

Religión y Cultura

Volumen 2

(1999)

Salvador Rodríguez Becerra
Coordinador

Notas

- (1) Iglesia del Verbo.
- (2) Extracto del testimonio de un informante perteneciente a la Iglesia de El Verbo.
- (3) Testimonio de informante cristiano protestante.
- (4) Testimonio de informante protestante pentecostal.
- (5) Testimonio de informante evangélico.

Bibliografía

- Bastian, J.P.: *Historia del Protestantismo en América Latina*. Ed. Cupsa. México, 1990.
- Bermúdez, F.A.: *¿Qué son las iglesias y sectas protestantes?* Centro de Estudios Ecuménicos. Movimiento Apostólico Seglar. México, 1988.
- Borrell Velasco, V.: "Dimensión política de los procesos de socialización de adultos desarrollados por los movimientos protestantes y la iglesia católica renovada, en Guatemala". En *Conquista y Resistencia en la Historia de América* (García Jordán y Izard, Coords). Publicaciones de la Universitat de Barcelona. Barcelona, 1992.
- Gerlach, L.P.: "Pentecostalism: Revolution or Counter-Revolution? En *Religious Movements in Contemporary America* (Zaretski y Leone, Eds.) Princeton University Press, 1974.
- Lalive d'Epinay, C.: *El refugio de masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile, 1968.
- Serrano Elías, J.: *La participación del cristiano en la vida pública*. Ed. Unilit. Florida (USA), 1990.
- Velásquez Pérez, C.: *Edificando la familia*. Ed. Publicación Ministerios Verbo. Iglesia Cristiana Verbo. Guatemala, 1989.
- Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Orbis. Barcelona, 1985.
- Zapata Virgilio, A.: *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Ed. Génesis Publicidad S.A. Guatemala, 1982.

ÉTICA PROTESTANTE DEL TRABAJO Y CONTEXTOS DE CONVERSIÓN. MAX WEBER EN AMÉRICA LATINA

Manuela CANTÓN DELGADO
Universidad de Sevilla

Una de las consecuencias más interesantes de los procesos de conversión al protestantismo en América Latina, es la adaptación por parte de los creyentes de un programa ético heredero de los "avivamientos" cristianos que se desarrollaron en los Estados Unidos durante el siglo XIX. Esta experiencia retomaba, aunque con modificaciones prácticas, el protestantismo ascético del que se ocupó Max Weber a principios del presente siglo. En este ensayo se retomará la discusión sobre las relaciones entre la ética religiosa de filiación protestante-pentecostal y una ética económica que modifica las actitudes ante el trabajo y el ahorro. Servirá de marco etnográfico la experiencia en algunas poblaciones del occidente guatemalteco, y se revisarán las aportaciones realizadas desde las ciencias sociales a propósito de las relaciones entre protestantismo y cambio económico en diversos contextos latinoamericanos.

* * *

Introducción

Peter Berger afirma, con respecto al auge de los protestantismos en América Latina, algo sumamente interesante y que espera análisis más extensos: "Este nuevo protestantismo se expresa mayoritariamente mediante la iglesia de Pentecostés y está provocando una revolución cultural muy similar a la que, hace años, tuvo lugar en Inglaterra y Norteamérica (Max Weber sigue viviendo en Guatemala)" (1993: 38-39).

Quizás convenga recordar brevemente la polémica tesis que Weber formuló a principios del presente siglo. En ella el sociólogo alemán razonaba la estrecha y compleja relación existente entre el espíritu racional capitalista, los valores de ahorro, inversión y trabajo constante en la propia empresa, por un lado, y el protestantismo ascético que cristaliza en la ética calvinista, que destaca la importancia de la actividad individual del creyente en el mundo material como modo de procurarse la seguridad de formar parte de los *electi*, por otro lado. Ambos elementos —señaló Weber— confluían en el género de vida de una burguesía ascendente en la Europa de la Reforma. La doctrina de la predestinación, la "soledad interior" del protestante, y el "desencantamiento del mundo" debido a la radical caída de lo mágico y lo sacramental como instancias necesarias para la salvación, son componentes centrales en la visión weberiana sobre las consecuencias prácticas (económicas) del protestantismo ascético.

Entre las muchas objeciones que podría suscitar la posibilidad de extrapolación de las tesis weberianas a los actuales contextos latinoamericanos de conversión, destaca la del tipo de protestantismo al que nos estamos refiriendo. El protestantismo pentecostal no es la única denominación presente en América Latina, pero sí la que gana miembros a un ritmo

más sorprendente. Su éxito habría dejado estupefacto al mismo Weber. Pero conviene recordar que los orígenes del actual pentecostalismo se remontan al sacerdote anglicano John Wesley, fundador de la Iglesia Metodista en el siglo XVIII, corriente pietista escindida del anglicanismo. El Metodismo toma cuerpo tras afincarse Wesley en los Estados Unidos, momento en el que su énfasis en la distinción entre los santificados –bautizados en el Espíritu Santo– y los cristianos comunes, así como en la práctica de un rigorismo ético extremo (no fumar, no beber, no asistir a fiestas ni a ninguna clase de espectáculos “mundanos”), le lleva a separarse de la iglesia madre de Inglaterra en 1799. La tradición de “santidad” iniciada por el Metodismo ha sido adoptada por salvacionistas, nazarenos, Asambleas de Dios y pentecostales. Estos últimos, al igual que las Asambleas de Dios, se empiezan a organizar en California en 1867, formando grupos de oración para devolver a las congregaciones el fervor primitivo, y para pedir la manifestación del Espíritu Santo –como ocurrió en Pentecostés–.

El Metodismo wesleyano se configura como un movimiento de raíz anglicana, ecuménica y anticalvinista. Se opone a la doctrina de la predestinación calvinista, que negaba al individuo (basándose en la elección incondicional fundada en el severo e incognoscible designio divino, anterior a la creación del mundo), la capacidad para decidir o asegurar su destino. El wesleyanismo atribuye la responsabilidad de la salvación enteramente a los individuos. La salvación es para todos los creyentes, libre y segura. Y se experimenta al arrepentirse el individuo, convertirse y “nacer de nuevo”: “¿Crees en Jesucristo?, ¿crees que tus pecados han sido perdonados?, ¿entonces eres salvo!”. La vida honrada y de auténtica santidad es la señal externa de salvación.

Pero las diferencias históricas entre el calvinismo y el wesleyanismo comenzaron a difuminarse en los Estados Unidos ya en la primera mitad del siglo XIX, “y ambas posiciones se habían reconciliado antes de la experiencia de los avivamientos (revivals), que ponían el énfasis en un estilo de vida ético y práctico cristiano. Así, la religión pragmática resultante, que para algunos fue el crisol de la nacionalidad estadounidense, se fundaba en una serie de principios éticos”, como no tomar bebidas embriagantes, no fumar, no bailar, el rechazo al juego, etc. (Bastian, 1989: 13-15). Las prácticas conversionistas quedaron así unificadas al propagar las sociedades misioneras norteamericanas los mismos principios morales. Y el pentecostalismo no es ajeno a este pragmatismo ético que, podríamos afirmar, sustituye “doctrina” por “experiencia carismática”. Y teología por ética rigurosa (Lalive D’Epinay, 1968: 229). El actual pentecostalismo (que es, no obstante, antiecuménico), también participa del progresivo abandono de la predestinación calvinista que ha tenido lugar incluso entre los herederos directos del reformador francés Juan Calvino. En efecto, sus seguidores (y los de otro reformador suizo: Zuinglio), que en Europa se llaman Reformados, en Francia se llamaron hugonotes, y en la mayor parte del mundo Presbiterianos, han abandonado las enseñanzas de Calvino sobre la doctrina de la predestinación.

Pero fueron, sin embargo, estas enseñanzas las que fundamentaron las reflexiones de Weber acerca de las consecuencias prácticas que sobre la racionalidad económica tuvo un protestantismo ascético se sello calvinista. En el transcurso de este trabajo trataré de dilucidar cómo se reorientan las actitudes frente al comportamiento económico según los distintos grupos socioeconómicos que se reparten el espectro pentecostal y neopentecostal en Guatemala. Es decir, cómo los planteamientos weberianos son reconocibles hoy con matices, sólo parcialmente y dependiendo de mediaciones sociales y culturales que son, en definitiva, las que posibilitan una apropiación con sentido de tradiciones religiosas exógenas. Porque no olvidemos que el protestantismo del que hablamos llegó a América Latina desde

Estados Unidos, transportado por los misioneros norteamericanos, por lo que originalmente se presenta saturado de valores, ideas y normas de comportamiento característicos de aquella sociedad. Esta circunstancia histórica ha fundamentado una visión del protestantismo latinoamericano que lo presenta como vector de enajenación socio-política, como fuerza conservadora y refugio para oprimidos y marginados. Es necesario escudriñar las transformaciones que el protestantismo ha sufrido en su evolución norteamericana, y el papel de vehículo de dominación cultural que ha ejercido al transplantarse a Latinoamérica. Porque aunque reducir el protestantismo a este papel de avanzadilla espiritual del imperialismo norteamericano es ridículo, no podemos sin embargo ignorar esta complicidad histórica.

Las páginas que siguen recogen un intento de retomar y sistematizar antiguas preocupaciones. Durante mi experiencia investigadora en el occidente de Guatemala (1), sólo abordé tangencialmente la posible vigencia y sentido actual de los planteamientos weberianos sobre la ética protestante, la racionalización de las conductas y el nacimiento del capitalismo moderno. Pero la minuciosa recogida de testimonios de conversión, las entrevistas y las observaciones sobre el terreno que entonces realicé, revelaban la nueva actitud ante el trabajo y la orientación de las economías familiares que los evangélicos desarrollan tras la conversión y el ingreso en una congregación protestante. Mi propio trabajo y tantos otros publicados hasta el momento sobre la creciente importancia del movimiento socio-religioso protestante en Latinoamérica, recogieron como factor preeminente en el auge de las conversiones las carencias socioeconómicas asociadas al desarraigo urbano de los empobrecidos campesinos desplazados, la inmigración, la explotación económica, la marginación, el desempleo y el subempleo, etc., y cómo esa situación de “anomia” (2) influye en el rápido crecimiento de las conversiones. Pero más rara vez se han abordado las transformaciones derivadas de la nueva adaptación de una ética protestante del trabajo y de la actividad profesional, porque la orientación crítica y de denuncia que ha incidido sobre todo en el rol alienante, “desentificador” y desestructurador de los protestantismos más “sectarios”, y en su papel como vehículo de dominación cultural (3), es miope y hasta ciega ante los cambios nacidos de los procesos creativos de apropiación estratégica que siguen a las conversiones.

Ética protestante y comportamiento económico.

Reactualizaciones de la tesis weberiana

La discusión sobre el papel de la ética religiosa de filiación protestante en el desarrollo económico se remonta, en Latinoamérica, a los trabajos de Emilio Willems y Christian Lalive D’Epinay, realizados en Brasil y en Chile respectivamente. Estos trabajos tienen ya treinta años. Desde entonces, el vigor de los protestantismos conversionistas no ha cesado, y paulatinamente han ido emergiendo otras áreas que hoy se sitúan a la vanguardia del crecimiento evangélico. Las transformaciones socioculturales, familiares, comunitarias, personales, que tantos investigadores han constatado en las sociedades que han registrado esta explosión de nuevas formas organizativas religiosas, han generado preguntas de toda índole. Una parte importante de ellas está relacionada con el progreso económico y la movilidad social que en muchos casos lleva aparejada la conversión. La aparición entre los protestantes de una nueva ética que promueve conductas económicas ligadas a la moderación en el gasto, el ahorro, la honestidad en el trabajo, la laboriosidad, la austeridad, y la valoración extrema de la prosperidad económica como un ideal de vida (y como signo externo de santidad), ha sido bien descrita por los investigadores del fenómeno protestante en América Latina.

Las interrogantes claves han venido formulándose más o menos del siguiente modo: ¿puede el efecto acumulativo de las transformaciones derivadas del cambio en las actitudes ante los roles productivos generar una transformación económica más amplia a nivel local, regional, estatal? o, en términos aún más ambiciosos, ¿puede entenderse el beneficio de la conversión en términos weberianos y constituir la "ética protestante" una fuerza intensificadora de la "racionalización" de las conductas económicas y del "desarrollo capitalista" en el contexto latinoamericano? Y otros interrogantes siguen a éstos: ¿en qué grado está presente la severa ética calvinista a la que se refería Weber en el actual protestantismo guatemalteco?, ¿lo está en todo el espectro protestante o sólo en los neopentecostales de élite, que reivindican la construcción "del Reino de Dios en la tierra", y las inversiones y negocios mundanos como "cosas del Señor"? (4), ¿ha sido la influencia del protestantismo ascético constante desde que Weber desarrolló su tesis, o el abandono paulatino por parte de los sucesores de Calvino de la doctrina de la predestinación ha acabado con lo que Weber consideró el motor de la ascesis racionalizadora?, ¿qué papel han jugado los diferentes contextos espacio-temporales en los que, desde Weber, se ha desarrollado y transformado este protestantismo ascético?, ¿es razonable pensar que la estructura económica básica de los estados latinoamericanos, y la guatemalteca en particular, presidida por un capitalismo dependiente y generadora de importantes desequilibrios sociales, puede ser sensible a transformaciones que tienen su origen en factores ético-religiosos?

El intento de dar respuestas a estas interrogantes ha desencadenado una amplia y diversa actualización de las tesis weberianas a propósito del particular desarrollo del capitalismo en Europa. Los estudios de Max Weber sobre sociología de la religión se iniciaron con la publicación de su famoso ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905). El propósito de sus obras sobre el confucianismo y el taoísmo, el hinduismo y el budismo, y el judaísmo, no era muy diferente del que inspiró aquel primer ensayo: describir y explicar los rasgos característicos de los diferentes géneros de creencias religiosas y exponer las consecuencias, acaso involuntarias pero no por ello menos importantes, de las distintas doctrinas teológicas en la orientación práctica que los individuos dan a sus actividades económicas. De otro modo: comprobar si estas creencias religiosas desencadenan un efecto inhibitorio o no de la racionalidad económica. Weber demostró que el protestantismo ascético constituía una excepción, ya que en otros sistemas de creencias la moral religiosa fue, por regla general, desfavorable al desarrollo del "espíritu" capitalista (5).

Otro continente, otra época, otras circunstancias socioculturales y políticas, otro contexto económico, y otro protestantismo, es lo que vuelve tan interesante la suma de intentos por comprobar en qué medida las ideas de Weber son también válidas en este nuevo contexto. No obstante, tal vez sería necesario trascender lo que ha constituido el principal eje del debate: la viabilidad de una explicación no materialista (y determinista) en la resolución de problemas que afectan al desarrollo económico (6). Muy resumidamente, las líneas de discusión abiertas hasta el momento serían tres: la que interpreta una y otra vez lo que Weber quiso "realmente" decir; la que amplía, corrige o refuta empíricamente la relación que según Weber existe entre creencias religiosas y comportamiento económico; y la que trata de examinar esta relación en otros contextos (Hamilton, 1995). Naturalmente, no es mi propósito desarrollar aquí la revisión crítica de estas líneas de discusión. Pero sí recordar algunos ejemplos pertinentes.

Emilio Willems en 1967 y Christian Lalive D'Epina en 1968 rechazaron, tras realizar sendos trabajos entre protestantes pentecostales de Brasil y Chile, la idea de una conexión weberiana entre el pentecostalismo y el crecimiento de la actividad capitalista.

Willems señala que las condiciones que Weber consideró necesarias para el desarrollo capitalista son negadas por el papel del gobierno en el desarrollo económico del Chile y el Brasil de ese tiempo. Desde la ética religiosa, Lalive D'Epina entiende que los pentecostales chilenos apuestan por la regeneración moral más que por el éxito material, aunque reconoce lo siguiente: "Es verdad que el protestantismo tiene una ética social muy limitada, y que el pentecostalismo carece totalmente de ella. Pero, al enseñar la aplicación en el trabajo y a evitar el despilfarro, infundiendo así cierto espíritu ascético, el pentecostalismo, al igual que el conjunto del protestantismo, permite a sus miembros mejorar su situación personal" (1968: 181). El problema que abordan estos dos autores, y el que seguirá siendo abordado en algunos trabajos posteriores, es el de la acumulación del cambio individual y sus posibles efectos sobre el conjunto de la sociedad.

Lalive D'Epina se sintió atraído por la posibilidad de extrapolar la tesis weberiana a la sociedad chilena: "Todas las personas interrogadas conceden al menos un mérito al protestantismo: el de liberar al hombre de diversos vicios, entre ellos el alcoholismo; reconocen también que restaura la familia y enseña un ascetismo (...) Las prohibiciones que marca la vida protestante son origen de ciertas economías y de una inversión más racional del presupuesto familiar (...) Con todo, la economía ocasionada por la eliminación de ciertas necesidades, calificadas de pecados, ¿se transforma en ahorro, o está compensada por nuevos gastos?, dicho de otra manera: ¿conduce el ascetismo protestante a la formación de un pequeño capital, o conduce simplemente a un empleo más inteligente del salario?" (1968: 187). El autor considera que la aplicación del esquema weberiano al caso de Chile parece aventurada, lo que no significa negar que "por el hecho sencillo de que el pentecostalismo reglamenta severamente la vida de sus adeptos, permitiría cierto mejoramiento en sus condiciones de vida, despertaría el deseo de conocimientos, suscitaría nuevas ambiciones para el individuo y para sus hijos" (Ibíd.: 189). Coincido igualmente con Lalive D'Epina cuando sostiene que toda afirmación que vaya más allá de aquella que dicta que los protestantes tienden, a consecuencia de y por el mejoramiento de sus condiciones de vida, a hacer un uso "más inteligente" del salario, un empleo "más racional" del modesto presupuesto familiar, debería ir acompañada de un estudio exhaustivo sobre la movilidad social de esos individuos.

El trabajo de Manuel M. Marzal sobre las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la gran Lima (1987) es otro ejemplo. Tras analizar el crecimiento de las nuevas iglesias, las razones de la conversión de los inmigrantes y la dimensión socio-política de esas nuevas congregaciones, se pregunta si los evangélicos en la actualidad siguen desempeñando la misma función "modernizante" que en el siglo pasado. Blanca Muratorio para el caso de Ecuador (1980), Fred Jongkind en su estudio sobre las relaciones entre ética protestante y progreso económico en las colonias agrarias holandesas calvinistas de Argentina y Brasil (1989), o Bernardo Guerrero cuando afirma que el pentecostalismo "es la expresión religiosa del capitalismo dependiente", porque promueve los valores de modernidad y desarrollo (competencia, individualismo) y se opone a los valores andinos (aymaras) como el comunitarismo, la tecnología tradicional o la familia extensa (1984: 3), son otros dos ejemplos en los que el debate está presente.

Carlos Garma Navarro, en su trabajo sobre los protestantes de la comunidad de Ixtepec (Puebla, México), afirma de manera rotunda: "El factor determinante para la acumulación en muchos de los grupos protestantes de los estratos medio y superior es la existencia de una auténtica 'ética del trabajo' que exalta ciertas formas de conducta. En sus sermones, y aún en sus conversaciones diarias, los pastores no dejan de enfatizar la importan-

cia del trabajo". El protestante debe entregarse a su trabajo y evitar el ocio; el hombre productivo es valorado en su congregación y tomado "como ejemplo a seguir" (1987: 96-97). Este autor destaca igualmente el rechazo del consumo de alcohol y del gasto desmesurado que este hábito ocasiona, así como la negativa de los protestantes a participar en las fiestas de la comunidad y a contribuir económicamente a su mantenimiento. En efecto, las festividades católicas son costosísimas para los mayordomos y fiscales que las patrocinan y corren, en consecuencia, con los gastos que la fiesta conlleva. Y ello a pesar de que el sistema de cargos sobre el que se sustenta la fiesta ha desaparecido en numerosas comunidades indígenas, y en las que aún se mantiene se encuentra bajo presiones de diversa índole que hacen cada vez más difícil su supervivencia: "Por todos lados desaparecen o se debilitan las organizaciones de fiestas locales", principalmente debido a la pesada carga financiera que han de soportar los patrocinadores de la fiesta durante todo el año que duran sus obligaciones, carga que normalmente supera el salario anual local (Smith, 1981: 15).

De hecho la evitación por parte de los conversos de este gasto ha desencadenado situaciones de violencia cotidiana extrema en numerosos municipios de los Altos de Chiapas, en los que los caciques locales han venido, desde hace más de 25 años, encarcelando, expropiando y, finalmente, expulsando a quienes rehusan, tras la conversión, a contribuir económicamente para la celebración de las fiestas patronales, así como a consumir productos (velas, alcohol, cohetes) relacionados con la fiesta, y que constituyen prósperos negocios en manos de dichos caciques (Cantón, 1997). Desde el punto de vista de las relaciones entre conversión al protestantismo y comportamiento económico, confluyen factores muy interesantes en este proceso de cambio que afecta al sistema de cargos y la organización de las fiestas: por un lado, la negativa a participar en las celebraciones locales nos remite al ideal ascético en el que se fundamenta el programa ético de los conversos al protestantismo; por otro lado, la negativa a contribuir económicamente para el mantenimiento del ciclo festivo nos habla de la reorientación de las conductas económicas que ahora evitan guiarse por la lógica comunitaria. Hamilton nos recuerda que "el protestantismo ascético no se oponía a la acumulación de riqueza como tal; se oponía a su disfrute" (1995: 151-152).

En esta misma línea, Sheldon Annis demostró, en el estudio realizado en San Antonio Aguascalientes (Sacatepéquez, Guatemala), que no sólo los mecanismos de la producción textil de "típicos" (tejidos confeccionados en telares tradicionales por los indígenas cakchiqueles de la zona), sino también el significado mismo de la producción, variaba dependiendo de la filiación religiosa del informante. Su estudio detalla brillantemente las formas en las que el cambio religioso ha alterado los patrones económicos y sociales en un pueblo indígena relativamente "rico", y pone de manifiesto el mayor ahorro que realizan los protestantes frente a los católicos tradicionales, entre otras razones porque los conversos "abandonan los vicios" y la participación en las cofradías. Porque, en suma, no pagan lo que la autora denomina "the Catholic Cultural Tax" (1987: 90). Pero también porque católicos y protestantes invierten el excedente de producción en la promoción de dos diferentes tipos de sistemas productivos: el ligado a la milpa (plantación de maíz) y el que se le opone. Los primeros invierten en actos simbólicos que celebran la comunidad y fortalecen su sentido de identidad; los segundos prefieren eludir el "impuesto cultural" e invertir en su propio bienestar y prosperidad económica, siguiendo criterios individuales y no comunitarios, comprando maquinaria, vehículos para el transporte, y abriendo nuevos negocios (Ibíd. 73). Ser protestante es "más barato" que ser católico. Y más rentable, dada la diferente visión que tienen del ahorro y la inversión. Además el progreso económico es, entre los protestantes, interpretado como una señal de gracia espiritual, de santidad.

La dimensión histórica de las relaciones entre protestantismo y "modernización económica". El caso guatemalteco

En mi propio trabajo me he referido a las consecuencias socioeconómicas de las conversiones desde diversos puntos de vista. Uno de ellos es el que incorpora la perspectiva histórica sobre las relaciones entre protestantismo y "modernización económica" (1995). Recordemos de qué modo el caso guatemalteco pone de manifiesto cómo, desde el último cuarto del siglo XIX, se promovieron las conversiones al protestantismo para "modernizar" económica y culturalmente una Guatemala lastrada (desde la perspectiva liberal) por el "atraso" indígena y el desmesurado poder de la Iglesia Católica.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se inicia la llegada de misioneros protestantes norteamericanos a los estados independientes de América Latina, lo que coincide con la llegada al poder de partidos liberales en las distintas repúblicas latinoamericanas. En Guatemala, el año 1873 marca el fin del monopolio espiritual que detentaba el catolicismo como religión de Estado: Justo Rufino Barrios decreta en ese año la libertad de culto, medida abiertamente anticlerical que permitió a las misiones protestantes respaldar la Reforma Liberal de Barrios y contribuir activamente al clima ideológico que favoreció la irrupción de las inversiones extranjeras en Guatemala.

Durante las décadas liberales, y hasta que en 1920 es depuesto Manuel Estrada Cabrera –sucesor de Barrios–, las reformas religiosas se consideraron la antesala de todas las demás reformas. La Iglesia Católica era, desde la perspectiva liberal, incompatible con el progreso económico. Se sostenía que la razón última de la prosperidad anglosajona era la religión protestante que profesaban sus pueblos. A la asunción sin paliativos por parte de Barrios de los presupuestos evolucionistas y positivistas comteanos y del darwinismo social de H. Spencer, no le faltó el complemento racista: era preciso modernizar la Guatemala indígena mediante la importación de capitales, tecnología, valores, creencias y hombres y mujeres anglosajones (europeos nórdicos y norteamericanos). De hecho fue bajo el régimen de Estrada Cabrera, en 1906, cuando la *United Fruit Company* se estableció en Guatemala, como parte del estímulo constante a las inversiones extranjeras.

El misionero presbiteriano norteamericano John Hill llegó a Guatemala en 1883, a petición de Barrios (7). A Hill, primer misionero protestante que se estableció en tierras guatemaltecas, le sucede el mismo año Edward Haymaker, un convencido de que la conversión del catolicismo al protestantismo era vital tanto para el progreso económico como para el avance cultural de los guatemaltecos. Una de las consecuencias del programa liberal señaladas por los estudiosos, y que apunta directamente a la revitalización de los planteamientos weberianos, es el énfasis protestante en la salvación del individuo, lo que condujo a la promoción de éste en detrimento de los vínculos comunitarios. Desde Barrios, la política liberal luchó por romper el relativo aislamiento en el que habían sobrevivido los indígenas guatemaltecos a fin de integrarlos, asimilarlos, destinar sus tierras a mejor causa (cafetalera o bananera) y proletarianizar al maya transformándolo en fuerza de trabajo útil y barata para las empresas agrícolas nacionales y extranjeras. Más adelante veremos cómo este espíritu sigue de algún modo presente en la actual creación de "agroaldeas" evangélicas en el centro del Quiché.

Aunque la política liberal instaurada por Barrios y continuada por Cabrera tocó a su fin en 1921, con la llegada al poder de J.M. Orellana, ello no afectó a la labor de las misiones. El nuevo período liberal de Arévalo y Arbenz (1945-1954) recupera los ideales de Barrios décadas después, y los protestantes apoyaron (sobre todo en los pueblos del altiplano) las reformas liberales de este período. Pero en este caso el nacionalismo emergente llevó a

los nuevos gobernantes a enfrentar los intereses inversionistas norteamericanos en Guatemala. De hecho el golpe militar de 1954, liderado por Castillo Armas y apoyado por la CIA, restablece provisionalmente el protagonismo de la Iglesia Católica en la república como medida para combatir el comunismo del que se acusó al régimen de Arbenz. Los protestantes sufren un momentáneo retroceso hasta que, a fines de la década de los 50, los misioneros imprimen un giro trascendental al protestantismo guatemalteco. Es el principio de la expansión pentecostal tal y como la conocemos hoy, que recibirá un empuje decisivo tras el devastador terremoto de 1976 y la llegada asistencial de las iglesias neopentecostales norteamericanas. A una de ellas pertenecía (y pertenece) Efraín Ríos Montt, cuyo régimen militar de principios de los 80 elevó casi a religión de Estado un protestantismo que, en su versión neopentecostal, colaboró en los crímenes contrainsurgentes de esos años. A una de ellas pertenecía también Jorge Serrano Elías, que a principios de los 90 demostró la fuerza de un electorado protestante al ser elegido democráticamente como el segundo presidente evangélico de Guatemala.

Los discursos de conversión y la prosperidad económica

Entre los grupos socioeconómicos menos favorecidos que integran las congregaciones protestantes guatemaltecas del pentecostalismo más popular, apenas he podido constatar transformaciones económicas importantes tras la conversión. Incluso cabe afirmar que, en no pocos casos, se llega a perder el escaso e irregular salario que percibía el cabeza de familia: no es raro que, tras la conversión, éste se entregue de lleno a su formación como futuro pastor, o "sienta el llamado del Señor" para fundar su propia congregación. A veces en su propia casa. De manera que la presunta mejoría económica es muchas veces apenas perceptible. Pero no me quiero referir aquí a cambios y mejoras objetivas visibles al corto plazo, sino a la transformación de las representaciones ideológicas sobre el trabajo, el ahorro y la inversión, inevitablemente ligadas a las conversiones al protestantismo (8). Y este nivel en el que quiero moverme es analizable desde lo que nos transmiten los discursos de conversión. Vamos a detenernos en ellos en las páginas que siguen.

Uno de los propósitos narrativos del testimonio de conversión es la descripción de la vida "católica de pecado" anterior a la conversión. En ese momento del relato, tal vez el más extenso y minucioso, suelen describirse las circunstancias económicas que precedieron al arrepentimiento y el ingreso en alguna congregación protestante. P. Carrasco, partiendo de sus análisis de testimonios, afirma para ese momento del relato que los conversos se refieren a "una supuesta holgura económica que les permite vivir una vida de disipación moral" (1988: 35). Mi propia experiencia con discursos de conversión me lleva a considerar esta suposición un tanto apresurada, ya que lo que el creyente entiende por "disipación moral" es un tipo de conducta que no va necesariamente asociado a una excesiva holgura económica. Por otro lado, cuando —como es frecuente— la vida anterior a la conversión ha estado caracterizada por la extrema pobreza, el autor del testimonio no trata de ocultarlo o disfrazarlo, sino que por el contrario es transformado en argumento que se usa abiertamente como uno de los referentes negativos de la anterior vida, que casi siempre es superado por la prosperidad que sigue a la conversión. Claro que, al igual que ocurre con el concepto de "disipación", el de "prosperidad" no hace tampoco necesaria referencia al incremento objetivo de los ingresos o a la mejoría material del nivel de vida. Se trata de conceptos que adquieren en el relato su propia significación.

Según el mismo autor, la parte del relato que narra la vida post-conversión, se caracteriza porque por vez primera el narrador se refiere a las condiciones "objetivas" de existen-

cia previas a la conversión. Pero también discrepo, ya que no encontré jamás un sólo caso en el que esto ocurra como describe Carrasco, y tampoco veo por qué tendría que ser así: las condiciones materiales de existencia son presentadas, en las secuencias narrativas que abordan tanto las etapas anterior como posterior a la conversión, como un aspecto de la vida del creyente profundamente ligado —casi fundido— con su experiencia espiritual, de modo que resulta harto difícil dilucidar a través del relato si *realmente* ha habido un progreso económico. Claro que esta circunstancia no nos obliga a renunciar a las inferencias que el relato permite. La búsqueda de objetividad en los relatos de conversión es estéril, por su contenido fuertemente simbólico, por su estructura metafórica, pautada y dualista (fracturada en torno a un "antes" y un "después"), y por ser parte de un comportamiento ritual aprendido y reproducido canónicamente por la mayoría de los conversos al ingresar en una congregación. Pero al mismo tiempo la materia prima de los relatos es la experiencia cotidiana, y en este sentido sus recreaciones resultan ininteligibles fuera de ella.

No todos los relatos esgrimen la prosperidad económica como un logro inherente a la conversión, aunque en la mayoría de ellos se admita que la mejoría económica, cuando se produce, se debe al nuevo estado "de gracia" propiciado por la intervención del Espíritu Santo en las vidas de los cristianos, y a los nuevos patrones éticos que se promueven desde las iglesias. Por lo general enfatizan otro tipo de prosperidad —la espiritual— y explican la pobreza (económica) post-conversión siguiendo patrones simbólico-religiosos que esquivan la responsabilidad individual tanto como la que correspondería a las políticas gubernamentales, desplazando esa responsabilidad hasta situarla en un nivel milenarista y escatológico de interpretación de la realidad histórica, social e individual.

Los relatos no suelen discrepar en el diagnóstico de los males económicos que aquejan a los inconversos: la vida de pecado queda asociada al robo, el engaño, el fraude, la informalidad; mientras el evangélico se enorgullece de la honestidad, la laboriosidad y el "trabajo limpio" que preside sus actividades económicas:

"Sé coser vestidos y le dije al Señor, ay Señor ¿cuándo tendré yo una mi máquina?, así, así estaba yo tortilleando y le dije al Señor ¿cuándo tendré yo una mi máquina?, para coser, porque yo sé coser y necesito trabajar, no quiero depender del hombre, sólo de tí, le decía al Señor, para no ser carga de mis hermanos, para cualquier necesidad que yo tenga (...) yo le decía al Señor yo quiero trabajar porque yo no tengo ningún título, sólo tercero primaria llegué (...) a los ocho días de haber deseado en mi corazón esta máquina, mi esposo venía en un picop y me trajo la máquina, y me dijo yo te traje ésto que para algo te ha de servir... ¡el Señor me la regaló! (...) y no me ha faltado trabajo, si no es una cosa es otra, coso para ganarme mis centavos limpiamente, agradándole al Señor" (informante mujer de Sta. Catarina Bobadilla, aldea perteneciente al municipio de Antigua Guatemala).

A veces se reconoce cómo la prosperidad material no va más allá de lo que posibilita la omisión de comportamientos que entran en lo delictivo:

"Ah! todo mejoró pues, porque así como ahora yo soy un poco responsable porque cuando yo antes tomaba, me dejaban hechuras que yo les sacaba las cajas aquí" —el informante se dedica a la fabricación artesanal de ataúdes— "y para mí no hay pena ni miedo, hasta vendía la tabla de los que dejan tablas aquí, ¡las vendía y todo! y ahora por la gracia de Dios, no le digo a Ud. que soy un correcto, pero mucho menos, ya no como antes (...) Cuando yo estaba tomando ni un pantalón nuevo yo podía comprar... ni zapatos, todo roto ya, y todo... ahora, por la gracia de Dios, de ropa estoy lo mismo, pero eso no hay qué me esté obligando que no he comprado (...) cuando estaba tomando, sólo deudas, sólo deudas, y cuando yo dejé de tomar por la gracia de Dios todo eso ya se retiró, ya no debo en cantinas, estoy satisfecho ahora" (informante varón de Sta. Catarina Barahona, municipio cercano a Antigua Guatemala).

Este fragmento ilustra bien la polémica que iniciara Lalive D'Épinay acerca de si la ética protestante podía constituirse en motor de desarrollo económico, o si tan sólo favorecía un uso más "inteligente" del escaso salario. En el siguiente fragmento habla una mujer cuyo marido se convirtió y, a partir de entonces, todo el tiempo que el cabeza de familia empleaba antes en beber e ir de fiesta con los amigos, comenzó a emplearlo en evangelizar. Los ingresos incluso disminuyeron:

"... y entonces yo le ayudaba a él, yo agarraba un azadón y me iba a trabajar a la milpa, me iba a sembrar frijol, le ayudaba a recoger maíz (...) y un tiempo que vendí también tostadas y vendiendo pasteles, hacía rellenos y todo por ver cómo lo ayudaba y estar él contento pero era de balde (...) y ya últimamente le dije yo, yo quiero un lugarcito, le dije, en el mercado para hacer un mi negocio para ver cómo ayudarnos para mis hijos, para que mis hijos vivan, para tener un pan más (...) ya ahorita, ya que aceptamos" —es decir, se convirtieron— "como dice el Evangelio no es que uno se vaya a volver rico sino que el Espíritu es por nuestra alma, pobres pero ricos en el cielo, porque dice el Señor que no hagamos tesoros en la tierra" (informante mujer de San Pedro Las Huertas, aldea de Antigua Guatemala).

Al igual que el siguiente fragmento de testimonio, en el que se reconoce que la situación económica no ha mejorado. En él también se hace referencia al papel que juega la lectura económica de las conversiones en los *procesos de estigmatización intracomunitarios* que se ponen en marcha contra los conversos por parte de los vecinos inconversos: el individualismo y el cambio de actitud ante el trabajo ha dado fama a los evangélicos de trabajadores formales y ahorrativos, lo que rápidamente ha pasado a formar parte de la imagen que de ellos se forman los otros y, por tanto, se ha convertido en argumento para la crítica social a los evangélicos. En estereotipo. Sus amigos les recuerdan constantemente que la conversión no les ha hecho "ricos"...

"Yo la verdad en estos momentos no he tenido, como me dicen los amigos para criticar, ahora soy rico, tengo un tesoro, no hermana, sino que el tesoro que he hecho yo ha sido espiritual porque ahora conozco más al Señor".

En efecto, muchos testimonios no sólo describen la vida preconversión como penosa y pobre, sino que extienden esta situación a la vida postconversión, por lo que —como afirmábamos al principio— no es a la mejora de las condiciones materiales de existencia a lo que nos queremos referir, sino a la nueva disposición ética que rechaza el tipo de vida que antes de la conversión perjudicaba las economías familiares. En parte puede ilustrarlo el siguiente fragmento, en el que la informante nos relata cómo no sólo no se enriqueció sino que perdió la herencia familiar que le correspondía:

"Mis padres eran personas de muchos negocios (...) nunca me faltó nada, me eduqué en buenos colegios (...) éramos de una muy buena familia, conocida en Antigua Guatemala (...) Cuando me casé con mi esposo evangélico atravesamos situaciones económicas bastante difíciles (...) mi mamá, aunque era mi madre y ella tenía cómo ayudarnos, tenía un sentimiento contra mí porque yo me había vuelto evangélica, no me quería y aunque ella podía ayudarme, no me ayudó (...) Es el Señor el que me ha dado todo (...) materialmente no prosperé porque precisamente mi papá me dió a escoger si quería el Evangelio o mi herencia (...) entonces yo le dije que no quería herencia porque el Señor me había prometido en su Palabra que él me iba a dar un pedacito de casa allá en el cielo" (informante de Jocotenango, Antigua).

Ahora bien, si nos acercamos a los testimonios de evangélicos pertenecientes a los templos y organizaciones neopentecostales de élite, aquellos más explícitamente orientados según los principios de la ascética calvinista, encontramos afirmaciones como las que siguen:

"Mi nombre es Roberto Montes, soy ingeniero civil, tengo una maestría en estructuras, me gradué en Italia, también hice empresas y finanzas y me especialicé en ingeniería sísmica en México... Yo estudié toda la educación primaria en el Instituto Javier, un colegio jesuita, durante trece años, después estuve en el Opus Dei como cinco años, oí hablar de Jesucristo sin embargo nunca lo conocí, me hablaron de religión pero nunca había conocido a un Cristo que esta vivo..."

Así es como se presenta Roberto. Algunos años después de la conversión, Roberto y su esposa sienten "el llamado del Señor" para predicar en España, pero temeroso de sus negocios, Roberto exclama: "'Bueno Señor', le dije, 'sí yo soy profesional, tengo mi oficina de ingeniería, y si la dejo tengo que cerrarla, porque es una empresa profesional', entonces el Señor me dijo 'Yo soy el dueño del oro y la plata, yo te voy a proveer a tí y a tu familia', me dijo el Señor".

Y así fue... Roberto lo cuenta de este modo: "Tan es así que hace como tres años el Señor nos multiplicó el dinero en bienes por diez, el capital que teníamos nos lo multiplicó por diez de una forma milagrosa, y nos proveyó el Señor de dinero para una planta de alimentación, nosotros exportamos alimentos, vegetales, a Estados Unidos y vamos a empezar a exportar a Europa... Eso además de la oficina de ingeniería (...) Estoy viendo la mano del Señor en todo pues, una prosperidad material, espiritual, de todo tipo".

El testimonio de Roberto (informante de la iglesia neopentecostal Shaddai, de Ciudad de Guatemala) incluye una revelación interesante sobre la acción de miembros de iglesias de élite en "áreas de conflicto" indígenas. Se trata de las "agroaldeas" evangélicas creadas entre los ixiles, en el corazón indio y montañoso del Quiché:

"El Señor también me permitió", prosigue Roberto en otro momento de su testimonio, "ir a predicar a las aldeas de los indígenas en el Triángulo Ixil, y hemos ido a predicar allí entre las aldeas, montañas y caseríos, lo que pasó es que nosotros empezamos a trabajar con una organización que se llama 'Fundación Agros', entonces nosotros ayudamos a los indígenas, por medio de ellos es que se predica, nos relacionan los hermanos de allí, entonces los indígenas nos abren las puertas y predicamos... Esta organización lo que hace es que se compran tierras, y entonces se hacen casas para los indígenas ahí, para sus familias, se les hacen todas las instalaciones y después se les regala tierras, con riego y con tecnología porque tenemos un agrónomo que lo supervisa, y no es estatal sino privado, sólo de cristianos, hermanos en Cristo que tenemos esa visión, con unos hermanos en Cristo de Estados Unidos y aquí operamos la visión y la hacemos realidad, ya hicimos una 'agroaldea' en Chajul, ahorita vamos a hacer otra en Cotzal..."

Este proyecto estaba, como me anunciaron, explícitamente orientado a transformar la "mentalidad indígena de miseria y miedo" para convertir a los ixiles no sólo en evangélicos, sino en mano de obra productiva y eficiente, para "modernizarlos económicamente": los "riegos y tecnologías", la supervisión de un agrónomo especializado, los nuevos cultivos, los modernos telares, la comercialización de los productos en Ciudad de Guatemala, esto es, la producción no destinada ya al trueque o a la venta local, es un paso más allá de esa "más inteligente utilización del salario" a la que se refería D'Épinay. La concentración de ixiles conversos en "agroaldeas" —"los proyectos", lo llaman los lugareños—, no sólo representa la ruptura de vínculos con la comunidad, o la quiebra del sistema de autoridad que, entre los indígenas así concentrados pasa a otras manos, sino también la transformación de los patrones de producción y comercialización tradicionales, que ahora se dirigen al aumento de la productividad más allá de la subsistencia, y a los beneficios derivados de una comercialización organizada y dirigida que abandona los mercados locales. Este proyecto no sólo presenta un contenido político claro, sino que está en la línea de una planificación económica que busca la "modernización" —no sólo económica— de la vida indígena. El fenómeno de las "agroaldeas" es, sin duda, de una gran importancia estratégica en términos tanto religiosos, como políticos, económicos y comunitarios.

Claro que este es una iniciativa política y económica de origen neopentecostal. Hay que tener presente que, mientras el pentecostalismo se muestra inicialmente (aunque no siempre) como una fuerza desmovilizadora, el neopentecostalismo promueve la participación social y política de sus miembros. Esta ambivalencia básica oscila entre la teología calvinista del dominio y el pesimismo milenarista, la primera derivada del calvinismo fundacional interesado por la política (dominio de Dios sobre la sociedad), y la segunda continuadora del fundamentalismo de los años 30, desinteresado de la política y defensor de un modelo individualista de evangelismo. La primera opción –neopentecostal– apoya el proyecto liberal, la democracia institucional, las libertades de clase, el capitalismo occidental y el “desarrollismo”. La segunda opción –pentecostal– rehúsa cualquier responsabilidad en los procesos sociales, circunscriben la religión al ámbito privado e individual y entiende que, a lo sumo, el cambio individual acabará por transformar a toda la sociedad.

Reflexión final

Mi intención en este trabajo no ha sido resolver (a lo sumo, recordar) la controversia sobre la extrapolación de la tesis weberiana a los contextos de conversión latinoamericanos, ni proponer un estudio detallado sobre los efectos económicos “objetivos” de las conversiones al protestantismo pentecostal. Tan sólo he buscado, en tan corto espacio, exponer algunas líneas de debate y los elementos relacionados con los datos de mi propio trabajo.

El estudio que Weber realizó sobre el protestantismo ascético no pretendía una descripción general de sus dogmas, sino que se interesó “solamente por aquellos elementos de sus doctrinas que afectan en forma más directa y significativa a la conducta práctica de los individuos en su actividad económica” (Giddens, 1992: 218). No tendría sentido sostener que aquel protestantismo ascético de fines del XVI y del XVII, al que se adscribe el Metodismo que a su vez inspira, entre otras corrientes, el pentecostalismo del siglo XX, es el que encontramos hoy en las congregaciones guatemaltecas. La doctrina calvinista de la predestinación, la “inaudita soledad interior” que esta doctrina provocó en los creyentes, el total alejamiento de los elementos sensibles y sentimentales de la cultura, el “radical antagonismo con la cultura de los sentidos”, la incerteza de la salvación, etc. (Weber, 1989: 118-129), no guardan mucha relación con los actuales pentecostalismos de origen norteamericano. El fundamentalismo bíblico del pentecostal está contrarrestado por el énfasis en la experiencia carismática, que vuelve los cultos mismos muy sensuales y emotivos. No hay enseñanzas rígidas sobre la inspiración bíblica, que se debe a la acción omnipresente del Espíritu Santo en las vidas de los creyentes. Hay exorcismos, imposición de manos, milagros, profecías, glosolalia. Manifestaciones carismáticas que tal vez son las que llevaron a Lalive D’Epinay a hablar del “sobrenaturalismo pentecostal” (1968: 231).

La razón hay que buscarla en el carácter sentimental del metodismo norteamericano del que deriva el pentecostalismo, y que ya Weber describía del siguiente modo a principios de siglo: “La unión de la religiosidad sentimental y a la par ascética con la creciente indiferencia y aún repulsa hacia los fundamentos dogmáticos del ascetismo calvinista (...) Una lucha expiatoria exacerbada hasta los más imponentes éxtasis”. Esta “religiosidad sentimental” del metodismo, “a través de ciertas dificultades internas, realizó un peculiar enlace con la ética ascética, a la que el pietismo había impreso para siempre su carácter racionalista”. Contrariamente al calvinismo, que estimaba engañoso todo lo sentimental, para los metodistas el único fundamento de la certeza en la salvación era “la seguridad absoluta del agraciado, en tanto que era sentida por él, derivada del testimonio directo del espíritu” (Weber, 1989: 186-187).

Pero en cambio sí continúan presentes otras características que conviene recordar: la exigencia de una vida coherente, de una ética práctica (típica de los avivamientos norteamericanos de mediados del XIX), de disciplina continua, de austeridad y contención (un sentimentalismo que “es a la par ascético”), de unos “signos de la conducta” –explica Weber a propósito del metodismo– “indispensables para controlar la verdadera conversión, que eran en realidad los mismos que en el calvinismo” (1989: 191), y de una ética del trabajo más o menos bien definida, aunque –he aquí una de las claves– lógicamente adaptada y reapropiada según los estratos socio económicos. Giddens nos recuerda: “El pietismo, por ejemplo, que tendía a inspirar una actitud de humildad y renuncia, más bien que la energía constante del calvinismo, puede que estuviera más difundido entre los empleados en las categorías secundarias del orden industrial; mientras que el calvinismo es probable que influyera más directamente entre los dirigentes de la empresa” (1992: 221. Basado en Weber, 1989: 185).

Y sobre todo está presente lo que posiblemente constituye el mayor logro de su obra, según el propio Weber: mostrar que la “instrumentalidad moral del espíritu del capitalismo es un vástago inesperado de la ética religiosa de Calvino y, de un modo más general, del concepto de profesión-vocación en el mundo, concepto por medio del cual el protestantismo rompió con el ideal monástico del catolicismo” (Giddens, 1992: 222). Porque, en efecto, la historia global del cristianismo contiene las tendencias que desembocarían en el protestantismo ascético; el ascetismo católico ya tenía un carácter racional, y de hecho existe una continuidad de la vida monástica a los ideales del puritanismo. Lo que la Reforma, y la ulterior historia de las sectas protestantes, muestra es la extensión del ideal monástico a todos los órdenes de la vida cotidiana. En palabras de Hamilton: “Las consecuencias del protestantismo ascético fueron, entonces, el que la vida religiosa ya no era vista como separada del mundo de la vida cotidiana sino, por contra, como inmersa en él” (1995: 151).

Notas

- (1) Entre los años 1989 y 1994 un grupo de investigadores del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla desarrolló, bajo la dirección de la Dra. Pilar Sanchíz Ochoa, dos proyectos de investigación sobre procesos de cambio financiados por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología de Madrid (CICYT). Se realizaron cinco campañas de trabajo de campo y documentación en el sur de México (Chiapas) y el occidente de Guatemala.
- (2) A. Droogers discute el modelo explicativo basado en el concepto de “anomia”, y sus limitaciones para dar cuenta del crecimiento pentecostal en Brasil y Chile. Dicho modelo explica el origen de las conversiones por la ausencia de normas estables y la inseguridad con respecto a la conducta correcta, y conduce inevitablemente a la clásica relación funcional entre procesos de cambio rápido y la multiplicación de las comunidades pentecostales (1991: 22 y ss.)
- (3) Abundan los trabajos sobre el auge protestante en América Latina contruidos sobre una concepción esencializadora y estática de la “identidad étnica”, que apenas contempla las identidades como resultado de la constante redefinición en contextos de conflicto y negociación tanto con el Estado como con las instituciones religiosas. Poco a poco la “Teoría de la Conspiración Norteamericana”, la omnipresente denuncia del imperialismo cultural-ideológico de los grupos protestantes, está cediendo paso al análisis de los factores endógenos que propician la inserción de los nuevos cultos. No cabe duda de que la expansión económica, política e ideológica de Estados Unidos hacia toda América Latina, incluyó la expansión religiosa (“cristianismo de civilización”). Pero el imperialismo no puede entenderse como factor monocausal del éxito de los protestantismos. Es preciso conocer la “mediaciones sociales y culturales que facilitaron la estructuración de las nuevas sociedades religiosas” (Bastian, 1989: 14)
- (4) Gary North, en su manual para cristianos neopentecostales titulado *Herederán la tierra. Esquemas bíblicos para la economía política*, escribe: “La propiedad privada es una función social. La mayoría de la gente no comprende esto. Los adversarios del capitalismo ciertamente no lo comprenden (...)

- Fue el desarrollo del capitalismo moderno lo que hizo posible el aumento enorme de la riqueza personal que ha gozado el mundo industrial occidental desde 1780. Pero este curso histórico resultó ciertamente del cristianismo (...) El capitalismo original se basó (...) en un concepto de ahorro que, en retrospectiva, hoy llamamos ética protestante" (Institute for Christian Economics. Texas, USA, 1987. Págs. 25 y 85). No creo que haga falta añadir mucho más.
- (5) La polémica en torno a su primer ensayo comenzó en vida del autor, y no muestra aún signos de terminar. Véanse, por ejemplo: S.N. Eisenstadt (1968), A. Giddens (1992), H. Lehmann (1995) o M.B. Hamilton (1995).
- (6) Como pone de manifiesto Giddens, la originalidad de la obra de Weber *La ética protestante...* no reside en sugerir la conexión entre la Reforma y el capitalismo moderno. Engels -entre otros muchos- antes que Weber ya anunció la explicación típicamente marxista: el protestantismo era presentado como un reflejo ideológico de los cambios económicos ligados al incipiente desarrollo capitalista. La originalidad de Weber residió en fundamentar una explicación no determinista y no monocausal de las relaciones entre protestantismo (cierto protestantismo: el ascético-calvinista, no el luterano) y capitalismo moderno (distinto de otras formas de capitalismo, en tanto promueve la obligación disciplinada del trabajo como un deber) (1992: 213-215). Lalive D'Épinay reproduce la cita en la que Engels afirma: "El dogma calvinista respondía a las necesidades de la burguesía más avanzada de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho por el cual, en el mundo comercial de la competencia, el éxito y el fracaso no dependen ni de la actividad, ni de la habilidad del hombre, sino de circunstancias que escapan a su control" (1968: 182-183).
- (7) Parece no obstante que Federico Crowe (bautista) llegó a Guatemala en 1843, donde fundó una escuela en la capital y desarrolló una extensa labor antes de ser expulsado en 1846. Tomás S. Goslin, *Los evangélicos en América Latina*. Imprenta Metodista. Buenos Aires, 1956. Págs. 83-84.
- (8) No obstante, un caso sumamente interesante es el de las transformaciones que ha registrado el municipio de Almolonga, en Quetzaltenango. Más del 80% de la población de Almolonga es evangélica. Si en el pasado sus habitantes debían emigrar a las fincas de la costa para completar sus ingresos, en 1989 Edmundo Madrid, por entonces presidente de la Alianza Evangélica de Guatemala, afirmaba a la revista *Crónica* (nº del 26 de enero) lo siguiente: "Vaya a ver ahora. Almolonga es el principal proveedor de verduras de la zona y ahora sus pobladores ya no tienen que ir a la Costa". En agosto de 1995 visité por última vez Almolonga, y pude escuchar cómo algunos ladinos dueños de pequeños comercios se referían a los indígenas conversos como a gentes que habían prosperado de manera notable en la última década.

Bibliografía

- Annis, S.: *God and Production in a Guatemalan Town*. University of Texas Press. Austin (USA), 1987.
- Bastian, J.P.: *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. F.C.E.-Colegio de México, México, 1989.
- Berger, P.: "Modernización y secularización: la excepcionalidad europea". *Historia y Fuente Oral*, Nº 10. Págs. 37-44. 1993.
- Cantón, M.: "Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala. De las primeras misiones a la nacionalización". *Anuario de Estudios Americanos*, 1995, Tomo LII, Nº 1. Págs. 145-159.
- Cantón, M.: "Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas. Algo más que un problema de cambio religioso". *Mesoamérica*, 1997, Nº 33. Págs. 147-169. Con fotos.
- *Bautizados en fuego. Protestantismo, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Plumsock Mesoamerican Studies. Vermont (USA), 1998.
- Carrasco, P.: "¿Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central". *Cristianismo y sociedad*, 1988, Nº 95 (1). Págs. 7-50.
- Droogers, A.: "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile". En *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño* (B. Boudewijnse, A. Droogers y F. Kamsteeg, Eds.) Ed. Dei, Costa Rica, 1991, Págs. 17-42.
- Eisenstadt, S. N.: "The Protestant Ethic Thesis in an Analytical and Comparative Framework". En *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*. (S.N. Eisenstadt, Ed.) Basic Books, Inc. Nueva York, 1968. Págs. 3-45. Existe traducción: "La tesis de la ética protestante". En *Sociología de la religión*. (R. Robertson, Selec.) F.C.E. México, 1980. Págs. 269-287.

- Fischhoff, E.: "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of Controversy". En *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*. (S.N. Eisenstadt, Ed.) Basic Books, Inc. New York, 1968. Págs. 67-86.
- Garma Navarro, C.: *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1987.
- Garrard Burnett, V.: "Protestantism in Latin America". *LARR*, 1992, Nº 27 (1), págs. 218-230.
- Giddens, A.: *El capitalismo y la moderna teoría social*. Labor. Barcelona, 1992.
- Goldin, L. R. y Metz, B.: "An expression of cultural change: invisible converts to protestantism among highland Guatemala mayas". *Ethnology*, 1991, Vol. XXX, nº4. Págs. 325-338.
- Guerrero, B.: "Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara". *Cuaderno de investigación social*, 1984. Año VIII, nº 8 (Chile, Centro de Investigación de la realidad del norte, CIREN)
- Hamilton, M. B.: "Religion and Rationality: Max Weber" y "The Protestant Ethic Debate". En *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives*. Routledge. London, 1995. Págs: 137-146 y 147-156.
- Jonkind, F.: "Ética protestante y progreso económico. Las colonias agrarias holandesas calvinistas en Argentina y Brasil". *Cristianismo y sociedad*, 1989, Nº 99, págs. 83-99.
- Lalive D'Épinay, C.: *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Ed. del Pacífico. Santiago de Chile, 1968.
- Lehmann, H. y Roth, G. (Eds.): *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge University Press, 1995.
- Martin, D.: "Protestantism and Economic Culture". En *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Basil Blackwell Ltd. Oxford, 1991. Págs: 205-232.
- Marzal, M.: "Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la gran Lima". *Anthropologica*, 1987. Nº 5, págs. 201-257.
- Muratorio, B.: "Protestantism and Capitalism Revisited in Rural Highlands of Ecuador". *The Journal Peasant Studies*, 1980, Nº 8 (1), págs. 37-60.
- Reina, R.E. y Schwartz, N.: "The structural context of religious conversion in Petén, Guatemala: status, community and multicommunity". *American Ethnologist*, 1974, Vol. 1, nº 1, págs. 157-191.
- Smith, W.R.: *El sistema de fiestas y el cambio económico*. F.C.E. México, 1981.
- Weber, M.: *Economía y sociedad*. F.C.E. México, 1992.
- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Península. Barcelona, 1989.
- Willems, E.: "Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile". En *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*. (S.N. Eisenstadt, Ed.) Basic Books, Inc. New York, 1968. Págs. 184-210.
- "Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile". En *Sociología de la religión*. (R. Robertson, Selec.) F.C.E. México, 1980. Págs. 177-198.