

**Positivismo, liberalismo e impulso misionero:
misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920**

Un misionero protestante norteamericano que se encontraba en Guatemala en 1917 señalaba, "así como en política se establecen extrañas asociaciones, ocurre ... que el protestantismo se encuentra temporalmente aliado al [gobierno guatemalteco]".¹ En realidad, esta unión no era ni temporal ni extraña, ya que el trabajo de los misioneros norteamericanos en Guatemala ha estado acompañado históricamente de matices políticos patentes.

Los misioneros protestantes vinieron a Guatemala como respuesta directa a la Reforma Liberal de Justo Rufino Barrios, en la década de 1870. Desde entonces, su labor estaría intrínsecamente ligada a la política liberal incluso durante la administración del dictador que más ha perdurado en Guatemala, Manuel Estrada Cabrera, quien fue depuesto en 1920, después de casi un cuarto de siglo en el poder. Estos cincuenta años se convertirían en uno de los períodos más significativos en la historia de Guatemala. Durante este lapso, inesperadamente los Estados Unidos hacían sentir su fuerza como una formidable y agresiva potencia mundial. El positivismo y el darwinismo social—dos filosofías sociales inherentemente hostiles a una nación compuesta sobre todo por pueblos no europeos— se convirtieron en el modelo prevaleciente, y la inversión extranjera transformó profundamente el panorama económico y social de Guatemala. Las misiones protestantes, aunque poco numerosas, jugaron un papel central en esta metástasis: como huéspedes invitados por el gobierno liberal, sus pastores norteamericanos creían que su labor era reformar no sólo las almas de los guatemaltecos, sino también sus "mentes, cuerpos y espíritus".² El propósito de este estudio es el de examinar el papel de

De nacionalidad estadounidense, Virginia Garrard Burnett obtuvo el doctorado en historia de Centroamérica en Tulane University. Al momento de imprimirse estas líneas ocupaba el cargo de profesora asistente en la University of Texas, en San Antonio (Texas).

La versión original en inglés del presente trabajo fue presentada como ponencia ante la reunión de la Southwestern Social Science Association, Little Rock (Arkansas), en marzo de 1989, habiendo recibido el premio como mejor ponencia sobre historia de Latinoamérica otorgada por la Southwestern Historical Association.

¹ Edward M. Haymaker, "A Study in Latin American Futures", documento mimeografiado en la biblioteca del Seminario Teológico Centroamericano (en adelante, SETECA) (Guatemala, 1917).

² *El Mensajero* 3 (1): 1 (sin fecha). Copias de *El Mensajero* y otras revistas religiosas citadas en el presente artículo, a menos que se indique lo contrario, están ubicadas en el

las misiones protestantes norteamericanas como un reflejo y agentes de la metamorfosis que sufrió Guatemala entre 1871 y 1920.

El 15 de marzo de 1873, Justo Rufino Barrios emitía su decreto de libertad de culto, el cual eliminaba al catolicismo como la religión del Estado de Guatemala y permitía la práctica del culto protestante en la república. El decreto era estrictamente pragmático y constituía sólo una parte de un programa más amplio de reforma que Barrios había emprendido cuando asumió el poder junto con Manuel García Granados en 1871. La agenda de Barrios representaba una forma de renacimiento del liberalismo guatemalteco, una potente filosofía que había florecido durante los primeros años de la Independencia nacional y que posteriormente había caído en desgracia durante el régimen de Rafael Carrera, un caudillo del campo contrario (el conservador) a mediados de siglo. A la muerte de Carrera en 1865 sobrevino un período de contienda civil que culminó con la victoria de fuerzas liberales, revitalizadas bajo el liderazgo de Barrios y Manuel García Granados en 1871. En 1873, Barrios consolidaba el poder bajo su sola autoridad e inauguraba la reestructuración global de la sociedad guatemalteca. La Reforma de Barrios, según se le conoce, constituía una mezcla ecléctica de filosofías populares en voga, tanto sociales como políticas, que incluía —tal como lo señalara el historiador David McCreery— programas del período liberal inicial y la Reforma mexicana, los dogmas más o menos vulgarizados del positivismo y del darwinismo social, y su propia experiencia personal.³

Barrios se sirvió sobre todo del positivismo, acentuando aquellos elementos de la filosofía social que eran compatibles con su visión política e ignorando aquellos que no lo eran. No es de sorprender que esto fuera así, ya que los componentes más tangibles y materiales de la filosofía de Auguste Comte resultaban atractivos para los liberales de la época de Barrios. El positivismo, en su nivel más superficial, parecía legitimizar y ubicar en un marco “científico” muchos de los principios que habían sido centrales en la ideología liberal desde el tiempo de Mariano Gálvez, en la década de 1830. Durante los años en que Gálvez fungió como gobernador de Guatemala, entre 1831 y 1833, la ideología liberal se había convertido en un símbolo de confianza en el valor de la inversión extranjera y en una emulación de modelos foráneos, en un anticlericalismo estridente y en una negación de las instituciones y costumbres hispánicas que los liberales consideraban como contrarias al progreso moderno.⁴

Archivo General de Centro América (AGCA), en la colección de publicaciones periódicas.

³ David McCreery, *Desarrollo económico y política nacional: el Ministerio de Fomento de Guatemala, 1871-1885*, Serie Monográfica 1 (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1981), pp. 7-8.

⁴ Mary P. Holleran, *Church and State in Guatemala* (New York: Columbia University Press, 1949), pp. 73-127; y Ralph Lee Woodward, Jr., *Central America: A Nation Divided*, 2a. edición (New York: Oxford University Press, 1985), pp. 97-99. Para una discusión detallada del desarrollo del liberalismo en Guatemala, véanse: Mariam Williford, “The Reform Program of Dr. Mariano Gálvez, Chief-of-State of Guatemala 1831-1836” (tesis

La Reforma de Barrios revivió este antiguo liberalismo, adornándolo con las nuevas teorías sociales del positivismo. La teoría del positivismo, en su contexto más amplio, era la creación intelectual de Auguste Comte, un francés profundamente influenciado por *El origen de las especies* de Charles Darwin, que fuera editado en 1859. Durante la década de 1860, Comte había publicado una serie de tratados que intentaban explicar la evolución de la sociedad en términos darwinianos modificados. Este afirmaba que el desarrollo social de la humanidad comprendía tres etapas: la más primitiva era la fase “teológica”, a la cual le seguía una fase “metafísica” de transición, culminando en la moderna y científica fase “positiva”. A pesar de que los escritos de Comte eran túrgidos, descaradamente francófilos y por lo general ajenos a sus lectores latinoamericanos, los mismos contenían elementos del positivismo que, no obstante, se acopaban bien con el liberalismo. Un aspecto evidente de similitud era la aversión compartida hacia la Iglesia católica. Mientras que Comte argumentaba que el catolicismo era “la forma más representativa del monoteísmo” y, por tanto, el arquetipo emblemático de la era teológica primitiva, el positivismo ofrecía una lógica “científica” para el anticlericalismo que había sido siempre fundamental para la ideología liberal.⁵

Una segunda analogía importante entre el positivismo y el liberalismo era la preocupación que compartían ambos por un desarrollo nacional proclive al modelo norteamericano o del norte de Europa. Fundamental para la filosofía de Comte era la creencia de que la era positiva moderna sólo podía hacerse realidad a través de la aplicación a la sociedad de “principios científicos”, libres de artificios religiosos o filosóficos. La sociedad podría entonces evolucionar a un estado positivo, pero únicamente si en ésta existiera el suficiente “orden” social o libertad de caos, para que el “progreso” —un término elusivo que Comte definió como desarrollo político y material en un ambiente estrictamente controlado— pudiera llevarse a cabo. Para Barrios, el llamado al “orden” le proporcionaba el incentivo moral para ejercer un gobierno autoritario, eminentemente centralizado y rígido, cuyo cometido le complacía sobremanera ejecutar. Para sus consejeros liberales, la demanda de “progreso” ofrecía la justificación lógica del antiguo sueño de los liberales de importar masivamente personal, tecnología y capital extranjeros a la nación.

El decreto de libertad de culto formaba parte de este último esquema. En la creencia de que ningún extranjero “civilizador”, proveniente de naciones modernas y ricas en capital como los EE.UU. o Alemania, emigraría sin antes tener la seguridad de poder practicar su propia religión, el decreto

doctoral, Tulane University, 1963); Ralph Lee Woodward, Jr., “Economic and Social Origins of the Guatemalan Political Parties: 1773-1823”, *Hispanic American Historical Review* (HAHR) 45 (1965): 544-565; y Mary W. Williams, “The Ecclesiastical Policy of Francisco Morazán and the other Central American Liberals”, *HAHR* 3 (1920): 119-143.

⁵ Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, 3 tomos, Harriet Martineau, traductora (London: George Bell & Sons, 1896). Para ensayos concernientes a aplicaciones específicas del positivismo en la América Latina, véase *Positivism in Latin America 1850-1900*, Ralph Lee Woodward, Jr., editor (Lexington, Massachusetts: D. C. Heath & Co., 1971).

tenía como propósito, por lo menos parcialmente, atraer extranjeros y su tecnología a Guatemala. Este, según Barrios, constituía el paso esencial para sacar a Guatemala de su estado teológico primitivo y lanzarla a la modernidad. El decreto era apenas un componente de un amplio cuerpo legislativo anticlerical, el cual incluía disposiciones de trascendencia tales como la expropiación de propiedades monásticas, la suspensión de fueros eclesiásticos y la secularización de ceremonias fúnebres y matrimoniales. Estas leyes estaban diseñadas para despojar a la Iglesia católica de todo, excepto de sus funciones estrictamente espirituales, ya que tradicionalmente la Iglesia había servido como punta de lanza a la oposición conservadora. Barrios y sus asesores esperaban asimismo que la eliminación del catolicismo como religión del Estado y la competencia que representaba la llegada de sectas, ayudaría a romper el respaldo de las hermandades católicas laicas que se oponían enérgicamente a los programas liberales en el altiplano indígena.⁶

La introducción de una religión foránea, en particular de un modelo de cristiandad practicado en naciones que eran enemigos históricos del mundo hispánico católico —sobre todo Inglaterra y los EE.UU.— iba acompañada también de un fuerte mensaje racial. Aun cuando los liberales guatemaltecos no lo articularan con tanta claridad como lo harían posteriormente los científicos de Porfirio Díaz en México, el pensamiento positivista en Guatemala estaba profundamente influenciado por la filosofía adjunta al darwinismo social, creación de uno de los fundadores de la nueva ciencia de la “sociología”, Herbert Spencer. Mediante la aplicación al “organismo social” de la teoría de Darwin de evolución biológica, Spencer argumentaba que la sociedad evoluciona como cualquier materia biológica y que la “supervivencia del más apto” determinaba la evolución de la humanidad. A pesar de que el darwinismo social de Spencer y el positivismo de Comte diferían en varios aspectos importantes, incluyendo la insistencia de Spencer en la existencia de una “primera causa”, o sea, Dios, así como su renuencia a aceptar la noción de Comte de que la civilización podría llegar a alcanzar un estado de consumación última (el estado positivo), las dos filosofías eran complementarias en general. De ahí que en Guatemala, así como en otros países latinos con una numerosa población indígena, el “progreso” se convertiría en sinónimo de importación de valores, creencias y, de ser posible, de ascendencia de la Europa nórdica o

⁶ Gobierno de Guatemala, *Recopilación de las leyes emitidas por el Gobierno de la República de Guatemala*, 3 de junio al 30 de junio de 1881 (Guatemala: Tipografía de “El Progreso”, 1881), I: 174; y Paul Burgess, *Justo Rufino Barrios* (New York: Dorrance & Co., 1926), pág. 109. Los sentimientos anticlericales de Barrios pueden observarse en una serie de columnas periodísticas escritas a principios de la década de 1870. Estos incluyen: *El Malacate*, 14 de octubre de 1871; “Los jesuitas”, *El Crepúsculo*, 18 de mayo de 1872; “La unidad católica y la libertad de cultos”, *El Crepúsculo*, 7 de junio de 1872; *El Crepúsculo*, 15 de junio de 1872; “Libertad de conciencia y de cultos”, *El Crepúsculo*, 3 de julio de 1872; y *El Malacate*, 28 de agosto de 1871. Para una discusión más detallada de las relaciones de Barrios con la Iglesia católica romana durante este período, véase Hubert J. Miller, *Iglesia y estado en el tiempo de Justo Rufino Barrios* (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1976).

norteamericana (de preferencia "anglosajona", según la terminología popular de la época). En este contexto, las misiones protestantes eran el vehículo ideológico perfecto para el mejoramiento de la nación: no sólo traían éstas capital y personal extranjero, sino que también promovían, por su propia cuenta y esfuerzo, las mismas actitudes y valores que habían colocado a sus propios pueblos a la vanguardia del desarrollo evolutivo.⁷

El valor evolutivo de las misiones protestantes no había pasado desapercibido en modo alguno para los norteamericanos, quienes ya en la década de 1870 empezaban a darse cuenta del potencial que poseían las naciones de Latinoamérica, ricas en materias primas y pobres en productos manufacturados, para las incipientes industrias de los EE.UU. No era coincidencia que el darwinismo social alcanzara su mayor grado de popularidad en los EE.UU., en una época en que la nación apenas comenzaba a extender sus alas imperiales en todo el mundo a través de la influencia económica, política y cultural. Los exponentes del darwinismo social argumentaban que la sociedad había encontrado su más elevada expresión en la raza anglosajona; los escépticos sólo tenían que mirar el poderío de la Gran Bretaña y de los EE.UU. para disolver sus dudas.

El origen de la grandeza anglosajona era materia de discusión para muchos intelectuales de habla inglesa en la década de 1870: algunos le asignaban la responsabilidad a "la capacidad de expansión y la perfección del idioma inglés", mientras que otros se la atribuían a una geografía propicia (o rigurosa, dependiendo de si uno tomaba el ejemplo de Inglaterra o el de los EE.UU.). Para la mayoría de estos pensadores, sin embargo, había un factor que sobresalía por encima de los demás: la religión protestante.⁸

En la mentalidad popular, la unión del protestantismo y del darwinismo social era algo singular, por cuanto Spencer había identificado específicamente a la religión formal como incompatible con el proceso de evolución social. Esta unión era aún más incongruente al ubicarla en el contexto del positivismo, puesto que Comte había afirmado abiertamente que el protestantismo era simplemente un estado de transición entre el catolicismo y el racionalismo, simbólico de una etapa "metafísica", mientras que la fase positiva final — y en esto hacía énfasis— "estaría tan libre de creencias monoteístas como politeístas o fetichistas".⁹ La ecuación, sin embargo, era clara tanto en Norteamérica como en Guatemala: el protestantismo sería la fuerza que impulsaría a la sociedad guatemalteca de la era teológica primitiva al progreso.

⁷ Comte, *The Positive Philosophy*, II: 169, III: 175-176 y 228-230; Herbert Spencer, *Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte, and Other Essays* (Berkeley: The Glendessary Press, 1968), pág. 56; John Fiske, *Outlines of Cosmic Philosophy, Based on Doctrine and Evolution, with Criticisms on the Positivist Philosophy* (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1874), pág. 119; y John Fiske, *The Unseen World and Other Essays* (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1876), pp. 279-280.

⁸ Josiah Strong, *The New Era: Or The Coming Kingdom* (New York: The Baker and Taylor Co., 1893), pp. 60-61.

⁹ Comte, *The Positive Philosophy*, II: 8.

En Guatemala, los liberales percibieron el valor potencial de las misiones protestantes aun antes de que el clero norteamericano hubiera asimilado las implicaciones internacionales de las nuevas filosofías sociales. Desde que el decreto de libertad de culto se convirtiera en ley, transcurrieron diez años antes de que alguna denominación de los EE.UU. enviara un solo misionero a Guatemala, y esto sucedió únicamente después de que Barrios viajara a Nueva York a tramitar una solicitud personal. En 1882, el caudillo persuadió a la Junta de Misiones Extranjeras de la iglesia presbiteriana de que cambiara la ruta de John Hill, pastor designado para trabajar en China, y de que éste regresara a Guatemala con él. A principios de 1883, Hill estableció una pequeña congregación y escuela en la capital, utilizando para ello un edificio que le había sido facilitado por el propio Barrios, justo al lado del Parque Central. Esta iniciativa, sin embargo, resultó menos que fructífera: Hill fracasó en aprender tan siquiera los rudimentos del español y pasó la mayor parte de su tiempo implicado en intrigas políticas y en proyectos de construcción del ferrocarril. En enero de 1887, la Junta Presbiteriana de Misiones lo instó abruptamente a los EE.UU.¹⁰

Más tarde, el mismo año, los presbiterianos enviaron otro misionero a Guatemala cuyo nombre era Edward Haymaker y, a diferencia de Hill, éste llegó a Guatemala hablando un español fluido y desbordante de exuberancia. Recién egresado de Yale Divinity School, Haymaker estaba no sólo familiarizado, sino que era versado en las nuevas teorías sociales de su tiempo. Aunque rechazaba el agnosticismo de Comte, Haymaker apoyaba vigorosamente la noción de que la conversión del catolicismo al protestantismo era vital tanto para el progreso religioso como cultural. Haciéndose eco de la comparación establecida por Comte entre el catolicismo y el "teologalismo" primitivo, Haymaker anunciaba que su meta era la de "aplantar al romanismo ... el cual somete a las masas a la pauperidad, analfabetismo, superstición y bestialidad", aunque se apresuraba a añadir que "cuando el pueblo de Guatemala empiece a desarrollarse hacia la modernización, cuando aprenda lo que es higiene, maternidad, educación, frugalidad", todo lo cual él creía firmemente que era producto de la conversión al protestantismo, "éste será uno de los países pequeños más grandes del mundo".¹¹

A pesar de la dureza empleada por Haymaker en sus expresiones, éstas eran bastante moderadas comparadas con escritos de estudiantes de la nueva

¹⁰ Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (en adelante, IENPG), *Apuntes para la historia* (Guatemala: IENPG, 1980), pág. 40; Edward M. Haymaker, "Footnotes on the Beginnings of the Evangelical Movement in Guatemala", documento mimeografiado (1946), pp. 11-15 y 20; "Presbyterian Church of the U.S.A., Board of Foreign Missions [en adelante, PBFM] a John Hill" (3 de enero de 1883); (30 de diciembre de 1882); (2 de enero de 1885); (2 de febrero de 1886); (24 de noviembre de 1886); (26 de enero de 1887); y "United States Ministry to PBFM" (2 de febrero de 1882); todas en el PBFM, Board of Foreign Missions Latin American Letters, 1882-1902, Archivos de la IENPG, ubicados en las oficinas nacionales del Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo, ciudad de Guatemala.

¹¹ Haymaker, "A Study in Latin American Futures", pág. 26.

ciencia de la sociología. Por el año de 1880, los sociólogos comenzaban ya a concebir teorías sociales que pudieran explicar el papel expansivo de América en el escenario mundial. A principios de la década de 1870, John Fiske, prominente e influyente filósofo de Harvard, había empezado a presentar estas teorías tanto en términos raciales como religiosos. Fiske descartaba a aquellos estudiosos (como Comte) que veían una incompatibilidad entre ciencia y religión. Declaraba que tales pensadores veían la religión únicamente como “un símbolo que representa un fanatismo intolerante o la estrechez de la carencia de voluntad para ver los hechos cara a cara”.¹² Fiske, sin embargo, utilizaría este argumento como punto de partida para demostrar la superioridad incuestionable del europeo nórdico y sus descendientes sobre el mundo.

En el corazón de la filosofía de Fiske se encontraba su creencia en una lucha histórica antigua, que databa de conflictos prehistóricos entre los “ibéricos, morenos y de pelo oscuro” y los “celtas y arios, de cabello claro y ojos azules”. Él creía que el dominio de los arios en este esfuerzo constante había probado de manera contundente su superioridad intelectual, lingüística y moral. En tiempos recientes, esta antigua lucha se había repetido con el ocaso del imperio español y el surgimiento del dominio mundial anglosajón, una victoria simbólica de la moral y los valores del mundo protestante sobre el católico. En opinión de Fiske, el protestantismo no era la fuente de la grandeza aaria, sino su resultado. Fiske concluía, sin embargo, que el protestantismo era la fuerza motriz indiscutible del progreso, la cual eventualmente impulsaría a “los hombres de habla inglesa a apoderarse de todas aquellas partes de la superficie de la tierra que no estuvieran ya ocupadas por una civilización bien establecida y ... convertirlas en países arios”.¹³

Haymaker, a pesar de rechazar los argumentos raciales de Fiske, creía, no obstante, que su tarea era no sólo la de convertir, sino también la de civilizar de acuerdo al modelo protestante norteamericano. Aparte de fundar tres pequeñas congregaciones protestantes en la capital y una en Quezaltenango, Haymaker importó una imprenta (sin impuestos y a su vez una de las muchas concesiones otorgadas por el gobierno liberal que sucedió a Barrios después de su muerte en 1885), con la cual publicaba revistas religiosas, panfletos de inspiración y hojas seculares concernientes a la salud, la higiene y otros temas. Fundó una pequeña escuela industrial en El Progreso y expandió la escuela presbiteriana que Hill había fundado en la capital. En 1893, cinco misioneros presbiterianos más se unieron al incansable Haymaker para establecer congregaciones en áreas más remotas del país y abrir un moderno hospital, el único de su clase en la capital.¹⁴

¹² John Fiske, *Darwinism and Other Essays* (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1879), pp. 188-189.

¹³ Fiske, *Darwinism and Other Essays*, pp. 20, 65-91, 82, 215-238; Fiske, *The Unseen World*, pp. 279-280 y 305.

¹⁴ “William Gates to PBFM” (23 de octubre de 1902); “PBFM to Haymaker” (28 de

Es evidente que los misioneros consideraban que la importancia de estos proyectos seculares era equivalente a su "siembra eclesial". En parte, se sentían motivados por la esperanza de atraer conversos por medio de la palabra y el ejemplo y en parte a través de la caridad. Sin embargo, los misioneros también creían que la "civilización" y la "cristiandad", términos que obviamente aplicaban sólo a la cristiandad protestante, pertenecían el uno al otro y que ninguno de los dos era posible sin el otro. Cristianizar era civilizar: en términos darwinianos, el protestantismo podía "detener la tendencia a la imperfección de las razas degeneradas ... por medio del contacto viviente con Cristo".¹⁵ Sus acciones hacían eco de las palabras de un ilustre inglés llamado James Chalmers, quien escribió:

He visto a los semi-civilizados y a los incivilizados; he vivido con nativos cristianos y he vivido, comido y dormido con los caníbales. Pero todavía no he conocido un solo hombre o mujer ... que haya sido civilizado por una civilización sin cristiandad. Por Dios, hagámoslo de una buena vez. Evangelio y comercio —pero recuerden esto, el evangelio primero.¹⁶

Hacia el año de 1900 habían ocurrido ya varios cambios que generaron nuevo impulso en el movimiento misionero en Guatemala. En 1898, Manuel Estrada Cabrera asumía la presidencia de la república, e iniciaba una dictadura férrea que duraría hasta 1920, dándole, por tanto, derecho a reclamar para sí el régimen de más larga duración ininterrumpida en la historia de Centroamérica. Estrada Cabrera era un liberal, pero su administración estaría más marcada por el pragmatismo y el capricho personal que por la ideología. Abandonó oficialmente las avejentadas máximas del positivismo, pero retuvo muchos de sus preceptos, particularmente en cuanto al estímulo de la inversión extranjera y el anticlericalismo que había sido central en el liberalismo. Con este fin, el dictador no sólo reafirmó el compromiso gubernamental a la libertad de culto, sino que también le otorgó a los protestantes el derecho de usar edificios y escuelas públicas para reuniones religiosas (un privilegio denegado expresamente a los católicos); les concedió el libre uso del servicio nacional de correos; y les liberó del pago de impuestos de importación de cualquier maquinaria para escuelas, clínicas o imprentas que pudieran traer al país.¹⁷ La estrecha relación entre las misiones y la administración dio lugar a que, en 1913, un visitante norteamericano en Guatemala señalara que "los protestantes y particularmente las misiones presbiterianas tienen una clara ventaja en

marzo de 1885); (16 de septiembre de 1898 y 19 de enero de 1899); PBFM, cartas de 1882-1902; Lidia Solís de Mansilla, "El Reverendo Eduardo Haymaker", *Ecos Femeniles* 28 (3): 4 (sin fecha); e IENPG, *Apuntes*, pp. 78, 82-85.

¹⁵ James S. Dennis, *Christian Missions and Social Progress: A Sociological Study of Foreign Missions*, 3 tomos (New York: Fleming H. Revell Co., 1897), III: 358-359.

¹⁶ Archibald McLean, *Missionary Addresses* (St. Louis: Christian Publishing Co., 1895), pág. 124.

¹⁷ Haymaker, "Footnotes", pp. 69-79.

el ejercicio del trabajo religioso en Guatemala. Hoy tienen [ellos] libre acceso y [el] favor de todos los funcionarios, desde el presidente para abajo".¹⁸

Las concesiones de que gozaban los misioneros eran, en efecto, típicas de las que a Estrada Cabrera le gustaba otorgar a empresas extranjeras de todo tipo. La era de Estrada Cabrera fue testigo de un flujo sin precedentes de capital extranjero a Guatemala, principalmente de inversiones norteamericanas y alemanas en la producción de café. Estrada Cabrera atraía descaradamente al país a inversionistas potenciales con ofertas de exención de impuestos, concesiones en cuanto a libertad de derechos de aduana y con la venta a extranjeros de tierras del erario público, a un costo nominal. En 1906, la gigantesca United Fruit Company se asentó en Guatemala y empezó a exportar banano y otras frutas a los EE.UU. En pocos años, "La Frutera" y sus muchas subsidiarias —incluyendo la International Railways de Centroamérica, Tropical Telephone and Telegraph y la flota de cargueros de la compañía, la "Gran Flota Blanca"— habían construido líneas de ferrocarril, un moderno puerto de aguas profundas en la costa atlántica, instalado líneas de teléfono y telégrafo, implementado programas de erradicación de la malaria y transformado húmedas selvas en productivas plantaciones. Para Estrada Cabrera y sus asesores liberales, el sueño del desarrollo se había convertido en realidad.¹⁹

Fue durante estos años que se hizo aparente un importante cambio de enfoque entre los patrocinadores del trabajo misionero en los EE.UU. En los primeros años del siglo XX, filósofos, gente de iglesia, teólogos y autoridades en materia de política, empezaron a visualizar el trabajo misionero como parte integral de un expansionismo norteamericano más amplio, no sólo en Guatemala, sino en toda Latinoamérica. En la era de la que luego sería denominada "diplomacia del dólar", las misiones protestantes proporcionarían los fundamentos filosóficos, los principios morales para la expansión de los intereses comerciales y políticos de los EE.UU. La unión de las misiones protestantes con los intereses norteamericanos seculares era en muchos aspectos una alianza lógica. La victoria conjunta cubano-americana sobre España en la guerra hispano-americana de 1898, la culminación del canal de Panamá en 1904, las políticas expansionistas de Theodore Roosevelt en Latinoamérica y el crecimiento sin precedentes del comercio norteamericano en "el patio trasero de [Norte] América" a principios de siglo, encajaban en los viejos modelos sociales de la lucha aria-ibérica propugnada por Fiske y las teorías evolutivas de Spencer. La lucha contemporánea enfrentaba una

¹⁸ James M. Taylor, *On Muleback Through Central America* (Knoxville, Tennessee: James M. Taylor, Publisher, 1913), pp. 23-24.

¹⁹ Felipe Estrada Paniagua, *Aministración Estrada Cabrera* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1904), pp. 224-230; Raúl Agüero, *Guatemala: la revolución liberal de 1871 y las administraciones del benemérito licenciado don Manuel Estrada Cabrera* (San José: Imprenta Alsina, 1914), pp. 43-44 y 48-50; Chester Lloyd Jones, *Guatemala: Past and Present* (New York: Russell and Russell, 1966), pp. 212-223. Para una discusión plena sobre temas laborales y de tierras durante ese período, véase David McCreery, "Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1939", *HAHR* 63 (1983): 735-789.

vez más a un poder protestante fuerte y moderno con las débiles y atrasadas naciones católicas; los resultados parecían inevitables. De este enfrentamiento surgió un movimiento, cuya denominación más adecuada es la de destino espiritual manifiesto.²⁰

A principios de la década de 1890, destacados protestantes norteamericanos habían empezado ya a apelar a una masiva exportación de misioneros a áreas que se encontraban bajo el influjo del creciente poder político y económico de los EE.UU. Uno de los principales promotores del movimiento era Josiah Strong, un ministro congregacionista cuyos libros, ampliamente leídos, exponían la noción de que una responsabilidad central de la influencia expansionista de los EE.UU. era la de proporcionar “misiones extranjeras para civilizar, iluminar, elevar, moralizar y cristianizar a todo el mundo”.²¹ Para Strong y otros como él, el convenio era claro, pues en 1893 escribía:

me parece ... que Dios con su infinita sabiduría y habilidad, está aquí entrenando a la raza anglosajona para el momento, que seguro ha de venir, en el futuro del mundo ... esta raza de inigualable energía, con toda la majestad de los números [población] y el poder de la riqueza detrás de ella —la responsabilidad, así lo esperamos, de la más amplia libertad, de la más pura cristiandad, de la más avanzada civilización— ha desarrollado rasgos peculiarmente agresivos, calculando que la huella de sus instituciones en la humanidad ampliarán a toda la tierra ... ¿No es razonable, entonces, creer que esta raza está destinada a desposeer a muchas que son débiles, asimilar a otras y moldear el resto hasta que, en un sentido verdadero, haya transformado en anglosajona a la humanidad?²²

Strong no era, en modo alguno, el único en albergar estos sentimientos; en la mentalidad popular, el destino de los EE.UU. se había considerado por mucho tiempo como un don divino, tal como la creciente influencia de la nación en el extranjero parecía atestiguar. Así lo expresaba uno de los predicadores de Cristo al afirmar, “nosotros que vivimos en esta tierra grande y buena, esta tierra que es la de Emanuel, esta tierra que es la de Caná del occidente —entre todos, nosotros somos los que más le debemos a este [movimiento misionero]”.²³

En los primeros años posteriores a la guerra hispano-americana, Latinoamérica parecía ser, en opinión de muchos, el objetivo designado para la expansión espiritual norteamericana; uno de los partidarios de la labor misionera

²⁰ John R. Mott, *The Evangelization of the World in This Generation* (Nashville: The Publishing House of the Methodist Episcopal Church, 1901), pág. 104; Haymaker, “A Study in Latin American Futures”, pág. xiii; y McLean, *Missionary Addresses*, pp. 45-49.

²¹ Elipha White, *The Genius and Moral Achievements of the Spirit of Foreign Missions* (Boston: Crocker and Brewster, 1837), pág. 16; y Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, III: 826-827.

²² Strong, *The New Era*, pp. 78-79. Otros libros de Strong sobre este tópico incluyen *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis* (New York: American Home Missionary Society, 1891) y *Expansion Under New World Conditions* (New York: The Baker and Taylor Co., 1900).

²³ McLean, *Missionary Addresses*, pág. 39.

explicaba: "la cristiandad es una parte necesaria de la expansión económica, política y militar, ya que ésta hace que la política tenga una visión más lúcida y altruista".²⁴ En 1900, Strong señalaba que "aparentemente, los trópicos deben jugar un papel mucho más importante en el futuro de la humanidad que el que han jugado en el pasado", e instaba a que agentes misioneros se apresuraran a ir hacia el sur.²⁵ En Guatemala, el mandato era claro. Haymaker declaraba en 1917 que

el corolario misionero [de la doctrina Monroe] es que Centroamérica es nuestra responsabilidad. Otros no la van a evangelizar, América debe hacerlo. El espíritu de la doctrina Monroe gobierna más que los ejércitos europeos, desalienta los esfuerzos misioneros europeos y los mantiene a distancia.²⁶

Esto, añadía él, constituía la mayor esperanza para el futuro de Guatemala: "[Esto] ... no puede venir del catolicismo, ni de Europa, ni de ninguna otra fuente, salvo del protestantismo americano".²⁷ Fue en medio de este tumultuoso entusiasmo que arribaron cuatro nuevas misiones a Guatemala. La primera y más grande fue la Central American Mission (CAM), una misión de fe interdenominacional, fundada por un hombre de negocios de Dallas estrictamente para trabajo misionero en Latinoamérica. El fundador, C. I. Scofield, era en gran parte producto de su época: observando los asuntos internacionales desde una perspectiva más apocalíptica que Strong y sus discípulos, Scofield concluía que los cambios de la época marcaban el inicio de la Gran Tribulación que precedería el ocaso del Reino Milenario de Cristo en la profecía bíblica. En la creencia de que la conversión de Centroamérica, promovida por los norteamericanos, apresuraría la llegada del nuevo día, Scofield fundó la Misión Centroamericana en 1888.²⁸

Las tres denominaciones restantes que vinieron a Guatemala durante la administración de Estrada Cabrera fueron más convencionales en su origen. En 1901, una organización pentecostal, que se afilió más tarde a la Iglesia del Nazareno, envió sus primeros misioneros a los húmedos bosques de las Verapaces y al año siguiente dos misioneros cuáqueros establecían una pequeña misión en el polvoriento pueblo mestizo de Chiquimula, en la frontera con Honduras. Una década más tarde, en 1914, un pequeño vástago de la Iglesia Metodista Unida, conocido como la Iglesia Metodista Primitiva, enviaba a su

²⁴ Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, III: 826.

²⁵ Strong, *Expansion Under New World Conditions*, pág. 34.

²⁶ Haymaker, "A Study in Latin American Futures", pág. 5.

²⁷ Haymaker, "A Study in Latin American Futures", pág. 74.

²⁸ *Central American Bulletin* 1 (sin fecha): 3: 2. Copias del *Central American Bulletin* están ubicadas en las oficinas de CAM International en Dallas, Texas; Adolph Blakeney, "The Origin and Growth of Protestantism in Guatemala, 1824-1950" (tesis de maestría, University of Alabama, 1956), pág. 59. Para un relato más completo del trabajo inicial del CAM, véase Wilkins Bowre Winn, "A History of the CAM as Seen in the Work of Albert Edward Bishop, 1895-1922" (tesis doctoral, University of Alabama, 1963).

primer misionero a Guatemala para establecer una pequeña congregación en el altiplano indígena de El Quiché.²⁹

Aun cuando el personal y los recursos para la organización eran bastante limitados, las cinco misiones emprendieron resueltamente el establecimiento no sólo de iglesias, sino también de escuelas, clínicas médicas móviles, un hospital, programas de alfabetización, proyectos de traducción de la Biblia y casas editoriales. La Misión Presbiteriana, la misión más antigua en el país, contaba con el más amplio programa secular por extensión. Además del colegio industrial, el hospital y las dos escuelas secundarias en la capital que Haymaker había construido durante los últimos años del siglo XIX, los presbiterianos habían inaugurado ya en 1920, proyectos de traducción entre los k'iche's en Cantel, cerca de Quezaltenango; habían fundado escuelas en Quezaltenango y Mazatenango; y habían comenzado a dirigir clínicas médicas permanentes desde estaciones de la Misión esparcidas por el altiplano. Los presbiterianos también operaban dos imprentas, una en la capital y otra en Quezaltenango, desde las cuales publicaban por lo menos dos revistas religiosas, libros religiosos y seculares y una variedad de folletos y panfletos.³⁰

La CAM, organización relativamente bien financiada y con suficiente personal, competía con los presbiterianos en proyectos seculares. Aunque la CAM estaba teóricamente interesada sólo en la salvación de las almas más que en el mejoramiento de la vida en este mundo, abrió una gran escuela primaria y secundaria en la ciudad de Guatemala en 1914. Los mayores esfuerzos de la CAM se dirigieron al trabajo lingüístico, sobre todo en la recopilación de diccionarios y gramáticas de los muchos lenguajes y dialectos de la población indígena, mayoritaria en Guatemala. En 1919, la CAM emprendió su primer proyecto lingüístico entre la gente de habla kaqchikel en San Antonio Aguascalientes, un pueblo pequeño, pero bastante conocido, en el departamento de Sacatepéquez. Desde ese momento, la CAM consideró el trabajo lingüístico —cuyo propósito final era traducir las Sagradas Escrituras a los idiomas indígenas— como un eje central de su misión.³¹

²⁹ Arnoldo Izaguirre, "Breve referencia histórica sobre la Iglesia [del] Nazareno en Guatemala", documento mimeografiado (1977), pág. 1; "Un breve resumen de la historia de la Iglesia del Nazareno", documento mecanografiado (sin fecha ni autor), pág. 1. Estos documentos se encuentran en la oficinas nacionales de la Iglesia Nacional del Nazareno en la ciudad de Guatemala; Carlos H. Marroquín Vélez, *Así empezó ... y creció: crónicas de medio siglo de la obra Amigo en Centroamérica* (Guatemala: Litografía CAISA, 1983), pp. 1-2. Estas y otras publicaciones cuáqueras se encuentran en los archivos de la Junta Anual de Iglesias Evangélicas de Centroamérica "Amigos", en Chiquimula.

³⁰ Los misioneros presbiterianos empezaron a publicar *El Mensajero* desde la ciudad de Guatemala en 1889, y *El Noticiero Evangélico* desde Quezaltenango, poco antes de 1915. *El Mensajero* también apareció en la edición en idioma inglés, *The Messenger*. Véanse: *Boletín de la Iglesia Central Presbiteriana* 8 (144): 4 (sin fecha); Haymaker, "Footnotes", pp. 42-43; Virgilio Zapata Arceyuz, *Historia de la iglesia evangélica en Guatemala* (Guatemala: Génesis Publicidad, 1982), pág. 153; Anna Marie Dahlquist, *Burgess of Guatemala* (Langley, British Columbia: Cedar Books, 1985), pág. 50; y Winn, "A History of the CAM", pág. 240.

³¹ *Central American Bulletin* 103 (1919): 11; Georgina R. Allcott, "An Historical Survey

Los cuáqueros y los nazarenos siguieron el ejemplo de las misiones grandes en proyectos seculares. En 1908, los cuáqueros abrieron una escuela primaria en Chiquimula y, posteriormente, inauguraron un instituto de entrenamiento bíblico, que funcionaba también como colegio vocacional mixto. Publicaban también una pequeña revista, e intentaron brevemente organizar un programa de alfabetización y traducción entre los indígenas chorti'. Sin embargo, los nazarenos, grupo pequeño y casi indigente, fundaron una pequeña escuela para niñas en Cobán, que después expandieron para incluir niños. Ellos también contaban con una pequeña imprenta.³²

Es evidente, por la esfera de acción de los proyectos seculares que emprendieron, que los misioneros creían su deber tanto el civilizar como el convertir; de igual manera, esto se hace patente cuando apenas parecían desanimarse por la escasez de conversiones logradas, a pesar de sus esfuerzos. Las primeras cifras fidedignas sobre los protestantes en Guatemala no datan antes de 1940, cuando los protestantes contaban con menos del dos por ciento de la población.³³ El cuerpo misionero, constituido por menos de cincuenta miembros en el país, en cualquier momento dado era aún más pequeño. En 1920, es casi seguro que toda la población protestante era menor de las dos mil personas, y aun las iglesias más grandes tenían probablemente menos de trescientos miembros, mientras que la mayoría de las congregaciones contaba únicamente con una docena de miembros. Aún así, los misioneros se resistían a desanimarse y continuaban dedicando su tiempo, esfuerzo y dinero a proyectos seculares, creyendo que aun cuando fracasaran en la conversión, su influencia e instituciones civilizadoras prevalecerían finalmente.

De acuerdo a las teorías populares de entonces sobre su desarrollo, su indeclinable entusiasmo parecía realista. Como lo señalara James Dennis, destacado promotor de la labor misionera en los EE.UU., "sólo la cristiandad —cristiandad edificante, histórica, sin compromiso— puede preparar adecuadamente a las personas para la transición de la barbarie al refinamiento y guiar a la sociedad como un todo hacia la ... adopción de principios más nobles y normas más elevadas".³⁴ En una conferencia que diera a estudiantes

of Evangelical North American Mission Boards in Guatemala" (tesis de maestría, Columbia Bible College, 1970), pág. 45; y Zapata Arceyuz, *Historia de la iglesia evangélica en Guatemala*, pág. 53.

³² "Los Amigos" empezaron la publicación de *The Harvester* y su traducción al español, *Corazón y vida*, alrededor de 1910. Los nazarenos empezaron a publicar *El Cristiano* desde Cobán, alrededor de 1907. Véanse: *The Harvester* 30 (12): 1-6 (sin fecha); *El Cristiano* 34 (371): 4-5 (sin fecha); Edgar Amílcar Madrid, *Breve historia de los Amigos* (Chiquimula: Junta Anual "Amigos" de Centroamérica, 1975); Izaguirre, "Breve referencia histórica", pág. 6; y Zapata Arceyuz, *Historia de la iglesia evangélica en Guatemala*, pp. 93-95.

³³ Esta cifra proviene de una fuente parcial, el periódico católico *Acción Social Cristiana*, 30 de diciembre de 1948, que se encuentra en la colección de publicaciones periódicas del AGCA. La cifra, sin embargo, parece correcta al compararla con las estadísticas que aparecen en Kenneth Grubb, *Religion in Central America* (London: World Dominion Press, 1937), obra publicada por una agencia protestante británica.

³⁴ Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, II: 9-13.

de Princeton Divinity, a mediados de la década de 1890, Dennis enumeró algunos de los vicios específicos que los misioneros podían eliminar por medio del ejemplo; un listado parcial incluía los siguientes: pereza e improvidencia, degradación de la mujer, ignorancia y brujería, estremecimientos, dietas repugnantes, arreglo personal impío, bailes abominables, carencia de espíritu público y, curiosamente, exceso de baño.³⁵ En sus escritos de 1917, Haymaker formulaba su propia lista, ofreciendo una evaluación bastante exacta de algunos de los males sociales que plagaron la Guatemala de Estrada Cabrera: falta de castidad, escuelas pobres, ilegitimidad, alcoholismo y crímenes relacionados con el licor.³⁶

Según la teoría del destino espiritual manifiesto, los proyectos misioneros seculares podían, en efecto, eliminar este tipo de problemas. La primera línea de ataque en la guerra por la civilización la constituían las escuelas misioneras. En su nivel más básico, las escuelas eran una necesidad, ya que la habilidad para leer la palabra de Dios era la piedra fundamental de la fe protestante. Las escuelas, sin embargo, eran al mismo tiempo el instrumento principal de las misiones para enseñar una "conducta civilizada" de acuerdo al modelo norteamericano. "No puede existir ningún programa de progreso sin educación", escribía Haymaker. "No puede existir suficiente educación sin principios morales. No puede haber una ética popular sin una base espiritual correcta que ni el catolicismo, el espiritualismo o el agnosticismo proporcionan".³⁷ En este contexto, no es de sorprender que las escuelas misioneras ofrecieran invariablemente cursos basados en un sistema educativo norteamericano; enseñaban inglés; dictaban las normas adecuadas del vestir, substituyendo el atuendo indígena tradicional de sus discípulos por el estilo que se usaba en los EE.UU.; traducían y publicaban relatos instructivos de revistas norteamericanas; y, en suma, buscaban inculcar en sus estudiantes los valores espirituales y culturales de Norteamérica. Para la mayoría, ambos eran virtualmente intercambiables; como explicaba un misionero, "la cristiandad tiene razón al insistir en la vestimenta adecuada de una persona ... los instintos cristianos de modestia y pureza, una vez implantados en el corazón, pueden seguramente limpiar la vileza interior".³⁸

Para los exponentes del destino espiritual manifiesto en los EE.UU., la influencia civilizadora de la actividad misionera no sólo elevaba a las "razas degeneradas" a quienes ésta estaba dirigida, sino que también creaba un terreno fértil para incrementar el contacto con la sociedad norteamericana, particularmente a través del comercio. El reverendo Dennis, de Princeton, lo explicaba así:

³⁵ Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, I: 9-13.

³⁶ Haymaker, "A Study in Latin American Futures", pág. 74.

³⁷ Haymaker, "A Study in Latin American Futures", pág. 70.

³⁸ Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, I: 368.

La expansión misionera ha dado un cierto ímpetu, así como un tono amable a ese intercambio de prosperidad material, intelectual y espiritual que se ha constituido en la gloria única de nuestra época y que nos está conduciendo, tanto como cualquier otra influencia, al logro de la concordia y la paz universal. Al imperialismo —el cual parece ser una nota irrefrenable de nuestra era— este fermento internacional de las misiones le dan un significado ético en tanto está dirigido hacia un ideal sublime.³⁹

Un misionero colega de él lo expresaba más sucintamente. “El primer llamado para un converso del paganismo es el de ropa limpia y mejor vivienda”, así lo señalaba; “las razas que aceptan la cristiandad casi invariablemente incrementan sus ingresos”.⁴⁰

Los que propugnaban el destino espiritual manifiesto, reconocían claramente la simbiosis del trabajo protestante y las estrategias mercantiles de las empresas americanas. Los ideólogos de la labor misionera creían que la educación protestante fomentaba “una visión inquisitiva en las mentes provincianas, e incitaba a lo mejor que el mundo podía proporcionarles en términos de facilidades materiales y logros industriales de civilizaciones más avanzadas”.⁴¹ Los seminarios enviaban jóvenes misioneros con instrucciones de “promover la confianza empresarial”.⁴² Se pensaba que la educación y el contacto con los estilos de vida protestantes engendrarían un consumismo incipiente en los nuevos conversos; esto, en opinión de muchos, era parte inexorable e inevitable de la experiencia de la conversión. Un teórico de la labor misionera desarrolló la siguiente ecuación:

[Salvajes no conversos] no crean nada y no consumen nada, y no valen nada en el mercado mundial. En cuanto el Evangelio ha renovado sus corazones, sienten que tienen que tener vivienda y ropa; tienen que tener libros y relojes y órganos de gabinete y máquinas de coser; tienen que tener arados y segadores y molinos de harina; tienen que tener todas las comodidades y conveniencias de la civilización cristiana.⁴³

Otro pragmático hombre de la iglesia estimaba que “por cada hombre que va como misionero a un pueblo salvaje, se crea un intercambio comercial con su país de origen por un valor anual de \$50,000. Los pueblos salvajes pueden tener gran abundancia de materia prima, pero no saben cómo usarla”.⁴⁴

En Guatemala, la relación entre el comercio y las misiones, aun cuando ésta era estrecha, nunca estuvo tan plenamente integrada como los teóricos de los EE.UU. lo hubieran deseado. En 1917, Haymaker, a pesar de favorecer la inversión extranjera, había vivido en Guatemala durante veinte años y había

³⁹ Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, III: 402-403.

⁴⁰ Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, III: 472.

⁴¹ Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, II: 458.

⁴² Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, I: 13.

⁴³ Strong, *The New Era*, pp. 50-51.

⁴⁴ McLean, *Missionary Addresses*, pág. 49.

aprendido a observar las idas y venidas de sus paisanos con ojos de hastío. “No hay hombre de negocios que venga aquí con intenciones filantrópicas”, afirmaba con franqueza, “con demasiada frecuencia, [el extranjero] ha utilizado su inteligencia no para ayudar a los nativos, sino para explotarlos”.⁴⁵ Para Haymaker, como era característico, la solución yacía en su fe: la superación del individuo a través de la conversión a la fe protestante.

Esta creencia del protestantismo, que hace hincapié en la salvación del individuo en contraposición al catolicismo, cuyo énfasis es la salvación del “cuerpo místico de Cristo”, era tan antigua como la Reforma, pero había ganado impulso nuevamente durante la expansión industrial de las naciones “anglosajonas” a fines del siglo XIX y principios del XX. Desde la década de 1850, Comte, que no era amigo de la religión, había identificado la superioridad del individuo por encima de la comunidad como un paso de evolución hacia el estado positivo.⁴⁶ John Fiske, en sus escritos de la década de 1870, había caracterizado el movimiento de la “primitiva y antigua noción de responsabilidad corporativa” a la responsabilidad individual como uno de los pilares de la civilización.⁴⁷ En 1900, Josiah Strong, campeón del destino espiritual manifiesto, había declarado que las “sociedades más avanzadas son aquellas que promueven al individuo”.⁴⁸

En Guatemala, los misioneros respaldaron vigorosamente esta visión; la Iglesia católica, así lo creían ellos, “reprimió a la clase media”, obligó a la mayoría indígena a vivir en “degradación, humillación y decepción” y redujo las masas a la “indigencia y al analfabetismo”.⁴⁹ La solución, conforme argumentaban ellos, era promover al individuo y así “superar la falsa idea de que había algo degradante acerca del trabajo”.⁵⁰ De ahí que una de las metas sociales de los misioneros fuera la de proletarizar —aunque es importante señalar que esto no implicaba necesariamente explotar— a la clase trabajadora guatemalteca.

A este respecto, los misioneros en Guatemala descubrieron que no sólo estaban de acuerdo con los teóricos de la labor misionera en los EE.UU., sino también con el gobierno de Estrada Cabrera. Uno de los objetivos de los liberales, desde la época de Barrios, había sido el de alienar a la mayoría indígena de la nación del relativo aislamiento cultural del que habían gozado antes del tiempo de Barrios e integrarlos a una sociedad nacional más amplia. El propósito de esto era triple. Primero, asimilar a una minoría étnica eminentemente identificable, cuya existencia misma parecía ser anacrónica en

⁴⁵ Haymaker, “A Study in Latin American Futures”, pp. 39–40.

⁴⁶ Comte, *The Positive Philosophy*, III: 166–167 y 228–230; y John Stuart Mill, *The Positive Philosophy of August Comte* (New York: H. Holt & Co., ca. 1869), pág. 12.

⁴⁷ Fiske, *Cosmic Philosophy*, pp. 232–233.

⁴⁸ Strong, *The New Era*, pág. 24.

⁴⁹ Haymaker, “A Study in Latin American Futures”, pp. 30–31, 34 y 37.

⁵⁰ Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, III: 96.

un estado de desarrollo; segundo, liberar las tierras indígenas cultivadas para dedicarlas a una producción lucrativa y comercial de café o banano. Tercero —y quizás el aspecto más importante de la asimilación del indígena— moldear a la población indígena en una clase de trabajadores que proporcionarían mano de obra a las empresas agrícolas, tanto nacionales como extranjeras.⁵¹

Esta meta de asimilar y proletarizar al indígena había sido codificada en el Código Laboral guatemalteco de 1894, poco antes de que Estrada Cabrera asumiera su cargo. El Código ilegalizó el mandamiento, una variación del antiguo sistema colonial de trabajo rotativo obligatorio para los indígenas, que Barrios había rehabilitado durante el decenio de 1870, pero en su lugar decretó una serie de “leyes de vagancia” y de acuerdos contractuales entre hacendados y trabajadores que respaldaban efectivamente el peonaje por deuda. La diferencia era crítica; mientras que el mandamiento había permitido que los indígenas vivieran y cultivaran sus tierras tradicionales durante la mayor parte del año, las leyes de vagancia estaban diseñadas para interrumpir el ritmo inmemorial de cosechas y siembras, perturbando así la base agrícola de la vida indígena.⁵²

Estrada Cabrera respaldó vigorosamente el Código Laboral al asumir su cargo en 1898 y lo reforzó alentando la venta de terrenos baldíos —tierras públicas— a individuos y corporaciones privados. De particular valor eran las ricas parcelas de la bocacosta guatemalteca o piamonte, las cuales eran codiciadas por alemanes, americanos y guatemaltecos acaudalados para el cultivo del café. En 1906, se estableció en Guatemala la monolítica corporación norteamericana, United Fruit Company y rápidamente compró los terrenos baldíos de la “zona tórrida”, a lo largo de la costa del Pacífico, para la producción de fruta. A pesar de que con frecuencia estas tierras públicas se encontraban desocupadas —particularmente en la costa plagada de enfermedades— muchas de ellas, sobre todo en las zonas cafetaleras, habían sido reclamadas y trabajadas por comunidades indígenas durante cientos de años. La venta de estas tierras redujo severamente la base de subsistencia de dichas comunidades, lo cual era garantía no sólo de que los indígenas se convertirían en vagos ilegales, sino que también estarían incapacitados para mantenerse a sí mismos. De esta manera, obligados por la necesidad de trabajar en el sector exportador, los indígenas pasarían a ser parte de la solución del desarrollo nacional y no del problema.⁵³

Fue en este contexto que Estrada Cabrera creyó que los misioneros podían ser de mayor utilidad. El trabajo junto a los indígenas a través de los años, había engendrado cierto respeto hacia ellos de parte de muchos misioneros, como lo evidencia la siguiente observación de Haymaker en 1917:

⁵¹ Woodward, *Central America*, pág. 174; y McCreery, “Debt Servitude”, pp. 736-737.

⁵² McCreery, “Debt Servitude”, pp. 740-744; Woodward, *Central America*, pág. 174; y Jones, *Guatemala: Past and Present*, pp. 149-156.

⁵³ Estrada Paniagua, *Administración Estrada Cabrera*, pp. 24-25; y McCreery, “Debt Servitude”, pág. 740.

“[Una larga familiarización con los indígenas de Guatemala] nos ha llevado a comprender que nuestros propios procesos mentales están lejos de poseer el amplio monopolio que habíamos supuesto sobre la lógica”.⁵⁴ No obstante, los misioneros aceptaban que la asimilación última de la población indígena era tanto inevitable como deseable. Creían que la transición sería más fácil si sus discípulos llegaran a comprender el valor del individuo por encima de la comunidad —un concepto bastante ajeno a las creencias católicas y propias de los indígenas. Los misioneros, sin embargo, anticipándose por décadas a la ecuación de Max Weber de protestantismo, individualismo y capitalismo, argumentaban que la asimilación de los indígenas mejoraría las vidas de los individuos y fortalecería la república como un todo. Sin esta transición, según las palabras de Haymaker, eventualmente Guatemala “se quedaría [inexorablemente] atrás en la competencia con pueblos más instruidos”, causando no sólo la “degeneración de la industria” sino también de las masas trabajadoras.⁵⁵

Fue en materia de industria y desarrollo que el gobierno de Estrada Cabrera encontró un valor adicional en la presencia misionera. En 1917, Haymaker señalaba que “entre todas las grandes empresas, dirigidas principalmente por extranjeros, el trabajo de la Misión Evangélica es conspicuo, como una excepción, en el sentido de que aporta grandes cantidades de dinero al país y, sin embargo, no extrae nada. El Gobierno reconoce esto y nos da todo el apoyo posible”.⁵⁶ Esta observación no tomaba en cuenta los muchos otros proyectos de desarrollo —escuelas, hospital, clínicas, imprentas y traductores— que los misioneros traían al país a un costo político mínimo y sin costo económico alguno para el Gobierno. Para Estrada Cabrera, cuya visión de desarrollo tendía a ser, cuando menos, superficial y egocéntrica —su programa para mejorar la educación nacional, por ejemplo, giraba alrededor de la construcción de majestuosos “templos de Minerva” en cada aldea del país— los proyectos de las misiones deben haberle parecido, literalmente hablando, como enviados del cielo. No es de sorprender que en 1914 un misionero presbiteriano acertadamente señalara que

el partido liberal en el país, el cual al principio nos favorecía, particularmente con el propósito de debilitar la influencia de la Iglesia de Roma ... está recién descubriendo el hecho de haber importado una espléndida fuerza pública moralizante que está cooperando vigorosamente con sus más nobles esfuerzos patrióticos.⁵⁷

En abril de 1920, Manuel Estrada Cabrera fue depuesto por medio de un golpe de Estado, como resultado de una creciente insatisfacción nacional con el régimen férreo y cada vez más estancado del caudillo. Su sucesor,

⁵⁴ Haymaker, “A Study in Latin American Futures”, pp. 31–32.

⁵⁵ Haymaker, “A Study in Latin American Futures”, pp. 187–190.

⁵⁶ Haymaker, *Futures*, pp. 55–56.

⁵⁷ *The Messenger* 5 (10): 10 (sin fecha).

José María Orellana, vencedor en elecciones libres en 1921, era miembro del partido unionista, una pequeña y efímera entidad política que marcó una clara ruptura con la política liberal imperante desde Justo Rufino Barrios. A pesar de los estrechos nexos de que habían gozado los misioneros protestantes con el desacreditado gobierno liberal, las misiones perseveraron después de la caída de Estrada Cabrera. En los EE.UU., las viejas teorías sociales del darwinismo social y del destino espiritual manifiesto habían dado paso ya para entonces a las nuevas nociones del progresismo, una filosofía relativista de política, sociedad y ética, en la que ya no cabían los absolutos del trabajo misionero tradicional norteamericano. En Guatemala, sin embargo, los misioneros, tal como lo habían hecho por décadas, continuaron promoviendo tenazmente la visión de una cristiandad protestante intrínsecamente unida a los valores y a la cultura norteamericanos. Como criaturas atrapadas en ámbar, las misiones americanas en Guatemala vendrían a preservar las caducas y obsoletas filosofías sociales de una era anterior —las filosofías de Comte, de Spencer, de Strong— mucho tiempo después de que éstas pasaran de moda en otros lados.

En síntesis, el trabajo de las misiones protestantes en Guatemala a fines del siglo XIX y principios del siglo XX refleja las transformaciones generales que se efectuaron bajo el régimen liberal. El positivismo, el darwinismo social y las otras filosofías que guiaban a los liberales guatemaltecos a fines de siglo, no existían en un vacío; más bien, éstas no hubieran tenido sentido si no hubieran sido ampliamente aceptadas en los EE.UU. y en otras naciones “modernas” que conducirían a Guatemala por el camino del desarrollo. Para los ideólogos, tanto guatemaltecos como norteamericanos, las misiones formaban parte de esta visión. A nivel materialista, crearon las escuelas, clínicas e imprentas que constituían en sí la horma del desarrollo. Para el liderazgo liberal, sin embargo, la tarea más grande del protestantismo era de un valor último mucho mayor: moldear al pueblo de Guatemala en una nación de individuos adecuados en “mente, cuerpo y espíritu”, para servir a un Estado moderno y desarrollado.