

LA PARADOJA DE WEBER SOBRE RELIGION Y ECONOMIA, VISTA A TRAVES DEL CONCEPTO DE NECESIDAD EN AMBITO NO OCCIDENTAL*

JESÚS ANGEL OCHOA ZAZUETA

Después de los trabajos de Max Weber sobre el protestantismo, algunos de ellos publicados en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en donde busca "...determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una 'mentalidad económica', de un 'ethos' económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo" (Weber, 1955:14), los comentarios y las investigaciones sobre la participación de la ideología protestante como estímulo e instrumento promotor del cambio económico, se han venido multiplicando; por sus diversos enfoques, basta recordar los de Fanfani (1955), Tillich (1957), Toreltsch (1958), Green (1959), Damboriena (1962), Whale (1962) y Baltzell (1964), quienes en una u otra forma han permitido la sobrevivencia, a nivel de estudios de sociología religiosa, de la posición weberiana postuladora dentro del ámbito heterogéneo económico-religioso de una cuestión que, según su parecer, el protestantismo vino a comprender, contrarrestar y reorientar.

En efecto, Weber contempló como paradoja el que la religiosidad y la actividad económica intensas entrañaban tendencias recíprocamente incompatibles. Los hombres consagrados a las actividades económicas habitualmente eran indiferentes a la religión; Weber explica que en relación a esa comprensión fenomenológica, algunas formas de protestantismo habían llegado a constituir una importante fuente de incentivos para la persecución racional del lucro, ejemplificando su tesis con la doctrina calvinista y en experiencias no personales con grupos cuáqueros (Bendix, 1970: 70-71).

* Este ensayo aparece resumido, bajo el título "Protestantismo y Economía" en la segunda parte del trabajo *Protestantismo, catolicismo e indigenismo*, en preparación.

Se había planteado este destacado investigador, "si cabría discernir ciertas afinidades electivas entre determinados tipos de creencia religiosa y la ética de una vida de trabajo cotidiano",¹ concluyendo que en el estudio del protestantismo se encontrarían suficientes elementos probatorios de la posibilidad y función de tales afinidades, ya que según sus propias conclusiones, contaba con suficientes datos demostrativos para probar que "los movimientos religiosos habían influido sobre el desarrollo de la cultura material..." (Bendix, 1970: 76).

Para Weber y sus seguidores, por medio del protestantismo es posible desvirtuar esa paradoja y premisa pretendida: a mayor religiosidad, menos actividad económica, y a mayor actividad económica, menos religiosidad, en consideración a que las religiones evangélicas de acuerdo a la historia² estaban sirviendo para motivar o para canalizar la conducta de gran número de hombres y mujeres hacia la modificación de las estructuras sociales (Merton, 1970: 54), ateniéndose para el logro de sus puntos concluyentes, principalmente al análisis de las doctrinas teológicas y a los escritos pastorales, intentando demostrar que la lógica doctrinal y la correspondiente conducta, habían estimulado, directa o indirectamente, el planteamiento de legitimación y el raciocinio normativo para la persecución del provecho económico sin perder la religiosidad intensa ni la orientación de la fe.

¹ Un trabajo que sigue a Weber entre los antioqueños: Luis H Fajardo, *Social Structure and Personality: The Protestant Ethic of the Antioqueños*. Ediciones del Departamento de Sociología, Universidad del Valle, Calif, 1966. 68 pp.

² Richard Henry Tawney. *Religion and the Rise of Capitalism: an Historical Study*. J Murray, London, 1960. 339 pp.

Esta postulación, muy peculiar de la escuela relacionista-comprensivista que tantos adeptos logró en la sociología estadounidense, ha sido discutida airadamente por las posiciones del materialismo histórico, con base en la consideración de los conceptos *necesidad* y *sociedad* como actitudes metodológicas, logrando, más que desvirtuarla, fortalecer un neoweberianismo, ahora con la pretensión de trasplante interpretativo-funcional en las sociedades sagradas ubicadas en lo que fue la Mesoamérica prehispánica.

En efecto, he tenido a la vista algunos trabajos realizados en grupos indígenas connacionales y observé en ellos la pretensión de analizar los factores y las estructuras económico-religiosas con base en un esquema neoweberiano, buscando la comprobación de la hipótesis del espíritu capitalista y la ética protestante o discutiendo sus posibilidades. Entre estos investigadores, por referirse a una área con evidentes elementos culturales indígenas, y por oponerse categóricamente a Weber en cuanto que cataloga como importante papel la participación protestante en la acumulación, manejo y distribución del capital, destaca el análisis de Bryan Roberts (1967), quien en "*El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala*", desquebraja la paradoja de Weber basándose en datos que recogió en 2 grupos protestantes principalmente pentecostales, identificados como de la clase baja, casi paupérrima.

Roberts argumenta que el protestantismo ha proporcionado una oportunidad para que existan contactos personales frecuentes, una especie de mutualidad, dinámica, interfamiliar y entre comulgantes, pero también señala que este tipo de mutua protección, de reconocimiento al problema cotidiano entre protestantes, por lo general hace que el converso "... en vez de sentirse impulsado a alcanzar éxito en el mundo, puede más bien renunciar a los consiguientes beneficios y retirarse de la participación activa en la vida institucional del lugar en que vive..." (1967: 8-11), puesto que "... cuando la situación ofrece pocas esperanzas de mejoramiento, la participación de esas sectas (sic) puede conducir a un énfasis en el bienestar espiritual que excluye el interés hacia la situación material de la persona (1967: 8). Y agrega que "en un medio predominantemente católico, el protestante, con frecuencia es considerado con mayores probabilidades que sus semejantes católicos para alcanzar el éxito económico y alentar a sus hijos en la búsqueda de un alto nivel de educación..." (1967: 7).

El mismo Roberts, sin poder sustraerse a la relación religión-ética protestante y economía, llegó a considerar que aunque el protestantismo revitaliza las relaciones sociales y fundamenta la

organización social, es de dudarse que contribuya a conformar una conducta social de parte de sus miembros, una actitud que sea favorable a la empresa económica.

Pergeñadas las ideas básicas anteriores, se pueden caracterizar las cuestiones operacionales que nos ocuparon. Por una parte, la tesis weberiana relacionada con la influencia de cierta ética religiosa en el cambio económico;³ luego, las pretensiones de un grupo de investigadores que han buscado contextar esa tesis en la realidad de nuestras culturas indígenas, y finalmente las discusiones basadas en el trabajo etnográfico que desautoriza a la corriente neoweberiana en cuanto que propone encontrar una ética religiosa que compagina la intensidad de una vida religiosa con la intensidad de una actividad económica.

Turner (1970), que tanto ha trabajado sobre este tema, señala que si el análisis del protestantismo para Latinoamérica apenas se está iniciando, el éxito de su estudio deberá ser en función del registro de la situación empírica de la contradicción de clases, que en nuestras sociedades aún está por hacerse. Su comentario pautó lo equívoco de la pretensión que busca trasplantar los resultados del estudio weberiano, logrados en el marco de la cultura occidental al ámbito sagrado o neocolonial de nuestras sociedades indígenas.

Tomando en cuenta lo anterior, nos encontramos por un lado ante la disparidad de los trabajos de Roberts en relación a la paradoja de Weber, y por el otro el de los investigadores weberianos, ahora interesados en los grupos de cultura con tradición mesoamericana.

Max Weber construyó su referencia en la realidad occidental, en un macroámbito que consideraba básicamente el factor del capitalismo industrial, mientras que Bryan Roberts estudia el protestantismo y discute a Weber, en una sociedad excretada por un colonialismo agrario-capitalista históricamente diferenciado del que indicó Weber; divergencia de ámbitos y niveles que tampoco observó Siverts (1970) al estudiar el protestantismo en Oxchuc, Chiapas.

Siverts no es muy explícito, quizá porque el tema central de su trabajo tenía otro interés, aunque con toda claridad reconoce el criterio del estudio weberiano cuando dice que "*la elaboración afirmada por Weber, entre el capitalismo y el protestantismo parece de hecho que será documentada por lo que respecta a la tribu (sic) de Oxchuc*" (1969: 180).

³ La influencia del protestantismo como ideología traté de bosquejarla en la pasada reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología: "¿Está cambiando el protestantismo la vida social?" en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*. México, 1972, pp 519-528.

Turner considera que, de acuerdo con los datos que manejó,⁴ la idea de la aceptación que tiene el protestantismo, sobre todo el de los pentecostales, obedece a que se cree que las iglesias evangélicas llevan como principal fin amplios programas de reforma social; presunción que, según el mismo Turner, no es valedera, porque el avance del protestantismo, como sucede en Chile, se debe a que el converso lleva a la nueva fe sus necesidades personales y familiares, y no a causa de sus relaciones posconversión con las necesidades, de su clase o de la sociedad global (1970: 18). Este proceso, analizado dentro del fenómeno de cambio y en su relación necesidad-satisfactor, fue advertido por Cowan (1962) entre los tzotziles de Hixtan, Chis y por Nash (1960) entre los tzeltales de Amatenango del Valle.

Amerlinck (1970: 106) en su trabajo sobre Ixmiquilpan, siguiendo una tesis famosa encontró que en la economía está "el campo donde puede observarse mejor el cambio ocurrido después de la conversión", pero también presenta suficientes ilustraciones que están probando en forma constante que es precisamente la propiciación al cambio económico lo que logra la conversión, como se argumenta con fines proselitistas en la película "Fe que obra" filmada por el Centro Audio-Visual Educativo entre algunos otomíes pentecostales de Ixmiquilpan.

Manuel Gamio (1969: 210), quien en su labor pionera aún no puede ser superado, refiriéndose a los conflictos creados en los inmigrantes mexicanos por su contacto con la cultura estadounidense, también advierte este desarrollo entre economía y religión, al señalar que "probablemente la Iglesia protestante también haya contribuido a que Anastasio Cortés pudiera elevarse desde sus humildes comienzos..." Gamio, basado en el estudio biográfico, consideró que el cambio de religión provocaba nuevas conductas entre los inmigrantes mexicanos, encontrando que éstos se desarrollaban mejor en la sociedad extraña y en ocasiones se integraban totalmente si profesaban alguna ideología protestante.

El mismo Roberts afianza el análisis comparativo entre católicos y protestantes de los 2 barrios marginales guatemaltecos en indicadores de la situación económica del grupo doméstico y la comunidad evangélica, integrando como formas de compaginación datos de vivienda, ingreso, trabajo, vestido y educación. Kearney enfoca el estudio del problema básicamente hacia un fenómeno

de tipo cuantitativo, es decir que será en aquellos sitios como Tierra Colorada o El Punto, en Oaxaca, en donde los sabadistas constituyen un número apreciable, donde pueden desarrollar con más éxito las tareas de su vida cotidiana, situación que es materialmente imposible en Ixtepeji (1971: 155-156).

Amerlinck (1970: 106) resume este fenómeno asentando que los otomíes que vivían de tallar la lechuguilla, torcer ixtle, tejer ayates o trabajar como peones, por una serie de factores imputables a su condición de conversos, pasaron a mejorar su situación económica y su estabilidad familiar. Amerlinck registra una fase posconversión, posterior a un éxodo, que identifica a este grupo llegado a Ixmiquilpan en condiciones económicas deplorables, viviendo en chozas y "teniendo que vivir de lo que los otros hermanos... daban", para luego señalar que "ahora es raro en la Colonia el que vive del jornal" y que la mayoría de los protestantes pentecostales se han colocado como empleados en gasolineras, como mecánicos, comerciantes... al grado de que "hay albañiles que fueron hiladores".

En la actividad agrícola también se sintió la mejoría, aunque no precisamente por su trabajo colectivo-solidario, como en el caso de cierto número de agricultores que "... trataron de cultivar en forma comunal, pero fracasó el intento... porque no todos trabajaban en la misma intensidad, sino que los flojos confiaban en que éstos hicieran el trabajo que les correspondía a ellos" (Amerlinck, 1970: 107).

Para ejemplificar los resultados de esta confrontación ideológica y el posterior cambio económico, se tienen también varios casos; por ejemplo, el muy conocido de Panotla, Tlaxcala, donde se organizó una congregación bajo la promoción de la iglesia metodista, con tanto éxito que sus miembros han destacado en el destino no sólo local, sino estatal. Pero ningún caso es tan interesante como el de Chiapas.

Entre los tzeltales el fenómeno del cambio económico y la presencia actuante del protestantismo fue muy evidente. Se tiene el caso de Davis Jarvis, ligado al Instituto Lingüístico de Verano y pastor protestante que desde hace más de 2 décadas trabaja —y por cierto muy bien— en una zona de Oxchuc. Jarvis organizó una congregación evangélica, y junto con ellos participa en la dura lucha cotidiana por modificar sus condiciones de vida. Jarvis ha preparado, como resultado de sus experiencias e investigaciones, ediciones bilingües sobre diversas formas de explotar racionalmente

⁴ Frederick C Turner trabajó con los informes de Christian Lalive D'Epinay para Chile y Willems en Brasil.

los recursos naturales;⁵ ha dirigido proyectos con cultígenos especiales como los de papa, y ha tenido tal éxito que los ancianos no protestantes de la comunidad, a pesar de su catolicismo neopagano, le solicitaron hiciera extensivos al común de la gente los beneficios prácticos que en su colonia estaba realizando.

El éxito de Jarvis en estos aspectos de desarrollo de la comunidad ha sido tan contundente que las propias autoridades gubernamentales de Chiapas le han solicitado su asesoría para la aplicación de un plan sexenal en los Altos de Chiapas. Este programa, llamado "Plan Prodech" por el gobernador del Estado, Manuel Velasco Suárez, cuenta con el respaldo técnico y científico de la ONU a través de la UNESCO, así como de la FAO.

Sobre este asunto, aunque un poco anterior a los hechos arriba relatados, Siverts (1969: 179) decía que "no se puede negar desde luego que en general los evangelistas son más pudientes, pero es algo que tiene relación con requisitos completamente explícitos en cuanto a ahorro, labor ardua y estímulo para invertir en nuevos implementos como molinos de maíz, ropa y casas blanqueadas con cal", y pretendía señalar, al recurrir al dato etnográfico comparativo entre católicos y protestantes de Oxchuc, que es precisamente por la ideología protestante por lo que se propicia el cambio económico; conclusión muy común entre los investigadores que hemos venido tratando y que ha sido motivo categórico para la realización de este ensayo.

En Mixquic,⁶ donde la actividad agropecuaria nos sirve para reflejar la condición económica de los protestantes, se observó que la norma religiosa, como moral y como conducta, mejora las condiciones económicas en cuanto a disciplina. Las mujeres y los hombres, como es costumbre en esa localidad, participan del trabajo agropecuario; destaca el hecho de que las mejores chinampas y su

explotación más intensiva corresponden a los protestantes, y entre éstos a los presbiterianos y nazarenos. Esto no quiere decir que no haya chinamperos católicos que mantengan en iguales condiciones su chinampa o su pequeña propiedad. Para este caso debe señalarse que las relaciones de producción entre los protestantes y el resto de la comunidad chinampera —que muy bien podemos identificarla como católica— son de un alto grado de agresividad y oposición. Una de las causas de por qué el barrio de San Bartolomé no tiene agua para el área que antes fue de chinampas, es que precisamente en ese barrio se encuentra la mayoría de las posesiones de los protestantes evangélicos y en especial las tierras de los herederos de Melesio Jiménez, líder que provocó el estímulo hacia el presbiterianismo y la construcción del primer templo evangélico en la comunidad (Ochoa, 1972); sin embargo, muchas de estas chinampas tienen un alto índice de productividad a pesar de las condiciones físicas en que pretenden sumirlas los católicos lugareños.

Este fenómeno, a nivel de desarrollo económico entre protestantes y católicos, también se puede ofrecer en la geografía religiosa del protestantismo y del catolicismo en el municipio de Oxchuc, Chis, en donde las situaciones son diferentes a las de la comunidad de Mixquic, aunque los resultados sigan la misma tendencia.

Por circunstancias no ajenas al paternalismo parroquial, a la relación de dominio y dependencia, los grupos católicos desde antiguo han ocupado la zona fría, dejando deshabitada por lejana, falta de comunicaciones, condicionamientos a las áreas ya pobladas, etc, la llamada zona templada, dotada de invaluables recursos naturales, aunque alejada de los centros rectores de Chiapas. En esa región, el avance protestante se produjo siguiendo los patrones de evangelización conocidos. En los sitios abandonados por los católicos, y también por las autoridades gubernamentales, los protestantes han insistido en organizar congregaciones e iglesias.⁷ En esa línea, los protestantes llegaron como misioneros e inmigrantes a la zona templada de Oxchuc, que por las circunstancias antes mencionadas y otras muchas que se omiten, los mestizos chiapanecos y su clero católico⁸ tenían abandonada. Después de

⁵ *Cómo se pueden hacer terrazas en las montañas*. Manual de Conservación. Núm 3. Instituto Lingüístico de Verano. México, 1969, 68 pp; *Cómo se puede mejorar la tierra*. Manual de Conservación. Núm 1. Instituto Lingüístico de Verano. México, 1969, 44 pp; *Cómo cultivar el repollo*. Manual de Cultivo. Núm 5. Instituto Lingüístico de Verano. México, 1969, 80 pp; *Cómo conservar el suelo*. Manual de Conservación. Núm 2. Instituto Lingüístico de Verano. México, 1970, 35 pp; *Cómo se usa la ceniza del fogón, el estiércol de animales, el estiércol de aves y la materia vegetal podrida*. Manual de Conservación. Núm 4. Instituto Lingüístico de Verano. México, 1970, 99 pp.

⁶ *Mixquic: Análisis histórico-comparativo de la concreción religiosa en una comunidad del Distrito Federal*. Tesis, Escuela Nacional de Antropología. México, 1972, 474 pp.

⁷ Julian Bridges. "Alcanzando para Cristo el 1% de la Población Mexicana". Convención Nacional Bautista de México. México. (Copia Mecanoscrita) 1971, 5 pp.

⁸ Los católicos nunca han cristianizado a los lacandones. Los protestantes desde hace unos 5 años tienen ya entre ellos una congregación.

grandes esfuerzos, los protestantes han logrado en esa región resultados tan sorprendentes que, como ya se dijo, han interesado a las mismas autoridades estatales y a los técnicos de los organismos internacionales que en esas latitudes pretenden realizar algunos experimentos de desarrollo de la comunidad. El aislamiento, el desprecio de los grupos católicos, la necesidad de sobrevivir han estimulado a estas familias en su lucha contra la naturaleza y contra los propios miembros de su grupo étnico.

Roberts, que tanto se opone a la posición que sustentó Weber, reconoce que entre los protestantes que estudia, el mutualismo y la hermandad sirven como sistema de relación social para solucionar problemas de trabajo, enfermedad, educación, vivienda, vestido y otras necesidades, protegiéndose así en su actividad económica.

En Mixquic, los grupos domésticos protestantes tienen menos pautas sagradas, mayor coherencia entre su ética y su acción social y por supuesto más alternativas para el cambio, porque manejan mejor la administración de sus excedentes de producción e invierten razonadamente su ingreso per cápita, evitando hasta lo posible el consumo conspicuo tradicional.

En la huasteca potosina, el protestantismo como cultura componente se basa fundamentalmente en las posibilidades de cambios económicos y en un control de dependencia de tipo doméstico dirigido desde Ixmiquilpan por el grupo independiente de la iglesia pentecostal, como se observa en las declaraciones de uno de sus dirigentes.⁹ *"El trabajo que llevamos en la huasteca potosina, no aquí en el valle del Mezquital, lo hacemos llevando gente nuestra que sabe hacer algo con las manos. Por ejemplo, llevamos mujeres que saben tejer ayate, que saben hacer costuras, tejidos de hilo como bolsas de las que usan para guardar tortillas. Hemos llevado un grupo de hermanas y hermanos que saben leer y hacer petates, hermanos que saben sembrar legumbres de las que se consumen allá . . . Todas las legumbres las llevamos de aquí¹⁰ para ver si hay lugar donde las pueden sembrar; llevamos también semillas y hermanos que saben sembrarlas. También las mujeres que fueron de aquí que saben hacer ayate llevaron material, hilo, todo lo necesario, hasta pedazos de género para enseñarles a hacer costuras y tejidos, y así empezamos. Yo empecé a llevarles mochilas a las escuelas, botiquines con primeros auxilios, y equipo de deportes para los jóvenes. Empecé a ofrecer allí ayuda a los pue-*

blos, pero luego les decía que era yo evangélico y que estábamos llevando no solamente la doctrina sino que también un trabajo a la gente pobre. Allí la gente no sabe trabajar más que espera de los árboles frutales; por ejemplo los naranjos, café y otros árboles frutales más. Pero llegó un año que cayó la nieve y se secó hasta la raíz del café; entonces la gente estaba enfermándose de esa enfermedad que se llama anemia por falta de alimento, y luego el calor y las lluvias que no deja de llover allí. Entonces la gente se acercó a nosotros, y las hermanas comenzaron a ir de casa en casa a invitar a las mujeres para enseñarles un trabajo. . . y la gente venía y aprendía a hacer ayates y costuras, y ya que habían aprendido entonces compraban material especial para hacer sus trabajos que habían aprendido. Los que sabían hacer petates también a hacer petate; compraron palma e hicieron petate. Y así nosotros enseñábamos a orar, enseñábamos a cantar, a leer la palabra de Dios, y así empezaron a reunirse. Entonces corrió la voz de que había un grupo que estaba enseñandoles a hacer algunos trabajos a las mujeres y a los hombres. El procurador de Asuntos Indígenas lo supo y me buscó por medio de las autoridades; ya cuando llegamos a entrevistar con ellos entonces nos dio más apoyo, nos dio garantía; iba conmigo a los pueblos. El mismo procurador les decía 'aquí tengo un amigo y hermano indígena, vecino aquí de nuestro Estado, que viene haciendo un trabajo que ni el mismo gobierno ha podido hacer. . . ellos son evangélicos y no vienen a forzar a la gente para que crean en su religión, sino que vienen a ofrecer su trabajo, y el que quiera seguir su doctrina, está en libertad de hacerlo. Ellos traen buenos consejos para las muchachas, para los jóvenes, para todos nosotros, y los apoyamos porque son personas que traen este trabajo y estamos de acuerdo con ellos'. Hemos visto, después del trabajo que hemos llevado, que nos han abierto las puertas. Por parte de las autoridades, por el trabajo que llevamos, allí hay muchos brujos (reinan los brujos y los hechiceros); entonces ellos mismos se han convertido, ellos mismos han sido sanados de sus enfermedades, y con eso ha corrido la voz que, según ellos, nosotros curamos los enfermos. Pero nosotros sabemos que no es así, sino que es Dios quien cura. Entonces se han convertido los mismos brujos, y ellos han llevado la voz a otros, y así se está predicando el evangelio en esa huasteca, por la sanidad".¹¹

⁹ Venancio Hernández, fundador y actual pastor de la Iglesia Pentecostal Independiente del Valle del Mezquital, con sede en Ixmiquilpan, Hidalgo.

¹⁰ Del Valle del Mezquital a la huasteca potosina.

¹¹ Aunque hay párrafos confusos, se ha respetado la transcripción por lo interesante que resulta. "Hombres Nuevos", en *Estudios Ecueménicos* 70, Núm 2, abril, mayo, 1969, pp 1-11.

En la anterior referencia resalta como argumento para la conversión, además de las posibilidades de cambio económico, el disfrute inmediato de algunos bienes materiales, sumándosele lo que los mismos pentecostales han dado en llamar "la sanidad", es decir, devolver la salud al cuerpo enfermo mediante la aceptación de la fe.

Cuando en aquel mundo inhóspito de la huasteca potosina, insalubre y desesperanzado, irrumpen un grupo que irradia entusiasmo,¹² que calma el hambre, sana enfermos, enseña a trabajar; un grupo que tras anunciar que el mundo actual está por terminar en hecatombe ofrece el camino de la salvación, las respuestas se producen colectivamente y la aceptación —que es una cosa diferente a la comprensión— del evangelio, más por los bienes que por fe, se hace inminente; porque ese mundo, y los pentecostales lo saben perfectamente, es un sector discontinuado de la vida social federativa en el que todo anhelo, por débil que parezca, al recibir estímulos y satisfactores, ofrece respuestas importantes de adherencia o de solidaridad.

Emery (1970: 6-23) al realizar su estudio de la actividad evangélica en Guatemala, comenta que al protestantismo en general no le gusta ser considerado como una institución socioeconómica, pero se percata de que por su naturaleza trae consigo implicaciones socioeconómicas evidentes.

Para Weber, la ideología protestante fue la ética que vino a solucionar el gran conflicto que la religiosidad cristiana—católica—románica estaba sufriendo en relación a la economía; de sus opiniones se desprende que no se podía tener una intensidad religiosa y una economía vigorosa, hasta que el protestantismo produjo la posibilidad de hacer coherentes las necesidades religiosas y económicas proponiendo la relación ideología—praxis, como si esta última fuera producto de la primera.

Lo que se ha observado en los estudios weberianos y en los etnológicos que mencionamos es que el cambio económico o sus posibilidades están influyendo en el aumento de los cumulgantes protestantes, escindiendo a la sociedad sagrada y debilitando a la cultura componente católica—románica o católica—neopagana. Esto hace pensar que aunque las iglesias protestantes no simpatizan con la idea que pretende identificarlas como insti-

tuciones socioeconómicas, tenemos que percatarnos de que la economía como recurso proselitista, juega un papel fundamental entre tales grupos; de ahí que una de las finalidades de este trabajo fuera el proponer una meditación sobre la famosa paradoja de Weber y la ubicación en sus originales contextos.

Parece que Weber, sorprendido ante los datos que sus alumnos le presentaban sobre el trabajo protestante en Europa, al generalizar un fenómeno particular está permitiendo la evocación de las críticas a las teorías sobre población de Malthus,¹³ quien también, estupefacto ante el carácter de un fenómeno coetáneo producto de la industrialización, creyó contar con bases para legitimar ciertas posiciones en relación a la fertilidad de sus contemporáneos y de la humanidad futura.

Es cierto que Weber en ninguna forma pretendió, como Malthus, realizar un análisis de tendencias históricas; pero no es falso que los seguidores de Weber están buscando revitalizar sus tesis sobre protestantismo y economía dentro de un espíritu capitalista, en un ámbito que, además de carecer de campo opcional, es producido y conservado por la acción neocolonial de ese capitalismo en cierta medida y, siguiendo a Weber, robusto de religiosidad e insaciable en sus apetitos de lucro.

Es de considerarse también, como elemento de inspiración del estudio weberiano, una circunstancia que atañe directamente a un problema de época. Las mentalidades que después del Renacimiento (quiero decir el inicio de la actividad comercial y por ello del lucro) formulaban las políticas sociales de la Iglesia Católica, ante la cada día más clara evidencia de 2 clases sociales en oposición, una cada vez más rica y la otra cada vez más pobre, fortalecieron la doctrina "De Derecho Divino" que formulaba una teoría de vivencia complaciente y vegetativa para los pobres, y paternalista aunque poco impoluta para los ricos.

Realizada la reforma, su primera preocupación fue desvirtuar esa tradición casi dogmática arraigada en los centros parroquiales. ¿Cómo hacer, sin perjudicar a los sectores pudientes, para estimular por convencimiento el grueso del catolicismo, candidato a la conversión, en la persecución de los bienes materiales y en el disfrute de un mundo que les pertenecía?, ¿Cómo convencer a los

¹² Un análisis de las técnicas y el porqué del avance protestante se encuentra en José González Brown. "Causas de Exito de la Propaganda Protestante", en *El protestantismo en México*. Edit Buena Prensa, México, 1946, pp 97-110; J A Romero. "Puntos vulnerables que nuestro Pueblo Presenta al Protestantismo", en *El protestantismo en México*, op cit, pp 49-52.

¹³ Thomas Robert Malthus. *Primer ensayo sobre la población*. Alianza Editorial, Madrid, 1966, 317 pp; D E C Eversley. *Social Theories of Fertility and the Malthusian Debate*. At the Carendon Press, Oxford, 1959, 313 pp.

católicos que era posible creer en Dios, salvarse y buscar el razonado lucro? Weber les dio la solución.

Se podía ser cristiano, amar a Dios, vivir intensamente la religiosidad y la actividad económica, sin perjudicar valores, dogmas o leyes terrenas. El protestantismo era la fórmula.

Weber supuso que el cambio ideológico auspiciaba y promovía el cambio económico, acreditando el desarrollo de todo un siglo a este movimiento político-religioso. Su paradoja, que era el freno de la sociedad occidental, ante la nueva ética perdía congruencia y funcionalidad; pero esto pasaba, según Weber, en el orbe occidental, fuera, en un cosmos totalmente diferenciado del mundo indígena.

Y en el ámbito de esa realidad, tendremos que plantearnos si en ese contexto indígena,¹⁴ fuera de las concepciones occidentales, existe o no la paradoja de Max Weber basada vertebralmente en las intensidades de los factores religiosidad y economía y en sus mutuas relaciones.

Aunque se pueden mencionar varios casos de elaboración antropológica, por incidir la experiencia personal se seguirá considerando lo observado en la comunidad de Mixquic, como muestra significativa —al parecer— de lo que es común en las sociedades sagradas o tradicionales.

La comunidad de Mixquic, actualmente con una población mayor de 5 mil habitantes, dedicada por lo general a actividades agropecuarias y venta de trabajo manual, por su cercanía a la ciudad de México y consecuentemente por la influencia de su sociedad pluralista, multiactivada, en cierta medida ha logrado equilibrar las fuerzas de conquista metropolitana con la persistencia de algunas instituciones tradicionales, sobre todo en lo que respecta a la explotación de la chinampía y a la conducta religiosa.

En Mixquic existen 4 iglesias de tipo cristiano claramente diferenciadas: la católica—románica con filiación hispánica, la presbiteriana, la nazarena y la adventista.

¹⁴ Una versión importante de las alternativas en los procesos socioculturales y de la influencia que la economía tiene sobre ellos, se puede encontrar en los trabajos que con un mayor marco realizó Alejandro D Marroquín: "Factor Económico y Cambio Social", en *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, México, Vol XV, Núm 3, 1955, pp 215-226; estudio que realiza en el grupo nahua de Tepoztlán, Mor, en la chinantla en Ojitlán, Oax, y en la mixteca en Tlaxiaco, Oax. Este mismo autor trabajó y amplió su marco de referencia entre los tzeltales y tzotziles: "Consideraciones sobre el Problema Económico en la Región Tzeltal-tzotzil", en *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, México, Vol XVI, Núm 3, 1956, pp 191-203.

Los católicos, que constituyen un número superior a 98 por ciento de la población total, aunque registran un débil 5 por ciento de asistencia al centro ceremonial advocated a San Andrés, titular de la comunidad católica, un sector mayor al 70 por ciento tiene un altísimo índice de participación religiosa extramuros del templo. Estos católicos conservan en condición de uso los factores de la producción, logrando con el aprovechamiento y manejo de sus bienes, el financiamiento de los insumos, el "gasto" de la inversión doméstica, las transferencias necesarias para las obras de infraestructura, que en Mixquic son notables y abarcan desde el alineamiento de "apantles" y "acalotes" en la ciénegas¹⁵ hasta el agua potable, la luz eléctrica, el teléfono, y todos los posibles beneficios de una modesta urbanización. A pesar de los altos costos que provocan, esos servicios siguen permitiendo la acumulación de excedentes de producción suficientes para sostener un intenso consumo conspicuo, producto de una evidente coerción religiosa hacia el "gasto sagrado", que desde este enfoque funciona como satisfactor de las necesidades rituales tan generalizadas en las comunidades con tradición no secular.

Se observa que el grupo católico ha logrado manejar con tanto éxito sus excedentes de producción restantes a la inversión doméstica, que un poblamiento constituido hace 4 décadas en lo que respecta a viviendas, con edificaciones de adobe y paja, ahora destaca por la calidad de los materiales de construcción.

Esta condición de los católicos en Mixquic, por una parte identificados como magníficos explotadores de sus bienes de producción; por otra como derrochadores de sus excedentes, y por una tercera como preocupados administradores de sus recursos patrimoniales, nos hace plantearnos, dentro de una línea diferente a la de Weber, si en Mixquic, los católicos no caen en la paradoja de a mayor religiosidad menor economía. Antes de responder esta cuestión es necesario observar lo que acontece con los grupos protestantes, también identificados dentro del cuadro ecológico que disfrutaban los católicos.

Los presbiterianos y nazarenos, por el carácter de su ideología, se han liberado de las llamadas "cargas sagradas", de la participación festiva de tipo competitivo entre los 4 barrios que conforman la comunidad de Mixquic, y sobre todo de la lucha pro prestigio que tanto trabajo transfiere hacia el consumo conspicuo o ritual. Pero estos

¹⁵ Canales pequeños entre las chinampas y canales públicos para transporte.

grupos, por la misma ética diezmadora, también necesitan financiar las edificaciones y mantenimiento de sus templos —y en Mixquic cada congregación tiene el propio—, pagar salarios a sus representantes, llámense pastores u obreros, sostener las campañas de proselitismo y costear una nueva relación que la nueva religión y su nuevo modo de ver la vida les trae con la sociedad pluralista.

En este caso, los protestantes, por motivos de sobrevivencia en una sociedad que los combate, y por las necesidades propias de su ideología, laboran en la tierra, en la ganadería, en fábricas, en negociaciones comerciales o en dependencias gubernamentales del Distrito Federal, integrando un grupo solidario que escinde a la sociedad sagrada. Aquí también se advierte que la religiosidad necesita de los bienes económicos para seguir sosteniéndose en un medio hostil.¹⁶

Por otra parte, los adventistas, que forman un grupo minoritario confrontado con los propios presbiterianos y nazarenos, de ideología muy diferente a la de los 3 grupos religiosos mencionados, al parecer se sienten satisfechos con su vida de santidad en donde el lucro es una condición no muy aceptable, y la pobreza un gran mérito.

Sabemos que en las sociedades sagradas "lo necesario" produce un constante dinamismo. Es necesario cumplimentar una conducta religiosa tradicional, pero para ello son necesarios ciertos recursos económicos, por lo que es indispensable una economía con excedentes para la inversión ritual.

Desde otro punto de vista, pero siempre desde el marco de las necesidades, la religión es necesaria para una buena economía. Si en la sociedad sagrada la religiosidad se mide por factores de "gasto" y "participación", a mayor religiosidad o participación en las actividades religiosas habrá mayor necesidad de bienes económicos que invertir, e igualmente, en casi un juego de hechos, el sentido inverso de la frase.

Apoyados en estos párrafos, se ha de considerar que en la sociedad sagrada no occidental, es difícil integrar la paradoja de Weber.

Es importante recordar que cuando Weber se refiere a economía, habla de acumulación de capital en base a organización y administración de los bienes y factores de producción: tierras,

ahorro, educación, tecnificación, salud... y no a la preocupada obtención de ciertos recursos económicos para satisfacer exclusivamente las cargas sagradas o rituales, abandonando, por los requerimientos del consumo conspicuo, las transferencias del capital hacia la familia o hacia intereses no religiosos.¹⁷ En este sentido los seguidores de Weber señalan que la ética protestante es el factor que permite a los creyentes o conversos romper las cadenas sagradas y la integración al espíritu capitalista reconstruido en el ámbito secular.

Emery (1970) identificó al protestantismo como una cultura componente; Amerlinck (1970) observó claramente cómo el protestantismo pentecostal cambiaba económicamente a una colonia otomí en Ixmiquilpan; Medina (1972) señala cómo se desarrolla esa función de la nueva ideología en relación a la necesidad tradicional maya, y Siverts (1969) al estudiar sus logros en Oxchuc, da una prueba de las posibilidades del protestantismo en el cambio social. Sin embargo, Kearney (1971) no encontró ese desarrollo en Ixtepeji. El autor de este artículo, en sus trabajos en Cacalchén, Yuc; en San Luis Coyotzingo, Pue, o entre los mismos adventistas de Mixquic, connotó esa misma situación.

Cabe pues preguntarse por qué en algunas zonas de Guatemala, Ixmiquilpan, Yucatán, Oxchuc o Mixquic, el protestantismo como cultura componente sí cambia a los miembros de la sociedad sagrada, mientras que en Cacalchén, San Luis Coyotzingo, Ixtepeji y un grupo protestante en Mixquic, esto no sucede.

Parece que, como pretenden los neoweberianos, en los sitios donde el cambio se ha registrado, factores como bienes y relaciones de producción, dirección técnica, significación de adherentes o conversos protestantes en relación a la población total, y otros elementos secundarios, pero no por ello menos importantes, han sido significativos para la organización y el éxito del trabajo, mientras que en las otras comunidades ejemplificadas esto no ha sucedido, a pesar de la nueva ética y del deseo personal o colectivo del grupo por superarse económicamente.¹⁸ En esto puede decirse a la escuela weberiana que el concepto "significación" en relación a la sociedad total, y el factor

¹⁷ Max Weber. *The Sociology of Religion*. Methuen, Londres, 1965, 308 pp.

¹⁸ Joachim Wach. *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1946, 563 pp; Thomas F O'dea. *The Sociology of Religion*. Foundations of Modern Sociology Series, Englewood Cliffs, N J, 1966, 120 pp.

¹⁶ Elizabeth F Nottingham. *Sociología de la religión*. Edit Paidós, Buenos Aires, 1964, 193 pp.

“contradicción” entre los grupos opuestos, son tan importantes como lo es el considerar que la sociedad no es un conjunto de individuos interrelacionados, sino un hecho concreto, histórico, que a pesar de las individualidades dicta sus propias normas, cohesiona y presiona a sus miembros en la medida que sus sucesos son provocados por situaciones históricas “significativas”, cualitativamente hablando.

La ética protestante, en nuestras comunidades indígenas, cuando se considera significativa para escindir y para modificar y cambiar la realidad del grupo sagrado, está funcionando como un estímulo que libera al grupo de la tradición sacra, pero esto no quiere decir —ni Weber lo declaró¹⁹ que sea el único instrumento capaz de realizar este fenómeno.

Weber aseguró que la religión es un estímulo en el desarrollo social.²⁰ En Mixquic, el catolicismo neopagano estimula la acumulación de capital en cuanto que entre las jerarquizadas necesidades que se tienen, el gasto ritual tiene que ser satisfecho; esto no quiere decir que la extrema actividad religiosa menoscabe su economía, ni tampoco que, como dice Pérez Leñero (1959:148), el protestantismo “. . . ha hecho de los esfuerzos capitalistas esfuerzos religiosos; ha hecho religiosa la economía”.

El protestantismo, el catolicismo o cualquiera otra ideología religiosa, podría si lo deseara, convertirse de factores alienantes en medios de reorientación cultural en beneficio de la sociedad tradicional. Por eso Weber pensó que la ética pro-

testante actuaba homogenizando una intensificación religiosa y económica, inspirándose en la doctrina de Calvino y en algunas experiencias con grupos protestantes europeos. En la República Mexicana, por lo general los grupos indígenas no están en contacto con esa ideología calvinista que tanto sirvió a Weber. El avance evangélico en México está matizado de un protestantismo estadounidense que nos llega imbuido de espíritu paternalista, cuando no señalado de intención neocolonial. Los grupos protestantes son variados e ideológicamente diferentes. No es una ideología protestante común la que acciona; los mormones no actúan igual que los pentecostales, ni los cuáqueros igual que los metodistas, adventistas, nazarenos, presbiterianos o bautistas. En esta amalgama, en la que contará la intensidad de la religiosidad y de la concientización de la religión, entrarían los católicos mexicanos, estratificados en calidades y en donde la categoría elitista permite el abuso del lucro.

Retomando la idea inicial que nos ocupó, tenemos que sugerir como primera proposición, que la complejidad y heterogénea realidad de nuestras culturas indígenas, diferentes a las de la sociedad capitalista y su fenómeno religioso, hace discutible la pretensión de traer a sus contextos culturales lo que aún no se puede probar a satisfacción en las sociedades occidentales. La segunda proposición, ligada a la anterior, discutiría la posible documentación de la paradoja de Weber en los fenómenos de cambio en la sociedad sagrada. La tercera, que más que pretender ser parte final es una línea de investigación a programar, pondría que en las sociedades sagradas, como se observó en Mixquic, en Oxchuc y en Ixmiquilpan, por ser productos de situaciones de relación sociedad—naturaleza diferentes a las estudiadas por Weber, deben presentar fenomenologías y circunstancias históricas no análogas.

¹⁹ Un trabajo que trata del protestantismo como base de la evolución intelectual, es J A Prades, *La sociologie de la religion de Max Weber; essai d'analyse et de critique de la methode*. Editions Nauwelaerts, Louvain, 1966, 292 pp.

²⁰ Luciano Cavalli, *Max Weber: Religione e società*. Il Mulino, Bologna, 1968, 505 pp.

BIBLIOGRAFIA

AMERLINCK Y ASSERETO, MARÍA JOSEFINA

1970 *Ixmiquilpan. Un estudio comparativo de evangelistas y católicos*. Tesis, Universidad Iberoamericana, México, 152 p.

BALTZELL, EDWARD D

1964 *The Protestant Establishment: Aristocracy & Caste in America*. Random House, New York, 429 p.

BENDIX, REINHARD

1970 *Max Weber*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 462 p.

COWAN, MARION M

1962 “A Christian Movement in Mexico”, en *Practical Anthropology*, Vol 5, p 193—204.

DAMBORIENA, PRUDENCIO

1962 *El protestantismo en América Latina*. 2 Vol. Estudios Sociológicos Latinoamericanos. Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES. Núm 12, Friburgo, Suiza.

EMERY M, GENNET

- 1970 "Protestantism in Guatemala. Its Influence on the Bicultural Situation, with Reference to the Roman Catholic Background", *Sondeos*, Núm 65. Centro Intercultural de Documentación. Cuernavaca, Mor, 200 p.

FANFANI, AMINTORE

- 1955 *Catholicism, Protestantism and Capitalism*. Sheed & Ward, New York, 217 p.

GAMIO, MANUEL

- 1969 *El inmigrante mexicano. La historia de su vida*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 271 p.

GREEN, ROBERT W (ed)

- 1959 *Protestantism and Capitalism; The Weber Thesis and its Critics*. Problems in European Civilization. Heath, Boston, 116 p.

KEARNEY, MICHAEL

- 1971 *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*. Ediciones especiales. Instituto Indigenista Interamericano. México. Núm 59, 208 p.

MEDINA, ANDRES

- 1972 "Ortodoxia y disidencia en la Religión de los Mayas Contemporáneos", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, p 611-615.

MERTON, ROBERT K

- 1970 *Teoría y estructura sociales*. Fondo de Cultura Económica, México, 647 p.

NASH, MANNING

- 1960 "Witchcraft as a Social Process in a Tzeltal Community", en *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Vol XX, p 121-126.

OCHOA ZAZUETA, JESUS ANGEL

- 1972 *Mixquic. Análisis histórico comparativo de la concepción religiosa en una comunidad del Distrito Federal*. Tesis, Escuela Nacional de Antropología, México, 474 p.

PÉREZ LENERO, JOSÉ

- 1959 *El tema del trabajo en las religiones*. Ed Aguilar, Madrid, 154 p.

ROBERTS, BRYAN

- 1967 "El Protestantismo en dos Barrios Marginales de Guatemala". *Estudios Centroamericanos*, Núm 2. Seminarios de Integración Social Guatemalteca. Ministerio de Educación, Guatemala, 22 p.

SIVERTS, HENNING

- 1969 *Oxchuc. Una tribu maya de México*. Ediciones Especiales. Instituto Indigenista Interamericano. México, Núm 52, 214 p.

TILLICH, PAUL

- 1957 *The Protestant Era*. Phoenix Books, 19. University of Chicago. Chicago Ill, 242 p.

TORELTSCH, ERNEST

- 1958 *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. Breviarios Núm 51. Fondo de Cultura Económica, México, 108 p.

TURNER, FREDERICK C

- 1970 *El Protestantismo y el Cambio Social en Latinoamérica*. Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos. Revista Paraguaya de Sociología, Colección Reimpresos, Núm 18, 25 p. Asunción, Paraguay.

WEBER, MAX

- 1955 *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Serie H, Tratados y Monografías de Sociología, Ed Revista de Derecho Privado, Vol IX, 251 p. Madrid.

WHALE, JOHN SELDON

- 1962 *The Protestant Tradition. An Essay in Interpretation*. University Press, Cambridge, England, 359 p.