

Manuela Cantón Delgado

RELIGIONES GLOBALES, ESTRATEGIAS LOCALES usos políticos de las conversiones en Guatemala
Estudios sobre las Culturas Contemporaneas, vol. X, núm. 19, junio, 2004, pp. 87-108,
Universidad de Colima
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31601906>



Estudios sobre las Culturas Contemporaneas,
ISSN (Versión impresa): 1405-2210
januar@ucol.mx
Universidad de Colima
México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

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

RELIGIONES GLOBALES, ESTRATEGIAS LOCALES

usos políticos de las conversiones en Guatemala

Manuela Cantón Delgado

Los procesos de globalización cultural presentan un campo de estudio tan interesante como poco tratado: el que atañe tanto a los nuevos sistemas de sentido de carácter religioso, como a las formas organizativas, las estrategias de expansión, los procesos de hibridación cultural generados y los movimientos sociales, políticos o étnicos asociados a las nuevas religiones. Esos sistemas de sentido ya no se corresponden con los límites que contenían a las religiones tradicionales y, de hecho, se encuentran cada vez más fragmentados y entremezclados en lo que Bourdieu llamó “el campo más amplio de la manipulación simbólica” (Bourdieu, 1988: 104).² Las fronteras de lo religioso, antaño más nítidas, se desdibujan debido a la acelerada multiplicación de ofertas religiosas, filosóficas, curativas, espirituales, etcétera, que, principalmente desde los años sesenta y como parte de lo que se llamó la *contracultura*, se producen en el seno de ese campo (Prat, 1997). Un campo, el de la manipulación simbólica, al que la secularización contemporánea ha traído, contra todo pronóstico, más *reencantamiento* que *desencantamiento* en sentido weberiano (Weber, 1996: 200).³ Y es que las fuerzas de la secularización han supuesto en realidad la modernización, puesta al día y el empuje a los procesos de diferenciación interna de las religiones, y no tanto su

desaparición (Cantón, 2001: 203 y ss.; Hervieu Léger, 1993).⁴ Han supuesto también, desde luego, la progresiva privatización de las religiones y una reducción decisiva de su impacto en la vida política de los estados democráticos. Pero lejos de contribuir a su extinción, lo que la secularización ha traído es un auge sin precedentes de la creatividad y de la movilidad religiosas. Lo que sí ha desaparecido significativamente, en un número muy notable de casos, es la autoconsideración de estos movimientos como *religiosos*. El caso del evangelismo pentecostal, del que nos ocuparemos aquí, es uno de esos casos en los que *religión* se identifica (desde dentro) con burocracia, institucionalización y anquilosamiento. Definitivamente,

parece que los antropólogos tenemos más dificultad para entrar en la modernidad que los grupos sociales que estudiamos (García Canclini, 1990: 23).

Muchas de las nuevas religiones (algunas son “nuevas” sólo con respecto a una tradición principal legitimada; con frecuencia es “nuevo” su impacto, más que su mera existencia), sus contenidos, las estrategias de expansión, los agentes implicados, los discursos legitimantes, los procesos de resignificación en clave étnica puestos en marcha, no se entienden con independencia de eso que llamamos *globalización*. Por otro lado, es sabido que las fuerzas homogeneizadoras que atraviesan hasta vertebrar los procesos de globalización, tienen su otra cara en los resurgimientos identitarios, y que de esta manera las culturas locales se han trastocado dando pie a la puesta en marcha de nuevas estrategias identitarias, nuevas formas de reinventarse e imaginarse, que son, en parte, el resultado de una recomposición simbólica de las claves propias. La tensión entre lo local y lo global es, desde este punto de vista, asunto de interés prioritario en el análisis antropológico de los fenómenos relacionados con la globalización, porque es en los espacios locales donde los procesos globales se vuelven concretos, observables; donde se expresan y encarnan. En el referente local se manifiesta la confrontación, el rechazo, la apropiación estratégica y la resignificación de las tendencias que hoy reconocemos (no sin las necesarias reservas conceptuales), como *globales*.

Este proceso ha sido analizado por diferentes autores que han ido acuñando diversos conceptos para describirlo: es el caso de *glocalización* (Roberstson, 1992), que hace referencia al proceso simultáneo de homogeneización y heterogenización que tiene lugar bajo el mismo fenómeno globalizador; o el de *translocalidad* (Appadurai, 1996), que describe la manera en que se construye el conocimiento en diversos contextos sociales que, al entrar en contacto e interrelacionarse, dan pie a pro-

ducciones culturales que toman un nuevo sentido. En parte se trata, como apunta José Luís García, de una forma refinada de replantear viejos problemas como el de la aculturación o la emigración en situaciones políticas invertidas. Porque, si bien es verdad que en la antropología actual perduran las prácticas de frontera, la situación epistemológica y teórica está cambiando aceleradamente a consecuencia de los elementos que el problema de la globalización obliga a considerar⁵ –un problema, por cierto, heredero también de la antropología de las fronteras (García García, 2001: 32-33).

Ulrich Beck, haciéndose eco de algunas formulaciones de Zygmunt Bauman, ha afirmado que la globalización, en contra de algunos de los pronósticos más extendidos, no produce necesariamente ninguna unificación cultural. La producción masiva de símbolos e informaciones culturales no origina el surgimiento de algo que se pueda parecer a una *cultura global*, porque

la industria de la autodiferenciación local se convierte en uno de los rasgos distintivos (globalmente determinados) de las postrimerías del siglo XX. Los mercados globales de bienes de consumo, junto con las informaciones, hacen indispensable elegir lo que se debe absorber, pero la manera y el modo de la elección se decide a nivel local o comunitario a fin de asegurar nuevos distintivos simbólicos para las identidades extinguidas y resucitadas, o reinventadas, o hasta ahora sólo postuladas. La *comunidad*, redescubierta por sus redivivos y románticos admiradores (la ven ahora nuevamente amenazada por fuerzas oscuras, desarraigadoras y despersonalizadoras atrincheradas esta vez en la *sociedad global*), no es el contraveneno de la globalización, sino una de sus inevitables consecuencias globales, producto y condición al mismo tiempo (Beck, 1998: 87).

Todo ello puede aplicarse, con matices, a los nuevos sistemas de sentido religiosos y a lo que algunos autores han llamado el *supermercado espiritual* (Greenfield, 1979; Lyon, 2002), si bien no deja de ser sorprendente que teóricos como Giddens, Castells, Beck o Bauman, apenas se hayan detenido más que a reconocer superficialmente la necesidad de teorizar desde nuevos puntos de vista sobre los fenómenos religiosos en la posmodernidad, evitando encarar ellos mismos semejante tarea o haciéndose eco de las aportaciones hechas por otros a ese campo (Lyon, 2002: 67).⁶ De esta manera, y para nuestro caso, podemos postular que las religiones globales proporcionan estrategias que, apropiadas localmente, sirven para defenderse de las mismas tendencias globales y recrear organizaciones defensivas en torno a los principios comunales.⁷ Por lo que los renacimientos comunitarios son, en cierto y paradójico modo, producto

de las situaciones generadas por los procesos de globalización.

Las nuevas religiones, las religiones que ya cuentan con una dilatada tradición pero cuyo impacto cualitativo y cuantitativo las ha vuelto *visibles* sólo recientemente y, en el caso concreto que nos ocupa, las diversas modalidades del protestantismo evangélico, muestran una vitalidad y un poder transformador de dimensiones globales que sólo pueden ser explorados cabalmente desde una perspectiva local, desde los procesos de selección y apropiación específicos. Su expansión acelerada a nivel planetario no puede ser captada de espaldas a los efectos locales, esto es, desconociendo lo que ocurre en los contextos concretos. Pero, ¿qué ocurre en ellos?

Los grupos evangélicos transforman, por ejemplo, las relaciones interétnicas e intraétnicas: En el caso de numerosos municipios indígenas mayas, la negativa a continuar participando en las fiestas patronales, la inversión de la ganancia económica en negocios individuales y –en suma– el rechazo a la lógica comunitaria, es una prueba de ello. Pero las conversiones también modifican los contenidos de la etnicidad y transforman estratégicamente el sentido de pertenencia: hay evangélicos que no quieren continuar siendo *indios*, pero también los hay que reivindican esta condición con más fuerza. En algunos lugares de Guatemala, los evangélicos han resignificado la indumentaria tradicional indígena para diferenciarse así de los “brujos” locales, que la rechazan, mientras en otros lugares los conversos han proscrito todos los diacríticos de la identidad indígena tal y como ésta es reconfigurada, eso sí, en el imaginario protestante: identifican al indígena con la “vieja criatura” de la que el protestante “renacido” se ha despojado, rehúsan participar en las fiestas, usar el traje que los identifica, integrarse en el sistema de cargos, etcétera. La pujanza de las iglesias evangélicas ha contribuido también a reinventar las alianzas políticas, que en Guatemala y en Chiapas (México) muestran caras muy diferentes: La complicidad evangélica neopentecostal en las actividades militares de contrainsurgencia durante los primeros años de la década de los ochenta en Guatemala, contrasta con la alianza entre evangélicos y revolucionarios zapatistas en ciertos municipios de los Altos de Chiapas durante los primeros meses de la insurrección liderada por el Subcomandante Marcos. Y así podríamos seguir.

Lo que las conversiones a las grandes religiones globalizadas rechazan, rescatan o ayudan a rescatar, sólo adquiere sentido desde la perspectiva local. Claro que, al mismo tiempo, lo que ocurre en los contextos locales apenas se entiende sin la clase de *descentramiento analítico* que la exploración de las tendencias globalizadoras obligan a practicar. Ese

descentramiento es el que acaba volviendo estériles tentativas tan etnocéntricas y simplificadoras como las que cristalizaron en las *teorías conspirativas* de los años setenta del siglo pasado. Estas teorías trataron de agotar la explicación al fenómeno de la expansión protestante en América Latina apelando al carácter agresivo de las iglesias norteamericanas vinculadas a la derecha política más reaccionaria, iglesias que, según este esquema, representaron en los años setenta el papel de vanguardia espiritual del imperialismo norteamericano (Cantón, 1998). No fue hasta los años ochenta que los analistas sociales, despojándose cada vez más de prejuicios y esencialismos sobre las culturas indígenas, volvieron la mirada hacia el modo como prosperan y se adaptan internamente los sistemas religiosos importados.

Religiones globales, estrategias locales

El pentecostalismo global y las apropiaciones situadas

Casi el sesenta por ciento de todos los cristianos protestantes están en el Tercer Mundo, y el pentecostalismo evangélico constituye hoy en día el 75% de todo el protestantismo mundial (Freston, 2001: 3). Nacido en los Estados Unidos a fines del siglo XIX y derivado del movimiento metodista (Martín, 1991: 28 y ss.), el pentecostalismo es una de las modalidades más espectaculares y representativas de los actuales procesos de globalización religiosa y cultural. En este sentido, se hace necesario poner en tela de juicio el carácter *fundamentalista*, el presunto autoritarismo organizativo y la rigidez de religiones como el pentecostalismo, que se han mostrado capaces de adaptarse a contextos culturales extremadamente diversos repartidos a lo largo y ancho del África subsahariana, Asia y América Latina (Cox, 1993; Freston, 2001). En parte se ha debido a la descentralización organizativa característicamente pentecostal y a la ausencia de una autoridad mundial indiscutible, lo que ha favorecido la autonomía de las iglesias locales y el continuo surgimiento de líderes que dependen cada vez menos del apoyo humano y material extranjero (allí donde este apoyo ha sido, en los primeros momentos, decisivo).⁸ El éxito global del pentecostalismo nos está revelando que cualquier análisis ha de contemplar los usos locales y las apropiaciones estratégicas, el tipo de comunicación que se establece entre los actores sociales y las religiones “exógenas” (si bien todas lo son alguna vez y en alguna parte), los procesos de hibridación cultural que se ponen en marcha y el diálogo de tradiciones. Desde un punto de vista teológico, una perspectiva que cae completamente fuera de nuestros intereses, tal vez el pentecostalismo pueda ser definido como un sistema religioso de corte fundamentalista, pero

desde un punto de vista antropológico, ésta es una consideración que no se sostiene.⁹

Esa modalidad de protestantismo pentecostal, que se expande vertiginosamente, es un tipo muy especial de protestantismo. Para Max Weber, la tarea de *desencantar el mundo* corría a cargo de un protestantismo ascético rigurosamente austero, sin santos, sin milagros, sin vírgenes ni mediadores, sin confesión, sin limpieza de los pecados, sin imágenes, radicalmente enfrentado al catolicismo; un protestantismo calvinista cuyos seguidores vivían persuadidos por la *doctrina de la predestinación* (somos o no escogidos antes de la fundación del mundo, de poco sirven las obras), que era causa de una soledad interior infinita. Pero el pentecostalismo, nacido del metodismo norteamericano y entreverado con elementos de religiones afroamericanas como el candomblé, *reencanta* la religión protestante, llenándola de sensualidad, de trances, carismas y profecías, danzas, unción, posesiones, exorcismos y curaciones, lágrimas y música.

El pentecostalismo puede ser considerado una religión *global* en tanto se trata de un sistema de sentido flexible, adaptativo, participativo, viajero, diversificado, espoleado por sofisticadas estrategias de *marketing* y con gran difusión e impacto mediáticos, esto es, pragmático con el uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación; doctrinalmente sencillo, políticamente descentralizado: la misma estrategia de la “diferenciación celular” que usa para expandirse nos habla de su carácter *reticular* más que jerárquico. Se trata, pues, de una religión que corre paralela y cómplice de los procesos de globalización cultural y que es, al mismo tiempo, su producto y uno de sus más claros exponentes. En lo que sigue, vamos a ilustrar brevemente las relaciones entre esta *religión global*, las estrategias locales, los usos políticos de las conversiones y las apropiaciones concretas en Guatemala y en el sureste mexicano. Y exploraremos estas relaciones a través de cuatro ejemplos, tres de los cuales, remiten a diversos contextos de conversión centroamericanos que han sido trabajados por la autora a través de la práctica etnográfica. La brevedad con la que serán –por razones de espacio– abordados estos temas, nos lleva a presentarlos como *instantáneas* antropológicas:

Usos económicos de las conversiones y dimensión étnica:
el caso de la subversión de la lógica comunitaria en Guatemala

En diversos municipios indígenas mayas del centro-occidente de Guatemala, la llegada de las iglesias protestantes ha permitido a diversos grupos y actores internos reinventar la comunidad. La rápida implantación de las iglesias deja ver el modo en la que algunos grupos han logrado recanalizar conflictos internos anteriores a la llegada de los evangelizadores. Por ejemplo, en San Antonio Aguascalientes (municipio indígena cakchiquel perteneciente al departamento de Sacatepéquez) se ha producido, a raíz del éxito de implantación de las iglesias evangélicas, una fractura de la lógica comunitaria que autoras como Sheldon Annis, ha puesto de manifiesto de forma brillante. Esta fractura ha ido acompañada del éxito en la puesta en marcha de ciertas prácticas económicas innovadoras. Pero también en Almolonga (Quetzaltenango), la prosperidad económica vinculada al cultivo y comercialización eficiente de nuevas verduras es puesta en relación causa-efecto, en los discursos internos de la mayoría de indígenas protestantes que habitan el municipio con más iglesias evangélicas de toda Guatemala, con el auge experimentado en los últimos veinte años por estas iglesias. Vamos a detenernos brevemente en el caso de San Antonio.

En San Antonio Aguascalientes, no sólo los mecanismos de la producción textil de *típicos* (tejidos confeccionados en telares tradicionales por los indígenas cakchiqueles de la zona), sino también el significado mismo de la producción varía, dependiendo de la filiación religiosa del informante. El estudio de Sheldon Annis detalla las formas en las que el cambio religioso ha alterado los patrones económicos y sociales en un pueblo indígena relativamente “rico”, y pone de manifiesto el mayor ahorro que realizan los protestantes frente a los católicos tradicionales. Entre otras razones, porque los conversos abandonan los costosos “vicios” (alcohol, fiestas, tabaco, cantinas) y la participación en las cofradías. Porque, en suma, no pagan lo que la autora denomina “*The Catholic Cultural Tax*” (Annis, 1987: 90). Así, católicos y protestantes invierten el excedente de la producción en la promoción de dos diferentes tipos de sistemas productivos: el ligado a la milpa (plantación de maíz) y el que se le opone. Los primeros, invierten en actos simbólicos que celebran la comunidad y fortalecen su sentido de identidad y pertenencia; los segundos, prefieren eludir el “impuesto cultural” e invertir en su propio bienestar y prosperidad económica, siguiendo criterios individuales y no comunitarios, comprando nueva maquinaria, vehículos para el transporte y abriendo nuevos negocios (Annis, 1987: 73; Cantón, 1998: 124 y 168).

Podemos afirmar, en definitiva, que uno de los aspectos más interesantes que ilustran los procesos de apropiación local de los usos sociales de las conversiones, es el de las relaciones entre evangelismo, subversión de la lógica comunitaria, nueva ética económica y cambios en las representaciones sobre el trabajo. El modesto progreso económico y la movilidad social que parece llevar en muchos casos aparejada la conversión a una iglesia protestante, está vinculado a la aparición entre los conversos de un nuevo código ético que promueve conductas económicas ligadas a la moderación en el gasto, el ahorro, la honestidad en el trabajo, la laboriosidad, la austeridad y la valoración extrema de la prosperidad económica como signo externo de *santidad*. En el caso concreto de muchos municipios indígenas, tanto guatemaltecos como chiapanecos (del sureste mexicano), es decir, mayas, está también vinculado a la crisis del *sistema de cargos* sobre el que se sustentan las fiestas, un sistema que ha desaparecido en muchos municipios y que, en aquellos en los que aún se mantiene, se encuentra sometido a presiones de diversa índole que vuelven cada vez más difícil su supervivencia. El evangélico se desentiende¹⁰ de la contribución económica para el mantenimiento de la fiesta, rehúsa asumir cargos, no consume alcohol, velas o cohetes. Smith ya señalaba, a comienzos de los años ochenta, cómo por todas partes desaparecían o se debilitaban las organizaciones de fiestas locales, principalmente debido a la pesada carga financiera que han de soportar los patrocinadores de la fiesta durante todo el año que duran sus obligaciones, carga que –señalaba Smith– superaba el salario anual local (Smith, 1981: 15).

Desplazados religiosos y violencia política:

Los evangélicos de los Altos de Chiapas

La evasión, por parte de los evangélicos, de los gastos que la fiesta representa, gastos vinculados al consumo de productos que constituyen prósperos negocios en manos de los caciques locales; ésta es una de las razones que han desencadenado en los Altos de Chiapas numerosos episodios de violencia religiosa, política, simbólica, física, cotidiana, desde hace ya más de treinta años. Los caciques de varios municipios indígenas tzotziles y tzeltales han venido encarcelando, expropiando y finalmente expulsando, a quienes se rehúsan, tras la conversión, a contribuir económicamente para la celebración de las fiestas patronales, así como a consumir alcohol, velas, cohetes y otros productos también relacionados con el sostenimiento de la fiesta. En este caso, los usos sociales de la conversión han servido para oponerse al poder caciquil y a la represión intracomunitaria, lo que ha aglutinado, en un mismo frente, a los evan-

géticos de diferentes denominaciones, a católicos *nuevos* (catequistas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, cercanos a la teología de la liberación), a oponentes políticos (principalmente del Partido de la Revolución Democrática–PRD) y, desde 1994, a zapatistas del EZLN (Cantón, 1997).

La violencia religiosa en Los Altos se remonta al año 1974. Se origina en el municipio indígena de San Juan Chamula, donde en 1967, las autoridades municipales quemaron las viviendas de varios conversos, obligándoles a huir a San Cristóbal y refugiarse en la casa de los misioneros. El gobierno federal intervino y los conversos pudieron regresar y recuperar las tierras que les fueron expropiadas. Pero en esa misma década de los sesenta ya había comenzado a formarse un importante movimiento de oposición al poder caciquil. De hecho, los disidentes llegaron a gobernar el municipio entre 1971 y 1973. Pero el creciente protagonismo de la disidencia política contraria al entonces poderoso Partido Revolucionario Institucional (PRI) mexicano, así como algunas medidas específicamente destinadas a combatir el poder económico de los caciques, desembocaron finalmente en el firme apoyo estatal al candidato de los caciques en las elecciones municipales de 1974. Este acabó por ser, de manera fraudulenta y con el apoyo de la Dirección de Asuntos Indígenas, declarado ganador. Los disidentes se alían entonces con el Partido de Acción Nacional (PAN) y en octubre, toman el edificio de la presidencia municipal de San Juan Chamula. Las autoridades locales, apoyadas por el gobierno estatal, expulsan a unos doscientos chamulas del municipio, acusándolos de ser “evangelistas” y “quemasantos”¹¹ contrarios a la costumbre. La disidencia política, agotados sus estrechos espacios, termina por identificarse con la causa religiosa y el protestantismo chamula prospera en la misma medida que canaliza la creciente oposición al sistema caciquil. A partir de la primera expulsión masiva ocurrida en 1974, el movimiento protestante crece incesantemente en Chamula. Paralelamente, en un interminable rosario de episodios marcados por la violencia, las expulsiones de conversos al evangelismo y de oponentes políticos, han continuado hasta el día de hoy.

En aquel contexto se demuestra cómo pueden diverger los usos políticos que se hacen localmente de las religiones globales, porque contrariamente a lo ocurrido en Guatemala, en Los Altos de Chiapas, se ha llegado a producir una alianza en cierto sentido *contra natura* –en algunos municipios y durante los años 1994 y 1995– entre revolucionarios zapatistas y evangélicos expulsados. Tal vez Los Altos de Chiapas, y especialmente el municipio indígena maya-tzotzil de San Juan Chamula, constituyan hoy en día uno de los escenarios más significativos en cuanto

a las relaciones entre violencia política y religiosa, conversiones al evangelismo, desestructuración comunitaria y cambios estratégicos desencadenados en los comportamientos económicos y políticos, nítidamente vinculado, todo ello, a dinámicas locales.

Gobiernos evangélicos en Guatemala

Usos desde el poder político y violencia de Estado

El 23 de agosto de 1992 tuvimos la oportunidad de asistir a un evento que la iglesia neopentecostal, El Verbo, celebraba en Ciudad de Guatemala. El programa contaba con la presencia del general Efraín Ríos Montt, quien pronunció una conferencia ante centenares de asistentes que pudimos oír en directo. En ella hizo una larga serie de escalofrantes afirmaciones sobre la *nación* guatemalteca y la dirección política de la misma, diagnósticos y vaticinios que constituyen los ejes sobre los que pivota el imaginario racista de las iglesias neopentecostales de élite en Guatemala.¹² Hay que destacar que esta conferencia fue pronunciada diez años después del gobierno militar que encabezó Ríos Montt (1980-1982), y diez años antes de que el general evangélico volviera a ocupar un lugar preeminente en la política guatemalteca (esta vez como presidente del Senado), tras la victoria en las elecciones de 1999 del Frente Republicano Guatemalteco, del que Ríos Montt es miembro emblemático. El discurso pronunciado por Ríos Montt vuelve a dejar suficientemente claro su desprecio por los indígenas mayas guatemaltecos, la burda construcción de un concepto homogeneizador y excluyente de *nación*, que deja fuera a más de la mitad de la población de la república, así como su negación sin paliativos de la diversidad étnica:

“Guatemala necesita un cambio, pero ese cambio no lo va a dar ni el presidente ni los diputados, ni el policía ni el soldado, sino usted en su corazón (...) ¿Qué es la política? El arte de gobernar, sí, pero de gobernar ¿qué? ¿de gobernar el corazón!... ¿qué cómo hay que gobernar? ¡contesto!” (golpeando su Biblia) ¡la Biblia cuenta cómo hay que gobernar”. Y continuó, evocando los años de su mandato, cuando convicciones como éstas costaron tantas vidas: “El que no obedece a las tres instituciones bíblicas, familia, iglesia y estado, éste es un traidor, y la vida de un traidor no vale nada” (...) “Si usted no tiene a Cristo en su corazón, ¿qué es usted? ¿indio acaso?... ¡Siéntase guatemalteco, no mam, tz’utujil o kaqchiquel, sino guatemalteco! ¿o quieren ustedes que acabemos como en Yugoslavia? La identidad guatemalteca, eso es lo que necesitamos... Ustedes sabrán que nos llaman subdesarrollados, pero yo me pregunto: ¿qué es el desarrollo? ¿tener mucho sida? ¡No! El desarrollo es Cristo en el corazón” (...) “¡Je-

sucristo tiene que volver a tomar el mando de esta nación!”

Ríos Montt se acabó convirtiendo, tras su breve y sonado mandato a comienzos de los años ochenta, en el paradigma del uso concertado de la violencia política, física, militar y simbólica, así como en el principal promotor de una imagen represiva y megalómana de la *nación* guatemalteca, hecha a imagen y semejanza de un dictador converso al neopentecostalismo y considerado “justo y honesto” por una parte nada desdeñable de la ciudadanía. Porque pese al carácter extremadamente violento de afirmaciones como las que han quedado recogidas aquí, Ríos Montt ha sido y sigue siendo un personaje muy popular en la Guatemala posterior a su mandato. Esta es la más incómoda de las paradojas, que un militar responsable de horribles violaciones a los derechos humanos sea considerado un defensor de la ley y el orden, incluso por parte de aquellos que sufrieron la tortura y la muerte a manos de su ejército.

De todas formas, hay que recordar que, pese a todas las evidencias sobre el papel que la complicidad evangélica jugó durante el sangriento régimen de Ríos Montt, sobre la implicación directa de muchos líderes de la Iglesia del Verbo en tareas de apoyo a la contrainsurgencia, o sobre las mayores garantías que los protestantes tenían a la hora de trabajar en las áreas de conflicto, sin embargo:

las iglesias evangélicas durante la era de Ríos Montt sólo continuaron con el papel que habían jugado en tiempos de Justo Rufino Barrios... La diferencia estribó en que si entonces constituyeron una fuerza progresista frente al conservadurismo católico, ahora se mostraban como una fuerza reaccionaria frente a una Iglesia Católica radicalizada (Garrard-Burnett, 1998: 12).

Es decir, el radicalismo de ciertos sectores de la Iglesia Católica guatemalteca y el conflicto ejército-guerrilla que, para muchos, alineaba a todos los indígenas del lado de esta última, favorecieron, a su vez, la radicalización de los discursos excluyentes contruidos desde los sectores más reaccionarios del neopentecostalismo religioso y político. En este caso concreto, las conexiones transnacionales con las iglesias neopentecostales estadounidenses están sobradamente probadas, aunque sin duda, esta circunstancia no constituya la explicación última de un hecho hoy indiscutible: Guatemala está a la cabeza de toda América Latina en cantidad de conversos al evangelismo de todas las denominaciones, en número relativo de iglesias y en porcentaje de denominaciones autóctonas.

Usos académicos de la expansión pentecostal y

explicaciones conspirativas en los años setenta y ochenta del siglo XX

En esta última *instantánea* me referiré brevemente a los usos políticos y académicos del fenómeno pentecostal efectuados por antropólogos y sociólogos de la religión que, en los años setenta y primera mitad de los ochenta, multiplicaron las explicaciones conspirativas para dar cuenta de la expansión evangélica en América Latina. Sin duda, esta proliferación de argumentos sesgados supuso una importante contribución, desde el ámbito académico, a los grandes *procesos de construcción de la sospecha*, que inevitablemente parece cernirse sobre las religiones emergentes. Aquellas interpretaciones acusatorias que presentaban a las organizaciones protestantes únicamente como *sectas* que encarnaban a la perfección la avanzadilla espiritual del imperialismo estadounidense, no lograron sino enturbiar el debate y posponer una explicación de las múltiples formas de violencia generadas en estos procesos conversionistas. Entre otras razones, porque extendieron el concepto de *secta* a expresiones muy distintas de la heterodoxia religiosa y política, pero también porque no lograron reflexionar en profundidad sobre las razones para optar por la disidencia religiosa ni sobre los efectos políticos, comunitarios, económicos y culturales, de los cambios en las filiaciones religiosas (Bastian, 1990; Cantón, 1998; Fortuny Loret de Mola, 1999). De alguna manera, este conjunto de explicaciones ejercieron una clase especial de violencia académica, interpretativa, política y simbólica, ya que las visiones *a priori*, estigmatizadoras de las religiones emergentes tuvieron el efecto de descalificar, negar o, al menos, invisibilizar los procesos de mediación cultural que permiten entender que las víctimas de la “manipulación de las conciencias” son también actores de prácticas estratégicas.

La antropología y la sociología recurren, desde los años ochenta y cada vez con más sensatez, a explorar las condiciones locales que favorecen la implantación de las iglesias, a examinar los procesos de selección de los mensajes, de resignificación de las prácticas y, en definitiva, los usos estratégicos y contextuales de las conversiones. Es decir, paulatinamente van ganando terreno las interpretaciones que aplican lupa a las apropiaciones estratégicas de las grandes (y pequeñas) religiones, realizadas por actores sociales concretos que, con ello, re-significan sistemas de representación globalizados.

Reflexiones finales:*globalización, mediaciones y reflexividad*

Acabamos de componer una modesta panorámica a base de *instantáneas* que retratan los usos políticos que se hacen localmente a partir de sistemas de sentido religiosos que han experimentado una expansión global, que han seguido estrategias e incorporado recursos generados en los mismos procesos globalizadores, esto es, a partir de religiones de alguna forma *globalizadas*. La finalidad ha sido para servirnos de diversos contextos culturales que podrían ser considerados, al menos desde cierta perspectiva, el producto de la globalización religiosa, y convertirlos en lugares para la reflexión teórica y práctica. Convertirlos también en *unidades de observación*, porque, como sugiere Marcus (1995), se hace cada vez más necesario fragmentar las unidades de observación sobre las que levantamos nuestros análisis y situarlas en un *continuum* que dé cuenta de la complejidad de las situaciones analizadas. Marcus nos habla de lo que llama la *etnografía multisituada*, concebida mediante el establecimiento de distintos puntos de observación capaces de captar la desterritorialización y la fragmentación en la que se sitúa un mismo problema de investigación. La etnografía *multi-sited* rompe los convencionalismos más arraigados en el proceso de constitución del marco etnográfico, pero también logra disolver la consideración del nativo-objeto de investigación como subalterno. Se mantienen las diferencias, pero al mismo tiempo, se asume la reflexividad y redefinen las distancias; se mantiene el terreno como lugar de la práctica etnográfica, pero cambia el marco de investigación, se multiplican los emplazamientos y flexibilizan las líneas de investigación. Y ello porque el nuevo desafío consiste ahora en mantener ese enfoque holístico dentro de comunidades que cada vez se ven más desterritorializadas y afectadas por pueblos, mercancías, capital e información que provienen de muy lejos.

En estas páginas también hemos insistido en la defensa de la perspectiva antropológica como ángulo privilegiado desde el que se pueda considerar la globalización cultural; en la reflexividad que exige la práctica de investigación y que obliga a una reconsideración crítica del sujeto de estudio que no sólo evite su propia reificación, sino que también destierre las clásicas representaciones cerradas, atemporales y etnocéntricas de aquellos que volvemos objetos de estudio; en el relativismo cultural que es, posiblemente, la más valiosa de las aportaciones de la antropología al conjunto de las Ciencias Sociales. Más allá (o, mejor, más acá) de los diagnósticos sociológicos que se centran en la dimensión “macro” de los fenómenos, el trabajo antropológico se detiene en la exploración de los

procesos globales enfrentando su traducción a los contextos locales, las comunidades, los grupos y los actores sociales. Se detiene en los procesos de *mediación* cultural y en la consideración del actor social trascendiendo el modelo que tanto Durkheim, como en gran medida Parsons, propusieron; un modelo que los constructivismos estadounidenses (etnometodologías, interaccionismos) y las perspectivas *comprensivas* e interpretativas, de origen weberiano, tanto han impugnado. Partimos de la convicción de que el giro hacia una visión más compleja de los objetos de estudio de la antropología no tiene marcha atrás, esto es, el giro hacia un tipo de práctica que no pierde de vista que las sociedades que estudiamos han dejado de ser, si es que alguna vez lo fueron, comunidades aisladas, homogéneas, estables, autocontenidas e integradas. El énfasis en la globalización ha venido a iluminar, aún con mayor carga crítica, esta imagen estereotipada, y a considerarla, definitivamente, el producto de una construcción del sujeto de estudio (el investigador) en su, no siempre atinada, labor objetivadora. La antropología ha debido volverse sobre sí misma y sobre las sociedades a las que pertenecen sus portavoces para empezar a interesarse de otra manera por la diversidad *intracultural*, y dejar de poner todo su empeño en desvelar las diferencias *interculturales*.

Pero la perspectiva local en el análisis de las nuevas religiones emergentes carecerá de sentido si, como reza la célebre consigna, renunciamos a pensar globalmente y nos refugiamos en nuestra antigua condición de cancerberos de la racionalidad, en jueces morales, en guardianes de las esencias identitarias y en ideólogos dispuestos a denunciar a quienes contaminen la pretendida pureza indígena, atenten contra la identidad étnica, devasten las voluntades individuales, “laven el cerebro” con “religiones alienantes” o abusen de la “inocencia de los pueblos”. En este sentido, se hace necesario reflexionar sobre los intereses que han movido a antropólogos y sociólogos a considerar que el debate sobre las nuevas religiones podía quedar agotado con sólo señalar su efecto alienante, su fuerza desestructuradora, su condición exclusiva –este es el caso centroamericano– de arma ideológica del dominio imperialista.

La *teoría de la conspiración*, como hemos señalado, supone que las fuerzas más reaccionarias de la derecha estadounidense están detrás de la actividad política de los evangélicos en todo el Tercer Mundo, especialmente en América Latina. Hay hechos que avalan esta explicación, porque en algunos lugares los evangélicos mantienen conexiones transnacionales muy importantes. Pero, como plantea Freston, la cuestión está en saber cuán importantes son en realidad estas conexiones y, sobre todo, hasta qué punto pueden explicar en solitario el nivel, la profundidad de la implantación, la emergencia de un liderazgo autóctono y

la intensa actividad de las iglesias locales. Sin duda, esas conexiones son más importantes en Centroamérica que en Brasil o en Chile, “pero en personal y en financiación, el catolicismo es más *extranjero*” (Freston, 2001: 283). La derecha estadounidense es capaz de utilizar la religión evangélica (y cualquier otra) en su propio beneficio, pero esta circunstancia, aún siendo muy relevante, no puede asumirse *a priori* como explicación última de lo que los actores locales hacen. Sin duda, el proceso de apropiación de los mensajes religiosos se ha emancipado de aquellos poderes con el paso del tiempo, y el movimiento evangélico centroamericano es cada vez más autónomo.

El análisis de los sistemas religiosos ha de batallar contra, al menos, dos molinos de viento. El primero de ellos, es el de la vigilancia epistemológica sobre los criterios de racionalidad que sirven a la ciencia y de los cuales ella misma es producto, lo que ha dado origen a la tensión en el diálogo ciencia-religión que toda etnografía sobre el tema acaba revelando. El segundo, se refiere a los prejuicios ideológicos que remiten las religiones a un horizonte de irracionalidad y convierte –en consecuencia– a sus protagonistas en seres manipulados y ciegos. El extenso *debate sobre la racionalidad* de las creencias religiosas, protagonizado por pensadores de la talla de Evans-Pritchard, Winch (discípulo de Wittgenstein), Horton, Jarvie o Gellner,¹³ da una idea de trascendencia de este antiguo problema que sigue perturbando las interpretaciones sobre los fenómenos contemporáneos vertebrados por la religión y produciendo discursos académicos extremadamente monológicos. Máxime cuando los renacimientos religiosos se producen en sociedades del llamado Tercer Mundo, cuando las conversiones afectan a, y están protagonizadas por grupos indígenas, momento en el que parecen saltar todas las antiguas alarmas y los muros que la antropología clásica solía alzar para encerrar culturas, vuelven a alzarse:

¿Dónde está pues la causa de los cambios conceptuales y teóricos que se están produciendo en nuestra disciplina? Pienso que lo más sensato es atribuirlos a los cambios experimentados por las prácticas de los antropólogos. La antropología no ha tenido más remedio que incluir en su campo de estudio el propio mundo del investigador, los estudios de comunidad han dado paso a las investigaciones temáticas, y las diferencias intraculturales han empezado a ser tan consistentes como las interculturales. El error consistiría en mantener en nuestra disciplina una base epistemológica de doble vía: una antropología de la interculturalidad, adecuada para analizar el mundo moderno, y otra de fronteras para explicar las culturas del tercer mundo. Esas culturas ni existen ni existieron nunca de la forma como frecuentemente las hemos analizado. Es paradó-

jico que en esta situación hayan sido los estudiosos de los grupos humanos, es decir, los antropólogos, los que contra toda evidencia hayan llenado de muros su propia disciplina. La cosa no hubiese sido tan grave si las fronteras hubiesen permanecido en los textos, pero no fue así¹⁴ (García García, 2001: 35-36).

No fue así tampoco en América Latina. La consideración de la cultura y la identidad indígenas como entidades cerradas y autocontenidas está en la base de la mirada acusatoria contra los nuevos grupos religiosos, que se consideran provenientes de un afuera *extramuros* que los procesos globalizadores, haciendo saltar en pedazos las antiguas fronteras culturales que levantamos, están forzando a redefinir.

Notas y referencias bibliográficas

1. Este texto fue presentado durante el Primer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en la Universidad de Granada, en junio de 2002. Será publicado durante el año 2004 como parte de un volumen colectivo intitulado "Estrategias culturales de negociación y resistencia en América Latina: Una aproximación crítica a la globalización desde la antropología".
2. "Los agentes que están en competencia en el campo de la manipulación simbólica tienen en común ejercer una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de construcción de la realidad social" (Bourdieu, 1988: 104). Patricia Fortuny ha señalado la importancia del breve ensayo "La disolución de lo religioso", al que pertenece el fragmento anterior, porque en él, Bourdieu reconoce la dificultad de aplicar mecánicamente la teoría de los campos al panorama contemporáneo dibujado por las nuevas formas de religión. La definición de las competencias se ha vuelto un juego ambiguo, se han multiplicado los especialistas en el campo de la manipulación simbólica, se han difuminado los límites entre el campo religioso y el de la ciencia –si es verdad que, como afirma el mismo Bourdieu–, los límites del campo se encuentran en el punto en el que terminan los efectos del campo (Fortuny, 1999: 90-91; Cantón, 2001: 222 y ss.)
3. El *desencantamiento del mundo* al que, no sin cierta amargura, se refirió Max Weber, y que posteriormente ha sido profusamente utilizado por la sociología para ilustrar y/o explicar el triunfo sin paliativos de la razón instrumental, tenía en realidad un significado más amplio. No apuntaba tanto a la desacralización como a la laicización de nuestras sociedades, a la creciente racionalización; y no se refería tanto a la religión en general como a los efectos del protestantismo ascético, que tendía a vetar lo numinoso, a romper amarras con el misterio y el milagro (Weber, 1986): El mundo del protestante ya no está "continuamente penetrado por seres y fuerzas sagradas. La realidad se polariza entre una divinidad radicalmente trascendente y una humanidad radicalmente caída" (Berger, 1981: 160 y ss.)
4. A pesar de haberse realizado muchos esfuerzos para privar a la secularización de su "posición dominante como pieza narrativa, sólo a mediados de los años noventa comenzaron las formulaciones alternativas a ofrecer espacio suficiente a los sociólogos para realizar su tarea sin los inconvenientes de la adhesión al legado del pasado. Es probable que esto no se debiera a que los sociólogos vieran de pronto la luz en lo tocante a la resistencia religiosa, sino a que fue ése el período en que la modernidad misma fue objeto de cuestionamiento más radical" (Lyon, 2002: 63).

5. Prueba de ello es que “hablamos ya de *situaciones multiculturales*”. Claro que la situación también está cambiando como consecuencia de la ampliación del objeto de estudio de la antropología a los grandes espacios urbanizados. Pero, como apunta García, gracias a ese tratamiento más refinado de problemas antiguos, la antropología ha podido recuperar la sensatez: “Antes, cuando la mirada se enfocaba dentro de las fronteras del otro, la cultura se aculturizaba; ahora, en el propio territorio, se hace híbrida; antes no se sacaban suficientemente las conclusiones de las situaciones coloniales -los antropólogos fueron capaces de construir conceptos cerrados de cultura, hablar de culturas tradicionales y de formas puras, aun cuando la mayoría de las sociedades que estudiaban estaban en situaciones de dominación-; ahora, cuando son los otros los que invaden el mundo occidental, su presencia hace a los grupos multiculturales. Lo paradójico de esta situación es que ha generado conceptos más adecuados de la realidad cultural, que los que se produjeron en los primeros cincuenta años de la disciplina. Ya no es sólo la identidad la que se despoja de culturalismos más o menos delimitados, sino que la propia cultura se vacía cada vez más de contenidos estáticos o compartidos. En este ejercicio se recupera la sensatez” (García García, 2001: 33).
6. Como apunta Lyon, “cuando Bauman analiza más de lleno la religión, como Giddens y Castells, se apoya claramente en analistas como Gilles Kepel, cuyos estudios tienen el defecto de no tomar en serio las actividades religiosas por sí mismas o de dar por supuesto que lo que vale para una perspectiva religiosa vale también para cualquier otra” (Lyon, 2002: 70). Lyon se está refiriendo al libro de Kepel que lleva el sensacionalista título de *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, del que existe edición española (Anaya, Madrid: 1991).
7. Castells se refiere críticamente a la tesis de Giddens, según la cual, la planificación de la vida organizada de forma reflexiva se convierte, en la *modernidad avanzada*, en el rasgo central de la estructuración de la identidad propia. Según Giddens, la pérdida de dominio de las tradiciones y la interacción dialéctica de lo local y lo global como nuevo referente de la vida cotidiana, fuerza a los individuos a negociar su elección de tipo de vida entre una multiplicidad de opciones (Giddens, 1997: 1-5). Para Castells, la planificación reflexiva de la vida “se vuelve imposible excepto para la élite que habita el espacio atemporal de los flujos de las redes globales”; una de las consecuencias es que “la búsqueda de sentido tiene lugar en la reconstrucción de identidades defensivas en torno a los principios comunales” (Castells, 1998: 33). Las sectas religiosas serían uno de los resultados de esa búsqueda de sentido. En relación a esa revitalización de los principios comunales, Anthony P. Cohen se ha referido a la errónea oposición que enfrenta *comunidad y modernidad*, según la cual, la primera habría encallado al topar con los efectos de la industrialización y la urbanización. Para Cohen, la oposición sólo se sostiene adjudicando a la comunidad aquellos rasgos de la vida social de los que se presume que carece la modernidad. Durkheim, Weber, Tönnies o Simmel son, así, injustamente reclamados a costa de realizar una lectura sesgada de sus escri-

tos. Para otros, la dominación de la moderna vida social por el Estado y la esencial confrontación de clases en la sociedad capitalista, habrían hecho de la comunidad un concepto nostálgico, burgués y anacrónico. Cohen, crítico con ambas posiciones, se inspira en Wittgenstein para enfatizar el papel de la percepción de los límites en la constitución de la conciencia de comunidad, a fin de resaltar la naturaleza simbólica de la idea de comunidad y poner de relieve el masivo resurgimiento (etnicidad, localismos, religiones) de la conciencia de identidad, así entendida, que caracterizaría al mundo moderno (Cohen, 1985: 10-13).

8. O no dependen en absoluto. La mayoría de las congregaciones evangélicas guatemaltecas no reciben ya apoyo exterior, ni humano ni financiero, que resulte decisivo para su supervivencia. Pero el caso de las iglesias pentecostales gitanas de la Baja Andalucía, de las que me ocupo desde 1997, es paradigmático: La Iglesia Filadelfia (pentecostal) está, desde hace más de treinta años, en manos gitanas.
9. Porque está construida sobre la incorporación acrítica de un concepto cargado peyorativamente y perteneciente a otro campo (el religioso, teológico, cristiano, católico), lo que sesga el análisis antropológico al introducir lo que no es -desde el punto de vista de los intereses objetivistas de la teoría social, pero tampoco lo es desde la necesaria vigilancia epistemológica de los conceptos que utilizamos- una categoría analítica, sino un juicio de valor. Desde la teología católica se ha vuelto necesario calificar como fundamentalistas (también sectarios, manipuladores o fraudulentos) a movimientos religiosos que ganan adeptos a un ritmo que representa una amenaza al monopolio católico de los bienes de salvación. La antropología y la sociología deben vigilar la filtración de esa actitud fiscalizadora y rehusar asumir esa tarea de marcaje de grupos considerados peligrosos por la mayoría social.
10. Es el ideal, pero en algunos municipios de los Altos de Chiapas no ha sido posible, y la violencia extrema desencadenada por el conflicto de intereses que las conversiones han venido poniendo de manifiesto, ha forzado a los conversos a negociar la contribución económica para el mantenimiento de la fiesta patronal que, ante el ritmo acelerado al que se venían produciendo las conversiones, parecía destinada a desaparecer.
11. Con el término “quemasantos” los expulsadores hacen alusión a uno de los principios doctrinales más visibles del protestantismo, desde que Lutero liderara la Reforma en la Europa del siglo XVI: la adoración de imágenes es considerada como contraria a la Biblia y tachada de conducta idolátrica. Los templos protestantes están desprovistos por completo de imágenes y de sus prácticas quedan excluidos, consecuentemente, todos los rituales asociados al culto a los santos y la Virgen. Huelga detallar la trascendencia que este rechazo cobra en comunidades donde un catolicismo sincrético ha focalizado la reproducción socio-simbólica del grupo en torno a los santos y su culto.
12. Las iglesias neopentecostales constituyen una modalidad muy politizada del protestantismo evangélico pentecostal, con origen en el metodismo estadounidense. Se trata de organizaciones religiosas que en su mayoría llegan a

Guatemala tras el terremoto de 1976, y lo hacen con el propósito de organizar una parte de la ayuda humanitaria destinada a los miles de damnificados que dejó el sismo. La novedad que representan estas iglesias consiste en que promueven una reglamentación ética menos rígida de la vida de los conversos, contrariamente a las propuestas –en este sentido más exigentes– de las congregaciones pentecostales que ya actuaban en Guatemala a la llegada del neopentecostalismo. Esta suavización de las exigencias acabó favoreciendo, en los años ochenta, la paulatina incorporación de las clases media y alta a las nuevas iglesias, ya que aquella particularidad, al hacer de la conversión algo menos visible, permitía a estos sectores sociales esquivar el estigma social asociado al pentecostalismo popular, causado –entre otras razones– por el origen social de sus seguidores y por su indisimulado enfrentamiento con la Iglesia Católica. Así, en esas iglesias empezaron pronto a congregarse individuos y grupos pertenecientes a los sectores más elitistas de la sociedad guatemalteca: políticos, empresarios, militares, profesionales liberales, con una visión clara sobre la necesidad de participar en la política nacional y desmarcarse así del carácter *apolítico* que venía caracterizando al protestantismo evangélico.

13. El capítulo titulado “Religión, racionalidad y juegos del lenguaje”, perteneciente a *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, se ocupa extensamente del debate sobre la racionalidad, que se remonta a Lévy-Bruhl y que alcanza su cenit con la crítica que Peter Winch, discípulo de Wittgenstein, realiza a los presupuestos racionalistas de la obra de Evans-Pritchard *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. En ese capítulo se repasan, asimismo, las posiciones del conjunto de autores que representaron lo que se conoce como “la reacción positivista” a los postulados de Winch a favor del relativismo radical (Cantón, 2001).
14. En este punto el autor cita un texto acusatorio contra la antropología, recogiendo un comunicado del Congreso de Historiadores africano del año 1996, cuando enfrentamientos étnicos extremadamente violentos arrasaban Ruanda y Burundi. En ese comunicado se afirma la complicidad de los antropólogos europeos en la manipulación de los valores étnicos que los belgas llevaron a cabo, lo que supuso una división artificial de sus pueblos en tribus y etnias, una interesada invención cultural en la que se acabó “creando unos tutsis *naturalmente* dotados para el mando frente a unos hutus *propensos* a obedecer”; quizás no hayamos sido los únicos, ni los principales artífices de estas fronteras, “pero probablemente estemos epistemológicamente implicados” (García García, 2001: 35-36).

Bibliografía

- Annis, Sheldon (1987). *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bastian, Jean Pierre (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Cupsa.
- Beck, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Berger, Peter L. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Bourdieu, Pierre (1988). "La disolución de lo religioso". En *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Cantón Delgado, Manuela (1997). "Exogene Kirchen und lokale Macht. Die Wandlungen der Identität bei den Tzotziles im Hochland von Chiapas, Mexiko" (Iglesias exógenas y poder local. Los caminos de la identidad entre los tzotziles de los Altos de Chiapas, México). En: Ellen Schriek y Hans-Walter Schmuhl (Eds.), *Das andere Mexiko. Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua* (El otro México. Los pueblos indígenas de Chiapas a Chihuahua). Giessen (Alemania): FOCUS, Kritische Universität.
- (1998). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Vermont (Estados Unidos) y Antigua Guatemala (Guatemala): Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA.
- (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- Castells, Manuel (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (Vol. 2: El poder de la identidad). Madrid: Alianza.
- Cohen, Anthony P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Nueva York: Tavistock Publications.
- Cox, Harvey (1993). "Religión y política en Europa: Los nuevos debates sobre los dominios de lo secular/sagrado y de lo público/privado". *Historia y fuente oral* 2, 10: 31-35.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (1999). "Marcos europeos, problemas latinoamericanos". En R. J. Blancarte y R. Casillas (Comp.) *Perspectivas del fenómeno religioso*. México: FLACSO; pp. 79-128.
- Freston, Paul (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García García, José Luis (2001). "Fronteras administrativas y sociales: su influencia epistemológica en la antropología". En: María Cátedra (Ed.) *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*. Madrid: Libros de la Catarata; pp. 21-36.

- Garrard-Burnett, Virginia (1998). *Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem*. University of Texas Press.
- Giddens, Anthony (1997). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Greenfield, Robert (1979). *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993). "La reafirmación de las minorías religiosas en Europa occidental como factor de recomposición de los espacios religiosos y políticos". En *Historia y fuente oral*, 10: 91-100.
- Lyon, David (2002). *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Marcus, George E. (1995). "Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.
- Martin, David (1991). *Tongues of Fire. The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell Inc.
- Prat, Joan (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Robertson, Roland (1992). *Globalization: Social Theories and Global Cultures*. Londres: Sage.
- Smith, Waldemar R. (1981). *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México: FCE.
- Weber, Max (1996). "La ciencia como vocación". En *El político y el científico*. Madrid: Alianza; pp. 180-231.