión de las tierras cultivadas y una simultánea reducción de la demanda de mano de obra. Esto produjo nuevas migraciones de trabajadores y desplazamientos de población. La situación de los pobres se agravó, sobre todo de la población maya, más y más empujada a zonas áridas donde sus ya pequeñas parcelas, por razón de las particiones de herencia, se iban encogiendo aún más. Durante los años 60, en las ciudades, sobre todo en la capital, se puso en marcha una modesta industrialización. Sin embargo, como no tenía capacidad para absorber toda la mano de obra que había comenzado a migrar a las ciudades debido al éxodo rural, aparecieron, al mismo tiempo, un pequeño proletariado industrial y un sector marginal. Debido al aumento de la administración

estatal y a mejores oportunidades de formación, se constituyó, en esa época, una nueva clase media urbana de funcionarios y profesionales.

Además, con el golpe de estado militar contra el gobierno de Ydígoras Fuentes en 1963, y mediante la apropiación de los medios de producción, los militares consiguieron introducirse en el juego político como grupo social independiente: el ejército aprovechó su posición de poder político, conseguida por la fuerza de las armas, para mejorar la posición económica de sus miembros de alto rango. El ejército dejó de ser el instrumento de la política y pasó a determinarla. Durante los años 60, se formó en el Este del país, sobre todo en los departamentos de Zacapa y Chiquimula, la resistencia contra los militares, que es el origen de la guerrilla guatemalteca. Sin embargo, aún no estaba suficientemente arraigada en la población, por lo que fue totalmente aniquilada en una cruel campaña militar contra la guerrilla y la población civil. Con la caída de Jacobo Arbenz, el ejército volvió a aplicar el antiguo modelo para la solución de los conflictos sociales: violencia en lugar de reforma. Esto quedó claro en las campañas militares de exterminio de los años 60 y ha continuado de la misma manera hasta hoy. Así pues, los decenios de los años 50 y 60 trajeron a Guatemala profundos cambios económicos, al mismo tiempo que se consolidaban de forma profunda estructuras políticas autoritarias.

Para las iglesias evangélicas, los años 50 y 60 fueron también una época de grandes transformaciones y de gran dinamismo. Este hecho se evidencia -con leves diferencias de tiempo- en el fuerte crecimiento de las iglesias protestantes hacia finales de los años 50, que concierne sobre todo a las iglesias pentecostales. El principio del trabajo de iglesias pentecostales misioneras en EE.UU. se puede localizar en 1934 cuando el misionero metodista-primitivo Charles Furman juntó 14 congregaciones a la Iglesia de Dios (del Evangelio Completo). Poco después, en 1937, aparecieron las Asambleas de Dios en Guatemala. Debido a su rápido crecimiento -en parte a costa de las iglesias históricas y evangélicas- las iglesias pentecostales han seguido aumentando constantemente en relación con el resto de la población protestante. Durante la crisis de los años 70, en particular, aumentó rápidamente la proporción de iglesias pentecostales en el protestantismo de Guatemala. Ya en los

años 50 comenzó a percibirse la posibilidad de que el movimiento pentecostal se convirtiese en un competidor de las otras iglesias evangélicas. Puesto que las iglesias pentecostales no acataron la repartición de los territorios de misión propuesta por el sínodo interdenominacional, sino que evangelizaban donde bien les parecía, las otras iglesias evangélicas se sintieron pronto amenazadas debido a esta práctica de los pentecostales, en la que también se reflejaba el rechazo de la legitimidad teológica de las iglesias no pentecostales. En 1953, es decir a finales del gobierno de Arbenz, el evangelista sanador pentecostal T.L.Osborn, organizó una campaña de evangelización que dio gran impulso a las iglesias pentecostales<sup>35</sup> y al mismo tiempo les dio mayor notoriedad a nivel de la imagen que el público tenía de las iglesias protestantes. En la Iglesia Presbiteriana, la presencia repentina y masiva de los pentecostales provocó polémicas internas. «Las iglesias se dividieron en cuanto a la opinión sobre este movimiento. Se puede decir que fue la chispa que al estallar introdujo muchos cambios en todas las iglesias. Incluso las que estaban en contra tuvieron que aceptar cierta influencia en el culto, en la música y en el papel de los laicos...»<sup>36</sup>

En las iglesias de la clase baja se manifestó de modo particularmente claro la influencia que ejercieron las iglesias pentecostales a través de su radio «Voz Evangélica de América». La Iglesia Presbiteriana continúa considerando actualmente la presencia de las iglesias pentecostales como un grave problema.

Junto con la influencia pentecostal, se consolidó en los años 50 el dominio teológico de la Misión Centroamericana (CAM) en la forma que sigue aún vigente en el día de hoy: en 1950 se fundó la «Radio Cultural TGN», que difunde la doctrina pura de la CAM, logrando influir en la formación de la opinión de casi todas las iglesias protestantes. Con programas orientados a prestar asistencia a los pastores en la preparación de sus sermones, la CAM inculca de este modo, lenta pero constantemente, sus ideas teológicas tanto a los pastores como a los miembros de las iglesias. La Misión Centroamericana tenía y tiene todavía una gran influencia especialmente entre los pastores pobres y poco formados de la clase baja. A través de su ministerio radiofónico se puso en evidencia y se fue profundizando una división teológica entre la clase baja y la clase

media de la Iglesia Presbiteriana: la clase baja, o sea la mayor parte de los miembros de la iglesia y de los pastores, se adhiere a una teología dispensacionalista y espera la inminente venida de Cristo; los sectores de la clase media tienden más bien al milenarismo, por lo que no alimentan una esperanza clara en la venida inminente de Cristo y conservan elementos presbiterianos, o calvinistas, en su teología y devoción.

Las iglesias protestantes obtuvieron avances en relaciones públicas durante los años 50 mediante grandes campañas de publicidad y presentaciones públicas del protestantismo. En 1957, las iglesias protestantes celebraron los 75 años de la presencia de la misión protestante en Guatemala.<sup>37</sup> Por primera vez en su historia se llevó a cabo una marcha pública por las calles de la capital. El arzobispo católico trató de conseguir, sin éxito, que el coronel Castillo Armas prohibiese el acto; por el contrario, Castillo Armas prohibió las manifestaciones católicas en contra del acto protestante. No hemos de detenernos para examinar aquí el interés que perseguía Castillo al hacerlo; lo que sí queda claro, es que la organización de esa marcha no sólo evidenció la consideración pública del movimiento protestante, sino también su respeto por parte de los gobernantes. En 1962 y 1963 la campaña de Evangelismo a Fondo (In Depth Evangelism) logró un amplio impacto. Estas campañas proporcionaron a las iglesias protestantes, junto con una amplia movilización y un momento de autoafirmación, un gran impulso de crecimiento gracias a los trabajos de preparación y evaluación de esas campañas por parte de los miembros de la iglesia y de los nuevos convertidos. La Iglesia Presbiteriana participó activamente. En 1968, se repitió el programa del Evangelismo a Fondo con igual éxito.

Durante esos decenios la educación siguió siendo un aspecto central de la labor de la Iglesia Presbiteriana. En 1955, se compró el campamento Monte Sión, que sigue funcionando como centro de conferencias. Hasta 1963, siguió funcionando el Hospital Americano, cuyo mantenimiento se volvió finalmente demasiado costoso cuando se separó, en 1962, la iglesia nacional de la misión. Durante los años 50, los programas del sínodo tenían como objetivo la evangelización, la educación cristiana y secular, y la ayuda social. Además, en esa época se crearon dos nuevos presbiterios, uno de ellos el primer presbiterio maya.<sup>38</sup>

Los años 50 y 60 tuvieron para la Iglesia Presbiteriana una importancia excepcional. En el decenio de los 50, se preparó y llevó cuidadosamente a cabo el proceso que, en 1962, originaría la creación de una iglesia nacional guatemalteca, la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (IENPG).<sup>39</sup> De hecho este paso se había preparado con la creación del sínodo interdenominacional en 1936, y con la decisión de la Junta Misionera de los EEUU de no pagar más sueldos a los pastores. Los pasos importantes que siguieron fueron: la fundación del sínodo presbiteriano en 1950, y la designación de un comité de misioneros y guatemaltecos para preparar la llamada «integración». Desde mediados de los 50, la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos anhelaba transformar sus misiones en iglesias nacionales con el mayor grado posible de autonomía, de tal manera, que los misioneros quedasen supeditados a la directiva de la iglesia como «obreros fraternales».<sup>40</sup> Guatemala reunía las condiciones necesarias -a diferencia de Chile y Cuba- para la integración, puesto que gracias a la iniciativa de la Iglesia Presbiteriana Unida, ya existía una iglesia nacional autónoma con un sínodo propio que no dependía de un sínodo en los EEUU. En 1956, la Junta Misionera invitó a representantes de 15 iglesias de misiones a Lake Mohonk, Nueva York, para aclarar la cuestión de las relaciones entre las misiones y la Junta, y para preparar así la integración.<sup>41</sup> En la reunión se habrían de examinar las respuestas que las iglesias habían dado a un cuestionario de 5 preguntas que la Junta les había enviado previamente. Las respuestas de la iglesia guatemalteca (seguramente influenciadas por los misioneros en funciones) se expondrán brevemente aquí a continuación, puesto que revelan claramente cuál era el espíritu de la integración. Los interlocutores guatemaltecos destacaron -dos años después de la caída del gobierno de Arbenz- los siguientes aspectos de su situación y necesidades:

1. Conflictos ideológicos en la sociedad con: a) un Catolicismo listo a dar el golpe al Protestantismo, y b) en contra del comunismo.
2. La crisis de pastores sin iglesias e iglesias sin pastores dada la falta de sostén para ellos y el uso de laicos.



3. La necesidad de dinero para construcción de templos, becas, clínicas, seminario, secretario ejecutivo del Sínodo y jubilación de pastores.
4. Necesidad de nuevo personal que podía trabajar como técnico en desarrollo rural; se dijo claramente que sólo tratando el cuerpo y el alma se podría combatir el comunismo que amenazaba al país.
5. Se habló de la transferencia de las instituciones a manos nacionales y de que el Sínodo llegara un día a tomar el lugar de la Misión.<sup>42</sup>

Estos factores centrales -la base económica y el funcionamiento de la iglesia como institución, así como el total rechazo del catolicismo y el miedo al comunismo- aparecerán una y otra vez. Tras los debates preliminares y un trabajo exitoso del comité de Guatemala, en 1962, se llevó a cabo la integración, fundándose la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala.

Años más tarde, la postura conservadora de la nueva Iglesia Presbiteriana, en el sentido de la resolución arriba citada, entró en conflicto con la Iglesia Presbiteriana Unida de los EEUU, sobre todo en la cuestión del acercamiento al catolicismo. El secretario ejecutivo del Sínodo, Adán Mazariegos, criticó en una conversación con el autor<sup>43</sup> el hecho de que, en su visita a Guatemala, el delegado de la Iglesia Presbiteriana Unida para Latinoamérica, Benjamín Gutiérrez, hubiera ido, en varias ocasiones, al palacio arzobispal. Al hacerlo estaba expresando los sentimientos de la mayoría de los dirigentes de la iglesia frente a la Iglesia católica.<sup>44</sup> El tema de las relaciones ecuménicas entre protestantes y católicos -junto con la cuestión de la posición de los obreros fraternales en la iglesia- fue objeto de muchas consultas entre ambas iglesias. De estas consultas resultó, en mayo de 1980, una nueva definición de las relaciones entre las dos iglesias que les dejaba total libertad en sus contactos una con otra.<sup>45</sup>

En los años 60 y 70, se produjeron conflictos entre la directiva de la iglesia y los obreros fraternales, no muy diferentes de los conflictos en la

Iglesia Católica entre la jerarquía eclesiástica y las comunidades de base o los misioneros: en Lake Mohonk, los sentimientos anticomunistas determinaron la opción por el trabajo social. Esta iniciativa se llevó a la práctica en la Iglesia Presbiteriana con el programa de desarrollo comunitario rural «Agape»; los misioneros Donald y Ana Sibley, que en 1956 iniciaron el programa eran, en aquel entonces muy conservadores.<sup>46</sup> En el curso de su obra con la población maya su actitud política se transformó radicalmente; tal evolución es similar a la de muchos misioneros de la Acción Católica. Estos procesos llevaron a que las contradicciones en el campo religioso se irían a hacer más notables. En el decenio de los años 70 también se agudizarían los conflictos latentes en la política de la Iglesia Presbiteriana.

### CRONOLOGIA: 1970-1986

1970-74 Presidencia del coronel Arana Osorio. Estado de sitio: toque de queda, tortura, asesinatos; más de 10.000 víctimas del terror del gobierno y de organizaciones semifuerciales durante ese período. Incremento de las inversiones extranjeras. Por su situación económica, altos militares entran a formar parte de la clase dominante. Fortalecimiento de los grupos de acción católica, de los «delegados de la Palabra» y de la pastoral maya.

1971 En noviembre, campaña internacional por la supresión del estado de sitio.

### 4. De 1970 a 1985: crisis de la sociedad y crecimiento de la iglesia

En los años 70 y principios de los 80, se produjo una dramática agravación de las tensiones sociales que culminaron con una fuerte explosión de violencia. A través de los siglos, se había ido cristalizando en Guatemala una estructura social profundamente injusta que, a principios de los años 80, se presentaba de la siguiente forma: al pie de la pirámide social se encuentran los mayas, racialmente discriminados por los ladinos (mestizos) y los blancos; pertenecen casi sin excepción a la clase baja de Guatemala, constituyendo la mayoría de la población. Una escasa clase media es compuesta principalmente por ladinos. El vértice de esta pirámide social lo forma un pequeño grupo de blancos, principalmente de ascendencia española. Estas personas se reparten entre sí la tierra cultivable y los recursos naturales de Guatemala, acumulando las riquezas del país para su mayor beneficio privado; de este modo no

1972 El gobierno compra ferrocarriles caros y poco lucrativos a empresas estadounidenses; sigue el aumento de la influencia exterior en la economía.

1973 Huelgas de maestros y de servicios públicos, manifestaciones de protesta. Primer congreso nacional de la Federación de Religiosos en Guatemala centrado en la situación nacional y en el deber profético de la iglesia. Surgimiento del movimiento carismático en Guatemala.

1974 El general Efraín Ríos Montt gana las elecciones como candidato de los demócratacristianos; el candidato oficial, general Kjell Laugerud García es nombrado presidente. Violentas expresiones de protesta. Manifestaciones debido a la subida del costo de la vida. Laugerud da mayor libertad de organización a los sindicatos, y a las organizaciones de campesinos y de estudiantes; disminución del terror: la primera misión neopentecostal llega a Guatemala con «Gospel Outreach».

es nada fuera de lo común en estos círculos que una sola familia obtenga de sus propiedades una ganancia neta al año de cinco, diez o más millones de dólares. Por otro lado, los sueldos que los patrones pagan a los peones y a los obreros de las fábricas no alcanzan ni para lo imprescindible; la mayoría de las familias de la clase baja no ganan ni siquiera el ya exiguo salario mínimo. Un gran número de personas están desempleadas o subempleadas. La distribución de la renta corresponde también a la distribución del suelo. Sobre todo para los pequeños campesinos indígenas la situación es cada vez más difícil; continúan siendo empujados a zonas áridas y sus terrenos diminutos se vuelven aún más pequeños debido a las particiones de herencia.<sup>47</sup> Los pequeños campesinos y los que no poseen tierras se ven obligados a entrar al servicio de grandes empresas con salarios de miseria. Un presbiteriano maya describe la situación guatemalteca desde su perspectiva:

Este país está dividido entre los que tienen de todo y los que no tienen nada; y esto, expresado en cifras es realmente sorprendente: un uno por ciento, de 20 a 30 grandes familias, tiene todo acaparado. El resto no tiene nada; hasta el punto de que los indígenas se tienen que repartir un pedazo de terreno entre 10, 15 familias y éste cada vez más se hace chiquito porque lo van dividiendo entre las familias. Y cuando nos damos cuenta, resulta que toda la Franja Transversal del Norte<sup>48</sup> está en

1975 Nuevas actividades de la guerrilla; formación del «Ejército Guerrillero de los Pobres» (EGP) con el apoyo de la población maya del altiplano occidental.

1976 Terremoto: 25.000 muertos, 70.000 heridos, más de un millón de personas sin techo. Fuerte crecimiento de organizaciones de ayuda y misiones católicas y protestantes, La Conferencia Episcopal publica, sin el acuerdo del arzobispo, una carta pastoral en la que critica la «explotación» y la «violencia institucionalizada». Primeras acciones militares en el Noroeste. La atención internacional obliga a limitar la represión. Se crea el Comité Nacional para la Unidad Sindical (CNUS) del comité de solidaridad con los trabajadores en huelga de la Coca Cola.

1977 Aumento de la represión selectiva, sobre todo en contra de los sindicatos y los estudiantes. Una marcha de protesta de los mineros de Ixtahuacán y los trabajadores de los ingenios azucareros de la Costa Sur, es recibida por

manos de militares; no saben ni cuánto tienen!, o en la Costa Sur, las franjas más ricas del país están en manos de un par de personas. Como dijo uno de los finqueros: «yo no soy del Departamento de Retalhuleu, sino que Retalhuleu es mío» (...) Y no les satisface nada, porque cada vez quieren más. (...) Y quienes más sufren son los indígenas.<sup>49</sup>

Más de la mitad de la población de Guatemala vive en la pobreza.<sup>50</sup> Esto significa que estas personas no tienen posibilidad alguna de satisfacer ni siquiera sus necesidades básicas de alimento, ropa y vivienda. Las consecuencias son la malnutrición y la enfermedad, sobre todo de los niños. Un dirigente de la Iglesia Presbiteriana ilustra la situación con un ejemplo:

La medicina dice que una persona necesita entre 16% y 18% de hemoglobina para estar bien; con 9% tiene peligro de morir. En Guatemala vive mucha gente con sólo 2% de hemoglobina, la media de hemoglobina en la sangre de la mayoría de la gente es por debajo del 7%. Este dato puede constatarlo en cualquier hospital.<sup>51</sup>

Igualmente baja es la esperanza de vida de los pobres. A la discriminación económica se añade la cultural: debido a las escasas posibilidades de formación, el porcentaje de analfabetismo es, sobre todo en el campo, muy alto.

unos 100.000 manifestantes en la capital. Bajo la presidencia de Carter, los EEUU ofrecen ayuda a Guatemala, con la condición de que se respeten los derechos humanos en el país. Guatemala rechaza la ayuda estadounidense. Israel se encarga de la ayuda a Guatemala.

1978 Huelga de los servicios públicos. El General Romeo Lucas García es elegido presidente con 60% de abstención. El asesinato se convierte en el «programa» del gobierno (Amnistía Internacional): el ejército mata en Panzós a más de 100 campesinos que reclamaban sus derechos a la tierra; Manifestación de protesta con cerca de 100.000 personas. Huelga general contra la subida del precio de los transportes; la policía detiene a 1.500 manifestantes, hiere a 400 personas y mata a 40. Formación del Comité para la Unidad Campesina (CUC).

1979 Formación del Frente Democrático Contra la Represión (FDCR) y de una nueva organización de la guerrilla: Organiza-

La estructura social de la Iglesia Presbiteriana es semejante a la estructura de la sociedad: En sus comienzos estaba estrechamente ligada a la burguesía liberal antigua y a los inversionistas extranjeros, es decir a la clase alta o por lo menos a la clase media ascendente. Sin embargo, estos lazos se deterioraron muy rápidamente. Hoy día la situación ha cambiado. La burguesía liberal antigua ya no existe de la misma forma que antes; una gran parte de esa burguesía ha sido absorbida por el grupo de los terratenientes e industriales y otra parte por la clase media urbana, con puestos en la administración o en empresas medianas y pequeñas en fase de estancamiento. De esa clase media, son los miembros de la Iglesia Presbiteriana. Los dirigentes de la iglesia, pertenecen en su mayoría a esa clase. Sin embargo, la posición de la iglesia en Guatemala es ambigua, ya que la mayor parte de sus miembros pertenece a la clase baja mayoritariamente rural. El Reverendo Edgardo García, miembro de la directiva de la iglesia, describe la estructura social de la Iglesia Presbiteriana de la siguiente manera:

Tomando como relación a todo el país, un 70% de nuestros miembros son gente muy, muy pobre. Un 25% pertenecen a la clase media, profesionales, y un 5% son ya gente dueña de medios de producción. Y

ción del Pueblo en Armas (ORPA). Instalación de bases militares y en El Quiché comienza el terror militar organizado.

1980 La crisis económica azota Guatemala: disminuyen los ingresos de las exportaciones y las inversiones; inflación. Terror militar en las ciudades y en el campo; dos de cada tres muertos en la morgue de la capital tienen señales de tortura. Veintisiete profesores y 50 estudiantes de la Universidad, así como 100 sindicalistas son asesinados. Asesinato de 12 sacerdotes y 190 catequistas; se cierra la diócesis de El Quiché y se funda la «Iglesia en el Exilio»; los obispos denuncian la persecución violenta de la iglesia. Las relaciones entre la iglesia y la clase alta empeoran. Treinta y nueve indígenas quichés ocupan pacíficamente la Embajada española. El ejército los quema dentro de la Embajada. Organizaciones de Derechos Humanos en Ginebra condenan Guatemala. Los trabajadores de los cafetales y de los ingenios azucareros en huel-

dentro de este cuadro total, hay que tener en cuenta que se está haciendo una polarización entre ladinos e indígenas. (...) Incluso en la capital la mayoría de nuestros miembros son gente pobre. Si un pastor está ganando al mes 200 Quetzales,<sup>52</sup> esto es mucho para las iglesias pobres, pues la mayoría de sus miembros no gana ni 60 Quetzales al mes. Si la gente no tuviera sus gallinas y algún subempleo, hace rato que estarían muertos. De ahí que, dicho sea de paso, se le plantee a nuestra iglesia el problema de cómo mantener a sus pastores. (...) (Sin hablar ya de la formación de los pastores): tenemos un estudio sobre el nivel de formación de nuestros pastores que muestra que un 70% de nuestros pastores presbiterianos no han estudiado más allá de su primaria y sólo el resto tiene su bachillerato. En este momento no tenemos a ningún licenciado en teología, exceptuando a un solo doctor de teología, que se doctoró en la Fuller School of World Missions.<sup>53</sup>

Con esta estructura social en la Iglesia Presbiteriana se ha creado una situación de conflicto latente, similar a la que domina en la sociedad guatemalteca.

ga. La derecha guatemalteca apoya la campaña electoral de Reagan con 2 millones de dólares. Fortalecimiento de la guerrilla.

1981 Creación del Frente Popular 31 de Enero (FP31) como organización clandestina de masas. Los Estados Unidos reanudan la ayuda militar. Tan sólo en el plazo de 2 meses se hacen públicos: 517 asesinatos y 150 secuestros por agentes del gobierno; en el plazo de 2 años, 49 periodistas son asesinados; tan sólo en Chimaltenango, el ejército mata a aproximadamente 1.500 campesinos; ataca a pueblos y cooperativas, asesinato o bombardeo de sus habitantes; miles de víctimas, con un alto porcentaje de niños, mujeres y ancianos. La ONU reconoce a 40.000 refugiados en México. La guerrilla intensifica sus acciones, ocupa haciendas, mata o secuestra a personas influyentes de negocios, ataca bases militares y objetivos económicos, ocupa por poco tiempo algunas capitales depar-

En los últimos 20 años, las contradicciones sociales, cada vez más evidentes en Guatemala, se han ido polarizando. Sin embargo, la clase alta rechaza categóricamente todo tipo de reforma estructural. En consecuencia, desde 1970, la historia ha estado determinada por las luchas sociales, así como por la represión política y militar. Las características esenciales de la situación política de este período remontan a las estructuras impuestas por el golpe de estado militar de 1963. En la segunda mitad del decenio de los años 60, durante el gobierno del civil Julio Méndez Montenegro, el ejército al mando del coronel Arana Osorio ahogó en sangre una rebelión en las zonas del Este de Guatemala y, sirviéndose de la necesidad política de combatir la insurrección, pudo reforzar más su posición. Por todo el país se extendió una ola de terror protagonizada por el ejército y los escuadrones de la muerte (organizaciones secretas pagadas por las familias adineradas del país, que cooperaban estrechamente con el ejército) que trataban de solucionar los problemas políticos mediante asesinatos y tortura.

En 1970, el coronel Arana Osorio, elegido presidente, impuso un año de estado de sitio que con el toque de queda, la ocupación de la Universidad Autónoma, las torturas y los asesinatos políticos, obscureció la vida de Guatemala. En esa época hubo una acción de protestas, en la que participaron miembros de diversas iglesias

tamentales; opera en 21 de los 22 departamentos. La situación económica continúa empeorando

1982 Unificación de los movimientos de guerrilla en la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG).

3/1982 - 8/1983 Tras un golpe de estado, el general Efraín Ríos Montt toma el poder; Ríos Montt es miembro de la Iglesia Neopentecostal El Verbo (Gospel Outreach). El clero católico de derecha no tiene ninguna participación en el poder. Campaña contra la corrupción en el gobierno y en la administración. Combinación de un cese de la violencia urbana y de una retórica de derechos humanos con un genocidio sistemático en el campo. Tan sólo en los primeros cinco meses se cuentan 9.000 víctimas. Exterminio sistemático de la población de regiones enteras combinado con programas civiles como traslado de la población a «aldeas estratégicas», distribución de alimentos, organización obligada de «patrullas civiles»

evangélicas, entre ellas la presbiteriana. Un participante nos cuenta:

Arana Osorio había prometido «pacificar» el país. Ya lo había hecho en la zona oriental mediante muertes y más muertes. Al ser elegido presidente, siguió haciendo lo mismo. Decretó once meses de estado de sitio sin garantía alguna para los derechos civiles. Entonces, casi al final de esos once meses, un grupo de personas religiosas de varias denominaciones: católicos, luteranos, presbiterianos y episcopales -en total éramos doce personas- hicimos una conferencia de prensa para pedir al gobierno que levantase el estado de sitio y juzgase legalmente a aquellos que hubieran transgredido la ley. (...)

Como reacción, el gobierno expulsó a dos extranjeros de nuestro grupo. Uno era el obispo episcopal Frey, y el otro un sacerdote llamado Morán. Y a nosotros, los guatemaltecos, nos convocaron al palacio presidencial para llamarnos al orden. Nos dijeron que no debíamos hacer eso, que debíamos predicar. Teníamos que orar por el alma y que las cuestiones del cuerpo se las dejáramos a ellos. Entonces, la Iglesia Católica sacó un pronunciamiento diciendo que no tenía nada que ver con ese grupo religioso. Que si alguien había participa-

presión política sobre la población. Elecciones. Desde 1978, más de 40.000 muertos.

1986 El democristiano Vinicio Cerezo es elegido presidente. Créditos internacionales estabilizan levemente la economía; ninguna reforma estructural. Se continúa con el programa militar de los antecesores; impunidad y gran influencia de los militares. Ninguna investigación sobre los casos de desaparecidos. Revitalización de organizaciones populares; huelgas, discusiones públicas; organizaciones cristianas de campesinos en torno al padre católico, Andrés Girón, reivindicar sus derechos a la tierra.

1968 y, en gran manera, de la doctrina social católica expresada por la democracia cristiana guatemalteca. Estos grupos eran, a su manera, una respuesta a la confrontación entre la miseria material y la lectura comunitaria de la Escritura. Algunos cristianos evangélicos también siguieron esta práctica, desapareciendo, así, rápidamente, las barreras confesionales. Más tarde, de estos grupos cristianos de campesinos se formó, además de otros grupos, el Comité de Unidad Campesina que organizó las luchas políticas de los campesinos oprimidos. En las ciudades, también se formaron grupos cristianos que denunciaban las injusticias sociales y políticas y no tenían en cuenta las barreras confesionales. Estos grupos eran, entre otros, «Justicia y Paz» y las revistas «Cristo Compañero»

la ORPA junto con las FAR y el PGT, que habían reanudado sus actividades, se unieron paso a paso para formar la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). La nueva guerrilla ya no se definiría a sí misma como un pequeño grupo de cuadros que haría la revolución mediante «focos» de lucha revolucionaria, sino como la vanguardia de un amplio movimiento popular. Por lo tanto, ayuda a los campesinos en la organización de la defensa de sus intereses sociales y políticos y en su defensa contra los ataques de terratenientes y del ejército. Su fuerte arraigo en la población proporciona a la guerrilla un gran poder combativo. Como contrapartida, las acciones del ejército se dirigen cada vez más contra la población maya.

Las transformaciones sociales de los años 70 se acompañaron con el nacimiento de los grupos de Acción Católica, sobre todo en las zonas rurales. Estas eran en su mayoría católicas y recibieron impulso de la Conferencia Episcopal de Medellín en

ro» y «Diálogo», dirigidas por la teóloga protestante Julia Esquivel. Un pastor presbiteriano nos habla sobre el estado de ánimo de aquella época:

Después del terremoto hubo un gran crecimiento de organizaciones del pueblo y bastante unidad. Estábamos unidos en el llamado CNUS, Comité Nacional de Unidad Sindical, y después también en un frente contra la opresión que tenía una base más amplia.<sup>56</sup>

La marcha de los mineros de Ixtahuacán del Noroeste del País, a la capital en 1977 fue el punto culminante de una larga serie de manifestaciones de protesta:

La marcha de los mineros de Ixtahuacán, con sus 300 km, fue un evento nacional; nueve emisoras estuvieron transmitiendo todo el tiempo el evento. Fue un evento popular y masivo. En cada aldea, en cada escuela, en cada parroquia donde iban pasando, los recibían con un tamalito, con chicha o refrescos, con medicinas, con chumpas, ... con todo. Yo me imagino que dentro de todos ellos había evangélicos. (...) Fue un evento que prendió hasta en la clase media. Me acuerdo que en la colonia donde yo vivía toda la muchachada estaba haciendo limonada y sandwiches toda la noche y estaba esperándolos. Y cuando llegaron les echaban agua, porque hacía mucho calor. Yo me subí sobre la pasarela que está cerca de mi casa y me caían las lágrimas. (...) Cuando ellos llegaron a la ciudad, yo sé que comunidades de base salieron de todos los lados; pero no sé con toda seguridad que haya habido congregaciones evangélicas en eso..., yo creo que no.<sup>57</sup>

La mayor parte de las iglesias evangélicas, sobre todo las de la clase media urbana, ignoraban este movimiento, o se mostraban hostiles al mismo. Por otro lado, a mediados del decenio de los 70, los carismáticos católicos y los grupos neopentecostales iniciaron su obra en la clase media y la clase alta. Ante las luchas sociales, estos grupos reafirmaban los intereses de esas clases sociales; en los grupos neopentecostales, sobre todo, se reconoce claramente un fuerte impulso contra la movilización social de la clase baja.

El ejército reaccionó a las protestas de la forma acostumbrada:

intensificando la represión. De manera que el 29 de mayo de 1978, en el pueblo de Panzós, Alta Verapaz, se llevó a cabo una gran matanza. El ejército asesinó a más de cien mayas del pueblo kekchí, hombres, mujeres y niños, que se habían reunido en la plaza de Panzós para reclamar sus derechos a la tierra. Como reacción se llevó a cabo una manifestación masiva en la capital, a la que se opuso la dictadura del general Romeo Lucas García que iniciaba una política de terror abierto. De forma repentina aumentaron los ataques armados, en medio de la calle y en pleno día, contra la oposición. Entre las víctimas se contaban cada vez con mayor frecuencia cristianos comprometidos política y socialmente. Del lado católico se dieron cifras, oficialmente confirmadas, según las cuales, en 1980, tan sólo en la diócesis del Quiché, habían muerto asesinados por el ejército más de 100 cooperadores de la pastoral laica y 10 sacerdotes. Al mismo tiempo aumentaron las acciones de la guerrilla; pero el régimen trataba de mantener su posición por medio del terror generalizado también en las ciudades. No sólo tuvieron que partir al exilio muchos miembros de la oposición: el terror generalizado también causaba un estado de inseguridad general: ya nadie estaba seguro de su vida. Así pues, por ejemplo, en un atentado en pleno día contra un profesor de la Universidad, desde un auto de los escuadrones de la muerte, resultaron muertos también los estudiantes que lo rodeaban.

En marzo de 1982, por medio de un fraude masivo, el candidato títere del ex-presidente Lucas García ganó las elecciones presidenciales. Pero un grupo de oficiales dio un golpe de estado, colocando al general Efraín Ríos Montt en la presidencia. Fue el primer presidente protestante del país. Ríos Montt cambió rápidamente la manera de proceder en la lucha contra la insurrección: calmó la situación en las ciudades, controlando la violencia abierta del ejército, la policía y los escuadrones de la muerte; se pudo volver a salir a la calle después de las 18 horas. Por otro lado, concentró la lucha contra la insurrección en las zonas rurales, donde procedió de la forma más despiadada. El periodista y ex director del departamento publicitario del Ministerio del Interior, Elías Barahona, reveló en 1980 la existencia de un manual estratégico de unas 420 páginas, procedente de los EEUU para uso del ejército guatemalteco, en el que se preveía la total aniquilación física de la oposición y de su base en la población.<sup>58</sup> Bajo el gobierno de Ríos Montt esta estrategia se llevó a la práctica en una

campaña de exterminio, ejecutada fría y sistemáticamente, y dirigida de la misma manera contra la población civil y las tropas combatientes de la guerrilla. La táctica militar era la de sofocar a la guerrilla, «quitarle al pez el agua en la que nada». Siguiendo este objetivo, el ejército destruyó gran número de pueblos indígenas junto con sus habitantes.

Matamos a gente, despedazamos a mujeres y niños. El problema es que allí cada uno es guerrillero. (...) Si la situación sigue así tendremos que lanzar napalm sobre esos pueblos.<sup>59</sup>

### Víctimas civiles de las acciones militares en el altiplano de Guatemala

(1979 - 1984)

Personas en el altiplano antes de 1979:	2.580.000
Fugitivos del altiplano:	1.225.600
Muertos (sólo según testigos oculares):	20.000
Desaparecidos (bombardeos, secuestros):	54.400
Personas todavía en el altiplano:	1.300.000

(Fuente: Frank, Luisa; Wheaton, Philip: Indian Guatemala: Path to Liberation, The role of Christians in the Indian process, Washington, D.C.: Epica, 1984, p.92)

Esto realmente sucedió. El saldo de víctimas de las acciones militares en el altiplano guatemalteco bajo Lucas García y Ríos Montt -incluso basándose en cálculos moderados- sólo puede calificarse de genocidio. Muchos de los sobrevivientes de esas operaciones militares huyeron a zonas inaccesibles de la selva y la montaña, pero incluso allí los siguió el ejército, bombardeando sus milpas (cultivos de maíz) y disparándoles desde helicópteros. Las personas que el ejército pudo capturar se concentraron, siguiendo el modelo estadounidense de la «Operation

## **(...estos son guerrilleros disfrazados!)**

*Informe de un periodista\**

«¡Al diablo los guerrilleros!» «¡Fuera de Cajixay!» decía una manta suspendida entre dos árboles en la aldea. Mientras los indios de la aldea escuchaban silenciosos las imprecaciones del oficial que nos acompañaba, que decía enojado que los guerrilleros habían matado a 155 campesinos y herido a 16 más aquí, el 22 de abril de 1982, me acerqué a un viejo campesino sentado en la última rueda.

«¿Quién mató a la gente en su aldea?» le pregunté. El no pudo o no quiso responderme. Pensé en la manta y volví a repetir:

«¿Quién sabe escribir aquí?»

La respuesta del anciano en un español cascado me sorprendió grandemente: «Somos pobres. Nosotros no sabemos escribir.»

«¿Quién escribió la manta?»

«No sabemos» respondió el anciano suavemente y miró temeroso a los hombres uniformados que nos estaban observando de cerca.

«Antes aquí todo estaba controlado por la guerrilla, pero ahora la población tiene plena confianza en el Ejército», aclaró el oficial que nos acompañaba, cuando aterrizamos media hora después en el pueblecito de Patzul.

En un terreno, rodeado por las viviendas de los campesinos, yacían dos cadáveres debajo de trapos empapados de sangre. Frente a ellos estaba arrodillada una indígena llorando; tenía las manos unidas en oración. Detrás, iban y venían, entre vivos y muertos, una docena de soldados. Los habitantes del pueblo se habían reunido al otro lado de la plaza. Sólo de vez en cuando los sollozos de las mujeres interrumpían el silencio. Todos miraban hacia la pequeña escuela del pueblo; en su terraza yacían, colocados uno al lado del otro, como las piezas de una batida de cazadores, diez cadáveres. Las cabezas de casi todos los muertos estaban partidas a golpe de machete, algunos tenían el cuello cortado, en otros se podían ver las señales de disparos en la nuca.

Mientras que los otros periodistas se agrupaban alrededor del oficial para oír su versión sobre los guerrilleros disfrazados de soldados, me acerqué a tres campesinos que estaban sentados algo apartados de la escena.

«A las seis de la mañana llegaron los soldados y cercaron el pueblo. ¡Salgan fuera!, que estamos haciendo una patrulla, gritaron. Entonces empezaron a sacar a la gente de sus casas. Después que los pusieron en fila enfrente de la escuela, empezaron a golpearlos con machetes y disparaban a los que ya estaban en el suelo», relató uno de ellos. «¿Eran soldados de verdad o guerrilleros disfrazados?» pregunté. La respuesta vino sin vacilación: «Eran los soldados de Chajul; yo los conozco, porque ya los he visto antes aquí. Sólo que esta vez llevaban otras gorras.»

Phoenix» en la guerra de Vietnam, en campos fácilmente observables y en aldeas estratégicas. Estas instalaciones, que todavía existen hoy, tienen como objetivo quebrar la resistencia de la población maya, por medio de un control permanente, de la mezcla étnica y de la reestructuración de la producción agrícola. De esta manera se pretende impedir que provean a la guerrilla de alimentos, o que la apoyen de otra forma; además, con un programa de trabajo obligatorio, en el que se les da comida a cambio de trabajo, estas personas sirven de mano de obra barata para el ejército y los terratenientes. Sobre todo gracias a este último programa militar contra la insurrección, el dictador Ríos Montt contaba con el apoyo activo de una organización de su propia iglesia, El Verbo/Gospel Outreach, que trataba de granjearse la simpatía política en los EEUU y así obtener ayuda financiera y material para el régimen.

Ríos Montt era neopentecostal y sus simpatizantes evangélicos empezaron pronto a interpretar su presidencia como una forma de Reino divino en Guatemala. La confesión del nuevo jefe de Estado despertó grandes esperanzas en muchas iglesias protestantes, tanto por lo que respecta a la situación política general como a su posición de una minoría que tenía cada vez más fuerza dentro de la sociedad guatemalteca. La nueva confianza del protestantismo en sus propias fuerzas, que entre tanto había ascendido al 21% de la población total, se reflejó también en los actos conmemorativos del centenario de la presencia protestante en Guatemala, que se celebraron en 1982 durante el gobierno de Ríos Montt.<sup>60</sup> Sin embargo, aunque no se tenga en cuenta la influencia del gobierno de Ríos Montt, ya durante el decenio de los 70, la conmemoración del centenario era una fecha importante para las iglesias protestantes de Guatemala. Los preparativos, a los que se unieron con entusiasmo la mayoría de las iglesias protestantes, habían comenzado diez años antes. Se formó un comité interdenominacional para coordinar una campaña de evangelización de masas durante la fase preparatoria del aniversario. Para la Iglesia Presbiteriana, que fue la iniciadora de la misión protestante en Guatemala, este acontecimiento tenía una importancia muy especial. Organizó un comité propio para el centenario y aconsejó a los presbiterios que hiciesen lo mismo. Con la creación de esos comités el objetivo principal de la iglesia para los años 70 era el crecimiento cuantitativo teniendo como

meta la conmemoración del centenario. El Dr. Mardoqueo Muñoz comenta sobre los años 70:<sup>61</sup>

A diferencia de la década de los 60, con un descenso en el crecimiento, la década de los 70 se presentó con una mayor perspectiva. Trabajábamos con la perspectiva del centenario que se iba a cumplir en 1982. Se empezó a trabajar (en el comité para el centenario) en 1972, y nos pusimos como meta: duplicar la iglesia en 10 años. Coincidentemente en la década de los 70 surgieron dos nuevos factores (no eclesiásticos): el terremoto, con todo su caudal trágico, pero que no obstante fue un factor de crecimiento para la iglesia. (...) y el incremento de la violencia (política), que también fue un factor que contribuyó al crecimiento de la iglesia. De manera que, de 1972 a 1982, en vez del 100% planeado teníamos como 125% de crecimiento.<sup>62</sup> (...) El terremoto fue un fenómeno natural que asusta a cualquiera. Y es natural que bajo circunstancias de calamidad la gente empiece a buscar a Dios. Eso es un fenómeno normal. (...) Esto permitió, pues, que la gente misma empezara a buscar la iglesia, es decir, casi fue por propia iniciativa del pueblo que buscaba (una respuesta). Y diría que más o menos es el mismo patrón en relación con la violencia política: bajo circunstancias de persecución y problemas parecidos, la gente otra vez empieza a buscar a Dios; especialmente los indígenas.<sup>63</sup>

Los sectores con el mayor crecimiento de la Iglesia Presbiteriana son efectivamente los jóvenes presbiterios mayas, el Presbiterio Kekchí (fundado en 1978) y el Presbiterio Mam (fundado en 1980). Claro está que esto no se debe únicamente a la violencia padecida, sino que está en relación con la orientación teológica y práctica especial de estos presbiterios.<sup>64</sup> Toda la Iglesia Presbiteriana continúa bajo la fuerte influencia del dispensacionalismo. Esta situación se verá entonces contrarrestada con la creación de una identidad presbiteriana por la directiva de la iglesia. El Dr. Muñoz expone el problema:

En cierta forma, la iglesia en el curso de su historia se fue formando bajo una teología de la evangelización. Descuidó en cierto aspecto la formación doctrinal. Conservó sin embargo, cierto patrón litúrgico, porque las iglesias eran administradas y manejadas por los misioneros

norteamericanos, que impusieron su patrón de liturgia; básicamente de liturgia y no de doctrina. La doctrina era puramente evangelista. Y luego surge (de la Misión Centroamericana) la Iglesia Centroamericana, (...) que es una iglesia eminentemente doctrinal y especialmente muy agresiva en cuanto a la enseñanza escatológica del dispensacionalismo. Y como la Iglesia Centroamericana tiene muy buenos canales de comunicación social, sobre todo con la Radio Cultural, la doctrina del dispensacionalismo se ha diseminado y es fuerte. Los pentecostales también han asimilado esta doctrina.

La Iglesia Presbiteriana realmente no atacó de frente este problema. (...) Así es que en la actualidad aún tenemos este problema. (...) y sólo hasta ahora, en la década de los 80, es que estamos enseñando los puntos básicos (del presbiterianismo), para que todo el mundo tenga conciencia de por lo menos los cinco puntos básicos del calvinismo. Y precisamente ahora con este propósito estamos creando material: la Confesión de Westminster fue puesta en un sistema pedagógico de lecciones para la escuela dominical,<sup>65</sup> para que sea enseñado en todas las iglesias del sínodo nacional presbiteriano. Ahora es obligatorio enseñar este material. (...) Ahora estamos tratando de crear nuestra identidad doctrinal. (...) Tratamos de volver al patrón teológico reformado. (...) El plan posterior de la iglesia es poner la Institución de Calvino de una forma sistemática en las lecciones de la escuela dominical.<sup>66</sup>

En el contexto de la presencia aplastante del discurso dispensacionista en la radio, televisión, literatura y formación teológica, este paso de la Iglesia Presbiteriana aparece como una toma de conciencia de lo propio. Según el Rev. García, uno de los coautores del libro con el título de **Confesión de fe para la escuela dominical:**

Es un movimiento nuevo en la iglesia, el retornar a lo que realmente se puede llamar una doctrina eclesiástica. Prueba de esto es el nuevo libro de Confesión de Fe, la cual nunca antes se había estudiado así. Incluso con sus defectos, esta nueva versión es un intento de volver a las doctrinas presbiterianas que se habían perdido completamente.



Porque no hemos sido más que malos repetidores de sermones y libros extranjeros.<sup>67</sup>

La versión del libro de la Confesión de Westminster para la escuela dominical se publicó en enero de 1986.

En cuanto al desarrollo político del país, el período de 1983 a 1986 se caracteriza por una lucha despiadada contra la insurrección. El programa de Ríos Montt, con su brutalidad fríamente calculada, fue militarmente un éxito. Pero su política centroamericana demasiado abierta a nuevas orientaciones y demasiado independiente de los EEUU, así como los graves conflictos con algunos sectores de la economía guatemalteca y, sin duda, su fanatismo religioso fuertemente controvertido, condujeron, en agosto de 1983, a un nuevo golpe de estado. El general Mejía Vítores, un exacerbado católico, reemplazó a su colega evangélico. El programa de lucha contrainsurgente prosiguió con la misma racionalidad y brutalidad. Claro está que las esperanzas de una gran parte de las iglesias evangélicas, sobre todo de los grupos evangelicales y pentecostales, se desvanecieron con el nuevo golpe de estado. Debido a un empeoramiento radical de la situación económica, a la presión internacional contra el régimen militar y por consejo de los EEUU, el general Mejía Vítores se vio obligado a convocar elecciones en el otoño de 1985, para elegir un gobierno civil. Cuatro partidos con casi las mismas posibilidades participaron en las elecciones. A la izquierda estaban los demócratacristianos que ganaron las elecciones. A los socialdemócratas, debido a amenazas, no les fue posible traer del exilio a sus líderes y participar en igualdad de condiciones; a los partidos más a la izquierda que el socialdemócrata, se les negó incluso la presencia formal en las elecciones. Un partido liderado por un candidato evangélico, Jorge Serrano Elías, también participó: con un programa neoliberal representaba a la derecha liberal empresarial, dentro de un cuadro en el que los demócratacristianos formaban el ala izquierda. El demócratacristiano Vinicio Cerezo ganó las elecciones. Pero el ejército siguió manteniendo su predominio: los oficiales responsables de asesinatos y tortura disfrutaban de una amnistía general y el gobierno estaba supervisado por un sistema de control militar - las llamadas Coordinadoras Interinstitucionales. Allí donde la guerrilla continuaba

activa, y se podía discernir alguna simpatía por parte de la población, seguían las matanzas.

### **5. Iglesias pentecostales, conflictos políticos y nueva conciencia de los mayas: desafíos con que se enfrenta actualmente la identidad presbiteriana.**

Algunos miembros dirigentes han colocado la crisis de identidad teológica de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala dentro del marco del debate sobre la doctrina escatológica del dispensacionalismo. El desarrollo histórico, sin duda, ha mostrado que el dispensacionalismo pudo penetrar en la Iglesia Presbiteriana como una expresión religiosa de la clase baja en una iglesia dirigida al principio por la burguesía liberal y más tarde por la clase media. Visto de esta manera, el debate teológico sobre el dispensacionalismo y el premilenarismo aparece como si fuese el pico del iceberg del debate sobre la práctica de la iglesia. Dentro de este contexto, tres aspectos se han evidenciado particularmente problemáticos, en los últimos decenios:

- La influencia de las iglesias pentecostales y los grupos neopentecostales en la Iglesia presbiteriana, así como el flujo de sus miembros hacia esas iglesias.
- La situación política y social del país con la que se encuentra confrontada la iglesia. Esta situación insta con vehemencia a que se defina la forma de dar testimonio de Cristo en el mundo y provoca graves tensiones.
- El despertar de la conciencia étnica maya en la Iglesia Presbiteriana. Este movimiento auténticamente guatemalteco orientado hacia una nueva identidad eclesial origina conflictos agudos dentro de la iglesia.

Una observación detallada de estos tres aspectos conflictivos de la práctica eclesial, permitirá delimitar más claramente las problemáticas sobre la identidad teológica de la Iglesia Presbiteriana.

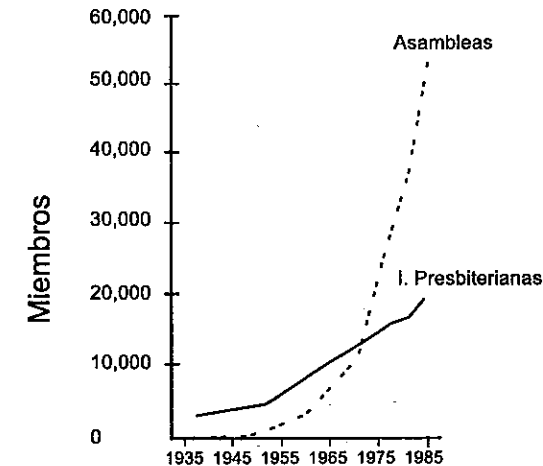
## Capítulo III

### Influencia pentecostal y neopentecostal en la Iglesia Presbiteriana: conflictos internos y migración de miembros

*El cristiano es como una oveja,  
siempre va buscando la hierba más verde.*

Muchos miembros de la Iglesia Presbiteriana, y sobre todo de la directiva de la iglesia, consideran el fuerte crecimiento de las iglesias pentecostales<sup>1</sup> en los dos últimos decenios como una amenaza para la propia iglesia. Este crecimiento se debe en parte a la migración de algunos presbiterianos a iglesias pentecostales y neopentecostales. Además, la adopción de prácticas religiosas de estas iglesias en el culto presbiteriano transforma las tradiciones de la iglesia.

#### Crecimiento de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala y de las Asambleas de Dios en Guatemala (Total de miembros, 1935-1985)



FUENTES: Grubb, Kenneth G. et al. (Ed): World Christian Handbook. Londres: World Dominion Press, 1949; 2da edición: Londres: World Dominion Press, 1952; 3era edición: Nashville, TN/New York, NY: Abingdon, 1968; Holland, Clifton L.: World Christianity, Central America and the Caribbean. Monrovia, CA: Mission Advanced Research Center, 1981; Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, Secretaría del Sínodo: «Cuadro de Estadísticas Año 1984». Guatemala; 30 de abril de 1985; Asambleas de Dios: «Cuadro estadístico de las Asambleas de Dios en Guatemala en el año 1984», Memorandum Interno. Guatemala, enero de 1985; Zapata A., Virgilio: Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala, Guatemala: Génesis Publicidad S.A., 1982.

La actividad de las iglesias pentecostales de corte tradicional influye en los estratos sociales más bajos de la Iglesia Presbiteriana. Esto está estrechamente relacionado con el premilenarismo existente en la Iglesia Presbiteriana como lamentable herencia de la Misión Centroamericana (CAM), que el pentecostalismo intensifica. Por otra parte, los pentecostales practican una forma de culto que hace desaparecer totalmente las últimas reminiscencias de la liturgia presbiteriana. En la capital y en algunas ciudades de provincias, las iglesias neopentecostales (también conocidas como «carismáticas») disputan a las congregaciones presbiterianas los miembros económicamente mejor acomodados. Estas iglesias, activas en Guatemala desde el decenio de los años 70, a primera vista son similares a las iglesias pentecostales tradicionales; sin embargo, se diferencian claramente de éstas debido a su mensaje y a la práctica eclesial, especialmente concebidos para la clase alta.

Con respecto a la influencia de las iglesias pentecostales en la Iglesia Presbiteriana hay que hacer sin embargo una excepción: las iglesias pentecostales no representan mayor problema en los presbiterios mayas. Entre los indígenas se ha logrado frenar el pentecostalismo.<sup>2</sup> Entre los kekchíes, según el Dr. Mardoqueo Muñoz,<sup>3</sup> las iglesias pentecostales crecen incluso más lentamente que la Iglesia Presbiteriana. Esto se debe a la perspectiva especial de la obra evangelizadora de los presbiterios mayas, como más tarde veremos. Por consiguiente, los presbiterios mayas no son representativos de la amenaza experimentada a causa de las iglesias pentecostales.<sup>4</sup> Con miras a examinar más detenidamente lo que representa el pentecostalismo y el neopentecostalismo para la Iglesia Presbiteriana, este capítulo se centrará en la situación de los presbiterios ladinos y presenta la cuestión desde el punto de vista de los interlocutores presbiterianos.

### **1. Las iglesias pentecostales tradicionales y las congregaciones presbiterianas en el campo y en la clase baja urbana.**

Cuando yo llegué, hace como 15 años, la iglesia tenía 80 miembros. Pero hubo una división; se fueron 30 miembros y se quedaron 50. Luego vino una persona que estuvo fungiendo como anciano; y él, siendo nosotros presbiterianos, quiso implantar las doctrinas pene-

costales. Nosotros como presbiterianos no lo permitimos. Entonces él dijo: «¿Cuántos de ustedes están de acuerdo con que al cantar aplaudamos y con que recibamos el Espíritu Santo...? y que esto y lo otro. Muchos se fueron con él. Ahora somos como 35 presbiterianos verdaderos, porque somos conservadores de nuestra doctrina.<sup>5</sup> (...) En la primera división se separaron sólo los jóvenes. Hicieron un templo pequeño, «¡Cristo Viene!», a una cuadra de la iglesia. La gente de la segunda división se fue a otra cuadra, arriba de la iglesia; su iglesia se llama «Puerta del Cielo». Por eso es que no tenemos campos blancos (puntos de predicación), porque un grupo está aquí, el otro allá y otros grupos están por todos lados, y no nos dejan campos blancos para trabajar.<sup>6</sup>

Este caso de un barrio pobre de la ciudad de Guatemala es uno entre muchos. La Iglesia Presbiteriana tiene que luchar contra la influencia pentecostal que está siempre presente en la clase baja en dos frentes: por un lado, las formas de culto y la doctrina se vuelven irreconocibles por la influencia pentecostal y, por otro lado, los miembros se van a otras iglesias.

En el campo hay pastores bien pobres, que justamente por eso siguen un modelo de pentecostalismo. Es un pentecostalismo sólo de aplaudir en los coros y de orar en voz alta juntos. Se ve por todas partes.<sup>7</sup>

Un anciano del Presbiterio de Pacífico, en el departamento de Retalhuleu, relata acerca de la fuga de miembros:

Los pentecostales se traen a muchos de sus miembros de los caídos<sup>8</sup> de otras iglesias. Cuando salen a evangelizar van a esas personas y cuando les dicen «yo soy miembro de la Iglesia Presbiteriana, pero ahora no voy», el pentecostal pregunta «¿Por qué?, vamos a orar» y mañana otra vez y a partir de ese momento empiezan a visitar a la gente cada día. Y la gente, claro, se ve comprometida y van a la iglesia y entonces ya es un nuevo miembro. Y no lo sueltan, porque enseguida les meten en un río de actividades (...). Si hacemos juntos una campaña de evangelización (como antes habíamos hecho) y entonces cinco personas aceptan el Evangelio, inmediatamente ya

hay un pentecostal allí, con ellos, y mañana temprano también, y entonces ya se lo llevan a su iglesia. (...) Si en un acto conjunto se convierten 500 personas, después cinco se vienen con nosotros y 50 con los pentecostales.

P: ¿Estaría un presbiteriano dispuesto a realizar ese esfuerzo? La Iglesia Presbiteriana no tiene suficiente gente para ello.

R. Exactamente. Por eso estamos diciendo que los presbiterianos tienen que ser más dinámicos. (...) Los pentecostales no necesitan ningún comité que les regule todo. (...) Otra ventaja que tienen sobre nosotros es que colocan a cualquier hermano como obrero para levantar una obra, para que dirija a la congregación. (...) Y una vez que está ahí, él tiene que ver cómo se desenvuelve, cómo gana su sueldo, etc.. Es decir: cómo hace crecer a la iglesia, pues la vida de la iglesia, de la congregación, es el sustento del pastor. No es como nuestro sistema, que el pastor tiene un sueldo regular.<sup>9</sup>

El afán proselitista del movimiento pentecostal es una de sus características más importantes. Para sus miembros las innumerables actividades religiosas y su propia participación son una compensación por las privaciones que tienen que sufrir en la vida cotidiana. Además, el hecho de que en las congregaciones casi siempre haya un pastor presente es una garantía de que esas actividades no requieren que los miembros de la iglesia se hagan cargo de su realización, sino que se desarrollan dentro del marco de un sistema autoritario. Es un importante factor relacionado con las condiciones de vida de la clase baja, que se caracterizan por la sumisión y la enajenación.

A los presbiterianos, por el contrario, se les plantea el problema de la falta de pastores, ya que muchas congregaciones no pueden garantizar el sueldo mensual de un pastor. Otro anciano de la congregación de nuestro interlocutor, que al mismo tiempo es el alcalde del municipio,<sup>10</sup> aclara que ni una sola de las diez congregaciones de su municipio puede pagar a un pastor. Sin embargo, el sistema de autoridad presbiterial tiene la ventaja de que los trabajos de la congregación también pueden ser llevados a cabo por los ancianos; éstos también pueden visitar a los enfermos y aportan

por lo general un apoyo económico para la congregación.<sup>11</sup> De esta forma, los ancianos -que por lo general son personas con un cierto poder a nivel local y por eso políticamente más activas e influyentes que personas completamente oprimidas -asumen más responsabilidad en relación con la práctica de la iglesia, lo que por otro lado refuerza su influencia. Pero de este modo, los miembros de la congregación no están suficientemente motivados para llevar a cabo una acción de evangelización. Incluso si una congregación tiene pastor, esto no significa que desarrolle una dinámica misionera como la de las iglesias pentecostales.

El pentecostalismo es mucho más eficaz al dar una interpretación religiosa a la situación social específica de la clase baja. Un miembro de la Iglesia Presbiteriana del Presbiterio Pacífico basa su explicación del porqué de la fuga de sus miembros en una necesidad religiosa subjetiva:

Sí, son bastantes los hermanos que se han ido con los pentecostales. Yo tengo un tío que aceptó al Señor en la Iglesia Presbiteriana y ahora es pastor de una iglesia pentecostal. El me contó su experiencia. Me decía: «mire hermano, el cristiano es como una oveja, y como una ovejita siempre va buscando la hierba verde, porque la hierba más verde es más sabrosa». Y me dijo que se sintió con hambre en la Iglesia Presbiteriana. Y así comenzó a orar, empezó a leer la Biblia, hasta que sintió que dentro de la iglesia ya no experimentaba muchas satisfacciones. Y comenzó a notar la presión de otros hermanos, hasta que tuvo suficiente curiosidad de ir a visitar unas iglesias pentecostales. Allí vio él mucho entusiasmo y se quedó. Esto me contó él, y creo que esa experiencia se ha repetido a menudo en muchos hermanos. No han sentido mucha satisfacción dentro de la Iglesia Presbiteriana. (...) Es por eso que han buscado las iglesias pentecostales. Tal vez tienen un poco más de libertad para sus alabanzas y precisamente eso motiva.<sup>12</sup>

Desde la perspectiva de un miembro de la Asamblea de Dios, pentecostal:

Las costumbres de las otras iglesias, pues, no me gustan. Los

presbiterianos son muy fríos, no se siente nada. Yo he asistido, cuando fui con mi papá, pero me siento muy triste con ellos.<sup>13</sup>

Los aplausos alegres, y el hecho de orar en voz alta todos juntos, así como otros elementos compensadores del culto pentecostal, tienen mucha importancia para la gente. En este sentido, las congregaciones presbiterianas en los pueblos y en parte también en los suburbios más pobres de las ciudades se encuentran más y más marginadas. No practican cultos realmente pentecostales, ni tienen una práctica presbiteriana definida de culto. El Rev. Edgardo García, que colaboró en la elaboración del nuevo catecismo para las escuelas dominicales se preocupa mucho de la cuestión de la doctrina y de la liturgia, dice sobre la liturgia de las congregaciones pobres del campo:

La música ahí es muy ranchera. El himnario nuestro ni lo conocen, o lo odian. Hay una práctica presbiteriana que se mantiene mucho -que quizás es uno de los signos más presbiterianos que todavía subsisten: cuando se recoge la ofrenda, todos están en silencio y hay un poco de música; cuando los diáconos terminan, se ponen todos de pie y cantan: «Oh padre. Eterno Dios...». Pero en el campo lo cantan tan mal que poco a poco las iglesias lo van quitando, porque es aburridísimo.<sup>14</sup>

Aquí se puede palpar el problema de identidad de la Iglesia Presbiteriana. Los intentos de hallar la solución - y finalmente también la búsqueda de una estrategia con la que la Iglesia Presbiteriana pueda frenar la huida de sus miembros a las iglesias pentecostales - han procurado, hasta ahora, sea marcar la diferencia sea incorporar sus prácticas:

Los presbiterios Pacífico, Norte y Central son los que más problemas han tenido con la influencia pentecostal. El Presbiterio Pacífico es simplemente muy duro en cuanto a la liturgia y casi han expulsado a gente que empezaba a aplaudir o a orar en voz alta. En el Presbiterio Suchitepéquez, por el contrario, lo que se hizo fue pactar: si el consistorio de la iglesia lo permite, entonces pueden aplaudir, etc..<sup>15</sup>

Con esta decisión el Presbiterio Suchitepéquez ha tenido en cuenta la posición de poder real del consistorio de la iglesia en las congregaciones.

Normalmente el anciano, o los ancianos gobernantes de estas iglesias pequeñas son los que más pueden ofender. Y se mantienen ahí, pues nadie les quita el puesto. No hay posibilidad de poner a otros ancianos, a menos que se convierta gente que pueda ofrendar igual que ellos. (...) Además, los pastores muchas veces no se atreven a decir nada a los ancianos (...), pues sus sueldos dependen de sus ofrendas.<sup>16</sup>

Se podría suponer que lo mejor sería la integración de prácticas pentecostales, por ser una solución menos conflictiva. Pero una mirada a las estadísticas muestra que la membresía del Presbiterio Suchitepéquez ha disminuido en casi 9%, mientras que el Presbiterio Pacífico ha tenido un aumento de cerca del 10%.<sup>17</sup> Esta diferencia no se puede explicar sólo por la forma de responder a la influencia pentecostal; con seguridad hay todavía un gran número de factores en juego que no conocemos. Sin embargo, parecería como que la tolerancia en la liturgia contribuye a aniquilar definitivamente los últimos elementos todavía existentes de la identidad presbiteriana, contribuyendo de esta manera a la desintegración de la comunidad presbiteriana. En lo que se refiere a los ancianos, dado que tienen la facultad de decidir sobre cuestiones litúrgicas, cabe pensar que -una vez suficientemente distanciados de las costumbres presbiterianas- puedan manifestar una tendencia a consolidar su posición local de poder formando una secta propia; o bien que -con la excusa del menor conflicto con una autoridad superior- ingresen junto con la congregación, que de todas maneras ya es pentecostal, en una iglesia pentecostal ya establecida.

Claro está que no hay que detenerse sólo en la cuestión de si habría que integrar o mejor combatir las influencias pentecostales. Las raíces del problema son más profundas. Es evidente que todos los presbiterios ladinos en conjunto han tenido una tasa de crecimiento de apenas 0.4%; es decir, que a pesar del gran esfuerzo de evangelización no han logrado avanzar. Porque cuando se consiguen nuevos miembros, los antiguos ya se han marchado, sobre todo a las iglesias pentecostales. Entonces, ¿en

qué reside la singularidad del mensaje religioso que ofrecen las iglesias pentecostales?<sup>18</sup>

Un miembro de una congregación del Presbiterio Pacífico indica un primer paso en el intento de responder a esa pregunta:

Bueno, las iglesias que más se han desarrollado en nuestro ambiente han sido las pentecostales, porque ellas precisamente presentan una solución al problema de la persona, y esa solución es su sanidad. «¡Venga Ud. para sanar hoy! Si no sana hoy ivenga mañana!». Todo el tiempo están anunciando que Ud. puede sanar. «¡Usted puede sanar! Venga con nosotros, vamos a orar por usted, para que Dios lo sane, para que Dios lo cure y usted ya no tenga que padecer! y ¡Venga a ver!» ¡Y la gente se siente enferma! hay mucha gente que se siente enferma moralmente: tal vez la esposa, porque recibe maltrato de su marido, porque hay problemas económicos, hay problemas sociales; el marido es borracho, parrandero y ¡quién sabe qué cosa!. Y la familia, la esposa, la madre, todos quieren ver qué hay de verdad en lo que dicen los pentecostales. Y efectivamente, allí ofrecen algo, la sanidad: ¡Vamos a ver!. Entonces la gente acepta, pero lo que les mueve a aceptar es sólo la idea de sanar o de recibir ciertos beneficios.<sup>19</sup>

Esta descripción refleja algo de la situación social difícil en la que viven los pobres. Las condiciones de vida para la mayoría de la población pobre son catastróficas y, lo que es peor, sin esperanzas de mejora. Las iglesias pentecostales ofrecen a sus miembros un escape ilusorio a las aflicciones de una vida cotidiana sin esperanza. En los presbiterios ladinos tienen con esto un éxito indiscutible.

## 2. La influencia neopentecostal en la clase media<sup>20</sup>

Las actividades del movimiento neopentecostal afectan exclusivamente a las congregaciones presbiterianas de la clase media-alta. La fuga de miembros y las divisiones y confrontaciones entre las iglesias son menos frecuentes que las que suceden en relación con las iglesias

pentecostales tradicionales en la clase baja. Pero son de gran importancia para la directiva de la iglesia, ya que ocurren dentro de las pocas congregaciones con miembros de clases sociales elevadas, y afectan así a la base del poder tradicional de la Iglesia Presbiteriana.

La mayoría de los directivos y de los pastores ve como amenaza la cuestión carismática; sobre todo a la manera tradicional del culto presbiteriano. Por eso se está poniendo énfasis en cómo es el culto presbiteriano, cómo son las costumbres y cuáles son nuestras verdaderas creencias.<sup>21</sup>

En 1983 y 1984 surgieron problemas con el neopentecostalismo en dos presbiterios a la vez. La congregación de Sinaí, en Retalhuleu -capital rica de un departamento económicamente fuerte - se dividió en los primeros meses de 1984. Esta congregación es una de las más ricas del Presbiterio del Pacífico, que se caracteriza por su antipentecostalismo. Ese antipentecostalismo radical, por un lado, y la tenacidad neopentecostal por el otro lado, provocaron ya en 1982 encarnizados debates, llegando incluso a las manos. La transformación creciente de las formas del culto tuvo como consecuencia que un anciano y 35 miembros más firmaran una carta de queja dirigida al Presbiterio del Pacífico. Acto seguido, el anciano fue llamado al orden por su consistorio.<sup>22</sup> A principios de 1984, se produjo una ruptura abierta en la congregación y se constituyó una comisión mediadora del sínodo. Los antecedentes son particularmente interesantes: Retalhuleu es económicamente muy fuerte debido a que es el centro de una de las zonas más importantes de negocios agrarios en Guatemala. Por ello, al lado de las pocas ricas familias de la clase alta, se encuentra una clase media próspera de profesionales. Según informaciones de un miembro de una congregación del Presbiterio<sup>23</sup>, estos profesionales habían sido en años anteriores el objetivo de las actividades misioneras de Cruzada estudiantil y profesional para Cristo (Campus Crusade for Christ)<sup>24</sup> y algunos se habían hecho miembros de la Iglesia Sinaí. Estos miembros nuevos -junto con los antiguos de la iglesia Sinaí de clases sociales acomodadas -constituyeron un grupo prestigioso importante y poderoso económicamente dentro de la iglesia. Por medio de ese grupo se estableció contacto con la Iglesia Betania (de corte neopentecostal) de

Quetzaltenango, y se invitó a predicar en Retalhuleu a su pastor Efraín Avelar. Cuando en 1984 se produjo la ruptura, estos miembros se separaron de la congregación presbiteriana y constituyeron una filial de una iglesia grande neopentecostal en las afueras de Retalhuleu.

El segundo caso de influencia neopentecostal en la Iglesia Presbiteriana afectó al Presbiterio Central y finalizó, tras largos debates, con la separación de cinco congregaciones (algunas en parte, algunas enteramente), como consta en las actas del 17 de mayo de 1984.<sup>25</sup> Todas esas congregaciones eran de clase media. El conflicto no sólo tenía una importancia especial debido a ese marco sociológico sino que hubo intensas discusiones por el hecho de que el grupo salió a la ofensiva con la proposición de fundar un presbiterio presbiteriano-neopentecostal. A continuación algunos pasajes del programa del grupo:

Movidos por el espíritu de verdadera responsabilidad espiritual, hemos analizado la conveniencia de la formación de un nuevo presbiterio dentro de los límites de este distinguido Presbiterio Central, pues no pretendemos causar ninguna división local, ni menos nacional, dentro de nuestra organización eclesiástica, sino que deseamos seguirnos moviendo dentro del espíritu presbiteriano, pero concediendo nuevas libertades a nuestras iglesias, respecto a las prácticas litúrgicas, y es por ello que no encontramos ninguna alternativa más que la formación de un nuevo presbiterio. (...) Si se tomara la política eclesiástica negativa que han adoptado otras iglesias, se llegaría al caos espiritual, pues habría disgregación y formación de grupos amorfos, sin vida jurídica, que a la larga únicamente desprestigiarían a nuestro Evangelio en general, fuera de que va en detrimento del crecimiento de la obra presbiteriana en Guatemala. En cambio, una política positiva como la que proponemos, estimamos que dará resultados óptimos, en el sentido de que nuestra Iglesia Presbiteriana crecerá aún más, y algo más grandioso: vendrán muchas almas más, rendidas a los pies de Nuestro Señor Jesucristo, que es el lema fundamental del Evangelio.<sup>26</sup>

En el centro del conflicto se encontraba -junto con otros- el Rev.

Edmundo Madrid, pastor de la Iglesia Centroamérica en la capital. En su caso es posible seguir las líneas básicas del conflicto.

Tras pertenecer a la Sociedad de los Amigos (Cuáqueros), Edmundo Madrid fue ordenado pastor de la Iglesia Presbiteriana, asignándosele, inmediatamente después, el 29 de abril de 1973, la Iglesia Centroamérica.<sup>27</sup> El mismo nos relata cómo se produjo su transformación en neopentecostal:

Cuando yo tomé la iglesia (...) tenía 27 miembros y dos años después tenía 57 miembros. (...) El primer año bautizamos a 12 personas, el segundo a 13 y eso es la norma en la Iglesia Presbiteriana en Guatemala. (...) Yo estaba muy insatisfecho. Entonces, la Iglesia Presbiteriana me mandó a un cursillo sobre crecimiento de iglesia al Wheaton College, bajo la dirección de Peter Wagner y Donald McGavran del Fuller Seminary. Peter Wagner me influyó a desprenderme de los prejuicios contra los dones del Espíritu Santo y contra los pentecostales. (...) Un domingo yo regresaba en avión desde Miami a Guatemala. Hacia unos diez minutos que estábamos en el aire, cuando algo me agarró y yo en ese momento no sabía qué era. Pero yo entendía que Dios estaba haciendo algo fuerte. Sentía un fuerte temblor violento en todo mi cuerpo, durante 40 o 45 minutos, entonces noté que una energía nueva estaba entrando. Y no hablé en lenguas ahí, porque era un avión, un lugar público, así que traté de reprimirlo todo. (...) Cuando volví a la iglesia, cambió el tipo de mi mensaje, en contra de mi planificación. Yo no era consciente de que mi manera de predicar había cambiado, pero cambió de inmediato. Empezó a haber milagros en la iglesia, pero sin ser provocados: empezaron a caer personas endemoniadas en el culto, mientras cantábamos, sin nosotros estar provocando nada. Pero la iglesia se dio enseguida cuenta de que yo venía diferente. Y yo mismo no sabía que era el bautismo del Espíritu Santo; como buen presbiteriano que yo me creía, combatía el término de bautismo en el Espíritu Santo. (...) Un año después yo había bautizado a 172 personas. (...) Pero en lenguas empecé a hablar después.

Casualmente volví seis meses después a los EEUU y asistí a una convención carismática, sin saber a dónde iba. Porque me invitaron

a una convención del Espíritu Santo y no me dijeron que iba a ser una convención carismática en donde iba a haber católicos romanos y toda clase de grupos protestantes. Si lo hubiera sabido, tal vez no hubiera ido. Pero ahí me encontré con un pastor de Guatemala y entonces oramos juntos. Pero para ese entonces la iglesia ya estaba encendida. (...) Esto creó un fermento en la Iglesia Nacional Presbiteriana. Muchos pastores frustrados de que sus iglesias no crecieran, vieron que nuestra iglesia crecía. Esto causó mucha ira, mucha furia en otras personas. Porque yo, sinceramente creo que hay mucha ira ahí, e ira de carne. Entonces, trataban de combatirnos con iras, con habladurías, con chismes, con amenazas. Pero yo nunca contesté a ningún ataque. Yo les decía: «yo no he hecho nada, yo nunca he asistido a una iglesia pentecostal, yo no pedí al Señor que me bautizara en el Espíritu Santo, porque ni siquiera conocía ese término» (...). Entonces establecimos una iglesia hija por un año. Y así siguió dentro de la Iglesia Presbiteriana. Pero no le dábamos autonomía, para que el Presbiterio no fuera a mandar un pastor que nos atacase.<sup>28</sup>

La Iglesia Centroamérica obtuvo, efectivamente, un fuerte crecimiento bajo la dirección de su pastor Edmundo Madrid. En 1982 era la congregación más numerosa de toda la Iglesia Presbiteriana, con 1017 miembros activos frente a una media de unos 130 miembros por congregación organizada en toda la Iglesia Presbiteriana y 202 miembros por congregación en el Presbiterio Central.<sup>29</sup> Es difícil aceptar que el crecimiento mismo provocase envidia y maldad en el sínodo y en el Presbiterio Central como dice el Rev. Madrid; y mucho menos si se tiene en cuenta la influencia aún reciente de la celebración del centenario de las iglesias evangélicas de Guatemala. La directiva de la iglesia considera el crecimiento cuantitativo más bien como un criterio de calidad. El trabajo mismo de Madrid se centraba más en cuestiones doctrinales; estaba interesado en difundir el mensaje neopentecostal como tal en toda la Iglesia Presbiteriana y no sólo en su propia congregación, ampliando así su base. El Rev. Madrid trataba de persuadir con persistente amabilidad, y tradujo para ello algunos párrafos de un documento sobre el neopentecostalismo, publicado con ocasión de la 182a. Asamblea General de la

Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos. En ese documento se dice entre otras cosas:

**(Recomendaciones) Para los laicos que no han tenido experiencias neopentecostales: (...)**

Si algunos miembros de su congregación llegan al Neopentecostalismo, acepten esto como un hecho. Si sucede para edificación, gracias a Dios. (...) Si su pastor es neopentecostal, acepte ese hecho con calma y amor. Discuta el asunto con él. Ayúdelo a ser sensible a las necesidades espirituales de toda su congregación. (...)

**(Recomendaciones) Para los presbiterios:**

Cuando un presbiterio tenga que asumir su responsabilidad en relación al neopentecostalismo, y tratarlo administrativamente, instamos a los presbiterios involucrados a recopilar no solamente información estadística, sino de interpretación. Esto debe incluir evidencia de primera mano sobre el neopentecostalismo; su significado para aquellos involucrados en él; y su significado para la misión de esa congregación en particular.

**(Recomendaciones) Para los consistorios: (...)**

Por lo tanto, es el consistorio el que debe decidir si las prácticas neopentecostales son apropiadas para la congregación en particular o no lo son.<sup>30</sup>

En este conflicto, el Presbiterio Central y el Sínodo estaban sobre todo interesados en la cuestión de las responsabilidades formales o sea, concretamente, en la cuestión de la formación de un presbiterio nuevo neopentecostal. Además, les preocupaba la cuestión del culto neopentecostal, como una transgresión del orden de culto tradicional presbiteriano. Isaac Ramírez, cuatro veces presidente del sínodo, aporta un aspecto diferente a la discusión:

Antes de que viniera a nosotros, Madrid ya había dividido la Iglesia de los Amigos. Le dio a su grupo el nombre de «Santidad». Este todavía existe en Chiquimula. (...) Entonces él vino a ofrecer ese



grupo a la Iglesia Presbiteriana, siendo yo presidente del sínodo. Pero lo descartamos, porque la Iglesia Presbiteriana no trabaja con grupos disidentes. (...) Después volvió e hizo su solicitud como pastor de la Iglesia Presbiteriana. Le examinamos de teología y después le ordenamos pastor. (...) Después que volvió de esa conferencia en los EEUU empezó a hacer su obra fuera de las normas del Presbiterio y se ganó a algunos hermanos pastores. (...) Pero él venía de EEUU con cierta consigna, porque recibía fondos de EEUU para hacer esto. (...) En la Iglesia Presbiteriana El Divino Salvador, hay una hermana, líder de la Unión Femenil Presbiteriana, que viaja a EEUU. Entonces una vez un norteamericano le dijo: «Bueno ¿qué pasó con Edmundo Madrid en Guatemala?, que ya hace 10 años que le mandamos fondos y todavía no se ha visto nada carismático». (...) Madrid ofreció 300 Quetzales<sup>31</sup> para cada pastor que se fuera con él.<sup>32</sup>

No tenemos comentarios independientes, sí las afirmaciones de Isaac Ramírez que concuerdan completamente con los hechos. Sin embargo, estas cuestiones no fueron mencionadas, claro está, en el debate público que se centró principalmente en la cuestión del propio presbiterio y fue un debate de carácter predominantemente formal.

Madrid y los otros pastores hicieron un documento; que querían formar un presbiterio carismático. (...) El quería dividir al Presbiterio Central en dos partes: un presbiterio carismático y el otro en el que nos quedábamos nosotros. Pero esto lo prohíbe la Constitución y los Estatutos de la Iglesia Presbiteriana; no se puede cambiar la doctrina. (...) No está permitido formar un presbiterio propio debido a razones doctrinales.<sup>33</sup>

El Rev. Madrid no estaba muy feliz con el formalismo de la discusión y criticó ese hecho con vehemencia, resumiendo los pocos argumentos de contenido teológico de la siguiente forma:

Ellos decían que nosotros éramos presbiterianos y ellos mismos mostraban una gran lealtad al nombre «presbiteriano». Por otra parte, ellos usaban mucho el texto: «pero hágase todo decentemente y con

orden» (1 Cor. 14:40) haciendo énfasis en el orden; ese era su texto principal, la parte «decentemente y con orden». Y nosotros decíamos: Sí, pero hágase todo. Porque el texto dice que se haga todo. Para ellos «decentemente» quiere decir no hablar y no moverse, sólo ir a la iglesia a meditar. El (culto) nuestro por el contrario es espontáneo. (...) Nunca entraron en la discusión de estos puntos sobre la obra del Espíritu Santo; pero nosotros tampoco quisimos entrar en discusiones durante las sesiones, porque había mucha ira.<sup>34</sup>

Las posiciones del sínodo y del Presbiterio Central, por lo que pudo comprobar el autor, se caracterizaban sobre todo por la rigidez y por los argumentos formales. La cuestión sobre el nuevo presbiterio fue examinada exclusivamente de manera formal, remitiéndose a la Constitución de la iglesia. No se halla ninguna alusión a un examen teológico acerca de las consecuencias de la formación de un presbiterio neopentecostal presbiteriano. Parecería que el interés por mantener el status-quo de las posiciones de poder establecidas predominó en los debates. El sínodo también trató la cuestión de la liturgia de manera puramente formal. Si se examinan las prácticas litúrgicas sin colocarlas en el contexto de lo que significa el Espíritu Santo para la iglesia, no es posible discernir los aspectos más importantes de esa problemática. De hecho, en su examen de la liturgia pentecostal, el Presbiterio Central y el sínodo<sup>35</sup> se refirieron casi exclusivamente a la cuestión del orden. Por otro lado, es evidente que el sínodo trató con mucha seriedad el caso del neopentecostalismo; esto lo atestiguan claramente el arduo trabajo de las comisiones mediadoras, y la permanente disposición de todas las comisiones competentes para estudiar la cuestión.

## Capítulo IV

### **La polarización de la Iglesia Presbiteriana como resultado de los conflictos sociales de los últimos diez años**

*Primero el bien de la Iglesia y después todo lo demás. Si hablamos nos matan.  
No podemos decir la verdad.*

#### **1. Justicia, huida del mundo y calvinismo: tres posiciones de la ética social y política de la Iglesia Presbiteriana.**

Según los dirigentes de la iglesia, desde el punto de vista del crecimiento cuantitativo de la iglesia, el decenio de los años 70 y el comienzo de los 80 fueron años de éxito. Sin embargo, se tenía cada vez mayor conciencia de que la miseria social y la violencia habían influido en buena medida en esas estadísticas positivas. Se impone por lo tanto hacerse la pregunta acerca de la actitud que adoptó la Iglesia Presbiteriana ante los conflictos de esa época. De las diferentes posiciones dentro de la iglesia, se expondrá aquí primero la de aquellos cristianos presbiterianos que optaron por un enfrentamiento abierto con la situación política y social.

En 1976, cuando las acciones sociales de protesta de los años 70 se acercaban a su punto culminante, un grupo de sacerdotes católicos y la teóloga evangélica Julia Esquivel crearon el grupo cristiano «Justicia y Paz». Un pastor, que con cuatro colegas presbiterianos pertenecía a la periferia del grupo, narra:

Al principio no tenía mucho contacto con ellos. Pero en 1978 convocaron una reunión para darse a conocer. En esa reunión estábamos sólo cinco evangélicos, todos presbiterianos, y entre 300 y 400 sacerdotes y religiosos católicos. La reunión coincidió con la masacre de Panzós, y recuerdo muy bien el impacto que tuvo. El primero que trajo la noticia fue un religioso, que sabía que se celebraba la reunión, vino y nos informó. Ya nadie hablaba sobre el programa de la reunión, sino que se buscaban las posibilidades de conseguir más información y de

ayudar, y se organizó el trabajo de publicidad en todos los niveles posibles. Después se organizó, en cooperación con otras organizaciones, una gran manifestación, en la que participó Justicia y Paz.<sup>1</sup>

En el período siguiente, la asociación Justicia y Paz fue objeto de más y más ataques por parte de la dictadura que consiguió aislarla. Actualmente, muchos de sus miembros se encuentran en el exilio. En el curso de los años siguientes los pastores presbiterianos tampoco se salvaron de la persecución, la huida y el exilio.

P: ¿Cómo reaccionó la Iglesia presbiteriana oficial a su trabajo con Justicia y Paz? R: Nunca se lo dimos a conocer. Nos hubieran expulsado. Ellos ni ahora saben que algunos de nosotros estuvimos ahí.<sup>2</sup>

El secretario ejecutivo de la iglesia, Adán Mazariegos, aclara la posición de la directiva de la iglesia ante la cuestión de la responsabilidad política en general cuando dice que lo más importante para la iglesia es su crecimiento y no la política: «primero el bien de la iglesia y después todo lo demás».<sup>3</sup> Esto refleja la preocupación por la subsistencia de la iglesia como institución, así como el hecho de que las iglesias evangélicas en Guatemala todavía no han salido del papel de minoría y que precisamente sus miembros más antiguos todavía tienen presente el recuerdo del menosprecio de que fueron objeto por parte de la mayoría católica. A esto se añade que gran número de miembros, sobre todo de las clases bajas no indígenas, está completamente de acuerdo con esta posición. La conversión significa para muchos de ellos huir del mundo; y, por lo tanto, no aceptan exponerse otra vez al mundo a través de acciones políticas y sociales. El premilenarismo propagado por las iglesias evangelicas se introduce sutilmente de esta forma como una interpretación de la situación social. A continuación, un breve fragmento de una entrevista con un anciano de una congregación muy pobre de campesinos ladinos, situada entre las grandes plantaciones de la planicie costera del Pacífico:

P: Hay una serie de problemas graves en el mundo, como el hambre, la violencia, la guerra. ¿Cree usted que la iglesia puede hacer algo en contra de todo eso?

R: Sí, hermano, Dios todo lo puede. Nuestro Dios es todopoderoso. El tiene poder, pero si lo buscamos, si oramos. La oración lo puede todo. Pero si no oramos, se enfría la iglesia y entonces no habrá nada. Dios nos da el pan, porque dice en su Palabra que a su pueblo no lo dejará morir. Pero como dice el Salmo 91:8 «Y verás la recompensa de los impíos». Es decir, tienen que sufrir, porque no tienen a Dios. Si buscamos a Dios, El nos ayudará; pero cuando Dios ve la rebeldía del hombre, entonces viene la ira de Dios. Entonces, ¿qué es lo que va a hacer el Señor? El levantará a su pueblo, para que no le pase como al pueblo de Israel que desobedeció a Dios y fue castigado duramente. Y el hambre, ya lo dijo la Escritura: dice la Palabra de Dios que vendrán hambre y terremotos. Y la Palabra de Dios tiene que cumplirse. Vendrán luchas y pruebas, pero seguiremos luchando hasta que El venga. La Palabra de Dios dice: el que persevera hasta el fin, ese se salvará y reinará.<sup>4</sup>

Es evidente que la pertenencia a la iglesia es de gran importancia, debido a que ofrece una salida a una situación sin escapatoria, prometiendo una recompensa justa y una solución con la segunda venida de Cristo. La huida premilenarista del mundo hace que la Iglesia Presbiteriana sea bastante similar a las iglesias pentecostales. Esto no significa necesariamente que en la Iglesia Presbiteriana no se tengan en cuenta los problemas materiales de sus miembros. La iglesia de nuestro interlocutor tiene un pequeño fondo para ayudar a los miembros que pasan por una situación de necesidad; sin embargo, los problemas pierden su contexto social y quedan reducidos a la esfera privada, por lo que sus causas escapan a la percepción de los creyentes. De esta manera es imposible actuar política y socialmente. Un miembro de una congregación presbiteriana en una ciudad pequeña de la costa del Pacífico, sigue exponiendo la problemática:

Estamos en contra del alza de los productos de primera necesidad, estamos en contra de los sueldos miserables. Pero no protestamos porque nuestra iglesia, hasta cierto punto, es joven y además está compuesta por gente muy sencilla, entre clase media y clase baja. Y se trata de gente que no está metida en los problemas, como los estudiantes, los profesionales que ya salieron de la formación educativa superior. Eso es a lo que nosotros todavía no hemos

llegado. (...) Nuestra gente no está acostumbrada a manifestar, a protestar, la gente no está acostumbrada a rebelarse contra todas esas cosas. (...)

Tras criticar ese hecho, continúa:

Necesitaríamos, digamos, que a la iglesia llegara la gente de mayor capacidad intelectual. Que tenga el valor de discutir con las autoridades, que tenga el valor de plantear soluciones, afrontando la situación que estamos viviendo. Pero (...) nosotros no tenemos casi gente que haya nacido, vivido, que haya crecido, que se haya formado dentro de la iglesia. La mayoría de la gente es de afuera, que ha vivido con su pueblo, huyendo de sus problemas morales y sociales, del mundo y ha venido a refugiarse en la iglesia; entonces, de esta gente está llena la iglesia. Entonces ellos no quieren meterse allá, porque vienen latigados y si muestran la espalda les siguen dando. Para ellos, eso es el mundo, meterse en política, protestar por el alto costo de la vida, protestar por la pobreza -eso es el mundo para mucha gente. Pero falta la teología, falta el púlpito haciendo énfasis. Pero la mayoría de nuestros pastores son de la misma clase social. Todo eso influye a nuestra formación social; pero cuando nuestra formación social cambie a nivel nacional, entonces también cambiará la iglesia. Pero, de momento, la iglesia no tiene proyecciones, o no formula soluciones.<sup>5</sup>

Para nuestro interlocutor, un primer paso hacia la solución hubiese sido que las iglesias evangélicas, en las elecciones de 1985, hubieran apoyado conjuntamente al candidato evangélico y políticamente, neoliberal, Jorge Serrano Elías, para la presidencia. Sea como sea, lo que está claro es que las condiciones en algunos sectores de la iglesia limitan las posibilidades de su actuación política. Si los motivos de la conversión a la Iglesia Presbiteriana que nos da nuestro interlocutor son correctos, podemos decir entonces que la duplicación del número de miembros en los últimos diez años evidencia que las prédicas políticas desde el púlpito, requeridas por nuestro interlocutor, no tienen mucha audiencia entre los presbiterianos. Los nuevos miembros abandonarían probablemente en masa la iglesia de la misma manera que llegaron. Así pues, un compromiso social y político estaría indudablemente en contra de los intereses

de la iglesia, y de su subsistencia y crecimiento. No obstante, tales conclusiones, aplicadas a toda la Iglesia Presbiteriana, son algo apresuradas. Veremos que en las zonas de población maya -donde la iglesia tiene su mayor crecimiento- el problema se plantea de una forma completamente diferente.

En la Iglesia Presbiteriana de Guatemala, no es común una visión realmente calvinista de la cuestión social. Esto se explica, según el Rev. Edgardo García, por la estructura social de la iglesia:

La mayoría de nuestros miembros son de la clase baja. Esto también es una explicación de por qué la Iglesia Presbiteriana de Guatemala no es realmente calvinista. Si intentara ser calvinista en el sentido norteamericano, escocés u holandés, entonces no lograría captar a toda esa gente.<sup>6</sup>

Posiciones calvinistas en relación con la cuestión social suelen ser compartidas sobre todo por personas y congregaciones de clase media. (El hecho de que los presbiterios indígenas se preocuparon por las raíces calvinistas en los años noventa merecía una explicación especial). Por lo general, eso que se llama «calvinismo», por el sentido común, está pronto para legitimar la clase media o bien media alta. Tras la exclusión de los grupos neopentecostales, quedaron cuatro congregaciones de clase media en la capital. A éstas se suman algunas congregaciones más en las capitales departamentales. Isaac Ramírez, anciano de la congregación El Divino Salvador, que desde hace varios decenios actúa en la Iglesia Presbiteriana a nivel sinodal, formula la siguiente respuesta a la cuestión social:

P: En Guatemala hay muchos problemas sociales, como la pobreza, la violencia, etc.. ¿Asume la iglesia su responsabilidad ante esos problemas sociales? R: (...) La Escritura dice que no hay remedio para el mal si no cambia el corazón. Lo malo que ha habido en la iglesia evangélica, si abarco a todas, es que han dado más énfasis a aspectos sociales, económicos y aún políticos, que a la regeneración del hombre. Pero la Biblia dice: No he visto a justo desamparado, ni a su simiente que mendigue pan.<sup>7</sup>

Según el entrevistado, los misioneros de la Iglesia Presbiteriana Unida de los EE.UU. dejaron una herencia muy mala, al hacer que la iglesia dependiese de donaciones financieras, socavando, así, la iniciativa propia de los cristianos guatemaltecos.

Muchos líderes sólo están tras las ayudas para los proyectos (sociales); quieren vivir de sólo presentar proyectos. En eso no estamos de acuerdo, porque primero hay que predicar la Palabra de Dios. Sí, el Señor nos mandó dar de comer a los pobres; dijo El: dále de comer al hambriento, dále de beber al sediento. Pero primero hay que darle la Palabra de Dios. Pero aquí se le ha dado vuelta a la cosa y no se ha logrado nada al respecto, inada! Mire yo antes no tenía qué comer. Todo dependió de que el Señor me cambiara. El me dio casa, me dio trabajo; me lo dio todo. Esa es la base fundamental del creyente; pero si vamos a esperar que venga de los EEUU el dinero para los proyectos... Políticamente hablando: a la gente religiosa hay que demostrarle los hechos: ¿Qué pasó con Cuba?, ¿Qué pasó con Nicaragua?, ¿Qué pasó con todos esos países a los que los EEUU los han mantenido por años? Tenemos un dicho en Guatemala: «Cría cuervos y te sacarán los ojos.» No, lo que hay que hacer es orientar a la persona, enseñarle a trabajar, enseñarle a ganarse el sustento y darle la Palabra de Dios antes. Mire, es una vergüenza que un niño de un creyente se suba a una camioneta (autobús) y comience a cantar coritos para después pasar la mano y que le den centavos. ¿Dónde está la Biblia en eso? P: Parece que esos creyentes realmente no tienen nada. R: Pero ¿por qué no tienen nada?, porque francamente, han desconfiado de Dios. Esto se lo digo de mi propia experiencia. Nosotros, como le dije al principio, no teníamos qué comer, no teníamos casa, no teníamos nada. Pero todo vino una vez que me convertí al Señor y el Señor ya me vio como... A pesar de que me debía haber castigado duro, aunque yo no era convertido, yo era hijo de creyentes. Una cosa es que uno viva en un ambiente evangélico y otra cosa es que tenga el Evangelio en el corazón.<sup>8</sup>

Por supuesto, tal opinión sobre las causas de la pobreza prácticamente no es compatible con las experiencias de la vida y la fe de los miembros

pobres de la iglesia; sobre todo no lo es con las experiencias de los miembros indígenas, cuyo pan de cada día es, -muy similar a los campesinos pobres en general-, el trabajo durísimo, los salarios de miseria, la amenaza militar y un tratamiento humillante por parte de la población ladina. La conexión directa entre éxito y fe, refleja el éxito personal y la confianza en la propia capacidad. Para muchas iglesias nacionales, como ya es sabido, actitudes similares se han convertido en el punto de partida de desarrollos fructíferos y autodeterminados. Abordaremos a continuación la relación entre la iglesia nacional y los obreros fraternales en los años 70 y 80.

## 2. Los «obrerros fraternales» y la apertura a la cuestión social

En 1962, se integraron misión e iglesia en Guatemala: se fundó la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (IENPG) y se redefinió la posición de los misioneros. En el curso de los años 60 y 70 cambió considerablemente el papel de los misioneros, sobre todo en relación con los conflictos políticos y sociales de Guatemala.

Por la integración mayor número de guatemaltecos se incorporaron al trabajo activo (de la iglesia). Por la integración mayor responsabilidad fue asumida por la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (IENPG). Permitió alcanzar cierta madurez de parte de la IENPG. Esa madurez se ve en la toma de decisiones y en la programación y realización del trabajo en forma más amplia. Se ve también en la dirección de las instituciones por medio de juntas directivas responsables. Se nota la madurez en la acción misionera nacional, que ha alcanzado nuevos campos tanto en ciudades como en pueblos y regiones rurales. Algunos de esos aspectos todavía deben mejorarse, como por ejemplo la administración y la evangelización. Problemas y reacciones negativas causadas por el trauma de la integración se esperaban. En los últimos 20 años estas pruebas han servido a la IENPG como escuela en la medida en que fueron tomadas como bendición y no como herida.<sup>9</sup>

Cuando los cristianos guatemaltecos asumieron la responsabilidad de la iglesia, los llamados «obrerros fraternales», o sea los misioneros extranjeros, quedaron directamente supeditados al Comité Ejecutivo de

la iglesia, y la iglesia les asignó zonas especiales de trabajo en condiciones iguales como cualquier pastor guatemalteco. Por supuesto, siguió manteniéndose cierta influencia informal.<sup>10</sup> Sin embargo, la integración no conllevó cambios decisivos. Los dirigentes nacionales y los misioneros más antiguos se conocían desde hacía tiempo y políticamente tenían más o menos la misma opinión.

Al principio, la línea conservadora de la iglesia no cambió. Sólo a causa de la evolución posterior comenzaron a cambiar las relaciones entre los misioneros y los dirigentes de la iglesia y se manifestaron los conflictos. Esto ocurrió precisamente de la forma opuesta a como suelen producirse los conflictos entre las iglesias nacionales y los misioneros: los misioneros asumieron el papel de innovadores y renovadores, aunque, por supuesto, no sin que ellos mismos antes hubieran pasado por procesos de transformación. El matrimonio misionero, Donald y Ana Sibley -según el encargado de la Iglesia Presbiteriana Unida de los EEUU, que los envió- eran al principio de su servicio en Guatemala, en 1959, muy conservadores. Más tarde, en el curso de su trabajo con la población indígena en el marco del programa social Agape cambiaron considerablemente su posición.<sup>11</sup> El obrero fraternal, Dr. Ross Kinsler, que desde 1963 hasta 1977 trabajó en Guatemala -principalmente como profesor de teología en el seminario de la Iglesia Presbiteriana- explica su propio proceso de transformación como sigue:

¿Dónde estábamos nosotros? Bueno, la historia de cada uno es diferente. Yo me gradué en el Wheaton College, que es una escuela teológica fundamentalista de los EEUU. De allí fui a Princeton, que en ese tiempo era muy conservadora, con algunas excepciones como John Mackay y Richard Shaul - Shaul se radicalizó más tarde. Después fui a Edimburgo a estudiar Nuevo Testamento. Allí me doctoré en Nuevo Testamento. Cuando fui a Guatemala yo era muy ingenuo en cuanto a mi análisis social e histórico de Centroamérica. Hay que tener presente que en 1954, cuando los EE UU derrocaron el régimen de Jacobo Arbenz, exactamente como están tratando de hacer ahora en Nicaragua, seleccionaron a un coronel, a Castillo Armas, organizaron un pequeño ejército en Honduras y mandaron aviones para aterrorizar a la gente. Todo el asunto se manejó desde la Embajada Estadouni-

dense en la capital. De toda esta historia, que está bien documentada en libros, yo no sabía nada. En 1954, yo era estudiante universitario, especializado en historia, y no escuché nada sobre esto. Por eso, cuando lo leí hacia 1965, empecé un proceso de cambio. Leí la historia desde otra perspectiva. Comencé a comprender que el anticomunismo es el manto con el que se cubre el imperialismo y que la raíz de los problemas está en la estructura socioeconómica. Todo eso era nuevo para mí y la reflexión bíblica vino poco a poco. Muchos de nuestros colegas misioneros nunca pasaron por ese proceso. Desde los Sibleys<sup>12</sup> hasta la época más reciente, casi todos hemos pasado por eso. Nó había sido el caso de los primeros misioneros. Y en cuanto a nuestros colegas de la Iglesia Presbiteriana Nacional algunos pasaron por el proceso y otros lo rechazaron. La tradición era no tocar los asuntos políticos; porque es algo «sucio», que corrompe y porque no era la misión de la iglesia ocuparse de tales asuntos.<sup>13</sup>

Este cambio de perspectiva sobre las relaciones políticas y sociales de un grupo de guatemaltecos y extranjeros con cargos en la iglesia, no dejó de tener sus consecuencias en la formación teológica del seminario de la Iglesia Presbiteriana, en San Felipe, Retalhuleu. Las pautas de pensamiento mencionadas fueron profundizándose mediante el trabajo según el método de Educación Teológica por Extensión (desarrollado por los guatemaltecos Nelly de Jacobs, José Carrera y Baudilio Recinos en cooperación con los misioneros Ross Kinsler, Ralph Winter y Jim Emery), que relaciona la formación con las condiciones de vida de los alumnos. De esta forma, la situación social ejerció influencia en la reflexión teológica. En el marco de las posibilidades de formación pastoral en Guatemala, esta incipiente liberalización en el Seminario Teológico Presbiteriano, durante los años 60, tuvo un efecto casi revolucionario. El enfoque estaba determinado hasta ese momento por la influyente escuela bíblica de la Misión Centroamericana (CAM), que era fundamentalista y dispensacionalista, y por la presión que ésta ejercía sobre la Iglesia Presbiteriana; en esa escuela se formaron también algunos pastores presbiterianos. Además, la influencia que la Misión Centroamericana ejercía por medio de su estación radiofónica era considerable. Por otra parte, la formación en el Seminario Presbiteriano mismo era estrictamente conservadora y pietista.<sup>14</sup>

En este contexto de anticatolicismo, anticomunismo, antiliberalismo y antiobra social (por supuesto surgieron problemas) cuando nosotros estudiamos el trayecto del cristianismo (con una perspectiva diferente). Yo di un curso sobre la historia del protestantismo. Estudiamos a los reformadores y después analizamos críticamente el fundamentalismo de los postcalvinistas y estudiamos la Confesión de Westminster como el fruto de una época legalista, etc. Esto fue tomado como un cuestionar cosas sagradas. Y cuando llegamos a los movimientos del Evangelio Social y a la teología más actual, ya era para algunos un poco delicado. Sin embargo, los estudiantes generalmente eran muy abiertos y algunos de los líderes del sínodo también participaron en este curso. No todos estaban cerrados a este trabajo; pero había una fuerte tendencia a ello. Por ejemplo, también consideraban algo peligroso que en el estudio bíblico estudiáramos histórica y críticamente el fondo de las Escrituras. Una cosa oí, fue que en un presbiterio cuando supieron que enseñábamos psicología pastoral dijeron: «¿Por qué estudiar psicología?, lo que deben estudiar es la Biblia!». Pero más tarde ofrecimos a los pastores de ese mismo presbiterio un curso de psicología pastoral. Y varios de ellos descubrieron todo un mundo distinto. No había, en ningún sentido, un esfuerzo por introducir una línea modernista o marxista (como algunos dicen) en el seminario. Más tarde, hacia los años 70, Nelly de Jacobs introdujo un curso sobre teología latinoamericana, que naturalmente trató las corrientes de la teología de la liberación. Después de unos años de crítica por elementos conservadores, se estimuló a la Junta Directiva del seminario para que proclamara que sólo los pastores pueden enseñar en el seminario y no las mujeres, y procuraron eliminar ese curso.<sup>15</sup>

Por lo que respecta a la enseñanza teológica, cuando comenzó la reflexión acerca de una teología auténticamente latinoamericana y sobre todo de la teología de la liberación, los conflictos entre las fuerzas reformistas y las fuerzas conservadoras salieron a la luz violentamente. El concepto de teología de la liberación se ha vuelto dentro de los círculos evangélicos un concepto polémico en relación con la polarización política. Como tal, más bien se refiere a una práctica política y social de cristianos

que defienden un cambio radical de las estructuras de la sociedad y no a un tipo de reflexión teológica en sí. Por lo tanto, este término se interpretó y aplicó de una forma muy amplia. El Dr. Muñoz juzga críticamente el período descrito por el Dr. Kinsler:

(Después de la fuerte influencia de la teología dispensacionalista en los primeros años) se llevó a cabo en la década de los 60 una evaluación de cuál era el sistema teológico de la Iglesia Presbiteriana. Se empezó a reformar el programa de estudios del Seminario Teológico y a experimentar el programa de Educación Teológica por Extensión. Esto creó otro problema, porque se enfatizó la cuestión de la forma. Y sobre todo se iniciaron estudios de carácter inductivo (...). Se crearon conflictos sobre los modelos entre los que defendían la tradición del sistema de residencia obligatoria en el seminario y los que defendían la extensión, y se gastó mucho tiempo en discusiones. Y lo que sufrió más fue otra vez el sistema doctrinal. Y es sólo ahora, digamos, a partir de la década de los 80, que estamos enfatizando los temas básicos. Vemos de suma importancia que por lo menos todos conozcan los cinco puntos básicos del Calvinismo. (...) Entonces, es sólo ahora que estamos tratando de crear nuestra identidad doctrinal.<sup>16</sup>

Sobre las consecuencias sociales y políticas del cambio, el Dr. Muñoz se expresa del siguiente modo:

Tenemos que entender primero lo siguiente: en la década del 70, especialmente con Jimmy Carter, la política de los EE UU se desvió un poco. Y así empezó también la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos a poner énfasis en el servicio social, o sea, en la preocupación por la sociedad. Esto se tradujo en que, por supuesto, la agencia de programas de ayuda, así como el director de la agencia, empezaron a poner un énfasis especial en el aspecto del servicio social, en la preocupación social. Pero la iglesia en Guatemala de esa década tenía un énfasis eminentemente evangelístico. Además, en esta década se acentuó más el problema de la violencia. Y entonces algunos hermanos empezaron a indicar que debíamos manifestar

preocupación por el problema de la violencia; es decir, que la iglesia tenía que decir algo al respecto.

Y uno de los que estaba más involucrado siguiendo esta línea, era el Dr. Kinsler. El fue el que insistió más en la cuestión social. Incluso predicó sobre este tema de la preocupación social. Y aún cuando predicaba sobre esto, decía que la iglesia debía participar en la política, que debía decir algo sobre la política. (...) Digamos que él tuvo la participación más destacada en este aspecto; quizás fue por su función como profesor en el seminario y por la libertad de cátedra que se sintió con la libertad de empezar a reflexionar sobre estos problemas. Sin embargo, lentamente fue ahondando en esta reflexión y entonces empezó, al principio, a identificarse con ésta, con la preocupación social, después con la teología de la liberación. Lo mismo que Thomas Gyori<sup>17</sup>: él manifestaba también su preocupación por los problemas de los sindicatos, como por ejemplo por la huelga de los trabajadores de la Coca Cola.<sup>18</sup> Empezó a escribir cartas y a reaccionar en contra de la actitud de la empresa. Y también estaba involucrado en el área social de la iglesia. Thomas era más bien activista; la fuente de reflexión era Ross Kinsler, que últimamente ya no oculta su simpatía por la teología de la liberación, sino que habla francamente en favor de la misma. El se muestra abiertamente como uno de los teólogos de la liberación. (Pero también había otros) Thorp<sup>19</sup> definitivamente no era así. El es, sin ningún tipo de duda, uno de los misioneros conservadores, de los que llamamos de la «vieja guardia».<sup>20</sup>

El Dr. Ross Kinsler tuvo que salir de Guatemala en 1977, según información del hermano Adán Mazariegos<sup>21</sup>, debido a motivos políticos. Isaac Ramírez comenta:

Kinsler se fue porque el Sínodo ya no le quiso más; es decir, ya no le empleó más. Lo mismo paso con Donald Sibley. Thomas Gyori también se fue. El tuvo un encuentro conmigo en la plenaria del sínodo, debido al asunto de la teología de la liberación; porque había escrito cartas en contra del gobierno de Guatemala y a favor del movimiento sindical de la Coca Cola. (...) <sup>22</sup> P: El gobierno mató a una gran cantidad de dirigentes de ese sindicato y trató al sindicato muy mal... R: Sí, ieso es

cierto! Pero de acuerdo con el estatuto de personería jurídica de la iglesia, y de acuerdo con la Confesión de Fe, ningún extranjero ni ningún guatemalteco que milite en la Iglesia Presbiteriana puede meterse en política; y mucho menos en contra del gobierno. Eso fue lo que yo le dije: «Usted está comprometiendo a la Iglesia Nacional y está infringiendo contra la Constitución de la iglesia».<sup>23</sup>

Algunos de los obreros fraternales, que tenían conciencia política y actuaban en consecuencia, tuvieron que abandonar el país en los años de la creciente persecución política de la dictadura contra la oposición. Compartieron el mismo destino que algunos pastores nacionales que cayeron en las aspas del aparato militar y tuvieron que salir del país o pasar a la clandestinidad.

### 3. Trayectorias políticas en el decenio de los 80

En los últimos años del decenio de los 70, junto con la situación política se polarizaron también las posiciones dentro de la iglesia. Quien deseaba garantizar la subsistencia de la Institución, así como su crecimiento cuantitativo, tenía que hacer más concesiones políticas a los poderosos; quien deseaba vivir el cristianismo en todas sus dimensiones, políticas y sociales, se ponía en aprietos.

La expresión «teología de la liberación» y la práctica asociada a ella se encontraban cada vez más fuertemente presionada: el radio de acción para una práctica en favor de cambios sociales era cada vez más limitado y la definición de lo que se entendía por «teología de la liberación» se siguió estrechando hasta que sólo significó «cooperación con la guerrilla». En este contexto es importante el hecho de que el gobierno de Lucas García, a causa de una hábil práctica publicitaria, logró vincular en la opinión pública la «teología de la liberación» (y los grupos de cristianos críticos a ella vinculados) con la guerrilla. En el verano de 1981 detuvieron al jesuita Luis Pellecer F.; tres meses después dio una conferencia de prensa y estableció una estrecha relación entre la teología de la liberación y la guerrilla.<sup>24</sup> Desde ese momento, quedó definida la interpretación oficial de la teología de la liberación; todo aquél que no estaba de acuerdo con esta interpretación arriesgaba que se le tomase por simpatizante de



la guerrilla. Esto fue también importante para la discusión dentro de la Iglesia Presbiteriana. En relación con el debate sobre la transformación de una parte de la iglesia y la evolución política posterior, aclara el Dr. Muñoz:

Deseo poner este asunto en su contexto: la teología de la liberación tomó una connotación problemática cuando detuvieron al sacerdote Pellecer Faena. El dio una conferencia de prensa -públicamente- y dijo que él empezó con la teología de la liberación y que de allí se fue a la guerrilla. El mismo no sabía cómo sucedió esto, pero que fue así. Y ya se sabía que él mismo era un guerrillero activo. Por eso ya en todo el país estaba claro que la teología de la liberación tenía que ver con la guerrilla. Eso fue el gran problema de la teología de la liberación en Guatemala. Debido a la conferencia de prensa de este señor, decir teología de la liberación equivalía a decir guerrilla.<sup>25</sup>

Esta manipulación del lenguaje se constituyó en una verdadera amenaza para los grupos cristianos socialmente comprometidos. Bajo el general Lucas García la situación en Guatemala se volvió insoportable. La violencia en las ciudades y en el campo aumentó rápidamente; la matanza de los campesinos de Panzós, que reclamaban sus derechos a la tierra, es un ejemplo de tantas otras que habrían de seguir. Las actividades de la guerrilla en las zonas rurales también recrudecieron. Muchos campesinos veían en la guerrilla su última esperanza. En la perspectiva del gobierno se confundían -aún más de lo que de todas maneras estaban- los rasgos de los guerrilleros combatientes con los de la población indígena. Muchas de las poblaciones rurales donde el ejército lograba identificar cierta simpatía con los insurgentes, se volvieron el blanco de acciones militares. A pesar de todo, la obra social que había establecido la Iglesia Presbiteriana continuó incluso en las zonas de conflictos. El Dr. Muñoz, en su tesis de doctorado, hace referencia a la situación en la zona de los indígenas kekchíes:

Ya cuando la obra estaba establecida, y que las iglesias se habían organizado en Presbiterio y tenían sus cuatro programas de desarrollo, vino una asistencia financiera de la Iglesia Cristiana Reformada de los Estados Unidos. Infortunadamente, las personas que canalizaron esta ayuda hacia las comunidades kekchíes eran identificadas

fuertemente con la corriente de la teología de la liberación y comenzaron a filtrar ideas izquierdistas a las comunidades. En ese tiempo, el grado de violencia política estaba en su máxima expresión y la guerrilla había recrudecido sus ataques por todo el territorio nacional, y la lucha se había generalizado. Algunos de los hermanos kekchíes, influenciados por esas ideas, comenzaron a identificarse con el movimiento de izquierda hasta que concluyó con la desaparición de varios pastores presbiterianos kekchíes. Además, desaparecieron dos líderes y muchos miembros de la iglesia.<sup>26</sup> Dos comunidades presbiterianas desaparecieron por completo, que fueron las comunidades de Bella Vista y Río Blanco.<sup>27</sup>

### Cristianos protestantes víctimas de la violencia

Nombres de algunos pastores asesinados o secuestrados

Marco Antonio Cacao Muñoz .....	Julio de 1980
Roberto Ortiz Morales .....	7 agos. de 1980
Nicolás Albano López .....	nov. de 1980
Raúl Albano Martínez .....	nov. de 1980
Santos Jiménez Martínez .....	nov. de 1980
Jerónimo «Don Chomo» .....	19 nov. de 1980
John Troyer (misionero menonita) .....	13 sept. de 1981
Félix Moxón Cuta .....	Julio de 1981
Rodolfo Alvarado .....	9 agos. de 1985
Nicolás Chuy Cúmez .....	15 de mayo de 1986

(Fuente: Iglesia Guatemalteca en el exilio: The Church of Guatemala: Lessons of History Quarterly Bulletin, Managua, Nicaragua, mayo de 1987)

Aquí hay que añadir, a modo de rectificación, que, según informa uno que trabajaba como promotor social en aquel entonces, el servicio social nunca había llegado a estos lados; su plan de trabajo preveía alcanzar estos lugares apartados tres años más tarde;<sup>28</sup> Al describir las comunidades en las que se llevaron a cabo programas de esa índole, el misionero James Dekker dice:

## Santos Jiménez Martínez

Santos Jiménez Martínez era el pastor de una pequeña congregación de la Iglesia Pentecostal Príncipe de Paz en una zona apartada de la costa pacífica, situada entre grandes plantaciones de algodón, en las cercanías de Santo Domingo, Suchitepéquez. Los habitantes del poblado se componían, sin excepción, de pequeños agricultores y campesinos con parcelas diminutas, que les disputaban los terratenientes de alrededor. El derecho a la tierra era para ellos idéntico al derecho a la vida. Los terratenientes trataban de expulsar a estas personas infundiéndoles terror de diversas formas; entre otras, se rociaba la población desde aviones con herbicidas, de manera que hasta los animales domésticos murieron. Santos Jiménez era analfabeto; se hacía leer la Biblia por un amigo y hermano. Y predicaba proféticamente, ya que tanto él como su congregación sabían que Dios quiere la vida y no la muerte. Vida significaba para ellos, la libertad de labrar un trocito de tierra. Para defender esa libertad había que organizarse. Toda la población del lugar apoyaba a Santos Jiménez y juntos,

A medida que aprendían a leer la Biblia y trabajaban juntos, comenzaron a reflexionar sobre sus vidas. (...) Las congregaciones comenzaron a producir líderes para toda la comunidad. Hombres y mujeres encontraban en la Biblia nuevamente abierta, que el Dios que ellos adoraban era un Dios personal. (...) Esta solidaridad los condujo a solicitar a la Iglesia Presbiteriana de Guatemala y a la Iglesia Cristiana Reformada ayuda para mejorar los programas de salud, alfabetización y agricultura que ya ellos habían comenzado por iniciativa propia. Cuando consiguieron un poco de dinero -verdaderamente muy poco- las cosechas se multiplicaron. Fue un desarrollo poco costoso y muy exitoso. (...)

Apareció entonces una serie de supuestos dueños de la tierra (...). Comenzaron a intimidar y a amenazar a los líderes de la comunidad. (...) Algunos desaparecieron, otros fueron golpeados. (...) En vez de rendirse, como hubieran hecho al principio, los aldeanos llevaron sus quejas ante el sínodo de la Iglesia Presbiteriana. (...) La Iglesia tomó en serio los problemas presentados. Nombró un comité de cinco personas para ayudar a los Kekchies a obtener justicia. (...) Un abogado concluyó que los reclamos de los supuestos propietarios eran falsos. La

los campesinos trataban, entre otras cosas, de defender su derecho a la tierra, en cooperación con la Federación Autónoma Sindical de Guatemala (FASGUA). Una noche, después de que Santos hubiese celebrado el culto, unos hombres armados salieron de la oscuridad de las plantaciones y le dispararon. Santos Jiménez murió en medio de la comunidad.

(Fuentes: Conversaciones del autor con dos testigos de la obra de Santos Jiménez, 1985/86; conversación telefónica con el Rev. Josué Muñoz, dirigente de la Iglesia Príncipe de Paz, 27 de febrero de 1986.)

## Zacualpa

Julio de 1981: Unos soldados matan a más de 35 miembros de una iglesia evangélica en El Quiché. El incidente más grave se produjo en Zacualpa, donde, durante el entierro de un joven, que había fallecido a causa de una enfermedad, varios miembros de la iglesia fueron detenidos por soldados que decían que el joven había sido un guerrillero. Los soldados se llevaron a 6 hombres prisioneros que más tarde fueron hallados muertos.

(Fuente: Gesellschaft für Bedrohte Völker (Ed): «Guatemala: Chronologie der politischen Gewalt, 1976-1983». in: Progam 104, Indianer in Mittelamerika. Göttingen; No 104, octubre de 1983, pag. V)

tierra pertenecía al gobierno. (...) De pronto todo se fue al suelo. El comité se vió en problemas. (...) Un pastor indígena fue secuestrado por el ejército. Los miembros del comité le dieron protección cuando logró escaparse. La policía secreta lo rastreó hasta la casa de uno de ellos. Cuatro de los cinco miembros del comité tuvieron que ir a la clandestinidad y fueron forzados luego al exilio. Desde entonces (los dos pastores indígenas) Ricardo y Alfonso han desaparecido.<sup>29</sup>

Dekker mismo fue uno de los miembros del comité buscados por la policía secreta. Se salvó sólo gracias a una equivocación. Algunos cristianos presbiterianos opusieron a la represión una resistencia fundamentada en su fe. Al mismo tiempo, había otros miembros de la Iglesia Presbiteriana cuya situación era completamente diferente:

Había otros evangélicos que tenían altos cargos en el gobierno; algunos eran miembros de la Iglesia Central Presbiteriana. Uno de ellos, p.ej. era uno de los jefes del Banco Nacional.<sup>30</sup>

Así pues, los antagonismos, que determinan la política, comenzaron a manifestarse en la iglesia. Además, la dictadura se mostró dispuesta a cooperar, en cierta medida, con representantes de determinados grupos sociales. Según narra un informante, también había cierta cooperación entre fun-

## Nicolás

1982: Unos soldados obligan en 1981 en Cótzal, El Quiché, al pastor de la Iglesia de Dios Pentecostés del lugar, Nicolás, a que les delate la red de apoyo a la guerrilla del lugar; si se negaba a hacerlo, el ejército fusilaría cada día a una persona del pueblo. Nicolás delató la red de apoyo. Esto acarreó un gran número de operaciones militares, masacres, etc. y contribuyó a reforzar la superioridad de los militares en la zona. Esta fue la razón del fusilamiento de Nicolás en 1982 por la guerrilla.

(Fuente: Conversación del autor con el periodista Paul Goepfert, que en ese tiempo se encontraba en Cótzal y que además se remite a informaciones adicionales de Paul Townsend del Instituto Lingüístico de Verano)

## Acerca de la celebración del centenario del protestantismo

En muchas aldeas de Chimaltenango, El Quiché y Huehuetenango, los hermanos ya no se reúnen en los templos para alabar al Señor por miedo a ser asesinados, y muchos templos hasta son utilizados como destacamentos militares. Congregaciones enteras huyen entre

cionarios de la Iglesia Presbiteriana y la dictadura. Esto puede explicarse por una combinación de los factores mencionados anteriormente; también puede considerarse como un intento de aquellos pastores de cambiar desde dentro el tiránico régimen de Lucas García. Sin embargo, esta actividad no quedó sin protesta en la iglesia, como Ana Sibley y otros informan.<sup>31</sup>

Bajo Ríos Montt, la polarización en la iglesia no cambió significativamente. Ya bajo Lucas García, algunos colaboradores de la Iglesia Presbiteriana, social y políticamente comprometidos, tuvieron que abandonar el país. El hecho de que el dictador militar, Efraín Ríos Montt, fuese evangélico -el primer presidente evangélico en la historia de Guatemala- hizo concebir esperanzas a muchos cristianos, sobre todo a los que habían sido influenciados por el fundamentalismo, de que algo cambiaría en el país. Por ello, Ríos Montt tuvo la confianza de un gran número de dirigentes y miembros de las iglesias evangélicas. Muchos lo veían como «hombre del centro», y consideraban que, como cristiano en el gobierno, iría a mejorar la situación.

Tras el golpe de Estado de Mejía Vítores contra Ríos Montt, esos círculos de cristianos fundamentalistas imputaron el fracaso principalmente al «ambiente» que lo rodeaba y a la administración corrupta.<sup>32</sup> Ríos Montt mismo era miembro de la iglesia neopente-

los montes y bosques para salvar sus vidas. Muchos siervos del Señor han ofrendado su vida y otros han desaparecido en el cumplimiento de su ministerio como el Rev. Santos Jiménez, Alberto Morales, Lucas Guarchaj, Diego Pérez, Policiano López, Ricardo Pop, Alfonso Macz, Raúl Martínez, Faustino Villanueva, Pedro Caal. Y otros más cuyos nombres hasta el momento ignoramos. Estos hermanos representan a iglesias como: Misión Centroamericana (CAM), Príncipe de Paz, Elim, Metodista, Presbiteriana, Nazarena, De Dios, etc.

El colmo de la situación actual es que algunos de ellos han muerto bajo el régimen de Ríos Montt, quien decía ser enviado de Dios para salvar al pueblo de Guatemala... Los proyectos de los poderosos de este mundo son proyectos de muerte. (Salmo 146: 3-4, Juan 16:1-4).

(Fuente: Comité Evangélico por la Paz en Guatemala: «A nuestros amados hermanos en la fe, en la celebración del centenario de la predicación del Evangelio en Guatemala». Folleto, Guatemala, 1982)

## Chupol

El 30 de marzo de 1982, los evangélicos que vivían en Chupol estaban en la capilla Meto-

costal El Verbo y se rodeaba de confidentes de su iglesia, que actuaban como sus más cercanos consejeros. Una serie de personalidades evangélicas prominentes, sobre todo del entorno de la Misión Centroamericana (CAM) y de otras iglesias evangelicales, se pusieron a su disposición como consejeros o ayudantes, sobre todo el director del colegio evangélico, Instituto Evangélico América Latina, Virgilio Zapata.<sup>33</sup>

Ríos Montt también contó con la simpatía de la Iglesia Presbiteriana. Tras el golpe de estado de Ríos Montt que derrocó el régimen de Lucas García se fortalecieron aparentemente las esperanzas de una paz política y social. Adán Mazariegos señaló que cuando se considera la situación retrospectivamente, la opresión bajo la dictadura de Lucas García había afectado en parte a la iglesia, pero que con Ríos Montt había vuelto la paz a Guatemala.<sup>34</sup>

Bajo el gobierno de Ríos Montt, el ejército asesinó a gran número de cristianos evangélicos. La persecución de cristianos comprometidos también tuvo víctimas entre los miembros de la Iglesia Presbiteriana. Un pastor, que en 1982 fue detenido por la policía secreta de Ríos Montt, relata:

(Tenemos que ver los antecedentes) Así, a partir de 1974, más o menos, empezó la base de nuestra población en Guatemala, que son los indígenas, a simpatizar con la revolución. Fue en-

dista cuando llegó el ejército. Unos soldados entraron y otros se quedaron fuera. Los que entraron, comenzaron a preguntar a la gente qué era lo que estaban haciendo allí. La gente contestaba: «Nosotros, como somos evangélicos, estamos alabando a nuestro Dios»; esto estaban diciendo; pero los soldados les dijeron: «Ustedes, a saber lo que están haciendo aquí, puede ser que ustedes son guerrilleros». Y ellos, como la verdad era que estaban alabando a Dios, no dijeron más. Entonces los soldados les echaron granadas, y la gente se murió allí. Sólo pudo escaparse una señora que se llama Tomasa Tiniguar. Murieron 36 personas: hombres, mujeres y niños... Este hecho nos lo contó la señora Tomasa.

(Fuente: Testimonio de Catalina Ren Morales, originaria del Cantón de Chupol, del municipio de Chichicastenango, en El Quiché, in: Comité Pro Justicia y Paz: «15 Días», Boletín de Información. 14 de sept. de 1982).

### **Clemente Díaz Aguilar**

Cuando fui capturado, un día sábado, del mes de enero de 1983, mis captores me robaron de todo... y luego me fue-

ron a entregar en manos de los torturadores. En las largas horas de tortura, me preguntaban constantemente acerca de otros pastores (tienen una lista de aproximadamente 40 nombres), de algunas iglesias de la capital; me preguntaban también sobre cuál era mi criterio en relación con la teología de la liberación, sobre la liberación del pueblo de Israel, según el Libro de Exodo, sobre el ministerio de Jesús como Libertador y no como Salvador; sobre los discursos de Juan El Bautista, etc., etc.. Después de hacerme tantos daños corporales y psicológicos, perdí rápidamente el control del tiempo y del lugar. Los torturadores, cansados de hacerme tanto daño descansaron por un momento, entonces reconocí a algunos de ellos: dos son miembros de un dúo de cantantes de esas iglesias (neopentecostales, nota del autor); otro, es un líder local, y otros seis, nacionales, que no los conocí; había también dos hombres bien altos y rubios. A los primeros, les pedí que me reconocieran, porque a ellos sí les conocía yo; entonces, me hicieron algunas preguntas sobre mi captura, mi nombre completo, mi dirección, mi iglesia y mis actividades. Cuando se dieron cuenta de que yo no era la persona que

cometiendo ese pecado». Ahí el mensaje cambió (...) Nosotros apelábamos a las dos cosas: es cierto que debemos orar, pero también es cierto que debemos atacar las causas de esos pecados. Bueno, y así fue que hicimos un trabajo en el que participaba la comunidad.

Toda esta práctica condujo a que se nos señalara a algunos colegas y a mí como pastores con «mentalidad socialista»; y eso es un pecado muy grave, porque «socialista» inmediatamente se asocia con «comunista». Y «comunista» quiere decir subversivo, que es aquella persona que actúa en contra del gobierno que está en ese momento en el poder. Y así fue como un día, sin entender el por qué, sin entender cuál era el pecado que había cometido, fui secuestrado a las cuatro de la tarde de la casa pastoral. Eran nueve hombres vestidos de civil, pero debajo de sus chaquetas llevaban metralletas y escopetas recortadas. Esos hombres me dijeron: «¡No se mueva! traemos órdenes de llevarlo vivo o muerto. Si usted se mueve, matamos a su esposa, a su hija y a todos los que estén en la casa.» (...) Estuve secuestrado primero en un cuartito, donde sólo me daban agua y me torturaban, para que yo dijera dónde estaban los «jefes comunistas de la iglesia», como ellos decían. Bueno, la tortura es realmente una experiencia bastante dura, le afecta a uno donde es

buscaban, me pidieron disculpas, diciéndome: «Hermano, nosotros también somos cristianos; le pedimos disculpas por el trato que le dimos, hacemos esto por órdenes de nuestros superiores (sigue una línea insertada erróneamente en el texto, nota del autor)... que, como usted sabe, estamos luchando contra el comunismo, que es el mismo diablo. Si cuenta afuera que usted fue capturado, diga que recibió buen trato de nosotros; de lo contrario, lo tendremos nuevamente aquí, y entonces todo será diferente». Mientras tanto, casi no podía pararme, me habían quebrado dos muelas, una costilla y tenía grandes heridas en las manos y en los muslos. Me mostraron los instrumentos más crueles y espantosos que les sirven para torturar en la segunda fase. En el inmueble, habían puesto una música horrible a gran volumen, televisores con películas de tortura y muerte; se oían también gritos desgarradores de otras personas, en el mismo edificio, y vi a otros tres tirados en el suelo, inmóviles. Es un infierno controlado por el Diablo y sus demonios».

(Fuente: fragmento de Carrillo Ortiz, Mario, «La Iglesia Evangélica en Guatemala; Testimonio del Rev. Mario Carrillo Ortiz, Pastor evangélico de Guatemala», in: Polémica, San José C.R.: ICADIS, No 9 (1983), p.

más débil. Trabajaban con choques eléctricos y con la llamada capucha.<sup>35</sup> Y me golpeaban en el estómago para que yo les dijera quiénes «eran los subversivos que infectaban la iglesia». Porque Ríos Montt había dicho que entre los pastores había grandes subversivos y que tenían que ser eliminados, sin importar si eran pastores o no. Lo malo era el espíritu demoníaco del comunismo que estaba en ellos. Y esto lo dijo realmente, en una conferencia de prensa en la radio y la televisión. Le preguntaron: «¿Es cierto que usted está mandando indígenas?» y él contestó: «Yo no mato indígenas. Yo lo que mato son los demonios que tienen esos indígenas. Y los demonios son demonios comunistas. Lo que yo estoy haciendo es mandarles al cielo, no más». Y esta frase se divulgó por todo el mundo. (...) Bueno, yo fui (trasladado a una cárcel de la Policía Nacional y) llamado a los tribunales de fuero especial.

En la cárcel de la policía estuvo junto con catorce prisioneros más, que sucesivamente fueron condenados y fusilados. El día antes de la visita del Papa a Guatemala, ejecutaron a siete de ellos:

Uno no tenía ningún derecho. Así que la última palabra la tenían ellos. Si ellos decían: «te vamos a fusilar», pues te fusilaban. Ahí no había nada que hacer. Mi familia y mis hermanos intentaron

34. En la página siguiente Carrillo da los nombres de algunos pastores guatemaltecos que han colaborado estrechamente con el ejército.)

### Pedro Caalix, pastor presbiteriano maya-kekchí

Me sentía muy contento al estar con mis hermanos y trabajar juntos. Un día cuando estaba yendo a realizar mis labores me agarraron los soldados; de allí me golpearon y por seis días no me dieron de comer. Después de eso, recibí muchos malos tratos por parte de ellos y nunca me dejaron salir. Ellos creyeron que yo era uno de los subversivos como muchas veces se les dice a los guerrilleros. Me golpearon y estaba amarrado y colgado de mis manos, tenía todo el cuerpo sangrado. Por la boca sangraba mucho y sentía morir por todos los malos tratos que me estaban dando. Luego oré a Dios con todo mi espíritu y corazón... pero ellos nunca dejaron de maltratarme. Me metían alambres en la garganta, me golpeaban todos en mi cuerpo. Me dijeron: «¡Es mandato del General Ríos Montt y nosotros somos sus mandados para matar a todos los que queremos!». Dicen que van para salvar, pero vienen a matar y a cundir pánico y terror

poner dos abogados, pero fue en vano. De manera que no me quedaba más salida que amarrarme a la esperanza de Dios; esa fe que produce la confianza en Dios, que no sólo le mantiene a uno ligado a Dios, sino que le permite a uno resistir. Entre mis compañeros encarcelados había muchos cristianos y nosotros eso hicimos, continuar. (...) Bueno, siete compañeros de celda iban a ser fusilados y yo fui a despedirme de ellos. Y (como soy pastor) me pidieron que les diera el último consejo de Dios; y sinceramente, yo no pude, porque me turbé; no podía entender esa separación de mis amigos, porque sabía que era la última vez que los veía. Entonces, quería orar con ellos, pero tampoco podía, y al final les dije que les leería un pasaje de los Salmos. Ellos me dijeron que no tuviera pena, porque su fe estaba siempre centrada en el Cristo que yo por varios meses en la cárcel les había predicado; un Cristo que nos da la vida, a pesar de que nuestro cuerpo fallezca; que esto será nada más un paso para llegar a la vida... Y así fue como yo salí con ellos. Y me sentí muy honrado de parte de Dios, que me dio esta experiencia.<sup>36</sup>

A este pastor le anunciaron por dos veces su ejecución y las dos veces fue aplazada, y al final, según se informó, debido a falta de pruebas, lo dejaron en libertad junto con otros presos.<sup>37</sup>

entre las personas. Cuando estaba acostado en el suelo casi muerto, mi cuerpo todo ensangrentado y mis manos no podían moverse, le pedí a Dios con todo mi corazón las fuerzas necesarias para seguir soportando tantos malos tratos y poder salir de ahí: entonces experimenté un milagro de Dios (...) Para Dios nada es imposible: los soldados se quedaron dormidos. Entonces decidí salirme (...) me fui huyendo entre las malezas y espinas, salí corriendo pensando que me perseguían. Estuve orando todo el camino, hasta encontrar un cerro y allí nadie me encontraría, anduve por las montañas sin beber ni comer, desnudo y hambriento. Estuve seis días en la montaña y a los ocho días llegué a mi casa con mucho miedo, pero no dormí en mi casa por temor. La iglesia no dejaba de pensar en mí, la comunidad entera oraba por mí. También uno de mis hermanos católicos sintió mucho lo que me sucedía, se entristeció y lloró conmigo porque somos muy buenos amigos y nos queremos mucho como Dios quiere que nos amemos. Al verme la comunidad sintieron todos lo que me pasaba y yo temblaba de miedo y terror. Mi esposa ya no estaba en mi casa, se marchó para la

Ese tipo de experiencia, que en este caso condujo a la cárcel y a la tortura, no es un caso único en Guatemala ni tampoco en la Iglesia Presbiteriana. Especialmente para la población indígena, esas experiencias de resistencia y persecución en la fe son comunes. Por diversas fuentes y por propia experiencia, el autor sabe que existen, repartidos por todo el país, grupos de cristianos y comunidades que han sufrido experiencias similares y que han llegado a conclusiones parecidas. Se los puede describir como la forma guatemalteca de las comunidades de base. Hablamos de «círculos» o «grupos» porque a menudo no poseen estructura eclesiástica fija y unen a personas de las más diversas iglesias, incluso a católicos. Este tipo de organización podría, quizás, denominarse ecumenismo práctico. Las diferencias doctrinales pierden importancia ante la experiencia común de la fe. Tales grupos también pueden ser asociaciones informales de pastores, como nos informa un pastor, refiriéndose al período bajo Lucas García:

Nuestro grupo era un grupo a nivel nacional. Había algunos pastores presbiterianos. Había personas del Príncipe de Paz<sup>38</sup> y de la Asamblea de Dios<sup>39</sup>. Incluso había católicos. Eramos más o menos 250 líderes jóvenes; de distintas denominaciones, es cierto, pero todos con la misma idea de qué significa ser pastor o ser cristiano en el momento coyuntural del país.<sup>40</sup>

... casa de mis suegros, se llevó a mis hijos llorando amargamente... Antes no creía en tantas cosas que decían, pero ahora que lo he sentido en carne propia, doy fe de toda la gran matanza que están haciendo...

(Fuente: Testimonio de Pedro Caa-ly, pastor presbiteriano maya-ke-ychi, en: Confraternidad Evangélica de Guatemala: «En comunión», Boletín de Información, Guatemala, junio de 1986, p.2ss.)

### Quetzaltenango, El Petén y Sololá

El diario La Palabra (1 de enero de 1985) relata que en Coatepeque, Quetzaltenango, apareció el cadáver del Rev. Javier López Castro, pastor evangélico de 60 años de edad. El Rev. López fue secuestrado y posteriormente torturado, estrangulado y baleado.

La Palabra (2 de febrero de 1985) también informa que varios pastores evangélicos han sido secuestrados, amenazados de muerte o asesinados en diversos lugares del país, principalmente en El Petén, en donde se les acusó de ser miembros de movimientos clandestinos... se relata que varios cadáveres han aparecido allí y que otros pastores secuestrados aparecieron vivos y torturados y des-

El autor conoció en las zonas rurales a grupos de cristianos de origen humilde, en los que peones y pequeños campesinos presbiterianos y pentecostales leen juntos la Biblia y comentan lo que leen:

Aquí hablamos sobre la Biblia; en mi iglesia<sup>41</sup> en cambio no. Ahí se lee, se escucha y el que escuchó lo guarda. Y así está bien (...) (Los pastores son los que hablan) Uno no puede hablar, sólo escuchar. En cambio los hermanos aquí dan tiempo para platicar, uno puede decir qué ideas tiene en ese momento. Cada uno trae su idea; hay libertad para platicar (...) Hay gozo en poder hablar. En la iglesia, tal vez yo quiero hablar y no me dejan. Esto me entristece. Porque sólo el pastor puede hablar. Nos tienen así...<sup>42</sup> (...el hombre se tapa la boca con las manos). P: ¿Cuáles cree usted que son las razones de la pobreza y la violencia? ¿A qué se deben? R: ¿La pobreza? pues a través de los grandes ricos. Ellos solos están acaparando. ¿La violencia? Nosotros no podemos decir nada y si hablamos nos matan. No podemos decir la verdad. Y si uno quiere hablar un poquito en contra de la injusticia, entonces caen sobre uno. Por eso no tenemos paz. (...) Nosotros no podemos hablar, pero Dios sí puede. Por eso tenemos que esperar que se haga Su voluntad.<sup>43</sup>

de entonces abandonaron el departamento.

El diario Prensa Libre (1, 2 y 3 de marzo de 1985) relata que la población de San Pedro La Laguna, Sololá, quedó conmovida por el secuestro y muerte de Lorenzo Petzey Chavajay, jefe de los comisio- nados militares y miembro de una iglesia evangélica. Según dijo la esposa de Lorenzo al reportero, cuando entró un grupo de asesinos en su casa, su esposo reconoció a uno de ellos como oficial superior, y le dijo: «Buenas noches, mi te- niente». Al día siguiente de su secuestro la víctima fue halla- da muerta.

(Fuente: Confraternidad Evangélica de Guatemala, «En comunión», Boletín de información, Guatemala, mayo de 1986, pp. 2ss.)

### Una serie de asesinatos

Desde finales de 1985 hasta mayo de 1986, los pastores evangélicos fueron víctimas de atentados, sobre todo de secuestros y asesinatos, en diversos lugares de Guatemala. Se desconoce a los culpables, pero es muy probable que los atentados se relacionen con el escuadrón de la muerte llamado ESA (Ejército Secreto Anticomunista). Este,

Otro hermano del mismo grupo:

Todo lo que vemos hay que agradecer al Señor: el sol, la luna, las estrellas... ¡todo!. Todo lo que vemos El lo hizo. Entonces ¿para qué? Para mi servicio, para su servicio. ¡Aleluya! Por eso muchos me dicen a mí «Usted es puro... puro... evangélico». «Usted es puro aleluya, puro protestante, puro comunismo», dicen. ¿Por qué? R: Mire, por ejemplo cuando usted me dice «comunista», ¿qué hago yo? Yo le digo: «¿Por qué dice usted comunista? ¿Qué entiende usted por comunismo? Usted cree en Dios, ¿verdad?», le digo yo. «¡Sí!, me contesta. «Entonces, dígame: ¿el sol que sale ahorita, ¿de quién es?». Entonces usted me dice: «de Dios». «Y ese sol, ¿lo está alumbrando sólo a usted?», digo yo. «Ese sol», le digo yo a usted, «me esta alumbrando a usted y a mí.» Y entonces usted me llama a mí comunista. «Y el viento que pasa, ¿quién lo ha creado?, le digo yo a usted. «¿Es sólo para usted? Es para usted, para mí y para todos.» Y usted me dice que soy comunista. «Y otra cosa más», le digo yo a usted, el agua que corre, ¿es sólo para usted?», le digo yo. «Para usted, para mí, para todos nosotros. ¿Qué me dice usted?» «¡La tierra que Dios ha creado, es para usted, para mí y para todos!. ¿Qué

después de cuatro años de inactividad, volvió a la acción en la época en que asumió su mandato el presidente democristiano Cerezo. A petición de cristianos evangélicos de Chimaltenango, muy afectados por los ataques, la AEG (Alianza Evangélica de Guatemala) por medio de su presidente, Guillermo Galindo, protestó ante el gobierno y pidió que se esclarecieran los casos.

(Fuentes: Confraternidad Evangélica de Guatemala, «En comunión», Boletín de información, Guatemala, mayo-junio de 1983, diciembre de 1985, febrero de 1986, mayo de 1986, y periódicos guatemaltecos, de febrero a mayo de 1986.)

### Sebastián Morales

El 2 de junio de 1987, a las 21.30 horas, el hermano Sebastián Morales, 38 años, fue asesinado de varios balazos por «desconocidos». Era diácono de una iglesia de la Misión Centroamericana en una hacienda de la Costa Sur. En la noche de su asesinato, Sebastián Morales había predicado sobre el tema de la unidad, haciendo hincapié en la justicia. Su texto era Exodo 1:7, 13 y 14: «Y los egipcios redujeron a cruel servidumbre a los hijos de Israel, les amargaron la vida con rudos trabajos de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores de campo y

me dice usted?» «¡La tierra que Dios ha creado, es para usted, para mí y para todos! Eso es el comunismo. Y por eso usted no cree en Dios, en Dios padre, porque está hablando en contra de Dios. ¡Aleluya!».<sup>44</sup>

Los que sufren por razón de la opresión, debido a las condiciones sociales vigentes, y de la persecución de los que están en el poder, son también muy sensibles a las manifestaciones de poder y de represión dentro de la iglesia. El pastor torturado reflexiona:

Sencillamente, dentro de la misma iglesia se dan dos bandos: un bando que está al servicio del sistema y el otro que está al servicio de Dios y es consciente de que Dios nos llama a servir y no a ser servidos.<sup>45</sup>

De hecho, la polarización política dentro de la iglesia es difícil de negar. No se puede dejar de señalar en este contexto que la agravación de la situación a principios de los años 80, probablemente unida al miedo y a la defensa de intereses personales, condujo a algunos pastores presbiterianos a colaborar con el régimen militar, entre otras cosas denunciando a colegas. (El autor no ha investigado esta acusación a fondo.) De una entrevista sobre el período de Lucas García y Ríos Montt reproducimos el siguiente diálogo:

toda clase de servidumbre que les imponían con crueldad». Exhortó a la congregación a que vivieran en la fe de la Biblia, que defendieran a los débiles y que denunciaran a los injustos y a los que cometían actos de violencia. Sebastián salió de la iglesia a las 21 horas. Era soltero y no tenía ningún pariente en la hacienda. Cuando llegó a su casa, le salieron al encuentro dos personas armadas, un hombre y una mujer. Después de un breve interrogatorio le dispararon con los fusiles y dejaron su cadáver enfrente de la casa. Un señor de su congregación es comisionado militar. Una semana antes del asesinato de Sebastián Morales, este señor había puesto sobre aviso a la congregación instándoles a que actuaran con cuidado. En la mañana siguiente, después del asesinato, las autoridades recogieron el cadáver y nadie exigió que lo devolvieran, ni siquiera la congregación.

(Fuentes: Confraternidad Evangélica de Guatemala, Comité Pro Justicia y Paz de Guatemala, Derechos Humanos, Carta circular (en alemán), Arosa, Suiza, 28 de agosto de 1987.

su subsistencia como institución. El Rev. Baudillo Recinos, tesorero del sínodo, dice sobre la cuestión de la responsabilidad social y política que:

La iglesia debería cubrir ciertas áreas de predicación, de enseñanza, de compañerismo, de servicio social. La iglesia tendría que procurar, pues, en la medida de sus posibilidades, contribuir al bienestar y al desarrollo del país, es decir, llevar a cabo programas de desarrollo

P: Sé de dos fuentes distintas que pastores de la Iglesia Presbiteriana hicieron listas de colegas que creían «subversivos» y se las entregaron al ejército. ¿Es cierto esto? R: Sí. No sólo entregaron listas. También colaboraron observando los movimientos de los sospechosos. Dos de ellos los conozco personalmente. De esos señores, pastores, uno es presbiteriano. El hizo una lista. Trabaja -como se dice- «ad honorem» para la seguridad del gobierno. P: O sea, que no le pagaban nada. R: No, no le pagaban nada. (...) Este señor llevaba un tren de vida de clase media. (...) Su temor era que viniera el comunismo y se lo arrebatará todo. Creo que por eso colaboraba con los militares. Les daba toda clase de información, de información fresca. Lo hizo por la crisis de la estructura social implantada, que está por derrumbarse.<sup>46</sup>

Así pues, los conflictos sociales y políticos no son de ninguna manera exteriores a la iglesia. Esto la obliga a negociar entre la responsabilidad social y política y su interés en un crecimiento cuantitativo y en

integrado; y ya no solamente de apoyo a cuestiones de salud y educación, sino tratar de ir un poco más a fondo, de llevar a cabo un desarrollo integral. (...) Desde luego, se ha procurado mantener la separación entre iglesia y Estado. Es decir, la iglesia como institución no hace política. Esto está determinado en las actas sobre la personería jurídica. En el caso de que un pastor quiera hacer política, tendría que renunciar a su calidad de pastor (...) para no inmiscuir a la iglesia en asuntos políticos.<sup>47</sup>

En su descripción acerca de la posición de la iglesia, el Dr. Muñoz introduce una distinción entre el servicio social y la acción social:

Nosotros entendemos que tenemos una responsabilidad social, pero no ponemos énfasis en las formas. (...) Lo más importante es la convicción, el principio. Porque el principio es el que tiene repercusión social. El hecho de que una mujer se corte el pelo o no, ¿a quién ofende?<sup>48</sup> Pero el hecho de que se mienta, se robe, o se acepte soborno, eso sí, es un problema. Por lo tanto, nosotros ponemos énfasis en los principios morales. La responsabilidad social la dividimos en servicio social y acción social. No hay que confundirlas. El servicio social es nuestra responsabilidad de servicio a la comunidad. La acción social se refiere más a las estructuras de la sociedad. P: Entonces, hable, por favor, sobre los dos. R: Nosotros hablamos más de la responsabilidad social en el sentido del servicio social; por ejemplo, nuestro trabajo con los kekchies. Ellos tienen un alto índice de analfabetismo. Nosotros hemos tratado de combatirlo, estableciendo programas de alfabetización, y no alfabetizando en español, sino en su lengua. Hemos establecido programas agrícolas para mejorar los cultivos, para que se haga lo que llamamos «rotación de cultivos», es decir, para que hayan alternativas al cultivo tradicional. Si, por ejemplo, el maíz ya no rinde, pues se puede probar con el arroz, los frijoles o alguna otra cosa. También hay programas agrarios con distribución de tierras. La Iglesia Presbiteriana misma ha comprado fincas y las ha distribuido entre los hermanos.<sup>49</sup>

El Rev. Mazariegos precisa que la compra de tierras se llevó a cabo en el marco del programa social «Agape» y que la tierra se distribuyó entre



las comunidades indígenas, independientemente de la confesión religiosa de sus miembros.<sup>50</sup> El Dr. Muñoz sigue:

También hay un programa de salud preventiva. Esto se refiere al área kekchí. También hay programas de este tipo entre los quichés. Estos, por ejemplo, tienen una clínica, y cuentan con un programa propio de desarrollo social. Esto es lo que nosotros consideramos servicio social. La acción social va encaminada a atacar la estructura social, o las estructuras de poder, identificándose más con el campo político. La iglesia se mantiene a cierta distancia de este tipo de actividades, por el hecho de que es un área con la cual se ha identificado más la teología de la liberación. La teología de la liberación se orienta más en el campo eminentemente político, y con su afán de hablar de la estructura, pues se convierte en lo que podríamos llamar una teología de la violencia. Por lo tanto, la iglesia realmente no participa en el área de la acción social.

La entrevista continúa y se abordan otros temas relativos a los conflictos sociales de los últimos años, hasta que se llega a la cuestión básica de la perspectiva política de la directiva de la iglesia:

P: Todo esto, sobre lo que hasta ahora hemos estado conversando, me parece que está relacionado con un factor que usted menciona en su tesis de doctorado. Usted escribe, si mal no recuerdo<sup>51</sup>, que la Iglesia Presbiteriana históricamente tiene una visión del mundo propia de la clase alta, así como la correspondiente práctica.

R: Bueno, lo que yo entiendo es que la iglesia vino con categorías de clase media. Ahora bien, ¿por qué no actuamos? No es que no tengamos convicciones. Nosotros hemos llegado a la conclusión... por ejemplo nuestra experiencia con los kekchíes. Allí se han llevado a cabo y desarrollado programas; se han encontrado respuestas a las necesidades de las comunidades kekchíes, sin necesidad de recurrir a la acción social. Esta es digamos la respuesta concreta y categórica. (...) El mes de diciembre pasado hubo un problema con la comunidad de Semococh. El dueño de la finca definitivamente no quería de

ninguna manera que la comunidad estuviera allí. Entonces, ¿qué hubiéramos hecho con la acción social?, pues pelear contra el dueño de la finca. Pero la iglesia, en cambio, adquirió otra finca en Chisec y entonces fueron trasladados allí los hermanos. Y ahora están ahí ubicados. (...) La iglesia ha encontrado respuestas, por lo menos en nuestras comunidades,<sup>52</sup> a la situación agraria, a la situación agrícola y a la educacional, a través del servicio social.<sup>53</sup>

El hecho de que todos los ejemplos presentados por el Dr. Muñoz para las actividades de la iglesia en relación con los problemas sociales los haya tomado de los presbiterios indígenas se explica, en parte, por la estrecha colaboración de nuestro interlocutor con el Presbiterio Kekchí. Pero esto también demuestra claramente que la mayoría de los programas sociales están planificados y llevados a cabo por los presbiterios indígenas. Esto evidencia que la población indígena no puede decidir libremente si quiere o no dedicarse a las cuestiones sociales: sus condiciones objetivas de vida no les permiten más opción que la de hacer algo o resignarse - y lo último significaría perder la esperanza y la fe. La directiva de la iglesia tiene mucha más libertad para determinar sus prioridades, y no expresar sus opiniones políticas. En todo caso, la directiva de la iglesia no representa en su composición social a los que están principalmente afectados por la situación social de Guatemala. En este sentido tiene la libertad de callar, mientras que su libertad para hablar es relativa debido a los riesgos que corre al hacerlo. Sin embargo, no siempre ha sido posible para la directiva de la iglesia mantenerse al margen de los sucesos políticos, y poder avanzar únicamente con sus proyectos relacionados con el servicio social.

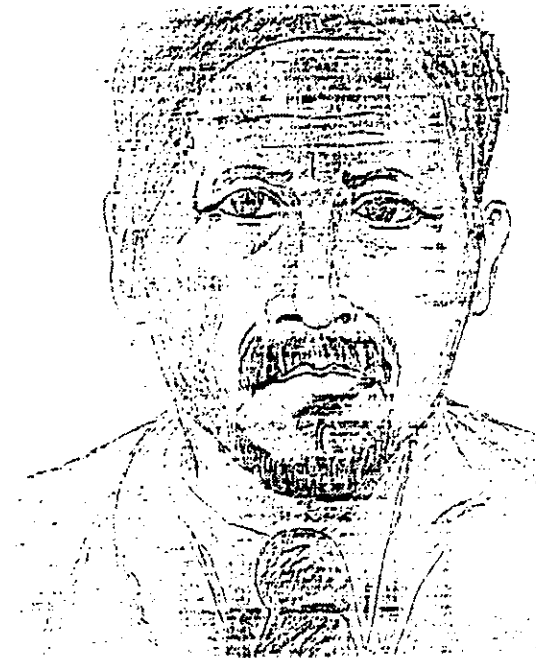
En una segunda entrevista con el Dr. Muñoz se menciona otra vez la cuestión del discurso político de la iglesia, en relación, precisamente, con la conferencia de prensa, arriba mencionada, del gobierno de Lucas García con el padre jesuita Pellecer.

Incluso los documentos del CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias)<sup>54</sup> que favorecen sobre todo la acción social se consideraron como documentos subversivos. Un pastor fue detenido porque tenía boletines del CLAI (...) P: En cuanto a la violencia generalizada de ese

tiempo, ¿qué postura tomó la Iglesia Presbiteriana? ¿Hubo alguna posición oficial de la iglesia? R: No, realmente no hubo ninguna reacción oficial. El problema reside en que había dos extremos. Y oficialmente, bueno, algo se dijo, hubo alguna reacción de protesta por casos particulares. Pero no una posición oficial ante el aspecto en uno de los dos extremos. P: Un extremo era... R: ...la derecha, digamos, el sector gubernamental, y el otro extremo era la izquierda; en este sentido hablamos de extremos. Cualquier opinión que se exteriorizara equivalía a adoptar una posición. Y para la iglesia no era momento de poder optar por una posición determinada.<sup>55</sup>

En los casos de los pastores desaparecidos, Alfonso Macz y Ricardo Pop, y del misionero Dekker, perseguido por la policía secreta, la iglesia no se expresó oficialmente; a ambos pastores mayas se los acusó de colaborar con la guerrilla. Mientras que la directiva de la iglesia tenía en gran parte la libertad de evitar los conflictos políticos, militares o sociales violentos, para centrar su atención sobre todo en el crecimiento cuantitativo, los presbiterios indígenas estaban mucho más confrontados con los conflictos y la represión política y social. Debido a ello estaban mucho más preparados para tomar una posición política. El 20 de diciembre de 1978, el padre católico Karl Stetter, que trabajaba en la zona apartada de Ixcán con cooperativas católicas, fue expulsado del país. A raíz de este acontecimiento, más de 50 organizaciones católicas y evangélicas enviaron al gobierno una carta de protesta. Una de las organizaciones firmantes era el Presbiterio Maya-Quiché de Quetzaltenango.<sup>56</sup>

**Volante en el que se denuncia el asesinato  
del pastor Santos Jiménez Martínez,  
19 de noviembre de 1980**



**Santos Jiménez:  
¡Por el derecho a la vida!  
¡Por el derecho a organizarse libremente!  
¡Por el derecho a la tierra!**

## Capítulo V

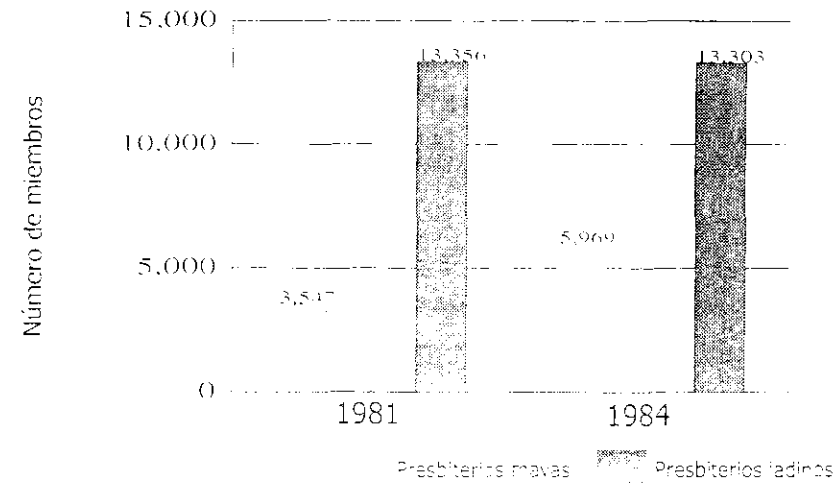
### Los presbiterios indígenas: identidad de la iglesia a partir de la práctica teológica del pueblo

*El Espíritu Santo le quita a uno el miedo y la timidez,  
se siente uno con más libertad  
para hablar de su situación delante de Dios.*

#### 1. Origen y dinámica misionera de los presbiterios mayas

En 1985, existían oficialmente tres presbiterios indígenas: el Maya-Quiché, el Mam y el Kekchí. Sin embargo, desde hacía algunos años, un grupo de presbiterianos cakchiqueles estaba realizando «un trabajo concientizador, desde la perspectiva cristiana», a nivel de toda la comunidad, por lo que la

#### Número de miembros de la Iglesia Presbiteriana



Fuentes: Iglesia Nacional Presbiteriana de Guatemala, (Ed): Apuntes para la historia, Guatemala, 1982; Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, Secretaría del Sínodo, (Ed): «Cuadro de Estadísticas Año 1984», Informe Estadístico, Guatemala, 1985. El Petén no está incluido en los cálculos porque, en aquellos años, era un presbiterio en formación.

formación de un presbiterio propio era inminente. Entre los kanjobales también existía una iniciativa similar.<sup>1</sup> Estos presbiterios son el polo más dinámico de la iglesia en cuanto al crecimiento cuantitativo; sin ellos, la Iglesia Presbiteriana se estancaría o acabaría perdiendo miembros. En 1980, la curva de crecimiento de la Iglesia Presbiteriana dio un salto.<sup>2</sup> Este se debió sin duda alguna a la creación de los dos presbiterios mayas; la subdivisión del número de miembros de la Iglesia Presbiteriana en presbiterios mayas y presbiterios ladinos, muestra claramente la diferencia en crecimiento a principios del decenio de los 80.<sup>3</sup>

También el número de congregaciones jóvenes, sin pastor y sin una estructura de iglesia establecida, es mucho mayor en los presbiterios mayas, siendo esto, según la teoría del «Church Growth» (del crecimiento de la iglesia), un indicador importante de la dinámica misionera de una iglesia.<sup>4</sup> Sin embargo, los presbiterios mayas no le dan un valor especial a las actividades misioneras, o de evangelización. Los que se centran en este aspecto son los presbiterios ladinos aunque no han obtenido mucho éxito con esos programas.<sup>5</sup> En cambio, los presbiterios mayas dan mayor importancia al trabajo social y comunitario con toda la población.

Esto, según advierte el obrero fraternal Dennis Smith, no debe de entenderse como una decisión política tal como la pueden hacer los cristianos occidentales a base de su individualismo. Hay que tener claro que en la cultura maya -y otras indígenas- las personas no se perciben como individuos frente a la sociedad con criterio libre como para socializarse o no. Se perciben más bien a partir de la comunidad, como parte integral de ella, orientada por ella y con deberes, prácticamente innatos, frente a ella. Esta actitud -que por lo demás es mucho más cerca a la tradición bíblica que el individualismo occidental- no tiene que ver, entonces, con que una persona sea políticamente y teológicamente «conservadora» o «progresista». El compromiso frente a la comunidad es algo previo a las posturas teológicas y políticas. Por ello puede desembocar en diferentes opciones teológicas y políticas a la hora que personas o comunidades indígenas tienen que tomar posición frente a desarrollos políticos, sociales o teológicos en la sociedad más amplia. Esta reorientación del trabajo en los presbiterios mayas ha significado un salto cualitativo decisivo para la Iglesia Presbiteriana, y ha sido motivo de constantes conflictos ya desde la formación del Presbiterio Quiché.

### Énfasis programático y situación financiera según presbiterios indígenas y ladinos (1982)

Presbiterio indígena	Énfasis programático	Situación financiera
Presbiterio: <b>MAM</b>	Trabajo social, formación de personal	muy mala
Presbiterio: <b>KEKCHÍ</b>	Evangelización, trabajo social	muy mala
Presbiterio: <b>MAYA QUICHÉ</b>	Trabajo social	mala
Presbiterio ladino	Énfasis programático	Situación financiera
Presbiterio: <b>SUR-OCCIDENTE</b>	Evangelización	mediana
Presbiterio: <b>NORTE</b>	Evangelización	mediana
Presbiterio: <b>PACÍFICO</b>	Evangelización, educación cristiana	mala
Presbiterio: <b>SUCHITEPÉQUEZ</b>	Evangelización, educación cristiana Centenario (*)	mediana
Presbiterio: <b>CENTRAL</b>	Evangelización, Centenario(*)	muy buena
Presbiterio: <b>OCCIDENTE</b>	Evangelización, Centenario(*)	buena

\* Centenario significa una comisión especial para la preparación del centenario de la obra presbiteriana y evangélica en Guatemala.

(Fuente: Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): Apuntes para la historia, 1982, pp.250ss)

El presbiterio maya más antiguo es el Presbiterio Maya-Quiché que se fundó el 5 de mayo de 1959. Mucho después le siguieron el Presbiterio Kekchí (el 2 de diciembre de 1978) y el Presbiterio Mam (el 15 de mayo de 1980). En estos tres casos, aunque de modo diferente, el problema de las relaciones entre la población maya y la población ladina desempeña un importante papel. En la reseña sobre la organización del Presbiterio Maya-Quiché, que figura en la publicación del centenario de la iglesia<sup>6</sup> se reconoce, por lo menos, la existencia de problemas de comunicación entre ladinos y mayas: no había dirigentes indígenas presbiterianos, la población maya era inaccesible y el sínodo no podía transmitir sus ideas.<sup>7</sup> La concepción de un cuerpo de dirigentes mayas, funcionando sólo como instancia mediadora de los propósitos del sínodo dirigido por los ladinos, se evidenció con el tiempo como mera ilusión política. Las diferencias entre ladinos y mayas eran demasiado grandes y las heridas causadas por la discriminación dentro de la iglesia demasiado profundas como para poder transformar tal ilusión en realidad. Un pastor maya nos cuenta acerca de la creación del Presbiterio Maya-Quiché:

Todo el trabajo eclesiástico con los indígenas era producto de otras culturas (la de los misioneros y la de los ladinos); hasta que en 1960, los mayas-quichés comienzan a tener fricciones con los no indígenas. O sea, que se dieron cuenta de que algunos aspectos que se estaban haciendo como algo normal, no eran de carácter cristiano. Como por ejemplo: los no indígenas se sentían superiores a nosotros. Tal vez no lo decían, pero actuaban así. Los no indígenas disponían de todos los asuntos eclesiásticos. Los indígenas eran invitados a los sínodos, pero sólo para hacer trabajos manuales: ellos tenían que hacer la comida, acarrear el agua, barrer. Esta era la diferencia entre los pastores indígenas y los no indígenas. Y a la hora de ir a dormir, igual: los pastores no indígenas dormían en la cama y los pastores indígenas en el suelo. O sea una gran diferencia. Y con las mujeres aún peor. (...) Entonces los quichés se dieron cuenta de esto y empezaron a expresar su desconformidad; hasta el punto de que comenzaron a organizar su propio presbiterio, con todas las dificultades iniciales. Los ladinos les dejaron solos con los problemas. Porque esto funciona como el modelo misionero: mientras están los misioneros, hay dinero; se van los misioneros, también se va el apoyo.<sup>8</sup>

## Graves matanzas en El Quiché 1980

### Número de víctimas

Chacalté .....	112
Chajul alto, ..... ignorado (bombardeo)	
Chel .....	todo el pueblo
Chimel .....	56
Chiché .....	120
Chuabaj .....	5
Chucalibal .....	46
Chupol .....	36
Chinique .....	55
Cocob .....	69
Cuarto Pueblo .....	200
El Mangal .....	150
Itzaabal .....	24
Juá y Amachel .....	150
Macalbatz .....	54
Parajito .....	250
Panasmic .....	30
Pichichil .....	250
Potrero Viejo .....	100
Pueblo Nuevo .....	200
San Antonio Simaché ...	100
Saquilá II .....	85 y 44 (dos veces)
Santa Cruz .....	43 y 36 (dos veces)
Xolijuyub .....	50
Xeslic Choacaman .....	67
Ximabaxut .....	40

(Fuente: «Massacres: Guatemala, 1978-1984», mimeo, distribuido por NISGUA, Washington, D.C., citado en: Frank, Luisa; Wheaton, Philip: Indian Guatemala: Path to liberation, Washington, D.C.: EPI-CA, 1984.)

Para los presbiterios mayas, el aspecto más importante en la organización de presbiterios nuevos, es que los mayas puedan hacerse cargo de la dirección. En el Presbiterio Mam está establecido que sólo los pertenecientes a ese pueblo mam pueden asumir funciones directivas.<sup>9</sup> Ya en 1960 una comisión de los Estados Unidos examinó la obra presbiteriana en la región 'mam. Esta se componía en aquella época de un pequeño centro social con una clínica y una sola iglesia. Ya entonces la evaluación indicaba que había «falta de identificación con el pueblo por parte de la iglesia dado que no es ni indígena ni ladina».<sup>10</sup> A partir de 1976, un comité mixto de mayas, ladinos y misioneros comenzó a preparar la organización de un presbiterio propio. Desde el 15 de mayo de 1980, la labor de la iglesia se encuentra completamente a cargo de dirigentes indígenas.

El proceso de formación del Presbiterio Kekchí no ocurrió exactamente así.<sup>11</sup> Las raíces de su organización se remontan a 1962. La Iglesia Central de la capital empezó una obra misionera en la región kekchí y, así, con el tiempo, logró un pequeño número de «campos blancos» (lugares de predicación). El 2 de diciembre de 1978, con cinco iglesias -dos más que el Presbiterio Mam- se organizó formalmente el Presbiterio Kekchí. Sin embargo, la Iglesia Central ladina es miembro pleno del presbiterio. Esto provoca fuertes críticas de diferentes partes:

No se puede hablar de un presbiterio realmente indígena, ya que la Iglesia Central lo administra. En el sentido financiero la Iglesia Central apoya allí un presbiterio, aunque tendría que ser exactamente lo contrario.<sup>12</sup>

Los mayas aún se sienten dominados por los ladinos, aunque también se dan cuenta de su capacidad para aprender y cambiar:

Creían que ellos lo sabían todo mejor y que nos lo tenían que enseñar todo; hasta cómo hacer el culto, o incluso cómo recoger las ofrendas. O sea, que ellos nos han querido manejar y pensaban que ellos lo saben todo y nosotros nada. (...) Pero en un momento determinado, se dieron cuenta de que no estaban procediendo correctamente, y pasó lo que yo muchas veces he pensado: que tanto los misioneros como los pastores, antes de evangelizar a una comunidad son ellos evangelizados por la comunidad. Y eso fue lo que pasó ahí.<sup>13</sup>

Este hecho todavía no garantiza un trabajo duradero, auténticamente indígena, por parte del presbiterio. La fuerte posición que la Iglesia Central ocupa en la elaboración y la ejecución de los programas, así como en la formación del grupo de dirigentes en el presbiterio, conlleva el peligro de la aculturación («ladinización») de los dirigentes indígenas y, a largo plazo, puede desembocar en un conflicto racial en el mismo presbiterio kekchí.<sup>14</sup> Quizás sea posible interpretar los esfuerzos que los kekchíes vienen realizando, desde aproximadamente 1986, para lograr organizarse en tres presbiterios, como un intento de librarse del dominio de la Iglesia Central ladina. Pero quizás algunos de los kekchíes se despidieron de la Iglesia central con cierta tristeza.<sup>15</sup>

## 2. Cristo y la experiencia social maya: la teología de los presbiterianos mayas<sup>16</sup>

Al hablar sobre la situación social de los mayas en el último decenio, hay que tener en cuenta que su estructura básica ha sido siempre la misma durante los últimos 300 años: los mayas componen la clase más baja de la sociedad guatemalteca en todos los sentidos; excepto en el cultural.

Primero fueron militarmente sometidos por los españoles y después han permanecido constantemente bajo control militar; durante todo el curso de la historia guatemalteca sus levantamientos siempre fueron reprimidos cruentamente.

Políticamente nunca tuvieron derecho alguno en la dirección de los asuntos estatales guatemaltecos ni tampoco los tienen hoy: mucho más de la mitad de la población guatemalteca es indígena, pero no tiene representación parlamentaria real.<sup>17</sup> Económicamente, la población maya se encuentra en el escaño inferior de la sociedad guatemalteca. Se los sigue expulsando de las tierras fértiles, que antes cultivaban, hacia las regiones montañosas. Por otra parte, sus tierras se van reduciendo aún más a causa de la repartición de la herencia, y reciben salarios de miseria por su trabajo de jornaleros en el campo que rara vez ascienden al salario mínimo de 3,20 Quetzales (1 a 2 dólares EE UU) al día. Culturalmente son víctimas de un fuerte racismo por parte de la clase alta y media ladina, racismo que les sirve a éstos para justificar su represión política y económica. Sin embargo, la cultura maya ha logrado mantenerse a lo largo de los siglos como fuente de la identidad del grupo y, bajo las condiciones descritas, la comunidad cultural y social -que en sí fue siempre de gran importancia- va adquiriendo para los mayas aún más importancia. Esto los distingue de los ladinos más pobres que sufren en la misma medida la represión política y económica.

De 1975 a 1985, todos los conflictos arriba mencionados estallaron de forma violenta. La resistencia militarmente organizada de la guerrilla encontró, sobre todo en el decenio de los años 70 y principios de los 80, un fuerte apoyo en la población maya, que es igualmente víctima de la opresión económica y política. En el decenio comprendido entre 1975 y 1985, los cuatro jinetes del Apocalipsis galoparon sobre la población maya de Guatemala y los presbiterios consideraron esta situación como una interpelación a la teología cristiana y a la práctica de la iglesia.

La teología y la actuación de la iglesia se transforman en la medida en que las reflexiones teológicas se apliquen a las condiciones de vida concretas de las personas, y se tenga la convicción de que tales condiciones

## Hermandad de los presbiterios mayas

### Documento programático (1985)

#### Antecedentes generales

##### 1. Descubrimiento y conquista

Hace más de 400 años de los acontecimientos, cuando los antepasados mayas fueron despojados de sus tierras, fuente fundamental de la subsistencia. Lo cual provoca que de dueños se conviertan en esclavos trabajando en sus mismas tierras, en favor de los conquistadores y descubridores...

En nuestros días (1985) se sienten con ímpetu las consecuencias de aquellas horribles situaciones, la miseria, el dolor, la discriminación, el hambre, etc., que afectan a la gran mayoría de los descendientes mayas...

Es por esto que se unen los presbiterios indígenas -quichés, mames, kekchíes, cakchiqueles, y kanjobales- de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana, para acu-

sólo pueden cambiarse en la comunidad de todos los afectados. En uno de los presbiterios, por ejemplo, se lleva a cabo un programa social en el que sus destinatarios, las víctimas de la guerra, participan activamente en el desarrollo del programa, y el trabajo en común implica reflexiones comunes:

(...) tratamos de entender por qué es pobre el pobre de aquí.

P: Y ¿Cuáles son las pistas a seguir para entender la pobreza?

R: Bueno, las pistas no son realmente nuevas, porque aquí cualquiera lo entiende. Sólo los que no quieren entender, no lo entienden. La interpretación se basa en la mala repartición de la tierra. El problema es económico, es un problema estructural (...).

P: Y este punto de vista ¿es compartido por todos los miembros de los presbiterios mayas o hay discrepancias al respecto?

R: No, nosotros hemos llegado a entenderlo todo así. No ha sido difícil entenderlo. No hemos tenido que hacer análisis económicos científicos para poder entender esto. La vida misma nos enseñó: ¿cómo es posible que mi padre tenga sólo dos cuerdas de tierra (226 metros cuadrados) y no pueda comprar más, y que entre mis cinco hermanos nos tengamos que dividir las dos cuerdas? Y no podemos comprar más porque todo tiene dueño. Y esto llega al punto que gente de

dir en ayuda de nuestros hermanos afectados durante siglos.

##### 2. Antecedentes eclesiales

La Iglesia Presbiteriana vino hace 103 años a nuestro país... en la época del triunfo del partido liberal. Los misioneros norteamericanos nos trajeron una teología muy espiritualista, que sólo consideraba al hombre como alma y en función de salvarse de este mundo material para ir al cielo. Como buenos extranjeros no consideraban prudente relacionarse con los problemas sociales del país, y lo enseñaron así a los nuevos cristianos como parte del cristianismo.

Sin embargo, a los 20 años decidieron participar en la salud y la educación. Y no fue sino hasta mucho tiempo después que participaron en problemas agrícolas y algo de promoción humana.

Al mismo tiempo fue surgiendo un liderato nacional, pero se reservó con limitaciones, exclusivamente para el servicio espiritual.

la Costa Sur tiene que ir hasta allá, donde viven los kekchíes para comprar esas fincas. Y allí caen en manos de la gente que tiene buenos amigos en el gobierno, que reciben dos, tres títulos de propiedad para el mismo terreno. (...) La cosa está clara: hay unos cuantos que lo manejan todo, el gobierno está a su servicio, las leyes también están a su servicio, ¡todo!

P: Y ¿cómo repercute esto dentro de la vida de las congregaciones?

R: Es difícil hablar sobre esto públicamente en las congregaciones. Porque aunque sea cierto que todo esto es bien visible para todos, yo, por ejemplo, no podría decir esto que le estoy contando abiertamente en una congregación. Porque lo interpretan como lo he oído varias veces. En nuestro sínodo un presbítero dijo: «Pues, ¿qué es con los indígenas?, ¿son izquierdistas, son comunistas, o qué? Porque están hablando de derechos de los indígenas y cuando los indígenas empiezan a hablar de sus derechos es porque ya son comunistas, y ya están manejando la teología de la liberación». (...) Es decir, que no podemos predicar abiertamente. Pero esto no quiere decir que no lo hagamos. Lo hacemos. (...) Pero predicar en las congregaciones tiene sus riesgos.

P: ¿Riesgos de qué tipo?

R: Legalmente hay libertad de pensamiento. Pero en la práctica eso ya no

### 3. Trabajo de las iglesias indígenas (Presbiterianas)

En 1961, se formó el primer presbiterio indígena... Los representantes de los presbiterios Quiché, Mam, Kekchí, y Cakchiquel (el último está todavía en formación), desde hace más de dos años nos hemos venido reuniendo, para unir nuestros criterios y experiencias, para que podamos responder en forma contextual y pertinente a (las necesidades de) nuestros hermanos indígenas y desde nuestra vivencia cristiana. En los últimos días los kanjobales también se han unido a nosotros y tenemos conversaciones sobre nuestro trabajo.

Los puntos más importantes que hemos observado son:

- La teología y práctica eclesiológica que realizamos como presbiterianos ¿responden a nuestra cultura maya-indígena?
- Como iglesias indígenas, ¿qué estamos haciendo ante la violencia y sus consecuencias?
- ¿Cuáles son los proble-

es cierto. Cualquiera que dice algo diferente a lo que ya está establecido, entonces a ese ya... (...) Esto quiere decir que lo que puedo hablar aquí, quisiera poder hablarlo abiertamente con todos mis hermanos. Y no sólo porque tiene que ser dicho, sino porque lo encuentro en la Biblia; que hay que hablar de la justicia y del Reino de Dios. Cuando uno lee las parábolas y el Señor dice: «El Reino de los Cielos va a ser así», pues entonces uno ya entiende. Si empiezo yo a hablar e interpretar las parábolas del Reino en un contexto como Guatemala, lo primero que van a decir es que soy comunista. (...)

P: Y ¿cómo es dentro de las congregaciones mismas? ¿se puede hablar abiertamente con los hermanos?

R: Sí. Cuando se habla con uno, él también piensa y habla. O sea, se puede estudiar juntos (en pequeños círculos), en la familia, de persona a persona. Pero ya una cosa abierta tiene sus riesgos. Sin embargo, hay más de una congregación que hace sus análisis bíblicos.

P: ¿Cuántas congregaciones conoce usted que hagan eso?

R: Personalmente conozco tres.<sup>18</sup>

La consulta y el diálogo en la comunidad son factores de gran importancia en la cultura maya. Tradicionalmente cada persona define su identidad en

mas que enfrentamos dentro de nuestra organización presbiteriana actual? ¿Qué nos impide trabajar pertinente y contextualmente hoy y aquí?

Siendo que urge una acción, para una pastoral de consolación en las comunidades en que se desenvuelven nuestras iglesias, nos hemos organizado en un Comité de Consulta permanente, con representación de los cinco presbiterios denominados como «Hermandad de Presbiterios Indígenas». Este es un trabajo no oficial, tampoco hasta ahora la organización es pública, ni oficial.

Los primeros trabajos son:

- El Presbiterio Mam ha empezado un trabajo con los desplazados...
- El Presbiterio Maya-Quiché tiene un trabajo de capacitación indígena por medio del Instituto Bíblico Presbiteriano Maya Quiché, en San Cristóbal Totonicapán. Una capacitación teológica con implicaciones sociales y económicas. (Es un trabajo que será mancomunado con la

términos de comunidad, principalmente la familia y la aldea. Las decisiones no se toman individualmente, sino en el marco de esas relaciones sociales, de las que son responsables. De la misma manera, la iglesia de los presbiterianos mayas es una comunidad en la que los cristianos están unidos; es más que la suma de sus miembros.<sup>19</sup> Se espera que cada uno asuma su responsabilidad en la comunidad de hermanos y hermanas, en la que también encuentran solidaridad espiritual y material de diversas formas. Es el bautismo y no la conversión que indican la entrada formal en la comunidad; al mismo tiempo el bautismo es el testimonio de que se es miembro de una comunidad más amplia.<sup>20</sup> En la cena del Señor, «los nuevos lazos de parentesco que hacen que todos sean iguales y aceptados por Dios como hijos en su familia, la Iglesia, y como... hermanos/hermanas en el Reino de Dios» se renuevan en la comunidad.<sup>21</sup> Como miembros de esa nueva comunidad los presbiterianos mayas están interrelacionados con la comunidad de toda la Iglesia más allá de las circunstancias de su aldea. En la aldea ellos toman distancia de los que practican la religión indígena tradicional. Pero ese distanciamiento no les impide asumir su responsabilidad para con la comunidad indígena más amplia. Así pues, la práctica social y la teología de los presbiterianos mayas están determinadas por su pertenencia al círculo interno



Iglesia Nacional Metodista, que es de raíz indígena...). Además, el programa CESSMAQ (Comité Evangélico de Servicio y Socorro Maya Quiché), que trabaja desde 1977 atendiendo trabajos de agricultura, salud preventiva y alfabetización en más de 13 comunidades...

- El Presbiterio Kekchí por muchos años ha hecho una labor de desarrollo comunal y, en los últimos días, y como respuesta a los efectos de la violencia, inicia un trabajo con viudas y huérfanos.
- El Presbiterio Cakchiquel empezó desde 1976 un trabajo social, y para 1982, inicia no sólo una acción dentro de la violencia, sino también un trabajo concientizador desde la perspectiva cristiana. Para los próximos años tendría un seguimiento, en trabajo con 60 viudas y 300 huérfanos, con viviendas, proyectos socio-productivos.

Es de importancia expresar que todos los presbiterianos indígenas tenemos experiencia y gente con capacidad para implementar

de la iglesia y al círculo externo de la comunidad indígena. James Dekker, ex obrero fraternal de la iglesia, dice acerca de las congregaciones de la región kekchí:<sup>22</sup>

De conformidad con su fuerte sentido de solidaridad dentro de la comunidad, toda la extensión de la aldea y la congregación cristiana tenían el mismo tamaño. Cada congregación se consideraba a sí misma como parte del pueblo de Dios. La conversión hacía que sus miembros pertenecieran a la familia cristiana y participaran en todos los aspectos de la vida porque la religión y la vida diaria no estaban separadas una de otra. (...) Lo que dice Pablo en su primera carta a los Corintios (12:26), también tenía significado para ellos: «Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él; si uno de los miembros se regocija todos se regocijan con él». Las comunidades comenzaron a vivir la experiencia de estas palabras, no ya como una doctrina abstracta, sino como una descripción de su propia vida de solidaridad como pueblo de Dios.<sup>23</sup>

La relación con la comunidad de la aldea y el respeto mutuo que evidenciaban esas congregaciones se expresan directamente en la forma dialogada de la evangelización: el contacto en la vida que comparan todos los días se utiliza como tema de

los proyectos, pues, desde sus inicios, conjugamos el esfuerzo con proyectos comunales de desarrollo.

(Fuente: Hermandad de los Presbiterios Mayas: Hermandad de los Presbiterios Mayas, Memorandum, Guatemala, 1985)

conversación, y la vida diaria se vuelve, así, un objeto de la reflexión común.

En lo que se refiere a la evangelización, los kekchíes nunca han tenido una campaña evangelística. Nunca han usado, por ejemplo, las «cuatro leyes espirituales» de la Cruzada Estudiantil. Sino que ellos tienen una costumbre: los kekchíes trabajan desde

las cinco de la mañana hasta las tres de la tarde, y después, de las cuatro a las cinco, tienen la costumbre de ir a visitarse unos a otros para platicar sobre el trabajo, etc. Entonces para evangelizar ellos usan este método. Siguen con la costumbre de visitarse después del trabajo, pero en vez de platicar sobre el trabajo comunican el Evangelio.<sup>24</sup>

Este enfoque pretende relacionar trabajo y Evangelio. También en otros presbiterios mayas el diálogo es muy importante. Incluso en el culto van teniendo lentamente cabida las formas dialogales de la predicación. Como en algunas congregaciones ladinas, la escuela dominical con frecuencia se lleva a cabo en forma de diálogo, dejando de ser, de este modo, una mera clase en la que se imparten lecciones.

A veces, cuando hacemos oración de ayuno o de vigilia, practicamos el diálogo. Entonces escuchamos a un hermano que nos cuenta qué siente él y qué piensa sobre el texto bíblico. Al principio casi no se hacía. Pero cuando lo probamos y resultó, lo hicimos ya en casi todos los cultos. Es así que yo leo el texto en español y en nuestra lengua y después hago la pregunta: ¿quién puede decir algo sobre lo que oyó en el texto?. Entonces un hermano o una hermana empieza a decir: bueno lo que yo escuché es esto y esto, y pienso así y así. Entonces, así se sienten más alegres y entre ellos dicen: ¡tenemos que ser más responsables! Yo lo que hago es sólo guiar la discusión, es decir, cuando salimos del tema hago una aclaración.<sup>25</sup>

De este modo, el mensaje bíblico y la situación social de los mayas pueden relacionarse de forma fructífera. La interpretación de la Biblia ya

no se transmite a través de la cultura ladina o misionera, llegando, así, enajenada a los indígenas. Por el contrario, la referencia a la Biblia se acompaña de la crítica a la transmisión tradicional del mensaje bíblico a través de las interpretaciones dominantes:

A mí me ayudaron mucho las enseñanzas que me dejó mi madre. Ella no era cristiana, pero tenía la costumbre de contarnos historias. Ella siempre nos enseñaba: esto se puede hacer y esto no, el camino correcto es éste y si haces lo correcto te irá bien en la vida. Y nos contaba historias, de lo que le pasó a un hombre en tal parte, en tal año y lo que pasó con él, y que por eso hay que pensar cómo lo puede hacer uno mejor. Ella me enseñó todas las tradiciones. Entonces, cuando empecé a leer la Biblia, en algunos casos no estaba de acuerdo con el pastor. Tuve que regresar a la Biblia para ver si era así, como decía el pastor o no. Cuando entiendo lo que dice la Biblia, entonces comprendo qué es lo más cercano a nuestra cultura. Algunos rasgos culturales nuestros no están tan lejos de la Biblia. En el Génesis se encuentran muchos aspectos que son casi iguales en nuestra cultura. Yo creo que si el Evangelio hubiera llegado directamente desde la cultura judía a nuestra cultura, hubiera sido más fácil difundir el Evangelio. ¡Pero tuvo que dar un rodeo por Europa!<sup>26</sup>

Es decir tuvo que hacer un desvío, pasando por una reducción individualista, en la que los intereses individuales se colocan en un primer plano y la comunidad queda completamente relegada. La interpretación indígena rescata sobre todo este aspecto del mensaje bíblico: la interpretación está orientada a la comunidad. A partir de la reflexión conjunta de textos bíblicos, de su interpretación en la situación social y cultural, y sobre la base de la solidaridad en la comunidad indígena, se sacan consecuencias nuevas para la teología y la práctica que eliminan los viejos problemas.

Así pues, la Biblia -la palabra escrita de Dios- es un importante elemento en la fe de los cristianos mayas.<sup>27</sup> Se considera que la Biblia está muy cercana a la cultura indígena. En ella se expresa mucho más que en una interpretación distorsionada que refleja una crítica de la cultura por parte de los blancos y los ladinos. Y más que eso, se considera que la Biblia

habla directamente a los cristianos mayas y es, así, la expresión de la relación directa con El.<sup>28</sup> «No les preocupan las disputas importadas sobre la inspiración, la infalibilidad, o la coherencia interna... la Biblia como Palabra de Dios es comprensible y, como texto escrito, es accesible, permitiendo entender los caminos de Dios y su voluntad para su pueblo.»<sup>29</sup> Todo lo que importa es hacer su voluntad.

Cuando termina el culto, debemos salir con una idea clara y esperamos que con algún consejo para nosotros. Es un momento en el que nos enriquecemos espiritualmente. Pero no es sólo eso, pues tenemos que poner en práctica lo que hemos escuchado y hacerlo con entusiasmo.<sup>30</sup>

«La Biblia anuncia una vida que los mayas no sólo esperan disfrutar sino ayudar a crear como parte del Reino de Dios.»<sup>31</sup> Para los cristianos mayas la voluntad de Dios se manifiesta sobre todo en los Evangelios.<sup>32</sup> «Las iglesias del Presbiterio Mam muestran una clara preferencia por el Nuevo Testamento... Casi la mitad de los textos del Nuevo Testamento leídos con ocasión de esa encuesta (de Coke) era de los Evangelios.<sup>33</sup> Hay un profundo interés por la vida y la obra de Jesús. Cada fase de su vida desde su nacimiento hasta su resurrección se estudia exhaustivamente.»<sup>34</sup>

El Jesús humano es central, como el predicador del Sermón del Monte, como el que cura y echa fuera a los demonios y como el Resucitado.<sup>35</sup> Jesús guía, protege la vida y se manifiesta victorioso sobre la muerte. De este modo, corresponde a la imagen de Dios que -según Scotchmer- merece especial atención entre los cristianos mayas: «el Dios de la creación que satisface nuestra necesidad de salud, protección, buenas cosechas...<sup>36</sup> Dios, el padre celestial, que envía el sol y la lluvia, que manifiesta su amor, su perdón y su sabiduría, escucha nuestras oraciones y nos guía.<sup>37</sup> Victorioso sobre la muerte, Jesús expresa el segundo elemento central de la teología indígena: el Dios de salvación en Cristo que perdona los pecados y nos llama a la obediencia.»<sup>38</sup>

Esta lectura de la Biblia se refiere inequívocamente al motivo central de la fe de los presbiterianos mayas: Jesucristo es el Señor.<sup>39</sup> El Hijo de

Dios, que como ser humano nos conoce «en todas nuestras luchas y necesidades, y sufre con nosotros, fortaleciendo nuestro andar. Hace tangible el amor de Dios en la vida de cada uno y nos llama a obedecer a Dios en obediencia a El.»<sup>40</sup> El amor de Dios es evidente cuando Jesús sana a los enfermos. Como último recurso, después que todo tratamiento ha fracasado, es posible una curación milagrosa. Por lo tanto, es «el Señor que está actuando.»<sup>41</sup> El perdón de los pecados también está en Jesucristo, por lo que una persona puede decir:

Soy un pecador, pero Jesucristo es mi Dios, y yo lo creo.<sup>42</sup>

El punto decisivo es la obediencia a Cristo, el Señor. La obediencia de los fieles a Cristo «hace que su poder sea personal, tangible, misericordioso, y siempre presente.»<sup>43</sup> En la obediencia de los fieles a sus mandamientos, Cristo da una respuesta a los problemas y a las necesidades de la comunidad. Los fieles responden al llamamiento de Cristo de muchas maneras: en la iglesia como ancianos, lectores y catequistas; en el trabajo social actuando en la esfera de la salud, de la alfabetización y de la agricultura; en política, ayudando a los perseguidos y expresando la voz de los desamparados...<sup>44</sup>

No es de sorprenderse, pues, que las prácticas pentecostales y el premilenarismo desempeñen un papel mucho menor en las comunidades mayas que en las ladinas. Un pastor maya explica lo que piensa sobre las iglesias pentecostales:

Lo que pasó con los pentecostales es que la gente que llegó para enseñarles, sólo les enseñó a ser emotivos y les gusta predicar en español (y no en nuestro idioma). (...) Pero cuando les hablamos del trabajo comunitario para el bien del pueblo, entonces generalmente lo rechazan; dicen que es mundano, que no es de la fe.

La escatología premilenarista de las iglesias pentecostales tiene poco eco entre los presbiterianos mayas.

P: ¿Qué puede decir sobre la escatología, es decir, sobre los últimos

días, por ejemplo, la segunda venida del Señor?

R: Por lo regular no hablamos mucho sobre eso. La opinión que se ha dado en nuestra iglesia es que...-en realidad, no tenemos un concepto fijo. No somos como otras iglesias que tienen bien trazadas las líneas. Somos abiertos. Para nosotros es más importante trabajar más por la vida real, estar bien con Dios, que pensar en los últimos tiempos. Si no me equivoco, en la escatología se habla de tres cosas: la venida del Señor, del fin del mundo y del milenio. Pero a nosotros no nos importa mucho como va a ser todo eso. Dios lo sabe y ya tiene hechos sus planes. Y nosotros confiamos en El y nuestra seguridad es que ya somos de El.<sup>45</sup>

Todavía se pueden reconocer algunas huellas premilenaristas: primero viene Cristo, después el fin del mundo y luego el milenio. Sin embargo, han perdido todo significado para la teología y la práctica de la iglesia. Se reconoce mucho más que el Reino de Dios ya ha comenzado por el hecho de que los cristianos ya pertenecen a Dios. Pero su eficacia y la eficacia de Dios no se limitan a la iglesia. El Reino de Dios y de justicia están juntos...

...porque en la Biblia leo que tenemos que hablar de la justicia y del Reino de Dios.<sup>46</sup>

De mismo modo, el Reino de Dios ya puede ser una realidad por mediación de sus mensajeros. Por ejemplo, algunas congregaciones de los kekchíes -según el informe de James Dekker- hacen frente a su sufrimiento, a la explotación y a la pobreza gracias a la promesa de una nueva Jerusalén en este mundo.

Han descubierto que no agradó a Dios ver que ellos tenían que sufrir tanto. Isaías les habla de manera muy elocuente en el capítulo 65, versículos 17 y 18. «...Pues he aquí que yo voy a crear a Jerusalén «Regocijo», y a su pueblo «Alegría.» En lugar de considerar el sueño de Isaías (65:17-24) como una profecía espiritual vacía, la congregación y su pastor leyeron el texto en la perspectiva de la promesa de Dios de darles justicia, paz y felicidad, en el presente y en el futuro.<sup>47</sup> Así como con la escatología, la doctrina del Espíritu Santo está

apartada del centro de la teología de los presbiterianos indígenas. Se la acepta, pero raramente se la estudia. Cristo «es viviente y real para los creyentes...»<sup>48</sup> Cuando se habla del Espíritu Santo, se hace referencia al poder que se manifiesta a través de la justificación y la curación: permite tomar conciencia del perdón ofrecido y conduce a un cambio en toda la vida del creyente.

El Espíritu Santo trabaja en nosotros, pero solamente cuando la persona está realmente convertida. Cuando se ha abierto el corazón al Señor viene el Espíritu Santo y es entonces que se siente la gracia de Dios.

P: ¿También hablan ustedes en lenguas?

R: No. Pero el Espíritu Santo le quita a uno el miedo y la timidez, y uno se siente con más libertad para hablar de su situación delante de Dios. Ya no se tiene miedo ni vergüenza para decir: yo soy pecador, pero Jesús es mi Dios y en eso creo yo. Las características y la actitud de un cristiano permiten que uno se dé cuenta si el Espíritu Santo está con él o no. (...) Y nosotros creemos que cuando el Espíritu Santo llega, se cambia la actitud de la persona.<sup>49</sup>

Por lo que respecta al culto, los presbiterianos mayas se esfuerzan por darles un mayor valor a las formas culturales indígenas. La liturgia presbiteriana, en su forma más característica, ya no se practica. Si mucho se manifiestan algunos elementos en forma rudimentaria. Los kekchíes, por ejemplo, tienen prácticamente su propia liturgia y utilizan -al lado de la guitarra- sus propios instrumentos, como el tambor, la marimba y la flauta (chirimía).<sup>50</sup> En otros presbiterios mayas los cultos son un poco más formales. En cuanto a la música indígena, también hay iniciativas que procuran integrarla en el culto.

Sin embargo, no se deja de lado la vinculación con la Iglesia Presbiteriana. El hecho de ser presbiteriano y no pentecostal o católico, por ejemplo, sigue siendo importante. Así pues, esa vinculación no favorece aquel ecumenismo que se desarrolla al calor de los desarrollos históricos, por lo menos entre algunos cristianos que militan políticamente. Al parecer, se tiende a considerar a los católicos como no cristianos, así

que siguen siendo objeto de evangelización; sin embargo, el interés en la conversión parece pasar a segundo plano:

Entonces, ellos (los católicos) creen que los que pertenecen a la Iglesia Católica son mejores, casi santos. Pero nosotros hablamos con ellos de una forma razonable, interpretando la Biblia. Ya no evangelizamos como antes. (...) Nosotros preguntamos: ¿Qué piensa usted de las cosas de Dios? Y cuando dicen que tienen una Biblia les preguntamos: ¿Qué piensa usted de este versículo? y empezamos a analizar el asunto con la gente. Y si comprendieron, nuestro interés no es que abandonen la Iglesia Católica, sino que conozcan la Biblia. (...) Entonces es su decisión, si quiere quedarse en la Iglesia Católica o no.<sup>51</sup>

Este respeto por las convicciones de los otros refleja la importancia de la comunidad para los mayas, pero no se puede decir que es una actitud generalizada entre los presbiterianos mayas. Sin embargo, mientras permanezca el vínculo con la propia cultura, difícilmente logrará imponerse un conversionismo radical. Sólo donde se ha destruido la cultura maya o empieza a quebrantarse, puede un conversionismo decidido, como el de los pentecostales, destruir la comunidad. En una comunidad de la región kekchí, por ejemplo, en la que la obra de los presbiterianos está bien arraigada y se lleva a cabo en beneficio de toda la comunidad, en gran parte culturalmente intacta, se han escindido algunas iglesias pentecostales, pero no crecen.<sup>52</sup> En una perspectiva global, dice el Dr. Muñoz que en toda la región kekchí las iglesias presbiterianas indígenas crecen más rápidamente que las iglesias pentecostales.<sup>53</sup>

La fuerte dinámica de los presbiterios mayas, no reside, pues, en un conversionismo radical, ni en un dualismo teológico basado en la huida del mundo. Todo lo contrario, su teología se muestra muy dedicada al mundo. Toma en serio a la comunidad maya, incluso más allá de los límites de la iglesia. Busca soluciones a una situación social que muchos consideran desesperada. Esta actitud de esperanza se traduce sobre todo en los proyectos sociales de los presbiterios mayas.

### 3-. **Contra la pobreza, la servidumbre y la violencia, por la comunidad de los hijos de Dios: la práctica eclesiástica de los presbiterios mayas**

El factor determinante de la reorientación de la labor de la iglesia hacia afuera, y de la nueva organización dentro de la propia iglesia, parece ser la situación financiera de la comunidad. Cuanto más pobre es un determinado grupo maya, tanto más rigurosamente parece que se lleva a cabo la reorientación en la práctica. En cuanto a la reorganización del presbiterio mismo, el presbiterio más pobre, el del pueblo mam, es el que más se aleja del carácter formal de la autoridad que es usual en la Iglesia Presbiteriana. En la presentación que ha hecho el presbiterio de su propia vida y misión se lee lo siguiente:

No se han elaborado los estatutos todavía (dos años después de la creación del presbiterio) dado el deseo de mantenerse flexibles en los asuntos que deben adaptarse a la realidad de la cultura mam. Por ejemplo, no se limitó la representación del presbiterio a un anciano, sino que asisten los de las congregaciones también. El diezmo de las iglesias se acordó que fuera enviado al presbiterio de parte de las iglesias locales. Leyes impuestas y presiones ajenas se determinó no aceptar. (...) Si el presbiterio logra mantener una igualdad de condiciones (sociales) y no convertirse en un grupo de privilegiados se cree que la obra crecerá.<sup>54</sup>

Un representante del Presbiterio Mam explica más detalladamente las diferencias específicas de la directiva de la iglesia en el pueblo mam:

P: ¿Cuáles son las diferencias específicas que distinguen la dirección de la iglesia en el Presbiterio Mam de otras iglesias presbiterianas?  
R: Bueno, los reglamentos de la Iglesia Presbiteriana son muy bonitos. Pero en la práctica ya no se llevan a cabo. Incluso entre las mismas congregaciones ladinas muchas reglas no se cumplen. Por ejemplo, hay un artículo que dice que los ancianos deben estar tres años en la directiva y que después tienen que descansar. Esto no lo cumplen los ladinos. Allí hay ancianos que hace 12 o 15 años que

están en la directiva y ya no hacen nada por la obra. Entre nosotros sucede eso también, pero estamos tratando de encontrar una forma mejor. Después de unos cuatro o cinco años, al hermano se le da descanso; pero él sigue trabajando todavía con los hermanos. (...) Lo más importante es dar oportunidad para opinar a los hermanos que trabajan.<sup>55</sup>

Si la fe, como vimos, se entiende en términos de comunidad, entonces las actividades basadas en la comunidad -tanto religiosas como sociales- no pueden estar ajenas a la fe; los cristianos actúan teniendo como objetivo toda la comunidad y el bien de esa comunidad. La bendición de Dios se percibe por medio de la acción de los cristianos, como un bien para la comunidad:

Decidimos juntarnos todos los representantes de los presbiterios mayas para hablar sobre lo que se podía hacer. (...) Cada uno de nosotros aportaba una idea. Nos basábamos en la Biblia; y cuando se piensa en la persona en sí, que ha aceptado a Cristo, entonces se tiene que sentir de alguna forma la bendición de Dios. Y cuando miramos nuestras iglesias: casi la mayor parte de los miembros son pobres y están desnutridos.<sup>56</sup>

La bendición de Dios se hace perceptible cuando la desnutrición desaparece y la vida gana terreno.

El concepto básico de las comunidades indígenas -en las ladinas es diferente- es el siguiente: Dios es padre y provee, pero no necesariamente me tengo que sentar a esperar; sino que (...) la primera provisión viene a través de la misma comunidad cristiana; y no necesariamente en términos de regalo, sino en términos de trabajo conjunto.<sup>57</sup>

La singular importancia que tiene el servicio a la comunidad para los presbiterios mayas se puede apreciar en el hecho de que cada uno de ellos ha organizado ante todo un programa social eficaz. Se puede pensar, así, que en los presbiterios mayas los programas sociales tienen mucha más importancia que los programas de evangelización. El hecho de que precisamente

el Presbiterio Kekchí posea comités de evangelización y de «cultura ministerial» -y que con ello se acerque al enfoque ladino- está relacionado muy probablemente con la influencia de la Iglesia Central ladina.

Claro que hay que tener en cuenta que ese presbiterio, precisamente, es el que más ha crecido, lo que indica la productividad cuantitativa de la combinación de ambos elementos. Que los otros dos presbiterios, puramente mayas, sin influencia ladina, prescindan del comité de evangelización y que, a pesar de ello, crezcan más rápidamente que cualquier presbiterio ladino, apunta al hecho de que la población maya se ve movida a la conversión, en silencio pero de forma continua, gracias al testimonio de los presbiterios.

No hay ninguna prueba de que un incentivo material desempeñe un papel importante en esto, ya que la población, sin estar convertida, puede también recurrir a los servicios de la iglesia. Este hecho confirma que las cifras relativas a la cantidad de miembros de los presbiterios mayas se refieren a miembros activos y que sólo hay que suponer una fluctuación insignificante. Es precisamente el hecho de que la obra evangelizadora se realice a través del testimonio de la acción social, lo que produce la estabilidad cuantitativa.

El trabajo social de los presbiterios mayas recoge la tradición maya de la acción comunitaria. En la región mam, desde 1940, existía el llamado Centro Mam como una institución caritativa del sínodo, a cargo de misioneros.<sup>58</sup> El Centro Mam, con una iglesia, una escuela bíblica y talleres, así como una clínica -que primero dependía del centro pero que, desde 1962, funciona independientemente- es desde hace tiempo útil para la población. Sin embargo, «el Centro Mam ha sido durante la mayor parte de sus 40 años de existencia algo extraño y ajeno a la comunidad y a la iglesia de habla mam».<sup>59</sup> A partir de mediados del decenio de los años 70, a través de un lento proceso, se ha ido pasando la administración del centro a los dirigentes de la iglesia mam. Este proceso concluyó con la creación del Presbiterio Mam. El primer proyecto que se llevó a cabo tenía una perspectiva eminentemente social que requería la colaboración de cristianos y no cristianos. «El proyecto de agua potable inaugurado en julio

de 1980 con la participación directa de tres aldeas ganó para siempre la amistad de 300 familias de parte del Centro Mam.»<sup>60</sup>

La proyección social de la práctica de la iglesia se expresa también en el hecho de que las personas que actúan en la iglesia, muchas veces también lo hacen en la sociedad en general.

Un anciano de una iglesia vecina es obrero y al mismo tiempo trabaja de promotor social. Fue adiestrado por el comité de Servicio Cristiano de nuestro presbiterio. Es un promotor que trabaja con su iglesia pero también en la comunidad. Y es el presidente del comité de desarrollo de la comunidad. Es respetado por la gente de su pueblo. Han hecho muchas cosas juntos, la iglesia y la gente del pueblo.<sup>61</sup>

Los programas propuestos a partir de la situación social y desde la proyección social de la práctica cristiana, reflejan los problemas específicos de la población maya; tratan de contrarrestar la escasez económica mediante el desarrollo de la agricultura; las enfermedades se combaten con la asistencia médica y la medicina preventiva; y se intenta superar la opresión cultural mediante la alfabetización (en la respectiva lengua así como en castellano) y la educación.<sup>62</sup> Un requisito indispensable para el funcionamiento de estos programas es la instrucción y formación de los indígenas para que puedan asumir la responsabilidad de su realización. La formación es aún más importante por el hecho de que la población maya tiene sólo limitadas posibilidades de ir a la escuela; y esto es verdad tanto para los miembros de las congregaciones como para los pastores.<sup>63</sup>

Este hecho es un factor importante en la formación de los pastores, ya que a los predicadores laicos indígenas, que en la práctica actúan como pastores, no se los acepta en el Seminario Teológico de San Felipe debido a su educación primaria insuficiente. La reorientación del trabajo del Seminario Presbiteriano según el método de la Educación Teológica por Extensión podía remediar en parte esta situación penosa -sobre todo en la región mam; sin embargo, sólo en parte, porque esa formación por extensión no vale suficiente en la iglesia como para que los predicadores laicos puedan ser ordenados oficialmente como pastores. De las 25

personas que se graduaron allí como predicadores laicos, únicamente cuatro pudieron continuar los estudios para ser ordenados pastores; otros dos fueron ordenados como «pastores locales», o sea que sólo se reconocen como tales en la región de su propio presbiterio. En el Presbiterio Mam se critica el hecho de que por tener una formación deficitaria, la iglesia imponga barreras a la educación pastoral. Un representante del presbiterio dice:

Durante nueve años nuestro seminario estuvo bajo el seminario del sínodo. Este año, el presbiterio ha acordado que no queremos tener más relación con el Seminario de la Iglesia Presbiteriana, sino que queremos hacer nuestro propio Seminario Mam. Y en éste vamos a mejorar los estudios para los estudiantes y para los pastores que ya están en la obra. (...) Es necesario hacer un seminario propio y tener en cuenta los aspectos de nuestra cultura.<sup>64</sup>

Como resultado de la necesidad de reorientar la formación pastoral en la cultura maya teniendo en cuenta las necesidades específicas sociales, ha surgido en los presbiterios mayas un nuevo concepto de ministerio pastoral: el pastor no sólo debe recibir una formación teológica sino que, además, debe recibir conocimientos básicos en agricultura y primeros auxilios:

...porque cuando el pastor va a una iglesia, muchos hermanos esperan que él pueda ayudar. Cuando voy a visitar a los hermanos, siempre esperan que les pueda ayudar en algo. (No se puede quedar uno sin hacer nada! ...) Así los presbiterios tienen sus planes para capacitar a los pastores, a los promotores y a la comunidad, para que puedan desenvolverse en sus necesidades. Y siempre hemos dejado claro en la comunidad que nuestras necesidades no se arreglarán con dinero regalado. Sino que lo que se necesita es capacitarles, darles una preparación mejor sobre técnicas de agricultura y avicultura -es decir, cosas útiles. Gracias a Dios algunas congregaciones ya se están beneficiando de este trabajo.<sup>65</sup>

Aunque el dinero que se recibe como donación no puede solucionar los problemas, sobre todo no lo puede hacer de forma duradera, hace falta dinero para poder emprender los diversos programas que se llevan a cabo

por iniciativa de la comunidad. Los programas que dependen de misioneros muy a menudo dejan de recibir apoyo financiero cuando ellos se van. Es el caso, por ejemplo, de la clínica del Centro Mam, que con la salida de Ruth Esther Wardell -que fue la directora durante muchos años- se perdió igualmente una fuente importante de financiación.<sup>66</sup> Esto demuestra, la importancia de que, con el tiempo, los programas puedan financiarse con las actividades de los propios interesados; pero como la situación económica de la población maya es muy mala, y ni siquiera puede encargarse del financiamiento inicial de los proyectos, es evidente, asimismo, que sería muy útil que los propios interesados pudiesen encargarse de conseguir la financiación de sus proyectos.<sup>67</sup> Esto fue lo que hicieron los presbiterios mayas inmediatamente después de su organización. Pero la negociación en el sínodo de los proyectos con objetivo social sigue siendo problemática.<sup>68</sup>

Una vez se habló en un plenario del sínodo de nombrar una comisión para atender a la gente que es víctima de la situación. Por lo menos se les podría ayudar en algo para construir sus casas o para la alimentación; (...) sean de nuestra iglesia o no sean cristianos. Pero algunos se levantaron y dijeron que no, que ese no es nuestro deber; porque si la gente sufre es por culpa de su propio pensamiento, dijeron. Y entonces dieron a entender que los indígenas estaban metidos en la guerrilla y que por eso el ejército les caía encima. Así que todo es culpa de la propia actitud de los indígenas. Y un pastor dijo que (nuestros propósitos) eran teología de la liberación, porque en la teología pura uno sólo tiene que estar en las cosas de Dios. No había que dedicarse a otras cosas. Uno de nosotros se incomodó con él, porque realmente..., al ver a nuestras iglesias, a nuestros vecinos y prójimos... si no se atiende a esas personas, uno mismo ya no es persona. Yo pensé realmente que nuestra iglesia iba a tomar esa misión para atender a esas personas. Pero no.

Entonces, otra vez, presentamos un plan al sínodo, de cómo podía efectuarse la preparación de los pastores de forma integral, tomando en cuenta en la preparación los aspectos teológicos y sociales, y que el pastor conozca mejores técnicas de agricultura y, por lo menos, algo de primeros auxilios. Hicimos, pues, un plan. Pero cuando llegó a sus manos dijeron: «Sólo vamos a tomar en

cuenta el aspecto de la teología. El aspecto social no corresponde aquí. El pastor es un siervo de Dios y no tiene que estar pensando en agricultura, ni tiene que estar pensando en primeros auxilios, porque para eso están los doctores. Para eso está el Ministerio de Salud del gobierno.» No nos aprobaron así nuestro plan, sólo tomaron en cuenta la teología.(...) Después tuvimos algunas ideas más, pero no fueron permitidas.<sup>69</sup>

De este modo, el proceso de solicitud y financiación de proyectos se convierte en el ojo de la aguja por el que tiene que pasar la labor de los presbiterios mayas. En la exposición anterior, se muestra de modo preciso la argumentación política del ala ladina conservadora de la iglesia, que está en contra de una planificación independiente de los proyectos de los presbiterios mayas.

Para entender la actitud fundamentalmente conservadora del sínodo, en su contexto histórico, hay que tener en cuenta aquí brevemente lo siguiente: los órganos representativos y la administración de la iglesia han estado siempre en manos de misioneros y de las personas que estaban suficientemente capacitadas para ello. Estas pertenecían, por lo general, a los ladinos de la clase media. A esto debemos añadir, como ya vimos, que los ancianos generalmente tienen una mejor posición social y económica y, por lo tanto, son más conservadores que el resto de los miembros de sus iglesias. De este modo, se creó un sínodo que tiende a representar a la clase alta de la iglesia.

Un representante de la posición conservadora del sínodo argumenta sobre la cuestión de la financiación de proyectos y sobre la posición de los mayas del siguiente modo:

(La idea de que hay que evitar que la ayuda pase por el sínodo para que vaya directamente a los presbiterios mayas) es una maniobra de los indígenas preparados. Siendo yo presidente del sínodo,<sup>70</sup> vinieron tres delegados del Presbiterio Maya-Quiché, un profesor universitario indígena y dos más, a pedir a la Comisión que toda la ayuda que venía de los Estados Unidos no pasara por el conducto del sínodo, sino que

fuera directamente al presbiterio maya. «¿Por qué?, les dije yo. «Porque ustedes nos marginan», etc., etc.... «Miren», les dije yo, «no estamos marginando a nadie. Usted es profesor porque le dimos una beca en el Colegio La Patria en la ciudad de Guatemala. Y muchos indígenas se han graduado en el Seminario Bíblico Quiché». (...) A propósito de marginalización: tuvimos tres presidentes indígenas del sínodo.<sup>71</sup> (...) Eso no es marginalizar. (Toda una serie de indígenas tienen buenos puestos hoy día). Y además: los fondos vienen consignados. Si vienen para el maya-quiché, el sínodo los da. (...) Por eso dije al principio que todas esas ayudas no han servido más que para distanciarnos. Para mí, la Iglesia Presbiteriana Unida debería cortar toda esa ayuda. ¡Ni un centavo más para Guatemala! Esto ayudaría realmente a nuestra iglesia, porque entonces empezaría cada uno a trabajar.

Además, ahora hay una corriente que nos está haciendo mucho daño aquí (...) que fue propagada por el Papa: la teología de la liberación. Por medio de esos programas de la teología de la liberación, que incluso está en las oficinas del sínodo (...) se ha dado bastante dinero para los indígenas. Los indígenas han crecido en tal grado que ahora con esas ayudas que han tenido quieren formar un sínodo indígena. Es decir: los que están trabajando detrás de los indígenas son líderes ladinos de la Iglesias Presbiteriana que manejan fondos que vienen de los Estados Unidos. (...) Ellos no saben que los indígenas son como nosotros. Para el Señor no hay ni judíos ni griegos, ese es el lema del sínodo. ¿Por qué quieren entonces dividir el sínodo? Además: los indígenas hablan diferentes lenguas. ¿Cómo se van a entender en una reunión plenaria? En cambio, los tres pueblos indígenas todos hablan castellano. ¿No están, pues, más unidos todos con el sínodo? (...) La situación en relación con los indígenas es el mayor problema de la Iglesia Presbiteriana en el momento actual. Ahí es donde reside el gran problema de la Iglesia Presbiteriana ahora, y eso no es sólo en la Iglesia Presbiteriana, ese problema está también en otras iglesias.<sup>72</sup>

El interlocutor centra la discusión sobre la financiación de los proyectos indígenas en el concepto de la teología de la liberación. Esto



cuenta el aspecto de la teología. El aspecto social no corresponde aquí. El pastor es un siervo de Dios y no tiene que estar pensando en agricultura, ni tiene que estar pensando en primeros auxilios, porque para eso están los doctores. Para eso está el Ministerio de Salud del gobierno.» No nos aprobaron así nuestro plan, sólo tomaron en cuenta la teología. (...) Después tuvimos algunas ideas más, pero no fueron permitidas.<sup>66</sup>

De este modo, el proceso de solicitud y financiación de proyectos se convierte en el ojo de la aguja por el que tiene que pasar la labor de los presbiterios mayas. En la exposición anterior, se muestra de modo preciso la argumentación política del ala ladina conservadora de la iglesia, que está en contra de una planificación independiente de los proyectos de los presbiterios mayas.

Para entender la actitud fundamentalmente conservadora del sínodo, en su contexto histórico, hay que tener en cuenta aquí brevemente lo siguiente: los órganos representativos y la administración de la iglesia han estado siempre en manos de misioneros y de las personas que estaban suficientemente capacitadas para ello. Estas pertenecían, por lo general, a los ladinos de la clase media. A esto debemos añadir, como ya vimos, que los ancianos generalmente tienen una mejor posición social y económica y, por lo tanto, son más conservadores que el resto de los miembros de sus iglesias. De este modo, se creó un sínodo que tiende a representar a la clase alta de la iglesia.

Un representante de la posición conservadora del sínodo argumenta sobre la cuestión de la financiación de proyectos y sobre la posición de los mayas del siguiente modo:

(La idea de que hay que evitar que la ayuda pase por el sínodo para que vaya directamente a los presbiterios mayas) es una maniobra de los indígenas preparados. Siendo yo presidente del sínodo,<sup>70</sup> vinieron tres delegados del Presbiterio Maya-Quiché, un profesor universitario indígena y dos más, a pedir a la Comisión que toda la ayuda que venía de los Estados Unidos no pasara por el conducto del sínodo, sino que

fuera directamente al presbiterio maya. «¿Por qué?, les dije yo. «Porque ustedes nos marginan», etc., etc.... «Miren», les dije yo, «no estamos marginando a nadie. Usted es profesor porque le dimos una beca en el Colegio La Patria en la ciudad de Guatemala. Y muchos indígenas se han graduado en el Seminario Bíblico Quiché». (...) A propósito de marginalización: tuvimos tres presidentes indígenas del sínodo.<sup>71</sup> (...) Eso no es marginalizar. (Toda una serie de indígenas tienen buenos puestos hoy día). Y además: los fondos vienen consignados. Si vienen para el maya-quiché, el sínodo los da. (...) Por eso dije al principio que todas esas ayudas no han servido más que para distanciarnos. Para mí, la Iglesia Presbiteriana Unida debería cortar toda esa ayuda. ¡Ni un centavo más para Guatemala! Esto ayudaría realmente a nuestra iglesia, porque entonces empezaría cada uno a trabajar.

Además, ahora hay una corriente que nos está haciendo mucho daño aquí (...) que fue propagada por el Papa: la teología de la liberación. Por medio de esos programas de la teología de la liberación, que incluso está en las oficinas del sínodo (...) se ha dado bastante dinero para los indígenas. Los indígenas han crecido en tal grado que ahora con esas ayudas que han tenido quieren formar un sínodo indígena. Es decir: los que están trabajando detrás de los indígenas son líderes ladinos de la Iglesias Presbiteriana que manejan fondos que vienen de los Estados Unidos. (...) Ellos no saben que los indígenas son como nosotros. Para el Señor no hay ni judíos ni griegos, ese es el lema del sínodo. ¿Por qué quieren entonces dividir el sínodo? Además: los indígenas hablan diferentes lenguas. ¿Cómo se van a entender en una reunión plenaria? En cambio, los tres pueblos indígenas todos hablan castellano. ¿No están, pues, más unidos todos con el sínodo? (...) La situación en relación con los indígenas es el mayor problema de la Iglesia Presbiteriana en el momento actual. Ahí es donde reside el gran problema de la Iglesia Presbiteriana ahora, y eso no es sólo en la Iglesia Presbiteriana, ese problema está también en otras iglesias.<sup>72</sup>

El interlocutor centra la discusión sobre la financiación de los proyectos indígenas en el concepto de la teología de la liberación. Esto

abre una nueva perspectiva a la problemática: hasta ahora parecía que al sínodo le disgustaba financiar proyectos que tenían en cuenta la situación social de la población. Pero existen programas del sínodo como Agape y Diaconía, programas de desarrollo rural, o el nuevo programa para refugiados y desplazados, Jeriel, que tienen en cuenta las situaciones sociales.<sup>73</sup> De modo que se plantea la siguiente pregunta:

P: ¿En qué reside, pues, la diferencia entre los programas de los indígenas y los del sínodo?

R: Podríamos decir que en cuanto a la cuestión técnica y de organización no hay mucha diferencia. (...) La diferencia surge precisamente debido a que unos programas están proyectados y manejados por los propios indígenas y otros no.<sup>74</sup>

La propia planificación y ejecución de los proyectos indígenas -como hemos visto- incluye la participación de la comunidad secular maya. Su punto de partida es totalmente diferente del de la administración ladina de la iglesia. Además, una planificación y ejecución indígena independiente reduciría de forma considerable el control del sínodo. De esta manera, bien se puede hablar de un paso hacia la emancipación de los presbiterios indígenas. Sin embargo, el concepto de teología de la liberación, utilizado aquí como si fuera un grito de guerra, tiene, en la situación política actual de Guatemala, un alcance mucho mayor, y puede conllevar graves dificultades para los así etiquetados.

Además de los aspectos mencionados, hay que tener en cuenta que efectivamente los presbiterios mayas reciben más fondos de ayuda para los proyectos sociales que los presbiterios ladinos, incluidos los canalizados a través de los programas del sínodo.<sup>75</sup> Esto se debe, entre otras cosas, a que los presbiterios ladinos, como puede percibirse en el enfoque de sus programas, presentan pocos proyectos.<sup>76</sup> La Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos estaría muy dispuesta a apoyar, de todos modos, una colaboración más estrecha con los programas sociales para los presbiterios ladinos.<sup>77</sup>

Así pues, la financiación de proyectos importantes por mediación del

sínodo resultó difícil para los mayas. Para algunos proyectos de los presbiterios mayas fue posible recibir financiación de la Iglesia Cristiana Reformada de los Estados Unidos, o de organizaciones internacionales de ayuda, que enviaron el apoyo directamente a los presbiterios o a los proyectos. En cambio, la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos canaliza sus fondos para proyectos sociales y educativos a través de la directiva de la iglesia que, a su vez, está controlada por el sínodo. Los fondos van asignados para determinados proyectos, pero sólo pueden asignarse para proyectos que también acepta el sínodo.<sup>78</sup> Así pues, el control del sínodo para determinar si un presbiterio puede, o no, llevar a cabo un proyecto sigue vigente. Esta es la razón de las frustraciones, expuestas por los interlocutores indígenas, cuando solicitan el apoyo a proyectos.

Cuanto más se sirva de sus posiciones de poder el sínodo ladino contra los presbiterios mayas tanto más necesario será que éstos busquen alternativas institucionales para el status quo:

Los ladinos (en la Iglesia Presbiteriana) nos han hecho ver su cultura como la cultura de verdad y nuestra cultura nos la han mostrado como si no fuera una cultura. Pero esto es sólo parte de la situación socio-económica del país, es sólo una expresión.(...)

Entonces nos juntamos todos y llegamos a la conclusión de que teníamos que formar un grupo que agrupara a todos los presbiterios indígenas. Pero este grupo no es ni oficial ni público, pues no queremos entrar en polémicas con el sínodo, este no es el espíritu de nuestra causa.<sup>79</sup> Nosotros los indígenas nos queremos reunir, para poder sentarnos a analizar.

P: ¿Cuándo se reunieron por primera vez?

R: En 1985. Algunos pensaron en hacer una nueva iglesia, pero llegamos a la conclusión de que esto sería evadir un poco la cosa. Mejor estar dentro y desde dentro ver qué cambios son posibles de hacer. Entonces nos quedamos dentro.

## Capítulo VI

### Identidad teológica de la iglesia como respuesta a los desafíos actuales

Entonces nos preguntamos: ¿qué vamos a hacer? y empezamos a analizar nuestras prioridades y necesidades. Era el momento cuando ya había pasado la más terrible violencia política. Y uno de nuestros cuestionamientos a nosotros mismos fue: nosotros como cristianos e indígenas ¿qué hicimos en ese momento de persecución, de masacres y de todo lo demás, en ese momento en el que los indígenas fueron en el 95% de los casos víctimas de todo eso? Algunos de nosotros hicimos mucho trabajo individual, otros incluso a nivel de congregaciones. Bueno, llegamos a la conclusión en nuestras conversaciones de que lo más importante que ahora podíamos hacer era colaborar con las víctimas de estos lugares.<sup>80</sup>

O como expresó otro interlocutor:

La única esperanza que tenemos -y esto lo dicen varios hermanos de nuestra iglesia- es, primeramente, confiar en Dios y, en segundo lugar, trabajar y desarrollar nuestras capacidades y conocimientos.<sup>81</sup>

*Incluso con sus defectos, esta nueva versión de la Confesión de Fe para las escuelas dominicales es un intento de volver a la doctrina presbiteriana que se había perdido completamente porque no hemos sido más que repetidores de sermones y libros extranjeros.*

La búsqueda de identidad de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala tiene lugar en la compleja situación de una iglesia cuyos propios problemas están ocultos por la tensa situación política y social del país. Una parte considerable de la iglesia, los presbiterios ladinos, orientan su labor sobre todo hacia el crecimiento cuantitativo aunque sin conseguir salir del estancamiento; y tanto en la clase baja como en la clase media alta, las ofensivas pentecostal y neopentecostal respectivamente, están poniendo en tela de juicio a la Iglesia Presbiteriana. La directiva presbiteriana reacciona con actitud de intransigencia y medidas de exclusión, basando su posición en el status quo del reglamento eclesiástico. Únicamente los presbiterios mayas tienen una dinámica fuerte de crecimiento, desarrollando simultáneamente su propia línea teológica y práctica que, en algunos aspectos, la mayoría del sínodo, dominado por ladinos, considera cuestionable. También en este conflicto la directiva de la iglesia procura ante todo mantener el status quo. A un observador le da la impresión de que los sectores que determinan la política oficial de la iglesia, se están automarginando cada día más de las bases eclesiales y también del ejercicio real del poder en la institución eclesial misma.

En este último capítulo se trata, como ya hemos comentado en la introducción, de entrar en la discusión con algunas reflexiones teológicas acerca de lo observado. Una posibilidad de hacerlo sería que el autor argumentara simplemente a partir de su propia posición general sobre los asuntos tratados. De este modo se podría tomar una posición completa-

## Fragmento de los nuevos materiales para la Escuela Dominical

### IV. ENTONCES, ¿QUIEN ES DIOS?

Dios es aquel que se ha revelado en Cristo por el Espíritu Santo. En Cristo tenemos que ver con Dios mismo, presente entre nosotros, haciendo por nosotros lo que solo Dios podía hacer. La distinción entre Dios el Padre y Dios el Hijo no es la distinción entre dos seres, sino la distinción entre dos maneras en que Dios es Dios. Tener a Cristo es tener el Espíritu Santo y en consecuencia es tener a Dios el Padre, I Cor. 12:3. En Cristo tenemos a Dios con nosotros, en el Espíritu Santo dentro de nosotros, pero no en tres presencias, sino como una presencia...

#### 1. LA SOBERANÍA DE DIOS

a. Gen. 14:19; Mat. 11:25; Dios es el Señor del universo...

#### 2. LA PRESENCIA DE DIOS

a. Este término es usado para indicar que Dios es Omnisciente, en especial al hecho de que él sabe todas las cosas de antemano: Sal. 139: 1-6; Is. 46:9. Para Dios todo es eterno hoy, ahora. El tiempo es cuestión de la creación finita y él vive en la eternidad: Sal. 90:4; Is. 57:15; II Pedro 3:8.

### V. CONCLUSION

Para entender a Dios en tres Personas solamente tenemos que ajustarnos a la Biblia, pues las Escrituras constituyen para los cristianos sinceros la regla infalible de fe y de práctica. Se dice que la Confesión de Fe de la Iglesia Presbiteriana posee para la actualidad algunas fallas y algunos consideran que debe actualizarse, pero hasta la fecha, después de siglos, sigue siendo nuestra confesión, y si se encuentran algunas fallas es muy natural porque fue elaborada por hombres y ninguna obra humana es perfecta...

### VI. PREGUNTAS PARA REFLEXION

1. ¿Le parece a usted importante la doctrina de la Trinidad?
2. ¿Ha entendido usted la unidad de Dios en su acción eterna?
3. ¿Por qué nosotros teniendo al Espíritu Santo en nuestros corazones no entendemos bien el misterio de Dios en tres personas?
4. ¿Qué recurso posee usted para avanzar en el conocimiento de Dios en tres personas?

(Fuente: Comité de Educación Cristiana Iglesia Nacional Presbiteriana. «Confesión de Fe. Apuntes y Comentarios a la Confesión de Fe» Escuela Bíblica Dominical 9, Guatemala, enero de 1986, pp. 23ss)

mente ajena y diferente a las posiciones acostumbradas en la Iglesia Presbiteriana proponiendo p.e. algo como un cambio radical. Pero esta alternativa le parece al autor no solamente un típico error intelectualista, sino también significaría un desprecio de la praxis de fe que de hecho los cristianos presbiterianos en Guatemala están viviendo; y además pondría en duda la posibilidad de entrar en un diálogo. Por tanto, el autor de estas líneas opta por otro camino. Trataremos de anudar con nuestro razonamiento a los argumentos presentes en la misma Iglesia Presbiteriana en Guatemala y en la tradición reformada. De este modo, las páginas que siguen no reflejan ni una «confesión de fe» del autor ni mucho menos un «repliegue confesionalista». La argumentación teológica, más bien, tratará de partir de posiciones y problemas existentes en la Iglesia Presbiteriana. A partir de allí buscará abrir un camino usando herramientas teológicas que la propia tradición reformada ha forjado.

En el contexto de los diferentes problemas y desafíos que enfrenta la IENPG se ha tratado de orientar la iglesia a través del estudio de las fuentes de la tradición reformada. Esto puede entenderse como el intento de elaborar una respuesta específicamente presbiteriana a los desafíos con que se enfrenta la iglesia. Los materiales para la escuela dominical de 1985/86 tratan de crear y consolidar una identidad presbiteriana en todos los estratos de la iglesia recurriendo a la Confesión de Westminster (1646). Por ello, en la serie de cuadernos de estudio de la escuela dominical se procura una orientación, lo más exacta posible, según la antigua Confesión.<sup>1</sup> Los cuadernos de estudio reproducen la estructura de la Confesión de Westminster y, siguiendo ese orden, presentan los temas dogmáticos, interpretándolos, a su vez, de forma considerablemente dogmática; por ejemplo, el modo de abordar la Trinidad sigue ese riguroso enfoque temático y presenta en el orden siguiente: «¿Cómo es Dios en su esencia?»; «Los Atributos de Dios»; «La Soberanía de Dios»; etc..

Las dificultades de esta referencia directa a la Confesión de Westminster son evidentes: los largos pasajes de explicación doctrinal en los nuevos materiales son muy abstractos faltando toda referencia a la vida cotidiana de los destinatarios. Las preguntas, destinadas a revisar y reforzar las lecciones, tales como: «¿Ha entendido usted la unidad de Dios en su acción eterna?» no dan ningún fundamento para una comprensión basada

en la vida de un tema por demás difícil. Es dudoso que este tipo de instrucción pueda contribuir a la formación de una identidad cristiana en el grupo principal al que está dirigido el nuevo esfuerzo y que constituye el 70% de los miembros de la Iglesia Presbiteriana: los pobres y los marginados. Es dudoso, además, que este tipo de temas de preguntas abstractas interese a una persona de clase media alta tentada a dejarse llevar por las promesas neopentecostales de poder espiritual. El hecho de que los nuevos materiales sean «obligatorios» (Muñoz) en las escuelas dominicales no impedirá a nadie que se cambie de iglesia y se vaya a una iglesia pentecostal. Quizás incluso alentaría la fuga.

Pero la cuestión de la referencia directa a la Confesión de Westminster no se agota con los problemáticos métodos utilizados para enseñar su contenido doctrinal. Cabe decir, además, que son precisamente las afirmaciones históricas y filosóficas de esta confesión que hacen que su aplicación directa a la Iglesia Presbiteriana de Guatemala sea controvertida. Esto es aún más claro en la problemática de la ontología de la substancia que es el requisito en la Confesión de Westminster para entender su Cristología y su concepto de Dios<sup>2</sup>, entre otros temas. Con el término de la «ontología de la substancia» nos referimos a una herencia filosófica griega. Esta ha ejercido mucha influencia sobre la teología cristiana desde sus primeros siglos, cobró mucha fuerza en la edad media y, luego, en la fase ortodoxa (siglo XVII/XVIII) de las iglesias de la Reforma. No es posible explicarlo todo con suficiente profundidad aquí. Bastará mencionar lo siguiente. Esta ontología - como doctrina filosófica de todo lo que existe y de cómo existe - se basa en la categoría de «substancia» como su categoría básica. Es decir, mantiene que todo ser es «substancia» (indivisible) que tiene una «esencia» o bien «naturaleza» de por sí y que, además, tiene «atributos» que se le atribuyen como algo externo y adicional. A partir de este y de algunos presupuestos más puede construirse un modelo estático de la jerarquía de los seres que pretende abarcar todo lo que es. La Biblia, en cambio, piensa en categorías históricas: ¿qué hacen Dios y los hombres? ¿cómo lo hacen? ¿cómo actúan? ¿cuáles son los resultados? etc. Al tratar de traducir el pensamiento bíblico al pensamiento griego, claro, se presentaron muchas dificultades. La más conocida es el problema de las «dos naturalezas» de Cristo:

¿cómo se expresa con las categorías de tal ontología de la substancia que Jesús es ser humano y Dios a la vez?. Para la filosofía «esencialista» es imposible pensar que una substancia (Jesús) puede tener dos naturalezas (humana y divina). Uno tiene que preguntarse también cómo una esencia (Dios) puede tener tres substancias (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Todo esto fue importante en su tiempo, cuando el cristianismo comenzó a extenderse en la cultura griega, ya que en aquellos tiempos el pensamiento cristiano introdujo elementos nuevos y críticos a esa cultura. Pero con el tiempo, las fórmulas que se habían encontrado se fueron petrificando y se volvieron una ortodoxia ellas mismas. Al fin quedaron casi como fórmulas vacías que no se entendieron, si no fueron acompañadas por una explicación especial. Hoy, cuando muchos cristianos ya no tienen este trasfondo cultural, aquél modo de lenguaje teológico -que refleja la cultura griega- más bien se convierte en un obstáculo para entender la Biblia y para hacer teología que las personas entiendan.

La interpretación de los correspondientes artículos en los materiales de enseñanza de la escuela dominical se basa sin excepción en el discurso filosófico de la antigua ontología griega. El material va todavía más allá de la Confesión de Westminster cuando habla de la «esencia» y de los «atributos».<sup>3</sup> El párrafo sobre el concepto de Dios permanece abstracto, incluso cuando podría ser concreto, como en las afirmaciones de que el ser de Dios es «justo» y es «amor». En cambio, ese inciso establece solamente que «El practica su justicia perfecta en su función de Uno y Trino.» Y añade que «Dios es, entre sus múltiples perfecciones, amor.»<sup>4</sup> La declaración más concreta sobre Dios en todo el capítulo sobre la Trinidad es la afirmación cristológica y pneumatológica de que «En Cristo tenemos a Dios con nosotros, en el Espíritu Santo dentro de nosotros...»<sup>5</sup> La abstracción de esas declaraciones pone en evidencia que no es posible transferir las afirmaciones ontológicas sobre «substancia» y «esencia» que hace la Confesión de Westminster a la realidad actual de una persona que vive en América Latina. Ignora totalmente a las personas a quienes se dirigía esa confesión de fe. La conciencia humana está muy influenciada actualmente por la historia. Esto es aún más válido en países como Guatemala donde el movimiento de la historia se vive de manera particularmente dolorosa como un cambio brusco y

conflictivo. La fuerza de las iglesias pentecostales reside en el hecho de que, con su escatología, toman la ofensiva en relación con la cuestión de la historia. En cambio, las confesiones ortodoxas formuladas al principio de los tiempos modernos, -entre ellas la de Westminster- orientadas por la metafísica griega y medieval no son adecuadas para esa tarea, especialmente en el punto central de la fe cristiana: la persona de Jesús y su unidad con Dios el Padre y el Espíritu Santo.

Así pues, es fácil discernir el clásico problema hermenéutico de las confesiones: ¿puede una confesión continuar orientando adecuadamente a una iglesia a lo largo de los siglos sin ser modificada? Y ¿en qué medida una confesión es una orientación competente si ha de juzgarse frente a la Biblia? Los autores de la Confesión para las escuelas dominicales no responden a estas preguntas cuando escriben que la verdad central de la Confesión de Westminster reside en el hecho de que se remite sólo a la Biblia como la «única e infalible regla de fe y conducta».<sup>6</sup> La declaración de uno de los autores de que la Confesión sigue siendo «nuestra Confesión» a pesar de los errores humanos que contenga y de los esfuerzos por modernizarla, merece un vistazo más de cerca. «Nuestra» confesión es, a fin de cuentas, un documento histórico en el cual se codificó aquel momento histórico de auto-determinación de aquella iglesia. Pero esa auto-determinación es válida precisamente porque se hizo en ese entonces frente a desafíos históricos precisos. Si una iglesia confiesa su fe, es para que otros la oigan y sean interpelados por ella dentro de una situación histórica concreta. No confiesa su fe para crear un documento filosófico (mal entendido) que busque expresar verdades eternas, válidas una vez para siempre. Una confesión no puede ponerse en el lugar que sólo a Dios le corresponde. De este modo sería fetiche y no más expresión de la fe viva.<sup>7</sup>

Además, también debemos preguntarnos si la simple aplicación de una confesión a una iglesia puede realmente renovar el sentido de la confesión e interpelar a la iglesia. ¿Es una confesión de fe una mera efusión espiritual de los contenidos de las tradiciones de la iglesia o es el fruto verdadero del testimonio vivo «en el marco del culto y de la lucha en el mundo»?<sup>8</sup> Los desafíos sociales y las respuestas teológicas a ellos tienen una gran importancia para la identidad de la iglesia. En el proceso de

formación y transformación de la identidad de una iglesia no pueden ignorarse; de lo contrario, son claves. Es por ello que la palabra «confesión» no significa primeramente «libro», letra codificada, sino «confesar», dar testimonio de la fe. Dar testimonio de la fe siempre es un acto vivo; es algo que se hace en la presencia de otros y de Dios; es algo que habla en un momento histórico concreto. Confesando la fe, la iglesia confiesa su culpa, alaba a Dios, crea comunidad eclesial, define límites de lo lícito y, con ello, rechaza prácticas que van en contra de la fe - y todo ello cuando la situación histórica lo requiere y en la forma, y con palabras comprensibles. Si no fuera así, no sería testimonio.

Ahora, si una confesión de fe no sólo es un acto (y hasta después un documento) histórico, y si también siempre se remite a las escrituras ¿por qué no referirse más a los contenidos bíblicos mismos y utilizar el Libro de Confesión solamente como guía general de la vida de la iglesia, guía sometida a las escrituras? En el ejemplo, aquí presentado, del manual de CONCAD se ve otra alternativa de una orientación catequética a la iglesia. Este folleto parte de las necesidades y penas vividas por la gente humilde y las interpreta a base de referencias bíblicas. Puede ser que estos dos conceptos distintos de orientación teológica se dirijan a diferentes destinatarios, puede ser que no. La pregunta, me parece, debe ser esta: ¿cómo se logra dar un testimonio más auténtico y útil de la fe? El significado del término «confesión» para la Iglesia Presbiteriana de Guatemala hoy, por tanto, puede definirse mejor cuando se examinan los desafíos y oportunidades con que ésta se enfrenta actualmente. La pregunta sería ¿cómo se da un testimonio cristiano y reformado frente a estos desafíos?

### 1. El Espíritu Santo como Dios trino: acerca del desafío pentecostal

Los pobres se van de la Iglesia Presbiteriana para adherirse a las iglesias pentecostales, y los ricos se van para formar parte de las iglesias neopentecostales. Estas dos opciones, el pentecostalismo tradicional y el neopentecostalismo - por más similares que parezcan a primera vista - forman dos posiciones muy distintas en el campo religioso.

conflictivo. La fuerza de las iglesias pentecostales reside en el hecho de que, con su escatología, toman la ofensiva en relación con la cuestión de la historia. En cambio, las confesiones ortodoxas formuladas al principio de los tiempos modernos, -entre ellas la de Westminster- orientadas por la metafísica griega y medieval no son adecuadas para esa tarea, especialmente en el punto central de la fe cristiana: la persona de Jesús y su unidad con Dios el Padre y el Espíritu Santo.

Así pues, es fácil discernir el clásico problema hermenéutico de las confesiones: ¿puede una confesión continuar orientando adecuadamente a una iglesia a lo largo de los siglos sin ser modificada? Y ¿en qué medida una confesión es una orientación competente si ha de juzgarse frente a la Biblia? Los autores de la Confesión para las escuelas dominicales no responden a estas preguntas cuando escriben que la verdad central de la Confesión de Westminster reside en el hecho de que se remite sólo a la Biblia como la «única e infalible regla de fe y conducta».<sup>6</sup> La declaración de uno de los autores de que la Confesión sigue siendo «nuestra Confesión» a pesar de los errores humanos que contenga y de los esfuerzos por modernizarla, merece un vistazo más de cerca. «Nuestra» confesión es, a fin de cuentas, un documento histórico en el cual se codificó aquel momento histórico de auto-determinación de aquella iglesia. Pero esa auto-determinación es válida precisamente porque se hizo en ese entonces frente a desafíos históricos precisos. Si una iglesia confiesa su fe, es para que otros la oigan y sean interpelados por ella dentro de una situación histórica concreta. No confiesa su fe para crear un documento filosófico (mal entendido) que busque expresar verdades eternas, válidas una vez para siempre. Una confesión no puede ponerse en el lugar que sólo a Dios le corresponde. De este modo sería fetiche y no más expresión de la fe viva.<sup>7</sup>

Además, también debemos preguntarnos si la simple aplicación de una confesión a una iglesia puede realmente renovar el sentido de la confesión e interpelar a la iglesia. ¿Es una confesión de fe una mera efusión espiritual de los contenidos de las tradiciones de la iglesia o es el fruto verdadero del testimonio vivo «en el marco del culto y de la lucha en el mundo»?<sup>8</sup> Los desafíos sociales y las respuestas teológicas a ellos tienen una gran importancia para la identidad de la iglesia. En el proceso de

formación y transformación de la identidad de una iglesia no pueden ignorarse; de lo contrario, son claves. Es por ello que la palabra «confesión» no significa primeramente «libro», letra codificada, sino «confesar», dar testimonio de la fe. Dar testimonio de la fe siempre es un acto vivo; es algo que se hace en la presencia de otros y de Dios; es algo que habla en un momento histórico concreto. Confesando la fe, la iglesia confiesa su culpa, alaba a Dios, crea comunidad eclesial, define límites de lo lícito y, con ello, rechaza prácticas que van en contra de la fe - y todo ello cuando la situación histórica lo requiere y en la forma, y con palabras comprensibles. Si no fuera así, no sería testimonio.

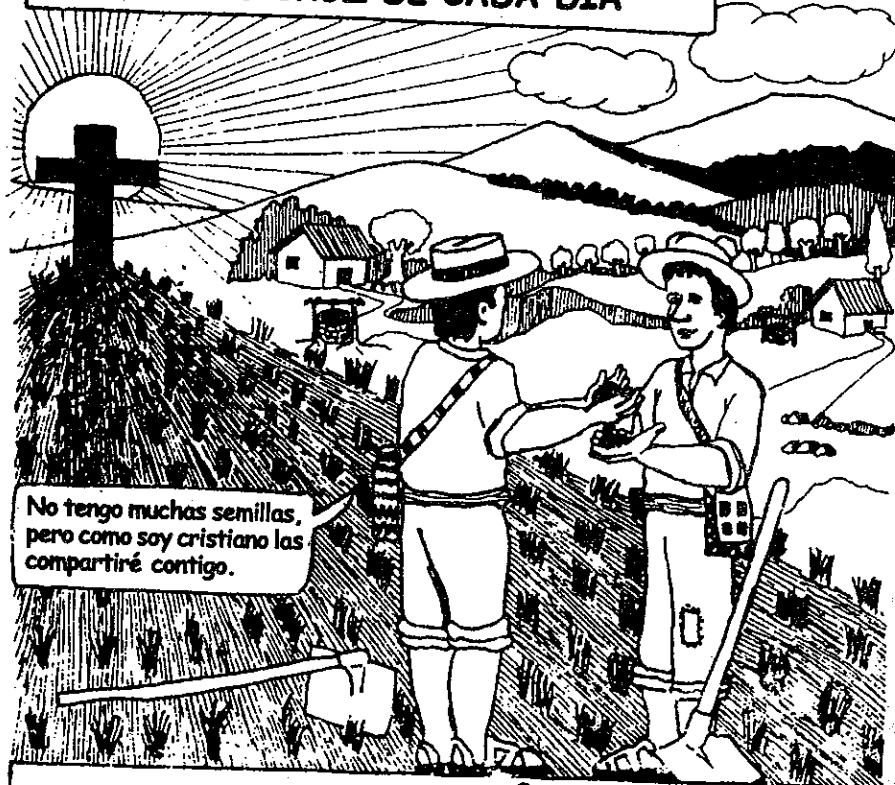
Ahora, si una confesión de fe no sólo es un acto (y hasta después un documento) histórico, y si también siempre se remite a las escrituras ¿por qué no referirse más a los contenidos bíblicos mismos y utilizar el Libro de Confesión solamente como guía general de la vida de la iglesia, guía sometida a las escrituras? En el ejemplo, aquí presentado, del manual de CONCAD se ve otra alternativa de una orientación catequética a la iglesia. Este folleto parte de las necesidades y penas vividas por la gente humilde y las interpreta a base de referencias bíblicas. Puede ser que estos dos conceptos distintos de orientación teológica se dirijan a diferentes destinatarios, puede ser que no. La pregunta, me parece, debe ser esta: ¿cómo se logra dar un testimonio más auténtico y útil de la fe? El significado del término «confesión» para la Iglesia Presbiteriana de Guatemala hoy, por tanto, puede definirse mejor cuando se examinan los desafíos y oportunidades con que ésta se enfrenta actualmente. La pregunta sería ¿cómo se da un testimonio cristiano y reformado frente a estos desafíos?

### 1. El Espíritu Santo como Dios trino: acerca del desafío pentecostal

Los pobres se van de la Iglesia Presbiteriana para adherirse a las iglesias pentecostales, y los ricos se van para formar parte de las iglesias neopentecostales. Estas dos opciones, el pentecostalismo tradicional y el neopentecostalismo - por más similares que parezcan a primera vista - forman dos posiciones muy distintas en el campo religioso.

# LA BUENA NUEVA DEL EVANGELIO DE MARCOS

QUIEN QUIERA SER MI DISCÍPULO TOMARA SU CRUZ DE CADA DÍA



No tengo muchas semillas, pero como soy cristiano las compartiré contigo.

## LOS DISCÍPULOS



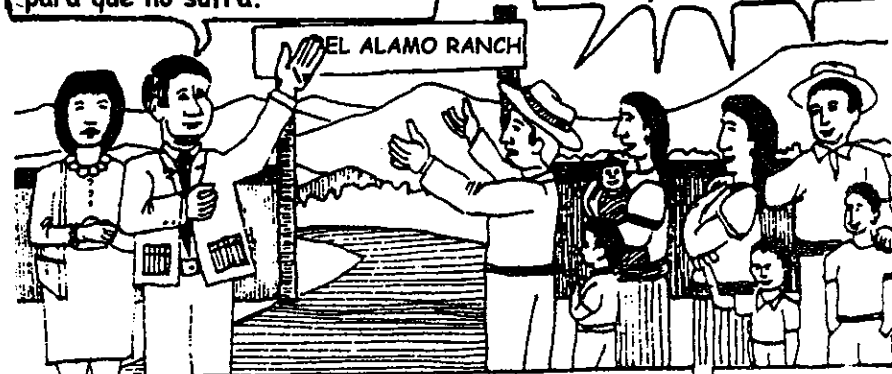
**1** PROCLAMA EL REINO DE DIOS :

Marcos 3:14

Lucas 9:2

Hermanos, hemos aceptado a Cristo y queremos ayudarlo para que no sufrá.

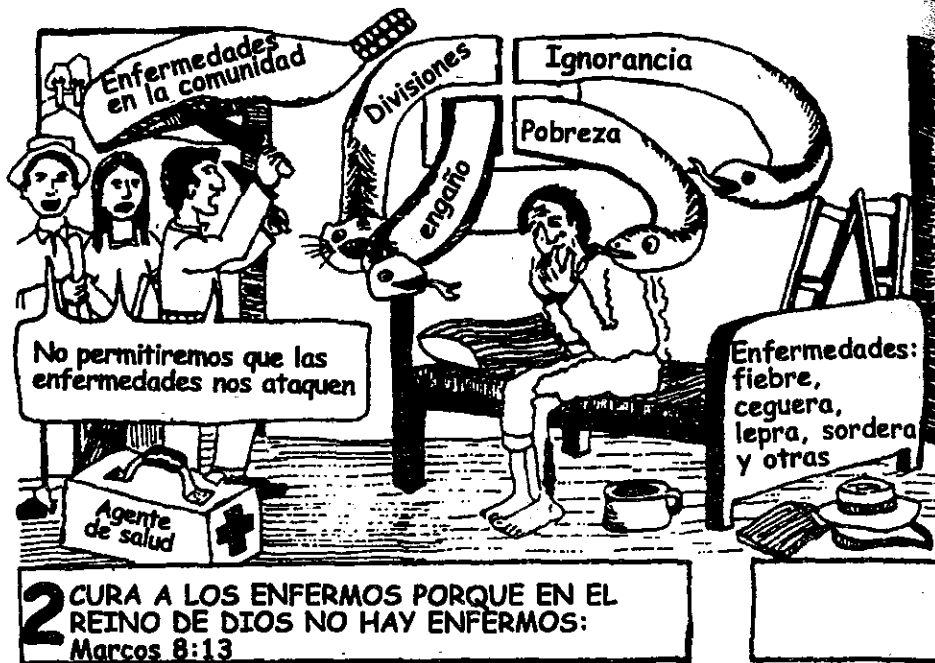
Amén, Amén, Aleluya, hermanos



**2** PROCLAMA ARREPENTIMIENTO POR UN COMPORTAMIENTO INJUSTO QUE HACE SUFRIR A OTROS:

Marcos 8:12





(Nota del traductor: las citas bíblicas de Marcos 8:12 a Marcos 8:13 no vienen al caso; pienso que se trata más bien de Mateo 8:12 y 8:13) /

Preguntas al final del manual para ayudar a reflexionar:

- ¿Por qué necesita Jesús discípulos?
- ¿Qué posición social tiene la mayoría de los discípulos de Jesús? Y ¿Por qué?
- ¿Qué significa proclamar el Reino de los Cielos?
- ¿Qué significa llamar a arrepentimiento?
- ¿Qué significa curar a los enfermos?

(Fuente: Programa Pastoral, Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (CONCAD) (Ed): Manual para el Estudio de la Biblia en Grupo. Es utilizado actualmente por muchas congregaciones mayas.)

Las iglesias pentecostales, tanto las más antiguas como las agrupaciones nuevas, ayudan a las personas que ya han perdido toda esperanza bajo las circunstancias deshumanizadoras de la pobreza. Con el mensaje de que el rapto de la iglesia está cerca, les dan una esperanza, por lo menos, en algo mejor en el futuro de Dios; con el mensaje de que los malos se castigarán en el fuego eterno, por lo menos, se asegura que algún día la justicia vencerá a la impunidad; con la vivencia de la alegría de los cultos afirman la solidaridad, por lo menos, dentro de la congregación; y con el hablar en lenguas -si es que se practica- los enmudecidos ensayan un nuevo lenguaje. Todo eso se hace, en la mayoría de las veces, a costa de una contradicción tan fuerte entre iglesia y mundo que la creación como tal, pasa casi desapercibida. Esto último tiene el carácter de una huida del mundo.

Las iglesias neopentecostales ayudan a la gente de las clases media y media alta a hacer frente a sus problemas específicos. En los años 80, estos se generaron sobre todo con la crisis político-militar y económica. Muchos experimentaron en estos años una rápida pérdida de poder personal y de su clase social. Se añaden vivencias de miedo y de inseguridad, que se somatizan en enfermedades. Por lo general, las iglesias neopentecostales contrarrestan aquél sentimiento y sus vivencias correspondientes al nivel privado y público con la promesa del poder del Espíritu Santo. Uno gana a este poder experimentando el éxtasis de los cultos así como a través de ministraciones especiales. La vida espiritual se convierte en una batalla sin cuartel contra «demonios», que manifiestan su nefasta presencia por medio de enfermedades, alcoholismo, competencia agobiante en el trabajo, el movimiento sindical o guerrillero o cualquier otra forma. La meta es, conquistar las bendiciones del Señor en esta tierra, en esta vida y, muchas veces, en la moneda de la prosperidad.

Cada una de estas dos posiciones en el pentecostalismo parece satisfacer necesidades o, por lo menos, deseos de la gente que la iglesia presbiteriana y otras iglesias históricas no han podido satisfacer.

La relación de la iglesia presbiteriana con el pentecostalismo tradicional se caracteriza por una gran cercanía en términos de la doctrina de la escatología. Ambas se fundamentan en el premilenarismo (con influencia

más o menos fuerte del pensamiento dispensacionalista). Y, como suele suceder con los que asumen posiciones muy similares: se perciben como grupos que están y se repelen mutuamente.

En la historia del presbiterianismo guatemalteco, sin embargo, se ha podido mantener un equilibrio inestable -incluso entre sus miembros más pobres- entre la huida premilenarista y una afirmación del mundo basada en la doctrina de la creación y de la preservación del mundo mediante la providencia de Dios. Incluso entre los miembros más pobres de la iglesia se observa ese equilibrio. Desde el punto de vista sociológico esto se debe sobre todo a que por lo menos una parte de los miembros de las comunidades presbiterianas pobres, está, a pesar de su pobreza, muchas veces económicamente mejor que el promedio de la población de las aldeas o de las zonas marginadas de las ciudades, gozando por ello de un prestigio social mayor. Una persona con cierto reconocimiento social y un mínimo de capital tiende a relegar a un segundo plano la expectativa de la segunda venida inminente de Cristo, concibiendo más bien al mundo como un espacio que pueden influenciar y no como la buena creación de Dios. Sin embargo, cuanto más grave sea la crisis de la sociedad guatemalteca, tanto más difícil será dar testimonio de la providencia de Dios que protege y preserva con bondad su creación.<sup>9</sup> Cuanto más evidente sea el mal, más apremiante será la pregunta de si Dios, en su providencia, ha creado y promovido el mal. Y la tentación de contraponer a Dios al falso dios del mal, estableciendo un dualismo fundamental, es por lo tanto mayor. Pero, sobre todo, es de subrayar que en una situación en la que toda la vida social va de mal en peor y las propias perspectivas se deterioran, es más evidente creer en un próximo fin del mundo que en la mano benigna de Dios sobre la creación. De ahí el éxito del premilenarismo y el aumento entre las congregaciones presbiterianas pobres de la influencia premilenarista de las iglesias pentecostales tradicionales. Bajo las condiciones de miseria económica y de férrea opresión militar, la huida del mundo es para muchas personas la única salida de su desesperación.

El éxito de las iglesias pentecostales reside en el hecho de que retoman la visión premilenarista de la historia, intensificándola. Con ello hallan en los presbiterianos pobres un terreno abonado, ya que éstos

arrastran consigo un premilenarismo y dispensacionismo heredado de la Misión Centroamericana. Este sistema religioso aclara a las personas, de forma muy sencilla, su desesperación: el mundo es malo porque está gobernado por Satanás; y hasta que no vuelva Cristo, el mundo será cada vez peor; pero la segunda venida de Cristo está cerca y la gente sólo tiene que esperar. Así pues, los problemas sociales se convierten en la prueba de su creencia de que habrán constantes catástrofes en los últimos tiempos. En consecuencia, comprometerse para solucionar esos problemas es una actuación anticristiana porque va en contra de los planes que Dios tiene para la historia. Las curaciones, los éxtasis de los cultos se convierten en este contexto en un recurso para eludir momentáneamente el peso aplastante de la vida cotidiana, y para olvidar la desesperación en los momentos de gozo -momentos que no obstante necesitan repetirse constantemente porque si no esta vivencia tremendamente subjetiva se desmoronaría rápidamente en el polvo de la vida cotidiana.<sup>10</sup> La autoridad formal de las iglesias pentecostales y de sus pastores proporciona además un apoyo psicológico al individuo. De este modo, el pentecostalismo convierte la huida de la historia en el punto crucial de la fe.<sup>11</sup> Teológicamente hablando separa la historia de Dios y de la Iglesia, de la del mundo; abandona el mundo y la historia humana a los poderes del mal cuya violencia sienten profundamente los pobres de Guatemala. Pero al mismo tiempo les brinda a los mismos pobres posibilidades de sobrevivir en comunión y de recuperar su dignidad como seres humanos.

Para poder tratar con el premilenarismo pentecostal ¿no debería la Iglesia Presbiteriana tomar en serio los sufrimientos concretos de las personas tratando de sembrar con ellas una esperanza de cambio bien fundada? Y esa esperanza ¿no debería fundamentarse en el hecho de que Dios mismo entró en la historia en Cristo como un ser humano pobre y despreciado, más bien que en una vida eterna venidera?

Este es precisamente el meollo de las grandes confesiones reformadas: que Dios se hizo verdaderamente humano en Cristo; El que «nació entre los hermanos» y las hermanas.<sup>12</sup> La idea de que Dios en Cristo se hizo humano en el sentido más amplio de la palabra, como un hombre pobre y despreciado, aparece más y más a menudo en el centro del pensamiento

más o menos fuerte del pensamiento dispensacionalista). Y, como suele suceder con los que asumen posiciones muy similares: se perciben como grupos que están y se repelen mutuamente.

En la historia del presbiterianismo guatemalteco, sin embargo, se ha podido mantener un equilibrio inestable -incluso entre sus miembros más pobres- entre la huida premilenarista y una afirmación del mundo basada en la doctrina de la creación y de la preservación del mundo mediante la providencia de Dios. Incluso entre los miembros más pobres de la iglesia se observa ese equilibrio. Desde el punto de vista sociológico esto se debe sobre todo a que por lo menos una parte de los miembros de las comunidades presbiterianas pobres, está, a pesar de su pobreza, muchas veces económicamente mejor que el promedio de la población de las aldeas o de las zonas marginadas de las ciudades, gozando por ello de un prestigio social mayor. Una persona con cierto reconocimiento social y un mínimo de capital tiende a relegar a un segundo plano la expectativa de la segunda venida inminente de Cristo, concibiendo más bien al mundo como un espacio que pueden influenciar y no como la buena creación de Dios. Sin embargo, cuanto más grave sea la crisis de la sociedad guatemalteca, tanto más difícil será dar testimonio de la providencia de Dios que protege y preserva con bondad su creación.<sup>9</sup> Cuanto más evidente sea el mal, más apremiante será la pregunta de si Dios, en su providencia, ha creado y promovido el mal. Y la tentación de contraponer a Dios al falso dios del mal, estableciendo un dualismo fundamental, es por lo tanto mayor. Pero, sobre todo, es de subrayar que en una situación en la que toda la vida social va de mal en peor y las propias perspectivas se deterioran, es más evidente creer en un próximo fin del mundo que en la mano benigna de Dios sobre la creación. De ahí el éxito del premilenarismo y el aumento entre las congregaciones presbiterianas pobres de la influencia premilenarista de las iglesias pentecostales tradicionales. Bajo las condiciones de miseria económica y de férrea opresión militar, la huida del mundo es para muchas personas la única salida de su desesperación.

El éxito de las iglesias pentecostales reside en el hecho de que retoman la visión premilenarista de la historia, intensificándola. Con ello hallan en los presbiterianos pobres un terreno abonado, ya que éstos

arrastran consigo un premilenarismo y dispensacionismo heredado de la Misión Centroamericana. Este sistema religioso aclara a las personas, de forma muy sencilla, su desesperación: el mundo es malo porque está gobernado por Satanás; y hasta que no vuelva Cristo, el mundo será cada vez peor; pero la segunda venida de Cristo está cerca y la gente sólo tiene que esperar. Así pues, los problemas sociales se convierten en la prueba de su creencia de que habrán constantes catástrofes en los últimos tiempos. En consecuencia, comprometerse para solucionar esos problemas es una actuación anticristiana porque va en contra de los planes que Dios tiene para la historia. Las curaciones, los éxtasis de los cultos se convierten en este contexto en un recurso para eludir momentáneamente el peso aplastante de la vida cotidiana, y para olvidar la desesperación en los momentos de gozo -momentos que no obstante necesitan repetirse constantemente porque si no esta vivencia tremendamente subjetiva se desmoronaría rápidamente en el polvo de la vida cotidiana.<sup>10</sup> La autoridad formal de las iglesias pentecostales y de sus pastores proporciona además un apoyo psicológico al individuo. De este modo, el pentecostalismo convierte la huida de la historia en el punto crucial de la fe.<sup>11</sup> Teológicamente hablando separa la historia de Dios y de la Iglesia, de la del mundo; abandona el mundo y la historia humana a los poderes del mal cuya violencia sienten profundamente los pobres de Guatemala. Pero al mismo tiempo les brinda a los mismos pobres posibilidades de sobrevivir en comunión y de recuperar su dignidad como seres humanos.

Para poder tratar con el premilenarismo pentecostal ¿no debería la Iglesia Presbiteriana tomar en serio los sufrimientos concretos de las personas tratando de sembrar con ellas una esperanza de cambio bien fundada? Y esa esperanza ¿no debería fundamentarse en el hecho de que Dios mismo entró en la historia en Cristo como un ser humano pobre y despreciado, más bien que en una vida eterna venidera?

Este es precisamente el meollo de las grandes confesiones reformadas: que Dios se hizo verdaderamente humano en Cristo; El que «nació entre los hermanos» y las hermanas.<sup>12</sup> La idea de que Dios en Cristo se hizo humano en el sentido más amplio de la palabra, como un hombre pobre y despreciado, aparece más y más a menudo en el centro del pensamiento

teológico y de las confesiones de fe de los cristianos del Tercer Mundo.<sup>13</sup> Está expresada en las nuevas confesiones de esas iglesias, centrándose sobre todo en la encarnación y en los títulos honoríficos de Cristo tales como «Cristo obrero»<sup>14</sup> y «Cristo compañero»,<sup>15</sup> compañero de los pobres en sus luchas. La confesión de la Iglesia Presbiteriana de Cuba (1977) coloca en el centro la encarnación de Cristo: «La encarnación de Dios en Jesús de Nazaret y el llamado a la liberación en que se basa revelan el fundamento espiritual de la obligación histórica a la que (la Iglesia) se sabe llamada.»<sup>16</sup> Lo decisivo es que el verdadero Dios se haya hecho verdaderamente humano. Sólo así puede superarse el mal. Cuando se piensa que el Cristo crucificado es el «Dios crucificado» (Moltmann), que murió bajo la tortura, entonces Dios en Jesucristo descendió hasta los abismos más profundos del mal que pueda alcanzar una persona en este mundo. Y, así, Dios en Cristo se volvió el compañero de las víctimas. Y sólo porque se trata de la acción del verdadero Dios se puede decir que se ha superado el mal. Creer en la resurrección es creer en esto. Por más poderoso que sea el mal, Dios lo redime y vence. El Dios crucificado se vuelve el Jesús humano resucitado. Ni las profundidades del mal son ajenas a Dios: las ha padecido y las ha vencido. Los que creen en la resurrección y en el Reino del Cristo crucificado no pueden negar que el mal hace estragos en el mundo; pero saben que el verdadero Señor de la historia es Jesucristo ahora, antes de que Dios haya cumplido su promesa de un mundo nuevo. Si Jesús es el verdadero hijo de Dios, el mundo no se ha perdido. Por el contrario, su muerte y resurrección dan la fuerza que permite plantar un débil árbol de esperanza en la árida tierra de la muerte. De esa esperanza crece la acción comunitaria y unificada de la Iglesia en el mundo y para el mundo.

Es precisamente gracias a la fe en la cruz y la resurrección de Cristo, y a una práctica que se deriva de esa fe, como podemos hallar una posibilidad teológicamente fundamentada de hacer frente, con pruebas concretas de solidaridad, a la huida pentecostal del mundo. Ese premilenarismo es una expresión de una situación social, y cualquier tentativa teológica y práctica de frenarlo no puede ignorar las condiciones de vida de los pobres. En otras palabras: no es posible ni prohibir ni cuestionar desde fuera el premilenarismo ni las prácticas pentecostales. Las condiciones sociales de vida de la gente tienen que cambiar para que el

premilenario y el dispensacionalismo dejen de tener apoyo. La esperanza tiene que revestirse de la vida cotidiana y concreta, tiene que hacerse palpable. Lo primero sería, entonces, que la Iglesia Presbiteriana propugne la praxis de esta esperanza de vida.

En el marco del debate con los grupos neopentecostales, una discusión concreta sobre la pneumatología podría ser provechosa para la Iglesia Presbiteriana, especialmente cuando se examina la posición del Espíritu Santo en el sistema doctrinal neopentecostal teniendo en cuenta los intereses sociales de los miembros de esas iglesias,<sup>17</sup> que en su mayoría pertenecen a la clase alta y media alta. La crítica formal de la liturgia pentecostal por parte del Sínodo no concierne a la práctica del culto neopentecostal, pues estos cultos no son de ninguna manera «desordenados», sino que están estructurados de forma muy precisa e incluso los mismos fenómenos extáticos están planeados, provocados y dirigidos. A nivel teológico es mucho más importante el hecho de que esas manifestaciones litúrgicas sean parte de la afirmación del poder y del status de la persona. Según la concepción neopentecostal, en la experiencia extática la persona recibe el poder del Espíritu Santo; de este modo el individuo se ve corroborado en su propia valoración y, en resumidas cuentas, en la obtención de sus metas sociales. Esta doctrina del Espíritu Santo tiene una función directamente política: sirve para establecer un anticomunismo, en el sentido más amplio de la palabra, estrictamente dualista. Así pues, el dictador Ríos Montt puede decir que en los indígenas que él manda matar en realidad sólo está matando a los demonios comunistas. Y sobre la base de su pneumatología neopentecostal, puede hacerlo con la mejor de las conciencias. La teología neopentecostal y la práctica de la iglesia limitan la actuación del Espíritu Santo a los individuos, por lo que el Espíritu se vuelve servil: el Espíritu Santo ayuda a la gente a hacer lo que de todos modos, y sin la intervención del Espíritu, les gusta hacer: extender el poder que ya tiene. Teniendo en cuenta estas afirmaciones, ya no es de extrañar que sean principalmente los miembros económicamente más ricos de la Iglesia Presbiteriana que migran hacia las iglesias neopentecostales.

La tradición teológica en la que se basa la Iglesia Presbiteriana de Guatemala se enfrenta con una doble dificultad ante el neopentecostalismo.

Por un lado, se ha relegado demasiado la pneumatología a un segundo plano; por otro lado, se ha colocado a los individuos en un primer plano. Desde la Edad Media, y especialmente desde la Reforma, en un esfuerzo por frenar los movimientos espiritualistas, las principales iglesias occidentales han prestado muy poca atención a la pneumatología en la elaboración de su propia doctrina. En muchas confesiones y escritos reformados la doctrina del Espíritu Santo tiene un lugar restringido. El Espíritu se estudia sólo en breves artículos o en relación con otros aspectos de doctrina -especialmente la Trinidad y la Eucaristía. En la formulación original de la Confesión de Westminster no figura un artículo específico sobre el Espíritu Santo.<sup>18</sup> Solamente en 1903 la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos incluyó un artículo sobre el Espíritu Santo en su versión de la Confesión de Westminster,<sup>19</sup> aunque según Hendry ese artículo no aportó nada substancialmente nuevo.<sup>20</sup> Por lo que respecta al segundo problema, el individualismo, podemos decir que surgió por primera vez tras la Reforma. Rápidamente ganó gran influencia, especialmente gracias al Sínodo de Dordrecht, en la Reforma escocesa y -lo que es más importante para Guatemala- al puritanismo influenciado por el pietismo.<sup>21</sup>

Sin embargo, existe en la tradición reformada un elemento decisivo de pneumatología que aporta nuevo impulso a la teología y acción contemporáneas, y, al mismo tiempo, echa una luz reveladora sobre la pneumatología neopentecostal: la estrecha relación entre el Espíritu y Cristo. Calvino escribió: «El Espíritu Santo es el vínculo mediante el cual Cristo nos une a El.»<sup>22</sup> En los artículos que se añadieron más tarde a la Confesión de Westminster se pone de relieve esa unión directa con el Espíritu Santo.<sup>23</sup> Pero en la tradición reformada, el Espíritu Santo y Cristo están siempre tan separados que el Espíritu solamente remite a Cristo. Según Berkhof, la principal tendencia de la pneumatología reformada afirma que la obra del Espíritu Santo consiste exclusivamente en suscitar fe en Cristo.<sup>24</sup> Sin embargo, de conformidad con el testimonio del Nuevo Testamento, la relación es mucho más estrecha. «Este Pneuma es el Kyrios Christos mismo en tanto se da a sí mismo al hombre y puede ser experimentado por éste.»<sup>25</sup> El Espíritu es «Cristo en Acción».<sup>26</sup>

Así pues, es imposible actuar -como en la práctica neopentecostal-

como si la obra del Espíritu Santo estuviera dirigida únicamente o principalmente a dar «poder» (de cualquier índole que sea) a las personas. La obra del Espíritu Santo se revela en la presencia de la víctima resucitada de la cruz. Jesucristo, que elevó a las gentes en medio de su pobreza al trono de Dios, reina por mediación del Espíritu Santo como Señor del Mundo. Este Espíritu no se dirige únicamente a las personas individualmente o a su piedad, sino que envía sus testigos al mundo, edifica su Iglesia, preserva la existencia de la Creación y la lleva a su consumación; en todo esto el Espíritu es el compañero de los pobres, los hambrientos y los torturados -así como fue y es Jesús.<sup>27</sup> Ese Espíritu también obra en cada uno de nosotros individualmente mediante la justificación y la santificación, para que sigamos el camino que nos conduce a imitar a Cristo.<sup>28</sup> El Espíritu Santo purifica los corazones del deseo de poder y de riqueza; es el Espíritu del crucificado y no del crucificador.

En el sentido de tomar en serio al Espíritu Santo en términos teológicos y de la praxis eclesial, el movimiento pentecostal y neopentecostal representan un desafío a la teología presbiteriana que va todavía más allá de lo mencionado. Si el pensamiento teológico toma en serio que el Espíritu Santo es una persona de la Trinidad, también tiene que verlo como actor divino en la historia desde la creación hasta la consumación de ella. En el pensamiento teológico más joven y de raíz reformada se está recalcando que el Espíritu de Dios es el Espíritu de la creación, el Espíritu de la vida en general, el Espíritu de los últimos tiempos y -en todo esto- el Espíritu de Cristo.<sup>29</sup>

No voy a profundizar en esto, sino mencionar brevemente, por dónde va esta reflexión. El Antiguo Testamento habla del Espíritu de Dios, del aliento de Dios (ruach) que al mismo tiempo es el aliento de vida de los seres vivos. El Espíritu de Dios se mueve en todo lo que vive, lo recrea y lo mantiene vivo. Al mismo tiempo, el Espíritu actúa en la historia. Como vemos en los «jueces» y los profetas, el Espíritu crea movimientos por la vida y la justicia que no necesariamente tienen que ser judíos o, más tarde, cristianos.

El Espíritu está activo, entonces, en muchos movimientos sociales y religiosos en este mundo y no es, de ninguna manera, el monopolio de uno.

Y el Espíritu actúa en la praxis diaria de los seres vivos, por medio de ellos y no «fuera». Pero actúa a favor de la vida, contra la injusticia, ya que -como es Espíritu de Cristo- lleva las llagas del resucitado. Y el Espíritu se manifiesta en los cultos de los movimientos cristianos, por ejemplo en el hablar en lenguas o en la danza. No quedan afuera tampoco estas manifestaciones muy especiales de lo que se concibe como el actuar del Espíritu en la iglesia: la glosolalia, la sabiduría, la profecía y muchos más. Pero hay que recordarse que este Espíritu de Dios, según el testimonio de la Biblia, no se deja reducir al ámbito de la iglesia. La Biblia, más bien, nos testifica que el Espíritu de la espiritualidad íntima, de las vivencias de la piedad, del éxtasis, es el mismo que se mueve en toda la creación y en toda la historia.

¿Dónde, si no en el sendero del Espíritu, podrá la Iglesia Presbiteriana de Guatemala encontrar una orientación para responder al desafío pentecostal y neopentecostal? Y esa concepción del Espíritu Santo ¿no aporta, además, gran impulso a la enseñanza y a la actividad de la Iglesia Presbiteriana en general?

## 2. El reinado de Cristo sobre la tierra: acerca del desafío social

En cuestiones de política y sociedad, la herencia premilenarista de la Misión Centroamericana (CAM) ha facilitado, dentro de la Iglesia Presbiteriana, la formación de una posición que, sin que haya existido el propósito deliberado, es muy parecida a la de las iglesias pentecostales y evangelicales. Tal posición se expresa en la afirmación de que a la iglesia sólo le tienen que incumbir los asuntos «espirituales» y al Estado los asuntos «del mundo», y es por eso que en la formación pastoral no deben integrarse, por ejemplo, cursos básicos de medicina preventiva ni de agricultura; la «doctrina pura», como a menudo se dice, no tiene nada que ver con los asuntos del mundo. Esta posición, si bien es muy común, tiene muy poco respaldo en la Biblia y prácticamente ninguno en la teología reformada.

Además, hay que preguntarse si la preocupación por la «doctrina pura» que respalda esta posición dualista no fracasa precisamente en cuanto a su meta principal: cuando se argumenta partiendo de una postura reformada y se insiste en la Santidad de Dios, en su índole diferente, y en su Soberanía

sobre los seres humanos, ya no se prohibirá continuar afirmando que es posible poseer, como si de un objeto se tratase, la «doctrina pura» de la Palabra de Dios. ¿No deberíamos más bien reconocer que el pecado del hombre, sus intereses egoístas (concupiscencia), tienen la capacidad de pervertir el mensaje de la Palabra de Dios según nuestros propios afanes egoístas? Precisamente aquel que esté interesado en la pureza de la doctrina tomará como punto de partida la distancia infinita que hay entre el pecado de los seres humanos y la pureza de Dios. Entonces buscará la verdad, «tratará de alcanzarla», pero no pretenderá poseerla. Dicho de otro modo: aquel que reconozca la diferencia entre Dios y los seres humanos, indagará críticamente en sí mismo sobre sus propios intereses, a partir de los cuales formula su propia concepción de la doctrina; será consciente de que es necesario continuar buscando la «doctrina pura» en un diálogo entre hermanos y hermanas, teniendo en cuenta la situación social y tratando de superar, en la comunidad de los creyentes, los límites impuestos por el pecado, y ligados a intereses egoístas.

Esto pone de relieve que una «doctrina pura» no puede existir como tal. El concepto mismo es nada más una idealización humana en busca de una absoluta seguridad de la propia posición. Pero justamente esta seguridad, Dios no nos permite tenerla, para que aprendamos a tener fe y certeza en que El nos va a iluminar con su verdad siempre y cuando sea necesario. No hay entonces, por más que esto gustara a la pretensión humana, una doctrina pura. Hay que recordar, por el contrario, que la pretensión de obtener y mantener una «doctrina pura» puede volverse muy fácilmente la fuente de atrocidades. El mismo Calvino no pudo salvarse de ello. Cabe recordar, en este contexto, a dos personas en la ciudad de Ginebra en tiempos de Calvino. Con el afán de mantener la disciplina de la iglesia y, con ello, contribuir a la sobrevivencia de la reforma incipiente se había instaurado un régimen feroz de observancia religiosa, además de que las leyes estatales vigentes eran también severas. Bajo esta constelación quemaron a dos personas en Ginebra en los años 1551 y 1553. El médico Bolsec había dudado de la doctrina de la predestinación eterna. El médico Servet había tenido que huir de terreno católico a Ginebra por ser anti-trinitario para que, en Ginebra, por esta misma razón lo quemaran. Si bien estos hechos habían sido fuertemente influenciados por los criterios

comunes que existían en la edad media tardía, no dejan de arrojar sombras sobre aquella pretensión de la pureza doctrinal.

Ahora, cuando no puede existir en la fe cristiana -ni en ninguna otra- una «doctrina pura», sin embargo, sí existe una fe cierta que se edifica en comunidad. Cabe preguntar si quien busca realmente dar con la verdad de Dios ¿no debería valorar más a la comunidad de los creyentes y su diálogo sobre el mensaje de las Escrituras, que una supuesta pureza doctrinal y la petrificación dogmática que ésta conlleva?

De este modo, se plantea de una forma completamente diferente la cuestión de la doctrina en el marco de la formación pastoral: una sana doctrina ya no se define por la separación entre sociedad e iglesia, prescindiendo ingenuamente del pecado humano; la doctrina se revela más bien en la trayectoria histórica y común, seguida por los hermanos y hermanas que se interpelan unos a otros a la luz de la Palabra de Dios. Tomar en cuenta las condiciones históricas de esta trayectoria común en la formación pastoral -en un constante diálogo con el mensaje de las Escrituras- no apartaría a los pastores de la voluntad de Dios, sino todo lo contrario, los acercaría a ella.

Por otro lado, la separación entre el mundo y la iglesia -esa afirmación tan errónea como persistente del premilenarismo- pone en tela de juicio una de las bases de la fe cristiana, que es precisamente la soberanía del Cristo resucitado sobre la historia. No cabe la menor duda de que el premilenarismo y la postulada contradicción entre mundo e iglesia pueden proporcionar a personas que se encuentran en una situación desesperanzadora un consuelo psicológico. Las ayuda a aceptar esa situación en el mundo y a no desesperarse por completo en su miseria. Pero el premilenarismo segrega el mundo de Cristo, su Señor, cediéndolo al dominio maligno del diablo: le cede la historia, descartando así un elemento clave del mensaje cristiano, que Dios se hizo ser humano en Cristo. De aquí se deriva una cuestión básica: quien ponga en duda que la acción de los cristianos en el mundo es legítima, ¿no pone en duda también la soberanía sobre «principados y potestades» del Cristo resucitado? ¿Cómo ha de imponerse la soberanía de Cristo en la historia si no es en su cotidiana victoria sobre el pecado, el diablo

y la muerte, en la senda que conduce a la comunidad de los hermanos y las hermanas a la vida y al reino de los cielos?

El Nuevo Testamento testimonia reiteradamente que Jesucristo es el Señor (Kyrios). Calvino integra este testimonio en su doctrina de los tres oficios de Cristo, uno de los cuales es el de rey.<sup>30</sup> Siguiendo a Calvino, las confesiones reformadas también hablan de Cristo mediante esa doctrina de los tres oficios, destacando constantemente la doctrina de la expiación. De conformidad con la Confesión de Westminster, Cristo es «profeta, sacerdote y rey».<sup>31</sup> Según la opinión ortodoxa, la soberanía del reino de Cristo se dirige sólo a la comunidad de la iglesia.<sup>32</sup> Sin embargo, si creemos verdaderamente que el Jesucristo humano y resucitado es Dios, esa limitación a la iglesia debería modificarse. Así pues, a Jesucristo corresponde, como una de las personas de la Trinidad, y para siempre, su parte en la creación y en la preservación del mundo. El Dios trino sí se distingue, pero no se separa. Sólo un vistazo muy superficial o una óptica evolucionista puede llegar a adjudicar a cada una de las personas trinitarias solamente una fase histórica, como p.e. el AT al Padre, el tiempo entre a.d. 0 y <sup>33</sup> a Jesús y lo que sigue al Espíritu Santo. Cristo está identificado con la obra del padre y con la del Espíritu. Y por eso mismo, toda la creación y la historia es identificada como una obra redentora del mismo Dios trino. De este modo, el Salvador reina sobre todo el mundo, y sobre la iglesia de forma especial. Su reinado se extiende sobre todo el mundo, aunque este reinado permanezca escondido debajo de la cruz y la violencia, aunque no haya vencido completamente el mal en el mundo. La doctrina del Reino de Cristo expresa la afirmación de la soberanía de Dios en la iglesia y en el mundo: no hay parte alguna del mundo ni relación de una persona con el mundo que quede excluida de la afirmación de soberanía de Cristo.<sup>34</sup> La iglesia da testimonio del dominio del crucificado que anunció al mundo el reino y la justicia de Dios. Así pues, el testimonio de la iglesia afirma el reino y la justicia de Dios en solidaridad con los crucificados, y contra los crucificadores y los que se aprovechan de la violencia.

Según el teólogo reformado alemán más célebre de este siglo, Carlos Barth, hay una relación especial entre la comunidad cristiana y la comunidad civil.<sup>35</sup> «Al cumplir fielmente su propia tarea, la comunidad cristiana participa en

la de la comunidad civil. Al creer en Jesucristo y al anunciarlo, la comunidad cristiana reconoce y proclama a aquel que es el Señor del mundo así como es Señor de la Iglesia.»<sup>36</sup> La comunidad cristiana da testimonio de Cristo en las esferas de la sociedad y de la política. No actúa por sí misma ni pretende cristianizar a la comunidad. Su meta no es específicamente su propio poder como iglesia.<sup>37</sup> La iglesia se vuelve mucho más hacia los débiles y los oprimidos:

Darles testimonio de su amor -en el marco de su propia tarea (como parte de su servicio)- es su deber más importante; pero no debe reemplazar el otro deber que está situado en el marco de su responsabilidad política: el deber de intervenir en favor de una legislación en la que la igualdad de todos ante la ley no pueda servir para ocultar una desigualdad de hecho, según se trate de un poderoso o de un pequeño (...) Así pues, en la esfera política la comunidad cristiana está necesariamente comprometida en la lucha por la justicia social. Y al elegir entre las diferentes soluciones socialistas, (...) siempre optará por el movimiento del que se pueda esperar, en un momento dado, el más alto grado de justicia social (...).<sup>38</sup>

De este modo la iglesia se vuelve una iglesia bajo el poder del Espíritu de Jesucristo, porque el «...poder del Espíritu de Jesucristo opera doquiera los hombres sean liberados de la tiranía de la naturaleza, el estado, el color, la casta, la clase, el sexo, la pobreza, la enfermedad y la ignorancia.»<sup>39</sup>

Visto de la perspectiva del testimonio que da la iglesia del Reinado de Cristo, el concepto del «servicio social», que se maneja en la IENPG, parece más bien un retroceso, ya que este concepto no va más allá de la caridad de los poderosos para con los pequeños, dejando las relaciones de poder como están. En esto se basa la crítica de los presbiterios mayas que acusan a este modelo socioético de paternalista. El hecho de que se haga una distinción entre el concepto de «servicio social» y el de la «acción social» muestra que se conoce la específica problemática política que surge de una acción responsable en el mundo. Esa distinción procura excluir el concepto de acción social de la obra de la iglesia. Los ejemplos dados por los grupos cristianos de la base de la iglesia, política y socialmente comprometidos, muestran que los oprimidos rápidamente se ven llevados a reformular su

preocupación por la acción en el mundo mediante una crítica de las relaciones económicas y políticas dominantes y esto precisamente debido a la interpretación cristiana de la sencilla experiencia de que «unos pocos lo tienen todo y los otros no tienen nada». Si en la práctica correspondiente, cada uno es servidor del prójimo, o sea que el servicio social ya no es un dar y recibir unilateral, sino que se convierte en el caminar de todos en una senda común a través de la historia de Dios, entonces la diferenciación entre servicio social y acción social ya no es válida. Y, como hemos visto, cuando los pobres interpretan teológicamente la situación social y el sendero común de la responsabilidad mutua en el mundo, el resultado es una teología que inevitablemente tiene que entrar en conflicto con las opiniones dominantes.

La Iglesia Presbiteriana puede aceptar esta auténtica evolución de la reflexión teológica y la evangelización entre los pobres: puede caminar por el sendero común con todos los hermanos y las hermanas; pero también puede etiquetar esa evolución dentro de sus filas según opiniones dominantes y tratar de excluirla de la iglesia. Esto sucede cuando el juicio teológico de la iglesia se orienta por opiniones establecidas por el Estado, como es el caso cuando se dice que la «teología de la liberación» y el «comunismo» son lo mismo. Si la iglesia se deja dictar sus juicios teológicos por el Estado, ¿no estará permitiendo acaso que la autoridad del mundo gobierne precisamente en el lugar en el que el Cristo resucitado reivindica para sí sólo la autoridad? ¿No estará dejando de lado -en su sentido más restringido- la tradición presbiteriana que da enorme valor a la independencia de la iglesia en su relación con el Estado?<sup>40</sup> Si la Iglesia Presbiteriana de Guatemala implementa la «excomuniación», ordenada por el Estado, de partes de ella misma, ¿no estaría sacrificando, así, a la razón del Estado la oportunidad de un sendero común hacia su identidad como iglesia?

### **3. La comunidad como cuerpo de Cristo en el Espíritu: acerca de los presbiterios mayas**

La relación entre los ladinos en el Sínodo y los presbiterios mayas tiene distintos aspectos. Junto a señales de solidaridad como la preocupación por las comunidades kekchíes que se ven amenazadas con una migración forzosa,<sup>41</sup> se manifiesta una gran desconfianza con respecto



a la orientación de los presbiterios mayas. Pero la labor enérgica y fructífera de los presbiterios indígenas, así como su apertura a la discusión, nos impulsan a examinar sus ideas. Como dice Scotchmer, queda planteada la cuestión de la «confesión viviente de la fe entre los cristianos mayas en el día de hoy». <sup>42</sup>

Una referencia decisiva para la teología y la práctica eclesial de los presbiterios mayas es el hecho de que, junto con la mayoría de los otros indígenas, ellos también son víctimas de una situación social inaguantable. Claro que lo siguiente no es compartido en un cien por ciento por todos los presbiterianos mayas. Sin embargo vale la pena retomar el ejemplo. Después que varias comunidades de la región kekchí reconocieron su valor y dignidad como hijos de Dios, comenzaron a pensar -como James Dekker nos informa- acerca de su situación como sector oprimido de la población. <sup>43</sup> Algo muy similar podemos observar en comunidades cristianas pobres en general, dentro y fuera de la iglesia presbiteriana. Esta referencia a la situación social desde la perspectiva de las víctimas significa que está sucediendo el mismo cambio de posición en la reflexión teológica, el que también sucede en otros países del Tercer Mundo en las iglesias con un testimonio vivo. <sup>44</sup>

Y esta referencia encuentra también una respuesta similar: la esperanza reside en el «Cristo compañero»; en el Cristo que se hizo ser humano entre los seres humanos y conoce el sufrimiento; en el Cristo que es el verdadero Señor resucitado, y como tal está presente en la comunidad; en el Cristo que sana las heridas y permanece a nuestro lado en las luchas. Ese Cristo es, en el sentido amplio de la cristología reformada, ser humano y Señor resucitado. El envía al Espíritu Santo y está él mismo presente. Y esto -que puede parecer una debilidad de la pneumatología- no es nada más que la práctica coherente de una concentración cristológica de la pneumatología tal como nos la ha transmitido el Nuevo Testamento. Con otras palabras: se comprende el «Espíritu como acción del Cristo exaltado». <sup>45</sup> Cristo está presente en el Espíritu, y el Espíritu está presente como Cristo - y que con el Padre son un Dios trino. Referirse al Cristo presente no es ni más ni menos que contar con la presencia del Espíritu. Sin embargo, no debería de ser razón para mucho asombro que la presencia del Espíritu muy poco se menciona explícitamente entre los mayas. En la religión maya el concepto

de «espíritu(s)» tiene una connotación negativa. Como el resucitado presente en la comunidad, Cristo es el maestro, el protector, el sanador, y el vencedor de la muerte; él perdona los pecados y llama a la obediencia.

El Jesús resucitado y humano se da a sí mismo integralmente al pueblo, abarcando todas las relaciones de nuestras vidas; y, de acuerdo a la mejor tradición reformada, no se relega aspecto alguno de la vida. La Hermandad de Presbiterios Mayas ha criticado la tradición de los primeros misioneros presbiterianos que se dirigía únicamente a la salvación espiritual. ¿No sería necesario estudiar atentamente esa crítica y aplicarla a las tendencias actuales de la teología presbiteriana en Guatemala? <sup>46</sup> La soberanía de Cristo sobre todos los aspectos de la vida humana -individuales y sociales- significa que la obediencia de los creyentes a Cristo también se extiende a todos los aspectos de la vida. Los presbiterios mayas toman muy en serio este enfoque y tratan de dar forma al Reino de Cristo en la comunidad de la iglesia y en la sociedad (comenzando por la comunidad de la aldea).

¿No valdría la pena, además, resaltar que el Espíritu, que hace a Cristo presente, es el mismo Espíritu del Dios creador? Más aún: que el Dios creador del cielo y de la tierra se hace presente en la comunidad por Cristo por el Espíritu Santo. Este Dios identifica, de esta manera, la comunidad de los cristianos con toda su creación: la tierra, las montañas, los pájaros, el sol, la lluvia y los pueblos...; y la identifica con su proyecto salvífico con toda su creación durante la historia: Moisés y los que huyeron de Egipto, los profetas, la iglesia, todos los que están buscando los caminos de la justicia y de la vida, sean cristianos o sean creyentes de otras religiones.

Para muchos presbiterios mayas, reconocer el poder de Cristo sobre la propia vida se vuelve realidad en las acciones de amor. La estrecha relación entre la fe y el amor es importantísima en el pensamiento reformado. De la fe nacen las obras de amor como el buen fruto de un buen árbol -este pensamiento es propiedad común de toda las ramas de la tradición reformada. <sup>47</sup> La estrecha relación entre la fe y el amor ha tenido diferentes interpretaciones. En la Confesión de Westminster la fe y el amor son inseparables. <sup>48</sup> La fe salvífica conlleva un nuevo comportamiento por la obediencia a Dios. <sup>49</sup> La fe no es nada sin el amor; es «fe muerta, si no

se manifiesta por el amor». <sup>50</sup> En este sentido, las buenas obras son «frutos y pruebas de una fe viva y verdadera» <sup>51</sup> Me parece discutible la interpretación de Scotchmer de la relación entre fe y obras entre los cristianos mayas cuando dice que la gracia por sí sola ya no proporciona justificación, y que la obediencia viene antes. <sup>52</sup> Nos parece más bien que las buenas obras se interpretan como una revelación de la fe. Así, la justificación *sola gratia* no es puesta en tela de juicio. Además, la importancia dada a la obediencia parecería no siempre llevar a la conclusión de que las buenas obras pueden confirmar o negar la presencia real de la fe. La obediencia a Cristo que se manifiesta en obras de amor da testimonio de la fe en la perspectiva de la comunidad indígena, mediante lo que ellos más aprecian: la solidaridad y la fidelidad a la comunidad. Por supuesto, la certeza de la fe y de la proximidad del Señor también crece a partir de esas obras de amor, no como resultado de un método espiritual, sino como una certeza gozosa y espontánea de la presencia de Cristo: «La lealtad a ... 'Cristo nuestro Señor' hace que su poder sea personal, tangible, benévolo y siempre presente.» <sup>53</sup>

Sobre la base de la presencia de Cristo, los presbiterios mayas han creado también su imagen de la iglesia. Es la comunidad de hermanos y hermanas dirigidos únicamente por Cristo; es el cuerpo de Cristo en el mundo. De conformidad con su tradición, la población indígena piensa en términos de comunidad, y no en términos individualistas. Así pues, se considera a la iglesia sobre todo como una comunidad viva y no como una institución o una masa de convertidos. Con esa preeminencia de la comunidad sobre el individuo, los cristianos mayas están de hecho conformes con la interpretación de Calvino de la iglesia y la del Catecismo de Heidelberg. La iglesia como tal es elegida. <sup>54</sup> Cristo se da a sí mismo a nosotros en la iglesia, y de este modo «los elegidos de Dios están unidos de tal manera en Cristo que (...) todos ellos no constituyen más que un solo cuerpo (...) Así es que todos forman una sola cosa (...)». <sup>55</sup> Dios establece la iglesia y le da la predicación de la Palabra y los sacramentos como un «tesoro» que debe preservar. <sup>56</sup> La iglesia como comunidad es para Calvino mucho más que una suma de convertidos; es una institución objetiva, ordenada por Dios. Esta eclesiología refleja la posición de la iglesia en la ciudad-estado de Ginebra así como la gran

importancia dada por Calvino a la actividad objetiva de Dios. Esto cambia rápidamente. Ya en la Confessio Helvetica Posterior, la Iglesia «ya no está determinada como una comunidad elegida por Cristo, a la que pertenecen los individuos, sino como una comunidad de elegidos.» <sup>57</sup> Este cambio de perspectiva continuó en los posteriores desarrollos de la teología. El individuo pasó a ocupar una posición preeminente, y en el pensamiento puritano y pietista, especialmente en la tradición anglosajona, se vuelve el elemento determinante. Para la Confesión de Westminster la iglesia consiste en «el número total de elegidos, que han estado, están y estarán reunidos en uno...» <sup>58</sup>

La tendencia hacia una concepción de la iglesia basada en la suma de los convertidos adquirió aún más fuerza cuando el pensamiento pietista y el subjetivismo moderno fueron teniendo más influencia en la tradición reformada. La siguiente afirmación del teólogo reformado brasileño Zwinglio Días puede también aplicarse a la Iglesia Presbiteriana de Guatemala:

Creo que, como presbiterianos, no tenemos... una visión teológica consistente de la iglesia como cuerpo de Cristo en el mundo. Desde este punto de vista no somos realmente calvinistas, ya que debemos mucho más al concepto de salvación individualista de los puritanos estadounidenses que a la eclesiología del reformador de Ginebra. En ese proceso, el filtro impuesto a la evolución del presbiterianismo por las peculiares condiciones de la formación de ideas religiosas de los Estados Unidos menoscabó la visión de la iglesia como comunidad en favor del individualismo, que es causa de la debilidad permanente de nuestra eclesiología e hizo que nos adhiriéramos a una visión de Cristo independiente de la iglesia como una *comunio sanctorum* (Comunidad de los santos). <sup>59</sup>

Esta evolución tiene que ver naturalmente con las diferentes condiciones sociales en las que las iglesias reformadas han vivido y viven: hoy ya no son religiones de estado como fue la iglesia reformada en Ginebra, sino una entre muchas opciones religiosas en un campo pluralista. Sin embargo, queda planteada la pregunta de si con la evolución de «una iglesia de convertidos» individualista, no se han perdido algunos elementos decisivos de la tradición

reformada. En una iglesia que se sabe elegida y se reconoce como el cuerpo de Cristo en el mundo, está de más un espíritu proselitista y de intolerancia. Ella más bien da testimonio de Cristo en el mundo. Una iglesia bajo la soberanía de Cristo desea vivir como modelo, como ejemplo para el mundo;<sup>60</sup> y el «concepto de elección da a la iglesia, en la visión calvinista, la paz, la certeza y la fuerza que necesita para su ministerio en el mundo.»<sup>61</sup>

De conformidad con Calvino, esa iglesia no es «una institución rígida, sino un organismo viviente, una comunidad de ministerios y ayuda mutuos.»<sup>62</sup> Según Calvino, es un signo especial de la «comunidad de los santos» el hecho de que los que pertenecen a esa comunidad están convencidos de que «Dios es el padre común de todos y Cristo es la única cabeza, y que no puede ser de otra manera: están unidos por el amor fraterno, comunicándose mutuamente lo que poseen».<sup>63</sup> La comunión se manifiesta no sólo en los ritos religiosos comunes, como en cualquier otra comunidad religiosa, sino también en la vida en común. La Confesión de Westminster concuerda con esta visión.<sup>64</sup> Según Hendry la concepción de la iglesia que figura en la Confesión de Westminster corresponde a la koinonia del Nuevo Testamento.

Esta palabra apunta a la característica fundamental de la vida cristiana, que muy a menudo se ha pasado por alto. ¿Qué es lo que hace de una persona un cristiano? Muchos piensan que se trata de algo que tiene lugar en la intimidad de una vida individual. Según el Nuevo Testamento, lo decisivo cuando una persona es cristiana es que es sacada de su vida privada y llevada a la koinonia o comunidad...<sup>65</sup>

Es precisamente en ese amor de unos para con otros que se manifiesta que Cristo es la cabeza de la Iglesia. La Iglesia es el cuerpo de Cristo, en el que Dios ha dado más honor a las partes más humildes, «para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros». (1 Cor. 12:25)

La existencia del cuerpo de Cristo es por lo tanto una nueva vida. Es una existencia escatológica, en la medida en que el Cristo que ha de volver ya está presente en ese cuerpo, la Iglesia, y obra desde allí hacia fuera.<sup>66</sup> El Reino de Dios ya se manifiesta en la historia y en el mundo; proyecta su luz hacia adelante.

Este no es un aspecto importante del pensamiento de los presbiterianos indígenas, pero vuelve a la conciencia una y otra vez. En este punto la contradicción con el premilenarismo y el dispensacionalismo es evidente. Estas teorías abandonan el mundo completamente; Dios mismo desea destruirlo. La profundidad de esa impugnación del premilenarismo y del dispensacionalismo se revela primeramente en la cristología, el centro de la fe de los presbiterianos mayas: el Dios que viene al mundo se manifiesta como el Dios de Jesucristo, el que crea, preserva y lleva a su plenitud el mundo. Los que imitan a Cristo no abandonan la historia, sino que buscan ardientemente, en medio del sufrimiento, vivir el testimonio, de la esperanza en medio de ella y para ella.

Un enfermo puede aceptar su situación mientras esté convencido que su enfermedad es incurable; pero si una autoridad en medicina le asegura que puede recuperarse mediante un tratamiento más breve o más largo, comienza un nuevo período de inquietud y ansiedad... Esta es la situación paradójica de los hijos de Dios en el mundo. Esperan, no principalmente a cause de lo que les falta sino a causa de lo que ya han recibido.<sup>67</sup>

Basados en su situación social, los presbiterianos mayas han desarrollado la doctrina que les dejaron los presbiterianos misioneros y ladinos. Esa labor ha permitido restablecer de forma diferente varios importantes elementos de la teología reformada. Las doctrinas heredadas se han ido modificando de modo muy claro durante este proceso; lo mismo se puede decir de la liturgia. Las formas litúrgicas heredadas de los presbiterianos se utilizan muy raramente, y se procuran, en cambio, formas más y más cercanas a la cultura indígena. Sin embargo, el vínculo con la Iglesia Presbiteriana es muy importante para los presbiterianos mayas: sienten que pertenecen a esa iglesia. Los cambios en la doctrina surgen según los retos de la situación social de los creyentes y el testimonio de las Escrituras. Los presbiterios indígenas están elaborando, a partir de su propia situación, una teología auténtica guatemalteca y reformada. Por esto es imposible que esa teología se iguale a las afirmaciones de las confesiones reformadas tradicionales, como p.e. la Confesión de Westminster.<sup>68</sup> La reflexión teológica y la práctica eclesial de los presbiterianos mayas retoman los elementos disponibles de la doctrina presbiteriana (que no son muchos) a fin de que sean pertinentes para la comunidad maya de Guatemala.

Así se construye una nueva teología a partir de la realidad social vivida con los elementos, un tanto heterogéneos, que brindan la escritura, la tradición reformada, otras tradiciones cristianas y - innegablemente presente con sus raíces profundas - la tradición indígena. Esta teología no es ni va a ser «auténticamente presbiteriana» ni «auténticamente indígena» - como ninguna otra teología tendrá este tipo de «autenticidad» derivada de la historia. Pero esta teología y praxis de la fe parece brindar una buena posibilidad de un testimonio auténtico de la fe en Cristo dentro de un contexto social y cultural muy peculiar. Parece ser una nueva figura de las buenas nuevas. Con todo ello, es asombroso, no obstante, de qué manera esta praxis teológica termina acercándose a los elementos centrales de la tradición de Calvino y de los escritos confesionales.

Aquí reside muy probablemente el secreto del éxito cuantitativo de los presbiterios mayas. Incluso en el Presbiterio Kekchí, donde siguiendo el modelo de los presbiterios ladinos se han organizado comités especiales de evangelización, el criterio principal de la evangelización no parece ser lograr el mayor número de conversiones. En este caso, también, la evangelización está orientada hacia la acción en el marco de una vida compartida y del respeto mutuo. En otras palabras: la iglesia da un testimonio viviente. Cuando se descubre la verdad en la vivencia y en el diálogo, escuchándose unos a otros, entonces ya no tienen más cabida las «campañas de evangelización» ni la forma autoritaria de comunicación. La «evangelización» proselitista cede su lugar a la construcción de una experiencia cotidiana compartida en comunidad. Y en ese contexto de vida comunitaria, es el poder del Espíritu Santo el que realiza la tarea de convencer, a pesar de la debilidad del evangelista. La evangelización no depende del arte de persuasión ni de la habilidad de un visitante circunstancial o de una voz distante desde el anonimato de la radio: éstos son meros ídolos. Por el poder del Espíritu Santo en la vida comunitaria, la evangelización llega a ser evangelización de verdad, en el sentido pleno de las palabras justificación y santificación, fe y amor. De esta forma quedan inseparablemente unidos el ser discípulos y el cumplimiento de lo que Cristo enseñó.

Sin esa orientación en la comunidad de los cristianos y en la comunidad del mundo, el nuevo enfoque teológico de los presbiterios mayas sería

estéril. Es en esa orientación en que se fundamenta su fuerza para retirar de la entrada del sepulcro la pesada piedra de la herencia premilenarista y dispensacionalista, y lograr despejar un sendero común que conduzca a la identidad de la iglesia asumiendo la responsabilidad por la creación de Dios. La orientación de los presbiterios mayas hacia la acción creativa en el mundo tiene un fundamento teológico y no es meramente una actividad social o política; esta práctica enciende la llama de la esperanza en la misericordia de Dios en Cristo, de quien viene toda bendición, y en el amor fraternal de los cristianos, unidos en el sendero común bajo la soberanía de Cristo y a través de la historia de Dios. Los presbiterios mayas luchan contra el orden social destructivo, contra una matanza incesante y contra las teologías del poder y la destrucción. Y esa posición contra las diversas formas de muerte da toda su fuerza al testimonio de los presbiterios mayas. En ese camino, los presbiterios mayas dejan tras de sí las ofertas de la huida del mundo y la compensación: cuando en el programa aparecen soluciones para los problemas reales, las ilusiones pierden su eficacia, y las ofertas de otras iglesias, que huyen del «mundo», quedan simplemente atrás. No se ataca a estas iglesias, sino que se invita a sus miembros indígenas a dejar de huir del mundo hacia la ilusión, y a acompañar la historia, en nombre de Cristo, hacia su consumación, participando en la comunidad. El Espíritu Santo libera a los cristianos para que hablen con certeza y esperanza en una cultura del silencio, y une estrechamente la alegría del culto a la esperanza gozosa de la acción común.

#### **4. Dar testimonio: el desafío de la identidad teológica de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala**

En la Iglesia Presbiteriana de Guatemala muchos se están preguntando ¿cuál es nuestra identidad como presbiterios? Pero ¿qué es identidad? Uno tiene identidad cuando se reconoce a sí mismo como tal: (Soy yo! Uno tiene identidad, cuando se reconoce como el hijo de..., el marido de..., el papá de..., el trabajador en... Y uno tiene identidad cuando otros lo reconocen como tal. Así que la identidad se construye en múltiples relaciones históricas y actuales; sobre todo actuales ya que la historia sólo está presente en el reconocimiento actual. ¿Cómo se construye, entonces, la identidad de las iglesias? Se construye por medio del testimonio de una fe vivida, por medio de la confesión

de su fe. Es esto lo que ayuda a que una iglesia se reconozca a sí misma y que los otros la reconozcan. Esta confesión puede tener referente histórico, y es bueno que lo tenga. Pero el acto de reconocerse y ser reconocido se da siempre en el presente. Por ello confluyen en él, más que sólo el referente histórico, la praxis cotidiana de la fe, la cultura, las prácticas sociales de los miembros, las reflexiones teológicas actuales y la referencia a Dios en la oración y en los cultos. Infiere la cultura de la Guatemala de hoy, influye el referente histórico reformado y se arma el desafío de ¿cómo construir una praxis eclesial reconocible como presbiteriana en medio de una cultura específica?

El nuevo interés por la Confesión de Westminster ha demostrado ser muy problemático. Este referente histórico tiende a sofocar la influencia útil y necesaria de otros referentes, y él mismo ya no ayuda para que se reconozca la iglesia en y por él. La Confesión de Westminster y otros escritos antiguos son poco asequibles a los creyentes de hoy; su lenguaje ya es demasiado lejano. Conllevan el peligro de que la iglesia ya no se reconoce a sí misma, pero por pura piedad se mantiene en este estado: enajenada de su propia praxis.

Veamos el ejemplo de la ontología de la substancia en las confesiones reformadas antiguas. Este presupuesto filosófico pone obstáculos particularmente difíciles en el centro de la doctrina cristiana, como p.e. las afirmaciones sobre la encarnación de Dios en Jesucristo. El lenguaje de las confesiones tradicionales, orientado por esa relación entre dos modos de ser, hace que sea difícil concebir que Dios pueda entrar en la historia. La dificultad no se plantea únicamente para Guatemala: es casi universal. El problema se vuelve más evidente en el Tercer Mundo, donde la tensión entre los sistemas cristológicos heredados, la presencia viviente de Cristo en las iglesias, y la presión de las fuerzas históricas alcanza niveles absurdos. Así pues, en muchas de esas «iglesias jóvenes» se han elaborado nuevas confesiones. Muchas de esas confesiones se mantienen firmes sobre todo porque -según un estudio de Konrad Raiser<sup>69</sup>- traducen «las afirmaciones ontológicas de las confesiones cristológicas clásicas» en «afirmaciones acerca de la historia humana».<sup>70</sup> Muchos de los que se sienten amenazados de desaparecer bajo el peso agobiador de las fuerzas históricas quieren saber de qué forma Dios interviene en la historia:

Quizás para nosotros en América Latina nunca ha sido tan claro como en el día de hoy que dar testimonio de la esperanza en la que y por la que vivimos tiene muy poco o nada que ver con los discursos teóricos sobre la existencia ontológica o terminológica de la esperanza «como tal». Probablemente, lo que nos prohíbe... hacer hincapié en especulaciones puramente filosóficas o teológicas sobre los prolegómenos de la esperanza, es la creciente conciencia de la necesidad de que lo humano de los seres humanos sobreviva...<sup>71</sup>

Estas frases ponen de relieve que la teología habla en respuesta a situaciones y desafíos concretos; esa «necesidad de que lo humano de los seres humanos sobreviva» nos obliga a dar testimonio. En tal situación no se manifiesta una preocupación por una clarificación intelectual de las afirmaciones teológicas, sino por el testimonio como una respuesta pertinente a Dios y al mundo; un testimonio comprometido que se transforma fácilmente en sufrimiento. Pero ahí está precisamente el lugar de la confesión en la vida de una iglesia.<sup>72</sup> A partir de ese tipo de testimonios se va conformando la identidad de una iglesia.<sup>73</sup>

La necesidad de formular nuevas confesiones también se manifestó en iglesias dentro de la tradición reformada como un todo.<sup>74</sup> Incluso la «iglesia madre» de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala redactó una nueva confesión en 1967.<sup>75</sup> Las confesiones reformadas tradicionales son confesiones de los siglos XVI y XVII. Los temas que tenían entonces una importancia central ya no están vigentes: otros que entonces no estaban presentes son ahora centrales. En muchos casos también se ha optado por nuevas formas. Muchas de esas confesiones se elaboraron a partir de situaciones en las que la iglesia tenía que definirse frente a los conflictos sociales.<sup>76</sup>

Este punto de partida no es diferente del de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. Cabe preguntarse entonces: ¿Por qué la iglesia guatemalteca está respondiendo a los problemas internos y sociales con una exposición de la Confesión de Westminster para las escuelas dominicales, teniendo como objetivo «aprender la doctrina»?<sup>77</sup> La afirmación de uno de los autores de que la Confesión continúa siendo «nuestra Confesión» a

pesar de los «errores humanos» que contenga, no ayuda a responder a esa pregunta.<sup>78</sup> Comparada a otras confesiones que se han formulado en la tradición reformada, la ofensiva de la IENPG parece ser más bien una tentativa de refugiarse en una posición aparentemente segura, lejos de la confusión y las luchas de la situación social guatemalteca. Cabe preguntarse si los que exigen que en cada congregación se practique, en el futuro, la liturgia presbiteriana de forma correcta y que cada miembro deba conocer los «cinco puntos más importantes del presbiterianismo» están tomando realmente en serio a las personas a las que se dirigen. ¿No corre esta exigencia el peligro de convertirse en un arma de la llamada «doctrina pura», que no defiende otra cosa que la ley del status quo, conduciendo la iglesia al estancamiento?

Un retorno a la Confesión de Westminster que no propone simplemente ayudar a la reflexión, para preparar los pasos adelante, sino busca retirarse a una posición estable y segura puede sucumbir al peligro de un «fundamentalismo confesional». En ese sentido, la propia confesión, y no las Escrituras, alcanza rápidamente la calidad de norma suprema de la doctrina y la práctica.<sup>79</sup> La probabilidad de que eso suceda no corresponde a las intenciones de los autores de ese material de escuela dominical, que afirman en la introducción que la verdad central de la Confesión de Westminster es que recurre a la Escritura como la «única e infalible norma de conducta».<sup>80</sup> El si se desarrolle o no un fundamentalismo confesional, no depende solamente de las intenciones de los editores de los folletos, sino también del uso real de la Confesión en la política de la iglesia y en sus decisiones teológicas.

Un fundamentalismo confesional tiene tres importantes consecuencias ante los problemas con que se enfrenta la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. Primero significa huir de las transformaciones históricas para asirse de la firme roca de una verdad segura que se supone no puede ser modificada por cambio alguno. Esta huida ofrece al mismo tiempo autoprotección y, de conformidad con el uso de la Confesión por aquellos que opinan de manera diferente, defensa pasiva o activa ante el injusto status quo social.

Segundo, teniendo en cuenta las interpelaciones que vienen de fuera

de la iglesia, particularmente de las iglesias pentecostales y neopentecostales, el fundamentalismo confesional evita el conflicto en relación a la interpretación de la Escritura. Esto puede entenderse como una reacción a aquellos otros que de todos modos no valoran argumentos teológicos; pero también puede entenderse de manera que en el debate entre diferentes fundamentalistas, uno de los bandos quiere pertrecharse de un arma especial. En todo caso, dada la evolución de las iglesias de Guatemala, no pasará mucho tiempo antes de que se rindan por falta de víveres los que se retiran al bastión confesionalista. La Confesión de Westminster no puede garantizar que los miembros permanezcan en la iglesia.

Tercero, se plantean las preguntas siguientes con referencia a las relaciones dentro de la Iglesia Presbiteriana: ¿No existe el peligro de que el fundamentalismo confesional sofoque las tentativas de diálogo entre diferentes grupos dentro de la Iglesia Presbiteriana? Para mencionar sólo un problema teológico que valdría la pena discutir: ¿No es ilusorio pensar que la Confesión de Westminster podría ayudar a apreciar el hecho de que, entre muchísimos presbiterianos mayas, se habla más bien del Cristo presente que del Espíritu Santo? Este hecho y su significado teológico tienen repercusiones prácticas de bastante peso, tanto en lo que se refiere a la praxis de fe de esos cristianos mismos como a las relaciones con el movimiento pentecostal y con la tradición indígena. Pero es dudable, sin embargo, que justamente la Confesión de Westminster nos ofrezca los criterios para la necesaria indagación teológica contextual de este asunto. A la luz de las confesiones que recientemente han elaborado otras iglesias reformadas del Tercer Mundo, se puede plantear la cuestión de si una confesión presbiteriana en Guatemala no debería remitirse directamente a la Escritura y a la sociedad sin pasar primero por el prisma del testamento de una iglesia europea de hace 300 años.

La iglesia reformada está constantemente reformándose (*ecclesia reformata semper reformanda*). Una verdadera confesión reformada es, por lo tanto, una expresión de los que de hecho en ese momento la confiesan.<sup>81</sup> Cuando cambia la situación, la confesión codificada ya se tiene que valorizar de manera diferente. Esto se vuelve claro si se tiene en cuenta el lugar que ocupan las confesiones en la tradición reformada. «De

conformidad con la concepción reformada, las confesiones son siempre productos de seres humanos que se equivocan y deben considerarse como expresiones de fe de los, en ese momento, vivos... La Confesión reformada es una 'obra circunstancial', válida solamente 'en el acto de un reconocimiento constantemente a renovar' y, por lo tanto, 'reemplazable'.»<sup>82</sup>

Lo mismo puede decirse de la Confesión de Westminster y subraya su pertinencia en su época. Sus afirmaciones -hoy sumamente abstractas y ortodoxas- situadas en el contexto del conflicto (político) con el anglicanismo en la Inglaterra revolucionaria del siglo XVII tuvieron, sin duda alguna, sus consecuencias. Hoy día ya no tienen pertinencia, especialmente en Guatemala, por lo que proclamar la Confesión de Westminster en ese contexto como una confesión de fe no parece ser de mucha ayuda para dar una respuesta a los desafíos apremiantes que pesan sobre los fieles, ni en la oración a Dios, ni en el testimonio al mundo.

Eso no quiere decir que la Confesión de Westminster no aporte contribución alguna en el día de hoy. Haciendo nuestras las palabras de la confesión de la Iglesia Presbiteriana y Reformada de Cuba podemos decir lo siguiente al respecto: «Todas las doctrinas que ha elaborado la iglesia progresivamente a lo largo de los siglos son válidas en la medida en que nos ayudan a comprender mejor la intención amorosa de Dios para con su pueblo.»<sup>83</sup> Así también debe evaluarse la Confesión de Westminster. Pero la tentativa de expresar la intención amorosa de Dios en una confesión pertinente plantea una serie de exigencias a las que no responde la imposición directa de la Confesión de Westminster. Esas exigencias pueden resumirse brevemente en cuatro criterios:

En primer lugar hay que hacerse la pregunta: ¿está arraigada la confesión de fe en las Sagradas Escrituras? Esta pregunta va más allá del 'principio de la Escritura' meramente formal (el principio protestante de «sola scriptura», nota del autor) y pregunta de hecho si en la confesión se revela la voz misma del Evangelio. El segundo criterio: ¿se hace oír la confesión como apelación al cambio de la vida, a la penitencia, a la renovación de la iglesia? y por ello: ¿Es la confesión a la vez una confesión de culpa que señala los aspectos en la vida de la

iglesia en los que la Confesión parece perder sentido? El tercer criterio: ¿Es relevante la confesión? ¿Habla a la experiencia y la situación actuales?...Y el cuarto criterio: ¿Es la confesión una declaración que procura la conversión y apela a un acuerdo en el acto de confesión?...<sup>84</sup>

Sólo cuando las Escrituras, el cambio de la vida de los cristianos y los desafíos del contexto se interpretan mutuamente en una praxis testimonial de la iglesia, emergen confesiones auténticas.

Eso no significa que la referencia de la IENPG a la Confesión de Westminster y a otras fuentes de la tradición reformada sea totalmente inútil. La ofensiva de la directiva de la iglesia con miras a una nueva orientación basada en la tradición reformada es un importante paso adelante, pero es sólo un primer paso. Ese retorno a la tradición puede ser una significativa señal del comienzo de un proceso de diálogo y consulta para la elaboración de una confesión (o algo similar) de la Iglesia Presbiteriana en Guatemala.

En relación al camino de la iglesia presbiteriana hacia una auténtica identidad guatemalteca, tanto los diferentes grupos comprometidos con las necesidades humanas entre los ladinos como los presbiterianos indígenas pueden dar impulsos muy valiosos a la discusión. Ya que ambos le recuerdan a la iglesia que está viviendo su fe dentro de un mundo de necesidades, luchas y alegrías concretas. Sobre todo desde los presbiterianos indígenas se pueden esperar algunos impulsos especiales. Estos surgen desde el diálogo tácito pero continuo que constantemente se está llevando a cabo entre su herencia cultural y su fe evangélica. De ahí resultan -con todas las diferencias entre los pueblos y presbiterios indígenas- impulsos teológicos muy importantes. Sólo es necesario, saber escuchar este diálogo de cerca. Uno de los elementos claves es que, desde un contexto cultural, muy diferente al individualismo occidental, se hace teología desde toda la comunidad, desde los intereses comunes, ya no individuales. No se «aplica» una teología y un servicio social pre-elaborados a la comunidad; la comunidad, la aldea es primero. A partir de las necesidades de la comunidad se concibe lo que se practica y lo que se predica o sobre lo que se reflexiona.

De este modo, la fe de los presbiterios mayas procura expresarse en la cultura indígena y no más allá de la cultura, sin limitarse a una única cultura.<sup>85</sup> Esto da un carácter específico a sus contribuciones teológicas (que en la mayoría de los ejemplos será solamente implícito). Se expresa hasta en nuevos materiales para el estudio comunitario que retoman la vida cotidiana del pueblo.<sup>86</sup> La fe se sitúa entre las necesidades, las penas y las alegrías de comunidades indígenas concretas, y las toma en serio. Lo decisivo en esta praxis es que en ella se realiza la presuposición de cada confesión auténtica: el testimonio de la vida en Cristo sólo resulta ser un testimonio vivo, cuando se confronta a los poderes de la muerte. Estas orientaciones pueden ser útiles en la búsqueda de una identidad teológica. Además pueden ser reflexionadas a la luz de la teología latinoamericana y de las experiencias de otras iglesias en situaciones comparables - que no sean presbiterianas y que, por ello, tengan cierta distancia a códigos confesionales.

El examen de las fuentes reformadas, según lo que dijimos, parece ser útil como un primer paso hacia una identidad teológica de la Iglesia Presbiteriana. Pero también conlleva los riesgos de tornarse una reafirmación doctrinaria que no toma en cuenta los desafíos de la actualidad. Sin que una confesión se articule frente a los diversos retos del presente, dijimos, falla en hacerse testimonio vivo de la fe. Tienen que articularse, por lo siguiente, el esfuerzo de retornar a las fuentes y el esfuerzo de una interpretación teológica de los desafíos que se presentan en los tres grandes campos de tensiones: las relaciones con las iglesias pentecostales y neopentecostales, las condiciones políticas y sociales y la tensión ente presbiterianos mayas y ladinos. Pero ¿cómo conjugar todo esto en un intento de articular teológicamente la identidad de la iglesia?

Quizás encontraríamos la solución del problema en tomar en serio que una iglesia reformada es, según el lema clásico, una iglesia siempre en proceso de reformarse (*ecclesia semper reformanda*); o sea, una iglesia siempre en movimiento. De esta forma, una confesión no puede ser una ley y norma de la fe. Es más bien una regla y orientación histórica válida en circunstancias concretas y sólo así de trascendencia para el presente para «comprender mejor la intención amorosa de Dios para con su pueblo» y para orientar el

testimonio de este pueblo frente a los retos que ponen las circunstancias en las que vive. De este modo, nos parece poco útil, enarbolar una antigua confesión como la norma de la fe, como ya dijimos. Pero tampoco nos parece útil, prescindir del todo de una orientación en las tradiciones teológicas y quedarse con los sentimientos e intuiciones del momento. Entonces, ¿estaría la solución en una nueva confesión? Creemos que no.

El reto teológico está precisamente en conjugar las diferentes dimensiones que confluyen en el quehacer teológico y en producir resultados que son relevantes sin pretender convertirlos en una ley, ni mucho menos una ley eterna. De este modo podría ayudar la siguiente propuesta: encomendar a una comisión la tarea de entrevistar a una muestra de líderes de la iglesia, mujeres y hombres, ladinos, indígenas, pobres, ricos, del campo y de la ciudad, pastores y laicos... Las entrevistas recogerían historias de la vida en la fe, opiniones sobre lo que les parece lo más importante de su fe y de la doctrina, sobre los problemas y los desafíos más pertinentes en la vida diaria, y algunos temas más de pertinencia para la iglesia. Luego, las entrevistas se transcriben y se evalúan. Se eligen los textos, que parecen más significativos en términos de intensidad de la vida religiosa y del testimonio auténtico -pero no en términos de la uniformidad doctrinal.

A base de estas interpretaciones, en un diálogo con la tradición teológica reformada, este proceso de reflexión teológica debería de ser realmente dialógico. No se trata de un juicio doctrinal sobre los testimonios de los creyentes. Más bien se debe valorar la experiencia de fe que tienen los hermanos de la iglesia, como una válida experiencia cristiana, digna de entrar en diálogo con la tradición.

En este diálogo se explica, se compara y se interpreta: la tradición a la luz de las experiencias actuales, y las experiencias actuales a la luz de la tradición. Y a partir de allí, la comisión puede dar algunas recomendaciones.

Este proceso podría terminar en la publicación de un «libro de doctrina» - pero uno que sea algo diferente de los que comunmente se conocen. Este libro podría consistir en una primera parte de entrevistas



y una segunda parte, en la cual los teólogos dialogan con las entrevistas a la luz de la tradición reformada. A nuestro opinar, tal libro podría ser un valioso aporte a la identidad de la iglesia: muchos presbiterianos se van a reconocer en tal «libro de doctrina»; y otros cristianos en todo el mundo van a reconocer a los presbiterianos guatemaltecos. En este sentido puede ser un paso en la construcción de la identidad de la iglesia. Por ello, el título podría ser simplemente: «Así somos nosotros: la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala».

## Nota Final

*(Esta nota final fue posible gracias a la amabilidad de Sabine Weyersberg que realizó tres entrevistas en Guatemala para el autor. Las siguientes observaciones se basan en las entrevistas de la Sra. Weyersberg con el Rev. Edgardo García, el Dr. Mardoqueo Muñoz y el Rev. Vitalino Similox (entrevistas 24, 25 y 26). El Dr. Muñoz desea destacar que él no ejerce ninguna función a nivel de la directiva de la iglesia y habla solamente como pastor de la Iglesia Central.)*

Desde 1985 se han podido percibir cambios en la Iglesia Presbiteriana de Guatemala, sobre todo en relación con los presbiterios mayas y particularmente en cuanto a su crecimiento, a su posición en el sínodo, al desarrollo de sus actividades, y a la fundación de una nueva asociación de la iglesia.

Durante ese período se fundaron tres nuevos presbiterios mayas: debido al considerable crecimiento del Presbiterio Kekchí, fue necesario subdividirlo en tres: los presbiterios Izabal, Playa Grande y Polochic; además, se fundó oficialmente el Presbiterio Cakchiquel. Otro presbiterio indígena, el de Kanjobal, está en formación. La colaboración extraoficial de la Hermandad Maya ha permitido consolidar su labor sobre todo por lo que atañe a la formación teológica y a los proyectos de autosuficiencia (autoayuda).

En el futuro, se prevé que los presbiterios mayas aumenten su representación en la directiva de la iglesia. Se espera que para el período 1988-1989, se elija a cristianos mayas como miembros del Comité Ejecutivo y, quizás, a uno como presidente del Sínodo. Sin embargo, como ya hemos visto, las diferencias en el sínodo son más profundas que la simple cuestión de la representación maya en la directiva de la iglesia. Vitalino Similox, miembro del nuevo Presbiterio Cakchiquel y director del Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (CONCAD), destaca que esa colaboración será realmente válida si promueve un cambio en la teología y en la labor pastoral de la iglesia, teniendo en cuenta especialmente la obra misionera y la tendencia de la iglesia a comprometerse con los pobres. Si este no fuera el caso, los presbiterianos mayas darían prioridad a la promoción de su obra a nivel local.

## Anexo

### Relatos autobiográficos de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala

Los tres relatos recopilados en este anexo están centrados en el tema de la conversión.<sup>1</sup> Este anexo también sigue el método de la historia oral, sin pretender en lo más mínimo una elaboración sistemática de los materiales. Los relatos tienen el propósito de dar ejemplos biográficos para las tres posiciones expuestas en el capítulo IV. En este contexto sirve para recordar qué posiciones - sean de la «derecha» o de la «izquierda», sean de «arriba» o de «abajo», sean «piadosas» o «combativas», sean «fundamentalistas» o «liberales», sean pues lo que sean - no son meras decisiones individuales, no son un mero reflejo de intenciones (buenas o malas). Estas historias de vida subrayan que las diferentes posiciones de personas son el resultado de historias reales, de penas y de alegrías muy específicas; de educación y aprendizaje que no fueron escogidas a pura voluntad ni por azar, sino bajo la fuerza que ejerce el contorno social sobre cada uno de nosotros. De este modo, quizás también servirán para recordar que, en las luchas que se dan - por más que algunos quieran negar que existan - no se juegan puras opiniones: se juegan vidas.

El primer relato, de una persona que es miembro de la iglesia desde hace muchos años, es una excelente expresión de la posición conservadora en la Iglesia Presbiteriana. Además, el entrevistado se refiere a detalles de la historia de la iglesia, proporcionando así una impresión subjetiva de algunos aspectos de la reseña histórica del capítulo II.

El segundo testimonio representa una experiencia del círculo de miembros de la iglesia, social y políticamente comprometidos. Muestra una estructura de la conversión en dos momentos, como lo señaló Christoph Blumhardt: primero del mundo a Dios y después de Dios a la creación.

El tercer relato es la historia de la conversión de un campesino pobre de la costa Sur del país. Se centra en el aspecto del orden introducido en la vida personal mediante la conversión y representa, así, la experiencia de

muchas personas que, como consecuencia de su conversión, se apartan del «mundo» considerándolo la encarnación del mal.

## Relato 1

Nací en 1919 (...) en un hogar cristiano. Mi padre se convirtió al Evangelio en 1913, en un viaje a Esquipulas.<sup>2</sup> En el camino de ida a Esquipulas pasaron por Chiquimula. Allí había una campaña de evangelización de Los Amigos (Cuáqueros). Escuchó los himnos y las conferencias que daban y allí aceptó él al Señor, con los cuáqueros. Entonces él claro no fue a Esquipulas, sino que regresó con mi madre. Después de él aceptó también mi madre al Señor. (...) Entonces nací yo. Cuando yo era muy pequeño, tal vez como a la edad de unos nueve, ocho años, mi padre me internó en un colegio evangélico de Los Amigos. Allí aprendí yo la Biblia casi de memoria; porque es la base de la filosofía de los colegios evangélicos. Pero cuando en 1933 salí del colegio, mi vida era como un frasco grande lleno de agua y en medio de ese frasco otro frasquito pero tapado. Quiero decir, que yo estaba en el Evangelio, pero el Evangelio no estaba en mí. (...)

Luego, después de 1933, cuando nos trasladamos de la costa a Guatemala ciudad, lo primero que hizo mi padre fue buscar una iglesia evangélica. Entonces él nos incorporó a la Iglesia Evangélica Presbiteriana Central. En aquella época yo tenía como catorce años. Ahí me trataron muy mal, muy mal! Mi padre estaba muy enfermo y él buscó ayuda con los evangélicos. En ese entonces, el pastor de la Iglesia Central era el ya fallecido Linn P. Sullenberger; y él mandó a mi padre al Hospital Americano antiguo, al Dr. Ainslie. Este doctor examinó a mi padre y tan sólo le dio una recomendación para el Hospital General. Y yo me quedé sin apoyo. (...) Es una cuestión eso de la ayuda entre evangélicos. Tuvimos incluso más ayuda de los católicos. Eramos muy pobres en esa época. En una piecicita como esta dormíamos en el suelo hasta once personas, nueve hermanos y los dos padres.

Mi padre se fue al hospital, y yo empecé con la carga de la familia. Para mí no era muy agradable oír la palabra «evangélico» -a pesar de que yo sabía mucho del Evangelio- debido al desprecio y al mal trato que nos

dieron a nosotros cuando vinimos. Nos despreciaron por cualquier cosa: por ser pobres, por no tener la presentación necesaria, porque veníamos del pueblo... Y aquí no había en ese tiempo iglesias de Los Amigos. Bueno a raíz de eso estuve como ocho años sin comunión con los evangélicos; yo no quería que me hablaran de Evangelio. Mi vida era de mundo, puro mundo. Saboreé el mundo, y experimenté qué significaba eso de ser de mundo, desorden; pero logré reponerme materialmente con mis propias fuerzas, trabajando de mozo, de peón y de todo lo que fuera posible para lograr mantener a seis hermanos menores. Luego, cuando mi padre salió del hospital, él me entregó como aprendiz a un carpintero en Quetzaltenango, al ya fallecido Fabián Andrade, para que me enseñara el oficio de carpintero. Así es como ahora yo soy carpintero ebanista; tengo un taller propio y hago muebles.

Entonces, Fabián Andrade me enseñó el oficio y él fue quien empezó a hablarme nuevamente del Evangelio. Mientras tanto ya habían pasado diez años, desde 1933 hasta 1943, en los que yo había vivido en pleno mundo. Pero en 1943, mi padre todavía insistía en querer que yo fuera evangélico, y me llevó a una iglesia independiente. En ese tiempo aquí en Guatemala sólo existían presbiterianos y la Misión Centroamericana (CAM). Después vinieron los Emanueles y también vinieron Los Amigos. Bueno, mi padre me llevó a una iglesia independiente. Esa iglesia independiente fue un movimiento que salió de la Iglesia Cinco Calles<sup>3</sup>, o sea de la Misión Centroamericana y se vino a formar aquí en la Palmita una iglesia: Betania, que todavía existe. Ahí, cuando Luis Quino era el pastor, el Señor me tomó; es decir, fue algo así como lo que le pasó a Pablo, Saulo de Tarso; porque fue en un culto de oración -mi padre también estaba presente- que el Señor me tomó. Desde entonces hasta ahora, ya hace cuarenta y tres años que soy cristiano, que estoy convertido y que experimento la potencia del Espíritu Santo, porque fui hecho una nueva criatura. Entonces para mí ya no existe ninguna discrepancia: ya no había pobres ni ricos, sólo aquellos que me hagan bien o aquellos que me hagan mal; desde entonces hasta el presente, al que me pegue en la mejilla derecha yo le ofrezco la izquierda, y si alguien tiene necesidad, yo le doy mi camisa; en fin, he tratado de ser un cristiano de acuerdo a las normas de la Biblia.

Cuando ya era miembro de la iglesia y el pastor se dio cuenta que yo sabía mucho de la Biblia, me puso de maestro en la clase de escuela dominical. Siendo yo maestro de escuela dominical, los pastores independientes le dieron el golpe de estado a la iglesia independiente y la hicieron bautista. Mi papá era del consejo, y entonces le dijeron: «Nosotros ya no somos independientes, ahora somos bautistas. Y el que quiera ser bautista tiene que ser bautizado otra vez por sumersión. El que quiera ser miembro de esta iglesia tiene que bautizarse otra vez.» Y así empezaron las dificultades y los pleitos. A mi padre prácticamente lo echaron de la iglesia. Y yo también me tuve que ir.

Por aquel tiempo, yo ya era un poco más maduro y conocí ahí a mi esposa, la que todavía hoy es mi esposa actual. (...) Durante todo el tiempo (en el que yo fui a otras iglesias) mantuve la amistad con ella. Todo ese tiempo éramos novios, pero yo no iba más a su iglesia por lo que le habían hecho a mi papá. (...) Entonces yo estaba ya otra vez con dudas, pero esta vez ya en otro sentido, es decir, ya no en un sentido material, sino en un sentido psicológico; yo me preguntaba: «Si son todos evangélicos, ¿por qué se dividen? Si son evangélicos, ¿por qué tienen ahora otra doctrina? etc., etc... ¿Adónde podía pues yo ir?»

Recuerdo que estando yo un domingo en el parque central me encontré con un amigo de la infancia, que había estado conmigo en el colegio de Los Amigos. (...) El me preguntó: «¿qué estás haciendo aquí?», y le conté toda la historia y él me preguntó que por qué no iba a la Iglesia Central presbiteriana. «¡Ah, no!, ahí no quiero ir» le contesté, «porque me pasó eso y eso allí y en tal y tal fecha.» «Ahora es distinto», me dijo él y fuimos allí. En aquel tiempo Linn P. Sullenberger era todavía pastor y Raúl Echeverría era el segundo pastor. Yo no tendría más de dos meses de ser miembro de la iglesia, cuando hubo otra división. Entonces se fue de la iglesia Raúl Echeverría; menos debido a causas doctrinales, sino que más bien por causas de risa. Se decía que las muchachitas que llevaban calcetines<sup>4</sup> no podían subir al púlpito, que las que llevaban manga corta no podían... en fin: era el evangelio de 1945 o algo así. Simplemente, todo estaba prohibido. Eso no le gustó a don Linn, porque don Linn era democrático. Entonces él dijo que los que se quisieran ir que se fueran y con ese grupo se fue mi amigo.

(...) Entonces así se formó la cuarta iglesia presbiteriana. Ya estaba la (..) Iglesia Peniel; y ya existía la Iglesia Bethlehem, que era dirigida por Antonio Sandoval; éste después hizo otro movimiento y se fue de la Iglesia Presbiteriana: ahora él tiene su presbiterio, que se llama Presbiterio Bíblico; ahora trabaja con Carl McIntire; Sandoval es un hombre muy pícaro, ladrón, adúltero, todo lo que se le quiera llamar. (...)

Entonces, al poco de existir la cuarta iglesia presbiteriana que ya hubo de nuevo otra división. Y con los que salieron se fue mi amigo también. (...) Pero yo me quedé en la cuarta iglesia. A los ocho días, después de que yo fuera la primera vez, ya me reconoció privilegios don Raúl Echeverría.<sup>5</sup> Pero mi amigo llegó con dos ancianos gobernantes al taller donde yo trabajaba, aquí en la avenida Bolívar, a contarme todo lo que había sucedido y que si yo quería que los siguiera a ellos y si no, pues no. Entonces fui el domingo y nos reunimos aquí, debajo del sauce, cerca de la cervecería. Y ahí nació la Iglesia del Divino Salvador, que es la iglesia a la que actualmente pertenezco yo, en la Avenida Elena. (...) Esta iglesia nació en 1948. Entonces (cuando nos reunimos) le dije yo: «Bueno, pero sólo si esto es una cosa formal, real, porque a mí ya me pasó de todo y yo lo que quiero es servir al Señor, porque el Señor me ha tomado.» Como yo tenía el poder del Espíritu Santo, yo tenía una reforma, un nuevo nacimiento, entonces todas esas cosas a mí no me afectaron; si hubiera sido antes del bautismo del Espíritu Santo, tal vez entonces me hubieran afectado. Así que me decidí a juntarme con los ancianos y con los hermanos; éramos un grupo de treinta en aquel entonces, 1947, y todos juntos fundamos la Iglesia Presbiteriana del Divino Salvador. Buscamos el amparo del Presbiterio y el Presbiterio nos amparó; nos puso un pastor interino. Y desde entonces hasta hoy he servido al Señor en el Presbiterio, en el Sínodo de la Iglesia Nacional Presbiteriana y en mi congregación. (...)

Yo he creído siempre que el bautismo del Espíritu Santo lo toma a uno, cuando uno de verdad cree en el Señor. Esa es mi convicción y esa es mi fe. Yo soy maestro de catecúmenos en la Iglesia Presbiteriana del Divino Salvador. Por más de veinticinco años he dado esa clase a recién convertidos. Tengo un plan de estudio que he desarrollado personalmente en base de mi convicción, que es reconocido por la iglesia. Es un plan de estudio que

viene de mi convicción, porque nadie puede dar una clase de algo que no ha experimentado, sin tener una convicción clara de su fe. Por eso el consistorio ha tratado siempre de que un servidor sea el maestro de la clase. Entonces, hasta esta fecha, pues yo milito en la Iglesia del Divino Salvador.

A los dos años de fundada la Iglesia del Divino Salvador, me casé con mi señora. Ella todavía asistía a los bautistas; se volvió una bautista de verdad. Pero ahora ya hace 36 años que estamos casados y que ella es presbiteriana, porque entró en la Iglesia Presbiteriana al casarse conmigo. (...) En 1942 compré esta casa; aquí tengo mi taller. En 1966, compré las casas de aquí hasta la esquina y se las dí a mis hijos. (...) Tengo dos hijos varones, los dos son contadores públicos. Los dos son gerentes, uno de un banco y otro del Instituto Evangélico América Latina.<sup>6</sup> Uno vive aquí en la esquina y el otro vive al lado. En la Iglesia del Divino Salvador nacieron mis hijos, allí bebieron la leche espiritual, ahí crecieron, ahí se casaron. Tengo cuatro nietos, que ahí se casaron y cuando ellos ya tengan sus hijos, entonces, la misma doctrina, la misma convicción, la misma fe; el mismo Evangelio que yo bebí, ellos también lo beberán. La casa instruye al niño, pero también la iglesia. Las dos se complementan. Entonces por eso es que estas criaturas que ya han nacido en este hogar ya han sido bautizados en agua cuando eran bebés, por la convicción doctrinal de la Iglesia Presbiteriana. Entonces ellos nacieron, crecieron y quizás el Señor me va a dar ahora el privilegio de ver bisnietos antes de mi muerte.

## Relato 2

Yo me convertí en una iglesia independiente (y después vine a la Iglesia Presbiteriana). En esa época yo estaba muy impresionada de la maravilla de la conversión, del peso del pecado y de todo eso. Estaba estudiando en la secundaria y había sido católica toda la vida, mi familia era también católica. (...) En aquella época yo iba a un colegio público; era la época en que Ydígoras Fuentes está en el poder.<sup>7</sup> Hubo huelgas en los colegios, los estudiantes se volcaron a la calle, y cerraron nuestro instituto. Nos quedamos sin colegio y sin la posibilidad de seguir estudiando. Nuestros padres buscaron varios colegios, pero no nos admitían porque el año escolar ya estaba muy avanzado. Al final nos admitieron en un colegio evangélico después de hacer un examen. Yo primero no quería, porque era un colegio

evangélico y yo no era evangélica. Pero para no perder el año pues fui a ese colegio. Allí entré de interna y para los internos se organizaba siempre el tiempo libre y se hacían retiros y allí se predicaba lo bueno que era ser cristiano. Y porque en esa época todavía existía una fuerte tensión entre evangélicos y católicos empecé pronto a sentir que yo como católica estaba en pecado. Tenía ahí esa puerta abierta y sentí que no sólo eran palabras sino que sentía que algunas cosas me llamaban. Estuve viendo todo eso hasta que me dije: «¡necesito conocer al Señor!» Y así empecé.

Luego empecé a quitarme todas las cosas que los evangélicos decían que no se podían hacer; como era bailar, parrandear. Pero aún me gusta bailar. Sufría mucho porque mi padre tocaba mucha música. Pero, sí, empecé a ver que ciertas normas de conducta cambiaban en mí y empecé a seguir mi camino, más apegada a la Biblia que lo que me decían que hiciera. En el colegio íbamos mucho a la iglesia y conversábamos sobre la fe. Todo era muy etéreo, muy celestial. Aquí en la tierra no tienes nada que buscar, tu corona la tendrás en el cielo... Entonces había que hacer buenas obras, ser bueno, ser amable, cumplir los diez mandamientos. Pero yo -ya desde que estudiaba en el instituto público- sentía cierto rechazo por las injusticias. (...)

(Después de mi conversión) Yo sentía mucho aprecio por nuestro pastor, le quería mucho, porque él fue quien me bautizó. Yo era miembro activo de la sociedad de jóvenes de la iglesia cuando él era el pastor; pero no nos sentíamos a gusto. En la iglesia nos marginaban, no nos dejaban hacer el trabajo que queríamos. Incluso cuando hacíamos giras con nuestro coro se ponían drásticos con nosotros. (...) Ya no me gustaba ese asunto con el grupo de jóvenes. (...) Cuando salí de la secundaria y entré a la Universidad, seguí yendo a la iglesia los domingos. (...) Pero ahora a una iglesia presbiteriana. (...) Yo hacía la vida de una cristiana domingueña: ir a la iglesia los domingos, no ir al cine, no bailar, portarme bien, estudiar mucho y trabajar más. En la Universidad yo no me metía en nada; era totalmente apolítica.

Me quedé en la Universidad hasta principios de los 70. Empecé a sentir de cierta manera la necesidad de que yo como cristiana debía compartir más

con la comunidad y empecé en mi congregación a dar clases sobre la Biblia a los niños. Pero de una forma diferente a la habitual, no donde uno se pone al frente y habla; sino que todos empezaron a compartir y a decir lo que ellos querían; era otra forma de enseñarles la Biblia. Entonces, me acuerdo que se publicó una carta acerca de algunas injusticias que se estaban dando aquí en Guatemala. Esa carta la firmaron algunos pastores y sacerdotes y la mandaron a Gobernación para pedir que por favor cesaran las injusticias. Esto debió suceder alrededor de 1971. Empecé a interesarme por el asunto y en esto conocí a un sacerdote. Comenzamos a conversar sobre la Biblia y sobre Cristo, y él dijo: «Miren, yo trabajo en una comunidad en la que todos leen la Biblia juntos. ¿Por qué no van allá y empezamos a leer y platicar de esta forma la Biblia?». Fuimos varios allí, pero sólo para los estudios bíblicos. Pero cuando estábamos allí con los campesinos pobres, en el campo, nos empezamos a dar cuenta de las necesidades de la gente; de la explotación que sufren por parte de los terratenientes, de la desnutrición de los niños, de la falta de estudios, de la escasez de medicina, en fin, escasez de todo. Allí empezó a nacer en mí la conciencia de que no podía ser una cristiana de estar sólo en la iglesia, mientras que nuestros hermanos se están muriendo de hambre, en el campo. Allí empecé a caminar. Sentí que allí empecé otra vez en la fe, a reconocer que Cristo también estaba en aquellos muchachitos llenos de mugre, y que Cristo está en cada uno de nosotros y no sólo en los que están reunidos en la iglesia. En realidad yo pienso que mi conversión empezó ahí, con ellos.

### RELATO 3

Yo era muy reacio a ser evangelizado. Los hermanos de la iglesia vecina me querían evangelizar, pero yo no quería. No me gustaba el Evangelio, no me gustaba en absoluto. «La Biblia está hecha por el hombre y no por Dios», les decía yo. Y así seguía yo: sencillamente, no quería aceptar el Evangelio. Mi familia aceptó, mi mujer y mi hija mayor me preguntaron si les daba permiso para aceptar. Yo les dije: «esa es cosa de ustedes, ipiensen bien lo que van a hacer!» Esas son cosas delicadas. Pero ellas dijeron que ya estaban decididas. (...) Y entonces aceptó toda mi familia el Evangelio, seis hijas y un varón. Todos aceptaron y yo no. Y así siguió, dos, tres años y yo no quería. A mí me gustaba mucho salir a las fiestas, tomar con los amigos

y seguir la fiesta hasta la noche. Cuando por el día salía a la calle, llegaba a la casa ya entrada la noche o a la noche del día siguiente.

Una vez, por Navidades, invité a tres amigos a pasar la Noche Buena. Y el 25 por la mañana aún estaba en la calle bebiendo con los amigos; y entonces les invité a almorzar en casa. «Vamos a mi casa que hay tamales»<sup>8</sup>, les dije. Pero ya estando en la casa ellos comenzaron a buscar discordias y a querer pelea; total, que allí se agarraron. Entonces me dije a mí mismo: «itu mujer es evangélica, y tú estás trayendo borrachos a la casa! ¡No! Mejor los saco, no quieren comer, pues no vinieron a comer, sino a pelearse. Eso sí que no me gusta aquí en la casa.» Así que me fui otra vez con ellos a la calle; después volví completamente borracho, y regresé a la casa pensando en que mi familia es evangélica y yo llegando borracho... Pero no me arrepentí, yo no me arrepentí de nada. Una vez fui a caballo con los amigos al pueblo, trabajábamos en un comité; nos emborrachamos todos bien. El caballo nos tiró al suelo en el camino, no quería andar, se fue para atrás y se cayó con nosotros. Al otro día yo amanecí de goma (resaca), temblando; me encontraba muy mal porque además el caballo me golpeó en la noche.

Allí estaba yo con la goma del guaro (aguardiente), temblando; entonces me dije: «No, si yo sigo borracho de repente me va a matar el trago ese». Y entonces le dije a mi mujer que ahora yo iba a aceptar (el Evangelio). «¡Qué vas a aceptar vos!», dijo ella. «Sí», dije yo, «en el próximo culto». Y cuando llegaron los hermanos al culto, eran un montón, entonces entré y fui a platicar con unos amigos. Cuando el pastor comenzó a predicar y después hizo un llamamiento, me acordé de lo que había dicho, que ese día iba yo a aceptar el Evangelio. Pero mientras el pastor estaba predicando yo quería y no quería, me animaba y me desanimaba. Pero entonces me dije que si no aceptaba ahora ya no iba a aceptar nunca. Así que me levanté y me fui a arrodillar delante de la mesa y le pedí a Dios que me perdonara lo que yo había dicho que le hubiera ofendido. Esa noche acepté el Evangelio. Eso fue en 1975. Desde entonces mi vida ha cambiado mucho. Ahora ya hace dos años que soy un anciano de la iglesia.

## NOTAS

### Introducción del autor

- 1 La traducción final de este libro se hizo del inglés al español. El original era en alemán. Del original se ha hecho una traducción en borrador para circularla en la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. La edición en inglés ha sido ampliada a causa de varias contribuciones. Por ello y otras razones, la presente traducción se hizo del inglés, tomando en cuenta el borrador de la edición en alemán. Con los años, después de la aparición de la edición en inglés, se acumularon comentarios. Además sentimos oportuno añadir algunas reflexiones más al último capítulo. De este modo, los que son expertos en exégesis van a encontrar diferentes «niveles» de texto. Y, como no es siempre fácil encontrar un criterio de ¿qué es de quién?, Aquí les aporto uno a los eruditos y a los lectores con sentido de estilo: los pasajes en un mal español son del autor mismo. Les agradezco mucho su labor a las traductoras.
2. El material sobre la Iglesia Presbiteriana forma una pequeña parte de las 200 entrevistas y 100 sermones grabados durante esa investigación. Estos textos están en camino de publicarse en español para servir de material de trabajo para estudiantes e investigadores interesados en los movimientos pentecostal y neopentecostal. La investigación se efectuó en el marco de un Doctorado en Teología Evangélica en la Universidad de Bochum, Alemania, bajo la dirección del Prof. Dr. Konrad Raiser.
3. Las entrevistas están citadas textualmente, con leves retoques idiomáticos. En la transcripción de las entrevistas se han omitido algunos pasajes y figuran en su lugar tres puntos entre paréntesis (...); los tres puntos sin paréntesis indican un corte del propio interlocutor, y el texto siguiente continúa en el orden en que figuraba en la grabación.

### Introducción del Lic. Méndez

1. Méndez, Hermenegildo. *Análisis de la Relación Iglesia-Estado en Guatemala*. En *Protestantismo en América Latina: Vida y Pensamiento*, Vol 16:2 - Costa Rica, 1996, pp 45-47

### Capítulo I

1. En Nicaragua esa cifra es de aproximadamente 13 por ciento, en Costa Rica de 17 por ciento y en El Salvador y Honduras de más o menos nueve por ciento. Estos cálculos se basan en una extrapolación de las cifras correspondientes en 1980 tras la aplicación del índice de crecimiento del protestantismo durante los años 70 según Clifton L. Holland, *World Christianity. Central America and the Caribbean*. Monrovia, California, 1981. Todos los datos estadísticos sobre el protestantismo en 1980 se han sacado (salvo indicación diferente) de la evaluación de un censo del protestantismo en América Central. Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES) San José, Costa Rica, 1979-1983.  
La investigación sociográfica en la que se basan las siguientes observaciones se refiere a una revisión completa de los materiales preparados para el trabajo sobre el terreno del autor. El autor realizó primeramente un análisis de los datos de PROCADES en ese contexto junto con José Valderrey F. en 1985, en México como

- contribución a un proyecto de investigación del Centro de Estudios Euméricos. El autor presentó el primer bosquejo de una tipología del protestantismo en América Central en el contexto de ese trabajo. Los primeros trabajos de Valderrey y del autor -mimeografiados- han sido ocasionalmente objeto de piratería académica en América Latina. Véase para más información de trasfondo H. Schäfer: Protestantismo y crisis social en América Central. San José, Costa Rica: DEI, 1992. Últimamente apareció una obra muy instructiva sobre las diferentes corrientes del protestantismo latinoamericano de José Míguez Bonino: Rostros del protestantismo latinoamericano. Buenos Aires/Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Las excepciones son esas iglesias que llegaron a América Central en los siglos XVIII y XIX bajo la influencia inglesa y que tienen poca importancia actualmente.
  - Sobre el protestantismo en los Estados Unidos véanse: Barr, James: *Fundamentalism*. Philadelphia, 1977; Hollenweger, Walter: *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal y Zurich, 1969; Kraus, Norman C.: *Dispensationalism in America: its Rise and Development*. Richmond, 1958; Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*. New York, New York, 1980; Mayer, F.E.: *The Religious Bodies of America*. Saint Louis, 1956; Mead, Frank S.: *Handbook of Denominations in the US*. New York, New York/Nashville, 1970; Melton, J. Gordon: *Encyclopedia of American Religions*, Vols. 1 & 2, Wilmington, 1978; Poloma, Margaret: *The Charismatic Movement: Is There a New Pentecost?*. Boston, 1982; Sandeen, Ernest R.: *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*. Chicago, 1970.
  - Véanse: Holland, Clifton L.: 1981; Zapata A., Virgilio: *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala, 1982; Siewert, John y Wilson, Samuel, (Ed), *Mission Handbook*. Monrovia, 1986. Dennis A. Smith: «Coming of Age», en *Pneuma* 1991.
  - En 1870, ya había una congregación luterana en Guatemala, pero sus miembros eran (y siguen siéndolo hasta el día de hoy) exclusivamente inmigrantes alemanes. Así pues, ha permanecido ligada a su origen étnico y sin influencia en el conjunto de la sociedad guatemalteca.
  - Por lo que respecta a las variables, véase Lalive d'Epinay, Christian: *Religions, dynamique sociale et dépendance* (París, 1975), pp 104ss. Es posible distinguir como lo hace Lalive -siguiendo la tipología de las organizaciones religiosas de Yinger, Milton: *The Scientific Study of Religion* (New York, New York, 1971) pp.251ss., tipo de organización denominacional, la secta establecida y la secta, como pertinentes en América Central. El autor desearía aplicar esas distinciones pero no utilizar esa terminología porque el término «secta» es muy polémico en América Central, incluso cuando se utiliza en un sentido estrictamente sociológico. Para designar ese concepto sociológico se utilizarán aquí las palabras «grupo» o «agrupación».
  - Nuevos datos procedentes del gobierno de Guatemala (Ministro de Gobernación. Registro de Reconocimiento de Personería Jurídica, Orden alfabético de iglesias reconocidas en su personería jurídica a partir de 1973) (febrero de 1986) y de observaciones personales (hasta febrero de 1986), cotejadas y corregidas teniendo en cuenta los datos estadísticos de 1980.

## Capítulo II

- Este capítulo se basa sobre todo en las siguientes obras: Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): *Apuntes para la Historia*. Guatemala, 1957; Burgess, Paul (Ed): *Historia de la obra evangélica en Guatemala*. Guatemala, 1957; Carrera, José G.: *Lecciones de historia de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala*. Guatemala, 1973; Wheeler, W. Reginald: *The Crisis Decade; A History of the Foreign Missionary Work of the Presbyterian Church in the USA, 1937-1947*. New York: Board of Foreign Missions, Presb. Church, 1950; Emery, Gennet Maxon: *Protestantism in Guatemala*. Cuernavaca: CIDOC; *Sondeos* 65, 1970; Zapata A., Virgilio: *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala: Génesis Publicidad S.A., 1982; Samayoa Dávila, Eugenio: *Memorias de la obra evangélica en Guatemala*. Pioneros de las misiones presbiteriana y centroamericana. Mazatenango, 1980; Prien, Hans-Jürgen: *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985; Holland, Clifton L.: *World Christianity, Central America and the Caribbean*. Monrovia, California: Mission Advanced Research Center, 1981. Adicionalmente quisiera recomendar el siguiente artículo más reciente que es muy iluminador acerca de la época liberal, Virginia Garrard-Burnett: «Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920». En *Mesoamérica* 19, 1990, pp. 13-31. Sobre la cuestión neopentecostal vea Dennis Smith: «Coming of Age: A Reflection on Pentecostals, Politics and Popular Religion in Guatemala», en *Pneuma* 1991. Lamentablemente no se han podido tomar en cuenta para esta edición los resultados del siguiente libro con un análisis profundo de la situación política entre los años 1970 y 1992: Yvon Le Bot: *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)* México, 1995.
- Para lo siguiente véase sobre todo Prien: 1985, pp. 473ss y 668ss.
- Los datos de todas las cronologías de la situación general de Guatemala provienen de las siguientes obras: Barry, Tom y Preusch, Deb: *The Central American. Fact Book*. Albuquerque, NM: The Resource Center, 1986; Black, George et.al.: *Garrison Guatemala*. New York, NY: Monthly Review Press, 1984; Centros de Estudios Euméricos Latinoamericanos, (Ed): *La Iglesia en Guatemala, El Salvador y Nicaragua; Análisis de enero de 1985 a abril de 1986*. México D.F.: CCE, sin fecha. Estrada Monroy, Agustín: *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala, Tomo III*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1979; Fried, Jonathan L. et.al. (Ed): *Guatemala in Rebellion: Unfinished History*. New York, NY: Grove Press, 1983; Gabriel, Leo: *Aufstand der Kulturen; Konflikt-Region Zentralamerika: Guatemala, El Salvador, Nicaragua*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1987; Holland, Clifton L.: *World Christianity, Central America and the Caribbean*. Monrovia, CA: Mission Advanced Research Center, 1981; Informationsstelle Guatemala e.V. (Ed): *Guatemala, der lange Weg zur Freiheit*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1982; Kliche, Lutz y Schulz, Hermann, (Ed), *Pulverfass Zentralamerika Daten, Berichte, Dokumente*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1982; Prien, Hans-Jürgen: *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985. Richard, Pablo y Melendez, Guillermo (Ed.): *La iglesia de los pobres en América Central; Un análisis socio-político y teológico de la iglesia centroamericana (1960-1982)*. San José, C.R.: DEI, 1982; Gessellschaft für bedrohte Völker, (Ed): «Guatemala: Chronologie der politischen Gewalt, 1976-1983». in: *Program 104, Indianer in Mittelamerika*. Göttingen, no.104, octubre de 1983; Washington Office on Latin America, (Ed): «Guatemala; The Roots of Revolution», in *Special Update Latin America*. Washington, D.C.: Wola, febrero de 1983.



4. Los 23 «pueblos indígenas» de Guatemala, a excepción de los pequeños pueblos xinca y garífuna, pertenecen todos al grupo étnico maya, una cultura muy avanzada en América Central correspondiente a la de los Aztecas en México. La denominación «maya» se utilizará como un término colectivo, en lugar de las expresiones «indígena», «natural», «indio», etc.
5. Este término designa en la región mesoamericana a los mestizos nacidos de españoles y mayas.
6. Prien: 1985, p. 671.
7. Emery: 1970, p. 15. Véase también Haymaker, Edward M.: «Footnotes on the Beginnings of the Evangelical Movement in Guatemala». Mimeógrafo, El Rancho, Guatemala, 1946, p. 11; citado en Zapata: 1982, p.29.
8. Vase Wheeler: 1950, p. 212.
9. Burgess, Paul (Ed): Historia de la obra evangélica presbiteriana en Guatemala, Guatemala, 1957, pág. 62.
10. Burgess (Ed): 1957, p. 63.
11. Véase Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, pp. 83ss.
12. En oposición al premilenarismo, el postmilenarismo postula un reino de paz antes de la segunda venida de Cristo; es decir, que es posible conocer ese reino de paz en la historia humana. El término amilenarismo designa posiciones teológicas que abandonan totalmente - en teoría o de facto- la doctrina del milenio. Para los diferentes conceptos en América Central, véase: Heinrich Schäfer: «El reino de la libertad: los milenarismos» en Schäfer: Protestantismo y crisis social en América Central. San José, 1992, pp. 179ss.
13. Véase Zapata: 1982, p. 76.
14. Occidente (1923) y Central (1927)
15. Véase el primer relato del Anexo.
16. Véase Prien: 1985, p. 681.
17. Véase Huntington, Deborah: «The Prophet Motive», in North American Congress on Latina America (NACLA) (Ed): The Salvation Brokers. Conservative Evangelicals in Central America. New York, NY: NACLA, 1984, vol. XVII, no. 1, 1/2-1984, pp. 2ss., y 8 y 9.
18. Una en el Presbiterio Mam actual y dos en el Presbiterio Maya-Quiché actual.
19. Wheeler: 1950, p.215.
20. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, pp 123 y 124.
21. Suchitepéquez (1939), Pacífico (1946) y Norte (1950).

22. Las más importantes son: la Misión Presbiteriana (desde 1882), la Misión Centroamericana (CAM) (desde 1899), la Misión de la Iglesia del Nazareno (desde 1901), Los Amigos (Cuáqueros) (desde 1902) y los Metodistas Primitivos (desde 1922). Además de Plymouth Brethren (1924, los «Crameristas»), la Misión Evangélica Independiente, con antecedentes bautistas (1928) y la Pilgrim Holiness Church (1917), Véase también Holland: 1981, pp 72ss.
23. Para lo siguiente véase Wheeler: 1950, pp. 214ss.
24. Ibid., p. 214.
25. La Alianza Evangélica se fundó sólo en 1960, diez años después de la decisión de los presbiterianos de separarse fundando su propio sinodo. Ese plazo se explica por la conmoción que provocó la decisión de los presbiterianos en las otras iglesias.
26. Entrevista 5.
27. Véase Prien: 1985, p.681.
28. Ibid., p.681.
29. Esta diócesis comprendía los departamentos de Suchitepéquez, Sololá y El Quiché.
30. Véase Wasserstrom, Robert: «Revolution in Guatemala: Peasants and Politics under the Arbenz Government», in Comparative Studies in Society and History 17, 1975, pp 443-478.
31. Véase Prien: 1985, pp. 682ss., que también analiza diferentes interpretaciones de la época Arévalo - Arbenz.
32. Véase Richard, Pablo y Meléndez, Guillermo (Ed): La iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la iglesia centroamericana (1960-1982). San José, C.R.: DEI, 1982, p.199.
33. Se trata del padre de Virgilio Zapata Arceyuz, autor de la Historia del Protestantismo en Guatemala (Zapata: 1982). Sin embargo, el hijo no siguió las huellas del padre, sino que se ha convertido en un ardiente admirador del poder, como el libro citado fácilmente permite comprender.
34. Entrevista 2.
35. Las Asambleas de Dios por sí solas bautizaron en total a 2.300 personas, de las cuales conservaron 1000 en sus iglesias como miembros. Véase Holland: 1981, p. 76.
36. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, pp. 316ss.
37. Véase sobre todo Prien: 1985, p.684.
38. Norte en 1950 y Maya-Quiché en 1959.

39. Véase Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: 1982, pp 316ss.
40. Para lo siguiente véase Conversación 3.
41. Véase Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, pp. 108ss.
42. Ibid.
43. Conversación 1.
44. La cuestión de la posición frente al catolicismo no puede abordarse en detalle en este estudio.
45. Véanse Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, p. 339, e Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala/United Presbyterian Church in the USA: Guidelines and Principles between the National Evangelical Presbyterian Church of Guatemala and the United Presbyterian Church in the USA. Memorandum. New York, NY, 3 de abril de 1980.
46. Conversación 2.
47. Véase Informationsstelle Guatemala e.V. (Ed): Guatemala der Lange Weg zur Freiheit. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1982, p. 91.
48. Se trata de una amplia franja de tierra en el norte de los departamentos de El Quiché y Alta Verapaz. Esta región es fértil y posee además abundantes riquezas minerales. Aprovechándose de su posición de poder, en los años 60 y 70, los militares se repartieron entre sí casi toda la región y expulsaron a los campesinos indígenas que allí vivían, o los obligaron a trabajar como jornaleros.
49. Entrevista 20.
50. Comisión Económica para América Latina: Satisfacción de las necesidades básicas de la población del istmo centroamericano. Informe de investigación. México, Naciones Unidas, 23 de noviembre de 1983, p.11.
51. Entrevista 5.
52. Esta cantidad en 1985 era equivalente a 60 dólares EE UU; todavía en 1983 esta cantidad tenía más o menos una relación de 1:1 con el dólar.
53. Entrevista 5.
54. Entrevista 11.
55. Véanse sobre todo Boris, Dieter; Hiedl, Peter y Sieglin, Veronika: «Guatemala» in Boris, Dieter y Rausch, Renate (Ed): Zentralamerika. Colonia: Pahl-Rugenstein, 1983, pp.107ss., así como Informationsstelle Guatemala e.V.(Ed): 1982, pp.151ss.
56. Entrevista 1.

57. Entrevista 2.
58. Véanse Informationsstelle Guatemala e.V.: «Nach den Massakern der Hunger. Guatemalas fortgesetzte Politik der Massenvernichtung», Informe. München, diciembre de 1983, p. 7 y Tribunal Permanente de los Pueblos, Sesión Guatemala, Madrid, 27 al 31 de enero de 1983, Madrid: IEPALA, 1984, pp.108ss.
59. Ríos Montt con ocasión de una reunión privada con políticos de su partido, según Latin America Weekly Report, Londres, 5 de noviembre de 1982 in Informationsstelle Guatemala e.V., (Ed): diciembre de 1983, p. 7.
60. Un claro triunfalismo se refleja en una historia del protestantismo, publicada en el año de la celebración del centenario, y ampliamente difundida: Zapata A., Virgilio: 1982. La publicación correspondiente de la Iglesia Presbiteriana, Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, presenta una posición diferente de la primera publicación.
61. El Dr. Muñoz se doctoró en la Fuller School of World Mission con C. Peter Wagner, y está, por lo tanto, muy versado en cuestiones de crecimiento de la iglesia.
62. Estos datos se pueden aplicar a las iglesias protestantes en conjunto y no exclusivamente a la Iglesia Presbiteriana; véase la gráfica al comienzo del capítulo III en la que se compara el crecimiento de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana con el de las Asambleas de Dios en Guatemala.
63. Entrevista 9.
64. Véase Capítulo V
65. Comité de Educación Cristiana Iglesia Nacional Presbiteriana: «Confesión de Fe. Apuntes y Comentarios a la Confesión de Fe», Escuela Bíblica Dominical 9. Guatemala, enero de 1986.
66. Entrevista 9.
67. Entrevista 5.
68. Gabriel, Leo: Aufstand der Kulturen; Konflikt-Region Zentralamerika; Guatemala, El Salvador, Nicaragua. Hamburgo: Hoffmann und Campe, 1987, p. 68.

### Capítulo III

1. Véase la gráfica en la que se compara el crecimiento de la Iglesia Presbiteriana con el de la mayor iglesia pentecostal guatemalteca: las Asambleas de Dios.
2. Entrevista 5.
3. Entrevista 10.

4. El porqué de esta situación en los presbiterios mayas se verá más claramente en el Capítulo IV.
5. Hay que señalar, que durante la entrevista quedó en evidencia claramente que este pastor defiende una firme posición dispensacionalista.
6. Entrevista 19.
7. Entrevista 5.
8. Quizás sería mejor decir «miembros pasivos».
9. Entrevista 22.
10. Esta entidad administrativa se compone de un pueblo principal y de varias aldeas pequeñas.
11. Entrevista 23.
12. Entrevista 21.
13. Entrevista 13.
14. Entrevista 5.
15. Entrevista 5.
16. Entrevista 5.
17. Cálculo según Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, pp.250ss., y Secretaría del Sínodo: Cuadro de Estadística Año 1984. Guatemala, 30 de abril de 1985.
18. Aquí sólo es posible tratar esta cuestión muy superficialmente. Las siguientes reflexiones incluyen algunos elementos del trabajo de investigación del autor sobre el movimiento pentecostal.
19. Entrevista 4.
20. El autor agradece a Isaac Ramírez la documentación que le proporcionó sobre estos dos casos en los que la influencia neopentecostal ha provocado divisiones en la Iglesia Presbiteriana. En el análisis que sigue no se examinarán los conflictos en detalle, sino que sólo se esbozará lo indispensable.
21. Entrevista 5.
22. Véase Honorable Sínodo de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: «Caso del Presbiterio Central; Caso Iglesia de Sinaí de Retalhuleu». Memorandum. Retalhuleu, Guatemala, octubre de 1984, p.1.

23. Entrevista 21.
24. En América Latina la «Campus Crusade for Christ» de Bill Bright, se llama «Cruzada Profesional y Estudiantil para Cristo»: ya con el nombre se delata su orientación hacia la nueva clase media.
25. Véanse Honorable Sínodo de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: octubre de 1984, y Plenaria del Sínodo Presbiteriano de Guatemala, Acta No 1, Sesión Plenaria, Iglesia Monte de Santidad, San Agustín Acasaguastlán, El Progreso, Guatemala, 25 de mayo de 1984.
26. Madrid, Edmundo et. al.: «Carta abierta al: Honorable Presbiterio Central», Guatemala, 8 de octubre de 1983. Sin publicar.
27. Véase Relación: Pastor Angel Edmundo Madrid. En: Relación, Órgano de comunicación del Sínodo de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana. Guatemala, no 5, septiembre y octubre de 1973.
28. Entrevista 14.
29. Véase Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, pp. 419 y 432. Isaac Ramírez, varias veces presidente del sínodo, no considera correctos los datos del Rev. Madrid, ya que según un observador, en los dos cultos del domingo, que supuestamente se celebraban debido al gran número de miembros, siempre estaban presentes las mismas personas. En 1985, dos años después de la ruptura con el Presbiterio Central, cuando todo el consistorio y casi toda la congregación se fueron, la nueva iglesia del Rev. Madrid tenía 525 miembros. Aunque hubiera tenido sólo esos 525 miembros en la Iglesia Centroamérica, esta congregación seguiría siendo la mayor de las Iglesias Presbiterianas.
30. Párrafos del folleto, «La Obra del Espíritu Santo», publicado por la 182a. Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos de América. Traducción de Edmundo Madrid. Publicaciones de la Iglesia Presbiteriana «Centro América» de Guatemala, Guatemala, sin fecha. Debido a los datos bibliográficos un poco confusos, no queda claro si se trata de un documento publicado por decisión de la Asamblea General, o si el documento se redactó como una propuesta por parte de la Comunión Carismática Presbiteriana, Oklahoma, para la Asamblea General.
31. A principios de los años 80, esta cantidad equivalía aproximadamente a 250 dólares EE UU. En Guatemala esta cantidad era un poco más del sueldo mensual de una secretaria ejecutiva calificada.
32. Entrevista 6. Al autor le fue imposible hablar con la señora mencionada por el Dr. Ramírez, pues estaba de viaje. En una carta, el autor pidió al Rev. Madrid que diese su parecer sobre esas acusaciones, pero no recibió respuesta alguna.
33. Entrevista 6.
34. Entrevista 14.

35. La base de esta afirmación se encuentra en una respuesta, parcialmente teológica, del consistorio de la Iglesia El Divino Salvador a la «Carta abierta» del Rev. Madrid (véase nota 26): «Observaciones sobre el documento presentado por las iglesias: Centroamérica, El Mesías, El Mesías Linda Vista, Nueva Jerusalén de Villa Canales, Eben-Ezer y Horeb». Carta a los Señores miembros del Honorable Presbiterio Central, Guatemala, 26 de octubre de 1983.

#### Capítulo IV

1. Entrevista 1.
2. Entrevista 1.
3. Conversación 1.
4. Entrevista 3.
5. Entrevista 4.
6. Entrevista 5.
7. Entrevista 6.
8. Entrevista 6.
9. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, p.306.
10. Entrevista 8.
11. Conversaciones 2 y 3.
12. El matrimonio Sibley llegó en 1959 a Guatemala.
13. Entrevista 8.
14. Entrevista 8.
15. Entrevista 8.
16. Entrevista 9.
17. Gyori fue misionero desde 1962 hasta 1980.
18. A mediados de los años 70, los obreros de la embotelladora Coca Cola de Guatemala, querían formar un sindicato. El concesionario de Coca Cola, John Trotter, del que se dice que mantiene estrechas relaciones con los escuadrones de la muerte, despidió, en 1974, de una vez, a 152 obreros organizados en el sindicato. Los obreros reaccionaron con la ocupación de la embotelladora, y la policía invadió la fábrica. Después de otros graves conflictos en la empresa, ocho líderes de los obreros fueron asesinados por los escuadrones de la muerte. Véase Barry, Tom; Preusch, Deb: The Central America Fact Book. Albuquerque, NM, The Resource Center, 1986, pp. 244ss.

19. Robert Thorp fue misionero y obrero fraternal desde 1946 hasta 1979.
20. Entrevista 1.
21. Conversación 1.
22. Según Isaac Ramírez esta confrontación tuvo lugar en 1978.
23. Entrevista 6.
24. Véase Berryman, Philip: Christians in Guatemala's Struggle. London: Catholic Institute for International Relations, 1984, pp.62ss.
25. Entrevista 10.
26. En Guatemala la palabra «desaparecido» se utiliza con el significado de «secuestrado y/o asesinado por el ejército».
27. Muñoz, Mardoqueo: «Un estudio del ministerio pastoral y del iglecrecimiento entre los presbiterianos en Guatemala» Pasadena, Fuller School of World Missions; tesis de doctorado, 1984, pp. 181s. En realidad, estas comunidades huyeron con los pastores por la selva a México.
28. Conversación 4.
29. Dekker, James C.: «Conversión y opresión; análisis de una experiencia», en: Centro Evangélico de Estudios Pastorales (CELEP) (Ed): Pastoralia. Racismo y Marginalidad en América Latina. San José, Costa Rica, 1985, pp. 77ss.
30. Entrevista 8.
31. Conversación 3.
32. Conversación 5.
33. Cabe observar que Emilio Núñez, el principal teólogo de la Misión Centroamericana (CAM) en Guatemala y uno de los miembros más destacados de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, se negó a ofrecer sus servicios a Ríos Montt.
34. Conversación 1.
35. La «capucha» en general es de cuero y cubre firmemente toda la cabeza y cara, dejando libre sólo la boca. El prisionero no la puede abrir. El autor conoce casos de prisioneros que la tuvieron puesta durante meses.
36. Entrevista 12.
37. Entrevista 12.
38. La iglesia pentecostal tradicional más grande con origen en Guatemala.

39. La iglesia pentecostal más grande de los EE UU.
40. Entrevista 15.
41. Se refiere a una iglesia pentecostal.
42. Entrevista 16.
43. Entrevista 16.
44. Entrevista 17.
45. Entrevista 12.
46. Entrevista 15.
47. Entrevista 18.
48. El Dr. Muñoz eligió probablemente este ejemplo porque antes habíamos estado hablando sobre «estudios de campo» en iglesias pentecostales, y en ese contexto se mencionó el tema del peinado de la mujer.
49. Entrevista 9. Según información del Dr. Muñoz se trata de tres fincas de unas 800 hectáreas en total.
50. Entrevista 7.
51. En la tesis de doctorado, escrita en inglés, dice lo siguiente: « El Evangelio llegó a Guatemala mezclado con ciertas características de clase y de categoría procedentes de la clase alta. (...) Si analizamos la forma en que funciona la iglesia evangélica en el día de hoy, nos damos cuenta de que aún piensa en términos de clase alta. Los comités y las comisiones de la iglesia se reúnen en los mejores hoteles, los evangelistas llegan con guardaespaldas, los pastores de humildes congregaciones llevan anillos llamativos y usan ropa cara que contrasta vergonzosamente con la que usa la congregación». Mardoqueo Muñoz: Un estudio del ministerio pastoral y del iglecrecimiento entre los presbiterianos en Guatemala. Fuller, School of Worl Mission (tesis) 1984, p.20.
52. La palabra «nuestras» se destaca deliberadamente. Se refiere a las comunidades del Presbiterio Kekchí, asesoradas por la Iglesia Central, que durante varios años formó parte del Presbiterio Kekchí.
53. Entrevista 9.
54. Consejo Latinoamericano de Iglesias. La Iglesia Presbiteriana de Guatemala estaba suscrita hasta la época de Lucas García al boletín informativo del CLAI, pero como, según Adán Mazariegos, en la portada del envío se podían leer acusaciones contra el régimen de Lucas García, que el servicio de Correos podía ver claramente, se volvió muy arriesgado seguir recibiendo los boletines. Véase Conversación 1.
55. Entrevista 10.

56. Véase, además, Informationsstelle Guatemala: 1982, p.179.

## Capítulo V

1. Véase Hermandad de Presbiterios Mayas: Memorandum, Guatemala, 1985.
2. Véase gráfica al comienzo del capítulo III.
3. Véase la gráfica a continuación. De 1981 a 1984, el índice de crecimiento de toda la Iglesia Presbiteriana fue de 14.02%: los presbiterios mayas tuvieron un índice de crecimiento de 68.28%, mientras que los presbiterios ladinos estaban estancados evidenciando una cifra de 0.4%.
4. En los presbiterios ladinos sólo 18% de todas las congregaciones son congregaciones jóvenes en formación, en los presbiterios mayas representan el 65% del total.
5. Véase el siguiente cuadro en el que se evidencia la concentración de los programas de los presbiterios.
6. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, p.282.
7. Ibid., p. 282.
8. Entrevista 20.
9. Entrevista 20.
10. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, pp. 295ss..
11. Véase Ibid. pp. 286ss.
12. Entrevista 6.
13. Entrevista 20.
14. En relación con esta cuestión, véanse las entrevistas sobre el servicio social y los kekchies, con el Dr. Muñoz, pastor de la Iglesia Central, última sección del Capítulo IV.
15. Entrevista 8 y Conversación 2.
16. Las siguientes páginas se basan en las entrevistas llevadas a cabo por el autor y en Scotchmer, David: «Dynamic Theological Equivalency among Maya Christians», sin publicar, 1985. Scotchmer era misionero de la IENPG, director del Centro Evangélico Mam, presbítero del Presbiterio Occidente, y profesor en el Instituto Bíblico Mam. También estaba encargado de la región mam en el Seminario Presbiteriano, y fue el promotor de la fundación del Presbiterio Mam. Junto con Thomas Rendon llevó a cabo una evaluación de los 262 pastores y ancianos de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. Véase Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, 1982, p. 513. Lamentablemente, el autor no dispone de esa obra.

17. Con algunas excepciones aisladas utilizadas como coartada por el gobierno en funciones.
18. Entrevista 20.
19. Véase Scotchmer, David: 1985, pp.14ss.
20. Ibid., p. 15.
21. Ibid., p. 16.
22. Véase sección 3, Capítulo IV.
23. Dekker, James C.: 1985, p. 79.
24. Entrevista 10.
25. Entrevista 20.
26. Entrevista 20.
27. Véase Scotchmer, David: 1985, pp. 7ss.
28. La traducción de por lo menos el Nuevo Testamento a más de 20 idiomas indígenas influye en esta creencia. Véase Scotchmer, David, 1985, p.7, y Coke, Hugh M.: «Ethnohistory of Bible Translation among the Maya», tesis de doctorado, Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA, 1978, esp. pp. 25ss.
29. Scotchmer, David: 1985, p.9.
30. Un dirigente maya citado en Scotchmer, David: 1985, p.10.
31. Ibid.
32. Véase Coke, Hugh M.: 1978, pp.215ss. El estudio de Coke sobre la traducción de la Biblia y la utilización de las Escrituras entre los mayas es un examen de las lecturas en el culto de las congregaciones de la IENPG y de la Iglesia Centroamericana en la región mam. Para más detalles léanse las páginas siguientes. Scotchmer, David: 1985, p.9, también se refiere a este estudio; en este estudio se tiene en cuenta la interpretación de Scotchmer.
33. ...sobre todo de Mateo.
34. Véase Coke, Hugh M.: 1978, p.232. De 301 lecturas 216 eran del Nuevo Testamento, de las cuales 104 de los Evangelios.
35. Ibid., p. 234.
36. Scotchmer, David: 1985, p. 9.

37. Ibid., p. 12.
38. Ibid., p. 9.
39. Ibid., pp. 11ss.
40. Ibid., p. 12.
41. Entrevista 20.
42. Entrevista 20.
43. Scotchmer, David: 1985, p. 13.
44. Ibid., pp. 13 y 14.
45. Entrevista 20.
46. Entrevista 20.
47. Dekker, James C.: 1985, p.79.
48. Scotchmer, David: 1985, p.11.
49. Entrevista 20.
50. Entrevistas 9 y 10.
51. Entrevista 20.
52. Entrevista 10.
53. Entrevista 9.
54. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala. (Ed.): 1982, pp. 298ss.
55. Entrevista 20.
56. Entrevista 20.
57. Entrevista 9.
58. Véase Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, (Ed): 1982, pp. 169ss.
59. Ibid., p. 176.
60. Ibid.
61. Entrevista 20.

62. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, pp. 282ss.
63. Muchos de los pastores indígenas son analfabetos o no han terminado la escuela primaria. Tan sólo 3% ha terminado los seis años de la escuela primaria, y sólo dos pastores estudiaron en la Universidad. (Véase Entrevista 20).
64. Entrevista 20.
65. Entrevista 20.
66. Véase Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, p. 171. Existen más casos de este tipo en la Iglesia Prebsteriana. Isaac Ramírez, varias veces presidente del Sínodo, se refiere a un problema parecido en el Seminario Teológico así como en el centro de reuniones y recreación, «Monte Sión». (Véase entrevista 6.)
67. En 1982, el Presbiterio Mam disponía de una entrada de 30 dólares al mes procedente del diezmo de sus miembros.
68. Aquí sólo es posible trazar de forma muy simplificada el contexto de un conflicto que afecta profundamente a la iglesia. Así pues, no se han tenido en cuenta ni los antecedentes históricos y políticos, ni otras cuestiones de detalle.
69. Entrevista 20.
70. Isaac Ramírez fue presidente del sínodo durante los siguientes períodos: 1964-1965, 1966-1967, 1973-1974 y 1978-1979.
71. El autor sólo pudo verificar el caso de Moisés Colop, 1979-1980, y de Feliciano Baquix, 1981-1982. De los 34 presidentes desde 1949, dos fueron mayas. Véase Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Ed): 1982, p. 157.
72. Entrevista 7.
73. Entrevista 7. Sin embargo, algunos problemas que surgieron a causa de esa orientación del programa Agape, no pueden examinarse más en detalle aquí.
74. Entrevista 20.
75. Entrevista 7.
76. Véase el cuadro «Enfasis programático...» al comienzo de este capítulo.
77. Conversación 2.
78. Entrevista 7.
79. Habida cuenta de que el Sínodo (como hemos visto) sabe de la existencia de esta asociación, no consideramos falta de discreción informar sobre la misma aquí.
80. Entrevista 20.

81. Entrevista 20.

## Capítulo VI

1. Véase Comité de Educación Cristiana Iglesia Nacional Presbiteriana: «Confesión de Fe; Apuntes y Comentarios a la Confesión de Fe». Escuela Dominical 9. Guatemala, enero de 1986. Es controvertido que siempre se haya conseguido seguir esa orientación. Por ejemplo, el Capítulo 13 sobre «el pacto de Dios con los hombres» podría examinarse teniendo en cuenta la influencia del dispensacionalismo sobre la interpretación hecha al viejo documento.
2. «En la unidad de la naturaleza divina hay tres personas que tienen igual sustancia, poder y eternidad...» Confesión de Westminster II, 3 (II,3). Salvo indicación diferente, todas las citas de la Confesión de Westminster están tomadas de la versión (en inglés) publicada en Hendry, George: *The Westminster Confession Today. A Contemporary Interpretation*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1960. Los números de los capítulos que están entre paréntesis se refieren a la numeración de la versión de la Iglesia Presbiteriana Unida de los EE UU: *The Constitution of the Presbyterian Church (USA), Part I, The Book of Confessions*. New York y Atlanta: The Office of the General Assembly, 1983, que es algo diferente, aunque idéntica a la de la traducción al español que se utiliza en Guatemala: Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos de Guatemala, (Ed): *Libro de Confesión de Fe de Westminster de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala*. San Felipe: Seminario Presbiteriano, sin fecha.
3. «Dios según su esencia. Señor del Universo... Omnipotente... Santo... Justo... Amor...» O: «Los atributos de Dios a) los atributos son las perfecciones de la esencia de Dios.» Comité de Educación Cristiana Iglesia Nacional Presbiteriana: «Confesión de Fe. Apuntes y Comentarios a la Confesión de Fe», Escuela Bíblica Dominical 9, enero de 1986, p. 22.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 23
6. Ibid. p. 7
7. Ibid., p. 24
8. Weber, Otto: *Grundlagen der Dogmatik*, v. 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1955, p.40.
9. Véanse Comité de Educación Cristiana Iglesia Nacional Presbiteriana: 1986, pp. 45ss., 34ss. y la Confesión de Westminster, capítulos V y IV (V y IV), así como la interpretación in Hendry, George: 1960, pp. 57ss.. Véase también Rohls, Jan: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht/UTB, 1987, pp64ss., para *Loci de creatione* y de *providentia* en las confesiones reformadas en general.
10. Jörn Halbe, Predigerseminar Preetz, en una conferencia en la Missionakademie de la Universidad de Hamburgo, septiembre de 1987, destacó de modo convincente la repetición como un factor de la «iglesia electrónica» de los EE UU.

11. Por supuesto, el cuadro completo es mucho más complejo de lo que se pueda presentar en esta breve reseña. Este análisis se refiere sobre todo a Guatemala. En Nicaragua el cuadro es diferente, pero no corresponde, en el marco de este estudio, abundar en detalles al respecto. Véase para algunas observaciones más Heinrich Schäfer: *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI, 1992, así como Heinrich Schäfer: «Señor de los cielos, danos poder en la tierra» en Mesoamérica, actualmente en imprenta. Un estudio a fondo de los movimientos pentecostal y neopentecostal en Guatemala (en alemán todavía) está esperando posibilidades de publicación.
12. Rohls, Jan: 1987, pp. 133, 121ss.
13. Raiser, Konrad: «Bekennen und Bekenntnis heute», in *Materialdienst des Konfessionkundlichen Instituts Bensheim*, número especial de mayo de 1987, pp. 116-120.
14. *Ibid.*, pp. 117ss.
15. Título de una revista para la labor pastoral con los pobres publicada por un grupo de cristianos en los años 70 en Guatemala.
16. Citado en Vischer, Lukas, (Ed.): *Reformiertes Zeugnis heute*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1988, p. 112.
17. En la siguiente sección el autor esbozará de forma muy escueta algunas líneas de su investigación sobre el movimiento pentecostal y los grupos neopentecostales en América Central. Cabe destacar que por lo que respecta a la composición social, los miembros de la iglesia de Edmundo Madrid pertenecen más bien al estrato inferior de las iglesias neopentecostales. La iglesia Lluvias de Gracia se mueve en el campo religioso entre el pentecostalismo tradicional y el neopentecostalismo, con tendencia hacia el último. Desde el movimiento neopentecostal, no obstante, se articula un peligro para las iglesias históricas y evangelicales y hasta para las mismas pentecostales.
18. Véase Hendry, George: 1960, p. 117. El hecho de que no figurara tal artículo «puede indicar una cierta insensibilidad en relación con la verdadera importancia y significado de ese tema característico del pensamiento teológico de esa época».
19. Véase *The Constitution of the Presbyterian Church (USA)*, Sección 6.183, nota d (artículo XXXIV).
20. Hendry, George: 1960, p. 117.
21. Véanse Rohls, Jan: 1987, pp. 27ss; Berkhof, Hendrikus: *La doctrina del Espíritu Santo*. Buenos Aires: Aurora, 1969, pp. 71ss., y Schmidt, Martin: artículo sobre los puritanos in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, tercera edición, v. 5, Tübingen: Mohr, 1961, col. 722ss.
22. *Institutio (1559) III, 1, 1*. Salvo indicación diferente, las citas de Calvino se han sacado de la edición de Weber, Otto: *Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion*, segunda edición, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1963. Las citas en español se han sacado de la Nueva edición revisada en 1967 en ese idioma: Calvino, Juan: *Institución de la Religión Cristiana*. Rijswijk (Z.H.), Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967.

23. «Habitados por el Espíritu Santo todos los creyentes están unidos profundamente a Cristo». *Confesión de Westminster IX, 4 (XXXIV, 4)*.
24. Véase Berkhof, Hendrikus: 1969, pp.22ss.
25. Hermann, Ingo: *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München, 1961, p. 57; citado in Berkhof, Hendrikus: 1969, p. 27.
26. Berkhof, Hendrikus: 1969, p.27.
27. *Ibid.*, pp. 33ss., 45ss., 101ss.
28. *Ibid.* pp. 71ss.
29. El teólogo alemán Jürgen Moltmann trabajó mucho en este terreno. Para fundamentar las próximas líneas se recomienda consultar sobre todo las siguientes obras: Moltmann, Jürgen: *Trinidad y reino de Dios*. Salamanca, 1986; el mismo: *Dios en la creación*. Salamanca, 1987; así como el mismo: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München, 1991. Este último libro con el título: *El Espíritu de la vida*. Una pneumatología holística, todavía no está traducido al español. Las pocas palabras siguientes condensarán el contenido de un curso de pneumatología y eclesiología que he estado dando últimamente (1995/96) en el Seminario Bíblico Latinoamericano y se añadieron al texto original del presente libro.
30. Sobre el oficio de Cristo como rey véase *Institutio II, 15, 3-5*. Sobre la doctrina de los oficios en Calvino véase Niesel, Wilhelm, *Die Theologie Calvins*, segunda edición, München: Kaiser, 1957, pp. 166ss.
31. *Confesión de Westminster VIII, 1 (VIII, 1)*.
32. Véase Hendry, George: 1960, p.97.
33. Véase Berkhof, Hendrikus: 1969, pp. 103ss.
34. Una contundente expresión en la evolución de las Confesiones reformadas se encuentra en la Tesis II de la Declaración Teológica de Barmen (1934) que habla de «la poderosa exigencia de Dios sobre toda nuestra vida» («Gottes Kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben»). Véase Burgsmüller, Alfred y Weth, Rudolf: *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1983, p. 35. El concepto de la soberanía de Cristo se incluyó explícitamente en el debate teológico cuatro años más tarde por de Quervain, A.: «Die Herrschaft Christi über seine Gemeinde», *Evangelische Theologie* 5, 1938; pp. 45-57. (Véase Schütte, Hans-Walter: «Zwei-Reiche Lehre und die Königsherrschaft Christi», in Hertz, Anselm; Korff, Wilhelm, et. al.: *Handbuch der Christlichen Ethik*, v. 1 y 2, Freiburg/Güthersloh: Herder/Mohn, 1978, v. 1, p. 343. La Declaración de Barmen ocupa su debido lugar en el *Book of Confessions of the Presbyterian Church (USA)*, 1983, secciones 8.01 - 8.28.
35. Schütte, Hans-Walter: 1978, p. 350.



36. Véase Barth, Karl: «Christengemeinde und Bürgergemeinde», in Geiger, Max; Jügel, Eberhard y Smend, Rudolf (Eds): Theologische Studien, Zurich: EVZ-Verlag, 1970, pp.49ss. La traducción al inglés de este ensayo, «The Christian Community and the Civil Community», se encuentra in Barth, Karl, Against the Stream: Shorter Post-War Writings, New York: Philosophical Library, 1954, pp. 13-50. (Nota del traductor: existe una versión en español editada en Buenos Aires: La Aurora, 1966. Las citas que figuran aquí son traducciones libres.)
37. Barth, Karl: 1970, pp 56ss. (sección 8).
38. Ibid., pp. 62ss. (sección 12).
39. Ibid., pp. 68ss. (sección 17).
40. Berkhof, Hendrikus: 1988, p.118.
41. La Confesión de Westminster afirma que «Los magistrados civiles no pueden ...interferir en asuntos de fe» XXV, 3 (XXIII, 3). Véase también la limitación del papel del Estado en la Declaración Teológica de Barmen, Tesis V, in Burgsmüller, Alfred y Weth, Rudolf: 1983, p. 38 y en el Book of Confessions of the Presbyterian Church (USA), secciones 8.22-8.24.
42. Por una evaluación véase Scotchmer, David: 1985, pp. 19ss.
43. Ibid., p.1.
44. Véase Dekker, James C. 1985, pp. 79ss.
45. Véase Raiser, Konrad: 1987, pp. 117ss.
46. Véase Berkhof, Hendrikus: 1988, pp.27ss.
47. Véase el programa de la Hermandad de los Presbiterios Mayas en el cuadro al final del capítulo V.
48. Véase Rohls, Jan: 1987, p. 156.
49. Ibid., p.158.
50. «Por esa fe, un cristiano... actúa de modo diferente...siendo obediente a los mandamientos de Dios». Confesión de Westminster XVI, 2 (XIV, 2).
51. Ibid., XIII, 2 (XI, 2).
52. Ibid., XVIII, 2 (XVI, 2).
53. Scotchmer, David: 1985, p.12.
54. Ibid., p.13.
55. Rohls, Jan: 1987, p. 199.
56. Calvino: Institutio IV, 1, 2.

57. Ibid., 1, 1.
58. Rohls, Jan: 1987, p.199.
59. Confesión de Westminster XXVII, 1 (XXV, 1).
60. Dias, Zwinglio M.: «Mission and Unity of the Church in the Context of Brazilian Presbyterianism, on the Basis of the Experience of the United Presbyterian Church», documento presentado en la Consulta sobre Misión y Unidad de la Alianza Reformada Mundial, John Knox Center, Ginebra, 21-28 de agosto de 1988, p.3.
61. Véase Barth, Karl: 1970, p.80 (sección 33).
62. Niesel, Wilhelm: 1957, p. 190.
63. Ibid., p. 188.
64. Calvino: Institutio IV, 1, 3.
65. «Todos los santos... unidos unos a otros en amor.... están obligados a cumplir con esos deberes, públicos y privados, porque conducen al bien recíproco, tanto interior como exterior». Confesión de Westminster XXVIII, 1 (XXVI, 1). La reserva de que esto no elimina la propiedad burguesa se encuentra tanto en la Confesión de Westminster como en el pasaje citado anteriormente de la Institutio.
66. Hendry, George, 1960, p. 218.
67. Weber, Otto: 1955, v.2, p. 574.
68. Berkhof, Hendrikus: 1969, p.119.
69. Pero no podría decirse que los presbiterios ladinos estén más cerca a la Confesión de Westminster.
70. Raiser, Konrad: 1987, pp.117ss.
71. Ibid., p. 117.
72. «Lateinamerika - Zeugnisse der Hoffnung, die in uns ist», en suplemento de Ökumenische Rundschau 35, 1979, p. 51; citado en Raiser, Konrad: 1987, p. 119.
73. Sobre este tema véase Weber, Otto: 1955, v. 1, pp. 39ss.
74. Sobre nuevas confesiones de este tipo en América Central, véase Link, Hans-Georg: «Confessing our Faith around the World, III, The Caribbean and Central America», Fe y Constitución, documento No 123, Ginebra: World Council of Churches, 1984. Un ejemplo de una iglesia evangélica se encuentra en el mensaje de la congregación bautista Emmanuel a las iglesias protestantes de El Salvador en 1977, pp. 22ss.
75. Véase Vischer, Lukas (Ed): 1988.

76. The Confession of 1967, in Book of Confessions of the Presbyterian Church (USA), secciones 9.01-9.56. Véase también Vischer, Lukas (Ed): 1988, pp. 157ss.
77. Vischer, Lukas (Ed): 1988, p.vii.
78. Comité de Educación Cristiana Iglesia Nacional Presbiteriana: «Confesión de Fe. Apuntes y Comentarios a la Confesión de Fe», Escuela Bíblica Dominical 9, enero de 1986, p.3.
79. Ibid., p.24.
80. Weber, Otto: 1955, V. 1, p. 41.
81. Comité de Educación Cristiana Iglesia Nacional Presbiteriana: 1986, p.7.
82. Weber, Otto: 1955, V. 1, p. 40. Sobre este tema antiguo y siempre actual de la teología reformada profundiza también Richard Shaull: Reforma y teología de la liberación. San José, Costa Rica, 1993, pp. 67ss.
83. Wirsching, Johannes: artículo «Bekennnisschriften», in Krause, Gerhard y Müller, Gerhard (Ed): Theologische Realenzyklopädie, V. 5, Berlín New York: de Gruyter, 1980, p. 502.
84. La Iglesia Reformada Presbiteriana de Cuba, 1977, citado in Vischer, Lukas, (Ed), 1988, p. 113. Traducimos del original en alemán por no poder conseguir el texto original.
85. Raiser, Konrad: 1987, p. 120.
86. Véase para este tipo de praxis, Raiser, Konrad: 1987, p. 117.
87. Véanse los ejemplos al principio del capítulo VI. Agradezco particularmente a Dennis Smith sus observaciones importantes para las líneas anteriores.

### Notas - Anexo

1. Los relatos se han sacado de las siguientes entrevistas (según numeración en el archivo): Relato 1 = entrevista 107; relato 2 = entrevista 99; relato 3 = entrevista 48.
2. Esquipulas es un lugar católico de peregrinación.
3. La Misión Centroamericana (Central American Mission) comenzó su obra en la capital en 1899; véase Zapata A., Virgilio: Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala, Guatemala, 1982, p. 61.
4. Calcetines en lugar de medias.
5. Se lo reconoció miembro pleno, con derecho a celebrar el culto.
6. Un colegio evangélico que tiene sus raíces en la Misión Centroamericana (CAM).
7. 1958-1963.
8. Maíz con carne, cocido en hojas de plátano.

## FUENTES ORALES Y ESCRITAS

### 1. Entrevistas y Conversaciones\*

Las entrevistas se grabaron en cassettes; las conversaciones se anotaron en un cuaderno. La numeración de las entrevistas corresponde al orden en los archivos.

#### 1.1. Entrevistas (grabadas)

Entrevista 1, con un pastor presbiteriano, 1986.

Entrevista 2, con una cristiana evangélica de Guatemala, 1986.

Entrevista 3, con un anciano de una congregación rural en la zona de las plantaciones de la costa sur, 8 de diciembre de 1985.

Entrevista 4, con un miembro de una Iglesia Presbiteriana de la costa del Pacífico. 15 de diciembre de 1985.

Entrevista 5, con Edgardo García, delegado de la Iglesia Presbiteriana para la evangelización.

Entrevista 6, con Isaac Ramírez, anciano de la congregación El Divino Salvador, ciudad de Guatemala, miembro antiguo del sínodo, cuatro veces presidente del sínodo, 2 de febrero de 1986.

Entrevista 7, con Adán Mazariegos, secretario ejecutivo del sínodo presbiteriano, Guatemala, 22 de enero de 1986.

Entrevista 8, con el Dr. Ross Kinsler, obrero fraternal de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala de 1963 a 1977, Altadena, California, 24 de noviembre de 1986.

Entrevista 9, con el Dr. Mardoqueo Muñoz, Doctor en Misiología por la Fuller School of World Missions (Pasadena, California), pastor de la congregación Central de la Iglesia Presbiteriana, Guatemala, 20 de enero de 1986.

Entrevista 10, con el Dr. Mardoqueo Muñoz, Guatemala, 11 de febrero de 1986.

Entrevista 11, con un religioso, participante en la conferencia de prensa, 1985.

Entrevista 12, con un pastor presbiteriano, 1986.

Entrevista 13, con un miembro de la iglesia pentecostal Asambleas de Dios, Guatemala, 3 de diciembre de 1985.

Entrevista 14, con el Rev. Edmundo Madrid, ex pastor de la congregación presbiteriana Centroamérica, Guatemala, 13 de febrero de 1986.

Entrevista 15, con un pastor evangélico, 1985.

Entrevista 16, con un campesino de un grupo cristiano, Guatemala, 22 de febrero de 1986.

Entrevista 17, con un segundo campesino del mismo grupo cristiano, Guatemala, 22 de febrero de 1986.

Entrevista 18, con el Rev. Baudilio Recinos, tesorero del sinodo presbiteriano, pastor de la Iglesia El Divino Salvador, Guatemala, 21 de febrero de 1986.

Entrevista 19, con un pastor presbiteriano en un barrio pobre de la capital, Guatemala, 30 de enero de 1986.

Entrevista 20, con un grupo de indígenas presbiterianos, 1986.

Entrevista 21, con un miembro de una congregación presbiteriana del Presbiterio Pacifico, Guatemala, 6 de diciembre de 1985.

Entrevista 22, con un anciano de una congregación de la costa del Pacífico de Guatemala, 8 de diciembre de 1986.

Entrevista 23, con un anciano de una congregación de la costa del Pacífico de Guatemala que es al mismo tiempo alcalde de la ciudad, 3 de diciembre de 1985.

Entrevista 24, con el Rev. Vitalino Similox, miembro del nuevo Presbiterio Cakchiquel y director del Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo, CONCAD, realizada por Sabine Weyersberg, Guatemala, 5 de mayo de 1988

Entrevista 25, con el Rev. Edgardo García, realizada por Sabine Weyersberg, Guatemala, 10 de mayo de 1988.

Entrevista 26, con el Dr. Mardoqueo Muñoz, realizada por Sabine Weyersberg, Guatemala, 15 de mayo de 1988.

### **1.2 Conversaciones (notas escritas)**

Conversación 1, con Adán Mazariegos, secretario ejecutivo del sinodo presbiteriano, Guatemala, 22 de enero de 1986.

Conversación 2, con Benjamín Gutiérrez, secretario para América Latina de la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos, New York, 30 de septiembre de 1986.

Conversación 3, con Ana Sibley, obrera fraternal en Guatemala de 1959 a 1981, San José, Costa Rica, 30 de junio de 1986.

Conversación 4, con Moisés Colop, pastor de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala; San José, Costa Rica, 25 de junio de 1986.

Conversación 5, con David Mendieta, Seminario Teológico Centroamericano de la Misión Centroamericana (CAM), Guatemala, 10 de octubre de 1983.

Conversación 6, con Domingo Güitz, director de la Asociación Indígena de Evangelización, Guatemala, 17 de febrero de 1986.

## **2. Bibliografía de las fuentes principales**

*La bibliografía contiene solamente las fuentes que proceden de la propia Iglesia Presbiteriana. Las obras de otra procedencia figuran en las notas del texto.*

Asambleas de Dios: «Cuadro estadístico de las Asambleas de Dios en Guatemala en el año 1984». Memorandum interno. Guatemala, enero de 1985.

Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos (Ed): Libro de Confesión de Fe de Westminster de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. Seminario Evangélico Prebiteriano, San Felipe, Retalhuleu, sin fecha.

Burgess, Paul, (Ed): Historia de la obra evangélica presbiteriana en Guatemala, Guatemala, 1957.

Carrera, José G.: Lecciones de historia de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala, Guatemala, 1973.

Comité de Educación Cristiana Iglesia Nacional Presbiteriana: «Confesión de Fe. Apuntes y Comentarios a la Confesión de Fe». Escuela Bíblica Dominical 9, Guatemala, enero de 1986.

Consistorio de la Iglesia Presbiteriana El Divino Salvador: «Observaciones sobre el documento presentado por las iglesias: Centroamérica, El Mesías, El Mesías Linda Vista, Nueva Jerusalén de Villa Canales, Eben-Ezer y Horeb». Carta a los: Señores miembros del Honorable Presbiterio Central. Guatemala, 26 de octubre de 1983.

Dekker, James C.: «Conversión y opresión; análisis de una experiencia». In Centro Evangélico de Estudios Pastorales (CELEP) (Ed): Pastoralia. Racismo y Marginalidad en América Latina. San José, Costa Rica, 1985, pp. 77ss.

Emery, Gennet Maxon: Protestantism in Guatemala. Cuernavaca: CIDOC, Sondeos 65, 1970.

Hermanidad de Presbiterios Mayas (Ed): «Hermanidad de Presbiterios Mayas». Memorandum, Guatemala, 1985.

Honorable Sinodo de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: «Caso del Presbiterio Central; Caso Iglesia Sinaí de Retalhuleu. Memorandum, Retalhuleu, Guatemala, octubre de 1984.

Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala/United Presbyterian Church in the USA: «Guidelines and Principles between the National Evangelical Presbyterian Church of Guatemala and the United Presbyterian Church in the USA». Memorandum, New York, 3 de abril de 1980.

Iglesia Evangélica Nacional Prebiteriana de Guatemala (Ed): Apuntes para la historia. Guatemala, 1982.

Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala. Secretaría del Sinodo: «Cuadro de Estadística Año 1984». Hoja de Información, Guatemala, 30 de abril de 1985.

Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: Libro de Confesión de Westminster de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala. San Felipe, Retalhuleu, sin fecha.

Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: Libro de Gobierno. San Felipe, Retalhuleu, sin fecha.

Madrid, Edmundo et. al.: «Carta abierta al: Honorable Presbiterio Central». Guatemala, 8 de octubre de 1983, sin publicar.

Muñoz, Mardoqueo: «Un estudio del ministerio pastoral y del iglecrecimiento entre los presbiterianos en Guatemala». Tesis de doctorado, Pasadena, California, Fuller School of World Missions, 1984.

Párrafos del folleto, «La Obra del Espíritu Santo», publicado por la 182a. Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana Unida en los Estados Unidos de América. Traducción de Edmundo Madrid. Publicaciones de la Iglesia Presbiteriana «Centro América» de Guatemala, Guatemala, sin fecha.

Plenaria del Sínodo Presbiteriano de Guatemala: «Acta No. 1. Sumario de la sesión: Sesión Plenaria, Iglesia Monte de Santidad, San Agustín Acasaguastlán». El Progreso, Guatemala, 25 de mayo de 1984.

Relación. Organo de comunicación del sínodo de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: «Pastor Angel Edmundo Madrid». Guatemala, No 5, sept./oct. 1973.

Samayoa Dávila, Eugenio: Memorias de la obra evangélica en Guatemala. Pioneros de las misiones Presbiteriana y Centroamericana. Mazatenango, Guatemala, 1980.

United Presbyterian Church, USA: «197th General Assembly. Journal», Minutes, Part.I, New York (NY)/Atlanta(GA), 1985.

Wheeler, W. Reginald: The Crisis Decade. A History of the Foreign Missionary Work of the Presbyterian Church in the USA, 1937-1947. New York, Board of Foreign Missions, Presbyterian Church, 1950.

Se terminó de imprimir en los talleres de  
Q'anilsa Ediciones en el mes de marzo del 2002.  
Consta de 1000 ejemplares impresos  
en papel bond cremoso.