

## INDIVIDUALISMO Y SUBJETIVIDAD PROTESTANTE: UNA MIRADA DESDE LA ANTROPOLOGÍA

*Individualism and protestant subjectivities:  
anthropological considerations*

**Tobías Reu<sup>1</sup>**

<https://orcid.org/0000-0003-0281-8394>

Universidad de Bielefeld, Alemania

tobias.reu@uni-bielefeld.de

Recibido: 19 de marzo de 2020

Aceptado: 10 de junio 2020

### Resumen

En Latinoamérica, es común criticar a las iglesias evangélicas por el individualismo que presuntamente propagan. Incluso los pastores protestantes desaprueban la teología del egoísmo de sus colegas. Esto se remite a los aportes académicos de Max Weber, quien traza una relación entre estilos de vida protestantes, el empresariado capitalista y el sujeto individualista de la modernidad occidental. En la práctica evangélica actual, la prosperidad y la

---

<sup>1</sup> Tobias Reu es antropólogo social con especialidad en temas de religión y democracia en Latinoamérica. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Nueva York, EE.UU., y la maestría en la Universidad Libre de Berlín, Alemania. Tiene extensos antecedentes de trabajo de campo en Bolivia, Guatemala y Argentina. Actualmente se desempeña como investigador en el Departamento de Sociología de la Universidad de Bielefeld en Alemania.

autosuperación son temas centrales, y muchos pastores simpatizan con los agentes políticos del capitalismo de libre mercado. Por este motivo, observadores académicos tienden a evaluar las comunidades evangélicas en base a su propia postura frente a la modernidad capitalista. Sin embargo, una mirada etnográfica muestra que el lugar del individuo en la teología y la práctica evangélicas depende, entre varios aspectos, de las circunstancias locales. Este artículo sostiene que, en lugar de simplemente discernir entre "buenos" cristianos y aquellos cuyo evangelio promueve los privilegios y el individualismo, debemos advertir los procesos comunitarios a través de los cuales los sentidos específicos del Yo se hacen parte de las subjetividades protestantes. El argumento de este artículo se basa en las conclusiones de trabajo de campo conducido en iglesias pentecostales y neopentecostales de Guatemala y Bolivia.

**Palabras Claves:** Protestantismo, individualismo, prosperidad, Guatemala, Bolivia

#### ABSTRACT

Throughout Latin America, it has become commonplace to criticize evangelical churches for the individualism they presumably propagate. Even protestant pastors disapprove of their colleagues' theology of egotism. This corresponds with Max Weber's contribution to the sociology of religion, which traces a relation between archetypal protestant lifestyles, capitalist entrepreneurialism, and the individualistic subject of Western modernity. In current evangelical practice, prosperity and self-improvement are of undeniable importance, and many pastors align themselves with the political agents of free market capitalism. Hence, a strong impulse exists among academic observers to evaluate evangelical communities based on their own stance toward capitalist modernity. However, ethnographic evidence shows that the place of the individual in evangelical theology and practice is contingent upon local circumstances, among others. This article argues that, rather than merely arbitrating the line between

“good” Christians and those whose gospel promotes privilege and self-centeredness, we should attempt accounts of the communal processes through which specific senses of self become part of protestant subjectivities. To make this point, this article presents insights from fieldwork in Pentecostal and neo-Pentecostal churches in Guatemala and Bolivia.

**KEYWORDS:** Protestantism, individualism, prosperity, Guatemala, Bolivia

## INTRODUCCIÓN

Era un domingo durante el invierno de 2019 y estaba sentado en una de las megaiglesias pentecostales de Buenos Aires. Cuando el pastor subió al escenario después de la alabanza, inició su prédica con un discurso acerca de la fe en el contexto social de la Argentina de hoy. Como parte de este discurso, el pastor emprendió una pequeña diatriba acerca de la “interpretación egoísta” – según sus palabras – que muchos de sus colegas hacían del evangelio. Si bien no quiero conjeturar a cuáles pastores se refirió, se puede constatar que sus palabras hicieron eco de un tema bastante común y reconocible: La crítica al enfoque en el bienestar personal y la relación individual con Dios que marca la práctica religiosa en muchas iglesias evangélicas. Según esta crítica, que la opinión pública suele compartir y hasta aplicar en el ámbito protestante en su totalidad, el énfasis en temas anclados en el individuo tergiversa el mensaje del Nuevo Testamento en detrimento de otros temas, como el amor al prójimo y la vida en comunidad cristiana. Identifica, entonces, la exaltación del Yo como una parte de una dicotomía simple, como el polo opuesto y deficiente de una práctica de solidaridad con el otro que una fe propicia debería infundir.

La meta de este artículo es desnaturalizar esta dicotomía simple entre el individualismo evangélico y el cuidado por el otro. Mi propósito es generar ideas para una discusión que nos ayude a salir del dilema que tanto académicos como teólogos con inclinaciones críticas enfrentamos. En pocas palabras, dicho dilema consiste en lo siguiente: Por un lado, y en el caso de los académicos guiados por la simpatía que de-

bemos a las personas que comparten sus experiencias con nosotros, queremos creer que es posible que una práctica religiosa evangélica incentive el desarrollo de capacidades auténticas de acción y solidaridad. Por otro lado, es innegable que una gran parte de la realidad evangélica –sobre todo en lo que se refiere al llamado neopentecostalismo, pero también a otras vertientes cristianas que han avanzado hasta diferentes grados en el proceso de pentecostalización– torna alrededor de promesas de prosperidad y de bienestar individual. Una estrategia común para salir de este aprieto es dividir el mundo evangélico entre protestantes buenos, cuya práctica religiosa empodera a los creyentes en formas que podemos reconocer, y los otros cuyo referente principal es la frecuentemente criticada teología de la prosperidad. En realidad, es esta la estrategia empleada por el pastor mencionado en el párrafo anterior, quien criticó el egoísmo inherente en el evangelio predicado por muchos de sus colegas.

Si bien la denuncia del poder enmascarado en ideologías que lo legitiman es una de las funciones principales de la ciencias sociales en la actualidad, la mencionada dicotomía contribuye poco a la comprensión de las complejas relaciones entre, por un lado, conceptos y prácticas religiosas del Yo, y, por el otro lado, la participación de personas cristianas dentro de la sociedad, la vida pública y la economía. Es ciertamente oportuno señalar el rol especial que ocupa la relación individual entre el sujeto y Dios en la teología protestante. Del mismo modo, es justo criticar la tendencia propia de la práctica evangélica latinoamericana actual de traducir dicha relación a una apología de la desigualdad inherente a la economía capitalista. Aún así, cabe reconocer que, desde los idearios e ideogramas, dicha tendencia abarca también aquellas iglesias más orientadas hacia temáticas sociales, y a la vez, que el enfoque evangélico en la prosperidad personal no niega la posibilidad de desarrollo de un sentido de responsabilidad hacia el prójimo y la sociedad en general. La descalificación a priori de ciertas prácticas religiosas a raíz de la dicotomía ya mencionada puede ser útil para la definición de lo permitido y lo prohibido en el quehacer pastoral, pero sin embargo obstaculiza una apreciación comprensiva de la relación entre lo individual y lo social en la actualidad del movimiento evangélico-protestante.

Aquí busco proponer una forma alternativa para tratar el tema del individualismo evangélico, que pasa por el reconocimiento que el individuo es el sujeto irreductible de las teorías protestantes de salvación – a diferencia, por ejemplo, de las soteriologías marcadamente más corporativistas del judaísmo y el catolicismo. Este camino implica desnaturalizar la noción de que la persona enfocada en su salvación individual es automáticamente individualista en el sentido en que la psicología usa el término – o sea que exhibe un rasgo de personalidad universal e independiente de formas culturales. Por ende, en vez de dividir el mundo evangélico entre individualistas y no-individualistas (o entre egoístas y no egoístas como diría el pastor mencionado al inicio), sugiero sustituir el enfoque analítico en el supuesto individualismo por abordajes que destacan la reflexividad o el egocentrismo del sujeto protestante, tomando en cuenta que las características de dicho sujeto emergen de la intersección de discursos teológicos, de tecnologías del Yo y de prácticas de congregación específicas.

Comprender al egocentrismo o la reflexividad de la persona como un objeto cultural – sujeto a la observación y comparación en contextos locales – nos obliga a reconocer que, hasta en aquellas iglesias que predicán el evangelio más crudo de privilegio individual, la persona, el Yo y la subjetividad emergen de la práctica social. El objetivo de este ejercicio no radica en sugerir que, al final, todo es lo mismo, ni en eximir a nadie del mandato – tanto cristiano como deducible de las necesidades de una convivencia democrática – de tener compasión por el prójimo. Tampoco es mi intención desconocer que hay comunidades evangélicas que fomentan más que otras comportamientos altruistas, la orientación hacia la comunidad, la reivindicación colectiva y otras actitudes decididamente anti-egoístas. El objetivo más bien es salvaguardar las importantes observaciones acerca de individualismo y protestantismo que la ciencia social ha producido a lo largo del tiempo, sin sucumbir automáticamente ante el peso de la dicotomía de las posturas políticas y confinarse a un análisis cuyo horizonte principal es el arbitraje del límite entre los egoístas y aquellos que producen reconocibles réditos para la sociedad.

Con estas observaciones preliminares, el presente texto se organiza de la siguiente manera: Empieza con una breve reseña de la histo-

ria del tema del individualismo protestante en las ciencias sociales, el cual, posteriormente, será sujeto a una discusión crítica, usando como referente la actualidad en iglesias evangélicas de Latinoamérica. Recurriendo a impulsos teóricos encontrados en la obra de Alexis de Tocqueville, se presentarán ideas para una hermenéutica que permite ver el individualismo como un elemento de una práctica comunitaria y multifacética que da forma a subjetividades protestantes. Para ilustrar cómo la salvación y prosperidad individual se articulan con nociones de cómo ser cristiano dentro de la sociedad mundana, este artículo concluye con unas observaciones etnográficas, recabadas en iglesias pentecostales y neopentecostales en Guatemala y Bolivia.

### **PROTESTANTISMO E INDIVIDUALISMO: EL PARADIGMA WEBERIANO**

Si bien se ha convertido en un lugar común a través de muchos estudios de caso, el tema sociológico de la relación entre protestantismo y prosperidad individual tiene su origen en la obra del prominente sociólogo alemán Max Weber. Las exploraciones que Weber hizo al respecto llegaron a formar parte de un proyecto amplio que apuntaba a identificar las consecuencias que la teología y práctica de las principales religiones del mundo tenían en el desempeño de sus seguidores en el ámbito de la economía. Los escritos más famosos que surgieron de esta labor – y sin duda los que más fundamento tenían en las observaciones directas que el autor hubiera podido efectuar en su propio entorno europeo – se refieren a lo que Weber identificaba como la estrecha relación entre ética protestante y el espíritu del capitalismo.

Según Weber (1905/2011), esta relación surge del reajuste de ciertos temas teológicos a partir de la Reforma protestante del siglo XVI y se deduce de la crítica de la supuesta capacidad de la Iglesia católica de administrar el acceso a la vida eterna. Desde la lectura del nuevo testamento emprendida por los protagonistas de dicha Reforma, este acceso no es más que producto de la relación directa entre el individuo y Dios. Elaboradas con máxima contundencia en la tradición teológica calvinista, las doctrinas protestantes de la justificación suelen describir la salvación como un regalo exclusivo de la soberana gracia divina. Al mismo tiempo se niega la eficacia soteriológica del ejercicio de obras de

penitencia y la absolución de los pecados admitidos en el confesionario por parte de la autoridad eclesial.

Despojada de tal manera de la seguridad otorgada por la Iglesia católica y su promesa de salvación, la subjetividad evangélica, que surge de la Reforma protestante, se deriva, según Weber, de la incertidumbre de constar entre los elegidos para la vida eterna (1905/2011, p. 117) y se desarrolla desde una “inaudita soledad interior” (p. 114). Una respuesta típica ante tal desasosiego consistía en la búsqueda de formas de sentirse recipiente o instrumento del poder divino (p. 119), tomando la experiencia del obrar divino como prueba de la propia santidad. Es ahí donde Weber encuentra el origen del tema de la riqueza mundana entendida como bendición divina y el cultivo de ciertos hábitos de comportamiento orientados hacia el aumento de la fortuna material como parte de un servicio religioso motivado por la “cognoscibilidad del estado de gracia” (p. 117).

De ahí la relación entre la doctrina teológica, comportamientos y actitudes hacia el proceder en el mundo, y el espíritu del capitalismo: La incertidumbre engendra una justificación de la riqueza mundana y estimula el “ascetismo intramundano” – la combinación entre la austeridad y la disciplina profesional que ha llegado a conocerse uniformemente, y con algo de exaltación folclórica, como un aspecto cultural de núcleos europeos de protestantismo y desarrollo capitalista en lugares como Suiza, el suroeste alemán, los Países Bajos y Escocia. Según el argumento presentado por Weber, ese ascetismo intramundano – la disciplina en el manejo de cuerpo, tiempo, trabajo y dinero – y la justificación de la prosperidad económica como señal de la divina gracia sentaron las bases históricas para el desarrollo de lo que el autor identifica como el espíritu del capitalismo.

Es importante hacer hincapié en que el argumento de Weber es histórico y específico. Habla de un parecido de familia, pero no sostiene que todos los protestantes son capitalistas, que el capitalismo presupone el protestantismo, o que empresarios capitalistas tienen que exhibir necesariamente y hasta la eternidad las características que pueden haber incidido en su fase formativa. Pero hay dos vertientes principales que la obra de Weber acerca del nexo entre soteriología y comporta-

mientos socioeconómicos ha contribuido a la sociología del protestantismo: Por un lado, se encuentra la temática de la prosperidad como promesa de Dios para su pueblo, y la pregunta de cómo esta búsqueda de prosperidad mundana se refleja en prácticas religiosas y sociales. Por el otro lado, está la comprensión del protestantismo como una fuerza cultural paralela a, y generalmente apologética de, la expansión de una economía capitalista que tiende a responsabilizar al individuo de su suerte económica, a descontar el rol de la sociedad en la generación de relaciones solidarias, y a concebir dicha solidaridad como un acto de caridad religiosa.

En el caso concreto de la literatura sobre el protestantismo latinoamericano, los aportes de Weber resurgen de diversas maneras y a veces sin ser reconocidos explícitamente. Esto se debe a las formas multivalentes en que la relación entre la infraestructura simbólica, los comportamientos culturales y la economía ha sido tratada desde la ocupación académica con la religión. Por un lado, el tema de la modernización y las circunstancias que favorecen el desarrollo de las disposiciones mentales necesarias para la participación exitosa en la economía de mercado ha sido introducido por Willems (1967). Este tema resuena con el espíritu de misión (económica, política y religiosa) con que círculos de poder estadounidenses promueven la idea de que el protestantismo puede ayudar a las sociedades latinoamericanas a liberarse de los grilletes de la tradición (católica e indígena) y a insertarse más eficazmente en el orden económico mundial. Habiendo generado un cuerpo de literatura que incluye obras de autores como Annis (1987), Martin (1990) y Gooren (1999), el tema no concuerda precisamente con las susceptibilidades académicas de nuestros tiempos. Sin embargo, sigue siendo un elemento muy activo en el discurso de la política evangélica y persiste, en su espectralidad (Algranti 2009), entre los temas presentes en la literatura científica social. Se constituyen ahí abordajes híbridos que soslayan el funcionalismo inherente al análisis de Weber, pero subrayan la relevancia de utilitarismo, ascetismo y austeridad como categorías principales de la sociología del protestantismo. De tal forma, Míguez (2001) analiza los recursos religiosos que activan, pero también limitan la capacidad de creyentes pentecostales de sobrellevar situacio-

nes de crisis económica.<sup>2</sup> Elaborando sobre el tema utilitarista, Smilde (2007), por su parte, presenta la práctica pentecostal como un modo de racionalizar biografías y entornos sociales de forma que provee a los creyentes de una agencia cultural.

Por otra parte, comenzando por la obra fundamental de Lalive d'Épinay (1969), la interpretación marxista, que considera a la religión como parte de una superestructura ideológica que ofusca la capacidad de reconocer la opresión ejercida por el sistema económico, se hace notar en estudios que critican el papel del protestantismo en la expansión del capitalismo y neoliberalismo. En este contexto, los aportes weberianos se entrelazan con una perspectiva que concibe a las iglesias evangélicas como entes promotores de los preceptos de la modernidad occidental, que incluyen el sujeto individual, la familia nuclear y la propiedad privada. Debido al surgimiento de políticos célebres de la derecha antiprogresista, cuyo electorado contiene un fuerte componente evangélico, la mirada suspicaz, que interpreta incursiones protestantes en la esfera política como parte de una manipulación cultural al servicio de intereses capitalistas, ha llegado a ocupar un lugar en la literatura que a veces parece carecer de la necesaria contemplación diferenciada.<sup>3</sup> Desde un trabajo etnográfico en contextos cristianos centroamericanos, O'Neill (2009, 2015) avanza la crítica de la relación entre protestantismo y neoliberalismo revistiendo el ascetismo intramundano detallado por Weber en conceptos provenientes de la teoría postestructural, como la disciplina y la subjetivación.

---

<sup>2</sup>Véase Mariz (1994) para un aporte fundamental al tema de la religión como estrategia de supervivencia.

<sup>3</sup>El aporte de Ströbele-Gregor (1988) es notable por el intento de integrar la perspectiva marxista en un análisis que da cuenta de los potenciales emancipadores del protestantismo. Entre los políticos cuyo surgimiento ha puesto en relieve las relaciones institucionales entre el protestantismo y los intereses del capital se encuentran George W. Bush y Donald Trump en los Estados Unidos, y Jair Bolsonaro en Brasil.

## EL INDIVIDUO Y LA SUBJETIVIDAD EVANGÉLICA

Observadores académicos hallan con regularidad algunos de los motivos esenciales de la subjetividad pos-calvinista postulados por Weber en el protestantismo latinoamericano de hoy. Desde el punto de vista de los fenómenos observables, las relaciones entre la teología protestante, la subjetividad y la ética individualista subyacente a la economía de mercado capitalista son múltiples y evidentes. Por ejemplo, no cabe duda del papel central que la figura del empresario exitoso ocupa en ideales del buen cristiano promovidos en muchas iglesias evangélicas. De la misma manera, la codificación simbólica de bienes materiales como bendiciones que Dios derrama en los suyos, tal como la constante exhortación de llevar una vida disciplinada en lo corpóreo y en lo económico son componentes constitutivos de la práctica religiosa en iglesias del creciente ámbito (neo-)pentecostal.

Sin embargo, la relación entre el principio teológico y los aspectos de comportamiento que el argumento weberiano sugiere merecen una interrogación más detenida: ¿Es el enfoque en una concepción especial del hombre económico (más que de la mujer económica) un rasgo inherente a las tradiciones teológicas protestantes? ¿Es el sujeto protestante orientado hacia su salvación personal necesariamente un egoísta que se relaciona con su entorno social solo por la caridad? ¿O puede ser más bien que este enfoque se reproduce en el contexto de la misma práctica religiosa, derivando sus formas manifiestas de posicionamientos teológicos, estructuras políticas y los hábitos de organización comunal que rigen cada comunidad cristiana en un momento dado?

Formuladas de tal manera, estas preguntas son ciertamente capciosas. Aun así, los mismos pormenores del motivo introducido por Weber permiten discernir la historicidad contingente de la conexión entre teología e individualismo capitalista desglosada por el autor. Dicha conexión depende principalmente de la incertidumbre con la que el sujeto calvinista evalúa su estado de gracia, y que genera la urgencia de vivir una vida enfocada en la búsqueda de respuestas materiales. Hoy por hoy, la angustiante búsqueda de signos de santidad suele ser suplantada por una lógica que toma el hecho de asistir a la iglesia y responder al "llamado al altar" como prueba suficiente del benévolo obrar

divino en vidas individuales. Muchos pastores ofrecen una promesa casi incondicional a quienes reconocen a Jesucristo como su salvador dentro de sus templos. Esta promesa suele estar acompañada de una invitación generalizada a gozar en la gloria de Dios y en la certeza de ser partícipe de ella.

A raíz de una soteriología que presume la garantía de salvación a todos los que tienen Fe, la prosperidad otorgada por Dios ya no es una prueba exclusiva y minoritaria, sino un valor agregado de la identidad cristiana. De igual forma, el ascetismo intramundano, consagrado en la poderosa imagen del „caparazón duro como el acero” (Weber 1905/2011, p. 178) de la disciplina puritana y que subyace a la noción del protestantismo como fuerza cultural modernizadora, ya no puede ser entendida como una mera deducción de la doctrina teológica. En vez de esto, los componentes reconocibles de dicho ascetismo en la práctica cristiana de hoy – como la abstinencia de las bebidas alcohólicas, la disciplina económica, cumplir con los compromisos diarios, el uso de un lenguaje cortés, y otros aspectos de un comportamiento asociado comúnmente con personas evangélicas – se presentan como partes de una tradición recontextualizada en una práctica que responde a relaciones semánticas diferentes que aquellas intimadas por Weber.

Entonces, si bien la doctrina de la salvación individual es parte irreducible de las grandes vertientes de la teología evangélica, y aunque el ideal de la persona cristiana profesado por muchas iglesias incorpore el individualismo inherente a lo que Weber caracteriza como “espíritu del capitalismo”, la relación entre soteriología e individualismo no es formalmente necesaria. En vez de dejarse llevar por la fuerza de los hábitos y perpetuar una visión que equipara el protestantismo con la individuación capitalista, la tarea para la ciencia social consiste entonces en diferenciar lo inherente de lo condicional, identificando las constelaciones simbólicas y pragmáticas en las que un enfoque egocéntrico, la orientación hacia el bienestar material, e imaginarios referentes a la vida económica cristiana pueden estar integrados.

Cabe notar que una hermenéutica que abarca el individualismo como uno de los elementos de la práctica protestante, y no como un hecho global y determinante, no excluye la posibilidad de que tal práctica

pueda apelar a la conciencia comunitaria al mismo tiempo que exalta al individuo como sujeto central de la fe cristiana. Al contrario, debe fundarse en el reconocimiento de que el mismo culto al Yo celebrado en algunas iglesias evangélicas adquiere parte de sus características a través de prédicas, testimonios y actividades que se gestionan para atraer el bienestar personal – es decir en la interacción entre miembros de la comunidad. Siendo inherentemente el objeto de una preocupación colectiva, las actitudes y los comportamientos clásicos del protestantismo abarcados por Weber pueden coincidir con otros divergentes, definiendo así las posturas que los feligreses asumen a través de la participación en sus iglesias. Superando la dicotomía entre egoísmo y cuidado por el otro, el individualismo protestante, destacado en la literatura académica y frecuentemente criticado desde el ámbito religioso, se forja como un aspecto bastante común, pero en última instancia contingente y subdeterminado, entre otros que confluyen en las subjetividades cristianas.

Desde esa perspectiva, el análisis del rol del individualismo en el sujeto protestante depende de una visión más clara de las subjetividades que emergen de la práctica religiosa en contextos dados. Aquí, mi uso de la palabra “subjetividad” no es muy específico y se refiere, en general y siguiendo a Ortner, a „modos de percibir, sentir, pensar, desear, temer, etc., que animan a los sujetos en su actuar” (2005, p. 31, traducción por el autor). Se da por hecho que estos modos pueden variar entre personas de distintos lugares, estratos sociales, géneros, generaciones y cosmovisiones, y pueden surgir de contextos pragmáticos específicos, decentrando la idea del sujeto como anclado únicamente en las estructuras psíquicas universales del ser humano.

La ciencia social, y particularmente la antropología social que concibe al individuo primeramente como un producto de la sociedad, ofrecen varias opciones teóricas y metodológicas para comprender los efectos de subjetivación que surgen de las comunidades de fe. Una opción bastante interesante por su configuración específica de la relación entre egoísmo y práctica colectiva, y que se expone a continuación, surge de la obra de Alexis de Tocqueville.

## COMUNIDADES DE FE COMO SITIOS DE FORMACIÓN DEL YO

Siendo uno de los autores fundamentales de la sociología y un referente importante para la teoría de la democracia, Tocqueville no es reconocido entre los precursores más importantes de la antropología social. No obstante, su famoso texto sobre la democracia en los Estados Unidos tiene un aspecto marcadamente etnográfico. Es justamente este aspecto etnográfico el que proporciona una senda valiosa para el presente argumento.

Para Tocqueville (1835-1840/2018), quien escribió en la primera mitad del siglo XIX sobre la democracia en Nueva Inglaterra con la intención de obtener enseñanzas para las nacientes repúblicas europeas, el problema de este modo de gobierno radica en el egoísmo inherente a la naturaleza humana. Según el autor, el espíritu de cooperación acerca del bien común y otras virtudes cívicas se tienen que inculcar en la población para que un gobierno libre de imposiciones autoritarias sea sostenible. Como método para el aprendizaje de dichas virtudes en Nueva Inglaterra, Tocqueville identificó la animada participación voluntaria en asociaciones de todo tipo, donde los ciudadanos se reunían para perseguir una amplia gama de actividades.

Tanto Tocqueville como la literatura producida a raíz de su aporte consideran a las iglesias cristianas, y más aquellas que exhiben un modo de gobierno relativamente horizontal (Verba et al., 1995, pp. 320-325), como parte del espectro de asociaciones voluntarias que tienen un potencial educativo en cuanto a virtudes cívicas. Dado que Nueva Inglaterra era predominantemente protestante, y uno de los núcleos del desarrollo capitalista señalados por Weber, se produce un contraste interesante: Donde, desde la perspectiva weberiana, el protestantismo reafirma el individualismo, el efecto de la participación en iglesias protestantes es, en clave tocquevilleana, justamente el fomento de actitudes orgánicamente altruistas. Por varias razones, este contraste apenas se traduce en una contradicción. Sin embargo, ilustra a grandes rasgos dos perspectivas comunes acerca de la relación entre protestantismo y una modernidad que se encarna – tanto en la economía como en la política – en el paradigma liberal.

El tema de las asociaciones voluntarias como espacios de aprendizaje de virtudes democráticas está fuertemente representado en la rama neo-tocquevilleana de la ciencia política (e.g. Edwards, 2009, pp. 18-44; Fukuyama, 2001; Walzer, 1998). Entre los trabajos consagrados a esta tradición, la pregunta característica es acerca de la cantidad de “capital social” (Putnam, 1993) que la vida asociativa genera en aumento de la calidad de la democracia. Haciendo eco de una observación frecuentemente realizada por investigadores de la expansión evangélica en Latinoamérica, Peterson (2004, p. 297) sugiere que las iglesias pentecostales fomentan la participación activa de sus miembros de forma equivalente a un programa informal de aprendizaje del liderazgo. De este modo, Wilson (1997, p. 154) estipula que la contribución pentecostal a la cultura cívica radica en la promoción de habilidades como la comunicación efectiva, el sentido de responsabilidad, la planificación, la discusión de temas y opciones de acción colectiva, y la formación de liderazgos.

Si bien la búsqueda de una relación entre el simple aprendizaje de habilidades de organización y la emergencia de una supuesta cultura positiva de ciudadanía pareciera evidente, la realidad no es tan simple. El hecho de que haya muchas iglesias pentecostales no convierte a las sociedades en modelos de la democracia. Al contrario, nociones de autoridad divina y pastoral que las iglesias promueven pueden restar la disposición de los evangélicos a sumarse a una esfera pública crítica frente a las estructuras de poder (Cantón Delgado, 1998). Por lo tanto, mientras la teoría inspirada por Tocqueville convencionalmente postula un incremento cuantitativo de disposiciones democráticas como consecuencia de la participación en contextos de asociación ciudadana, el caso de las iglesias pentecostales pone en relieve las inflexiones concretas que habilidades como las enumeradas por Wilson pueden adquirir en estos espacios de formación de subjetividades cívicas.

Ahora bien, y como Forment (2003, 2007) ilustra, el tema tocquevilleano tiene otros potenciales, que ayudan a superar la visión cuantitativa de la relación entre capital social y cualidad de la democracia y sirven para subrayar las características culturales de tradiciones cí-

vicas distintas a la visión anglocéntrica inscrita en la teoría liberal.<sup>4</sup> Si las asociaciones voluntarias, e iglesias, son lugares predilectos para la enseñanza de actitudes y comportamientos relativos a la política y la sociedad, no hay por qué creer que estas no pueden ceñirse a relaciones de significado específicas. En este entendido, los conceptos de responsabilidad social que salen de iglesias cristianas, lejos de responder a las nociones generales formuladas por la teoría política, pueden regirse en los idearios de la religión, tal como aquellos que Max Weber estableció como paradigmáticos para el protestantismo.

Visto desde este ángulo, un aspecto clave de la perspectiva tocquevilleana es que subraya la relevancia de las prácticas de organización para la formación de subjetividades ciudadanas. Después de todo, el supuesto efecto positivo de la participación en asociaciones voluntarias está en la transferencia de los conocimientos adquiridos dentro de ellas al ámbito de la vida pública. Si bien esto es un asunto relegado en la literatura, se puede suponer que los pormenores de la práctica organizativa ejercen gran influencia en los conocimientos, habilidades y comportamientos que se aprenden dentro de ella. ¿En qué consisten dichas prácticas de organización, y cómo inciden en las formas en las que ciudadanos evangélicos conciben su rol dentro de sus sociedades?

A continuación se presentarán dos ejemplos que surgen del trabajo etnográfico en iglesias del ámbito evangélico. Los ejemplos provienen de una megaglesia neopentecostal en la ciudad de Guatemala y de una congregación pentecostal de las Asambleas de Dios en Cochabamba, Bolivia.<sup>5</sup> Una cuestión recurrente en la organización interna de muchas iglesias evangélicas, que ha generado una gran variedad de abordajes, es la de cómo alcanzar un crecimiento permanente. Si bien la meta

---

<sup>4</sup>Véase Lazar (2013, 2019) para trabajos paradigmáticos de cómo usar la relación entre asociación cívica y subjetivación en estudios etnográficos y comparativos.

<sup>5</sup>Escogí el ejemplo guatemalteco porque encaja de manera excepcional en el presente argumento, pero estoy convencido, a raíz de mi trabajo etnográfico, que podría haberse generado de una forma muy similar en una amplia gama de iglesias diferentes. Es decir, el hecho de que una de las dos iglesias sea clasificada como megaglesia neopentecostal y la otra como congregación perteneciente a una denominación del pentecostalismo clásico es algo accidental y tiene, para los fines de mi argumento, una relevancia subordinada.

es siempre la misma, los mecanismos, la infraestructura, y la justificación teológica que se emplean para crecer y evangelizar varían de forma significativa. En los presentes ejemplos, la iglesia guatemalteca hace hincapié en la construcción de una red de células evangelísticas, y la boliviana se arraiga en la puesta en escena de signos y milagros en campañas de evangelización. Mientras el método empleado por la iglesia guatemalteca se respalda en la diseminación de un ideal de liderazgo empresarial, la iglesia boliviana interpela a sus miembros como oradores e intercesores, abriendo así una ventana a la importancia de los modelos de crecimiento para la forma en la que miembros individuales conciben su papel como actores dentro de la sociedad. Al ser contrastados, los dos ejemplos ilustran el margen de variación en la relación entre prácticas de organización eclesial y la conceptualización del sujeto cristiano. Al mismo tiempo, cada uno de ellos recaba elementos de la relación entre teología, individuo y economía expuestos en la primera parte del presente texto.

### **GUATEMALA: LIDERAZGO Y SANTIDAD**

Una ilustración sobre mi argumento acerca de la relación entre prácticas organizacionales y subjetividades cristianas, que se elabora en detalle en Reu (2019), surge de la impresionante proliferación del motivo del liderazgo en las iglesias de Guatemala. El liderazgo es, por un lado, un término clave para actores evangélicos y específicamente neopentecostales en su proyección hacia la sociedad. Por el otro lado tiene su arraigo en la cuestión de cómo gestionar una iglesia próspera, y en el amplio campo de instituciones y producción literaria que existe acerca de este tema. Particularmente en esta última dimensión, el término está estrechamente vinculado con la autosuperación, la prosperidad económica, y la gestión empresarial, temas que ocupan un lugar importante en la actividad publicista evangélica.

En Guatemala, se puede encontrar gran cantidad de seminarios, conferencias e iniciativas acerca de la noción de liderazgo, y que frecuentemente trascienden el ámbito de iglesias individuales, sirviéndose de los recursos provistos por organizaciones evangélicas estadounidenses. De gran importancia son por ejemplo las Cumbres Globales de Liderazgo organizadas anualmente por la Asociación Willow Creek, pero

también los escritos y eventos producidos por John Maxwell, experto destacado en el tema, quien en el año 2013 organizó una campaña para transformar la sociedad guatemalteca a través del liderazgo. Si bien tuvo poco efecto inmediato en la abolición de problemas como la pobreza, la violencia, la corrupción y la impunidad, la campaña de Maxwell gozó de gran participación de las élites políticas y sociales. Su mensaje consistía en la propagación de cualidades individuales propicias para la transformación de la sociedad – como la autoestima, y el espíritu empresarial – a través de la multiplicación de líderes (*Transformación*, 2013). Grandes eventos como estos suelen ocurrir bajo el auspicio de un número limitado de megaiglesias, pero el tema como tal, así como la teoría social detrás de él, se difunde en casi todo el abanico de las instituciones pentecostales del país.

Al mismo tiempo, el liderazgo es un concepto clave en los modelos de crecimiento que iglesias y congregaciones emplean en la actualidad. Pues, uno de los determinantes del gran éxito del pentecostalismo está en la capacidad de innovación organizativa. Es así que surgió el modelo celular, inventado por el pastor coreano David Yonggi Cho (1982), y luego adoptado y modificado para producir lo que hoy se conoce como la Visión G12 del pastor colombiano César Castellanos, o el Modelo de Jesús del guatemalteco Carlos “Cash” Luna. Los modelos, usados en megaiglesias independientes, pero también adaptados a las necesidades de un creciente número de congregaciones de las denominaciones del pentecostalismo clásico, convergen al impulsar a los miembros de la iglesia a abrir células de estudio bíblico en sus domicilios, e invitar a amigos, compañeros de trabajo y familiares a sus celebraciones, que sirven como una suerte de extensión de la sede principal. En el modelo original, la tarea de cada célula consiste en crecer hasta llegar a una masa crítica, y luego dividirse para engendrar un nuevo núcleo de crecimiento.

Para sostener este modo de operaciones, las iglesias requieren de un gran número de voluntarios capaces de representar a la institución en dichas células. La preparación de este ejército de pastores de pequeñas congregaciones domésticas constituye la segunda dimensión del liderazgo en el pentecostalismo guatemalteco actual, lo que complementa la ya mencionada dimensión de la proyección social. Muchas de

las megaiglesias neopentecostales, pero también algunas congregaciones más pequeñas sostienen programas de capacitación, que llevan nombres como Academia de Líderes o Facultad de Liderazgo, los que se dedican explícitamente a la producción de líderes de células domésticas o de grupos familiares. Cabe preguntar, entonces, ¿en qué consiste la subjetividad de un líder en este espacio social?, y ¿cuáles son las dimensiones de comportamiento personal y social que corresponden al liderazgo que ahí se ensaya?

Las respuestas a estas preguntas están en la teología de liderazgo, por llamarla así, que las iglesias propagan, pero sobre todo en las celebraciones semanales de los grupos domésticos, ya que es ahí – en la reflexión de textos bíblicos o de las noticias del día y durante el intercambio de historias tomadas de la propia experiencia – donde los miembros se entrenan en ver el mundo desde la perspectiva de un líder cristiano. En los grupos domésticos, la doctrina teológica formulada por la iglesia se junta con la tarea práctica de organizar la célula y de ser un buen cristiano.

Para ilustrar la convergencia de teología de liderazgo, práctica congregacional, e instrucciones para un comportamiento ético y con proyección hacia la sociedad, quiero presentar el siguiente extracto de un discurso que Luis (seudónimo) efectuó durante una reunión de su grupo doméstico. Luis es líder de una célula en *Fraternidad Cristiana*, una de las megaiglesias más grandes de la ciudad de Guatemala. El tema de la sesión se llamó *Lo que reflejo*, y se refirió a la responsabilidad de cada uno para contribuir a la misión evangelística de la iglesia a través de una conducta ejemplar.

Luis: Entonces cuando el Señor nos alcanzó dice [en Romanos 6:22] que nosotros ya hemos sido santificados. Y hemos sido hechos diferentes, la gente va a ver en nosotros un cambio, y sin querer queriendo, por decirlo así, vamos a ser un modelo y la gente va a querer ser como nosotros. Y es una responsabilidad, ¿verdad? Porque tenemos que estar nosotros reflejando esos frutos que hemos dado para que la gente vea, obviamente, un liderazgo en nosotros, a quien seguir. Imagínense que

nosotros como cristianos, y saben que vamos a la Frater[nidad Cristiana] y todo. Y nos escuchan diciendo malas palabras. ¿Será que eso va a bendecir a la gente, y ellos van a querer ser como nosotros? Muy difícil. [...] La gente nos va a ver como un modelo, y realmente es una responsabilidad para que esto que Dios ha puesto en cada una de nuestras vidas podamos transmitirlo de alguna forma y que la gente sí dice: "¡A la gran! Ese [nombre], ¡qué responsable es! ¿Por qué es? Es porque el Señor ha puesto algo diferente en él, ha sido su gracia, y él es un modelo para las demás personas".

En este extracto, Luis combina el mandato de vivir una vida en santidad con la misión de la iglesia de evangelizar el país y la responsabilidad individual de contribuir a esta misión. Junta reglas concretas de comportamiento – no usar malas palabras y ser una persona responsable – con el motivo de liderazgo y brinda un significado social que trasciende la meta individual de alcanzar la salvación.

El liderazgo es uno de los varios motivos que estructuran la práctica religiosa de iglesias (neo-)pentecostales y, al mismo tiempo, que inciden en las formas en que los miembros de dichas instituciones conciben sus compromisos y obligaciones sociales y se constituyen como individuos receptores de la gracia divina. La metáfora del líder cristiano proviene del ámbito de la economía y se combina con la visión evangelística de la iglesia. Identifica el ejemplo del empresario temeroso de Dios, competente y exitoso como la meta a alcanzar de todos los cristianos, y viene acompañado de recomendaciones para un estilo de vida enmarcado en la noción evangélica de "santidad". En este sentido, la metáfora del liderazgo está estrechamente ligada a los principales motivos que surgen de la obra de Max Weber, y que se han consolidado en la ocupación académica con el protestantismo en Latinoamérica.

Sin embargo, se debe tomar en cuenta que el liderazgo cristiano, tal como es promovido en las redes de células domésticas de la Fraternidad Cristiana, no es simplemente una manifestación de un fenómeno fácilmente definido como "individualismo protestante". Las subjetividades que los participantes aprenden a asumir al involucrarse en

las células están teñidas por los problemas y preocupaciones que se encuentran en su propio entorno, y, más que todo, motivadas por las estructuras que la iglesia construye para propagarse. En la figura del líder cristiano, Fraternidad Cristiana, tal como otras iglesias de Guatemala, articula elementos de la tradición protestante, como la imagen del empresario piadoso, con un proyecto que busca incidir en la sociedad y, además, estimula ambiciones altruistas en personas como Luis.

### **BOLIVIA: APRENDER A ORAR**

El Centro Evangelístico (nombre ficticio) de Cochabamba, Bolivia, alimenta la noción que el relacionarse con Dios de forma íntima y sostenida es una condición clave para la prosperidad. Aquí, la conexión con concepciones del individuo cristiano y su caracterización como individualista consiste en la búsqueda de dicha prosperidad, y en la disciplina que ella presupone. La prosperidad – en lo material pero también en asuntos de salud y bienestar social y familiar – es entendida como una bendición regalada por Dios a los individuos que constituyen el rebaño de los elegidos para la vida eterna. A diferencia de la taumatología católico popular, que forma un substrato cultural importante para la práctica evangélica local, la manera de obtener las bendiciones divinas no es a través de invocaciones mágicas, sino de una conducta cuyo elemento principal es la oración. Al mismo tiempo, la iglesia proyecta su crecimiento como un regalo que Dios otorgará en el tiempo debido, a condición de que los miembros clamen por ello. Por ende, es la figura del orador la que se ubica en el centro de la subjetividad que se busca asumir.

La cita bíblica que más parece usarse en el Centro Evangelístico es Jeremías 33:3, “Clama a mí y yo te responderé”. Tanto el pastor como los miembros comunes insisten repetidamente en la relevancia fundamental de esta cita, pero no es solamente por esto que el aprender a pedir a Dios de una forma efectiva emerge como un eje central de la práctica religiosa. A diferencia de las iglesias guatemaltecas mencionadas en la última sección, el Centro Evangelístico no trabaja con ningún modelo celular. Según las explicaciones del pastor principal, se experimentó con células domésticas en años anteriores, pero tuvieron malas experiencias con líderes individuales que se alejaron de la línea de la iglesia. Un fac-

tor adicional fue que la dirigencia de las Asambleas de Dios en Bolivia, a través de un elaborado estudio teológico, se pronunció en contra de los sistemas celulares, de tal modo que la aplicación de ciertas formas de evangelización queda prácticamente prohibida en esta denominación.

De todas formas, el evangelismo del Centro Evangelístico se basa en gran parte en campañas de liberación que se preparan durante varios meses y con largo tiempo de anticipación. La preparación se inicia con semanas de oración y ayuno, incluye además la invitación a predicadores de otras ciudades u otros países, y la organización de los equipos de intercesión en cuyos hombros recae gran parte de la responsabilidad por el éxito de la campaña.

Cuando, al inicio de mi trabajo de campo, estuve buscando una iglesia con la cual trabajar en Cochabamba, me encontré con una multitud de afiches pertenecientes a una de las campañas. Los afiches pegados en postes de luz y paredes muchas veces tapaban similares anuncios de otras iglesias e invitaban a una semana de liberación de enfermedades, problemas familiares, padecimientos del alma y alcoholismo. La campaña consistió en tres noches de cultos de liberación durante los cuales la iglesia, con una capacidad para aproximadamente 200 personas, se llenó moderadamente. Los cultos iniciaron con alabanza y adoración, seguidos por una prédica que terminó en un llamado al altar. Durante la prédica, el pastor anunció que ocurrirían muchos milagros y que Dios atendería a los pedidos de los enfermos. El llamado al altar resultó en media hora de intensa ministración, la que incluía imposición de manos y oraciones de intercesión individual. Al aplacarse el ambiente después de la ministración, el pastor acercó el micrófono a varios de los congregados, quienes emitieron algunos testimonios de “cómo Dios había labrado” en esos momentos. Miembros de la iglesia reunieron la información de contacto de los visitantes y los invitaron a reuniones de consolidación.

El uso de la promesa de milagros de sanidad y liberación como medio para atraer neófitos es ciertamente parte de la metodología de iglesias pentecostales en todo el mundo, pero la regularidad con la que instituciones cochabambinas organizaban eventos como el descrito me pareció inusual. En apenas pocas semanas vi la celebración de varios de

estos cultos en diferentes iglesias, por ejemplo, para marcar aniversarios o como eventos grandes y extraordinarios en el espacio público. Si bien declarada un rotundo éxito por el pastor general, la campaña del Centro Evangelístico no cosechó más de cinco almas. Aun así, el equipo pastoral empezó inmediatamente con los preparativos para una próxima campaña de carácter similar. Como parte de estos preparativos, se comenzó convocando a cultos especiales de oración, celebrados los martes por la noche para complementar el trabajo continuo de los equipos de oración con los que la iglesia también cuenta.

El siguiente segmento de una enseñanza dada por el pastor durante uno de estos cultos rinde evidencia del significado de la oración en cómo la iglesia se posiciona frente a la sociedad en general, al igual que del rol de cada miembro en la misión evangelística. Aquí, el pastor explica mediante una historia, cuya proveniencia no específica, la relación entre dicha misión evangelística, la oración de la iglesia, y el lema de la campaña que coronaba el altar proclamando: “Cochabamba, ha llegado tu hora”.

Pastor: Les cuento una historia de un pastor. Dice que había una iglesia- Había como cinco o seis personas. Y entonces habían predicas, NAdie les hacía caso. Y comenzaron a orar, orando y orando y ya- Casi un año dice orando, orando, orando. Cuando un día estaban orando ahí adelante, el pastor abre los ojos, lleNIta la igLEsia. Y la gente llorando. Dice que un temblor que en la iglesia no se sintió. Pero llegó un terremoto, “vamos ahí afuera” que la gente- El único lugar que estaba firme era la iglesia. Todo lo demás se estaba moviendo. Entonces dijeron: "Ahí la iglesia está firme. Cómo es esto. Iremos a la iglesia". Y Todos. La iglesia estaba rePLEta de GENte. Y Dios llama ese pueblo rebelde y, hermanos, a través de la oración de la iglesia, miren. Hasta un terreMOTO Dios hizo para que esa gente viniera. Para Dios no hay nada impoSible hermanos.

Congregación: Amén. Amén. Amén.

Pastor: Esos cochabambinos, el día que fuera aquí, lloRANDo.

Cualquier cosa puede pasar, la gente va a venir a buscar a Dios, hermanos.

Voz femenina: AMÉN.

Pastor: ¿Pero dónde tiene que comenzar? Aquí. Por eso los días martes ahora son cultos de oración. Vamos a venir a claMAR a oRAR, geMIR, a zapateAR, a gritar, no sé. TODa la libertad para orar. Que nos escuchen los de la calle también. ¿Amén? Ya no vamos a orar así: "Señor, [voz inaudible]". Ya no, amén. Esa oración la vamos a dejar para nuestra casa para cualquier lugarcito. Aquí: en la casa de- ¿Qué se llama? ¿Qué se llama este lugar? Voces de la congregación: La casa de oración Pastor: Casa de oraCIÓN. No dijo casa de milagros casa de- No, no dijo nada de eso. "Casa de oración será llamada". Hermanos, entonces ¿qué es lo más importante? La oraCIÓN. Y qué es lo que más hacemos nosotros. Cualquier cosa menos la oración.

En este extracto de prédica, el pastor deja en claro que la responsabilidad principal que los miembros de su iglesia tienen con la sociedad consiste en orar de forma desinhibida. De acuerdo a la moraleja de la narración presentada por el pastor, la meta de esta oración es lograr una respuesta de Dios, cuyas manifestaciones – sanidades, liberaciones y signos más espectaculares – son las que últimamente conducen a que la iglesia se llene y el pueblo se salve.

Al igual que en muchas otras iglesias evangélicas en Latinoamérica, los testimonios que se pueden recabar en el Centro Evangélico presentan la conversión al protestantismo como un cambio abrupto en el estilo de vida que las personas hicieron para salir de problemas como el alcoholismo, conflictos familiares, deudas, enfermedades, etc. Los miembros de la iglesia atribuyen su situación actual a los cambios positivos que la conversión conllevó, y usan la liberación de adversidades y

la esperanza por una vida más sana como principal argumento en su discurso proselitista. Sin ser precisamente los empresarios pioneros cuyo ejemplo Weber usa en la construcción de su argumento acerca del parecido familiar entre ascetismo protestante y ética capitalista, el modelo de persona que los testimonios idealizan es el individuo que, guiado por el Espíritu Santo, toma las riendas de su vida y se encamina hacia un porvenir más sano, consciente y autodeterminado. Y al igual que en Fraternidad Cristiana de Guatemala, la lógica de la vida cristiana como tecnología del Yo – un gesto esencialmente egocéntrico – se enmarca en un proyecto altruista – la redención de la sociedad a través del crecimiento de la iglesia y la evangelización.

Pero a diferencia de lo constatado respecto a Guatemala, el liderazgo, entendido como la actividad de organizar una célula doméstica y/o la actitud de querer ser un ejemplo de comportamiento para los demás, no forma parte de la subjetividad cristiana que se invoca en el Centro Evangelístico de Cochabamba. En vez de esto, el pastor propone la oración como el aspecto fundamental, activo y eficaz de una vida cristiana, y del esfuerzo colectivo que la iglesia debe emprender para el bien de la ciudad. En las reuniones del Centro Evangelístico, el modo de concebir al individuo cristiano como miembro de la sociedad en la que los participantes se entrenan depende de la habilidad de pedir a Dios mediante una oración efectiva.

## CONCLUSIÓN

En este texto se ha intentado exponer a muy grandes rasgos algunas ideas acerca de la relación entre el tema del individualismo y la práctica colectiva en la ocupación académica con el protestantismo latinoamericano. Una razón por la que se tiende a elegir como objeto de estudio al individuo protestante como agente autónomo de su propia subjetivación se encuentra en el legado del paradigma weberiano. Dicho paradigma nos enseñó a pensar en el protestantismo como un fenómeno cuyo peso sociológico se deduce de la relación particular entre soteriología individualista, estilo de vida disciplinado, y economía capitalista. Sin embargo, las subjetividades evangélicas se forman no solamente a través del redireccionamiento de la vida individual que puede

significar la conversión religiosa, sino también en la interacción con pastores y miembros de iglesias y comunidades de fe.

Se ha argumentado que un factor importante de la práctica social en iglesias de corte pentecostal y neopentecostal se deduce de las diferentes metodologías de evangelización que dichas instituciones emplean. Evidentemente, estas metodologías juegan un rol central en la diseminación de determinadas visiones sobre aquello que constituye una persona evangélica, y cómo la conducta de los ya convertidos debe contribuir a la evangelización de pueblos y naciones. Como ejemplos de las múltiples formas en que iglesias pentecostales y neopentecostales latinoamericanas conciben la participación de su membresía en la tarea de difundir el evangelio entre sus connacionales, se han esbozado dos casos diferentes. Mientras el evangelismo de la Fraternidad Cristiana de Guatemala se basa en una teología específica de liderazgo, el Centro Evangélico en Bolivia se enmarca en la oración como tarea colectiva para la invocación de signos y milagros divinos.

Ambos casos retoman elementos del ascetismo y de la orientación hacia la prosperidad, que Weber perfila como características de la subjetividad protestante. Pero al contextualizar estos elementos con una práctica que obliga a las personas a pensarse como actores benéficos de su entorno social, trascienden el horizonte egocéntrico que la sociología se ha acostumbrado a encontrar en ellos. Como ejemplos de las múltiples formas evangélicas de conceptualizar el individuo receptor de la gracia divina, los dos casos sirven para destacar la relevancia de la vida colectiva, y específicamente de aquellos aspectos enfocados en la organización y crecimiento de la iglesia, para ideologías y prácticas del Yo que el protestantismo latinoamericano genera. Lejos de ofrecer conclusiones acerca de la relación entre discursos teológicos y la emergencia de sujetos protestantes, constituyen una invitación a desarrollar abordajes que interroguen las certidumbres weberianas acerca del protestantismo e individualismo, dedicando atención especial a las prácticas de congregación que enmarcan a los sujetos cristianos en su reflexividad.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Algranti, J. (2009). Auge, decadencia y «espectralidad» del paradigma modernizador: Viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina. En C. A. Steil, E. Martín, & M. Camurça (Eds.), *Religiones y Culturas: Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 57-89). Biblos.
- Annis, S. (1987). *God and Production in a Guatemalan Town*. University of Texas Press.
- Cantón Delgado, M. (1998). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. CIRMA.
- Cho, D. Y. (1982). *Los grupos familiares y el crecimiento de la iglesia*. Vida.
- Edwards, M. (2009). *Civil Society* (2da ed). Polity Press.
- Forment, C. (2003). *Democracy in Latin America, 1760-1900*. University of Chicago Press.
- Forment, C. (2007). Catolicismo cívico, subjetividad democrática y prácticas públicas en Latinoamérica decimonónica. En G. Palacios (Ed.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina: Siglo XIX* (1.a ed., pp. 213-229). Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w53q>
- Fukuyama, F. (2001). Social Capital, Civil Society and Development. *Third World Quarterly*, 22(1), 7-20. <https://doi.org/10.1080/713701144>
- Gooren, H. (1999). *Rich Among the Poor. Church, Firm and Household Among Small-Scale Entrepreneurs in Guatemala City*. The-la Thesis.
- Lalive d'Epinau, C. (1969). *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. Lutterworth.
- Lazar, S. (2013). Citizenship, Political Agency and Technologies of the Self in Argentinean Trade Unions. *Critique of Anthropology*, 33(1), 110-128. <https://doi.org/10.1177/0308275X12466678>

- Lazar, S. (2019). *Cómo se construye un sindicalista: Vida cotidiana, militancia y afectos en el mundo sindical*. Siglo XXI Editores.
- Mariz, C. (1994). *Coping with poverty. Pentecostals and Christian base communities in Brazil*. Temple University Press.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. B. Blackwell.
- Míguez, D. P. (2001). La conversión religiosa como estrategia de supervivencia: Los pentecostales y el descenso social durante la «década perdida». *Intersecciones en Antropología*, 2, 73-88.
- O'Neill, K. L. (2009). But Our Citizenship is in Heaven: A Proposal for the Future Study of Christian Citizenship in the Global South. *Citizenship Studies*, 13(4), 333-348. <https://doi.org/10.1080/13621020903011047>
- O'Neill, K. L. (2015). *Secure the Soul*. University of California Press.
- Ortner, S. B. (2005). Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropological Theory*, 5(1), 31-52. <https://doi.org/10.1177/1463499605050867>
- Peterson, D. (2004). Latin American Pentecostalism: Social Capital, Networks, and Politics. *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 26(2), 293-306. <https://doi.org/10.1163/157007404776110974>
- Putnam, R. D. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.
- Reu, T. (2019). Leadership in the Mold of Jesus: Growing the Church and Saving the Nation in Neo-Pentecostal Guatemala City. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24(3), 746-762. <https://doi.org/10.1111/jlca.12412>
- Smilde, D. (2007). *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. University of California Press.

- Ströbele-Gregor, J. (1988). Dialektik der Gegenaufklärung: Zur Problematik fundamentalistischer und evangelikaler Missionierung bei den urbanen Aymara in La Paz (Bolivien). HoloS.
- Tocqueville, A. de. (2018). La democracia en América (E. Nolla, Trad.). Trotta. (Publicado originalmente en 1835-1840)
- Transformación. (2013, abril 16). <https://www.youtube.com/watch?v=IS-DbC9C9RNs>

- Verba, S., Schlozman, K. L., & Brady, H. E. (1995). *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Harvard University Press.
- Walzer, M. (1998). *The Idea of Civil Society: A Path to Social Reconstruction*. En E. J. Dionne (Ed.), *Community works: The Revival of Civil Society in America* (pp. 123-143). Brookings Institution Press.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (F. G. Villegas M., Ed.; L. Legaz Lacambra, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Publicado originalmente en 1905)
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Vanderbilt University Press.
- Wilson, E. (1997). *Guatemalan Pentecostals: Something of Their Own*. En E. L. Cleary & H. W. Stewart-Gambino (Eds.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America* (pp. 139-162). Westview Press.