



Revista SENDAS

Año 2 Vol. 2 2014

Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso

REVISTA SENDAS



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
DEL HECHO
RELIGIOSO -IIHR-

GUATEMALA, 2014

230.005

R454 Revista Sendas
Universidad Rafael Landívar.
Instituto de Investigaciones del
Hecho Religioso / Karen Ponciano,
Directora; Gustavo Morello,
Robert Brenneman, Ruud van
Akkeren. - - Guatemala : URL:
Editorial Cara Parens, 2014.
86 p. il. - - (Revista Sendas, No.2)
ISBN: 978-9929-54-103-0

1. Universidad Rafael Landívar.
Instituto de Investigaciones del
Hecho Religioso - Publicaciones
seriadas
2. Violencia política - Córdoba -
Argentina - Historia - 1970
3. Pandillas - Aspectos religiosos
4. Juventud - Aspectos religiosos
5. Cristianismo y política
6. Catolicidad - Aspectos políticos
7. Popol Vuh

- I Ponciano, Karen, Directora
II Morello, Gustavo
III Brenneman, Robert
IV Akkeren, Ruud van

ISBN: 978-9929-54-103-0

© 2014. Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones del Hecho
Religioso -IIHR-

Campus Central, Edificio "O"
Casa Canadiense, Vista Hermosa III, zona 16
Código postal 01016, Guatemala, Centro América
Teléfonos: +502 2426 2626
www.url.edu.gt/ier

Revista Sendas No. 2

Violencia política y catolicismo en Argentina.
El secuestro de los Misioneros
de La Salette
Gustavo Morello, S. J.

"¡Solo pajas!" Volver a un sitio de campo
desordenado
Robert Brenneman

Popol Wuj versus Título de Totonicapán
Un conflicto en la más alta jerarquía k'iche'
Ruud van Akkeren

Editor:
©2014 Universidad Rafael Landívar
IIHR

Rector:
Eduardo Valdés Barria, S.J.

Vicerrector de Investigación y Proyección:
Carlos Rafael Cabarrús Pellecer, S.J.

Vicerrector de Integración Universitaria:
Julio Enrique Moreira Chavarria, S.J.

Vicerrector Administrativo:
Ariel Rivera Irtas

Vicerrectora Académica:
Lucrecia Méndez de Penedo

Secretaria General:
Fabiola de la Luz Padilla Beltranena

Directora del IIHR:
Karen Ponciano

Edición:
Ingrid L. Estrada C.

Diagramación:
Depto. de arte Ediciones Papiro, S.A.
/ Carlos Godoy

Impresión: 500 ejemplares
Ediciones Papiro, S.A.

ÍNDICE

Presentación	5
Violencia Política y Catolicismo en Argentina El secuestro de los Misioneros de La Salette <i>Gustavo Morello, S. J.</i>	7
“¡Solo Pajas!” Volver a un sitio de campo desordenado <i>Robert Brenneman</i>	39
Popol Wuj versus Título de Totonicapán Un conflicto en la más alta jerarquía k'iche' <i>Ruud van Akkeren</i>	55

PRESENTACIÓN

En esta segunda edición de la Revista *SENDAS*, el Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR) se ha decantado por presentar artículos de investigaciones que reflexionan sobre lo religioso desde distintas entradas analíticas. El campo de estudio de los fenómenos religiosos, como se hizo palpable en la edición anterior, es un campo versátil a partir del cual se han puesto en cuestión los paradigmas establecidos sobre la modernidad. En ese sentido, se ha consolidado un espacio de debate que continúa problematizando la secularización entendida a partir de la tradición weberiana, invitando a estudiar las formas de resacralización, revitalización o cambio religioso en la actualidad. Este espacio se ha visto también enriquecido por trabajos que dialogan interdisciplinariamente reforzando una mirada histórica de los procesos estudiados.

Los artículos que se han seleccionado en esta ocasión, son colaboraciones de académicos que se han aproximado al tema desde ángulos disímiles. Tienen en común, sin embargo, la contextualización de los fenómenos estudiados abriéndose a preguntas metodológicas de fondo a partir de una situación particular, aunque no compartan ni temporalidades ni geografías.

Robert Brenneman, sociólogo conocido por su trabajo sobre las maras y el pentecostalismo en Guatemala, Honduras y El Salvador¹, reflexiona a posteriori sobre el trabajo de campo en su investigación. ¿Qué sucede al volver al “terreno” después de concluida la investigación? El autor propone diversos cuestionamientos relacionados con sus fuentes, el espacio estudiado, los cambios en las trayectorias sociales y religiosas de las personas con las que trabajó, los problemas metodológicos y prácticos

1 Brenneman, R. (2012). *Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America*. NY/Oxford: Oxford University Press.

ligados al seguimiento de una investigación que buscaba no solamente explorar las dificultades que enfrentaban quienes escogían dejar la mara, sino también averiguar cómo y hasta qué punto jugaba la religión un papel en la decisión y el proceso de abandonar la mara.

El texto de Ruud van Akkeren, etnohistoriador holandés radicado en Guatemala, ofrece una perspectiva histórica del cisma en la jerarquía de poder k'iche' analizando el contexto en el que se producen el *Popol Wuj* y el *Título de Totonicapán*. Esta lectura interpretativa deja entrever cómo se posicionan dos facciones opuestas en la propia confederación k'iche', una aferrada a la élite sacerdotal tradicional prehispánica y otra, aliada con los dominicos. El autor da cuenta de las estrategias políticas de ambas facciones problematizando la larga trayectoria político-religiosa del pueblo k'iche'. Metodológicamente, van Akkeren escoge evidenciar de una manera crítica las luchas de poder que explican cómo y por qué se escribieron el *Título de Totonicapán* y el *Popol Wuj*.

Finalmente, Gustavo Morello, sociólogo y jesuita argentino del Boston College, analiza la violencia política y el catolicismo desde la experiencia de un grupo de sacerdotes de la congregación de Misioneros de La Salette en Argentina. Morello analiza los factores de cambio en la práctica religiosa de una comunidad religiosa en el universo católico, intentando salirse del molde estricto de la secularización al enfocar su estudio a partir del contexto de violencia política de la zona. Busca también delinear diferencias en el catolicismo, mostrando la ficción de la homogeneidad católica a partir del caso de una congregación religiosa.

SENDAS anima a seguir explorando los espacios sociorreligiosos versátiles y dinámicos. Este número es, de hecho, una fotografía de tal versatilidad y de los innumerables terrenos por investigar.

Karen Ponciano
Directora
Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso
Noviembre 2014

Violencia política y catolicismo en Argentina.

El secuestro de los Misioneros de La Salette¹

GUSTAVO MORELLO, S. J.
Boston college

RESUMEN

Este documento relata la diversidad de los católicos en la época del terrorismo de Estado durante los años 70 en Córdoba, Argentina. Analizo cómo, a causa de este tipo de violencia política, los diferentes grupos católicos, redefinieron sus relaciones con la autoridad de la Iglesia, el poder estatal y el proceso de modernización. Este análisis será realizado basado en un caso: el secuestro de un sacerdote americano y cinco seminaristas de la congregación de Misioneros de La Salette en 1976. En este contexto histórico de modernización social y terrorismo de Estado, este artículo sugiere la existencia de cuatro tipos de reacciones católicas. La primera de ellas apoya los principios totalitarios del Gobierno. La segunda trata de mantener una autonomía institucional, a pesar de evitar defender las vidas humanas. La tercera trata de preservar las vidas utilizando las instituciones actuales. Finalmente, la cuarta reacción católica está en busca de conseguir una relación más pareja entre la Iglesia y la esfera pública.

1 Una versión anterior de este artículo fue publicada en: Morello, G. (2011). 'El terrorismo de Estado y la redefinición de lo secular en Argentina', *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/Anuario de Historia de América Latina*, Graz, Austria, vol. 48, pp. 285-310.

Introducción

Ante el terrorismo de Estado en Argentina durante los años setenta, los referentes sociales católicos reaccionaron de un modo diverso. Frente a la violencia del Estado terrorista, cristalizaron las tensiones entre religión y modernidad, que de algún modo aún hoy siguen jalonando la relación entre Iglesia católica, Estado y sociedad.

Los testimonios muestran la presencia de lo religioso en el proceso de oposición, pero también en el de consolidación del terrorismo de Estado (Actis *et al.*, 2001; Familiares de Desaparecidos y detenidos por razones políticas de Córdoba, 2001; Timerman, 1981). Un grupo de investigaciones miran a lo religioso como un insumo ideológico (de quienes lo implementaron, apoyaron, lo sufrieron y se opusieron) (Dri, 1987; Graziano, 1992; Lewis, 2002; Marchak, 1999; Mignone, 1999). Otros estudian las posiciones al interior de la institución y las ubican en un contexto social. Estos trabajos destacan que las proximidades al terrorismo estatal de ciertos sectores eclesiales son explicadas como una alianza estratégica para “ordenar” el interior de la Iglesia. Así, los líderes católicos habrían aprovechado el “orden” impuesto por el Estado para sancionar una línea eclesial (la que buscaba la unificación eclesial a toda costa) como hegemónica (Jelin, 1994: 38-58; Johnston y Figa, 1988: 32-47). Estos trabajos explican la oposición al poder por otra alianza, esta vez con los sectores victimizados (Obregón, 2005; Torres, 1992).

Otras explicaciones, que dialogan con las teorías de la secularización (entendida en este caso como la pérdida de influencia de las religiones ante el avance de la racionalidad moderna), distinguen un sector mayoritario que asumía la marca católica de la identidad nacional y se resistía al proceso de liberalización social y política comenzado con el siglo. Por su parte, el sector minoritario aceptaba la pluralización de la sociedad nacional (Roberto Di Stéfano/Loris Zanatta, 2000; Donatello, 2008: 169-180; Osiel, 2001: 119-158; Mallimaci, 1992: 197-365). Si aceptamos que una

religión tiene en la sociedad el lugar que logra ocupar como oferta válida de sentido, el sector mayoritario explicaría su fortaleza tanto por la conquista histórica de un espacio relevante de influencia social como porque fue una oferta de sentido aceptada por la sociedad en ese momento (Casanova, 1994; Oliveira, 2009).

Entender la relación que se dio entre la vivencia religiosa y la esfera pública desde los sujetos y no solamente desde las instituciones, supone intentar comprender qué significó el catolicismo para los actores involucrados y cómo ellos se relacionaron con la transformación de lo religioso. La perspectiva desde el actor permitirá abordar la experiencia religiosa no solo desde el cumplimiento material de lo prescrito, sino también desde los sentidos dados y los afectos involucrados en la religiosidad del creyente y cómo esta influyó en su práctica política.

Los objetivos de mi trabajo son, primero, investigar las diferentes reacciones católicas frente al terrorismo de Estado en Córdoba en los años setenta; segundo, buscar en esas reacciones los modos de abordar el fenómeno de la secularización (entendida esta como la transformación de lo religioso) y las formas de redefinir la relación de lo católico con lo público. Para dar cuenta de los sentidos que los actores atribuyeron a sus prácticas (Vasilachis, 2007), emplearé metodologías cualitativas. Recurriré al “estudio de caso”, focalizándome en la persecución a integrantes de la congregación católica Misioneros de La Salette, ocurrida en Córdoba entre agosto y octubre de 1976.

El caso es relevante por su accesibilidad, sus protagonistas sobrevivieron a la violencia política y pude entrevistarlos. Fue un hecho que afectó a una comunidad de seminaristas que no estaba vinculada a una praxis política específica. Involucró a víctimas y verdugos católicos, a católicos que ayudaron motivados por su fe y a otros que por lo mismo negaron su ayuda –haciendo posible abordar distintas religiosidades frente al mismo hecho histórico–. Los misioneros estaban conectados con otros católicos también perseguidos por el Estado terrorista. Por último, la

repercusión internacional del caso y su impacto en la imagen externa del Proceso de Reorganización Nacional (PRN) acentúan su relevancia (Garzón Maceda, 2006: 233-270). Entiendo que estos criterios hacen del caso una expresión paradigmática del problema social en estudio (Neiman y Quaranta, 2007: 213-237).

El *corpus* de este caso está constituido por fuentes primarias: las entrevistas en profundidad con los involucrados², debidamente codificadas para proteger su identidad. Estas narraciones biográficas reflejan los conflictos y la trama social del campo católico cordobés de esos años (Mallimaci y Giménez B., 2007: 175-212). Otra parte del *corpus* está compuesto por fuentes documentales, como el testimonio judicial de Moore³, documentos del Archivo Provincial de la Memoria (APM)⁴ y del Gobierno de los Estados Unidos, y fuentes secundarias (CONADEP, 1984; CONADEP Delegación Córdoba, 1984; Rice y Torres, 2007; Siwak, 2000).

El caso La Salette: catolicismo y terrorismo estatal

El martes 3 de agosto de 1976, a las cinco y media de la tarde fueron secuestrados de su domicilio, en el barrio “Los Bulevares” de la ciudad de Córdoba (Argentina), James Weeks, José Luis Destéfani, Daniel García Carranza, Alfredo Velarde, Alejandro Dausá y Humberto Pantoja. En la casa vivía también don José, un anciano vecino al que cuidaban por su enfermedad, y estaba de visita Joan (Juanita) Mc Carthy, quien trabajaba como misionera en el norte argentino. Ninguno de los dos fue secuestrado.

2 Entrevistas con Vicente Zueco, Joan Mc Carthy, Rodolfo Emma Rins, James Weeks, Alfredo Velarde, Alejandro Dausá, Jorge Casaretto, Daniel García Carranza.

3 Moore, C. (1980). “Declaración de Carlos Raimundo (Charly) Moore a los 15 días del mes de noviembre del año 1980 en la ciudad de San Pablo” Cámara Federal de Apelaciones, Córdoba, fojas 42 a 58.

4 Archivo Provincial de la Memoria (en adelante APM), Caja “Arzobispado”.

A pocas cuadras de la casa de los misioneros, se encontraba el Centro de Estudios Teológicos y Filosóficos (CEFYT) a donde concurrían a formarse estudiantes de numerosas congregaciones religiosas de Argentina. Hasta el año 1974, estas congregaciones habían estado estudiando en el Seminario Mayor, perteneciente a la arquidiócesis de Córdoba. Ese año estalló un conflicto entre los profesores del clero y los religiosos, motivado por las diferentes líneas teológicas enseñadas. Los estudiantes protestaron, porque los profesores que se iban eran los que los alumnos consideraban más capaces (Entrevista, en adelante “e.”, 1). A esta medida se agregó otra decisión de las autoridades del Seminario que terminó provocando la salida de los estudiantes religiosos del claustro: la obligación de usar sotana para asistir a clases y de estudiar latín (e. 1, 2, 3).

Las diferentes formas de concebir la formación del clero se debían, en parte, a los modos de ver la crisis de modernidad de esos años. Para un sector, la secularización era consecuencia de una crisis de valores provocada por el rechazo del mundo a Dios. En este marco, algunos grupos “tenían fobia al comunismo”, interpretaban que la secularización era provocada por “un proyecto de cubanizar la Argentina” (e. 8). En esta concepción, como la crisis de modernidad era producida por la acción intencional de colectivos (como el capitalismo o el marxismo), el lugar de defensa de la fe era el Estado mismo. Desde el poder se debía terminar con la amenaza a los valores occidentales y cristianos.

Para otros, la crisis de descreimiento era consecuencia de la injusticia del sistema y el descuido de la Iglesia del mundo de los pobres. Esa negligencia provocó el alejamiento de las masas. Cuando sectores católicos se acercan y atienden a los marginados (obreros, campesinos, etc.), se encuentran con situaciones de desigualdad. Y como “parte del mensaje de Cristo es la justicia, entonces no se pueden cerrar los ojos a la injusticia” (e. 2). Esta percepción de la necesidad de dar una respuesta religiosa a la crisis social estaba en el origen de la decisión de entrar en la vida religiosa de varios de los misioneros: uno de ellos daba catequesis a los

chicos de la calle, y es allí donde le “crece un desafío” (e. 4). En tanto que se reclama por la igualdad de derechos ante el Estado y de oportunidades frente a la sociedad, el reclamo de justicia era moderno. Era un impulso religioso que buscaba proteger un derecho para todos, no solo para los miembros de la corporación (Casanova, 1994: 57).

El compromiso religioso en la convulsión social

La congregación de los Misioneros de La Salette radicó a sus estudiantes en una casa que, si bien se encontraba cerca del centro de estudios, les permitiría estar en contacto directo con los pobres. El “compromiso era con el Evangelio [...] y para que [los seminaristas] tengan amor a los pobres estuvimos [...] en villas miserias [...] trabajando [...] Nuestro carisma es estar con los marginados de la Iglesia y del mundo” (e. 1).

Esto implicaba vivir austeramente, en barrios obreros, realizando trabajos manuales y buscando opciones pastorales acordes. El edificio era el de una vivienda común, autorizada y reconocida por la Iglesia como un lugar apto para la formación de los futuros sacerdotes. Esta casa sería un problema para los represores, ya que no cumplía con sus expectativas sobre lo que un seminario debía ser. Según Nadeau, el superior de la congregación en Argentina, el general Luciano Menéndez (el jefe militar en Córdoba), le dijo en una entrevista que no entendía cómo “podía haber un seminario con un solo sacerdote y cinco seminaristas. Que un seminario tenía que ser parecido al Ejército –un edificio grande, etc.–”⁵. El obispo auxiliar, Rubiolo, los visitaba habitualmente avalando el estilo de vida elegido.

La distribución de las actividades cotidianas (oración, clases, misa, etc.) era similar a la del seminario tradicional. La diferencia fundamental

5 APM, Caja “Arzobispado”, Nadeau, Carta a Primatesta del 23 de agosto de 1976.

residía en el trabajo que se hacía tanto dentro de la casa como en el apostolado hacia fuera. Habitualmente, el trabajo de los seminarios tiene dos objetivos: el mantenimiento de la limpieza de la casa y la formación en “humildad” del seminarista. En el caso del seminario saletense, el trabajo era necesario, además, para mantenerse económicamente. “Vivíamos una vida bastante pobre, porque era una elección que habíamos tomado” (e. 2). Además del trabajo –de producción avícola y de materiales de construcción–, tenían tiempos de estudio, de actividad pastoral –en escuelas y barrios– y la celebración cotidiana de la misa. Los impulsaba una “inquietud evangélica” que, en todo caso, puede ser tildada de “romántica o ingenua”. La intención era “ir a los límites, vivir el radicalismo evangélico de una vida sencilla” (e. 1, 3, 7). Este tipo de vida los acercó a los vecinos: cuidaban a uno que estaba enfermo, participaban en reuniones por inquietudes barriales, se acercaban a las familias de sus alumnos en el colegio, y hasta pedían recetas para comer lo mismo que sus vecinos.

La tarea pastoral, por su parte, se desarrollaba en distintos lugares de la ciudad de Córdoba: la zona de Chacras de la Merced, la parroquia de Villa Siburu, y el trabajo con jóvenes de clase media en el Centro de Orientación Vocacional (COV). En febrero de 1976, Weeks asumió la conducción de la parroquia de Villa Siburu. Su párroco anterior, Rodolfo Emma Rins, del clero local, fue atacado a finales de 1975 por una patota que baleó su domicilio. Emma Rins se sintió en peligro y se exilió en Francia. Weeks lo reemplazó en su trabajo.

Otros saletenses trabajaron con jóvenes en el Centro de Orientación Vocacional (COV) vinculado a los Cursillos de Cristiandad, en donde conocieron al padre Vicente Zueco. La vinculación al COV fue motivo de sospecha para el Tercer Cuerpo; acusaron a los seminaristas de “reclutar” cuadros guerrilleros en esa organización. Esto es paradójico, ya que los grupos de “Cursillos” eran habitualmente sindicados como de derecha por la vinculación de algunos de sus militantes con las Fuerzas Armadas (FF. AA.).

El trabajo en la zona de las “Chacras”, en el este de la ciudad, consistía en la catequesis y la participación como vecinos en los intentos de organizar una cooperativa que ayudase a reconstruir las viviendas dañadas por una inundación reciente. También trabajaba gente del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), aunque no tuvieron contacto con ellos.

No trabajábamos en las organizaciones obreras, hacíamos exactamente lo que debe hacer un cura [...] de acuerdo a lo que pedía el Vaticano II, a lo que pedía Medellín y de acuerdo a lo que necesitaba la gente (e. 2).

Durante 1975 la represión empezó a operar en la zona de las Chacras, y esto hizo que muchos laicos abandonaran el trabajo en la Cooperativa.

La vecindad con la gente puso a los seminaristas en contacto con la situación de violencia social que reinaba en el ambiente y que los hizo ansiar el golpe de Estado como “un alivio” (e. 2). Las autoridades elegidas democráticamente en Córdoba en marzo de 1973 habían sido derrocadas por el jefe de la policía, Antonio Navarro, en febrero de 1974. A partir de entonces, grupos parapoliciales comenzaron a operar contra todo lo que se consideraba de izquierda. En el invierno de ese año, hubo vecinos arrestados y desaparecidos; entre ellos, el hijo de la mujer que cocinaba en la casa de barrio Yofre. Este hecho golpeó la conciencia cristiana de los misioneros, que no podían quedarse “sin hacer nada” (e. 2). El ambiente represivo hacía que la gente fuese controlada y detenida en función del estado de sitio. La tensión social era palpable en Córdoba y en otros lugares del país. Al regresar de un retiro, el domingo 5 de octubre de 1975, los seminaristas fueron detenidos cuando ingresaban a la ciudad. Ese mismo día, la organización guerrillera peronista Montoneros intentó tomar el Regimiento 29 del Ejército argentino en la provincia de Formosa. A partir de ese momento, se sintieron vigilados por civiles armados que cada tanto los abordaban y cuestionaban su aspecto físico.

A pesar del golpe, la tensión social no cedió y las noticias sobre ‘desapariciones’ aumentaron. Los saletenses entendieron que, desde su “convicción cristiana, no podían desentenderse de lo que sucedía” (e. 2). Sus familiares, y otros colegas de la congregación, les plantearon la conveniencia de mudarse de Los Bulevares por el riesgo que implicaba. Los superiores pidieron a los seminaristas que tomaran una decisión. La determinación de asumir las consecuencias prácticas de sus creencias los impulsó a “acompañar a los vecinos”. Esta interpretación del catolicismo había sido fomentada y formada por el estilo de vida implementado en el seminario. Así, en un proceso que llevó algún tiempo, decidieron que en función de esta educación y de la sinceridad con la que asumieron el compromiso evangélico, debían solidarizarse con la suerte de sus vecinos. El provincial de la congregación, Rolando Nadeau, y James Weeks, el superior de la casa, los avalaron. Cualquier otra salida era “un privilegio social que ignoraba lo que el Evangelio nos pedía”. Esta forma de vivir y comprender la vida religiosa en el contexto concreto sería considerada peligrosa, el “gran pecado” (e. 2) del que los acusaran en el Tercer Cuerpo.

Las diversas experiencias de lo religioso

La tarde del 3 de agosto llegó una patota del D2, el servicio de inteligencia policial, y permaneció en la casa hasta entrada la noche, esperando que todos los miembros de la comunidad llegaran al lugar. Los últimos en llegar esa noche se demoraron un poco más, porque “andábamos tratando de buscar el diario” (e. 3). En esos días se hablaba de un traslado eventual de Martínez de Perón desde su prisión en el Messidor, en Neuquén.

El grupo secuestrador, conocido habitualmente en Argentina como ‘patota’, estuvo integrado por unos diez policías, todos de “buena apariencia, buena ropa, pelo en orden, bien afeitados”, todos entre “35 y 50 años, aunque dos eran más jóvenes”⁶ Durante el secuestro, la

6 APM, Mc Carthy, declaración.

patota simuló pertenecer a los Montoneros “haciendo justicia revolucionaria” (e. 5). Los golpearon, ataron y amenazaron de muerte; rompieron toda la casa buscando armas y, finalmente, la saquearon. Se fueron dejando pintadas que incriminaban a los Montoneros en el hecho.

Toda la situación les hizo pensar que “venían a matar[los]”, pero la inesperada presencia de Juanita y José desbarató los planes. Juanita apareció como una “salvadora” (e. 2, 3, 6). La patota “revienta la casa”, se burlaron de un cuadro de Carlos Mugica⁷ escribiendo *kaput* sobre el mismo (e. 5) y profanaron la capilla pintando una cruz esvástica y disfrazándose con las ropas utilizadas para la misa. Sin embargo, el violento *raid* fue detenido por esta mujer sola que, ante el baile sacrílego, llamó al jefe y le pidió que los detuviera. “La capilla quedó en desorden, el tabernáculo abierto, pero las hostias en su lugar, aparentemente sin tocar”⁸.

El hecho de la profanación de los ornamentos, considerados sagrados, no se explica cabalmente desde el conservadurismo católico (Casanova, 1994: 16). No es probable que una persona creyente, tributaria del catolicismo conservador, profane elementos sagrados. Es más bien una mentalidad fascista, arreligiosa, la que guiaría una acción de este tipo. Según la declaración de Moore⁹ el operativo contra Weeks fue “una acción netamente fascista”. En el barrio donde trabajaba había una Unidad Básica controlada por la Alianza Libertadora Nacionalista, la extrema derecha del Partido Justicialista, que recelaba del ascendiente social que iban logrando los religiosos en el barrio, desplazando a los grupos tradicionales. Emma Rins afirma que ellos fueron los autores de la amenaza que sufrió. La policía los “reprimió con cierta independencia”

7 Mugica fue uno de los miembros del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, un colectivo sacerdotal comprometido socialmente con los pobres, que llegó a congregarse al 10 % del clero argentino. Mugica, quien vivía en una “villa miseria” y militaba en el peronismo, fue asesinado el 11 de mayo de 1974 en la ciudad de Buenos Aires.

8 APM, Mc Carthy, declaración.

9 Moore, *Declaración* (nota 12), p. 51.

(e. 3) del Tercer Cuerpo, y no hubo confusión: el objetivo eran ellos. “El problema era que trabajaban con los pobres y los pobres se unen” (e. 3). La misma acusación recibirían los jesuitas Jalics y Yorio, detenidos en mayo en Buenos Aires, mientras fueron torturados en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Al igual que los saletenses, serían liberados en octubre de 1976, días antes de la reunión de la Asamblea Permanente del Episcopado¹⁰.

La experiencia religiosa de Juanita le permite a la vez atender lo ritual y cuidar la vida. Su pronta denuncia fue lo que en definitiva salvó a los misioneros. La patota la dejó sola, recomendándole que se presentase en las oficinas de los diarios locales, comunicando el “procedimiento de justicia montonera” (e. 5). Mc Carthy, en cambio, se dirigió primero a la casa claretiana y luego al arzobispado. Allí consiguió un teléfono y habló con el padre Vicente Zueco. Él se entrevistó con ella y comenzó sus gestiones. Llamaron al consulado norteamericano, porque la familia de Weeks era “electora de los Kennedy” (e. 1, 6). El cónsul viajó a Córdoba al día siguiente y “empezó a tomar un poco [de] carácter internacional la cosa” (e. 6).

Juanita desayunó con el obispo auxiliar, Monseñor Rubiolo, durante la mañana del 4 de agosto. Ese día, el mismo en el que asesinarían al obispo Enrique Angelelli en La Rioja, Primatesta “estaba en Roma” (e. 1). Por eso, el obispo auxiliar acompañó las primeras gestiones oficiales. Mc Carthy dejó por escrito “todo lo que podía recordar” (e. 5) y huyó de Córdoba. Luego de pasar por Buenos Aires, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Ecuador, llegó a Estados Unidos, donde empezaría a realizar gestiones vinculadas con el caso. Por su parte, Zueco intentó averiguar algo por medio de un abogado amigo suyo, secretario de gobierno de Córdoba,

10 El 25 de octubre de 1976 comenzó la 34a. Asamblea Permanente del episcopado argentino, que el 30 de octubre emitió dos comunicados: uno sobre la oración y el otro un documento aclaratorio sobre la “Biblia Latinoamericana”, una edición de la Sagrada Escritura que, aprobada por diversos episcopados latinoamericanos, había sido cuestionada fuertemente por los obispos argentinos más conservadores.

quien le respondió en principio que no “sabía nada”, ya que no habían “intervenido” en el caso. De todos modos, investigó y “sí, los tenían en el Cabildo”, en donde funcionaba el destacamento de inteligencia de la policía provincial, conocido como ‘D2’. Zueco intentó verlos inmediatamente, pero amenazaron con dispararle si se acercaba. A través de un militar amigo logró hablar con un jefe de la Fuerza Aérea local. Este hombre logró “blanquearlos” y le dijo que “no los van a matar”, que la situación “está controlada” (e. 6).

En el D2, además de golpizas y otras vejaciones, les tomaron fotos, les pintaron los dedos y les hicieron firmar documentos. Allí operaba el “Comando Libertadores de América”, que había comenzado a reprimir clandestinamente en la intervención federal del Brigadier Lacabanne (1975) y que luego, manteniendo cierta autonomía, funcionó coordinado por el Tercer Cuerpo. Según Moore¹¹, el interrogatorio de Weeks lo dirigió el Comisario Tissera, quien les decía que Weeks “era de la CIA”.

En el caso de los seminaristas, quien los interrogó fue un “sumariante policial” que se presentó con el nombre de Ítalo Bocina. “Me sacó las vendas de los ojos”, porque quería que lo reconocieran, y dijo que “si algún día me encuentran por la calle, sepan que fui una buena persona. No sé, no sé qué preguntarles” (e. 2). El caso de Bocina es significativo, ya que lo describen como una persona “decente, buena, humana” que a pesar de estar desbordada por la situación, trataba de mejorar la vida de los detenidos. Su caso remite a un grupo de personas que, siendo miembros de las fuerzas de seguridad, aparecen más como “víctimas de las circunstancias” que como proactivos en la represión; personas que “fueron en cierto modo víctimas”, a pesar de ser policías. Según los entrevistados, eran “pobres tipos” (e. 2) que no tenían forma de salirse, gente que estaba en una situación difícil.

11 Moore, *Declaración* (nota 12), p. 52.

Luego de tres días en el Cabildo, los llevaron a la penitenciaría. Allí compartirían unas horas en el pabellón de los presos políticos con políticos y sindicalistas, para quienes la prisión era un avatar propio de la práctica política argentina de aquellos años, por lo que eran más experimentados en la vida de la cárcel. A pesar del aislamiento, estaban informados y, como sabían que quienes llegaban eran religiosos, les informaron sobre el asesinato de Angelelli y los ayudaron a estar juntos, porque “creían que” también los “iban a matar” (e. 4) –un miedo fundado en acontecimientos recientes: los secuestros y asesinatos de referentes religiosos en distintos puntos del país¹².

La experiencia religiosa en la sala de tortura

Después de esas horas en la penitenciaría, los alojaron en la Cárcel de Encausados. Las condiciones del encierro fueron espantosas. “Esa celda [...] era un lago de bosta y orina [...] yo vivía arriba de la mesita, que era el único lugar seco” (e. 2). Había un grupo de guardacárceles sádicos, “enfermos”, que “disfrutaban haciendo sufrir” (e. 2). Uno de los guardias le dijo a uno de los presos que no tenía escrúpulos por matar, porque “yo mato en nombre de Dios” (e. 1). También hubo miembros del Servicio Penitenciario de Córdoba, cercanos a uno de los seminaristas, que se encargaron de avisar a su familia de la situación en la que estaba; estos guardias “usaban los espacios que tenían para alivianar” (e. 2) la situación de los presos.

12 Un mes antes (el 4 de julio) habían sido asesinados cinco religiosos palotinos en Buenos Aires, y quince días atrás habían matado en La Rioja a los padres Longeville y Murias, a quienes José Luis Destéfani había visitado en abril. En esa semana de agosto, además del secuestro propio y del asesinato de Angelelli, hubo un allanamiento a la parroquia de Goya, Corrientes, en la que trabajaba el padre Ramondetti, uno de los referentes del MSTM, quien pudo exiliarse. El 17 de agosto serían detenidos el obispo de Santa Fe, Vicente Zaspé, y el dirigente Adolfo Pérez Esquivel en una reunión convocada por el Leónidas Proaño, obispo en Riobamba, Ecuador.

Para ser interrogados, eran llevados al Centro Clandestino de Detención La Perla, en las afueras de Córdoba. La tortura fue llevada a cabo por un grupo especializado en el mundo católico cordobés, integrado por gente que tenía conocimientos de filosofía y teología. Este hecho contrasta con la situación del D2, donde el interrogador que los recibió no sabía qué preguntarles. Los torturadores conocían minuciosamente las actividades de varios referentes religiosos locales. Un suboficial, que se identificó con el alias ‘Rubén Magaldi’¹³, “manejaba un grado notable de información sobre la Iglesia cordobesa” (e. 2, 3, 4). Tal vez por eso y por sus manías místicas lo apodaban “el Cura” (e. 3). Otro militar, Carlos González, miembro del grupo de “Cursillos”, se hacía llamar “Juan XXIII” y, en medio de los tormentos, les decía “yo voy a rezar por ustedes, recen ustedes por mí” (e. 3). En La Perla les preguntaron sobre los libros secuestrados, la vestimenta, la barba, etc. Todo era probatorio de la actividad subversiva. Los libros que “más preocuparon” eran los del filósofo Enrique Dussell (mendocino exiliado en México en 1975 por las amenazas y atentados recibidos desde 1973) y los de “paraliturias”, término que los militares asociaban con “paramilitar” (e. 2, 4). Los oficiales de inteligencia también secuestraron documentos eclesiales “no siempre libres de sospecha”¹⁴.

La experiencia religiosa de los seminaristas en la cárcel les sirvió para resistir a sus torturadores. Mientras que uno de los seminaristas talló una cruz y un rosario “para buscar ayuda en la oración” (e. 3), otros recuerdan que los traslados hacia y desde La Perla fueron momentos de ruego intenso a Dios. Siempre pensaron que en uno de esos momentos los matarían. Weeks, el único sacerdote del grupo, celebraba rudimentarias misas:

13 Según la orden de procesamiento del Poder Judicial de la Nación (7 de octubre de 2009), se trata de Roberto Nicandro Mañay, personal civil de inteligencia del Ejército, que operaba –conforme se desprende de su legajo personal– con el seudónimo de Rubén Norberto Magaldi.

14 APM, Menéndez, Informe.

[...] en la cárcel [...] hablamos por la ventana [...] cada día, a las cinco, digamos, vamos a celebrar misa, nos daban [...] un pan grande todos los días, y [...] Tengo agua y pan, vamos a hacer el milagro [...] sabíamos que cualquier día [...] habían matado a Murias y [...] todo eso [...] iban a matarnos (e. 1).

Dada la incomunicación, esa misa a viva voz era una actividad riesgosa.

En las entrevistas que realicé, se mencionó la presencia de Dios varias veces. “Yo pienso que [...] está trabajando en la historia y a pesar de nosotros” (e. 1). Dios aparece de forma real, imposible de negar, salvando en varias oportunidades. “Dios fue cercano todo el tiempo” (e. 2, 5). Cotidianamente, los protegió librándolos de los castigos que suponía violar la disciplina carcelaria. A través de la experiencia dolorosa, consideran que Dios “salvó a otros de sufrir lo mismo”; después de lo que pasó con ellos, se “paró todo” (e. 2, 3, 4).

La presencia en el ámbito del Tercer Cuerpo de este grupo de torturadores especializados hace pensar en cuadros preparados para atacar directamente a la Iglesia, institución que las autoridades consideraran “infiltrada” por el comunismo. Los soldados se consideraban salvaguardas del catolicismo auténtico que luchaban por un país mejor. Un cierto límite a la tortura, impuesto por “el temor a la condición de religiosos” de los torturados, que implica una “sanción canónica”, hace pensar en cierta religiosidad más cercana al conservadurismo, a diferencia del fascismo antirreligioso observado antes en el grupo que profanó la capilla del seminario.

Estos torturadores respondían a una decisión política de las autoridades represivas que “estaban trabajando para herir a la Iglesia” (e. 2). La represión a católicos no responde a casos aislados sino a la persecución de una red que era entendida como una quinta columna comunista

“infiltrada en la Iglesia desde Medellín”. Los acusaron formalmente de “seguir a Medellín”¹⁵. En esta mentalidad, la vida religiosa que llevaban en Los Bulevares aparece como una “prueba” de su “marxismo” (e. 2). Los militares que los detuvieron consideraban que el obispo de Córdoba, Raúl Primatesta, era “sensible a ideologías apátridas” y que monseñor Bordagaray, el encargado de la Acción Católica local, era “ideológicamente ambiguo” (e. 3). Convencido de su función purificadora de la Iglesia y del catolicismo continental, Menéndez fue el artífice de esta persecución. La Iglesia de Córdoba, dirigida por el “Cerdo Rojo”, apodado por Menéndez a Primatesta, estaba en la mira del general.

De todos modos, Primatesta aparece como una figura ambigua. Defiende a los misioneros presos en su intercambio epistolar con el Tercer Cuerpo y ayuda con las entrevistas de las autoridades de la congregación y los militares; actitudes que posiblemente contribuyeron al desprecio que tenía Menéndez por el obispo. El obispo auxiliar, Cándido Rubiolo, respaldó a los detenidos. Él los identificó como seminaristas ante el Tercer Cuerpo del Ejército: el 6 de agosto le escribe una nota al general Juan Bautista Sasiañ, el segundo de Menéndez, afirmando que los cinco seminaristas “son estudiantes de la congregación”¹⁶.

Pero esto no basta para que las víctimas reconozcan la gestión del arzobispado. Una de las razones de esta resistencia está en la convicción de que en el arzobispado “sabían lo que pasaba” y “no hicieron nada” (e. 2, 4), tal vez por un apego absurdo a las normas rituales que lo terminaron aislando de la realidad social. Algunas de las víctimas consideran que esta era una religiosidad inauténtica: “tienen rituales, tienen un montón de cosas, pero no creen” (e. 7). Frente al terrorismo estatal y la convulsión social, se refugian en ritualismos vacíos. Para otros, Primatesta estaba “sobre todo muy asustado y pensaba que los milicos [militares] eran capaces de hacer cualquier cosa y que no había

15 Ibid.

16 APM, Rubiolo, Carta.

forma de frenarlos”. Por eso optó por no despertar al león (e. 6), es decir, no provocar la ira de Menéndez.

Para algunos de los entrevistados, “la Iglesia” los consideró unos “dementitos” (e. 2), no los reconoció como católicos perseguidos, “no ayudó [...] no me acompañó” (e. 4); ni se reconoció a sí misma perseguida, dado que “las líneas [internas estaban] muy enfrentadas [...] entonces no se veía un ataque a la Iglesia como tal, porque eran de un sector contra otro, porque los militares eran todos católicos [...]” (e. 8).

Tortolo, el Vicario Castrense y obispo de Paraná, negó un pedido expreso del provincial de la congregación para lograr la asistencia sacramental de los reos: no gestionó que les permitieran recibir ni los sacramentos ni la Sagrada Escritura. Estamos frente a una religiosidad diferente: un fundamentalismo nacional católico que les negó los auxilios espirituales, tal vez porque los reos eran considerados “subversivos apátridas” (e. 4), alejados de la misericordia de Dios, porque con su vida cuestionaron el dogma nacional-católico. Si los sacramentos y la Biblia son para los verdaderos católicos, la exclusión de los detenidos de la lectura de la Sagrada Escritura o su inmerecimiento para recibir la eucaristía y la confesión simboliza que los misioneros presos no fueron considerados auténticos creyentes y son, por lo tanto, apartados de la comunidad. Esto produjo “mucho dolor” (e. 2), “un dolor sumamente grande que la Iglesia me dé la espalda” (e. 4): los seminaristas, animados por las declaraciones episcopales de Medellín y los superiores de la congregación, se “comprometieron” (e. 2) con un proceso de renovación institucional, para luego ser abandonados y desconocidos por la misma institución que los alentó a realizar las acciones por las que fueron secuestrados.

Los actores religiosos y el proceso de liberación de los presos

Weeks, por ser ciudadano norteamericano, fue liberado y expulsado del país a los quince días. Fuera de Argentina, dudaba entre realizar presiones públicas o gestiones privadas. Todas tenían sus riesgos y sus ventajas. Finalmente optó por denunciar lo sucedido a través de distintas vías. Primero, se puso en contacto con Robert Drinan, un jesuita miembro del congreso norteamericano. Por medio de él, hizo gestiones para presentarse ante el Congreso. El 28 y 29 de septiembre fue recibido por el Comité de Relaciones Internacionales de la Cámara de Diputados de Estados Unidos. En la presentación, Weeks denunció la violación de los derechos humanos en Argentina. Por su parte, Robert Drinan visitaría Córdoba en noviembre de 1976 como miembro de la delegación de Amnesty Internacional, que recibió denuncias *in loco*. En dicha ciudad, “*the most serious harassment occurred*” (Amnesty International, 1977). Mientras tanto, Mc Carthy, que ya estaba en Washington, se relacionaba allí con grupos que presionaban contra la Junta: la Washington Office on Latin America (WOLA), que recibía apoyo financiero de un grupo ecuménico y que estaba vinculada con la jesuita Universidad de Georgetown y la Tabor House, esta última dirigida por el padre Peter Hinde y la hermana Betty Campbell.

En Argentina, el superior regional Rolando Nadeau y los familiares de los detenidos hicieron gestiones ante el Tercer Cuerpo, la vicaría Castrense, la Casa de Gobierno en Buenos Aires, etc. A finales de septiembre de 1976, permitieron que Nadeau los visitase y les llevara la comunión y la Biblia. Los entrevistados recuerdan a Nadeau como “próximo” y “salvador” (e. 2), como alguien que se hizo cargo de sus funciones y utilizó los atributos de su cargo para ayudarlos, aún “a riesgo de vida” (e. 1, 4). A él le atribuyen la asistencia religiosa y la liberación, ambas conseguidas por su “perseverancia y decisión” (e. 3) frente a las circunstancias. Los seminaristas fueron liberados el 9 de octubre. El domingo 10 participaron en una misa en el barrio Yofre. Durante la

ceremonia pasaron carros frente a la puerta del templo haciendo tiros al aire. A los pocos días, los seminaristas abandonaron el país rumbo a Estados Unidos.

El informe del Tercer Cuerpo caratuló la investigación como “Caso padre James Martin Weeks de la orden de Nuestra Señora de La Salette, y de cinco estudiantes de la misma”. La copia consultada en el APM tiene fecha del 4 de noviembre, lleva la firma de Menéndez y está dirigida a Primatesta, quien realizó anotaciones al margen. El documento consigna que en la casa, según denuncias de los vecinos, se “llevaban a cabo reuniones y movimientos sospechosos de personas”. Además de la “detención”, secuestraron “literatura de contenido subversivo y discos con canciones de protesta de origen boliviano”¹⁷. Los veintidós libros y el disco secuestrado eran “literatura marxista apta para el adoctrinamiento y la prédica de la subversión, y no de carácter teológico o místico, conducente a la formación sacerdotal de seminaristas”¹⁸. Primatesta señaló los libros del CELAM, con textos de Lucio Gera y Gustavo Gutiérrez, calificados como “autores marxistas”; los títulos de Eduardo Pironio y Helder Cámara, obispos de Mar del Plata y Recife; de Chiara Lubich y Roger Schutz, referentes de la vida religiosa. El obispo de Córdoba se sorprendió al encontrar esos textos en una lista de material “no teológico”¹⁹.

Según el Tercer Cuerpo, en la “investigación” se probó que Weeks hizo “apología del tercermundismo y parcialización pastoral”, que lideró la ida al barrio con el “pretexto de llevar una vida de pobreza, que aconsejó el no uso del cleriman (*sic*)” y que no tenía el derecho de admitir al seminario a Pantoja. También, por fuentes confidenciales, se le vincula con los Montoneros.

17 APM, Menéndez, Informe, p. 1.

18 APM, Menéndez, Informe, p. 5.

19 APM, Menéndez, Informe, p. 4.

De uno de los seminaristas se dice que lo expulsaron del Seminario Mayor por “revolucionario”, que tenía libros “tercermundistas” y que se reconoció “seguidor de los obispos de Medellín”, quienes sostenían, según la exégesis del Tercer Cuerpo, el deber de “responder a la violencia con violencia”. Primatesta anotó al margen: “No fue *por eso* (de donde sale esto?) (*sic*) Según testimonio del P. Rector monseñor Disandro, se lo despidió por no querer estudiar latín y someterse a esa disposición del seminario”. También subrayó la acusación de que los obispos de Medellín sostenían la violencia.

El informe concluye con seis puntos. El primero los acusa de adoctrinamiento marxista, contrastando con la primera acusación policial a Weeks de “trabajar para la CIA”, y los cinco restantes critican diferentes aspectos de la opción religiosa de los implicados: la orientación de la congregación, los trabajos apostólicos, la vinculación con el COV y los Cursillos, los libros y la teología tercermundista. Según el documento, los “elementos probatorios son de naturaleza intangible”, pero develan el “tercermundismo antropocentrista y ateo, el temporalismo y el evangelismo” y la “nueva eclesiología” que apuntaban a la “destrucción de la institución Iglesia”. En el último párrafo, Primatesta resalta la calificación de ateo al tercermundismo y la de evangelismo, con signos de interrogación al margen²⁰.

La transformación de la religiosidad en un contexto de violencia política

Los hechos narrados me llevan a reconstruir el argumento de la acción de la siguiente manera. La policía los secuestró por denuncias de un grupo de vecinos filofascistas que no quería curas tercermundistas que trataran de “unir a los pobres”. La intención era matarlos. Ante el estado público de la situación, el Tercer Cuerpo se hizo cargo de los

20 Ibid, 10.

presos. Los militares ya vigilaban a los católicos cordobeses: controlaban a las autoridades católicas y tenían grupos de tareas especializados, formados por católicos convencidos de su misión purificadora. La acusación de la autoridad militar es religiosa. El Ejército velaba por la religión, a la que entendían amenazada desde fuera y mal conducida desde dentro.

Los religiosos de La Salette actuaron desde el compromiso asumido con su vocación que, según su interpretación, los llevaba a vivir próximos a los pobres. Nadeau, en su carácter de autoridad religiosa, avaló la opción hecha por la congregación ante el Ejército respondiendo a las acusaciones desde el plano religioso: estaban basadas en una mala interpretación de la fe. Según los objetivos planteados al inicio, presentaré ahora el modo en que los diferentes actores sociales católicos redefinieron su rol en la esfera pública, a raíz del terrorismo estatal.

Catolicismos y autoridad religiosa

Son varios los católicos que aparecen en el rol de autoridad: los obispos Tortolo, Primatesta y Rubiolo; las autoridades militares y los funcionarios del Gobierno estadounidense. A partir de las formas de autoridad criticadas, las de Tortolo y Primatesta, intentaré reconstruir la imagen normativa de autoridad que tenían los católicos victimizados.

La crítica fundamental al obispo Primatesta es que él tenía, por ser obispo de Córdoba, una posición privilegiada en el campo social local para defender a las víctimas. Pero no solamente no usó esos recursos para defender a los seminaristas, sino que incluso justificó el arresto: “[...] no te han llevado gratuitamente, te han llevado porque hiciste algo” (e. 4). Discute, puertas adentro, los informes de Menéndez, pero no desafía al general en su intervención sobre la facultad episcopal de vigilar la ortodoxia y de controlar la fe de los religiosos.

El caso de Tortolo es más grave. Él era el jefe de los capellanes militares, y en ese momento, la conexión entre Fuerzas Armadas e Iglesia pasaba por los capellanes. Además, hasta abril de ese año, había sido el presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA). Pues bien, Tortolo les negó la comunión y la Biblia. No solo eso, ante la evidencia de la prueba (“Me paré, bajé mi pantalón, y dije: ‘Esto que me hicieron [...] y esto que me hicieron ¿Qué mierda es?’” [e. 4]), negó la tortura sufrida. Las víctimas fueron doblemente negadas por el obispo soldado: como hombre del Ejército, hubiese podido admitir oficialmente la tortura, pero negó el abuso; como hombre de Iglesia, hubiese podido reconocer que el motivo de la persecución fue el compromiso con la fe, pero los excomulgó *de facto*. Tortolo negó la identidad católica de las víctimas, precisamente el rasgo identitario que provocó su persecución.

He mostrado, que para las víctimas, Dios aparece providente (“las cosas pasan por algo, para evitar el dolor de otros” [e. 2]) y compañero (“la presencia de Dios no faltó ni un instante” [e. 3]). Este es el rasgo que caracteriza su concepción de la divinidad y, por lo tanto, marca su identidad religiosa. La experiencia de la cercanía (vecindad) de Dios inspiró una forma de vida religiosa novedosa. La experiencia de un seminario similar a una casa y la de seminaristas “vecinos” muestra que la relación de la Iglesia con el mundo fue entendida como la convivencia con el medio, asumiendo las consecuencias de esta decisión y renunciando a los privilegios que la situación histórica concedía a los sacerdotes. Desde el atributo de la “proximidad” de Dios, se juzgará la actitud de los líderes religiosos y sociales: los que se acercaron aun sin saber muy bien qué hacer y, quienes al contrario, debiendo ser próximos, se alejaron de las víctimas. Nadeau y Rubiolo son los que muestran un liderazgo diferente, porque respaldaron a las víctimas en sus opciones religiosas y los defendieron, imitando la vecindad atribuida a Dios.

El estudio del caso nos muestra una transformación en la idea de la autoridad. Unos asumen que la autoridad representa el orden jerárquico del mundo (Taylor, 2007: 162-166) y por lo tanto se relacionan con sus

niveles equivalentes de autoridad (las autoridades públicas) y no tanto con los grupos subordinados, aunque estos sean miembros de la Iglesia. La distinción fundamental pasa por la de jerarquía-súbditos, ya que no hay “adentro” o “afuera” de la Iglesia. Otros entienden la autoridad más horizontal o equitativamente. Por eso conciben su misión como la de acompañar procesos “adentro” de la Iglesia: garantizar el funcionamiento institucional, respaldar las decisiones tomadas con responsabilidad, acompañar a las bases. Ellos son los que asumen la privatización religiosa, en el sentido que le da Casanova (1994: 40): una religión es privada en tanto que respeta la libertad de conciencia de los sujetos de elegir con autonomía la autoridad religiosa (Mark Chávez, 1994).

Diversas experiencias de la transformación religiosa

Hemos visto que el conflicto que provocó la salida del Seminario Mayor y la creación del CEFyT estuvo relacionado con la respuesta que los actores católicos intentaron dar a la forma de vivir su religión en un ámbito secularizado. El proceso de secularización provocó la recomposición de las creencias, la pluralización de las mismas, el surgimiento de una religión individualizada y las dislocaciones entre lo político y lo religioso. Estos dos ámbitos del proceso de secularización, la religión y la política tienen una relación porosa, de interpenetración.

Vimos que para algunos actores sociales la secularización se debía a que el mundo se olvidó de Dios, lo que provocó una crisis de valores que era aprovechada por agentes que querían imponer el comunismo en el país. La secularización era algo a combatir. En cambio, para otros actores católicos, el problema de la falta de fe en la sociedad contemporánea se debía a que el cristianismo se olvidó de las personas concretas, y por eso había que llevarlo allí donde la gente vivía cotidianamente: el trabajo, el barrio, etc. La secularización era un nuevo fenómeno a comprender. Las respuestas religiosas se estructuraron en dos vertientes: recatolizar desde el Estado o desde la vida cotidiana.

El terrorismo de Estado, en el contexto del proceso de modernidad, provocó reagrupamientos católicos en la forma de concebir la relación entre la Iglesia y el Estado, entre la religión y la esfera pública. Mientras que unos consideraron que la separación de la Iglesia y el Estado era un hecho intolerable, para otros era algo no deseado, pero que había que aceptar, y para un tercer grupo era un desafío positivo. Si bien los diferentes sectores católicos no coinciden en las causas de la secularización ni en el programa de acción a emprender, sí acuerdan en una parte del diagnóstico: al mundo le falta Dios. Por eso, los catolicismos pueden ocasionalmente solaparse y acordar en algunas afirmaciones y prácticas religiosas.

Frente al Estado, el catolicismo ocuparía, según los respectivos grupos, un rol como religión nacional, oficial o popular. Tenemos entonces que el catolicismo nacional considera al mundo contemporáneo corrompido y por eso quiere una vuelta a un pasado mitificado, en donde todos los argentinos eran católicos y en la Iglesia no había discordias, se enseñaba latín, se vestía sotana, y el Gobierno se ocupaba de lo temporal. No importa la devoción personal, sino la estructura institucional. Es la idea de una "Iglesia" en el sentido de una religión monopólica sobre un territorio, coextensiva a la comunidad política (Casanova, 1994: 62).

Hay un catolicismo oficial, que considera a la Iglesia como un actor privilegiado de la vida social, diferente al Estado, pero en igualdad de condiciones. Estos actores se saben distintos del sistema político, pero se asumen como la única instancia de la sociedad civil, a la que sigue identificando como "nación católica". Este catolicismo oficial entiende que la Iglesia debe valerse del Estado para garantizar la catolización de la sociedad, pero sin confundirse con él. La modernidad hace surgir a la sociedad civil como una esfera que se ubica entre lo público y lo privado, interactuando con ambas. La Iglesia, que solía ocupar monopólicamente ese espacio, no lo quiere resignar. Por eso no reconocen

la existencia de “pares” en la sociedad civil, de otros colectivos que, autónomos de lo eclesial, comparten ese espacio. La negativa de este catolicismo a recibir formalmente a los grupos de derechos humanos ejemplifica esta dificultad de asumir la modernidad. Algunos de los católicos pertenecientes a estos sectores harían gestiones personales por desaparecidos, pero no le otorgarían a las organizaciones de la sociedad civil (Familiares, Madres, Abuelas, etc.) una entidad de colectivo social.

Finalmente, hay un catolicismo popular, que entiende que la secularización es causada por el abandono religioso del pueblo. Por lo tanto, evangelizar es anunciar el catolicismo en las bases. En esa dinámica, los católicos encuentran que las masas populares sufren injusticias, que esas injusticias golpean la conciencia cristiana y que hay otros actores sociales entre los pobres. Este catolicismo abandonó la pretensión monopólica y se asumió, rudimentariamente y de un modo incipiente, como un actor entre muchos otros. Reconoce la existencia de una sociedad civil, aunque no lo formule en esos términos. La pluralización se dio también hacia dentro, valorando positivamente las diferentes formas de vivir la consagración religiosa, la variedad de opciones políticas católicas y las múltiples formas de relacionarse con el mundo. Este catolicismo no renuncia a que la religión ocupe un lugar en la esfera pública, pero su intervención en la vida social es desde el compromiso de los sujetos, desde la personalización de las creencias. Se entiende como una fuente que inspira la conciencia de las personas y el compromiso vital para actuar en la esfera pública. Otros reclamos de este grupo se relacionan con reivindicaciones modernas: los derechos sociales y económicos. El deseo de justicia y la “opción por los pobres” fueron relecturas cristianas de estos derechos modernos.

Catolicismos y modernidades

Ahora bien, he dicho que en estos años se produjo en Argentina una cristalización de tensiones al interior del campo católico frente a la matanza masiva de ciudadanos por parte del Estado. La posición que cada uno de los grupos católicos tuvo frente a la valoración de la vida de los individuos ayudará a entender mejor los comportamientos de los católicos argentinos.

Un logro fundamental de la modernidad noratlántica ha sido la defensa de la autonomía de los sujetos más allá de sus creencias. Asumo que proteger el mundo de la vida de la penetración estatal, y la defensa de toda vida humana más allá de las convicciones de la persona son rasgos de modernidad. Creo que la valoración de la vida concreta de los sujetos históricos fue un punto clave en la redefinición de las relaciones entre los católicos y el poder.

Una de las notas del terrorismo estatal argentino fue que subordinó la vida de las personas a los intereses de un Estado que se consideró en guerra. La guerra era contra quienes pensaban distinto en un grado tal que solo merecían la tortura y la muerte (Graziano, 1992). Brardinelli afirma que el obispo Jorge Novak, uno de los pocos que hablaron abiertamente en defensa de los derechos humanos, tuvo una actitud progresista, porque rompió el vínculo entre “violencia” y “religión” (Brardinelli, 1998: 73-84), pero creo que en general no hubo una postura de cristianismo pacifista que ayude a explicaciones más generales (Pagnucco y Mc Carthy, 1992: 125-147). Lo que dividió al ámbito católico fue que, frente al hecho concreto de la vida en riesgo, unos privilegiaron las organizaciones (tanto a la derecha e izquierda del espectro político) y otros a las personas (más allá de su ideología). Frente al hecho concreto de la tortura y el asesinato masivo, los católicos reaccionaron de modos diversos, en función de los interlocutores que privilegiaban: la organización o el individuo. Así, tendríamos dos principios

básicos que guiaron la acción: los que actuaron cuidando su relación con el Estado, y quienes actuaron privilegiando la defensa de la vida de los sujetos. Si cruzamos estos dos principios de acción pública (defensa de la vida, defensa del vínculo con el Estado) con los tres modos de reaccionar frente al proceso de secularización (catolicismo nacional, oficial o popular), tendremos como resultado cuatro modos católicos de pararse ante la violencia política de los años setenta en Argentina.

Podemos identificar un catolicismo que se asocia al Estado, fundiéndose con él para luchar contra la secularización, contra quienes representan la aceptación de la modernidad, en cualquier grado y variante. Sus seguidores entienden que solamente un Estado católico garantiza una sociedad católica, por eso la fusión. La *raison d'état* y los intereses eclesiales (la *raison d'église*) son lo mismo, no hay distinción. Como la fe regula la vida secular, la diferencia entre pecado y delito no es clara. Las autoridades públicas son las que juzgan en cuestiones terrenas; por lo tanto, lo que ellas decidan debe ser apoyado por la Iglesia. Tortolo, el grupo de tareas y Menéndez representan esta postura.

Vemos otro catolicismo que se diferencia del Estado, con cierto grado de autonomía, y que privilegia su rol institucional frente a la sociedad; asume las responsabilidades que implica ese lugar y considera que la institución es más importante que los individuos. Para este grupo, solo una relación privilegiada con el Estado garantiza la autonomía necesaria para que la Iglesia pueda hacer su tarea. Las acciones eclesíásticas en lo público están supeditadas a mantener una aceptable relación institucional. Consideran a la Iglesia como un nexo entre el poder político y la sociedad, por lo que buscan preservarla como un espacio "neutral", fuera de las disputas políticas. Primatesta es quien encarna esta versión católica.

Un tercer catolicismo opta por usar su posición privilegiada, aún arriesgándola, para defender la vida. Operan sobre el Estado usando vínculos premodernos (la posición privilegiada del clero ante las autoridades), pero defienden la vida de los individuos, un valor moderno.

Entienden que la vida de una persona no puede ser instrumentalizada y que el catolicismo debe aprovechar sus posiciones en la esfera pública para protegerla. Zueco y Rubiolo representan esta posición.

Finalmente, hay un catolicismo que cree que la religión inspira la conciencia de los sujetos y sus opciones de vida, por lo que el Estado y la sociedad deben respetarla. Si la vida es amenazada por el Estado, el catolicismo como parte de la sociedad debe actuar para garantizarla. Los saletenses Juanita y Drinan componen este sector. Entendieron que únicamente un catolicismo que renunciara a sus privilegios históricos y asumiese la defensa de la vida concreta podía ser una respuesta a la secularización cultural: “nuestro dios es Dios de la vida y no de la muerte” (e. 1). Si desde las teorías clásicas de la secularización esta religiosidad puede ser interpretada como premoderna, ya que postula su derecho a intervenir en lo público, en el contexto de modernidad latinoamericana, al postular la defensa de la vida y criticar las injusticias sociales, se transforma en una crítica moderna a las prácticas del Estado.



Afiche "Parece Comunista...", pegado en la Capital Federal (Ciudad de Buenos Aires), en zonas próximas a iglesias, circa 1971. Fuente: Biblioteca de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, de la "Colección José María "Pichi" Meisegeier, S. J." (Imagen proporcionada por el autor).



Afiche "Humo del comunismo": circa 1972. Fuente: Biblioteca de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, de la "Colección José María "Pichi" Meisegeier, S. J." (Imagen proporcionada por el autor).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTIS, M. *et al.* (2001). *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

AMNESTY International (1977). *Report of an Amnesty International Mission to Argentina. 6–15 November 1976*. London, UK: Amnesty International Publications.

BRARDINELLI, R. (1998). “Resurgimiento religioso, el caso de Mons. Novak y la iglesia de Quilmes durante la dictadura militar (1976–1983)”. En: *Scripta Ethnologica*, vol. XX, 73-84, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, Argentina: Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago - London: The University of Chicago Press.

COMISIÓN Nacional sobre la Desaparición de Personas [CONADEP] (1984). *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de Personas*. 5ª edición. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

COMISIÓN Nacional sobre la Desaparición de Personas [CONADEP] Delegación Córdoba (1984). *Informe*. Córdoba, Argentina.

DI STÉFANO, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Grijalbo – Mondadori.

DONATELLO, L. (2008). “La última dictadura militar como problema teológico-político”. En: Mallimaci, F. (Comp.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.

DRI, R. (1987). *Teología y dominación*. Buenos Aires, Argentina: Roblanco S.R.L.

FAMILIARES de desaparecidos y detenidos por razones políticas de Córdoba (2001). *Por la memoria, por la justicia, por un sueño*. Córdoba, Argentina.

- GARZÓN Maceda, L. (2006). "Testimonio. La primera derrota de la dictadura en el campo internacional". En: Hugo Quiroga/César Tcach. *Argentina 1976–2006. Entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens, pp. 233-270.
- GRAZIANO, F. (1992). *Divine Violence: Spectacle, Psychosexuality and Radical Christianity in the Argentine 'Dirty War'*. Boulder, CO: Westview Press.
- JELIN, E. (1994). "The politics of Memory: The Human Rights Movement and the Construction of Democracy in Argentina". En: *Latin American Perspectives*, Issue 81, vol.21, n.2:38-58.
- JOHNSTON, H. y Figa, J. (1988). "The Church and Political Opposition. Comparative Perspectives on Mobilization against Authoritarian Regimes". En: *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1), p. 32-47.
- LEWIS, P. (2002). *Guerrillas and Generals. The 'Dirty War' in Argentina*. Connecticut, USA: Praeger.
- MALLIMACI, F. (1992). "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar". En: Liboreiro, M. C. et al. *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Tierra – CEHILA, pp. 197-365.
- MALLIMACI, F. y Giménez B., V. (2007). "Historia de vida y métodos biográficos". En: Vasilachis, I. (2007). *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa editorial.
- MARCHAK, P. (1999). *God's Assassins: State Terrorism in Argentina in the 1970s*. Montreal, Canada: Mc Gill-Queens University Press.
- MIGNONE, E. (1999). *Iglesia y dictadura*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- NEIMAN, G. y Quaranta, G. (2007). "Los estudios de caso en la investigación sociológica". En: Vasilachis, I. *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa Editorial.

- OBREGÓN, M. (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del 'Proceso'*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- OLIVEIRA Lima, D. (2009). "Prosperity theology: on the meaning of material success in contemporary urban Brazil". Disponible en: http://www.irmgard-coninxstiftung.de/fileadmin/user_upload/pdf/urbanplanet/collective_identities/Lima_Essay.pdf (último acceso: 5 de marzo de 2011).
- OSIEL, M. (2001). "Constructing Subversion in Argentina's Dirty War". En: *Representations* 75, Summer 2001:119-158.
- PAGNUCCO, R. y Mc Carthy, J. (1992). "Advocating Nonviolent Direct Action in Latin America: The Antecedents and Emergence of Serpaj". En: Misztal, B. y Shupe, A. (Eds.). *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Westport, Conn.: Praeger, pp. 125-147.
- RICE, P. y Torres, L. (Comps.). (2007). *En medio de la tempestad. Los Hermanitos del Evangelio en Argentina, 1959-1977*. Montevideo, Uruguay: Doble clic Editores.
- SIWAK, P. (2000). *Víctimas y mártires de la década del setenta en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina.
- TAYLOR, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University.
- TIMERMAN, J. (1981). *Preso sin nombre, celda sin número*. Nueva York, EE. UU: Ramndom Editor.
- TORRES, C. (1992). *The Church, Society, and Hegemony. A critical sociology of religion in Latin America*. Westport, Conn.: Praeger.
- VASILACHIS, I. (Coord.). (2007). *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa Editorial.

“¡Solo pajas!”

Volver a un sitio de campo desordenado

ROBERT BRENNEMAN¹
Saint Michael's College

RESUMEN

Los investigadores longitudinales cualitativos se enfrentan a una serie de desafíos cuando vuelven al campo luego de años de ausencia y contacto mínimo con los informantes. Este documento busca seguir la guía de Annette Lareau participando con franqueza en una discusión sobre dichos desafíos. Describo los obstáculos, los inconvenientes y los pequeños logros que han acompañado mi investigación de seguimiento con antiguos miembros de las pandillas transnacionales de Centroamérica, las maras –hombres y mujeres jóvenes a quienes entrevisté por primera vez durante los años 2007 y 2008–. Luego de describir algunos de los descubrimientos de las entrevistas de seguimiento, discuto cuestiones que se relacionan tanto con las dificultades logísticas como con las preguntas morales que rodean mi investigación continua en un ambiente difícil.

1 Traducción al español: Alejandro Arriaza

INTRODUCCIÓN

El mensaje electrónico llegó a mi bandeja de entrada cuando estaba a punto de salir de mi oficina al terminar el día de trabajo, y la sangre se me heló mientras lo leía: “¡Solo pajas, vos culero!”. Mi sorpresa fue igual a mi decepción. El correo electrónico fue generado automáticamente a partir de un comentario nuevo que apareció en una página de Facebook que yo había creado en español diez meses antes. La creé únicamente porque algunos de mis amigos centroamericanos me dijeron que Facebook podría ser una manera efectiva de volver a entrar en contacto con muchos de los exmiembros de maras a los que entrevisté para una disertación seis años antes.

Aunque no tengo una cuenta personal de Facebook, pensé que crear una para el libro quizá también ayudaría a dar a los centroamericanos algún acceso a la información sobre un libro que aún está disponible solo en inglés, pero lo que había aquí era un rechazo directo y público al libro. La identidad del autor del *post* era más desconcertante que el contexto, ya que Emerson es² un guatemalteco que perteneció a la Mara Dieciocho y que me había brindado una entrevista crucial sobre la naturaleza y las motivaciones de las conversiones pentecostales entre los mareros centroamericanos. Yo había hablado con Emerson antes, ese mismo año, durante un breve viaje a Guatemala en el que empecé a reconectarme con los participantes originales de la investigación sobre la religión y su salida de las maras. Aunque Emerson se mudó a otra ciudad luego de la primera vez que lo entrevisté en 2008, me había emocionado el hecho de poder rastrearlo exitosamente con la ayuda de otro participante, y habíamos hecho planes por teléfono para entrevistarlo en un restaurante cerca de su nuevo lugar de residencia en Jutiapa. Pero el plan era logísticamente muy complicado. Yo debía viajar cinco horas en un día, el día antes de irme del país con mi familia. Además, un nuevo semestre

2 Excepto en el caso de Juan José, cuyo nombre fue incluido a solicitud de él mismo, los nombres de los exmareros han sido cambiados para mantener su anonimato.

estaba a punto de empezar en mi universidad en Vermont, y todavía tenía que hacer trabajo preparatorio. En consecuencia, llamé a Emerson de nuevo para cancelar la cita. ¿Era este *post* una reacción de Emerson ante los meses de silencio que siguieron a la cancelación de nuestra cita? ¿Estaba frustrado por la falta de nuevos contenidos compartidos en el sitio de Facebook? ¿O había obtenido una copia del libro o de uno de los artículos que habían sido publicados por la prensa guatemalteca? Era imposible saberlo. Lo único que yo sabía era que uno de los participantes del estudio original estaba molesto conmigo o con el libro y quería que yo lo supiera.

La respuesta virtual de Emerson no fue en absoluto la respuesta típica que he recibido al embarcarme en una segunda ronda de entrevistas con exmareros en Centroamérica. De hecho, ha sido excepcional, puesto que todas mis otras interacciones con antiguos participantes han sido positivas hasta el momento. Sin embargo, esta expresión escrita de frustración es una muestra de algunos de los problemas fundamentales que se asocian con la conducción de investigaciones longitudinales cualitativas, especialmente cuando se realizan en un contexto internacional. Este documento representa un intento de sondear algunas de las dificultades con las que me he encontrado durante varias semanas de investigación de seguimiento en Guatemala y Honduras en dos viajes distintos a la región entre enero y julio de 2013.

Para empezar, brindaré un poco de contexto sobre el proyecto original de la investigación, así como una breve discusión sobre algunos de los descubrimientos durante la primera etapa de la “segunda ola” de entrevistas, para luego describir dos desafíos que enfrento en mi constante participación en investigaciones longitudinales cualitativas en Centroamérica. El primer desafío es la dificultad de volver a las regiones y localizar a los participantes originales. El segundo es la cuestión ética moral concerniente a cómo presentarme y cómo presentar mi investigación ante aquellos centroamericanos cuyos francos relatos autobiográficos eran los que impulsaban mi disertación. Mi meta principal es explorar

el campo minado que rodea la revisita etnográfica hecha por los sociólogos norteamericanos que se reencuentran con miembros de poblaciones marginales en un entorno de cruces culturales. Michael Burawoy ha argumentado que, “[E]l desafío de la revisita etnográfica [es] desenmarañar movimientos del mundo externo de la propia cambiante participación del investigador con ese mismo mundo, al tiempo que reconoce que los dos no son independientes” (2003: 646). Ofrezco este documento como una especie de estudio de caso que revela la naturaleza de algunas de estas “marañas”.

Religión, maras y conversión

En el año 2007, empecé a realizar una investigación *in situ* sobre el proceso de dejar las pandillas transicionales centroamericanas. Empecé por entrevistar a miembros locales de las pandillas centroamericanas, y luego a personas que habían abandonado esas pandillas. Eventualmente, a lo largo de un período de dos años, entrevisté a sesenta y tres exmareros; muchos de ellos pertenecieron a notorias pandillas como la Mara Salvatrucha (MS-13) y la Mara Dieciocho (M-18) –pandillas cuyo origen puede ser rastreado hasta los barrios de inmigrantes del este de Los Ángeles–. Como pasé buena parte de mis veintes viviendo y trabajando en los barrios de la Ciudad de Guatemala, estaba familiarizado con el contexto social y cultural de la región, pero me intrigaba un rumor que había escuchado mientras estudiaba el fenómeno de las pandillas centroamericanas. Aunque abandonar vivo las maras se estaba convirtiendo en algo casi imposible, se reportaba que algunos mareros centroamericanos estaban abandonando sus maras para unirse a iglesias evangélicas pentecostales –y vivían para contarlo–. Entonces, mi proyecto de investigación buscaba no solo explorar las dificultades que enfrentaban quienes escogían dejar la mara, sino también averiguar cómo y hasta qué punto jugaba la religión un papel en la decisión y el proceso de abandonar la mara. “¿Por qué –quería yo saber– era que un marero

armado elegía cambiar su pistola por una Biblia? y ¿qué podía enseñarnos esta decisión acerca de las maras y de las iglesias en Centroamérica?”.

Mi investigación aportó abundantes evidencias de que ciertamente la religión juega un papel importante en el proceso de muchas “salidas” de maras. Aunque no pude recopilar una muestra de probabilidades de exmareros –hacerlo hubiera requerido el acceso a un listado completo de la población de exmareros, pero no existe ninguna lista semejante–, descubrí que muchísimos exmareros de mi muestra eran miembros practicantes de alguna congregación evangélica pentecostal local. Más de tres cuartas partes de los cincuenta y nueve muchachos y cuatro muchachas que me concedieron una entrevista, reportaron haber experimentado una experiencia de conversión religiosa alrededor de la época en la que dejaron la mara, y la mayoría de estos jóvenes, aunque no todos, seguían identificándose como participantes activos de su congregación. Encontré exmareros evangélicos pentecostales en centros juveniles religiosos y no religiosos, así como en prisiones y en centros católicos de remoción de tatuajes. Igual de sorprendente que la preponderancia de exmareros evangélicos fue descubrir que muchos líderes de células de maras –o clicas–, quienes típicamente promovían dar “luz verde” a la pena de muerte para los desertores, acostumbraban hacer excepciones para aquellos que se unían a congregaciones evangélicas pentecostales. En palabras de un exmarero hondureño, “el jefe de la mara me dijo [cuando le conté de mis planes de irme]: “ya sabés que con el Colochó no se juega. Ni con el barrio también. Si vas a cambiar, cambiá de un solo”. Este exmarero, al igual que otros, me explicaron, que aunque los mareros no practican la religión activamente, se toman los asuntos religiosos en serio, y por lo tanto prohíben a sus miembros “jugar con Dios” o con aquellos que han hecho un compromiso serio y visible con Dios, cortando así de tajo una conversión verdadera. De forma alternativa, muchos exmareros, incluyendo a los conversos, me reportaron que eran vigilados cuidadosamente por la mara para ver si su estilo de vida posterior encajaba con las severas y piadosas exigencias

de la iglesia. Algunos reportaban incluso que ciertos amigos que se habían convertido, pero que no mantuvieron el estricto estilo de vida de un cristiano, habían sido asesinados por la mara.

Los descubrimientos anteriores son desarrollados con mucho más detalle en mi disertación (Brenneman, 2009) y en mi libro *Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America* (Brenneman, 2012). Aunque sí descubrí que a menudo los líderes de las maras locales ofrecen una “exención evangélica” a los que se convierten y viven según las reglas de la iglesia, hay más en juego en la decisión de convertirse que un simple cálculo de los costos y beneficios de abandonar la mara, con o sin religión. Las pequeñas iglesias de barrio del tipo que con más probabilidad acogen a exmareros ofrecen más que un simple refugio de las represalias violentas. Ofrecen importantes recursos sociales, emocionales y cognitivos para reconstruir una identidad a partir de los escombros de la “identidad arruinada” del marero, cuya reputación a menudo convierte el encontrar trabajo y construir lazos de confianza en algo casi imposible. Pero el punto más importante que quiero resaltar en este documento es que los sesenta y tres jóvenes que compartieron conmigo las historias personales de su vida antes, durante y después de la mara, lo hicieron con un profundo sentido de vulnerabilidad y dignidad. Mientras preparaba mi propuesta de investigación para el Consejo de Revisión Institucional, luchaba con el asunto de cómo compensar adecuadamente a los participantes por el tiempo que esperaba que me brindaran. Sabía que ofrecer una compensación económica era parte del protocolo estándar para aquellos que me concedieran en persona entrevistas largas y potencialmente agotadoras. Sin embargo, cierto contacto experimentado me había advertido que ofrecer un pago en efectivo a los participantes introduciría una tensión innecesaria, e incluso podía ponernos en peligro a mí y a mis anfitriones. Además, podía producir un aumento repentino en la población de quienes se identificaban como expandilleros. En su lugar, decidí ofrecer un pequeño obsequio de agradecimiento consistente en una gorra de béisbol.

Sin embargo, conseguir que los exmareros hablaran conmigo resultó ser más fácil de lo que pensé. Aunque tomó un poco de trabajo mantener algunas de las entrevistas enfocadas en el tema, la mayoría compartió conmigo de forma abierta y abundante. Muchos, incluso, compartieron información profundamente personal sobre su propio pasado –experiencias cuyo recuerdo les causaba un obvio dolor emocional–. Traté con fuerza de no “sondearlos” demasiado profundamente y evité buscar el ángulo de las historias sensacionalistas de violencia o crimen. Sin embargo, algunos de los jóvenes parecían determinados a ventilar algunas de sus propias heridas e incluso a confesar algunas de sus propias decisiones y acciones profundamente lamentables. Yo me sentí a la vez impresionado y humilde ante el valor de estos individuos, muchos de los cuales reportaron su participación personal en eventos y experiencias que no los hacían verse bien, incluyendo decisiones y estilos de vida que adoptaron después de su determinación de abandonar la mara.

Seguimiento a exmareros

En enero de 2013, casi seis años después de conducir las primeras entrevistas con exmareros, empecé una segunda ola de entrevistas. Dar seguimiento a los muchachos y muchachas que conocí años atrás había sido una de mis metas durante varios años, pero las exigencias de la paternidad y la docencia en una pequeña universidad de humanidades en el norte de Nueva Inglaterra, hizo imposible que volviera antes a contactar a los exmareros. Tenía varias razones que me hacían desear volver a la región. Primero, luego de la publicación de mi libro, empecé a recibir llamadas y correos electrónicos ocasionales de abogados y técnicos legales que me pedían peritajes o testimonios en beneficio de indocumentados que buscaban asilo y que decían que ahora las maras habían puesto como blanco a los miembros de las iglesias, por lo que no debían ser deportados. Dichos alegatos, de hecho, contradecían los

descubrimientos de mi investigación y más de un abogado de inmigración me informó que “los tiempos habían cambiado” respecto al comportamiento de los líderes de las maras hacia los expandilleros religiosos. “¿Cambiaron su política los líderes de las maras?”. Esto era lo que yo quería saber. Además, tenía mis propias preguntas sobre la seguridad y la trayectoria de vida de los muchachos y las muchachas que me habían concedido las entrevistas. La mayoría de ellos parecían plenos de esperanza y entusiasmo sobre su futuro. ¿Estaban garantizadas sus esperanzas o acaso el reto de reconstruir sus identidades arruinadas había resultado demasiado abrumador? Al menos, un exmarero había sido asesinado en los meses posteriores a nuestra entrevista. ¿Habían corrido otros con la misma suerte? Además, quería saber si los conversos seguían practicando su religión, observando los estrictos estándares morales de las iglesias locales a las que se habían convertido.

De primera oída, la idea de hacer una revisita a un sitio de campo apenas seis años después de un trabajo puede sonar extraña o poco atractiva. Sin embargo, el llamado “Triángulo Norte” de Centroamérica –Guatemala, Honduras y El Salvador– había estado sufriendo rápidos cambios en los últimos años. Y entre los cambios sociales, políticos y culturales que moldeaban la región de nuevo, el cambio religioso, en forma de un crecimiento continuo del pentecostalismo evangélico, y el cambio social, en forma de un aumento en el crimen y la violencia callejera y las respuestas del Gobierno a estos fenómenos, ocupaban un lugar principal (Brenneman, 2013; Cruz y Carranza, 2006; Dudley, 2013; Farah y Lum, 2013; Fearon, 2011; Holland, 2002). Así, una meta clave de mi regreso al campo es descubrir y explicar las variaciones. En palabras de Burawoy, “Cuando hacemos la revisita... nuestro propósito no es buscar una constancia entre dos encuentros, sino entender y explicar la variación, en particular para comprender la diferencia a lo largo del tiempo” (2003: 647).

Debe señalarse que mi regreso al campo no representa una “revisita etnográfica” en el sentido más estricto. Tanto mi investigación original como mi investigación de seguimiento en progreso se basan principalmente

en entrevistas a exmareros y a aquellos que trabajan con ellos, y solo en sentido secundario en notas de campo tomadas durante mis visitas a sus comunidades y a las organizaciones (religiosas y laicas) en las que participan. Comparadas con un estudio estándar del tipo participante-observación, mis incursiones en el campo son más bien breves y mis notas de campo no son tan abundantes. No obstante, se me presentaron varios dilemas conforme empecé a planear el regreso, dilemas que cualquier etnógrafo enfrenta al querer volver a un campo del que ha estado ausente durante varios años. En primer lugar, como mencioné antes, las exigencias de mantener a mi familia mientras impartía clases en una pequeña universidad de humanidades en Vermont hizo especialmente difícil encontrar tiempo para volver. Lareau discute esta dificultad ante su propio seguimiento, e indica que otros investigadores han señalado que, quienes escriben una disertación, suelen disfrutar de la ventaja de un horario más flexible (Duneier, 2011; Lareau, 2011). Encontrar recursos financieros para pagar un viaje que encajara en mis horarios de docencia fue igual de difícil. Solicitar fondos de investigación abundantes toma una enorme cantidad de tiempo y a menudo involucra años de preparación y planificación. Al final de cuentas, me ofrecieron una pequeña cantidad de dinero mediante una subvención preestablecida en otra universidad donde había mucho interés en los temas de la violencia y la religión en América Latina. A cambio, se me pidió que me acompañara un cineasta durante una semana a Guatemala, mientras localizaba a los jóvenes y a quienes trabajaban con ellos. Eso significaba que yo tendría que obtener permisos adicionales para cualquiera que estuviera involucrado en el seguimiento, antes de llegar a su lugar de trabajo o residencia. Naturalmente, también significaba que el panel del Consejo de Revisión Institucional haría un trabajo de escrutinio adicional.

Otro tema surgió mientras preparaba mi regreso. Juan José, un exmarero guatemalteco con quien había mantenido contacto cercano a lo largo de los años, estuvo de acuerdo en ser mi asistente de investigación. Él realizaría un trabajo preliminar de campo en Guatemala usando sus

extensos vínculos con otros exmareros, incluyendo a algunos que habían participado en el primer estudio. Pero dos meses antes de mi llegada a Guatemala, en diciembre de 2012, Juan José falleció luego de una infección pulmonar que se había apoderado del pulmón que le quedaba tras haber recibido un balazo en el pecho siete años antes. Además de la tristeza que esta noticia me causó, me recordó una de las preocupaciones clave que me motivaban a volver al campo más temprano que tarde –yo sabía que los exmareros que habían participado en mi estudio tenían unas expectativas de vida más cortas a las de otros jóvenes centroamericanos–. Una última preocupación mía tenía que ver con la seguridad. Aunque nunca me sentí inseguro durante mi investigación durante los años 2007 y 2008, sabía que la situación en el terreno estaba cambiando, especialmente en Honduras. Allí, un golpe de Estado había introducido un nuevo caos político que abrió la puerta a la corrupción y a un mayor atrincheramiento del crimen organizado y de los carteles de la droga. La tasa de homicidios en esa nación era la más alta del mundo en 2012 (90 por cada 100,000 habitantes).

Hallazgos de seguimiento

A pesar de las dificultades que estos eventos presentaban, decidí seguir con mis planes de empezar a buscar a los exmareros y entrevistarlos de nuevo. Encontrar y reconectarme con los primeros antiguos participantes me tomó casi una semana y muchas llamadas telefónicas, pero las búsquedas subsiguientes fueron más veloces y rápidamente tuve una serie de entrevistas grabadas y pistas del estado actual y del paradero de los otros muchachos. En julio visité Honduras, donde un antiguo contacto me fue de considerable ayuda para localizar a los jóvenes y programar las entrevistas. A principios de agosto, ya tenía información sobre el estado y el paradero de treinta de los sesenta y tres mareros originales, y tenía entrevistas grabadas con diecisiete de estas personas.

Una de las razones por las que mi listado de contactos era más largo que mi lista de entrevistas de seguimiento se relacionaba con la mortalidad. Justo como me temía, una proporción desconcertante de los jóvenes ya no estaba viva. Además de la reciente muerte de Juan José, seis de los exmareros de los que pude obtener información habían muerto violentamente en el lapso posterior a nuestras primeras entrevistas. Es decir, por lo menos una décima parte de la muestra original –una quinta parte de aquellos de quienes había logrado obtener información– había muerto violentamente durante los últimos seis años. Y aún más preocupante era que varios de esos jóvenes habían sido asesinados durante los últimos dos años. Uno de los participantes hondureños fue asesinado a balazos en junio de 2013, apenas un mes antes de que yo volviera a ese país. Una razón adicional para la disminución en la lista de entrevistas tiene que ver con la transitoriedad de esta población particular de jóvenes. Como han señalado Laub y Sampson en sus investigaciones de seguimiento con adultos que en su juventud fueron delincuentes, la población que ha participado en crímenes puede ser un grupo particularmente difícil de localizar (Laub y Sampson, 2003). Y mientras que el estudio de Laub y Sampson podía basarse en los considerables registros de los gobiernos estatal y federal, en Centroamérica no existe ninguna ventaja similar. Algunos de los jóvenes han emigrado a otras ciudades y por lo menos uno de ellos vive ahora en los Estados Unidos de Norteamérica.

Un segundo asunto de interés en mi investigación de seguimiento es la práctica de la religión. Dado que la mayoría de exmareros que localicé durante los años 2007 y 2008 eran miembros activos de una religión en el momento de la entrevista, me preguntaba cuántos de ellos seguían activos luego de cinco y seis años. Identificar la religiosidad de los exmareros ya era una empresa difícil en el momento de la primera entrevista, y ha sido igual de truculenta en esta segunda ocasión. Queda claro, sin embargo, que hay una disminución notable de la observancia religiosa en aquellos entrevistados que formaron parte de la muestra

durante esta segunda ocasión. Menos de la mitad de los conversos que he entrevistado hasta este momento reportan una participación activa en alguna congregación, evangélica pentecostal o de otro tipo. Varios de ellos citaron que las elevadas exigencias de participar en las iglesias evangélicas de barrio eran demasiado difíciles y pesadas de mantener. Otros encontraban difícil seguir el comportamiento o las expectativas domésticas de sus hermanos y hermanas en la fe. Uno de los casos más sorprendentes a este respecto fue el de Ricardo, un talentoso exmarero cuya afición por organizar a los demás y cuyo talento para hablar en público lo habían llevado a ser reclutado y confirmado como ministro de una denominación pentecostal grande. La última vez que hablé con Ricardo en 2008, estaba emocionado por ser el ministro de una pequeña iglesia en una comunidad vecina fuera de San Pedro Sula, Honduras. En julio de 2013, sin embargo, Ricardo había abandonado la iglesia y trabajaba para la municipalidad, tras haber sido fichado por el alcalde para participar como organizador político a nivel local. Ricardo reportó que la difícil separación de su esposa le había costado el cargo de pastor, abriéndole la puerta a su participación en la política. Sin embargo, otros exmareros conversos aún participan activamente en la iglesia a la que se convirtieron o en una nueva congregación que les ha ofrecido un hogar. Un joven dirige el grupo juvenil de una congregación en un barrio muy violento en la Ciudad de Guatemala. Otro dirige la alabanza en una gran congregación en su pueblo natal, sobre la carretera que conduce a la costa sur de Guatemala. Y varios otros expandilleros se identifican como cristianos evangélicos, pero muestran pocos, si es que alguno, de los identificadores típicos de este grupo.

Preguntas que rondan

Aunque el análisis final de los resultados de mi investigación de seguimiento deberá esperar hasta que haya invertido más tiempo en rastrear e investigar al resto de los miembros originales de la muestra (sin mencionar

el análisis completo de las transcripciones de las entrevistas mediante el uso de *software* de análisis cualitativo de datos), hay al menos dos asuntos que ya vale la pena discutir.

El primero se relaciona con la cuestión práctica de cuán factible es completar un estudio de esta naturaleza. Dos viajes y miles de dólares de fondos de investigación han producido diecisiete entrevistas e información relativa sobre el paradero de apenas una docena de personas más. Pero hay una posibilidad muy real de que los diecisiete miembros nuevamente entrevistados en este punto ya representen a los miembros más accesibles del estudio. Muchos, aunque no todos, de los restantes treinta y tres participantes de los que todavía no tengo noticias, probablemente sean los individuos más difíciles de localizar. Todavía debo viajar a El Salvador –donde tengo menos contactos y mi conocimiento local es más débil– a fin de dar seguimiento a ocho exmareros de mi muestra original. En otros casos, la organización que me servía de contacto, brindándome acceso a entrevistas y espacio para llevarlas a cabo, ya no existe.

El segundo asunto es saber cuántos riesgos tomar, y de qué clase, para localizar y reconectarme con los exmareros. Me pregunto si debería o no llamar a Emerson cuando vuelva a la región en mayo de 2014. ¿Todavía querrá verme después de escribir insultos en la página de Facebook del libro? ¿Debería siquiera arriesgarme a eso? Hoy, Emerson vive en Jutiapa, uno de los pueblos más violentos de Guatemala. ¿Es seguro encontrarme con él ahí?

Llegar con una capacidad diferente está relacionado con el asunto de la confianza. Cuando arribé por primera vez a la escena en 2007, yo era un estudiante de maestría que trabajaba en una disertación. De hecho, luego de enfrentarme a las desconcertadas miradas de los entrevistados que tenían poca idea de lo que en realidad era una tesis, cambié mi forma de presentarme para hablarles sobre la creación de un libro. Aunque tenía poca fe en mi capacidad para completar el manuscrito de un libro,

no digamos obtener el interés de un editor, descubrí que los exmareros respondían con mucho más entusiasmo a la idea de ser entrevistados para un libro que para una tesis. En las entrevistas de seguimiento he descubierto que los entrevistados –exceptuando a Emerson– estaban emocionados con la idea de haber colaborado con sus entrevistas originales en la formación de lo que ya es un libro impreso. El problema es cuando se enteran de que el libro solo está disponible en inglés. Y ahí es cuando la culpa empieza a brotar en mí. Como investigador cualitativo, vivo de la autodivulgación honesta de los testimonios de aquellos que participan en mi investigación. Y aunque creo que mi trabajo duro de análisis y la cuidadosa atención que pongo al escribir para un público amplio contribuyó de alguna manera a encontrar un editor, no soy ingenuo al valorar la medida en la que el retrato franco y a veces elocuente de sus propias historias de vida le agregó valor a mi investigación e hizo posible su publicación. Por lo tanto, reconozco el hecho de que cuando se trata de publicar entrevistas etnográficas basadas en investigaciones, el proverbio africano de que “se necesita de toda la aldea” se aplica con especial exactitud. Y cuando los “aldeanos” se enfrentan al hecho de que han contribuido a la publicación de “mi” libro y “mi” carrera, sé que no puedo culpar a aquellos que podrían sentir que de alguna manera han sido usados. Según Lareau, este fue el sentimiento de varias de las familias de su célebre etnografía sobre raza, clase y familia. Estas familias se vieron profundamente perturbadas cuando leyeron su libro, y sus respuestas emocionales causaron mucho dolor e introspección a Lareau. Después de todo, como lo dice la misma Lareau en el apéndice de la segunda edición de su libro, “La investigación cualitativa se inmiscuye mucho más en la vida personal del investigador que la investigación cuantitativa, dado que ciertos aspectos vitales de la investigación cualitativa son interpersonales más que distanciados” (2011: 316). En el caso de mi propia investigación de seguimiento, por el momento me he visto “aislado” de dichas críticas a causa de la barrera misma del lenguaje que mantiene mi libro fuera del alcance de quienes contribuyeron a su creación. Aunque sí proporciono una compensación monetaria por

las entrevistas de seguimiento, salvo en algunos casos no he dado una copia del libro a los entrevistados. Esta es mi encrucijada ética. Aunque mi meta es publicar una traducción (o adaptaciones) en español de mi libro lo antes posible, lograr esto ya ha resultado ser más difícil de lo que esperaba. Entonces, la falta de una versión en español de mi investigación me permite el lujo de elaborar mi propia descripción, muy breve, sobre lo que trata el libro según las necesidades particulares de mis interlocutores hispanohablantes en un momento dado.

Aunque quizá nunca descubra la motivación real del airado mensaje de Emerson, siento que he llegado a conocer un poco de la frustración y de las dificultades éticas de la revisita etnográfica descrita por Lareau. Espero que al haber recogido la invitación que ella lanza de ser honesto sobre estas dificultades, de alguna manera pueda yo contribuir a la continua conversación sobre la necesidad y la dificultad de conducir tales trabajos en el mundo real de la investigación social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRENNEMAN, R. (2009). "From Homie to Hermano: Conversion and Gang Exit in Central America". Ph. D., Sociology, University of Notre Dame, Notre Dame, IN.
- _____. (2012). *Homies and Hermanos: God and the Gang in Central America*. New York: Oxford University Press.
- _____. (2013). "Religion and Violence in Latin America: Assessing a Shifting Landscape". Ensayo presentado durante el 'Religious Responses to Violence in Latin America: Christianity in Dictatorship and Democracy', January 14, 2013, Washington, D. C.
- BURAWOY, M. (2003). "Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography". En: *American Sociological Review* 68(5): 645-79.
- CRUZ, J. M. y Carranza, M. (2006). "Pandillas Y Políticas Públicas: El Caso de El Salvador". En: Moro, J. (Ed.). *Juventudes, Violencia Y Exclusión: Desafíos para Las Políticas Públicas*. Guatemala: Magna Torres Ediciones.
- DUDLEY, S. S. (2013). "The El Salvador Gang Truce and the Catholic Church: Dissecting the Participation of the Catholic Church in the Recent Gang Pact". In *Sight Crime*, Washington, D. C.
- DUNEIER, M. S. (2011). "How Not to Lie with Ethnography". En: *Sociological Methodology* 41(1): 1-11.
- FARAH, D. and Phillips Lum, P. (2013). "Central American Gangs and Transnational Criminal Organizations: The Changing Relationships in a Time of Turmoil". Vol. Washington, D. C.: IBI Consultants.
- FEARON, J. D. (2011). "Homicide Data, Third Revision: Background Paper Prepared for the Wdr 2011 Team". Washington, D. C.: The World Bank.

- HOLLAND, C. L. (2002). "Why Are Roman Catholics Leaving Their Church to Join Evangelical Churches in Latin America?". PROLADES. Retrieved June 16, 2009.
- LAREAU, A. (2011). *Unequal Childhoods: Class, Race, and Family Life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- LAUB, J. H. and Sampson, R. J. (2003). *Shared Beginnings, Divergent Lives: Delinquent Boys to Age 70*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Popol Wuj versus Título de Totonicapán

Un conflicto en la más alta jerarquía k'iche'

RUUD VAN AKKEREN
Universidad Del Valle de Guatemala¹

U no puede estudiar el *Popol Wuj* desde diferentes ángulos, y así se ha hecho. Sin embargo, el contexto político de la obra es un aspecto que hasta ahora ha recibido escasa atención. Por ello, resulta remunerativo interpretar el texto como un instrumento en una lucha política. Nos enfocamos en los dos puestos más altos dentro de la jerarquía k'iche': el *ajpop*, 'señor del petate' y el *ajpop k'amja*, 'viceseñor del petate'. Ambos oficios fueron provistos por los Kaweq, el chinamital gobernante de Q'umarkaj.

La confederación k'iche' ya estaba en un proceso de decadencia cuando llegaron los españoles. La conquista misma la dejó completamente destrozada y a sus gobernantes divididos. Nacieron dos facciones que luchaban por el poder: una, apoyando al *ajpop*; la otra, al *ajpop k'amja*. En un intento para enfrentar el nuevo poder español, estas dos facciones optaron por dos políticas opuestas. La facción del *ajpop* escogió la opción reaccionaria: adherirse a la situación prehispánica. Esta facción incluía, entre otros, la élite sacerdotal tradicional, los ministros de Tojil y Q'uq'kumats, que vieron su posición amenazada por la llegada de un nuevo culto promocionado por los dominicos. La otra facción y el *ajpop k'amja*, en cambio, decidieron aliarse con los representantes del nuevo poder en la región, los dominicos, que con el proyecto de Las Casas, ofrecieron una alternativa menos violenta.

1 Investigador asociado, Centro de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas

Cada facción produjo un texto que expresaba su posición. Uno de estos textos lo conocemos hoy como *Popol Wuj*, el cual destacaba el antiguo orden prehispánico y el papel indispensable y decisivo del dios patronal en la fundación de la confederación k'iche'. El otro es el *Título de Totonicapán* que, como muestra de su nueva lealtad, empezó con la transcripción de quince páginas extraídas de la *Theologia Indorum*, la cual fue escrita por el dominico fray Domingo de Vico.

Situación política de la confederación k'iche'

Empezamos con una breve exégesis de la situación política de la confederación k'iche'. Alrededor de 1475, el *ajpop* y gran héroe K'iq'ab' [Ciempíes] fue removido del poder mediante una rebelión interna. Cincuenta años más tarde se escucharon los primeros cánones españoles. En ese intervalo, el Estado k'iche' pasó por cinco pares de gobernantes, es decir, *ajpop* y *ajpop k'amja*. Los sucesores de K'iq'ab', Tepepul y Iztayul, fueron capturados durante una campaña fatal contra los kaqchikeles de Iximche', ciudad que fue inaugurada en 1478 (Recinos, 1980: 86; Akkeren, 2007). La confederación k'iche' entró en crisis, situación que solo se agravó con la invasión española. En marzo de 1524, Pedro de Alvarado llegó a Q'umarkaaaj. Acusando a sus gobernantes de haber querido emboscar al Ejército español en las estrechas calles de su capital, los tomó prisioneros. El *ajpop* 3 Venado y *ajpop k'amja* 9 Perro murieron ahorcados en una hoguera española.

El siguiente par de gobernantes, Tecum y Tepepul, buscó refugio en áreas retiradas como Santa María Chiquimula y Sacapulas. El nombre calendárico de Tecum era, al parecer, 9 B'alam. Fue ahorcado como consecuencia de una campaña de castigo comandado por Jorge de Alvarado entre 1534 y 1535. Tecum era el padre de don Juan de Rojas, el último *ajpop* mencionado en la lista dinástica del *Popol Wuj*. En cuanto a Tepepul, su nombre calendárico era 8 Kawoq. Tepepul había huido a

Sacapulas y resultó ser el reputado don Juan de Sacapulas quien facilitó a fray Bartolomé de las Casas el contacto con los caciques de Verapaz. Tepepul era el padre de don Juan Cortés, el último *ajpop k'amja* según el *Popol Wuj*. Fue ahorcado por Pedro de Alvarado en 1540 (Carrasco, 1982: 49; Akkeren, 2002, 2003, 2011a).

En 1555, los k'iche's de Q'umarkaaj fueron trasladados a su asentamiento colonial, Santa Cruz del Quiché. En esa reducción participó el oidor Alonso de Zorita. El juez vio, en esta ocasión, la que posiblemente era una versión prehispánica del *Popol Wuj*, como años después anotó en su relación:

La provincia de Umatlán, de que ya se ha hecho mención, es junto a Guatemala, y siendo yo allí oidor fui a visitarla, y mediante un religioso de Santo Domingo, gran siervo de Nuestro Señor gran lengua, que ahora es Obispo, muy buen letrado y predicador, averigüé por las pinturas que tenían de sus antigüedades de más de ochocientos años, y con viejos muy antiguos, que solía haber entre ellos en tiempo de su gentilidad tres señores (Zorita, 1942: 209).

Por aquel tiempo, los señores supremos, don Juan de Rojas y don Juan Cortés, eran todavía jóvenes, quizá de unos veinte años de edad (Carrasco, 1982: 49; Akkeren, 2003). Sus padres fueron asesinados muchos años antes. Todo lo que algún día fue la poderosa confederación k'iche' quedó desmantelada y sus gobernantes paralizados. El mismo Zorita describe con compunción su situación:

Yo vi los que estaban a la sazón por señores en el pueblo que llaman de Umatlán de quien toma nombre toda la provincia, tan pobres y miserables como el más pobre indio del pueblo, y sus mujeres hacían las tortillas para comer, porque no tenían servicio ni con qué lo mantener, y ellos traían el agua y leña para sus casas. El principal de ellos se llamaba D. Juan de Rojas, y el segundo D. Juan Cortés, y el tercero Domingo,

pobrísimos en todo extremo; dejaron hijos todo paupérrimos y miserables y tributarios, porque a ninguno excusas de ello, como ya se ha dicho (Zorita, 1942: 210).



Figura 1. Plaza central de Q'umark'aj, con el templo de Tojilen el extremo izquierdo (fotografía del autor)

Diego Reinoso y los dominicos

En 1535 llegó un grupo de dominicos a Guatemala, con fray Bartolomé de las Casas, Rodrigo de Ladrada, Pedro de Angulo y Luis Cáncer. Durante los dos siguientes años, los religiosos procedieron a aprender el idioma k'iche', el que les fue enseñado, según Remesal, por el obispo Francisco Marroquín (Remesal, 1988-I: 177). En ese mismo tiempo, Las Casas compuso su tesis *De Unico Vocationis Modo*, donde planteó que la única manera cristiana de integrar a los 'indios' al imperio español era mediante la palabra de Dios. Del libro se burlaron los españoles de Santiago de Guatemala, y retaron a Las Casas a probar su teoría 'ridícula' en Tierra de Guerra, nombre con el cual se referían a la región que luego fue llamada Verapaz. Las Casas asumió el desafío y nació el proyecto de Verapaz. En mayo de 1537, Las Casas y Maldonado firmaron el primer contrato que concedió a los dominicos el derecho para entrar en Tierra de Guerra sin ninguna intervención española.

Lo que nos interesa aquí es la enseñanza del idioma k'iche' por Marroquín. En otros escritos, he sugerido que la persona efectivamente responsable de la enseñanza del idioma era un indígena k'iche' llamado Diego Reinoso. Según Ximénez, Diego Reinoso “fue un indio que el señor Marroquín llevó del pueblo de Uatlán y enseñó a leer y escribir” (Ximénez, 1999, Tomo I: 171). Reinoso era de sangre noble y poseía el título de *Popol Winaq*, o Consejero. En el *Título de Totonicapán*, se presenta a sí mismo como el hijo de Lajuj Noj [10 Noj], quien era todavía compañero de guerra de K'iq'ab' (Carmack y Mondloch, 1983: folio 28v). Su abuela era una señora noble del linaje Roqche'. Históricamente, es imposible que el padre de Reinoso fuera contemporáneo de K'iq'ab', quien vivió aproximadamente entre 1400 y 1477: debe haber sido un pariente de unas dos generaciones anteriores (Akkeren, 2003: 246-247). Algunos investigadores –entre ellos José Antonio Villacorta (1926) y otros, más recientes, Munro Edmonson (1971) y Robert Carmack (Carmack y Mondloch, 1983: 15)– han sugerido que Diego Reinoso, al cual nos referimos, fue el autor del *Popol Wuj*. Por mi parte, he argumentado en varios escritos que no puede ser así, ya que Diego Reinoso era justamente de la facción rival de los autores del *Popol Wuj* (Akkeren, 2003, 2011a, 2011b).

Diego Reinoso, entonces, enseña k'iche' al grupo de Las Casas entre los años 1535 y 1537, cuando ellos se preparan para su entrada en Tierra de Guerra. La relación que narra Remesal es conocida. Los dominicos mandan a unos comerciantes con coplas cristianas traducidas en k'iche' que llegan hasta Sacapulas, y el cacique local –quien después fue bautizado como don Juan– demuestra gran interés y quiere conocer más. En diciembre de 1537, Las Casas y Angulo deciden viajar a Sacapulas, porque han escuchado que el hermano de este don Juan contraería matrimonio con una hija del Ajpop B'atz', de Chamelco: una excelente oportunidad para los dominicos de entrar en contacto con los señores de Tierra de Guerra.

La historia de Remesal se lee como un cuento de hadas. Sin embargo, parece haber existido una base más profana. Don Juan de Sacapulas no era ningún señor de Sacapulas propio, sino el *ajpop k'amja* de Q'umark'aj, el susodicho Tepepul 9 Kawoq, padre de don Juan Cortés, que se había establecido en este lugar aislado. Desde que murió Tecum 9 Balam, ahorcado por Jorge de Alvarado, Tepepul fue la autoridad k'iche' más alta. Era el mismo Diego Reinoso, de quien pronto escuchamos que apoyaba la facción del *ajpop k'amja*, que debe haber jugado un papel decisivo para facilitar el contacto entre ambos partidos (Akkeren, 2002, 2003, 2011a, 2011b).



Figura 2.
Fray Bartolomé de las Casas
(Imagen proporcionada por el
autor).

El hecho de que don Juan de Sacapulas representaba realmente a la nobleza más alta de Guatemala lo vemos en la descripción que ofrece Remesal. Después del primer encuentro en Sacapulas, Las Casas invitó a don Juan al convento de Santo Domingo en Santiago de Guatemala. El cronista describe la visita: llegó acompañado con “mucho aparato de gente”, digno de un monarca. Fue recibido, dice, por los magistrados más altos, Pedro de Alvarado y Francisco Marroquín. El último le sirvió como intérprete (Remesal, 1988-I: 222-223).

Pasaron más el obispo y el adelantado a honrar al cacique don Juan y sacáronle un día entre los dos a ver la ciudad, y para que gozase bien della y de lo bueno que había, mandó el adelantado a los mercaderes de escoger los mejores paños y sedas que tenían, y hacer muestra de las mejores y más curiosas mercaderías que había en sus tiendas y a los plateros que sacasen las mejores piezas de plata que tuviesen, así suyas como ajenas, para que el cacique se alegrase con la vista de todo y el obispo dio orden a todos estos oficiales que si a don Juan le pareciese bien algo de sus tiendas, se lo ofreciesen, rogasen con ello y se lo diesen y lo asentasen por cuenta del obispo que lo pagaría. Fue una cosa notable la gravedad del bárbaro, todo lo miraba con un ser y entereza, como quien no lo estimaba en nada y tan sin causarle novedad y admiración como si hubiera nacido en Milán: y aunque el adelantado y el obispo en veces le ofrecieron cosas de valor, jamás las quiso recibir por más que le importunaban que las tomase (Remesal, 1988-I: 223).

Aun sabiendo que por esa época Pedro de Alvarado se encontraba en España, o sea que parte de la historia es apócrifa, el fragmento deja poca duda de que don Juan no era cualquier señor, sino el soberano supremo

k'iche', acostumbrado a riquezas². Observamos que con la visita, la facción del *ajpop k'amja* venía apretando el vínculo con los dominicos. Parece que fray Francisco Ximénez, que vivió un par de años en Sacapulas, también contaba con esa información:

... tierra de Sacapulas que era parte del reino del Quiché y se quedó sin conquistar aquella rinconada retirándose su cacique que era uno de los 24 señores grandes del reino del Quiché y de la misma sangre real a lo más fragoso de aquellas tierras y esto fue así sin duda porque en donde están los edificios que es sobre el río Sacapulas antes de llegar al pueblo [...] con que sin duda ellos se retiraron después de la ruina del reino Quiché hacia las caídas del río Grande de Sacapulas, que estan detrás del pueblo de Sajcabajá (Ximénez, 1999-I: 229).



Figura 3: Folio ii del manuscrito Título de Totoncapán. (Imagen digitalmente retocada, proporcionada por el autor)

2 La presencia de Pedro de Alvarado en la bienvenida del cacique es apócrifa, ya que sabemos que el Adelantado, desde mediados de 1536, viajaba por España, y regresó en septiembre de 1539 a Santiago de Guatemala. A lo mejor se trataba de su hermano Jorge u otro hermano de la familia Alvarado.

El pacto que don Juan hizo con los dominicos de repente se puso en peligro cuando, en mayo de 1538, todos los religiosos –eran solo cuatro en aquel entonces– salieron a México para asistir al Capítulo Provincial y pedir refuerzos para la misión en Guatemala. En esta ocasión, don Juan de Sacapulas expresó su angustia al ser dejado por los dominicos:

Hizo el cacique don Juan gran sentimiento por esta ausencia, temiéndose que los padres no habían de volver más a verle y con temores rogaba e importunaba mucho a los padres no se fuesen y le dejasen solo, que por haber recibido la fe se le habían levantado grandes enemigos y podría ser que viendo ausentes los padres, le moviesen guerra que por el respecto que les tenían estando presentes, se mostraban de paz (Remesal, 1988-I: 226).

Remesal bien pudo haberse querido referir a los conflictos internos entre don Juan y otros caciques k'iche's, es decir, de la facción del *ajpop*. Pero el cacique, al mismo tiempo, debe haber temido a Jorge de Alvarado, quien había matado al *ajpop* 9 Jaguar unos cuatro años antes. Y con razón, ya que con el regreso de Pedro de Alvarado, don Juan fue ahorcado en 1540, junto con su homólogo kaqchikel 4 Imox.

La alianza que forjó el señor k'iche' con los dominicos facilitó el contacto con los caciques de Verapaz. Cuando unos quince años después, en 1555, los acalaes de San Marcos mataron al dominico fray Domingo de Vico, tanto don Juan de Chamelco como los señores de Sacapulas organizaron una expedición de castigo:

... porque los caciques de la Vera paz y de la serranía de cacapula fueron a los malhechores y lo castigaron de suerte que ya quedan algo acovardados, y la tierra algo quieta, y los religiosos más seguros, aunque todavía temerosos por aver visto atrevimientos y desvergüenzas en los de Acalá y Lacandón (citado por Saint-Lu, 1968: 463).

Fray Domingo de Vico y la Theologia Indorum

Las Casas no regresó sino hasta 1545; estuvo en España reclutando un nuevo grupo de dominicos. Este grupo incluía a fray Domingo de Vico, quien pronto mostraría su gran habilidad para los idiomas indígenas y sería uno de los maestros más importantes de esa época del contacto. Durante la década de los años cuarenta, los dominicos y los franciscanos habían iniciado en Guatemala la enseñanza de la religión cristiana, del español y su escritura. Su política era la de fundar colegios especialmente para la enseñanza de los hijos de los señores indígenas. En estas almas, relativamente inocentes, metieron su celo predicador, ya que consideraron que sus padres estaban perdidos e 'irremediable corrompidos por el demonio'. Solían sacar a estos hijos de sus hogares para llevarlos a los conventos que se encontraban en la capital, separaréndolos así de las 'idolatrías prehispánicas'.

En México, los franciscanos ya habían emprendido tal política. En Tlatelolco, antes parte de la capital azteca, establecieron, tan temprano como 1533³, el Imperial Colegio de Santa Cruz, renombrado por sus maestros como fray Pedro de Gante, fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún. Pero también porque del mismo colegio salieron grandes sabios indígenas como Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuautitlán y Pedro de San Buenaventura, quienes ayudaron a Sahagún a componer su obra maestra *Historia general de las cosas de la Nueva España*, doce tomos en lengua náhuatl, más conocido como el *Códice Florentino*. Estos colegiales hablaron y escribieron español, náhuatl y latín (Sahagún, 2002: 129). Interesante es que los mismos autores empezaron a apuntar su propia historia. A Vegerano y San Buenaventura, por ejemplo, se atribuye la redacción del documento indígena los *Anales de Cuauhtitlán (Códice Chimalpopoca*, 1992: IX-XI).

3 Fue inaugurado oficialmente en 1536, pero funcionaba desde 1533.



Figura 4. Fray Domingo de Vico
(fotografía del autor)

En Guatemala, los franciscanos ya habían fundado una escuela provisional en la encomienda de Salcajá, donde los hijos de los señores de la región iban a recibir sus clases. En el libro *La visión indígena de la conquista*, se expone que un gran número de ellos realmente produjo un texto, los que ahora llamamos los documento indígenas (Akkeren, 2007). La enseñanza dominica no debe haberse llevado a cabo mucho antes de 1545. Los únicos frailes bien capacitados en los idiomas indígenas por aquel tiempo eran fray Juan de Torres y el mencionado fray Domingo de Vico. Con Vico se aceleró el proceso de enseñanza.

En trabajos anteriores ya se ha expuesto que Vico debe haber sido el maestro de los autores del *Popol Wuj*. El dominico mismo compuso una obra cinco veces más grande que el *Popol Wuj*, la famosa *Theologia Indorum*,

una teología indígena, la primera de todo el continente escrita en un idioma nativo, en este caso el k'iche'. El primer tomo de la *Theologia Indorum* salió a luz en 1553; el segundo, en 1554 (Akkeren, 2011a). Siendo la obra de una dimensión tan impresionante, el lingüista Sergio Romero ha sugerido que los mismos alumnos de fray Domingo de Vico participaron en su producción, igual como los estudiantes indígenas ayudaron a Sahagún a componer el *Códice Florentino*⁴.

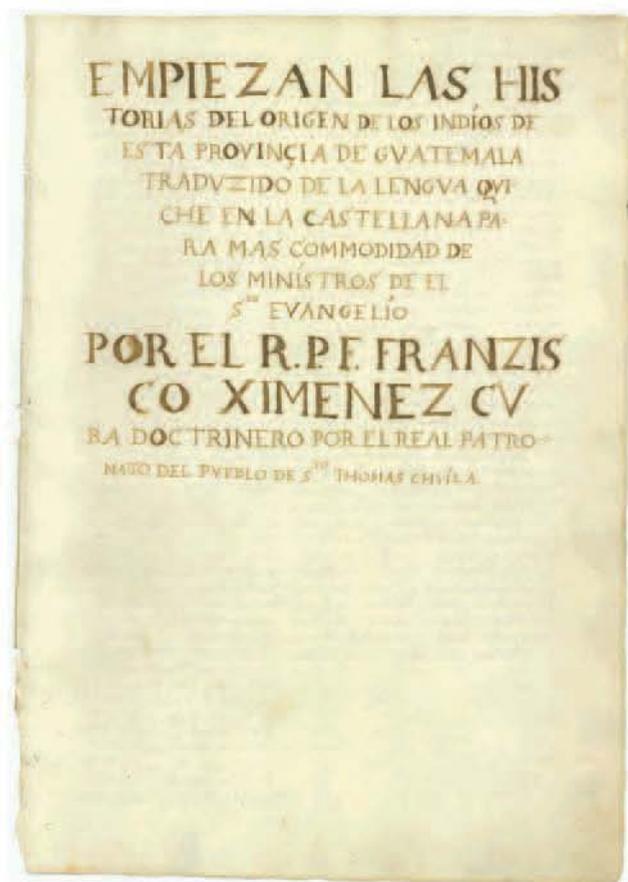


Figura 5: Portada del manuscrito original de fray Francisco Ximénez. Notar que Ximénez nunca llamó el documento *Popol Wuj* (Ayer MS 1515, Newberry Library, Chicago). (Imagen proporcionada por el autor).

4 Comunicación personal, junio de 2014.

Autores del Popol Wuj

Como queda dicho, varios autores habían propuesto que Diego Reinoso era el autor del *Popol Wuj*. Yo he ventilado otra opinión por el simple hecho de que Diego Reinoso figura como el autor dominante de otro texto k'iche', el *Título de Totonicapán*, y de que ambos documentos vocean una opinión diferente, y en algún sentido, opuesta. Para entender eso mejor, tenemos que analizar la autoría de ambos textos.

He planteado que el *Popol Wuj* parece ser un esfuerzo de varios participantes, pero que la redacción y su escritura sobre papel estaba en manos de un linaje de historiadores de la alta nobleza llamado *Nim Ch'okoj Kaweq*, idea por primera vez lanzada por Dennis Tedlock y luego elaborada por el suscrito (Akkeren, 2003). Kaweq era el nombre del linaje gobernante de Q'umarkaaaj. Pero los linajes nunca operaron solos, sino en combinación con otros linajes, formando así un *chinamit* –castellanizado chinamital–, que era el núcleo básico de la organización social prehispánica (Akkeren, 2006, 2012). En general había un linaje dominante que daba el nombre al *chinamit*. El *chinamit Kaweq* consistía en el linaje Kaweq propio que proveía los oficios del *ajpop* y del *ajpop k'amja*. Dentro del mismo *chinamit* estaban también los linajes que proporcionaban a los sacerdotes de los cultos más importantes, Tojil y Q'uq'kumats. También tenía un linaje de historiadores encargado de describir la grandeza del linaje dominante del chinamital. Ese papel le tocaba a los *Nim Ch'okoj*. En el último folio del *Popol Wuj*, leemos cómo los *Nim Ch'okoj* son llamados los 'madres y padres de la palabra'. *Nim Ch'okoj* significa "gran micoleón", que parece haber sido otro título sacerdotal. Según ese último párrafo del *Popol Wuj*, fueron los *Nim Ch'okoj Kaweq*, junto con los *Nim Ch'okoj* de los otros dos chinamitales, quienes redactaron el documento.

En el manuscrito mismo se enlista dos veces a los miembros del *chinamit Kaweq*. Curiosamente, el orden de los linajes no es igual en ambas listas:

Chinamit Kaweq

	Lista 1 (folio 51r) ⁵	Lista 2 (folio 55v)
1	Ajpop (Señor de Petate)	Ajpop
2	Ajpop K'amja (Viceseñor de Petate)	Ajpop K'amja
3	Ajtojil (Sacerdotes)	Nim Ch'okoj Kaweq
4	Ajq'uq'kumats (Sacerdotes)	Ajtojil
5	Nim Ch'okoj Kaweq (Historiadores)	Ajq'uq'kumatz
6	Chituy Popol Winaq (Consejeros)	Popol Winaq Chituy
7	Lolmet Kejnay (Recaudadores de Tributo)	Lolmet Kejnay
8	Popol Winaq (Consejeros, vinculados con el Juego de Pelota)	Popol Winaq
9	Uchuch K'amja	Yaki Tepew



Figura 6: Sacerdote Mico León (Primeros Memoriales o Códice Matritense del Palacio Real de Madrid, fol. 250r) (Imagen proporcionada por el autor).

5 Manuscrito original, Francisco Ximénez. Ayer MS 1515 del Newberry Library, Chicago, IL. Disponible en: <http://library.osu.edu/projects/popolwuj/>

En la primera lista, los Nim Ch'okoj Kaweq están en la posición 5, mientras que en la segunda se encuentran en la posición 3. Se supone que la primera lista fue dictada por los sacerdotes de Tojil, mientras la segunda por los Nim Ch'okoj Kaweq.

Probablemente, la redacción del *Popol Wuj* se empezó al final de la cuarta década del siglo XVI con las clases de fray Domingo de Vico en el convento de los dominicos en Santiago de Guatemala. Como explicamos antes, por esa época la confederación k'iche' estaba en ruinas por las guerras contra los españoles, y los miembros del chinamital Kaweq disgregados –desde Santa María Chiquimula hasta Sacapulas–. Las personas que ocuparon las posiciones más altas dentro del *chinamit* Kaweq, el *ajpop* y el *ajpop k'amja*, estaban muertos, y sus sucesores, don Juan de Rojas y don Juan Cortés, eran todavía jóvenes. Tal situación ocasionó un vacío en el poder y una lucha entre los miembros del *chinamit* Kaweq sobre cómo enfrentar ese cataclismo político.

Además, los antiguos linajes, los sacerdotes de Tojil y Q'uq'kumats, que solían dominar los cultos religiosos, se vieron amenazados por un distinto grupo de religiosos con un nuevo culto, los dominicos. Pero fueron los mismos dominicos quienes ofrecieron la mejor opción a los señores k'iche's para preservar algo de sus privilegios prehispánicos –la evangelización, que impedía la entrada del Ejército español–. El antiguo sacerdocio de Q'umarkaaaj (es decir, los linajes de Tojil, Q'uq'kumats y Nim Ch'okoj Kaweq), salió de ese dilema al optar por una opción reaccionaria: mantener el *status quo* de la época prehispánica. Su símbolo era el joven *ajpop* don Juan de Rojas. Crearon un texto que conocemos hoy como *Popol Wuj*, en el cual se destaca el papel imborrable e incondicional del dios patronal Tojil para crear al pueblo k'iche' desde el padre ancestral B'alam K'itze'.

Título de Totonicapán

Otra facción, en cambio, buscó la alianza con los dominicos. Su símbolo era el joven *ajpop k'amjadon* Juan Cortés, y creó el texto del *Título de Totonicapán*. Se puede dividir dicha obra en tres partes: una tradición bíblica sacada de la *Theologia Indorum* (folios 1r-7r), una segunda parte (folios 7r-15r) y la parte escrita por Diego Reinoso que es la más larga (folios 15r-31r)⁶.

Es indiscutible que la parte más extensa del *Título de Totonicapán* es de Diego Reinoso, porque la comienza presentándose a sí mismo:

xchita chi k'u alaq	ustedes, escuchen una vez más
usuk'ulikil xchicholotajik	ya se explicará correctamente
xchinloqb'ij k'ut kik'ojeik	y voy a decirlo respetuosamente
xchintz'ib'aj k'ut	pues, voy a escribirlo
in diego reynoso popol winaq	yo, Diego Reinoso Consejero
uk'ajol laju noj	hijo de 10 Noj

(Carmack & Mondloch, 1983: 15r).

La introducción es intrigante: ¿a quién se dirige con sus disculpas y su declaración de querer corregir otros intentos a la verdadera historia? En trabajos anteriores, expliqué que Diego Reinoso se dirige aquí a los Nim Ch'okoj Kaweq. La relación de Reinoso en el *Título de Totonicapán* es la

6 La transición de la parte Ia la parte II, o sea, de la *Theologia Indorum* a la tradición k'iche', no está de ninguna manera marcada. Tampoco se presenta otro autor en el texto. Parece que el autor, que no sabemos quién era, pasó naturalmente de los extractos de la *Theologia Indorum* a la relación historiográfica como la conocemos ahora de la tradición k'iche'. Carmack y Mondloch sí marcan la transición en su traducción (1983: 174).

El manuscrito consiste de una página más (folio 31v), pero es difícil de creer que era también una contribución de Reinoso. Esa última página tiene las firmas de los señores del *chinamit* Kaweq, incluso del Nim Ch'okoj Kaweq. Sin embargo, allí no aparece Diego Reinoso, aunque sabemos que él escribió la mayor parte del documento. Según Carmack y Mondloch, es una página fabricada (1983: 265-266).

única parte donde se menciona a los Nim Ch'okoj Kaweq, y con más frecuencia que en cualquier otro documento k'iche', de tal manera que uno se inclinara a pensar si Reinoso tuvo un asunto con los Nim Ch'okoj Kaweq. Y así fue, ya que en dos fragmentos los desacreditó abiertamente como señores falsos.

El primero es cuando relata el viaje de la segunda generación de señores a Nacxit en Tullan. Leemos cómo, junto con los pretendientes a los títulos de *ajpop* y *ajpop k'amja* del chinamital Kaweq, también viajaron los Nim Ch'okoj Kaweq. Sin embargo, alega Reinoso, estos nunca fueron investidos como señores:

<p>ta xb'e ri nim ch'okoj kaweq xa ch'okojil tem xuxik mawi xub'ij tzok'otz nimaq ajmewak'axcol mawi kajawarem taj xb'ekik'ama kitaqikil rumal ajaw b'alam k'itze'</p>	<p>cuando los Nim Ch'okoj Kaweq se fueron solo salió el trono de los Ch'okoj él [Nacxit] nunca mencionó la púa o los grandes sufrimientos de los ayunadores no había el señorío para ellos solo fueron para recibir su misión en nombre del señor B'alam K'itze'</p>
--	--

(Carmack & Mondloch, 1983: 15v).

Segundo, cuando Reinoso describe la jerarquía k'iche', de nuevo agravió a los Nim Ch'okoj Kaweq, junto con sus partidarios, es decir, la facción que, como hemos argumentado, escribió el *Popol Wuj*:

<p>wae k'ut kib'i e belejeb' nimja 4 ajawarem k'o chupam ri nab'eal ajpop K'iq'ab' il winaq ajpop k'amja nima rajop achij ch'uti rajop achij e K'iq'ab' il winaq</p>	<p>estos, pues, son los nombres de los nueve linajes hay 4 señoríos entre ellos el primero es el ajpop de la gente de K'iq'ab' el ajpop k'amja el capitán mayor del ajpop el capitán menor del ajpop son gente de K'iq'ab'</p>
---	---

e chi wi uk'ajol umam	entre ellos están los hijos y nietos
eleg b'aq laju noj	de Leq' B'aq 10 Noj
e rachchapik K'iq'ab' kawisimaj	tomó el señorío junto con K'iq'ab'y Kawisimaj
roqcheaj ub'i ixoq xealanik	Roqche' se llama la mujer que los engendró
xoqajaw	ella es una señora noble
mana xa jalum ajawarem	hay solo señoríos falsos
k'o wi jujun chike	entre cada uno de ellos:
ri ajtojil	los Ajtojil
ajq'uq'kumatz	los Ajq'uq'kumatz
chituy	los Chituy
kejnay	los Kejnay
nim ch'okoj kaweq xokotzil	y los Nim Ch'okoj Kaweq Xokotzil

(Carmack & Mondloch, 1983: 28v).

Diego Reinoso aparentemente se dirige, en su parte del *Título de Totonicapán*, en contra de la facción política que produjo el *Popol Wuj*, la de don Juan de Rojas. La facción que él personalizaba era la de don Juan Cortés, la que, con su padre, don Juan 9 Kawoq de Sacapulas, ya había buscado el acercamiento a los dominicos. Ahora, para mostrar su lealtad con la nueva religión, los autores del *Título de Totonicapán* iniciaron su documento con quince páginas de la *Theologia Indorum* de fray Domingo de Vico.

No sabemos quién es el autor que decidió empezar el *Título de Totonicapán* con un tratado de la *Theologia Indorum*. Carmack y Mondloch (1983: 14) sugieren que fue el mismo Reinoso, y yo he indicado lo mismo⁷. Si Reinoso hubiera estado en contacto con los dominicos desde 1535, hubiera sido el historiador y autor indígena más experimentado. Sin embargo, ese punto todavía requiere más estudio. El hecho de que el

7 La versión del *Título de Totonicapán* que sobrevivió es una copia del siglo XVII o XVIII. Entonces, uno podría argumentar que el tratado de la *Theologia Indorum* fue agregado más tarde. Sin embargo, los traductores del documento creen que los primeros siete folios ya pertenecían al texto original (Carmack y Mondloch, 1983: 14).

autor de la parte de la *Theologia Indorum* pasa naturalmente a la parte de la tradición k'iche', sin ningún marco, implica que ambas partes fueron escritas por el mismo autor, que no parece haber sido Reinoso: ¿para qué presentarse de nuevo a mitad del documento?

Sea como quiera, hay poca duda de que los autores del *Título de Totonicapán* estuvieran en estrecho contacto con los dominicos y fray Domingo de Vico en especial. Este hecho lo revelan también las fechas. Vico era prior de su congregación en Santiago cuando redactó la primera parte de la *Theologia Indorum*. Fue publicada en febrero 1553. La segunda salió a luz en noviembre del siguiente año, 1554, pero por aquel tiempo ya era prior del nuevo convento en Cobán (Akkeren, 2011a). La publicación del *Título de Totonicapán* está fechada septiembre de 1554. Al parecer, los autores del *Título de Totonicapán* ya disponían del primer tomo del texto bíblico.

Además, analizando los capítulos que fueron utilizados en la primera parte del *Título de Totonicapán*, se nota que todos son extraídos del primer tomo de la *Theologia Indorum* de 1553. No se utilizaron pasajes del segundo tomo que no se publicó sino hasta noviembre de 1554, cuando ya había salido a luz el *Título de Totonicapán*. Todo confirma que el *Título de Totonicapán* y el primer tomo de la *Theologia Indorum* son contemporáneos, lo que de nuevo indica la estrecha relación entre ambos: la facción de Reinoso y los dominicos.

Esa relación de nuevo se manifestó cuando don Juan Cortés decidió viajar a España en 1557 para reclamar sus derechos de cacique, probablemente aconsejado por los dominicos, porque andaba en compañía de uno de ellos⁸. Regresó en 1559. Durante su visita consiguió dos cédulas reales; de ellas es la cita:

8 “De acá fue un indio dicho Don Juan Cortés en compañía de un padre dominico [...]” (citado de Pedro de Betanzos, en Carrasco, 1982: 51).

Don Juan Cortés cacique de Utlatlan y de todos sus pueblos y sujetos hijo legítimo que dizque es de Don Juan Chicueyquiagut [8 Tempestad] y nieto de Yeymazatl [3 Venado] me ha hecho relación que siendo los dichos sus padre y abuelo señores de la dicha provincia de Utlatlan y teniéndola y poseyéndola entró en ella Don Pedro de Alvarado [...] y que el dicho Don Pedro de Alvarado había quemado a su abuelo porque no le daba oro y muerto que fue el dicho Don Pedro y sus lugartenientes despojaron al dicho Don Juan Chicuetquiagut casi de toda la provincia y que había hechos muchos repartimientos de ella en los españoles que con él iban y dividió los pueblos y que así cada uno de los encomenderos hicieron y nombraron cacique a los indios que les parecían y de quien mejor se podían aprovechar y que como murió el dicho su padre y él había quedado muchacho no le habían querido obedecer ni tener por señor y cacique de la dicha tierra como lo habían sido todos sus pasados (Carrasco, 1982: 49-50).

Se supone que, cuando don Juan Cortés visitó España, iba con una copia del *Título de Totonicapán*, aunque el manuscrito nunca llegó al otro lado. Según una de las cédulas reales, su barco fue asaltado por piratas franceses “para el cabo de Santa María y le tomaron las escrituras y todo cuanto traía...” (Carrasco, 1982: 50-51). De todas maneras, como don Juan Cortés andaba en compañía de dominicos, es muy probable que arreglaran una reunión con Las Casas, quien justamente en esos años estaba terminando su *Apologética Historia Sumaria*. En su tratamiento de la historia y de la corte k’iche’, la obra muestra tener semejanzas con el *Título de Totonicapán*, información que Las Casas debe haber obtenido de sus pláticas con don Juan en Sacapulas y con su hijo don Juan Cortés en España (Remesal, 1988-I: 213-214, 220-221; Akkeren, 2003: 248-250).

Cisma en la jerarquía de poder k'iche'

Este antagonismo entre las facciones de don Juan de Rojas y don Juan Cortés parece tener antecedentes ya arcaicos (Akkeren, 2003 y 2011a). Data del momento de la fundación de los oficios del *ajpop* y del *ajpop k'amja*, la época de la segunda generación, la que sucedió a los padres ancestrales⁹. De nuevo, el *Título de Totonicapán* es nuestra fuente. Cuenta que B'alam K'itze' tenía dos hijos, K'okaib' y K'oqawib', quienes buscaron ser investidos legítimamente con el título de señor con el legendario sacerdote Nacxit. Según el texto, K'okaib' fue a un Tullan en el este, mientras que K'oqawib' viajó a un Tullan en el oeste. Resulta que K'oqawib' regresó primero y, mientras su hermano no estaba, engendró un hijo con la esposa de su hermano, llamada Tziapiawar. Al volver, K'okaib' encontró al niño en la cuna y, pidiendo explicaciones, su esposa le dijo que era de su 'propia carne', aunque de su hermano. K'okaib' no rechazó al niño y lo bautizó con el nombre K'onache', proclamando que su propio hijo tendría el título de *ajpop*, que era el *nab'eajawarem* o 'primer señorío', mientras que K'onache' iba a ser dotado con el título de *ajpop k'amja*, el *ukab' ajawarem* o 'segundo señorío'. Es la posición del *Título de Totonicapán* en este asunto. En el *Popol Wuj*, en cambio, leemos que el oficio de *ajpop* descendía justamente de este K'onache'. Entonces, según los autores del *Título de Totonicapán*, don Juan de Rojas y sus predecesores cargaban ilegítimamente el título de *ajpop*, oficio que, según ellos, pertenecía a don Juan Cortés¹⁰.

9 Aquí seguimos, por conveniencia, el orden de las generaciones como está explicado en el *Popol Wuj*, donde K'okaib' y K'oqawib' representan la segunda generación. Según la reconstrucción dinástica de Reinoso, habían tres generaciones más entre B'alam K'itze' y sus hijos, K'okaib' y K'oqawib' (Carmack y Mondloch, 1983: 194-195). Esta historia dinástica se remonta a tiempos míticos donde los llamados 'hijos' se refieren a grupos y linajes más que a parientes de carne y hueso.

10 Aunque leemos esa historia en la segunda parte del *Título de Totonicapán*, la posición de Reinoso en ese asunto está muy clara: el oficio de *ajpop k'amja* proviene de la línea de K'onache' como explica en varias ocasiones en el texto (Carmack & Mondloch, 1983: 189, 194-195).

Ese antagonismo pudo haber sido alimentado de nuevo en la rebelión contra K'iq'ab', hecho al que nos referimos antes. Es un tema que requiere un estudio aparte, pero sabemos que al final de la vida de K'iq'ab', durante los años setenta del siglo XV, ocurrió una revolución palaciega en Q'umarkaaaj, de lo que las fuentes k'iche's se callan colectivamente, y de lo que solo leemos en el *Memorial de Sololá*. No es tan asombroso encontrar la sedición en un texto kaqchikel, porque los posteriores linajes señoriales de Iximche', como los Xajil y Sotz'il, eran los más fieles guerreros de K'iq'ab'. Parece que la rebelión contra K'iq'ab' era una de las razones que causó la mudanza de los kaqchikeles a su capital Iximche', que fue inaugurada en 1478.

Era un conflicto sobre los *nimaq achi*, un grupo de esclavos, muchas veces prisioneros de guerra de descendencia noble y de pueblos lejanos que sostenían al *ajpop*. Los propios hijos de K'iq'ab' exigieron de su padre la riqueza que los *nimaq achi* surtían, pero él lo negaba. El conflicto terminó en un levantamiento de guerreros, encabezado por sus hijos contra su propio padre. En el *Memorial de Sololá* se mencionan los nombres de los hijos rebeldes; curiosamente, se nombran, además, los linajes que estaban involucrados: Chituy y Kejnay. Se recuerda que estos dos aparecen en la misma lista de los linajes acusados por Reinoso de ser 'señores falsos' (Akkeren, 2000: 200; Maxwell y Hill, 2006: 167-176).

Reinoso era sin duda un gran admirador de K'iq'ab'. Eso empieza con la declaración cuando su padre, 10 Noj –aunque debe haber sido su abuelo o bisabuelo–, guerreaba al lado de K'iq'ab'. Pero luego lo mostró de nuevo al dedicar ocho páginas de su contribución a las guerras de expansión del héroe k'iche' y de la colonización de las nuevas áreas conquistadas. Incluye también la descripción detallada de una celebración triunfante en Q'umarkaaaj después del regreso del ejército de K'iq'ab', evento que he identificado como la ceremonia que marcaba el inicio de la Rueda Calendárica de 52 años y que cayó en 1426 (Akkeren, 2000: 325-335). Si comparamos esa alabanza con el *Popol Wuj*, dichas hazañas

y políticas de K'iq'ab' son mezquinamente descritas. Así, uno podría plantear que la facción de don Juan Cortés representaba la antigua facción de K'iq'ab' y de su herencia, y que vehementemente desaprobaba la rebelión contra él al final de su vida¹¹.

Dos textos representando dos decisiones políticas

En resumen, los investigadores generalmente asumen que los documentos indígenas fueron escritos para adquirir derechos y privilegios de cacique de la corona española. En este ensayo, hemos examinado los dos textos k'iche's más importantes.

Los autores del *Título de Totonicapán* tenían toda la razón de querer complacer a las autoridades españolas, porque la facción que representaban se había aliado con los dominicos. Para mostrar su lealtad con el nuevo poder, empiezan su título con una larga introducción bíblica extraída de la *Theologia Indorum*, obra dominica. La cosmovisión prehispánica está prácticamente invisible. La amplia narración de las conquistas de K'iq'ab' y la sucesiva política de la colonización organizada desde Q'umark'aj, también parecen haber sido dirigidas hacia la corte española. Los autores quizá ya tenían el viaje de don Juan Cortés a España en mente. Efectivamente, sabemos que cuando don Juan Cortés reclamó sus derechos de cacique ante la corte española, enlistaba los territorios conquistados por K'iq'ab' como Totonicapán, Ixtahuacán, Quetzaltenango, Zapotitlán, etc., como si fuera parte de su feudo (Pedro de Betanzos citado en Carrasco, 1982: 52).

En cuanto al *Popol Wuj*, con un poco de buena voluntad uno puede defender que las últimas páginas fueron escritas con el objetivo de

11 Como señalé, la rebelión contra K'iq'ab' requiere todavía un estudio aparte. Cabe investigar por qué el *Título de Totonicapán* no la comentaba; ¿será porque es un acontecimiento demasiado vergonzoso?

convencer a los españoles del origen real de sus autores, y por lo tanto, de su legítima autoridad. Es la parte que enumera las dinastías desde los linajes de los padres ancestrales hasta la invasión española, que tal vez ha circulado como un documento separado. Sin embargo, abarca solamente un diez por ciento del texto. La mayor parte de la obra narra una cosmovisión enteramente prehispánica: los diferentes intentos de crear un ser capaz de agradecer a sus creadores, ciclos míticos de la familia de Siete Guacamaya y de los Señores de Xib'alb'a, seguido por la creación de los primeros padres ancestrales moldeados de la masa de maíz. Sus autores nunca quisieron apelar a una mente europea, sino que fueron inspirados por la necesidad de restablecer el antiguo orden, el orden de su señor, el joven don Juan de Rojas. Es un libro dirigido al pueblo k'iche'. Aquí escuchamos la voz de la élite sacerdotal prehispánica, de los ministros del culto de Tojil y Q'uq'kumats. Colocan a don Juan de Rojas en un ciclo infinito de creaciones, poblado por héroes divinos que derrotan a falsos pretendientes al poder y, de esas épocas de tinieblas, surge el primer ancestro que funda la dinastía Kaweq, quien a lo largo del tiempo produce el único y legítimo candidato para el título Señor del Petate: don Juan de Rojas.



Figura 7: Alonso de Zorita (Imagen digitalmente retocada, Códice Osuna folio 2r). (Imagen proporcionada por el autor).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKKEREN, Ruud van (2000). *Place of the Lord's Daughter: Rab'inah, its History, its Dance-Drama*. Vol. 91. University Leiden: Center for Non-Western Studies (CNWS) Publications.
- _____. (2002). "Lugar del Cangrejo o Caracol: la Fundación de Rab'inah-Tequicistlán, Guatemala". *Mesoamérica*, Año 23 (44): 54-81. Guatemala: CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies.
- _____. (2003). "Authors of the PopolWuj". *Ancient Mesoamerica*. N° 14: 237-256. Cambridge University Press.
- _____. (2006). "El Chinamit y la Plaza Postclásica. La Arqueología y la Etnohistoria en Busca del Papel de la Casa del Consejo". En: Laporte, J. P.; Escobedo, H. y Arrayo, B.(Eds.). *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia y Asociación Tikal. pp. 223-234. Disponible en: http://www.asociaciontikal.com/pdf/21_-_Ruud.05_-_Digital.pdf
- _____. (2007). *La Visión Indígena de la Conquista*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales y Mesoamericanas (CIRMA) y Serviprensa.
- _____. (2011a). "Fray Domingo de Vico. Maestro de autores indígenas". En: *Cosmovisión Mesoamericana*. Guatemala: Universidad Mesoamericana. pp. 83-117.
- _____. (2011b). "Fray Francisco Ximénez. Del Popol Wuj al k'iche'-centrismo". En: *Cosmovisión Mesoamericana*. Guatemala: Universidad Mesoamericana. pp. 183-221.
- _____. (2012). *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol – una visión posclásica del colapso maya*. Guatemala: Editorial Piedra Santa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARMACK, Robert M. (1981). *The Quiché Mayas of Utatlán. The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*. Norman: University of Oklahoma Press.
- CARMACK, Robert M. y Mondloch, James L. (1983). *El Título de Totonicapán*. Texto facsimilar. Traducción y comentario. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CARRASCO, Pedro (1982). *Sobre los Indios de Guatemala*. Publicación N° 42: 69-86. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- CÓDICE *Chimalpopoca* (1992 [1558]). Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez. Instituto de Investigaciones Históricas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- EDMONSON, Munro S. (1971). *The Book of Counsel: the PopolVuh of the Quiche Maya of Guatemala*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- MAXWELL, Judith M., Hill II, Robert M. (2006). *Kaqchikel Chronicles. The definitive edition*. Austin: University of Texas Press.
- RECINOS, Adrián (1980). *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*. Dirección General de Antropología e Historia. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- REMESAL, Antonio de (1988). *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. 2 tomos, Biblioteca Porrúa. México: Editorial Porrúa.
- SAINT-LU, André (1968). *La Vera Paz, Esprit Évangélique et Colonisation*. París.
- VICO, Domingo de (1553-1554). *Theologia Indorum*. Manuscrito en Bibliothèqne Nationale. 10: 101 folios. Paris: FondAmericain.

- VILLACORTA, J. Antonio (1926). Fray Diego Reinoso, presunto autor del Manuscrito de Chichicastenango, *Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*. Vol II, No. 1. pp.25-30.
- XIMÉNEZ, Francisco (1702-1714). Manuscrito original del Popol Wuj. Ayer MS 1515 del Newberry Library, Chicago, IL. Disponible en: <http://library.osu.edu/projects/popolwuj/>
- _____. (1999). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Tercera edición. 5 tomos. Introducción de Carmelo Sáenz de Santa María. Tuxtla Gutiérrez (Chiapas): Gobierno del Estado de Chiapas & CONECULTA.
- ZORITA, Alonso de (1942). *Breve y Sumaria Relación de los Señores de la Nueva España*. Biblioteca del Estudiante Universitario 32. México: UNAM.

La revista **SENDAS** del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR) de la Universidad Rafael Landívar nace de la necesidad de contar con un medio de difusión sobre el análisis de los fenómenos religiosos en Guatemala. Esta publicación periódica se ha concebido como un espacio de investigación compartido, favoreciendo la participación de especialistas con enfoques disciplinarios diversos. Desde la historia, la antropología, la sociología, las ciencias políticas o la teología, la revista pretende publicar artículos que aborden el hecho religioso desde múltiples puntos de observación y análisis, contribuyendo a una mejor comprensión de la sociedad. Propondremos documentos de distinta naturaleza, desde artículos teóricos, avances de investigación, ensayos hasta reseñas de textos sobre la materia.

ISBN: 978-9929-54-103-0



9 789929 541030