



Universidad Austral de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Antropología

Profesora Patrocinante:
María Pía Poblete
Instituto de Estudios Antropológicos

Misión Protestante Transcultural y Antropología. Relaciones y semejanzas

Tesis para optar al Título de Antropólogo
y al Grado de Licenciado en Antropología

GABRIEL MOISÉS LARA MATURANA

Valdivia – Chile
2013

ÍNDICE

I.	INTRODUCCIÓN	1
	1.1. Justificación	1
	1.2. Metodología	2
	1.3. Marco teórico	8
	1.4. Objetivos	17
	1.4.1. Objetivos Generales	17
	1.4.2. Objetivos Específicos	17
II.	LA RELACION ENTRE LOS MISIONEROS PROTESTANTES Y LA ANTROPOLOGÍA	17
III.	LA INFLUENCIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN LOS MISIONEROS PROTESTANTES	21
	3.1. Contribuciones de los misioneros antropólogos	24
IV.	LA MISIÓN PROTESTANTE TRANSCULTURAL	29
V.	PRESENCIA DE CAPACITACIÓN MISIONERA TRANSCULTURAL EN CHILE	34
VI.	MISIÓN Y EVANGELIZACIÓN. ACLARANDO CONCEPTOS DESDE EL MUNDO PROTESTANTE	38
	6.1. La evangelización y el evangelio	42
	6.2. La figura del misionero	44
	6.3. Relación de poder en la acción misionera	45
	6.4. El misionero transcultural	48
VII.	TÉCNICAS Y CONCEPTOS ANTROPOLÓGICOS RECOMENDADOS EN EL TRABAJO MISIONAL PROTESTANTE TRANSCULTURAL	51
	7.1. La necesidad de la antropología en la misión protestante transcultural	55
	7.2. Acerca de la relatividad cultura y el etnocentrismo	58
	7.3. Acerca del choque cultural	64
	7.4. La identificación	67
VIII.	CONCLUSIÓN Y REFLEXIÓN FINAL	71
	BIBLIOGRAFÍA	79

Capítulo I. INTRODUCCIÓN

Existen similitudes entre las prácticas antropológicas y las misionológicas del mundo protestante. Ambas prácticas se basan en el trabajo de campo para desarrollar sus propósitos y también tienen un pasado colonialista en común. Misioneros y antropólogos parecen figuras antagónicas cuando de estudiar la cultura se trata, la relación histórica que los unió y los separó está marcada por encuentros y desencuentros, prejuicios y ataques de unos contra otros. Pero desde mediados del siglo XX, dentro del mundo religioso protestante, se discute acerca del desarrollo histórico de la misión a través de los tiempos. Se han evaluado sus errores, sus fortalezas y sus métodos con un fuerte sentido de autocrítica. La misión protestante ha retomado su relación con la antropología incorporándola paulatinamente al proceso de formación misionera. A este nuevo formato de capacitación misionera se le ha bautizado como misión transcultural.

Es la intención de este estudio abordar la Misión Protestante Transcultural (MPT) y su incipiente desarrollo en Chile tomando como ejemplo a una agencia de envío misionero llamada Provisión que funciona como una organización misionera que canaliza diversos recursos asociados al envío, mantenimiento y reingreso desde el extranjero de misioneros chilenos. En pocas palabras, su fin es comprender la incorporación de ciertos elementos comúnmente asociados a la práctica antropológica en el ejercicio misionero dentro del mundo protestante.

1.1. Justificación

Antes de comenzar con el análisis del fenómeno a comprender creemos pertinente aclarar uno de los propósitos de la intencionalidad que persigue este estudio, el cual podemos resumir desde la siguiente cita:

[...] los estudios de aprendizaje de lenguas, antropología cultural y cursos prácticos, son todavía incipientes en la mayoría de los casos. Se tiene como lejana la necesidad de entender las culturas, como paso

previo a la evangelización. Menos de $\frac{1}{4}$ de los obreros reportan haber tomado cursos de actualización desde que llegaron al campo, tampoco la capacitación se está recibiendo como algunos pensaban. Por ende, es imperiosa la necesidad de formar especialistas en distintas áreas, ya el número de éstos, actualmente en formación, es muy pequeño en relación a la demanda de ese tipo de ministerio (Londoño en Gava y Strauss 2009: 271).

Para el autor de este estudio, la necesidad reflejada en la cita provoca un eco en sus convicciones religiosas personales, por lo tanto, es su intención contribuir desde dentro del mundo protestante a suplir dicha necesidad. Pero como individuo que estudia los fenómenos desde las ciencias sociales pretende ser capaz de analizar dicho fenómeno desde una mirada antropológica.

El propósito del siguiente trabajo es comprender cómo la Misión Protestante Transcultural ha incorporado la antropología a su práctica. Además, esperamos que sea útil para futuras reflexiones desde el mundo protestante y también para la academia antropológica.

Reiteramos en aclarar que este informe es un símbolo de la responsabilidad moral y espiritual que motiva al autor desde una de sus vertientes identitarias, la cristiandad y, por otra parte, también es una prueba de mi valía profesional ante la comunidad antropológica.

1.2. Metodología

El presente estudio se enmarca dentro de lo que llamamos investigaciones cualitativas. Los datos con los que se trabajó son de tipo descriptivo y a partir de ellos y su análisis el presente estudio será capaz de ofrecer una interpretación desde una mirada antropológica. No pretendemos dar a entender que la interpretación de este estudio se asuma como infalible, sino como una de tantas que se puedan rescatar desde un marco conceptual otorgado por los propios datos escogidos, como mencionan Taylor y Bodgan: “Las mediciones cuantitativas

son cuantitativamente precisas; las evaluaciones cualitativas están siempre sujetas a los errores del juicio humano” (1994: 22).

A la investigación cualitativa se le ha otorgado numerosas características y sus métodos de recolección de datos obedecen más a la creatividad del investigador que a la rigurosidad de un canon establecido. Entre las características que diversos autores le atribuyen se puede mencionar que es interpretativa, inductiva, multi-metódica y reflexiva (Vasilachis 2006, Hammersley 1994, Taylor y Bodgan 1994). Nos detendremos a analizar brevemente la última de las características mencionadas, la reflexividad, desde la cual pretendemos demostrar la validez de la postura del autor de este estudio, como cristiano protestante y como investigador antropólogo.

En la investigación cualitativa de tipo antropológico el propio investigador y su rol durante la investigación (recogida de datos, análisis y redacción del informe) son considerados como parte del resultado final de la investigación. No se desconoce ni se trata de negar la subjetividad y la influencia epistemológica que ejerce sobre su propia investigación. Desde la antropología también se reconoce que la descripción y posterior interpretación estarán siempre sujetas a los conceptos y perspectivas que el investigador considerará pertinentes de acuerdo a las características de los objetivos de su investigación: “Por ejemplo, cuando procedemos a descubrir una cultura, operamos sobre el supuesto de que existen ‘cosas’ a las que se llama culturas y que tenemos alguna idea de cómo son; y, entre lo que observamos, seleccionamos para el análisis los aspectos que juzgamos sean ‘culturales’” (Hammersley 1994: 19).

No pretendemos inferir que las investigaciones cualitativas desechen la validez de sus interpretaciones, sino más bien buscan validar sus resultados de manera diferente a como lo haría una investigación cuantitativa, a través de la experiencia. Lo interesante y provechoso de este tipo de investigaciones es que son constantemente construidas entre la relación del recorte empírico y el aporte conceptual, de la que se obtiene un objeto de investigación que puede analizarse y evaluarse desde diversos puntos de vista interpretativos.

La reflexividad de la investigación cualitativa le permite al investigador analizar el fenómeno a estudiar desde diferentes posiciones ontológicas. En este caso en particular reconocemos dos perspectivas que orientarán el transcurso y desarrollo del presente estudio:

- perspectiva como cristiano protestante.
- perspectiva como investigador sociocultural.

Sin primar una sobre otra, o sin tratar de objetivar alguna de las posturas, argumentamos que es válido para la investigación y para la metodología que el investigador presente estas dos perspectivas como parte del proceso investigativo. Esta presentación esta respaldada en parte por uno de los requisitos de la investigación cualitativa que nos dice que el investigador trata de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas (Vasilachis 2006), es decir, experimentar la realidad tal cual el Otro la experimenta. De esa manera creemos que la primera perspectiva sitúa al autor de este estudio en un lugar privilegiado para comprender el fenómeno de la MTP, la cual le posibilita narrar el fenómeno en los términos de los actores involucrados de una manera más fidedigna. En este caso creemos que es útil identificar al autor de este estudio como un “*antropólogo cristiano*”, es decir, como un individuo que estudia el fenómeno desde una mirada antropológica pero que no desconoce su identidad y formación cristiana, la cual evidentemente influenciará durante el desarrollo de la investigación.

Asumir estas posiciones ayudan al antropólogo cristiano a reconocer sus propios sesgos. También le permite considerar las características de su propia identidad durante el transcurso de la investigación y como esta juega un papel primordial en la elección de los conceptos, su análisis y posterior reflexión. Este ejercicio reflexivo llamado “desplazamiento ontológico” se entiende como los diferentes roles que asume el investigador durante su trabajo dependiendo del involucramiento que sostenga con la situación o con el fenómeno estudiado. Como lo define Wright desde el campo etnográfico:

Con respecto a la antropología, considero que el 'campo', redefinido como el mundo a través del cual el etnógrafo se desplaza ontológicamente, es lo que la hace una disciplina distintiva dentro de las ciencias sociales (que también trabajan en el mundo, pero sin utilizar al individuo como su propio instrumento de observación) [...] la etnografía implicaría un desplazamiento ontológico. Esto significa que el sujeto-etnógrafo desplaza su Ser-en-el-mundo (Dasein) a un lugar diferente -o permanece en su sitio pero con una diferente agenda ontológica. Es el Ser-en-el-mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente (Wright 1994: 366-367).

Por otro lado, otro recurso característico de la investigación cualitativa le ayuda al antropólogo cristiano a mantener una postura metodológicamente más adecuada en frente del fenómeno de la MPT: el extrañamiento. Aunque este concepto está principalmente asociado al trabajo de campo etnográfico, consideramos que es válido para sostener la postura metodológica del presente estudio. El extrañamiento es más que nada una actitud que permite al investigador percibir otras realidades socioculturales a través de una postura relativista cuando se esta frente a algún fenómeno que no encaja en sus parámetros etnocéntricos. Acerca de este concepto Hammersley nos dice que "...observando con finura uno puede extrañarse de modos de conducta y comprensión aparentemente próximos, o sea, puede ver como ajeno lo que es aparentemente propio" (1994: 22).

Este segundo ejercicio es el que pretendemos aplicar para sustentar la validez de la mirada antropológica ante la MPT asumiendo que el investigador es capaz de dar un paso atrás y situarse afuera, a través de un desplazamiento ontológico, y así dar cuenta del fenómeno sociocultural que desea describir, interpretar y comprender: "Como participantes en el mundo social también somos capaces, al menos en anticipaciones o retrospectivas, de observar nuestras actividades 'desde fuera', como objetos en el mundo. Ciertamente, es esta capacidad la que nos permite coordinar nuestras acciones" (Hammersley 1994: 13).

En ese sentido, reconocemos que la perspectiva del antropólogo cristiano, orientada por estas dos componentes de su personalidad y, por otro lado, estos dos ejercicios reflexivos influirán en la manera en que se abordará metodológicamente el fenómeno de la MPT. Al mismo tiempo sostenemos que nos proporcionan un marco referencial válido para las interpretaciones que se ofrecerán al final de este estudio. Siguiendo a Vasilachis podemos afirmar:

Quien realice investigación cualitativa debe ser plenamente consciente de que conoce en un contexto epistemológico determinado, de que no es independiente de él y de que, como persona situada, es quien conoce y el medio a través del cual se conoce. Debe tener presente que sus valores, perspectivas, creencias, deseos, expectativas influyen en la percepción y en la construcción de la realidad que estudia, y que la experiencia vivida es también una experiencia corporeizada siendo la propia investigadora o el propio investigador una fuente de datos (2006: 36).

El autor espera que no interpretemos esta posición metodológica como una declaración de fe ni como un desconocimiento del contexto en que se presenta este estudio: la academia antropológica. Por lo mismo, la defensa y validez de esta investigación no se basan en los conocimientos o cercanía identitaria con la religión cristiana protestante que el autor reconoce, sino en la posibilidad de analizar el fenómeno escogido desde una perspectiva antropológica y entregar una interpretación del mismo. Solo pretendemos aclarar los sesgos que se pueden apreciar dentro de este estudio de manera clara y honesta, en caso de un posterior análisis del objeto de estudio realizado por algún otro investigador que esté interesado en el tema.

Nuestro fin es comprender la MPT como un fenómeno sociocultural. La manera en que abordará el fenómeno será a través de una revisión bibliográfica y de entrevistas realizadas a integrantes de una agencia misionera que promueve la capacitación misionera transcultural en Chile. Además, utilizamos a esta agencia como un marco de referencia para la incipiente influencia que se está

desarrollando con respecto a esta tendencia misionológica entre los centros de capacitación e iglesias protestantes en Chile. La revisión bibliográfica descansa principalmente en textos, publicaciones e informes protestantes que reflexionan y promueven la misión transcultural, además de algunos manuales de capacitación y formación misionera transcultural para estudiantes. La mayoría de sus autores son misionólogos y/o teólogos. Algunos de ellos se han formado complementariamente con cursos de antropología en instituciones protestantes, principalmente norteamericanas (COMIBAM 2006^a, COMIBAM 2006b, Taylor 1994, Gava 2009, Padilla 1986, Ritchey 2003, Lewis 1990). Lamentablemente es muy escasa la bibliografía antropológica (desde un punto de vista secular) que aborde el tema de la MPT en específico, encontrándonos solo con un artículo al respecto (López & Altman: 2012).

La agencia misionera escogida como referente de la influencia de la MPT en Chile se llama *Provisión* y nació legalmente el 2004 como organización misionera con personalidad jurídica. Sin embargo, su funcionamiento se inicia formalmente bajo la dirección de Sergio Galaz a partir del año 2007. Sus oficinas están ubicadas en la ciudad de Santiago de Chile y desde sus inicios ha funcionado como un vínculo entre misioneros, iglesias e instituciones de envío y capacitación a través de una amplia red de apoyo misionero¹ (otras agencias) y cooperación ministerial (iglesias, editoriales cristianas, institutos bíblicos). La principal organización con la que se vincula es COMIBAM (Cooperación Misionera Iberoamericana), la cual surgió a partir del primer Congreso Misionero Iberoamericano en 1987 realizado en San Pablo, Brasil. Esta organización es la que ha impulsado la introducción de la MPT en Chile.

Dentro de los servicios que ofrece la agencia *Provisión* se cuentan los talleres de facilitadores, que consisten en la capacitación de una persona (con o sin experiencia misionera) sobre la responsabilidad misionera de la iglesia latinoamericana. De esa manera la persona puede impartir el taller en su iglesia local para que a través del estudio y la información, los miembros se comprometan

¹ Las redes de apoyo con las que trabaja la agencia pueden ser revisadas en su página web <http://www.provision.cl/>

a colaborar con la acción misionera. Lo característico de estas capacitaciones es que asumen el enfoque transcultural de la misión protestante, por lo tanto, su identidad institucional y sus integrantes están íntimamente ligados a la promoción de la misión transcultural en los círculos protestantes más influyentes de Chile.

Se entrevistó a personas vinculadas directa e indirectamente con la agencia y que poseen experiencia de campo misionológico desde una perspectiva transcultural. Entre las personas relacionadas indirectamente cabe mencionar a Jonatan Lewis, fundador del Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT) de Córdoba, Argentina, y a Juan Leyton, actual director del mismo centro. Las entrevistas fueron cualitativas, no estructuradas, abordando directamente el tema del concepto de misión transcultural, su difusión y desarrollo en Chile y la justificación de la incorporación de contenidos antropológicos a la formación misionera tanto desde un punto de vista teológico como humanista. Las entrevistas fueron realizadas entre noviembre del 2011 y octubre del 2012. Todas fueron registradas en formato wav a través de un grabador pendrive.

1.3. Marco teórico

La religión cristiana, según Kottak, es del tipo de las religiones que rechazan el mundo natural y se centran en un ámbito diferente de la realidad:

Lo divino se convierte en un dominio de moralidad exaltada al que los humanos pueden sólo aspirar. La salvación mediante la fusión con lo sobrenatural es la meta principal. Esta salvación puede ser alcanzada directamente por los individuos, independientemente de su status social, por lo que desaparece la estructura jerárquica (2002: 81).

Dentro de la teología del mundo cristiano también podemos encontrar este tipo de autodefinición. Incluso algunos autores denominan la religión cristiana como una “contracultura” (el Evangelio) frente a una cultura dominante (el mundo secular) (Griffiths 2008, Padilla 1986, Costas 1979, Misfud 1988). También podemos identificar a la religión cristiana como una religión monoteísta. Según

este tipo de religión, se reconoce a un Dios único, no solamente creador de todo lo existente, sino que a la vez juez supremo de las acciones humanas. Pareciera ser que Dios es algo que está más allá del conocimiento experiencial desde un punto de vista humano.

La experiencia de lo religioso ha sido ampliamente estudiada en ciencias sociales y especialmente en antropología. El estudio de la religión, la magia y sus rituales han proporcionado datos importantes para la elaboración de teorías que nos han permitido interpretar la realidad y la forma en que el ser humano define sus relaciones en sociedad. El estudio de lo religioso es, como advierte Geertz sociológicamente interesante no solo porque describe el orden social sino porque también en ciertos casos lo modela. El autor define la religión como:

...un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz 1987: 89).

En este sentido los conceptos religiosos se extienden más allá de sus contextos específicamente metafísicos para suministrar un marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales y morales. Como nos señala Víctor Turner:

[...] en mi opinión, en todo ámbito de las ciencias sociales comienza a aceptarse de forma general el hecho de que las creencias y prácticas religiosas, son algo más que reflexiones o expresiones “grotescas” de las relaciones económicas, políticas y sociales, antes bien, se las empieza a considerar como claves decisivas para comprender cómo piensa y siente la gente acerca de sus relaciones, así como sobre el entorno natural y social en el que actúan (1999: 18).

La religión cristiana proporciona esos símbolos claves que en general han definido las dinámicas socioculturales de las sociedades occidentales. Generalmente la antropología no ha tratado con las religiones llamadas estatales (Kottak: 2002) enfocando su estudio de la religión y magia en sociedades tribales. Pero postulamos que no existe una gran diferencia significativa entre religión estatal y religión tribal en cuanto a su función simbólica y de coacción social, ya que en toda sociedad humana existen fuerzas morales integradoras. Además, todo tipo de religión es la búsqueda de una explicación sobrenatural de la realidad. Prácticamente todas se basan en mitos de origen y definen ritos específicos para relacionarse con la deidad.

La religión cristiana no escapa de estas características, ella postula una visión particular de ver el mundo (cosmovisión) la cual ha sido analizada desde la historia, la sociología y la antropología. Sus creencias se ofrecen como un conjunto de conceptos míticos, simbólicos y rituales en términos de verdades absolutas e incuestionables.

La variante protestante de la religión cristiana, emergida desde el histórico Cisma con la Iglesia Católica Apostólica Romana durante el siglo XVI en Europa posee sus propias características doctrinales que también han sido ampliamente estudiadas por las ciencias sociales. A esta variante religiosa del cristianismo se le denominó Protestantismo por identificarlo como un movimiento reformista de la religión establecida como oficial y única en el continente europeo. A este cambio se le llamó *La Reforma* y aunque no pueda identificarse un solo origen a este hecho histórico, sí podemos suponer que un entusiasmo religioso llevó a los fieles católicos a revisar o repensar situaciones que antes eran incuestionables. El Protestantismo se originó en el interior de la Iglesia Católica a propósito del simple hecho de estudiar las escrituras bíblicas.² Esta corriente llegó a ser una de las variantes que ayudaron a elaborar un nuevo tipo de pensamiento en el resto de Europa y posteriormente en el mundo, una nueva relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la deidad. Posteriormente esta corriente fue susceptible

² El Protestantismo. 2002. Serie estudios. Año XII, N° 267. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (Disponible en: http://www.bcn.cl/bibliodigital/pbcn/estudios_pdf_estudios/nro267.pdf. Consultado el: 03 de junio de 2012)

a las divisiones, ya que no reconocía ninguna autoridad central más allá de la Biblia, por lo tanto, ciertas diferencias interpretativas de las sagradas escrituras fueron las promotoras de dichos fraccionamientos.

A pesar de que históricamente el movimiento se diversificó en distintas denominaciones (Luteranos en Alemania, Calvinistas en Francia, Anglicanos en Inglaterra) sus características doctrinales y teológicas en general se pueden sintetizar muy brevemente de la siguiente manera:

a. El Protestantismo se erige en oposición directa a la Iglesia Católica en cuanto a:

- La creencia y beatificación de santos.
- Adoración a la Virgen María.
- La práctica del celibato.
- La obediencia a un organismo central.

b. La justificación por la sola fe. Para los protestantes, la condición humana se caracteriza por la impotencia de alcanzar el bien y de ahí la afirmación de la corrupción intrínseca de la naturaleza del hombre que necesariamente lo arrastra al mal. Pero existe una “ficción jurídica” de parte de Dios. El hombre siempre es pecador pero llega a la justificación por la fe que se tiene en los méritos de Jesucristo como salvador del mundo. La corrupción humana no desaparece pero la muerte y resurrección de Jesucristo la cubren “con un manto”. Desde ese punto de vista, la fe es un don de Dios, pero es al mismo tiempo un acto humano que pide la cooperación del hombre. Esta doctrina es el resultado de la lectura a conciencia de las escrituras.

c. La Biblia como única fuente de revelación. De alguna manera deriva de lo anterior, ya que como la fe no es solo una experiencia humana, la escritura bíblica es lo que podrá relevar al alma humana la obra de Dios.

d. La negación de un organismo central que se autoproclame mediador entre Dios y los hombres. Esa independencia de toda autoridad humana ha llevado necesariamente al Protestantismo a diferencias doctrinales entre sus iglesias, causando la tremenda diversificación de denominaciones que existen actualmente.

e. Diferencias doctrinales básicas. Para la mayoría de los protestantes sólo existen dos sacramentos: el bautismo y la cena. Se practican porque son *mandatos* de

Jesucristo, o sea, bíblicamente expresados, ya que Jesús los mandó practicar como señal de la regeneración interior de la fe y como rito memorial recordatorio de la muerte de Cristo (Vergara 1962).

Desde la sociología, el Protestantismo ha sido un interesante fenómeno a estudiar identificándolo como un promotor del cambio de la vida socio-productiva en Europa.

Podemos rescatar el origen del concepto *trabajo* profesado y abrazado por la ideología protestante desde los comienzos del Cristianismo, hecho histórico que provoca un cambio cultural profundo. Con la frase “*el que no trabaje que no coma*” declarada por el apóstol Pablo en la *2ª Epístola a los Tesalonicenses* 3: 10, podemos observar el marco establecido de un igualitarismo universal que bajo su amparo dio forma a diversas tradiciones que se enfocaron en la distinción entre vida activa y vida contemplativa.

El tradicional libro *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo* (1979) de Max Weber fue un referente significativo desde el cual pensar el Protestantismo y su impacto en el cambio de la vida social y productiva de Occidente. Weber menciona la ética protestante derivada de las enseñanzas de Calvino, específicamente de la predestinación³, creencia que posteriormente paso, a través de una transformación secularizante, a conformar una ideología de la producción. Según este autor, esta ideología –la ética protestante del trabajo– conformó el reclutamiento y la educación de una fuerza de trabajo dispuesta al sacrificio y, más importante, la aparición de una vida económica racional y de carácter burgués donde el trabajo duro y la vida sobria producen el ahorro y la acumulación de riquezas (Weber 1979).

Pero no debemos malinterpretar a Weber ya que, según Trevor-Roper, este nunca sostuvo que Calvino o algún otro protestante abogase por el capitalismo ni por los métodos capitalistas. El sociólogo sostenía que los capitalistas modernos se inspiraban en una moral que los llevaba a colocar su religión en el ejercicio

³ Una de las doctrinas más representativas de Calvino era la predestinación. Como no era posible conocer el carácter de la predestinación, pues no se presentaba con signos externos, los calvinistas construyeron un modelo de vida basado en el trabajo, disciplina y buenas obras como símbolo de posesión de gracia divina y por ende signo de salvación.

metódico de su "vocación" y, de paso, acumular riquezas. Si ganaban dinero era casi un subproducto fortuito de su actividad productiva (Trevor-Roper 1979).

Una de las consecuencias de la conversión al Protestantismo era que, a partir de esta ética, arrastraba al individuo a la convencionalidad de la vida en sociedad y principalmente a la *inserción laboral* que se traducía, para Weber, en la herramienta más poderosa para la expansión de la concepción de la vida que él denomina "espíritu capitalista". Según él, ese tipo de ética fue favorable para la formación de la conducta burguesa y racional. Esta concepción weberiana del Protestantismo influyó, y en cierta medida sigue influyendo bastante en los trabajos sociológicos acerca del crecimiento de grupos protestantes a través de la historia y en diferentes contextos socioculturales. Pero a pesar de la popularidad del análisis de Weber también existen otras tendencias sociológicas para entender al Protestantismo.

Aunque Weber sigue siendo una referencia en esta materia, otros autores han comprendido que la influencia protestante en Latinoamérica ha producido cambios que difieren considerablemente a lo sucedido en Europa, sea tanto por la distancia histórica como por el contexto sociocultural. Por ejemplo, algunos autores sostienen que las iglesias protestantes se tornan en espacios de refugio para grandes masas de individuos desarraigados o en crisis durante procesos de cambio social (Lalive 1968, Canales 1991). Refiriéndose específicamente al Pentecostalismo, estos autores interpretan su crecimiento masivo entre los sectores populares como una posibilidad que contemplan los individuos de reconstruir informalmente un orden premoderno (el mundo de la hacienda) destruido por la modernización acelerada de la sociedad chilena (Lalive 1968). Siguiendo un pensamiento similar, Canales (1991) sostiene que el Pentecostalismo obtiene su fuerza en su capacidad para desplegar en la cultura popular valores y actitudes que favorecen la incorporación de dichos sectores a los procesos de modernización y cambio que la sociedad chilena experimentó desde principios del siglo XX.

Como podemos ver en estos autores, aunque siguen la lógica de Weber, invierten el análisis del Protestantismo postulando que fue el Capitalismo y la

modernización los que produjeron una serie de desarticulaciones sociales que hicieron que los sectores más afectados vean en esta nueva forma religiosa un "refugio". Sin embargo, estos acercamientos desde una perspectiva básicamente estructuralista, no dan cuenta de otros factores que también intervienen en el complejo proceso social que acompaña a la predicación protestante, y al fenómeno religioso en su integridad. El análisis del movimiento protestante nos demuestra cómo las ciencias sociales deben mantener un constante dinamismo ante una realidad siempre variable. Por otro lado, una de las perspectivas que ofrece la antropología para el análisis de los procesos religiosos parte desde un punto de vista inductivo, como nos dice Masferrer: "...importa partir de la perspectiva de los creyentes, el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos" (Masferrer 2008: 14).

La perspectiva analítica de la antropología también ha puesto su foco de atención en la religiosidad cristiana protestante, sobre todo en la influencia que ha ejercido sobre su "Otro" predilecto: las comunidades indígenas y/o marginales. Existen abundantes estudios al respecto y las conclusiones e interpretaciones de estos son tan variados como lo son sus autores⁴. Dichos estudios principalmente buscan explicar y comprender los procesos de transformación que sufren las comunidades debido a la intervención de la religiosidad cristiana protestante. También han sido de especial interés analítico los procesos de "conversión" religiosa, que generalmente se entienden como un proceso de aculturación. Esta perspectiva de análisis infiere el reemplazo de una cosmovisión por otra impuesta a través de fuerza explícita o simbólica (la conquista de América puede ser un ejemplo de ello). Esta postura contempla a la cultura receptora como una entidad pasiva y prácticamente sin participación durante el proceso de aculturación. Por ello preferimos el concepto de transculturación ofrecido por Fernando Ortiz para entender el fenómeno de la conversión, quien nos dice que:

⁴ Por citar un ejemplo se puede revisar Cornejo, M. (coord.) 1997. *Teorías y Prácticas Emergentes en Antropología de la Religión*. (Disponible en <http://www.ankulegi.org/10-teorias-y-practicas-emergentes-en-antropologia-de-la-religion/>. Consultado el: 03 de diciembre de 2012)

el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación (en Masferrer 2008: 24).

Según lo apreciamos, desde nuestro punto de vista este concepto es más adecuado para entender y estudiar la práctica evangélica protestante en un contexto transcultural. Entre algunos autores protestantes mencionados anteriormente aparece el concepto de aculturación asociado con el proceso de evangelización, pero sin la mencionada reflexión ofrecida por Masferrer. Aunque por un lado se pretende incluir los valores culturales de los individuos de la cultura receptora en el proceso evangelístico, podemos observar falencias en los textos protestantes en cuanto a la utilización y reflexión de ciertos conceptos para definir e identificar ese proceso.

La antropología nos ha enseñado que es importante considerar a la cultura receptora en su creatividad reproductora de símbolos eficaces desde su propio seno cultural y no sólo como mera receptora pasiva. Podríamos complementar esta visión con la postura analítica epistemológica que ofrece Vasilachis durante la investigación cualitativa, aplicándola al estudio del fenómeno de la conversión religiosa para una mejor comprensión de dicho fenómeno: “[...] la Epistemología del sujeto conocido [...] intenta que la voz del sujeto conocido no desaparezca detrás de la del sujeto cognoscente, o sea tergiversada como consecuencia de la necesidad de traducirla de acuerdo con los códigos de las formas de conocer socialmente legitimadas” (Vasilachis 2006: 51).

Es de suma importancia considerar la voz y experiencias del Otro involucrado en el fenómeno que deseamos conocer, comprender e interpretar. Por lo mismo, la postura de este estudio frente al fenómeno de la MPT se avala desde

estas perspectivas, considerando al autor como un investigador que aprende activamente, capaz de narrar en términos de los actores en lugar de constituirse en un experto que los evalúa.

La dinámica y el desarrollo de las misiones cristianas protestantes es un tema complejo. Por una parte, se encuentra la gran diversidad de denominaciones cristianas protestantes, las diferencias entre programas de entrenamiento y/o capacitación para misioneros y las relaciones que se dan entre las distintas “instituciones” que convergen en el tema misionológico: iglesias, centros de capacitación, agencias de envío, redes de apoyo, etc. Desde la antropología, los estudios de las misiones protestantes se han caracterizado por su matiz etnohistórico (siempre considerándolas desde su influencia en las comunidades indígenas). Las conclusiones, a pesar de su variedad, coinciden al verlas como elementos disruptores de la continuidad sociohistórica de las comunidades indígenas, induciendo cambios socioproductivos que en algunos casos han provocado la desarticulación y la anomia social de poblaciones enteras (Oostra 1988, Stoll 1985, Menard y Pavez 2007). Aunque no suponemos juicios de valor en las apreciaciones de los estudios académicos, a raíz de estos resultados ha existido desde el mundo protestante la creencia de un prejuicio por parte de los profesionales de las ciencias sociales (especialmente antropólogos) hacia ellos. Según se ha logrado advertir a través de las entrevistas y en los textos más contemporáneos sobre MPT, esta creencia se ha revertido hacia una autocrítica de sus métodos evangelísticos y su relación con la cultura receptora, proceso que se analizará más adelante.

Hablando específicamente de las misiones protestantes transculturales, no se ha encontrado referentes antropológicos suficientes para su análisis desde alguna postura teórico-antropológica específica, a pesar de lo paradójico que puede sonar, ya que la MPT se define en su esencia por incorporar elementos de análisis antropológico para el ejercicio de su trabajo misionológico. Sí existe una interesante relación histórica y metodológica entre antropología y misión protestante. Ambas disciplinas son herederas del colonialismo y sostuvieron un intercambio teórico y práctico entre los siglos XIX y XX (Macagno 2009^a, Fortuny

2011). Profundizaremos respecto a esta relación para entender la incorporación de la antropología en la Misión Protestante Transcultural en la actualidad.

1.4. Objetivos

1.4.1. Objetivo general

- Comprender las formas de incorporación de elementos teóricos y metodológicos de la antropología en la Misión Protestante Transcultural.

1.4.2. Objetivos específicos

- Describir tensiones y semejanzas entre el trabajo de campo antropológico y el misionológico.
- Exponer algunas técnicas de investigación antropológica que han sido utilizadas por la MPT.
- Exponer el incipiente desarrollo de la MPT en Chile.

II. LA RELACIÓN ENTRE LOS MISIONEROS PROTESTANTES Y LA ANTROPOLOGÍA

A pesar de la cantidad de prejuicios existentes entre sí por parte de misioneros protestantes y antropólogos, en el presente estudio se postula que la antropología y la misión protestante (y posteriormente en específico la MPT) coinciden en dos aspectos fundamentales que los mantienen más cercanos que alejados como disciplinas que trabajan con el ser humano. Una es la relación histórica entre misión protestante y antropología, la otra es su similitud metodológica en el ejercicio de su trabajo.

La antropología se desarrolló como disciplina en gran parte ayudada por las obras misioneras. Durante el periodo de colonización europea sobre África, Asia y Oceanía los antropólogos de gabinete (se les llamaba así porque no hacían trabajo de campo) utilizaban a los misioneros asentados en zonas marginales de

los centros coloniales, enviándoles cuestionarios y formularios que los indígenas debían completar con su ayuda: “E.B. Taylor y Lewis Henry Morgan, entre otros, se carteaban con misioneros para inquirir sobre los pueblos con los que vivían y definir aspectos que los misioneros deberían investigar” (Macagno 2009a: 3).

En primera instancia los objetivos de los antropólogos eran llenar fichas con datos y compendiar las costumbres exóticas. Solo importaba anexarlos dentro de las colonias con fines instrumentales y económicos sin mediar ningún interés por la realidad social de los pueblos aborígenes. Como vemos, la antropología no se inició directamente en el campo, de hecho podríamos decir que los antropólogos “imitaron” a los misioneros en cuanto a sus técnicas, ya que fueron los que empezaron el “trabajo de campo”.

Una de las razones por la cual los primeros misioneros fueron capaces de hacer contribuciones sustanciales tanto a la etnografía como a la teoría antropológica es que ellos sabían mucho más de la gente con la que vivían y de la cual escribían que los antropólogos que, desde la comodidad de su sala de estudio victoriana, teorizaban sobre cómo estas sociedades habían evolucionado en el tiempo (Whiteman 2003: 5).

Al principio los misioneros eran un poco reacios a contribuir con los antropólogos ya que los identificaban como defensores de las teorías darwinistas muy en boga en esa época y por ende, contrarios al creacionismo (Macagno: 2009). De todas maneras la relación fue fructífera para ambas disciplinas entre finales del siglo XIX y principios del XX. Los datos proporcionados por los misioneros eran uno de los sustentos básicos para la elaboración de teorías acerca de la evolución de la cultura y la sociedad y; por otro lado, algunos misioneros se sintieron atraídos por la antropología al darse cuenta como ésta les ayudaba a entender las culturas que pretendían evangelizar.

Entre los influenciados por la antropología podemos mencionar a Wilhelm Schmidt (1868-1954), que “Aunque nunca llegó al campo, en su papel de entrenador de misioneros, animó y organizó a miembros de su propia sociedad – Society of the Divine Word– y a otros para producir etnografías cuidadosamente investigadas de la gente con la que convivían” (Whiteman 2003: 4).

Pero cuando la antropología empieza a erigirse como una disciplina académica rompe sus vínculos con el mundo misional puesto que debía legitimarse ante las otras ciencias. En ese entonces el positivismo y la objetividad era lo que definía a la ciencia como tal, por lo tanto, la antropología debía desvincularse del trabajo misionológico en general (tanto de los protestantes como de los católicos) para evitar cualquier tipo de influencia subjetiva. Siguiendo este mismo argumento, los antropólogos se dan cuenta de que el trabajo de campo de la disciplina debería ser realizado por ellos mismos ya que no pueden confiarlo a personas con tendencias religiosas puesto que eso perturbaría la objetividad. Por lo tanto, una vez que la antropología se consolida como una ciencia social académica y científica, según Lorenzo Macagno (2009a: 2), se resolvió a levantar dos presuposiciones que crearon una barrera de hostilidad entre antropólogos y misioneros:

- a. Que las misiones religiosas destruyen las comunidades nativas al forzarlas a un cambio cultural. Como dijera Walter Goldschmidt en su discurso presidencial de la Asociación Antropológica de América en 1976: “Los misioneros son, en muchos sentidos, lo opuesto a nosotros; creen en el pecado original, en la depravación moral del hombre no civilizado, y el mal de las costumbres nativas. Como quieren cambiar a la gente que nosotros queremos estudiar, les vemos como gente dañina” (Whiteman 2003: 19).
- b. Que los autores clásicos eran ateos o agnósticos y, por lo tanto, la antropología no debía involucrarse con tendencias religiosas que afectasen su imparcialidad.

Estas presuposiciones, que podríamos quizás identificar también como prejuicios, no consideraban las diferentes perspectivas que asumían tanto antropólogos como misioneros durante su ejercicio en comunidades indígenas. Los antropólogos simplemente estudiaban las consecuencias de los procesos de evangelización en comunidades indígenas, las cuales comúnmente generaban

profundos cambios en la estructura social. Los misioneros tradicionales⁵ asumían esos estudios como “ataques”, sin considerar la voz del antropólogo como un aporte a su trabajo evangelístico.

Ambos presupuestos ya han sido ampliamente superados por la comunidad antropológica, pero aún existen ciertas reticencias cuando se mencionan las misiones protestantes en comunidades indígenas, pese a que desde la década del 60 en Latinoamérica las misiones protestantes produjeron espacios favorables para el indigenismo. Por ejemplo en Brasil con el Consejo Misionero Indígena los indígenas promovieron un proceso de anti-aculturación como pie para su reconocimiento cultural y su reclamo de tierras ancestrales (Stoll 1985: 323).

Recién en la era de los post (1980) y gracias a un giro hermenéutico, la disciplina antropológica pudo volver a valorar y reconocer su historia ligada a los misioneros, es decir, su pasado colonialista. Este giro se da en parte gracias al trabajo de varios antropólogos no occidentales como respuesta a la concentración de producción teórica en los centros occidentales (Europa y EEUU). También contribuyen los flujos migratorios en donde el “Otro exótico”, el nativo lejano, es ahora vecino del antropólogo obligándolo a reconsiderar su definición del “Otro”. Además, los nativos en la actualidad ya son capaces de hablar desde su propia cultura, es decir, sin intermediación de un profesional, por lo tanto, ahora el antropólogo no ostenta el monopolio de la observación, sino que también se transforma en observado.

Aunque aún existen antropólogos que rechazan el trabajo misionológico y misioneros que se oponen a los antropólogos, se puede apreciar en el ambiente actual que esta relación se ha vuelto cada vez más recíproca y comprensiva. Como ejemplo de esta tendencia hacia una mejor relación entre antropólogos y misioneros podemos mencionar la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología de noviembre del 2003 donde se celebró un simposio titulado “Homenaje a los Antropólogos Misioneros”: “Muchos de nosotros que somos

⁵ Le llamaremos misioneros tradicionales a aquellos que ejercieron su ministerio sin una perspectiva transcultural.

antropólogos misiológicos participaremos en las presentaciones, pero también contribuirán antropólogos seculares” (Whiteman 2003: 5).

La relación entre misión y antropología fue recíproca. Mientras la antropología aprovechó el trabajo de campo de los misioneros para el sustento de sus teorías, la misión protestante se vio influenciada por ciertas teorías elaboradas por la antropología. Con propósitos y fines distintos, ambas disciplinas encuentran su punto común en el trabajo de campo.

III. LA INFLUENCIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN LOS MISIONEROS PROTESTANTES

Durante casi todo el siglo XX la misión protestante comienza a autoevaluarse en términos teológicos y también sociales. No bastaba solamente con la teología para explicar la realidad y para facilitar la tarea misionera en campos socioculturalmente distantes. Para entender el éxito o fracaso del proceso de evangelización se debía considerar el sustrato sociocultural de la comunidad receptora más que los preceptos teológicos. Además, emerge una toma de conciencia acerca de la realidad pluricultural y pluriclacista del mundo contemporáneo. Influenciados por las ciencias en general, no sólo por la antropología, la misión protestante comienza a utilizar orientaciones teórico-metodológicas para estudiar la sociedad de manera más “objetiva”.

La corriente que podemos identificar a través del análisis de citas y declaraciones de misioneros protestantes acerca de sus métodos evangelísticos, es la funcional-estructuralista. También podemos identificar transversalmente la influencia del concepto de relatividad cultural cuando los misioneros intentan buscar explicaciones a las diferencias de resultados de similares métodos evangelísticos en contextos culturales distintos (Lewis 1990).

Podemos identificar las corrientes teóricas antes mencionadas en misiones protestantes a través de la manera en que algunos misioneros definen las estructuras sociales. Algunos de ellos suponen que dichas estructuras no deben ser intervenidas por el trabajo evangelístico ya que su preocupación primordial

debe ser la conversión personal y no la intervención social en las estructuras de la sociedad. Al respecto, un misionero señala que: “Las diferentes estructuras sociales que se encuentran en el mundo de hoy día son simplemente muchas maneras de organizar la conducta del grupo en canales útiles y en hacer la vida más valiosa para los participantes en la sociedad” (Smalley en Lewis 1990: 163, Tomo III).

Por un lado el funcionalismo nos dice que todo sistema cultural está constituido por partes interrelacionadas que funcionan para mantener y sostener el sistema del cual forman parte. Las instituciones tienen sentido en cuanto a su función para satisfacer necesidades socioculturales y biológicas. Por otro lado, el relativismo propone que cada sistema cultural es una configuración singular que tiene su propio estilo especial y característico, por lo tanto, debe ser examinado no solo como un todo sino también desde su propio marco referencial

Smalley también sostiene que las estructuras sociales no necesitan ser intervenidas desde el trabajo misionero ya que serían “amorales”. Supone una posición acrítica de la organización estructural de la sociedad, asumiendo que el trabajo misionero no debe inmiscuirse en la transformación directa de estas estructuras, limitándose a la evangelización individual. Esta perspectiva desconoce la influencia de la estructura en la conducta del individuo: “El rol del misionero en relación con esto, así como en relación con otras cosas culturales, es dejar que la historia siga su curso y preocuparse por problemas más importantes” (*Ibid.*)

Siguiendo con la misma tendencia funcional-estructuralista, algunos misioneros sí han manifestado preocupación por las estructuras sociales, pero desde un interés enfocado en la expansión numérica como indicador de eficacia del trabajo misionero protestante. Podemos encontrar esta orientación en McGavran, quien plantea: “los grandes obstáculos para la conversión son sociales y no teológicos. Ellos [los evangelizados] prefieren unirse a iglesias cuyos miembros se parecen, actúan y hablan como ellos mismos. [...] Esa precisamente deberá ser nuestra meta, movimientos cristianos en cada sector de la sociedad” (en Lewis 1990: 114, Tomo II).

Los autores nos dejan entrever claramente que su preocupación primaria respecto a la estructura social no es si ésta es mala, buena o cómo determina la conducta del individuo a través de sus símbolos, sino cómo contribuye al crecimiento de la iglesia. Analizado desde un punto de vista crítico, este tipo de pensamiento niega la movilidad social, establece la aceptación del *status quo*, las desigualdades de clase y las injusticias sociales que pueden existir dentro de la sociedad. Esta postura frente a las sociedades a estudiar asumidas por diversos misioneros, influyó de manera significativa en la creación de un movimiento nacido en Estados Unidos llamado “*iglecrecimiento*” El *iglecrecimiento*, como señala Wagner, se concentra en el crecimiento numérico de las iglesias locales enfocando sus esfuerzos en la acción evangelística unipersonal, sin involucrarse en temas socioculturales o sociopolíticos, ya que esos temas “no son importantes” para los objetivos del trabajo misionero y de la iglesia protestante en general:

Los evangélicos durante todo el siglo XX escogieron concentrarse mayormente en salvar almas, Wes Michaelson está en lo correcto en su observación de que la herencia evangélica ha sido un "individualismo dominante". [...] El Movimiento de Iglecrecimiento, firmemente ubicado dentro del campo evangélico, ha participado en este *ethos*, con una actitud acrítica y algo inocentemente (en Lewis 1990: 14, Tomo II).

La tendencia de acercarse a la estructura social “estáticamente” no parece ser solo una postura teológica, sino también un reflejo de la influencia de las teorías estructural-funcionalistas, esa tendencia de ver a la sociedad como un mecanismo ordenado, en estado de equilibrio. Otro signo de esta tendencia puede ser la práctica misionera de escoger pequeños grupos socioculturales para ejercer su trabajo misionológico asumiéndolos como grupos homogéneos, perdiendo de vista la relación dinámica de ese grupo con otros grupos dentro de la sociedad. De hecho, podemos inferir cierto sesgo funcionalista hasta el día de hoy en la práctica misionera protestante, que privilegia el asistencialismo social por sobre la acción social en las comunidades donde evangeliza. Asumimos este sesgo como

funcionalista ya que apoya las estructuras sociales existentes a favor de la preservación del *status quo*.

Con la influencia en particular de la antropología en el movimiento misionero protestante, se han asumido nuevas perspectivas para analizar entre ellos mismos las consecuencias de su trabajo misionero en contextos transculturales. La misión protestante comienza a comprender su propio rol en los procesos estructurales de las comunidades donde evangeliza. En sí su práctica en el campo no difiere del todo, pero ahora reconoce que su trabajo provoca cambios estructurales y no solamente individuales. La figura del misionero se reconoce como un personaje activo con un alto grado de poder sobre la comunidad donde evangeliza. Las nociones de opresión, dominación y dependencia atraviesan a la práctica misionera protestante y le obligan a reevaluar su postura teológica y social. Esta última tendencia, la cual es muy reciente, ha sido interpretada en algunas congregaciones protestantes como una identificación política, más que como un acercamiento crítico-social a la evangelización. Generalmente las iglesias más conservadoras y tradicionales optan por el tipo de evangelismo que postula el *iglecrecimiento*, en cambio las iglesias menos conservadoras y con mayor identidad autóctona que extranjera se inclinan por la intervención social de la evangelización. Entre ambas se acusan de derechistas y socialistas respectivamente, polarizando aún más el ya suficientemente fragmentado universo de las iglesias protestantes.

Podemos resumir la influencia de las ciencias sociales como el resultado de una evolución de la misión protestante hacia un evangelismo más eficiente, productivo e integral. De esta manera, podemos decir que la importancia del estudio de la cultura y la sociedad se percibe únicamente con el fin de ejercer una adecuada evangelización.

3.1. Contribuciones de los misioneros antropólogos

A través de la textos revisados sobre la MPT nos hemos podido percatar que la actividad misionera en general y los individuos misioneros adquirieron

herramientas eficaces desde la antropología para ejercer su profesión, pero a la vez contribuyeron no solamente a su propio círculo de influencia (el religioso) sino que también jugaron un papel importante en la configuración de las sociedades donde ejercían su labor.

Durante el periodo colonial, la tarea misionera protestante tradicionalmente llevaba consigo el estandarte de la lucha contra la ignorancia y el oscurantismo, atribuido directamente a la Iglesia Católica (el Romanismo) y a su poder totalitarista y autoritario sobre las grandes masas. Por ello, a los misioneros protestantes se les percibía generalmente como una emergente sociedad ilustrada, burguesa y liberal con una influencia significativa en los sectores más desposeídos quienes veían en ellos una oportunidad de igualdad imaginada ante la búsqueda de apertura hacia la modernidad y aspiración social que no podían alcanzar por la vía de la ascensión socioeconómica. De esta manera, los misioneros se convertían en una fuente de capital social para ciertos grupos marginales (pobres e indígenas) gracias a las conexiones que podían lograr con el resto de la sociedad por medio de ellos (López y Altman: 2012).

El Protestantismo en general y los misioneros en particular eran conscientes del rol que les tocaba jugar en la sociedad y, por lo tanto, asumieron la tarea de la construcción del “nuevo hombre” en las sociedades donde desarrollaban su labor evangelística. El nuevo hombre que ofrecían los protestantes era el de su propia cultura, es decir, incorporaba a la cristiandad los valores occidentales de la democracia y el progreso. Desde esta perspectiva, los misioneros protestantes encajaban estructuralmente en el proceso colonizador mejor que ningún otro mecanismo de inserción que naciera en los Estados.

Mientras que a los centros coloniales y sus autoridades sólo les interesaba integrar y explotar a los nativos de sus colonias, no pocos misioneros (protestantes y católicos) alzaron la voz en nombre de las comunidades que deseaban evangelizar. Esto demuestra que muchos misioneros fueron influenciados por las corrientes antropológicas, específicamente por el concepto de multiculturalismo (Macagno 2009b), algunos practicaban un tipo de

evangelización integral, llevando su preocupación más allá de la vida espiritual de la comunidad.

En la mayoría de los misioneros protestantes también existía el deseo de integrar a los nativos a las “bondades” de Occidente (el progreso y la civilización), pero, influenciados por la propia antropología, también eran concientes de la problemática cultural que traía consigo ese proceso. Los misioneros eran por excelencia los encargados de instruir a los nativos en los contenidos educacionales con el fin de civilizarlos e incorporarlos a las colonias como auténticos ciudadanos. Este proceso, desde el punto de vista burocrático y estatal, no contemplaba en lo más mínimo la realidad cultural de las comunidades nativas, de hecho debían erradicarse por completo al considerarlas un “atraso” humano frente al progreso. Muchos misioneros también lo entendían así ya que el progreso era un valor intrínseco de la ética socioproductiva protestante, pero algunos discreparon de esta posición y propusieron otras alternativas. A estos misioneros les debemos el desarrollo del multiculturalismo ya que ellos abogaban por la construcción de una colonia que reconociera la diversidad cultural. Ofrecían a los centros coloniales planes educativos realizados en la misma lengua de los nativos incorporando temáticas de su propia cultura. Sin embargo, los centros coloniales y sus gobernantes no compartían esta visión, considerando que eso les traería más problemas que soluciones para poder integrar a los nativos a la civilización (Macagno 2009b).

Un misionero que se preocupó de las problemáticas culturales de su ministerio fue Henry-Alexander Junod quien trabajó en Mozambique, específicamente con la tribu Bantu. Luchó fervientemente en contra del proceso colonial que convertía al nativo de *indígena* en *asimilado* despojándolo de su identidad vernácula. También realizó programas de educación bilingüe en varias comunidades tribales (Macagno 2009b). Igualmente podemos mencionar a Robert B. Taylor quien fue fundador de la revista *Practical Anthropology*, la cual durante sus primeros años funcionaba como un foro en donde compartir experiencias misioneras en contextos transculturales. En la actualidad dicha revista se llama *Missiology* y es la revista oficial de la *American Society of Missiology*. Otros

misioneros destacados fueron William Smalley, Alan Tipetty, William Reybun, Eugene Nida y James O. Buswell (Whiteman 2004).

Muchos misioneros protestantes que se preocuparon de la temática cultural sufrieron constantes ataques de sus respectivas denominaciones más fundamentalistas, quienes publicaron artículos y pasquines en su contra acusándolos de falsos cristianos, de desmoronar la teología cristiana y hasta incluso de satánicos.

En la actualidad, como dijimos anteriormente, la relación entre misión y antropología se ha vuelto más recíproca. Algunos misioneros antropólogos preocupados actualmente de esta temática son:

Paula Montero: trabaja entre los Bororo en Brasil y estudia cómo la narrativa salesiana ha influido en la configuración del nuevo indígena en la zona analizando los mecanismos de producción de alteridad. Su investigación se basa en el supuesto de que los cambios producidos en las comunidades indígenas brasileñas no responden solamente a una intervención externa (en este caso las misiones salesianas) sino que es el producto de un proceso de transculturación entre ambas cosmovisiones. Su intención es entender el punto de vista de los nativos frente a ese proceso.

Alejandra Siffredi: investiga la dimensión ideológica del concepto de salvación entre los indígenas del Chaco Paraguayo. Su principal interés es estudiar el contacto intercultural durante los procesos de evangelización. La autora se enfoca en el concepto de salvación para comprender las compatibilidades y a la vez los malos entendidos durante la comunicación entre misioneros e indígenas. Debido al contexto histórico de violencia que vivían esas comunidades indígenas (1925–1940) por parte de las fuerzas armadas de Bolivia, Argentina y Paraguay, los indígenas reinterpretaron el concepto de salvación como “salvación física”, asumiendo que el proceso de conversión promocionado por las misiones les protegería de dicha violencia.

Lorenzo Macagno: ha investigado sobre la “genealogía” del multiculturalismo y el dilema entre la dicotomía civilización/cultura en Mozambique.

Melvita Araujo: estudia el proceso de “anti-aculturación”, es decir, la vuelta al indigenismo y el auto-reconocimiento de los pueblos indígenas en México y Brasil (Macagno 2009a: 5-7).

Lamentablemente aún son muy pocos los misioneros protestantes que asumen una perspectiva antropológica en su trabajo evangelístico transcultural. Peor aún, en la emergencia misionera en Latinoamérica y en otros países no occidentales se están cometiendo los mismos errores en que cayeron los misioneros norteamericanos y europeos del siglo pasado, reproduciendo sus pautas culturales de cristianismo en los contextos que desean evangelizar. Una capacitación transcultural adecuada durante la formación del futuro misionero podría resolver esos problemas.

Nos podemos dar cuenta de la manera en que ha influido la antropología en la práctica misionera y como esta última la ha ido incorporando en su ejercicio, en su reflexión sobre la cultura y sobre las sociedades. Aunque los textos revisados no profundizan particularmente sobre las perspectivas de sus estudios o acerca de la metodología de los mismos, podemos inferir que la manera de estudiar los procesos de conversión y de evangelización en la contemporaneidad por parte de los actuales misioneros con capacitación transcultural, obedece a una motivación por entender la relación entre cultura y fe. También ha crecido bastante el interés por tratar de comprender la manera en que el proceso de evangelización de las misiones protestantes afecta las conductas desde un punto de vista sociocultural, integrando la estructura social dentro de sus intereses durante la evangelización. El objeto de estudio por antonomasia de la antropología es la cultura, por lo tanto, no nos debemos extrañar que los misioneros protestantes transculturales incorporen su estudio dentro de sus planes de acción evangelística al ser influenciados por esta disciplina social. La antropología ha contribuido indirectamente al ejercicio de la misión protestante, la cual ha utilizado en la historia reciente sus herramientas teóricas y metodológicas para contribuir desde y para su propio nicho de acción (el mundo religioso protestante) una reflexión hacia su trabajo de campo y su relación con las sociedades receptoras de su trabajo evangelístico en contextos transculturales.

IV. LA MISIÓN PROTESTANTE TRANSCULTURAL

La historia protestante en general esta llena de pequeños cismas, separaciones y reconfiguraciones de grupos religiosos que han sido identificados como denominaciones ⁶. La MPT se define a sí misma como interdenominacional (COMIBAM 2006, López 2012, Whiteman 2003, Ritchey 2003, Taylor 1994, Lewis 1990, Zieffle 2007). Al autodefinirse como Interdenominacional, la MPT quiere decir que cualquier individuo cristiano protestante puede convertirse en un misionero transcultural a través de una adecuada formación. Podemos deducir a través de las entrevistas realizadas y de la bibliografía revisada que el calificativo auto impuesto de interdenominacional soluciona de manera práctica un problema muy común entre las distintas denominaciones del mundo protestante: sus diferencias doctrinales. De esta manera se zanján algunas discusiones acerca de ciertas doctrinas teológicas pudiendo centrarse en la práctica del trabajo de campo y en el estudio de la cultura receptora gracias a las herramientas incorporadas desde la antropología.

Por excelencia, definiremos la MPT como aquella misión que incorpora elementos antropológicos a la formación de misioneros protestantes. Desde la teología cristiana protestante existen extensos escritos que justifican la transculturalidad de la misión desde un punto de vista bíblico, pero muy escueta desde un punto de vista académico, es decir, desde una perspectiva sociocultural. Cuando decimos académico, nos referimos a la intención que existe de alcanzar un punto más profesionalizado de la práctica misionológica, intención que vemos reflejada en las entrevistas y en la bibliografía consultada. Esta intención también fue percibida en el trabajo realizado por López y Altman sobre el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT) en Argentina cuando describen la manera institucional que tiene la organización para presentarse, similar a una

⁶ El término denominación [...] implica que cada grupo religioso no se asume como la Iglesia, sino que son sólo partes en el proceso de construcción de la Iglesia, [...] el término denominación es útil, pues aunque connotado no implica juicios de valor descalificatorios, como es el caso de secta o nuevo movimiento religioso. Un acuerdo tácito entre los científicos sociales de las religiones en América Latina de emplearlo como término neutral (Masferrer 2008: 20).

estructura de instrucción académica, pero finalmente en la práctica esta estructura esta basada más que nada en relaciones personales de carácter informal (López y Altman 2012: 28).

No podemos definir en un solo apartado lo que es el fenómeno de la misión transcultural desde una postura teórico-antropológica ya que no ha sido suficientemente explorado por la investigación académica, pero trataremos de identificar el contexto histórico que favorece el surgimiento de esta nueva tendencia en la práctica misionera protestante.

Para comenzar a contextualizar el fenómeno podemos mencionar la Conferencia Misionera Mundial realizada en Edimburgo el año 1910 como un antecedente que propulsó el debate acerca de la transculturalidad del Evangelio y del trabajo misionero protestante, y por consiguiente, la incorporación de contenidos antropológicos a su ejercicio. Durante esa conferencia se destacó lo importante que es para el misionero comprender las culturas y costumbres de las comunidades en donde trabajaba. En el *Informe de Edimburgo*, se mencionó la necesidad de distanciarse de las evaluaciones etnocentristas:

[...] está claro que el misionero debe conocer mucho más que solamente los hábitos y costumbres de la raza a la cual es enviado. Debería estar versado en el genio de la gente, aquello que les ha constituido en el pueblo que hoy son; y simpatizar con el bien que haya resultado al punto de ser capaz de ayudar a los líderes nacionales, con reverencia, a construir una civilización cristiana propia, y no según el modelo europeo (en Whiteman 2003: 13).

A pesar de esas declaraciones consideradas “progresistas” para la época, se excluyó a los misioneros latinoamericanos de su participación por ser considerados “fanáticos anti-católicos, miembros de un proletariado iletrado y rústico, cuyo trabajo merecía repudio” (Escobar 2009: 2). Es evidente que existía en esos años una animadversión hacia los nuevos protestantes latinoamericanos por parte de las denominaciones tradicionales norteamericanas, pero esa actitud despectiva fue mermando a través del siglo y gracias a la intervención de

corrientes protestantes europeas con una visión más ecuménica del Evangelio y no tan separatista.

El movimiento ecuménico protestante se materializó en diversos congresos y encuentros teológicos alrededor del mundo, principalmente en Europa y Norteamérica. Es después de las guerras mundiales, cuando la misión protestante comienza a reevaluarse nuevamente y a considerar a Latinoamérica como un continente de producción misionera para el mundo. Bajo este nuevo contexto, la orientación misionera ya no mantenía su hegemonía norte-sur y los misioneros formados en “la periferia” comenzaban a diseminarse por el mundo, incluyendo a los países tradicionalmente protestantes.

Otros antecedentes que podemos mencionar son el Congreso de Evangelización Mundial en Lausana de 1974 y el Comité Lausana para la Evangelización Mundial de 1978. En dichos encuentros se reunieron teólogos, antropólogos, lingüistas, misioneros y pastores de todos los continentes para discutir sobre el Evangelio y la cultura. De hecho uno de los temas principales de discusión fue la identificación de herramientas adecuadas para una comunicación transcultural de la Biblia (Lewis 1990: 176, Tomo III). Estos congresos y comités fueron los impulsores de un proceso histórico de reconfiguración de la misión protestante a nivel internacional. Era necesario para el movimiento protestante europeo y norteamericano definir una nueva orientación y práctica misionera ante el escenario de post-guerra en el que se encontraban. Además de esa situación, se añade la emergencia de las aspiraciones políticas independentistas de Latinoamérica, a las cuales las iglesias protestantes no eran ajenas demandando mayor autonomía identitaria religiosa en la elaboración de sus teologías y doctrinas locales.

Esta vorágine histórica diseminó y menguó las fuerzas de la comunidad protestante ecuménica que se había impulsado desde el encuentro de Edimburgo, siendo retomado el liderazgo por las corrientes fundamentalistas del Protestantismo. Posteriormente, diversos líderes religiosos, entre ellos el afamado Billy Graham, impulsaron un resurgimiento protestante en alianza con sectores

más moderados y dieron origen a un movimiento que fue llamado *neo-evangelismo* (López y Altman 2012, Stoll 1985).

A diferencia del encuentro de Edimburgo, el Comité de Lausana incorporó a misioneros latinoamericanos, impulsando así la ideología neo-evangélica hacia las iglesias latinoamericanas. La influencia de esta tendencia misionológica se plasmó en Latinoamérica a partir del primer Congreso Misionero Iberoamericano en San Pablo, Brasil, en 1987. En dicho congreso surgió la *Cooperación Misionera Iberoamericana* (COMIBAM) que funciona como red de contactos misioneros en Latinoamérica con un marcado énfasis en la promoción de la misión transcultural. A través de esta organización, por medio de congresos, encuentros y seminarios teológicos, se ha propagado la MPT en la región, adscribiéndose al “Pacto de Lausana”, el cual se convirtió en el denominador común para las misiones neo-evangélicas y en un referente importante para comprender la postura transcultural de esta nueva tendencia misionera. Así nace la idea de la misión transcultural desde Norteamérica hacia Latinoamérica la cual sugería que el Evangelio tendría que ser desoccidentalizado en pos de su propagación.

A partir de esos años, un importante sector del mundo misionero protestante realiza un auto-análisis crítico y constructivo de su propia labor en culturas ajenas, incorporado poco a poco los contenidos antropológicos, aunque no de manera formal.

Quizás la perspectiva más importante asumida en este periodo fue el creencia en la antigua distinción entre cultura y fe. El misionero transcultural protestante gracias a los conocimientos proporcionados por las ciencias sociales (especialmente la antropología), debía evitar la confusión entre esos conceptos, separando el bagaje cultural que lleva consigo como individuo de una cultura determinada de los preceptos cristianos establecidos bíblicamente (Stoll 1985: 125).

A pesar de la fructífera historia en común entre antropología y misiones ¿por qué no se ha incluido formalmente a la misión protestante contenidos antropológicos en sus entrenamientos y sus programas misioneros? Whiteman

(2004) plantea que esa distancia entre antropólogos y misioneros se fundamenta en las siguientes razones:

- *Que la teología esta fuertemente influenciada por la cultura.* Algunos misioneros asumen que el cambio al Cristianismo de una cultura se traduce en un cambio hacia "su" propia cultura. Bajo esta perspectiva no podemos culpar a algunos misioneros que sienten cierta animadversión hacia otras culturas y sus prácticas cuando no han sido entrenados en los conceptos de relativismo y etnocentrismo.

- *Que los misioneros no toman en serio la antropología y revisan sus contenidos superficialmente.* Existen aquí dos ideas en la MPT que dependen en cierta manera del contexto denominacional de la capacitación. Para ciertos misioneros con tendencias más carismáticas⁷ la antropología es sólo una herramienta para evangelizar, para otros (generalmente presbiterianos, luteranos y bautistas) la antropología se convierte en una disciplina de estudio para la producción de monografías y artículos que teorizan sobre los conceptos de Evangelio, transculturalidad, salvación, cosmovisión, etc. (Grumlan 2007). Los primeros critican a los segundos por utilizar la antropología en "cosas menos importantes", acusándoles de preocuparse más por el estudio exótico de las culturas que por el proceso de evangelización. La disputa entre ambas ideas se encuentra en la definición de lo "teológicamente útil" para el trabajo misionero *per se*, el cual es la evangelización.

- *Que cada vez son menos los misioneros que pasan un tiempo considerable realizando trabajo de campo.* El autor hace notar que la tendencia dentro del mundo misionero protestante en la actualidad es el trabajo de campo a corto plazo, por lo tanto, muchas denominaciones no consideran necesaria una capacitación transcultural con contenidos antropológicos para su misionero si este tiene poco tiempo para realizar su trabajo evangelístico. Paradójicamente, esta misma tendencia ha servido de justificación a algunos misioneros para la incorporación de la antropología, ya que al permanecer poco tiempo en terreno se hace más imperiosa la necesidad de un conocimiento previo de los términos como

⁷ La tendencia llamada carismática en el mundo protestante se asocia a los movimientos religiosos que priorizan la vivencia de lo espiritual traducida en una experiencia psico-emocional que identifican como contacto con la divinidad.

relativismo, etnocentrismo y choque cultural: “[...] con el simple hecho de explicar el concepto de ‘choque cultural’ se habrían recuperado muchas carreras de misioneros que al no entender este proceso asumían que la cultura diferente en donde estaban no respondía a su vocación” (Whiteman 2004: 83).

Ya es mucho más común que el mundo misionero protestante se interese por los contenidos antropológicos y elaboren sus propias etnografías (*Revista Missiology* y otras publicaciones son claros ejemplos de ello), pero lamentablemente esta tendencia no se ha extendido hacia Latinoamérica (Rooy 2001). Además, en la actualidad los misioneros comparten un capital simbólico y un *background* a la par o casi más rico que los propios antropólogos, debido a sus movimientos transculturales (viajes) constantes desde un continente a otro y entre comunidades indígenas. Su vasta experiencia en el campo y, ahora, su aplicación de los métodos antropológicos debería despertar el interés de la academia, no sólo para analizarlos como un movimiento religioso, sino también como un centro de producción teórica y metodológica interesante que podría contribuir al desarrollo de la disciplina antropológica.

V. PRESENCIA DE CAPACITACIÓN MISIONERA TRANSCULTURAL EN CHILE

En algunos autores dentro del ámbito misional protestante el sólo hecho de llevar a cabo un trabajo misionero fuera de las fronteras del país de origen ya puede ser considerado como una misión transcultural (Ziefle 2007, Grumlan 1997), pero el término compuesto se ha utilizado muy recientemente en Latinoamérica. Para Europa y Norteamérica toda esta discusión acerca de la temática cultural en misiones no es nada nuevo, pero sí lo es para los misioneros, agencias de capacitación y entrenamiento misionero en Latinoamérica. Específicamente en Chile, dentro de las agencias de capacitación que imparten “algo”⁸ de contenidos

⁸ Queremos hacer notar la informalidad de la incorporación de temas antropológicos en estas instituciones, ya que esos temas no ostentan la importancia de un ramo por separado, sino que

antropológicos podemos mencionar las citadas por el misionólogo Hans Ziefle (2007: 65) las cuales posteriormente ratificamos por medio de consultas telefónicas y por vía email:

- **Obra Movilización (OM)** es una organización que imparte un discipulado. Posee misioneros transculturales extranjeros en Chile y ha enviado chilenos al extranjero a sus campos de trabajo.
- **Juventud con una Misión (JUCUM)** es una organización que trabaja prioritariamente con jóvenes. También tienen un curso de capacitación, discipulado y cursos misioneros, pero muy poco referente a lo transcultural.
- **Adiestramiento Misionero de los Obreros para el Reino (AMOR)** es un programa de capacitación que imparte un programa específicamente transcultural con una duración de seis meses.
- **Adelphos** es una agencia que trabaja entre iglesias más fundamentalistas; utiliza manuales con orientación transcultural para sus capacitaciones.
- **Provisión** es una agencia de envío que imparte cursos de forma individual, también ofrece cursos a distancia y seminarios para las iglesias con una fuerte orientación hacia la misión transcultural.
- **Alianza Cristiana Misionera** es una iglesia que tiene un **Departamento de Misiones** donde se realizan capacitaciones transculturales para sus miembros, aunque orientado a la información más que a la práctica.
- **Asamblea de Dios** es una iglesia que tiene un departamento dedicado a la obra misionera. Desde allí realizan seminarios y conferencias, además de cursos con orientación transcultural.
- **Iglesia de Dios** tiene un departamento de misiones con algunos misioneros en el extranjero, pero no poseen un programa específico de capacitación.

Muchos chilenos que se han capacitado transculturalmente lo han hecho en Argentina donde existe el **Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT)** con programas de capacitación más profesionalizados.

sólo se esbozan en ramos enfocados a la enseñanza de la historia misionológica o de la teología bíblica.

Entre los misioneros y pastores involucrados en la capacitación transcultural entrevistados para esta presentación⁹, podemos apreciar que todos coinciden en que Chile es uno de los países con menor incidencia transcultural entre sus agencias de envío misionero e instituciones de capacitación. Algunas de las razones que esgrimen para tal falencia son:

- La falta de una apropiada enseñanza acerca de la tarea misionera en las iglesias locales.
- La idea aún latente de que Chile, así como Latinoamérica, sigue siendo territorio receptor y no de envío de misioneros fuera de sus fronteras.
- Que la capacitación profesional no es del todo necesaria, ya que lo que cuenta son las “ganas” de servir a Dios.

La última razón, la falta de profesionalismo, es una de las falencias más graves presentes en las agencias de capacitación misionera transcultural. Algunos miembros de dichas agencias justifican la ausencia de profesionales en ciencias sociales (especialmente antropología) por el hecho de existir muy pocos que sean cristianos y que se enfoquen en el desarrollo de la misión. Los mismos líderes de las agencias de capacitación admiten que preferirían no contar con un profesional antropólogo si este no fuera cristiano y manifiestan que no es problema para ellos asignar los cursos de transculturalidad a algún misionólogo o teólogo sin capacitación en temas antropológicos. De hecho, según los entrevistados, existe la percepción no del todo dicha entre los alumnos que buscan capacitación transcultural en Chile, de que el solo hecho de haber participado en misiones en un contexto culturalmente ajeno es suficiente para que el misionero pueda hablar de transculturalidad dentro de las misiones, es decir, que la experiencia vivida es más relevante que la capacitación teórica. Sumado a esto, se cuenta el hecho interesante de que la mayoría de los misioneros salidos de Chile escogen países de habla hispana para realizar su trabajo misionero: “Los misioneros chilenos todavía tienen muy poca experiencia transcultural, en el sentido de aprendizaje de

⁹ Hanz Ziefle, misionero; Fabián Chianti, pastor y misionero; Sergio Galaz, director de la agencia Provisión; Jonatan Lewis, fundador del CCMT; José Cuevas, pastor y Juan Leyton, actual director del CCMT.

otro idioma o de adaptación cultural, en un contexto ‘no latino’ o culturalmente no cristiano” (Ziefle 2007: 66).

Muchas pueden ser las variables que definen esa tendencia, pero la que principalmente se destaca es la falta de capacitación de carácter más profesional en cuanto a contenidos antropológicos se trata. Según los entrevistados, es esta carencia la principal fuente de inseguridad entre los capacitados misioneros chilenos para enfrentarse al reto del estudio de otro idioma y al aprendizaje de una cultura totalmente ajena. También podemos sumar a esta tendencia la influencia que tienen las estructuras de envío en la decisión del lugar para evangelizar de los futuros misioneros, los cuales priorizan territorios “culturalmente menos alejados y más cómodos” en pos de una experiencia que favorezca el crecimiento personal y espiritual del futuro misionero. Gracias a las entrevistas podemos apreciar que dicha intención al parecer busca como objetivo evitar las reiteradas deserciones prematuras de algunos aspirantes a misioneros y que por ende desprestigian la imagen institucional de la agencia de envío y de los centros de capacitación¹⁰.

Debemos considerar que en Chile recién se está escribiendo la historia de las misiones nacionales hacia el extranjero. Específicamente hablando de las misiones transculturales, esta fue, en sus comienzos, impulsada por las iglesias locales históricas y más tradicionales (presbiterianas, luteranas y bautistas), pero en la actualidad su ejercicio y modos de capacitación se ha diversificado bastante entre distintas denominaciones de variados tamaños y trasfondos teológicos. Su desarrollo aún se encuentra en una etapa embrionaria en Chile, por lo tanto, su crecimiento dependerá del tipo de relaciones que se establezcan entre las agencias de envío y los centros de capacitación con orientación transcultural alrededor del mundo. También consideramos que el tipo de relación que estas agencias y centros establezcan con la antropología definirá el tipo de misión transcultural que se impartirá en el futuro.

¹⁰ Coincidentemente podemos apreciar lo mismo en el artículo de López y Altman 2012, pág.: 24.

VI. MISIÓN Y EVANGELIZACIÓN. ACLARANDO CONCEPTOS DESDE EL MUNDO PROTESTANTE

La palabra misión esta asociada generalmente a la tradición religiosa cristiana, la cual se ha caracterizado por una búsqueda constante de expansión ideológica alrededor del mundo. Teológicamente al hablar de misión, se entiende como un encargo especial que Dios hace a todo un pueblo o a unos personajes singulares, para que colaboren en la realización de su plan universal de salvación.

Desde el mundo protestante se tiene una perspectiva holística de la palabra misión para entenderla como una continuidad dentro del propósito existencial de la humanidad. Desde esta mirada Hans Ziefle sintetiza la transversalidad de la misión de la siguiente manera:

Nuestro Dios, entonces, es un Dios de misiones. Dios el Padre, dio a su hijo para salvar al mundo. Jesús, el Hijo de Dios, dejó su gloria y vino como siervo y entregó su vida para los hombres. El Espíritu Santo fue derramado sobre la iglesia, para que lleve y proclame el Evangelio [...] El Mandato Misionero y la Iglesia nacen juntos. Desde la fundación de la iglesia la estrategia misionera está en marcha y se cumple (Ziefle 2007: 45).

De esa manera para los creyentes la justificación de su existencia y el propósito de la misma están determinados por el papel que juegan dentro del plan divino que intenta llevar a cabo la reconstrucción de la relación entre Dios y la humanidad.

Por esencia, para la MPT la tarea misionera es un imperativo que debería ser obligatorio para todo individuo que se dice llamar cristiano y esta obligación se basa en el texto bíblico que la teología cristiana a llamado “la Gran Comisión”:

Entonces Jesús se acercó a ellos, y les dijo: Toda autoridad me ha sido dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id y haced discípulos en todas las naciones, bautizándolos en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles que guarden todo lo que os he mandado.

Y yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo (Mateo 28: 18-20)¹¹.

Se asume su obligatoriedad porque es entendido como un “mandato” dado a sus discípulos y, por extensión, al resto de la comunidad cristiana en general representada por la institución de la iglesia. Como señala Lewis: “La dimensión global de la misión cristiana es irresistible. Los individuos e iglesias que no están comprometidos con la evangelización mundial están contradiciendo, por ignorancia o desobediencia, una parte integral de su identidad cristiana. No se puede escapar al mandato bíblico para la evangelización del mundo” (Lewis 1990: 15, Tomo I).

En los textos protestantes que tratan sobre misionología se enfatiza la tarea misionera como el elemento identitario que debería dar sentido a la existencia del creyente evangélico y a la iglesia como institución que representa a Dios. A través de su lectura podríamos inferir que la misionología y los misioneros juegan un rol relevante en sus iglesias locales, pero a través de las entrevistas realizadas a los informantes para este estudio, y gracias a la propia experiencia del autor de este estudio, podemos percatarnos que existe otra manera de tratar con la misionología desde el mundo eclesiástico protestante.

Generalmente la misión es percibida por la comunidad cristiana como una tarea que debe asumir un grupo particular de individuos con “vocación misionera”. Dentro de la estructura organizacional de las iglesias protestantes la tarea misionera es definida como un tipo de ministerio entre muchos otros, e incluso en algunas no existe esta clase de ministerio. De esa manera, la tarea misionera es percibida como una labor anexa al propósito de la iglesia. Esto no significa que se desconozca el mandato bíblico de la “gran comisión”, sino que se relega a segundo plano siendo el principal objetivo de la iglesia el crecimiento numérico de miembros a través de la evangelización local.

¹¹ Todas las referencias bíblicas son extraídas de la versión Reina Valera 1960.

Finalmente, el propósito de la iglesia protestante apunta a perpetuarse a sí misma como cualquier otra institución secular, lo que nos permite analizarla como una organización, a pesar de que se autodefina como un organismo y/o comunidad: “[La iglesia] es una comunidad, no una jerarquía; es un organismo, no una organización. [...] su definición más bíblica es: La iglesia es la comunidad del pueblo de Dios” (Lewis 1990: 112, Tomo I).

Este carácter institucional es una herencia de la tarea misionera norteamericana realizada en Latinoamérica. Los misioneros que lograron “plantar” iglesias llegaron con la ideología del *iglecrecimiento* la cual tiene como propósito el crecimiento numérico de las congregaciones locales como símbolo de éxito y calidad espiritual. Las nociones típicamente empresariales como: emprendimiento, desarrollo, organización, publicidad, eficacia, rentabilidad, etc. son ampliamente utilizadas, aunque no explícitamente, en la planificación estratégica que algunas iglesias protestantes definen para su acción evangelística en sus propias comunidades locales.

Definiremos mejor el tipo de evangelismo que practica el *iglecrecimiento* y que ha influido en la composición identitaria de las iglesias protestantes en casi todo Latinoamérica. Como vimos anteriormente, el *iglecrecimiento* descansa en el supuesto de que la tarea evangelística, y por ende la misionera, no debe interferir en las estructuras sociales, sino que debe estudiarlas para una evangelización más eficaz en contextos específicos abogando por un cambio cultural mínimo y concentrándose principalmente en un cambio religioso. Este movimiento ofrece dos estrategias evangelísticas, las cuales siempre están orientadas al establecimiento de iglesias locales:

- **Movimiento de gentes:** evangelizar a pequeños grupos en contextos socioculturalmente definidos en pos de crear una comunidad de iguales que pueda ser atrayente para el resto de la comunidad local.
- **Movimiento uno a uno:** evangelizar individualmente, sin importar que los individuos evangelizados provengan de diversos grupos sociales o étnicos (McGavran en Lewis 1990: 112, Tomo I).

El representante por excelencia de esta tendencia evangelística llamada *iglecrecimiento* fue Donald McGavran, quien influyó poderosamente en la formación misionera protestante norteamericana: “Según McGavran, si las personas preferían convertirse en cristianos como parte de grupos sociales, sin tener que atravesar por barreras raciales, lingüísticas o de clase, las iglesias más exitosas y las de más rápido crecimiento serían socialmente homogéneas” (en Stoll 1993: 98).

Esa influencia se plasmó en la configuración y posterior identidad de las iglesias latinoamericanas, al heredar el tipo de evangelismo propuesto por dicho misionólogo. Por ello podemos apreciar la evidente segmentación socioeconómica entre algunas iglesias protestantes de una misma denominación, existiendo iglesias para sectores bajos, medios y altos que relegan su ámbito de acción evangelística dentro de sus propios círculos socioeconómicos y con una orientación hacia su propio crecimiento local, sin una práctica globalizada de su tarea misionera.

Creemos que esta realidad en las iglesias locales protestantes en Latinoamérica es el resultado de una falta de análisis sociocultural de la realidad latina y de la aplicación de un método evangelístico descontextualizado.

Un importante elemento omitido en los escritos de McGavran y en algunos manuales que se guían por sus postulados es que él elaboró esas estrategias evangelísticas a partir de su experiencia misionera en India. Debido a la realidad cultural del sistema de castas, el misionero escogió este tipo de estrategias para abordar a los individuos sin necesidad de tener que enfrentarse a la estructura de dicho sistema social, el cual es atravesado por una significativa cosmovisión religiosa. Partiendo de esa experiencia concluyó que la gente generalmente prefería convertirse hacia una nueva religión, no como individuos, sino como miembros de su grupo social. Obviamente esta conclusión tiene lógica para el contexto en el que desarrollaba su tarea misionera, el sistema de castas indio, pero el autor traspasó esta estrategia como una doctrina evangelística en el que los nuevos misioneros debían estimular los “movimientos de gentes” interpretando a esos grupos como unidades homogéneas.

La enseñanza de estas estrategias en la formación misionera protestante norteamericana y su posterior aplicación descontextualizada en Latinoamérica, es parte de la raíz separatista, individualista y clasista del carácter de la iglesia protestante en la región, demostrando la fuerte impronta que dejó la herencia norteamericana hasta el día de hoy.

6.1. La evangelización y el Evangelio

La palabra Evangelio literalmente significa “*buenas nuevas*” en griego. En la antigüedad se ocupaba esta palabra para transmitir cualquier buena noticia, pero con el surgimiento del cristianismo se le utilizó como un término religioso.

Como revisamos anteriormente, la misión debería ser la tarea fundamental y el *ethos* existencial de la comunidad cristiana. A esta tarea se le denomina comúnmente como evangelización y se puede sintetizar básicamente como un proceso de comunicación en vías de un cambio individual (la conversión religiosa) a través de la persuasión (la acción comunicativa). Entonces, evangelizar es entregar un mensaje: ¿Cuál sería ese mensaje? “Evangelizar significa predicar las buenas nuevas de que Cristo murió por nuestros pecados y se levantó de entre los muertos conforme a las Escrituras y que, como Señor, ahora nos ofrece el perdón de nuestros pecados y el don liberador del Espíritu Santo a todos aquellos que se arrepienten y creen” (Lewis 1990: 15, Tomo I).

El mensaje que debe ser transmitido trae consigo toda una carga histórica y sociocultural que la MPT ha intentado extirpar, sosteniendo que el mensaje evangelístico y los valores cristianos son supra-culturales (Grumlam 2007, Lewis 1990) y por ende aplicables a cualquier cultura a través de una contextualización adecuada. Podemos percibir cómo es comprendida la misión en general por parte de la iglesia protestante a través de la diferenciación que hacen entre los conceptos misión y evangelismo. Aunque ambos conceptos están relacionados, la comunidad cristiana tradicionalmente los ha distinguido de la siguiente manera:

- **Misión:** tarea evangelizadora que realiza un grupo segregado de personas con “vocación misionera”.
- **Evangelismo:** tarea evangelizadora que realiza la iglesia local (por medio de campañas o seminarios) y el individuo cristiano de manera unipersonal.

Por lo tanto, evangelizar es básicamente comunicar el Evangelio, sea de manera unipersonal, a través de campañas o a través de un trabajo misionero en otra cultura. Aunque debemos aclarar que no todo evangelismo es misión, sí toda misión es evangelismo.

Comprendemos el proceso evangelístico como la comunicación y recepción de este mensaje (el Evangelio) el cual está atravesado por una gran cantidad de variables socioculturales que definen su desarrollo. Por un lado, tenemos al comunicador del Evangelio, portador de su cultura de origen, por otro lado, tenemos al misionado, heredero de su propia cultura. Entre ellos se encuentra el Evangelio, mensaje de una creencia religiosa particular nacida desde otro contexto sociohistórico.

Desde la religiosidad protestante transcultural se defiende la extensión universalidad del evangelismo, pero también reconoce la diversidad cultural de la humanidad. Esta determinación de expansión universalista no se contrapone con la diversidad cultural, ya que desde la MPT se argumenta que “toda cultura posee en sí misma la manifestación de ciertos conceptos “transculturales” o “tranhistóricos”, como Dios, el bien, el mal y el diablo” (López y Altman 2012: 15)

Desde este punto de vista, es tarea del misionero transcultural revelar al misionado través del evangelismo la diferencia o la contextualización de los elementos que serían culturalmente humanos (perniciosos y anticristianos) de los culturalmente evangelísticos (bíblicamente establecidos).

La misión transcultural protestante, influenciada por el relativismo cultural, intenta encajar ciertas prácticas culturales dentro de un marco cristiano a través de un consenso, sin necesidad de tener que exigir al individuo receptor del Evangelio el rechazo de su propia herencia cultural, como se solía exigir en las misiones protestantes tradicionales.

6.2. La figura del misionero

Como ya hemos mencionado, desde un punto de vista teológico todos los cristianos son misioneros puestos que se les ha encargado la “misión” de proclamar el Evangelio, pero generalmente se ha denominado así a la persona que dedica su vida por completo a dicha tarea, dentro o fuera de los límites fronterizos de su país: “Misionero es un discípulo que, llamado por Dios y enviado por Él a través de la iglesia local, cruza barreras geográficas y/o culturales, a fin de comunicar todo el evangelio, ya sea para el establecimiento o el crecimiento integral de la iglesia” (COMIBAM 2006: 12). Pero la característica más importante del misionero protestante es que además de comunicar un mensaje religioso también es un agente de cambio cultural, ya que su mensaje proclama una ideología que busca instalar una nueva cosmovisión que transforma las relaciones sociales y la cultura: “El misionero es un enviado al mundo con una tarea específica: ser agente de reconciliación entre Dios y los hombres” (Gava 2009: 156).

En el pasado, los misioneros tradicionales no se preocupaban de temas sociales o culturales asumiendo (como lo habían hecho los católicos durante la conquista) que toda expresión religiosa no cristiana era paganismo y, por lo tanto, debía erradicarse. De buena fe o intencionalmente, no lo sabemos, los misioneros protestantes durante los dos siglos pasados contribuyeron negativamente en los cambios sufridos por muchas etnias incorporándolas al sistema capitalista de libre mercado con fatales consecuencias (Stoll 1985), incluso llegaron a colaborar en etnocidios de pueblos completos (insistimos, deliberadamente o ingenuamente, no lo sabemos), como sucedió con los pueblos fueguinos en La Patagonia chileno-argentina, por ejemplo. En la actualidad, el misionero protestante debidamente capacitado por una agencia responsable, es consciente de su rol como agente de cambio y también es consciente del pasado colonialista del desarrollo de la misionología durante el siglo XIX y parte del XX. Por lo tanto, a los misioneros en general los identificamos como un grupo de individuos con una misión, que se resume en comunicar el Evangelio a todo ser humano y al mismo tiempo como

representantes de nuevas tendencias socioculturales que caracterizan a sus países de origen. Los misioneros extranjeros llegan con su propia identidad cultural a un contexto sociocultural totalmente ajeno a las dinámicas sociales de su país de origen. Es prácticamente inevitable para algunos misioneros sin entrenamiento antropológico, el desear replicar su cultura en la comunidad receptora del Evangelio.

6.3. Relación de poder en la acción misionera

Las relaciones interpersonales, así como las relaciones entre comunidades culturales, siempre están definidas por un juego de poder. Los actores de un escenario social se relacionan en función de esta estructura socialmente prefijada que otorga una cierta cuota de poder que determinará la acción del actor (rol, status, posición social, clase, poder económico). Podemos decir, de manera general, que las relaciones de poder son consustanciales a la vida social humana a todos los niveles, desde las relaciones de pareja pasando por las que se dan entre los miembros de una familia hasta las que se establecen entre Estados, por lo tanto, las relaciones de poder son resultados de la acción social, del simple hecho de sociabilizar. Pero identificamos una relación de poder más específica entre el misionero y el evangelizado. El mismo proceso de evangelización avala esta relación de poder, aunque no es necesariamente una relación autoritaria o de dominación. Desde el punto de vista del misionero, él lleva consigo un contenido de conocimientos que el evangelizado carece. El misionero, y el cristiano en general, es consciente de esta relación “desigual” desde un punto de vista moral y/o espiritual, en que el inconverso es un sujeto carente del Espíritu Santo e ignorante de su condición existencial de pecado, por lo tanto, el carácter de esa relación ya está preconfigurada en términos de poder. Incluso dentro de la dinámica eclesial protestante existe cierta jerarquización no dicha en la que se clasifica a sus miembros según su grado de participación, testimonio cristiano y/o vocación (pastor, ancianos, diáconos/as, misioneros). Esta diferenciación es percibida, en

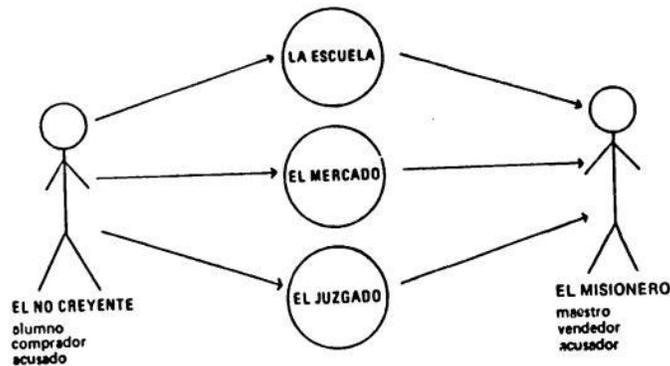
términos espirituales, por los propios miembros que son partícipes de la comunión de un mismo espíritu, el Espíritu Santo.

Específicamente, la figura del misionero siempre se percibirá como un referente de autoridad, aunque paradójicamente al misionero se le instruya en observar una actitud humilde y servicial. Este tipo de percepción podría estar basada, en parte, por la manera en que se desarrolló la tarea misionera durante el colonialismo en países subdesarrollados. La práctica común de los primeros misioneros protestantes provenientes de Europa y Norteamérica era el asistencialismo en las comunidades donde evangelizaban (educación, asistencia médica, capacitación laboral, distribución de mercancías y bienes suntuarios, etc.), por ende, no es de extrañar que dichas comunidades los percibieran como símbolos de bienestar material antes que como portadores de una tarea espiritual. Ha sido difícil para los cristianos de Latinoamérica desembarazarse de esa imagen paternalista del misionero que perdura hasta el día de hoy.

Otros investigadores han elaborado la hipótesis de que existe un tipo de relación asimétrica gracias al cambio de una sociedad agrícola a una industrial de manera abrupta, sin mediar una transición adecuada hacia la modernidad en Latinoamérica. Es el caso, por ejemplo, de la visión que tiene el hermano pentecostal campesino que ve al misionero, a su pastor y/o a su guía espiritual como al “patrón” del campo (Canales 1991). Este juego de poder se equilibra en el momento en que el nuevo converso pasa a ser parte de la comunidad religiosa (hermano) y toma una posición activa dentro de la organización eclesiástica.

Volviendo a la figura del misionero en particular, Donald Larson identifica tres tipos de relaciones percibidas entre comunidad y misionero, las cuales asemeja a ciertos ámbitos: una escuela, un mercado o el juzgado.

Encuentros típicos



12

Estos tres ámbitos son definidos por el autor de la siguiente manera: “En la escuela el maestro dice: ‘Tengo algo que enseñarte’. En el mercado el mercader dice: ‘Tengo algo que venderte’. En el juzgado el juez dice: ‘Te voy a juzgar conforme a estas normas’. Dependiendo de la escena, el individuo local ve sus necesidades de forma diferente” (Larson en Lewis 1990: 56, Tomo III).

Todas estas son relaciones de poder, en cuanto hacen una diferenciación de roles según un esquema jerarquizado, pero no hay que confundir esa relación de poder con dominio o subyugación.

De todas maneras, pueden existir diversos tipos de relaciones entre comunidad y misionero dependiendo de las características del contexto específico, pero insistimos en el hecho de que todas están transversalmente determinadas por una brecha de poder que un misionero adecuadamente capacitado en contenidos antropológicos debería estrechar: “[...] él [misionero], por la naturaleza de su trabajo, es un agente de cambio. Pero no es el único que funciona de esa manera. Las fuerzas ideológicas tales como el capitalismo, el comunismo y el humanismo secular, tienen también agentes que están aferrados a cambiar culturas para lograr sus propósitos” (Lewis 1990: 41, Tomo III).

¹² Figura en Lewis 1990: 55, Tomo III

6.4. El misionero transcultural.

Por definición cualquier misionero que trate de evangelizar en un país o en un grupo humano con cultura diferente a la suya se le denomina: misionero transcultural. Pero en el mundo de la misionología protestante se ha difundido de manera informal la idea de que un misionero transcultural es aquel que ha sido formado en conocimientos antropológicos y los aplica en su trabajo de campo misionero. Esta característica principal es la que nos interesa conocer y profundizar. A continuación resumiremos las características que debería poseer el misionero transcultural presentadas durante un seminario llamado *Perfil del misionero transcultural ideal*, realizado en Córdoba, Argentina en 1991 y patrocinado por COMIBAM¹³:

- Relaciones eclesiásticas: ser miembro activo de una iglesia y ser patrocinado por esta.
- Antropología cultural: ser consciente de su etnocentrismo y respetuoso con otras culturas.
- Relaciones interpersonales: aplicar los principios bíblicos a sus relaciones familiares, de amistad, confraternales, etc.
- Comunicación transcultural: que esté dispuesto a encarnarse en otra cultura.
- Orientación lingüística: que conozca técnicas de aprendizaje de idiomas.
- Conocimientos bíblicos: que sea un perito en el contenido de la Biblia, exégesis e interpretación.

¹³ “Su visión es ver a la iglesia iberoamericana como una fuerza misionera. [...] Cuando hablamos en COMIBAM Internacional de los movimientos misioneros nacionales, nos referimos a las iniciativas misioneras de cada país de Iberoamérica. Entendemos que estos movimientos se dividen básicamente en tres redes de actuación: la red de iglesias y pastores; la red de centros de capacitación misionera y la red de estructuras de envío. En la primera red incluimos a todas las iglesias locales que tienen un programa de misiones en su agenda, por ejemplo, sostenimiento de misioneros, intercesión por las misiones y realización de conferencias misioneras. En la segunda tenemos a seminarios y centros de capacitación con un programa de formación de misioneros, con cursos especializados en el área transcultural. En la tercera están las agencias interdenominacionales, juntas y departamentos de misiones denominacionales y otras organizaciones especializadas que promueven, envían y sostienen las misiones transculturales” (Ziefle 2007: 54)

- Conocimientos teológicos: que domine doctrinas, plan de salvación y que identifique las corrientes teológicas contemporáneas.
- Liderazgo: que posea capacidad para trabajar en equipo y sea organizado, que sea capaz de elaborar proyectos asumiendo y delegando responsabilidades.
- Discipulado: debe ser un ejemplo como maestro y discípulo que transmite no solo conocimientos sino también vida y experiencia.
- Evangelismo: que esté preparado en trabajo evangelístico, es decir, predicar, hacer sermones, conocimiento de apologética (defensa de la fe).
- Salud emocional: que sea estable y balanceado, que cuente con salud física y alta autoestima.
- Vida espiritual: que mantenga una íntima relación con Dios, demostrando los frutos del Espíritu.
- Desarrollo de ética cristiana: que exhiba el valor de dirigir sus decisiones desde principios cristianos.
- Habilidades prácticas: que sepa aprovechar la situación del lugar y servir en todo lo que pueda (Taylor 1994: 127-130).

Estas características deberían ser presentadas como un referente y no como una meta alcanzable, ya que debido a las diversas tensiones y problemáticas que se presentan en el trabajo misional, provocadas tanto por el misionero como por las características del trabajo de campo, resultaría utópico pensar en que se puedan llegar a alcanzar todas ellas. Es importante destacar que existe un trasfondo humanitario y cristiano que justifica la incorporación de la antropología al ejercicio misionero transcultural: “Un misionero que no intenta aprender bien la cultura con que trabaja, un misionero que no lucha por entender la cultura con que trabaja, es un misionero que demuestra falta de respeto para esta cultura” (Ritchey 2003: 46). Al misionero transcultural protestante no le interesa la antropología solamente por su utilidad práctica y por las facilidades que ofrece para el desempeño de su trabajo de campo, sino que también es motivado a utilizarla por el amor fraternal hacia el Otro que le constriñe su creencia religiosa.

No importa que el Otro sea culturalmente muy distinto, es un ser humano, criatura creada por Dios, a su semejanza y, por lo tanto, un potencial futuro hermano en la fe. Desde esta concepción nace el respeto y la dignificación del Otro. Lo que hace la antropología es ayudar al misionero transcultural a comprender los conceptos de otredad, dignificando al Otro en su condición existencial de sujeto-Otro, y no como un objeto de su acción misionera.

La MPT propone una nueva postura que el misionero debe asumir frente a los Otros y su cultura. Se sintetiza en una actitud humilde, contemplativa y reflexiva de la realidad sociocultural del Otro durante el proceso de evangelización, enfatizando el carácter de aprendiz por sobre el de líder (Larson en Lewis 1990). Esta postura se justifica teológicamente como la necesidad de dejar que el Espíritu Santo sea el que realice la obra transformadora de la conversión espiritual. Creemos que esta postura enseñada desde la MPT también viene a ser el reflejo de la influencia del postmodernismo y del relativismo cultural en la práctica misionera protestante. Se reconoce que la acción transformadora debe nacer en el propio individuo misionado partiendo desde sus necesidades socioculturales y según el marco referencial de su propia cultura. De otra manera, la acción del misionero sería interpretada como la de un agente impositivo de creencia religiosa, impronta que la MPT quiere extirpar de la práctica misionera protestante, puesto que se considera herencia del colonialismo.

Desde la antropología no existe un análisis específico de la MPT como fenómeno que incorpore sus elementos al ejercicio de su labor religiosa. No creemos que exista un desconocimiento académico del tema, ya que por más de dos décadas se han producido escritos protestantes respecto a la transculturalidad de la misión. Pero sospechamos que la falta de análisis tiene que ver con la delimitación de campos de acción que definen las propias disciplinas, la cual probablemente provoca que la academia antropológica asuma la producción literaria misionera transcultural como algo restringido a la reflexión misionológica o teológica y no a la reflexión sociocultural.

VII. TÉCNICAS Y CONCEPTOS ANTROPOLÓGICOS RECOMENDADOS EN EL TRABAJO MISIONAL PROTESTANTE TRANSCULTURAL

Como hemos estado revisando en este estudio, en la actual MPT ha crecido el interés por los contenidos antropológicos para la formación de futuros misioneros transculturales. Expondremos a continuación una definición de cultura muy utilizada en la literatura misionológica transcultural:

La cultura es un sistema integrado de creencias (sobre Dios, la realidad del sentido final), de valores (sobre qué es verdadero, bueno, hermoso y normativo), de costumbres (cómo comportarnos, relacionarnos con los demás, hablar, orar, vestirnos, trabajar, jugar, comerciar, comer, realizar tareas agrícolas, etc.), y de instituciones que expresan dichas creencias, valores y costumbres (gobierno, tribunales, templos o iglesias, familia, escuelas, hospitales, fábricas, negocios, sindicatos, clubes, etc.), que unen a la sociedad y le proporcionan un sentido de identidad, de dignidad, de seguridad y de continuidad (Lewis 1990: 179, Tomo III).

Dentro de la cosmovisión protestante, el misionero le otorga una base teológica a la definición de cultura: “Siendo el hombre criatura de Dios, parte de su cultura es rica en belleza y bondad. Dado que el hombre es un ser caído, toda su cultura está manchada con pecado y parte de ella es demoníaca” (*Pacto de Lausana*, en Lewis 1990: 177, Tomo III).

Según la mitología bíblica, la naturaleza propiamente humana comienza desde el momento en que el hombre decide apartarse de Dios a través del acto de la desobediencia. Por ende, la cultura (la procreación, sistemas de parentesco, estructuras sociales, dominio sobre el medioambiente, etc.) nace a partir de una ruptura del hombre con la divinidad, en parte ocasionada por la intervención del mal representado por Satanás. De ahí se desprende que cada producto cultural es en esencia potencialmente negativo al ser motivado y creado desde una naturaleza humana apartada de Dios. Por otro lado, Dios crea a la humanidad según su semejanza, es decir, con facultades característicamente racionales,

morales, creadoras y espirituales, pero dichas semejanzas han sido distorsionadas por la desobediencia del hombre (el pecado) a raíz de la tentación de ser iguales a Dios, según relata el mito de la expulsión del Edén. De esta manera el pecado original se entiende no solo como una desobediencia a Dios, sino también como la aspiración del hombre a ser su propio Dios. A partir de este supuesto la cosmovisión religiosa cristiana protestante identifica en el centro de toda cultura un sustrato de maldad que se traduce en un egocentrismo, en un culto que el hombre se rinde a sí mismo al estar separado de su Dios creador.

La constitución de la cultura desde esta perspectiva es ambivalente ya que supone al ser humano creado a imagen de Dios en su centro, por lo tanto, su creatividad refleja la de su Creador. Pero también está impregnada de pecado, por lo tanto, separada de Dios. La relación antagónica entre estas dos condiciones de existencia -naturaleza pecaminosa (carnal) v/s naturaleza divina (espiritual)- establece una continua disputa que el creyente debe superar a través de la aplicación de su fe. En definitiva, la lucha que debe sostener el individuo creyente es una lucha contra la cultura misma, al ser esta identificada como el origen del culto del hombre a sí mismo. La MPT pretende desembarazarse en parte de esta noción de cultura, centrándose no en la naturaleza pecaminosa de esta, sino más bien en la esencia creativa de la misma como un reflejo de la creatividad de un Dios creador. De esta manera, la MPT busca contrarrestar la visión negativa que ha existido tradicionalmente en el seno de la cosmovisión religiosa protestante rescatando la dignidad de los logros culturales de la humanidad, a los cuales les atribuyen una inspiración divina, como la moral, la ética, el arte y la ciencia.

Parte del trabajo del misionero transcultural protestante es encontrar los elementos culturales que faciliten la reconciliación del hombre con Dios. Aunque se argumenta que esta tarea no debe ir impregnada de ideología o etnocentrismo, concentrándose sólo en el mensaje reconciliador de Dios a través de Jesucristo, podemos apreciar que dicho mensaje contiene una cosmovisión subyacente acerca de la existencia del hombre y su relación con la divinidad que es bastante particular.

Según lo definen los autores consultados, es función de la MPT difundir y adoctrinar a todos los individuos posibles en este tipo de cosmovisión religiosa, motivados principalmente por el mandato teológico de la gran comisión, expuesto anteriormente. Desde nuestro punto de vista podríamos presumir que esta motivación en realidad pretende adoctrinar socioculturalmente a los individuos, como se le acusó y se le sigue acusando a diversas misiones protestantes norteamericanas alrededor del mundo. Pero la MPT pretende contrarrestar dichas acusaciones al asumir una actitud reflexiva y respetuosa hacia la cultura receptora. De hecho, la escena misionera protestante mundial ya no goza de la preeminencia norteamericana o anglosajona de antaño, siendo los misioneros “de la periferia” (Latinoamérica, Asia y parte de África) un porcentaje importante de la acción misionera protestante actual, por lo que las teorías conspirativas que identificaban a las misiones protestantes con un imperialismo sociocultural norteamericano han ido perdiendo validez a través del tiempo.

Según a López y Altmann (2012: 17) en la MPT se suele apreciar a la cultura y su diversidad como una “barrera” que debe ser franqueada. Los autores interpretan esta postura como una dificultad o como obstáculos para el ejercicio evangelístico. Pero desde el punto de vista antropológico del misionero transcultural, la diversidad y características culturales de la comunidad donde evangeliza son vistas como “oportunidades” que le otorgan claves para poder comunicar su mensaje evangelístico. Como menciona Don Richardson en su artículo “Descubriendo el Abre – ojos”:

El motivo por el cual la analogía basada en el “hijo de paz” de la cultura sawi funciona para los sawi, o la referencia a un lugar de refugio tiene significado sólo para los yali, o un nuevo nacimiento atrae las mentes de los asmat, es porque las personas de cada una de dichas culturas estiman tal idea, concepto o ceremonia. Miran a tales situaciones como lo mejor de su mundo. Cuando se empieza a hablar de algo nuevo, relacionado con dicha idea familiar estimada por ellos, automáticamente se despierta su interés (en Lewis 1990: 129, Tomo III).

Los misioneros protestantes transculturales estudian la cosmovisión de la cultura receptora para entender cuales son los elementos socioculturales que le permitirán comunicar su propia cosmovisión cristiana a los individuos de manera tal, que sea significativamente interesante para ellos. Es importante recalcar que la MPT así como la antropología aplicada, cuando realiza planes de desarrollo, pretende despertar un interés que emane desde el Otro, sin tratar de imponer su propia cosmovisión o su propio plan de desarrollo.

Como hemos visto anteriormente, el misionero protestante transcultural es un agente de cambio, por lo tanto, es útil que posea una concepción antropológica del término cultura. Una de las mayores ventajas es que el misionero podrá entender que su trabajo, al buscar un cambio personal que se verá reflejado en el comportamiento, inevitablemente afectará otros ámbitos culturales de la comunidad, por ejemplo las relaciones socioproductivas, la ritualidad, algunas costumbres de sanación, etc. Al comprender la cultura como una estructura que traspasa todos los ámbitos de la sociedad, integrándolos y otorgándoles sentido, el misionero protestante transcultural será consciente del alcance que tiene su trabajo evangelístico a nivel sociocultural y podrá discernir qué elementos cristianos asociados a Occidente o a su país de origen (que son tradiciones ciento por ciento culturales y no parte del Evangelio) podrían ser perjudiciales para la cultura receptora. Se puede apreciar que el concepto de cultura utilizado por los misioneros protestantes transculturales conserva un sustrato funcionalista que coarta el análisis de la cultura del grupo al no contemplarlo en su relación con otros grupos o con la sociedad en general. Creemos que la falta de profesionalización antropológica en la formación misionológica transcultural ha llevado a esta precariedad conceptual del término cultura. Siguiendo el mismo argumento, también contribuye la tendencia de ciertos autores protestantes (Lewis 1990, Gava 2009, Ritchey 2003, Grumlan 1997) de identificar la antropología sólo como una herramienta de difusión evangelística y no como una fuente de reflexión sociocultural que pueda fortalecer el trabajo misionero transcultural.

En cuanto a las dificultades que se le han presentado a la misión protestante en general con respecto a su relación con la cultura, podemos inferir

que uno de los objetivos claves de la MPT es el de tratar de evitar los múltiples casos en que misioneros no han considerado el impacto cultural que provocan en una comunidad. Como uno de tantos ejemplos citamos la apreciación del antropólogo suizo Jacopin después de haber visitado la misión del Instituto Lingüístico de Verano en el Mirití-Paraná, Colombia:

Lo trágico es que los misioneros no se dan cuenta de estos efectos, y que por lo general son de buena fe. La incapacidad de los misioneros está en relación directa con el aislamiento y la posición apartada de las misiones; aislados de la población dentro de la periferia del internado, sin hablar la lengua indígena, terminan por no comprenderse ellos mismos [...] La única actividad útil de la misión son los servicios médico y social, que alivianan ambas las consecuencias directas de la penetración blanca; las infecciones y la destrucción de la organización socio-política (Oostra 1980: 71).

7.1. La necesidad de la antropología en la Misión Protestante Transcultural

En la producción bibliográfica protestante consultada existe un amplio consenso de la ayuda práctica que puede proporcionar la antropología para la capacitación del misionero en formación y para el misionero recibido durante su trabajo de campo transcultural. Pero los autores advierten que la antropología no asegura la aceptación del mensaje evangelístico comunicado a otra cultura, solo garantiza que cuando el mensaje sea escuchado aumente la posibilidad de ser entendido por el Otro. Según Stephen Grumlan, el papel de la antropología cultural en las misiones transculturales contribuye en cuatro aspectos:

- Da al misionero una comprensión de otra cultura.
- Ayuda al misionero a entrar a otra cultura.
- Facilita la comunicación del Evangelio en otra cultura.
- Ayuda en el proceso de establecer la iglesia en otra cultura (Grumlan 1997: 17).

Con respecto a la comunicación del evangelio en una cultura diferente podemos mencionar algunas características de la antropología que se han identificado desde el mundo protestante para ayudarles a facilitar ese proceso y que son frecuentemente mencionadas -aunque al parecer no estudiadas en profundidad- en los textos sobre MPT (Gava y Strauss 2009, Ritchey 2003, Grumlan 1997):

- *Que la antropología estudia el comportamiento actual de la gente de manera holística.* Se asume que esta apreciación de las diferencias culturales ayudará al misionero a transmitir el mensaje evangelístico en otra cultura.

- *Que la antropología utiliza una técnica de investigación llamada “observación participante”.* Podríamos decir que las misiones protestantes tradicionalmente han utilizado la observación participante durante su trabajo de campo. En la actualidad, gracias a las reflexiones emanadas desde la MPT, dicha técnica ha sido abordada principalmente desde términos antropológicos, incorporando la reflexión sobre los grados de participación del misionero en el campo (Macagno 2009b), el estudio de los contextos y la diferenciación entre formas y significados (Gava 2003: 154).

- *Que la antropología se enfoca en los procesos de cambio cultural.* A partir de la reflexión de las consecuencias de su trabajo de campo evangelístico en pueblos culturalmente distantes, los misioneros protestantes transculturales se han identificado a sí mismos como agentes de cambio en las comunidades donde evangelizan. Los términos de aculturación, transculturación, interculturalidad, etnocentrismo y relativismo ya son parte de la reflexión habitual sobre su propio trabajo y los utilizan desde una mirada antropológica no solo para entender a la cultura receptora y su cosmovisión, sino también para entenderse a sí mismos durante el proceso de evangelización.

Podemos resumir la ayuda que proporciona la antropología a la MPT a través de dos necesidades principales que desprendemos desde los textos consultados:

- La necesidad de los misioneros de entenderse a sí mismos (su creencia, su fe y su relación con la cultura) dentro de un contexto multicultural. La antropología

ayuda al misionero a reconocer su propia cultura a través del extrañamiento y del combate al etnocentrismo. Utiliza esos ejercicios extraídos desde la disciplina antropológica para reconocer qué elementos de la expresión de su cristiandad son socioculturales y cuales son bíblicamente evangelísticos. Estos últimos, según la MPT, serían valores supraculturales como podemos apreciar en la siguiente cita: “La antropología cultural nos da las herramientas conceptuales con las cuales extraer los principios bíblicos de sus formas culturales, y comenzar a hacerlos aplicables en cualquier cultura” (Gruhlán 1997: 25).

- La necesidad de entender la cultura del Otro durante el proceso de evangelización. La antropología ayuda al misionero a conocer la cultura del grupo que desea evangelizar, en pos de que dicha tarea sea más efectiva para los objetivos de la misión y para que el mensaje evangelístico sea culturalmente contextualizado y entendido para la cultura receptora. Para ese propósito, las herramientas y conceptos más mencionados dentro de los textos sobre la misión transcultural son: el relativismo, el choque cultural y la observación participante, aunque esta última generalmente sea denominada como identificación y participación. Podemos apreciar el reconocimiento de esta necesidad cuando se sostiene que “el misionero debe entender ciertos elementos primordiales de la cultura a la cual entra, antes de establecer conexiones efectivas con el grupo que la representa. Para hacer esto eficazmente, es importante poseer un conocimiento básico de antropología, la ciencia que trata el estudio del ser humano” (Lewis 1990: 27, Tomo III).

Además de reconocer la utilidad de la disciplina desde estas perspectivas, se llega a reconocer incluso a la antropología como un elemento fundamental dentro del plan divino de la misión religiosa que, como vimos anteriormente, se resume en la búsqueda de la reconstitución de la relación entre Dios y el hombre: “la antropología es el estudio del acto especial de creación de Dios: el hombre [...] La antropología nos ayuda a entender mejor a Dios y a las personas y a desempeñar una función en el proceso de reconciliación” (Gruhlán 1997: 48).

El uso de la antropología en el mundo religioso protestante también debe ser justificado, por obviedad, desde un punto de vista teológico. Es decir, la antropología es interpretada como una ayuda para el individuo creyente en su labor de propagación del mensaje evangelístico. Bajo esta óptica, la antropología no estaría reservada sólo a la acción misionera, sino que también cualquier cristiano podría ser un antropólogo en potencia.

A continuación abordaremos los conceptos antropológicos que se recomiendan en los textos sobre MPT, la manera en que se los definen y utiliza en pos de una evangelización adecuada.

7.2. Acerca de la relatividad cultural y el etnocentrismo

Etnocentrismo y relatividad cultural son conceptos familiares para el misionero protestante transcultural y son frecuentemente mencionados en manuales de capacitación. A continuación nos interesa discernir cómo el misionero entiende y utiliza estos términos teóricamente y durante la práctica misionera transcultural.

En el caso del etnocentrismo, la manera usual que los misioneros transculturales lo explican es a través de enseñanzas bíblicas o con ejemplos de trabajos evangelísticos en donde se han cometido gravísimos malentendidos por el solo hecho de que el misionero no consideraba o no conocía este concepto. La historia de la misión protestante esta llena de estos ejemplos en los cuales el etnocentrismo del misionero le impedía apreciar la cultura receptora del Evangelio como algo más allá que una simple acumulación de supersticiones y paganismo.

En su sustancia, el etnocentrismo es entendido de la misma manera en que es expuesto desde la academia antropológica, es decir, como “la tendencia a aplicar los propios valores culturales como superiores para juzgar el comportamiento y las creencias de personas criadas en otras culturas” (Kottak 2002: 14). Lo que hace la misión protestante transcultural es aplicar el concepto para distinguir entre las creencias y valores de su propia cultura en contraste con los que ellos llaman la cultura supracultural del Evangelio. Como consecuencia del

ejercicio anterior también lo utilizan durante el proceso de evangelización para evitar la confusión entre cultura y fe. Como señala Ritchey: “el misionero percibe [conscientemente o no] a su propia cultura como ‘mejor’, ‘más avanzada’, ‘más santa’ o ‘más cristiana’. Y, por ser así, es percibida como algo que merece ser duplicado por esta etnia ‘inferior’” (2003: 46).

Sabemos que combatir el etnocentrismo no significa “erradicarlo”, ya que es una tendencia natural del pensamiento humano y no estamos exentos de su influencia, pero sí podemos impedirlo o frenarlo y para lograrlo es importante reconocernos susceptibles a dicha tendencia. De esta manera la MPT, influenciada por la antropología, reconoce al etnocentrismo no solo como la actitud del misionero frente a su propia cultura, sino como un concepto que atañe a todo individuo en cualquier cultura. Pero existe una particularidad que le incluye la MPT al etnocentrismo. Al respecto, Don Richardson nos comparte en su artículo “*Encontrando el Abre – ojos*” (en Lewis 1990: 123-129, Tomo III) que la actitud etnocentrista además de ser perniciosa para el trabajo misionero transcultural es anticristiana. Toma como ejemplo el pasaje bíblico en que Jesús entabla una conversación con una mujer samaritana. En ese periodo histórico y contexto cultural, judíos y samaritanos no debían socializar, pero Jesús se interesa genuinamente por esta mujer e incluso basa parte de su discurso en elementos importantes de su tradición cultural, como lo era el pozo de Jacob, un referente histórico e identitario para el pueblo de Samaria, con el fin de compartirle una enseñanza espiritual. Jesús desafía las tradiciones socioculturales y además utiliza los referentes culturales del Otro para enseñar una lección: “Creo que esa es la clase de espíritu que Él quiere que nosotros tengamos. Y he visto fracasar a muchos misioneros precisamente porque les falta ese espíritu de amor” (*Id.* 125).

El autor habla del amor al prójimo como combate del etnocentrismo, pero ¿cómo podría combatir ese concepto un misionero que ni siquiera lo conoce? A veces no basta sólo con las “buenas intenciones” o el “deseo de hacer las cosas” por mucho amor genuino por el prójimo que el misionero tenga para compartir. En asuntos de temática transcultural se hace necesario comprender cabalmente los conceptos de etnocentrismo y relativismo cultural. Pero para la capacitación

transcultural, combatir el etnocentrismo es percibido como un acto cristiano que demuestra una actitud de amor y sacrificio por entender al Otro y su cultura, no tanto como un ejercicio reflexivo y riguroso.

Otra manera de presentar el etnocentrismo es como un antagonista de lo que algunos autores mencionan como “bibliocentrismo”. Este concepto se entiende como la actitud que debe adoptar todo misionero transcultural frente a la vida, es decir, priorizar las enseñanzas bíblicas, que serían supraculturales, antes que su propio parecer o juicio personal influenciados por la cultura a la cual pertenece, es decir, por su etnocentrismo. Este ejercicio también está relacionado al relativismo, como menciona Ritchey: “el misionero debe ser muy consciente de su necesidad de practicar el ‘bibliocentrismo’. Esto es lo que evita caer en el relativismo de la antropología cultural secular” (2003: 16).

Respecto a la relatividad cultural la MPT es más cuidadosa, ya que su propia definición resulta contradictoria con la convicción de una sola creencia en un Dios único para todo el mundo y eso puede causar confusión entre algunos cristianos. El hecho de aceptar la relatividad cultural no afecta esta creencia primordial, sino que acepta la existencia de la diversidad cultural de la especie humana. Desde un punto de vista teológico, la relatividad cultural se puede entender de la siguiente manera: “En este mundo, no hay tal cosa como una cultura perfecta, y esto incluye la cultura del misionero. Toda cultura cae bajo el juicio de Dios, y hay cambios que Dios exige a toda cultura” (Ritchey 2003: 53).

Desde la antropología se dice que el relativismo sostiene “que el comportamiento en una cultura particular no debe ser juzgado con los patrones de otra. En su extremo, esta postura arguye que no hay una moralidad superior internacional o universal, que las reglas éticas y morales de todas las culturas merecen igual respeto” (Kottak 2002: 14). Por otro lado, el antropólogo no necesariamente está obligado a aprobar todo comportamiento o práctica cultural que desde su punto de vista sea moral o éticamente reprochable, sin embargo ha de respetar la diversidad humana intentando ser objetivo, preciso y sensible durante el estudio de otras culturas. Es ese tipo de sensibilidad la que busca encontrar el misionero transcultural para su práctica durante el trabajo de campo.

Stephen Grumlan recomienda no confundir relativismo cultural con relativismo ético o moral. El autor sostiene que el cristiano debe ser un relativista cultural, pero al mismo tiempo defensor de la autoridad bíblica como una medida moral universal: “Creemos que la Biblia es inspirada, la única infalible y autorizada Palabra de Dios. Pero las Escrituras son al mismo tiempo palabras de Dios y las palabras de hombres registradas en un tiempo y contexto histórico [cultural] específico” (1997: 270). Es decir, la MPT entiende que la Biblia es un libro históricamente situado y comprende su contexto, pero sostiene que sus enseñanzas y virtudes serían supra-culturales y supra-históricas. Significa que a pesar de reconocer la relatividad cultural, la cosmovisión cristiana también sostiene la unidad existencial del hombre. De esta manera evita la desintegración del concepto de hombre en las fauces del relativismo, como nos menciona Geertz:

La enorme variedad de diferencias que presentan los hombres en cuanto a creencias y valores, costumbres e instituciones, según los tiempos y lugares, no tiene significación alguna para definir su naturaleza. Se trata de meros aditamentos y hasta de deformaciones que recubren y oscurecen lo que es realmente humano –lo constante, lo general, lo universal– en el hombre (1987: 45).

Podemos ver que en la propia Biblia hay cabida para el relativismo cultural. Uno de los ejemplos clásicos utilizados por la MPT para sostener este argumento, es la actitud del apóstol Pablo en su carta *1ª Corintios* con respecto a la diversidad cultural:

Me he hecho a los judíos como judío, para ganar a los judíos; a los que están sujetos a la ley (aunque yo no esté sujeto a la ley) como sujeto a la ley, y para ganar a los que están sujetos a la ley; a los que estén sin ley, como si yo estuviera sin ley (no estando yo sin ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo), para ganar a los que están sin ley. (1º Epístola a los Corintios 9: 20-21)¹⁴

¹⁴ Todas las referencias bíblicas son extraídas de la versión Reina Valera 1960.

Esta actitud frente al relativismo solo se justifica como método efectivo para la evangelización en contextos de diversidad cultural, pero no como una aceptación de la relatividad de la creencia religiosa, la cual se sostiene como absoluta y verdadera frente a las demás y cuya única autoridad es la Biblia como evidencia de revelación divina auténtica.

Grumlan expone un esquema realizado por Marvin Mayers en donde clasifica cuatro tipos de relaciones entre autoridad bíblica y relativismo cultural (en Grumlan 1997: 272).

		Bíblico	
		Relativismo	Absolutismo
Cultural	Absolutismo	Ética de la situación	Tradicionalismo
	Relativismo	Antinomianismo	Respeto Mutuo

Estos términos son definidos por el autor de la siguiente forma:

- Ética de la situación: la cultura es absoluta y la Biblia es relativa, es decir, la Biblia se rinde a la cultura acomodándose a sus reglas y principios.
- Individuo antinómico: no se sujeta ni a la cultura ni a las Escrituras. “Este violará igualmente principios bíblicos y costumbres culturales cuando alguna de estas entorpezcan sus fines” (1997: 273).
- Tradicionalistas: a veces llamados “fundamentalistas”, mantienen una actitud etnocéntrica pero aseguran seguir al pie de la letra la escritura bíblica. “Hacen absoluta la solución de una forma compatible con su propia cultura, y hacen de esa forma absoluta la medida para evaluar todas las demás formas culturales” (*Ibid.*).

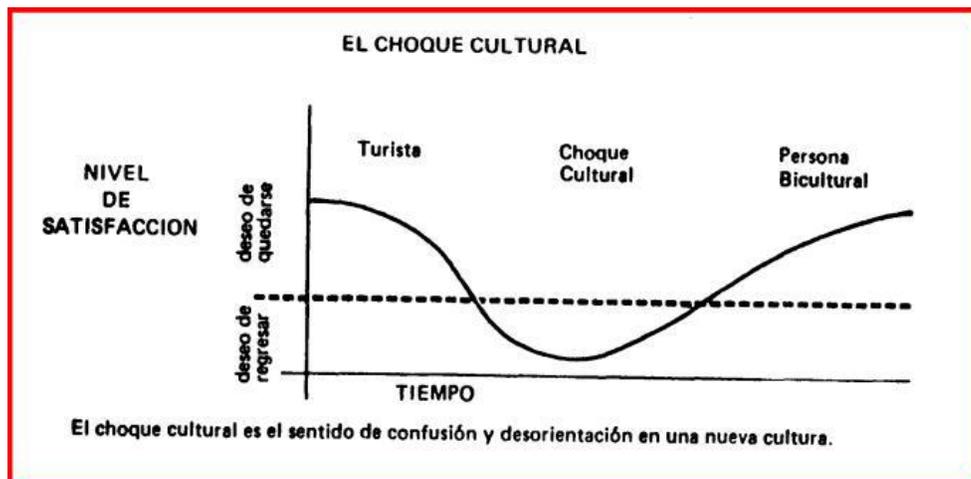
- Respeto Mutuo: permite que cada persona siga las Escrituras de una forma que sea compatible con la cultura del individuo.

Aunque la obediencia a la escritura bíblica es fundamental para el cristianismo protestante, ya que es parte sustancial de su credo, la misión protestante también considera que es necesario contextualizar históricamente la escritura de la Biblia. Por ejemplo, podemos encontrar prácticas culturales propias del contexto histórico de la escritura bíblica como el uso de velo en público por las mujeres o el lavado de pies, propios de la cultura judía de ese entonces. En la actualidad, tratar de aplicarlos en una cultura totalmente diferente sería pernicioso desde un punto de vista teológico y a la vez sociocultural. Lo que se logra con la aplicación de la relatividad cultural en la MPT es que “al enfrentar tales textos con la contemporaneidad la respuesta más adecuada es el discernimiento crítico del significado profundo del texto para traducirlo en términos de la propia cultura que se desea evangelizar” (Lewis 1990: 123, Tomo III).

La MPT pretende extirpar de manera simplista la problemática que le sugieren los términos etnocentrismo y relativismo, aplicándolos sólo a la ejecución en el campo misionero para fortalecer el proceso evangelístico, pero sin considerarlos para la autorreflexión de la propia creencia religiosa. Por lo tanto, resulta paradójico que se aplique la relatividad cultural para entender al Otro pero al mismo tiempo se niegue la relatividad de la cosmovisión cristiana y que, por otro lado, intente combatir el etnocentrismo de la cultura del individuo cuando al mismo tiempo la propia cosmovisión cristiana es tremendamente etnocentrista al auto reconocerse como la única vía de comunicación con el Dios verdadero (o cristocéntrica, como prefieren decir los misioneros transculturales). Obviamente es un problema para cualquier religión que se autodefine como única y absolutamente verdadera definir el relativismo cultural en función de sus propósitos: el adoctrinamiento religioso. Pero a pesar de interpretar esa situación como un problema, la MPT intenta abordarlos en vez de negarlos, siempre y cuando cumplan la función de facilitar la comunicación del evangelio.

7.3. Acerca del choque cultural

Cuando se habla del choque cultural, la MPT recomienda ciertos métodos para superar dicho trance que evidentemente han sido influenciados por la consulta de material antropológico. En general indica que tanto el aspirante a misionero como el ya experimentado en trabajo de campo siempre deben estar capacitados y preparados para enfrentar el trance que significa encarnarse en otra cultura. En los textos consultados se enfatizan dos maneras en que el misionero transcultural debe prepararse para enfrentar a la otra cultura. El estar “capacitado” se refiere a la preparación intelectual que el misionero obtiene y estudia para enfrentar este evento, siempre desde un punto de vista antropológico. El “estar preparado o listo” se refiere a la preparación psicológica para el choque cultural, es decir, adaptar una mentalidad correcta que le ayudará al misionero a enfrentar ese proceso (Ritchey 2003). Se identifica este fenómeno como un estado de transición en donde el individuo inserto en otra cultura se irá adaptando paulatinamente a su nuevo entorno. Lewis ofrece un diagrama para que los futuros misioneros transculturales entiendan ese proceso de transición:



15

¹⁵ Figura en Lewis 1990: 32, Tomo III.

Aunque el misionero protestante transcultural se prepare intelectual y emocionalmente para entender al Otro y su cultura, es ineludible el trauma que provoca el situarse en un contexto cultural ajeno por un lapso determinado de tiempo. La antropología cultural nos permite vivir la experiencia de entrar a otra cultura con el menor impacto haciendo posible la empatía, la aceptación y la identificación. Siguiendo el diagrama ofrecido por Lewis podemos identificar tres “etapas” del choque cultural:

- La etapa de turista: Todo lo nuevo parece fascinante y emocionante. El misionero está ansioso por experimentar todo lo que le parece exótico.
- El rechazo: El misionero comienza a apreciar la dificultad para asimilar y adecuarse a las costumbres ajenas. Siente frustración al sentir que su bagaje cultural resulta inútil en el nuevo contexto cultural en que se desenvuelve.
- Recuperación o adaptación: Llegar a esta etapa depende de una adecuada formación antropológica y de la personalidad del individuo.

Los misioneros protestantes transculturales sostienen que el misionero transcultural se convierte en una persona “bicultural” una vez que ha superado el trauma del proceso del choque cultural adaptándose a la cultura receptora. Se hace hincapié en que el futuro misionero debe capacitarse adecuadamente para cuando se enfrente al choque cultural, pero las recomendaciones que se ofrecen para superar dicho trauma son bastante básicas, como por ejemplo aprender a ser humilde, reírse de los propios errores y mantener una actitud positiva y curiosa. Principalmente se habla de choque cultural unido al concepto de identificación o integración, concepto que nosotros inferimos como un símil de lo que conocemos como *rapport*.

Una de las mayores recomendaciones para superar el choque cultural es la inmediata inmersión (matrimonio Brewster en Lewis 1990) en la cultura receptora. El matrimonio Brewster justifica la inmediatez bajo el argumento de que una inmersión paulatina ayudada por una comunidad de iguales (otros misioneros y/o compatriotas) distorsionarían el aprendizaje de la nueva cultura. Por lo tanto, una

de las recomendaciones principales para evitar el choque cultural es que el misionero transcultural alcance una rápida identificación con la cultura del grupo que desea evangelizar. El método más aceptado para una adecuada inmersión que ayude a superar el proceso del choque cultural es el que propone el matrimonio Brewster (en Lewis 1990: 72, Tomo III). Puede resumirse en cuatro recomendaciones básicas:

- Vivir con una familia local y no en las colonias de compatriotas.
- Reducir las pertenencias personales a lo estrictamente necesario.
- Desenvolverse en el contexto local (utilizar servicios públicos, leer la prensa, participar en actividades cívicas, etc.).
- Aprender el idioma desde el contexto de las relaciones interpersonales.

Confrontarse a las diferencias culturales demanda un gran esfuerzo intelectual y emocional. No basta sólo con entender que nos encontramos en una realidad cultural ajena, también hay que aceptarla e identificarse con esa realidad para lograr adaptarse adecuadamente. Por lo tanto, es de vital importancia para el misionero protestante transcultural superar el proceso del choque cultural y lograr adaptarse a la cultura anfitriona. Por otro lado, a medida que el misionero acumule más experiencias en contextos culturales distintos, este proceso le resultará cada vez más fácil de sobrellevar. Como atestigua Lloyd E. Kwast: “Al salir hacia el mundo y aprender a vivir en la nueva cultura se acelera el proceso de adaptación y el extranjero puede sentirse rápidamente ‘como en casa’ (en Lewis 1990: 33, Tomo III).

Particularmente el concepto de choque cultural no ha sido teológicamente intervenido o justificado, como en el caso de los otros conceptos extraídos desde la antropología. De esa manera, podemos ver que el entendimiento de dicho proceso ha sido incorporado prácticamente de manera literal a como se discute dentro de los estudios antropológicos.

7.4. La identificación

Otro aspecto tomado por la MPT se relaciona con la participación durante la observación en el trabajo de campo misionero transcultural. La identificación, que como mencionamos con anterioridad asimilamos con el concepto de *rapport* utilizado en ciencias sociales, está íntimamente asociado al concepto de contextualización del Evangelio en los textos sobre la MPT. El comportamiento del misionero, tanto como el de cualquier cristiano, está determinado por la moral y ética cristiana definida bíblicamente. Esta ética y moral han sido ampliamente estudiada desde las ciencias sociales, pero desde un punto de vista teológico está basada en los consejos y enseñanzas que dejó Jesús durante su estancia en la tierra, las cuales fueron registradas en los evangelios. Esas enseñanzas son detalladamente estudiadas en el mundo protestante y son tomadas como una guía para el tipo de comportamiento que debe observar durante su vida el individuo creyente. Por lo tanto, se enfatiza que el misionero protestante transcultural aprenda a discernir su grado de participación en un contexto cultural ajeno basándose en un amplio conocimiento de teología cristiana y que a la vez conozca profundamente las características socioculturales de la comunidad receptora para lograr contextualizar su comportamiento. A partir de dicho conocimiento, puede ser capaz de entender qué aspectos de la conducta cristiana están bíblicamente establecidos y qué aspectos deben ser contextualizados ya que responden a una tradición cultural. Esta idea se vuelve a vincular con el concepto de “bibliocentrismo” ya antes expuesto.

Con respecto a la identificación podemos inferir que el misionero protestante transcultural la busca con más urgencia que el investigador social secular debido a la diferencia entre sus objetivos durante el trabajo de campo. Esa diferencia le demanda mayor participación en la vida cotidiana de la comunidad receptora y, por lo tanto, mayores dificultades éticas y morales. A veces los misioneros han confundido la identificación con la adopción de algunos símbolos culturales o algunos modos como cierto tipo de vestimenta, giros lingüísticos o hábitos. Por ejemplo, existe el caso testimonial de William Reyburn (en Lewis

1990: 13-17, Tomo III) quien buscaba ansiosamente identificarse con la cultura de los indígenas del altiplano ecuatoriano. Había adoptado sus vestidos y sus costumbres, se alimentaba con sus comidas y se trasladaba a pie, pero cuando entra a una choza altiplánica se refieren a él como “mister” o “patroncito” a pesar de su esfuerzo por identificarse como uno más entre ellos.

Finalmente, Reyburn señala que la identificación no se trata de personificar al Otro llevado al extremo de caer en la caricaturización. El misionero debe reconocer las necesidades del Otro como sus propias necesidades, entenderlas y considerar la realidad que le rodea como si fuera la propia. Es una actitud más que un método: “Solo entender a los otros no es suficiente. Si la identificación ha de llevarse a cabo, los sentimientos que distinguen a ‘ellos’ de ‘nosotros’ deben cambiarse. Cuando ellos se conviertan en integrantes del círculo de gente que consideramos propio, entonces habremos desplazado exitosamente nuestro etnocentrismo” (Lewis 1990: 35, Tomo III).

Asimismo, para el misionero protestante transcultural, es necesario en la participación realizar el ejercicio de la contextualización. Como ya dijimos, el amplio conocimiento de teología bíblica junto a un adecuado entrenamiento antropológico capacitará al misionero transcultural a discernir qué aspectos culturales son necesarios de contextualizar en su participación y en que situaciones sería mejor dar un paso atrás en pos de no alterar el contenido del mensaje evangelístico. Este ejercicio de contextualización durante la participación es bastante similar al que realiza el investigador social cuando debe decidir en que escenarios participar y en cuales retroceder sea por ética o para no alterar los objetivos de su investigación.

El observador participante camina sobre una delgada línea que separa al participante activo ["participante como observador"] y el observador pasivo ["observador como participante"] (Gold, 1958; Junker, 1960). Hay claras oportunidades en las que es preferible no ser aceptado como auténtico miembro del escenario o grupo. Cuando el compromiso coloca al observador en una situación competitiva con los informantes, lo mejor es retirarse (Taylor y Bodgan 1994: 59).

Podemos ofrecer un ejemplo que menciona Grumlan (1997: 40) con respecto a la contextualización. Un matrimonio misionero recién llegado a India tuvo problemas para recibir su equipaje, el cual se mantenía retenido por problemas de aduana. A raíz de ello no podían abandonar el aeropuerto. Después de estar esperando casi dos días, un compatriota que trabajaba en el aeropuerto les explica que en realidad esos problemas no se solucionaban esperando, sino que era “costumbre” ofrecer un soborno al funcionario de la aduana. Ante tal situación se les presentó un dilema moral: por un lado, ellos consideraban que los sobornos no son legítimos (en su cultura), por otro lado, en dicho contexto es algo normal como parte del funcionamiento burocrático, por lo que no constituye ninguna falta moral. Al analizarlo a la luz de las escrituras bíblicas entendieron que no transgredían ningún precepto cristiano al acceder al pago del soborno, ya que lo que sentían como culpabilidad moral era parte de la educación cultural que han recibido. Asimismo, a un cristiano indio no debería culpársele de anticristiano por ofrecer un soborno en alguna institución burocrática ya que es parte del funcionamiento sociocultural del contexto en el que vive.

Podemos observar un ejemplo de contextualización mencionado en Stoll (1985) en donde un equipo de misioneros debió discernir entre lo culturalmente determinado y lo cristianamente aceptable:

Un asunto en discusión en el Perú a fines de los cincuenta era si los cristianos podían tomar masato, una bebida fermentada que la mayor parte de los indígenas amazónicos toma en ciertas cantidades para pasar el día, y en mayores cantidades durante las fiestas, ocasiones rituales donde las amistades son reafirmadas y las diferencias zanjadas. Como el médico de la filial, Ralph Eichenberger, parece haber reconocido que el masato es ahí también un importante elemento nutritivo, algunos traductores intentaron trazar una línea entre nutrición y borrachera, hospitalidad y exceso (Stoll 1985: 126).

Finalmente, la identificación y contextualización pueden sonar muy relativas, pero para los misioneros protestantes transculturales se toma en consideración que el discernimiento de estos conceptos siempre deben ser orientados desde el conocimiento de la escritura bíblica, la cual en última instancia determina las decisiones que tomará el misionero ante una situación moralmente compleja.

VIII. CONCLUSIÓN Y REFLEXIÓN FINAL

Hemos ido revisando la relación ambivalente de la MPT con la antropología, situándola desde su contexto histórico, sus semejanzas metodológicas y sobre todo por la incorporación de técnicas de estudio social provenientes principalmente de la antropología sociocultural al ejercicio misionero protestante.

Ahora bien, desde la bibliografía revisada, las entrevistas realizadas a los miembros de la agencia misionera protestante interdenominacional Provisión y desde la propia experiencia del autor de este estudio, podemos comenzar a esbozar algunas interpretaciones desde la antropología a la pregunta ¿Por qué la misión protestante incorpora elementos antropológicos para la formación de sus misioneros? En realidad barajamos varias conclusiones a partir del material revisado, las cuales presentamos a continuación:

Desde la antropología, nos atrevemos a interpretar la incorporación de sus contenidos a la formación misionera protestante como una respuesta a tres necesidades principales:

- a) La de entender la distinción entre cultura y fe.
- b) La de entender las realidades culturales de las poblaciones a evangelizar frente a un contexto cada vez más multicultural.
- c) La de contextualizar el mensaje bíblico a esas realidades culturales.

Además, estas necesidades emergen con mayor urgencia ante una situación de crisis de legitimación del quehacer misionológico protestante provocado por un contexto sociopolíticamente complejo durante todo el siglo XX. Varios fueron los acontecimientos socio-históricos que llevaron a la misión protestante tradicional a cuestionarse sobre sus métodos evangelísticos: el fin de la era colonialista; las guerras mundiales; la efervescencia de los movimientos sociopolíticos de izquierda y los movimientos de auto-determinación y auto-reconocimiento de las poblaciones indígenas (unos de sus mayores campos de acción misionera en el Tercer Mundo) dejaban al mundo protestante en un ambiente incierto para ejercer su trabajo misionero. Los movimientos sociopolíticos en Latinoamérica durante la

segunda mitad del siglo XX reconfiguraron gran parte de la estructura social, incluyendo a la iglesia protestante. La auto-determinación y el auto-reconocimiento de una tradición cultural protestante propia obligaron al mundo protestante anglosajón a replantear su relación y sus modelos de interacción con las iglesias de la periferia.

Además de la crisis que rodeaba a la iglesia protestante, también existieron crisis internas que levantaron pequeños cismas en los círculos de poder tradicionales que definían el ejercicio de la misión protestante a través del mundo entero. El momento más significativo es, como antes se expuso, el momento en que surge el neo-evangelismo como respuesta a la radicalización de los sectores fundamentalistas más conservadores en el mundo protestante norteamericano. Dicho cisma se materializa en el *Pacto de Lausana* y se disemina por el resto del continente americano. De esta manera la MPT y la incorporación de los contenidos antropológicos se sitúan en dicho contexto de quiebre, pero al mismo tiempo funcionan como una excelente respuesta para desmentir las acusaciones que constantemente sufrían las misiones protestantes (Stoll: 1985) de supuestas pretensiones de dominación sociocultural norteamericana sobre Latinoamérica.

Aunque en un principio se reconoce que el surgimiento de la MPT tuvo un trasfondo ideológico anglosajón, en la actualidad las tendencias latinoamericanas son más autónomas y regionalistas. En las entrevistas realizadas a representantes de esta corriente misionológica en Chile, se afirma que actualmente se persigue la creación de una teología transcultural propia y latinoamericanista, nacida desde de la práctica de misioneros latinos que trabajan en otros continentes. Por lo que la influencia anglosajona y norteamericana en las definiciones de la MPT han ido menguando poco a poco y se prioriza la producción misionera regional para la formación de futuros misioneros transculturales.

Una variable interesante acerca de la incorporación de la antropología y sus métodos hacia la MPT tiene que ver con relación al estilo de misión evangelística que se práctica en la actualidad, caracterizada por los trabajos a corto-plazo y la alta deserción prematura de misionero jóvenes. Según las cifras compartidas por los miembros de la agencia Provisión durante las entrevistas, la deserción de

misioneros transculturales antes de cumplir un año en una cultura ajena es muy alta, sea por motivos personales, emocionales, económicos, etc. Una de las razones que podemos inferir es que las características de una contemporaneidad sobremodernizada (Auge 1996) (exceso de individualismo, exceso de tecnología y *mass media*, mayor conectividad entre lugares distantes, el consumo, etc.) han favorecido la elección de los trabajos de campo a corto plazo en la práctica misionera protestante. Cabe hacer notar que las misiones protestantes tradicionales, hasta hace unos treinta o cuarenta años atrás, asumían que su trabajo vocacional no podría realizarse en menos de 20 años, incluso algunos pasaban gran parte de su vida en el campo misionero. En contraste, actualmente dicha opción es prácticamente impensable y la acción misionera suele interpretarse como una actividad más entre muchas. Incluso entre los aspirantes a misioneros que se forman en centros de capacitación asumen que si el lugar al que llegan para evangelizar no es lo que esperaban, pueden dirigirse a otro en donde creen obtendrán mejores resultados.

Se advierte una baja tolerancia a la frustración en los aspirantes a misioneros, según nos relataban los miembros de la agencia durante las entrevistas, y se aumentan las expectativas de un resultado exitoso y eficiente en poco tiempo para poder realizar otro trabajo misionero en otro lugar, y así sucesivamente. Por lo tanto, la misión protestante incorpora elementos antropológicos para ayudarse a sí misma durante un trabajo misionero transcultural que probablemente será a corto plazo, debido a las características de la contemporaneidad y como una forma de responder a las expectativas de los aspirantes a misioneros influenciados por la teorías del *iglecrecimiento*, ideología presente de manera subyacente en prácticamente toda las iglesias protestantes de Latinoamérica como producto del dominio norteamericano que imperó bastante tiempo en la estructura de las iglesias latinas.

Tanto las tres necesidades y la variable que mencionamos, pueden resumirse en una: la necesidad de expansión del mensaje evangelístico a todas las esferas de la realidad sociocultural con una perspectiva global a través del ejercicio local y regional. Bajo esta perspectiva se contempla a la antropología

como una herramienta que ofrece métodos y conceptos que deben utilizarse para el servicio de la evangelización. Por lo tanto, se incorpora a la antropología para utilizarla como una herramienta que favorezca la expansión de su ideología religiosa desde lo local y regional, apuntando hacia lo global. Me sumo a la interpretación de López y Altman (2012) acerca de la MPT como la estrategia utilizada por la ideología cristiana protestante para construir nexos entre lo global, regional y local en pos de la expansión de su mensaje, estrategia relacionada con su visión del futuro escatológico. Estamos de acuerdo en la interpretación de los autores ya mencionados, pero discrepamos de su análisis del concepto de cultura en la MPT, la cual a partir del estudio de material bibliográfico protestante transcultural infieren que la cultura es apreciada como una barrera, un obstáculo, y por lo tanto, es perniciosa para la acción evangelística. En su lugar, proponemos otro tipo de interpretación, también basado en bibliografía protestante transcultural, en donde la cultura es apreciada como una oportunidad y no como un obstáculo para la comunicación del mensaje evangelístico.

La misión protestante en general persigue un objetivo: una intervención cultural dirigida a la aceptación de un tipo específico de creencia religiosa, la judeo-cristiana.

La tarea misionológica se basa en un diagnóstico subyacente de la realidad fundamentada teológicamente en donde el hombre necesita de la redención que ofrece Dios para liberarse de su condición existencial de pecado. Pero la MPT se ha diferenciado de las misiones tradicionales en dos aspectos:

- La relación que establece con el Otro y la comunidad receptora del mensaje evangelístico.
- El tipo de formación misionera que propone.

Las misiones protestantes tradicionales invertían su preocupación en la formación teológica del misionero y asumían el cristianismo como un sinónimo de cultura occidental, por ende, la cultura receptora debía imitar la del misionero al autodeterminarse como el punto de referencia del verdadero cristianismo. En cambio, la MPT invierte en formar antropológicamente, además de teológicamente

en los futuros misioneros, de manera de que comprendan la cultura que recepciona el mensaje evangelístico. Este esfuerzo por el estudio de la cultura también involucra la percepción que tiene el misionero del “Otro” como sujeto activo que reinterpreta ese mensaje según su propia cultura, no ya como desde la pasividad que imita las formas del cristianismo occidental. Ese modo de evangelismo durante las misiones tradicionales de carácter paternalista se ha ido reemplazando poco a poco por un enfoque más antropológico en donde es el Otro el que decide cómo vivir y expresar su cristiandad.

Como ya dijimos, ambas tendencias misionológicas buscan un cambio sociocultural dirigido que se asume como lo deseable y mejor, pero con una diferencia de perspectiva frente al Otro. En este aspecto podríamos decir que la MPT mantiene semejanzas con la antropología aplicada, la cual también busca respuestas o soluciones a problemáticas concretas en las comunidades donde trabaja en pos de un futuro deseable como mejor. También se asemejan en tanto consideran la cultura del Otro para la aplicación de sus objetivos, aunque el resultado final no sea el esperado por el investigador o el misionero. Lo importante en ambas disciplinas es la preocupación por el Otro y sus necesidades.

Una definición simple de la antropología aplicada es que su investigación busca identificar, evaluar y resolver problemas prácticos. Si el trabajo de campo aplicado es una intervención en lo cultural, así mismo lo es el trabajo de campo de la MPT, pero con una finalidad específica. Siguiendo a Marvin Harris (en Guerrero 1997: 174) podríamos hacer un paralelo entre MPT y antropología aplicada entre dos de tres características que el autor menciona acerca de esta disciplina antropológica.

- Delineación del etnocentrismo. “ayuda para la organizaciones patrocinadoras al desenmascarar suposiciones etnocéntricas, ligadas a la cultura, que a menudo caracterizan a los contactos entre culturas y evitan que los programas orientados a los cambios consigan sus objetivos” (*Ibid.*) Bajo esta perspectiva y con un adecuado entrenamiento en métodos antropológicos, los nuevos misioneros transculturales también pueden discernir el etnocentrismo de sus colegas sin entrenamiento antropológico y, por lo tanto, ayudar a evitar malentendidos

culturales y solucionar conflictos. En la MPT se recomienda evitar diseñar planes evangelísticos previos al trabajo de campo precisamente con el fin de evitar el etnocentrismo durante el proceso de evangelización. Un buen ejemplo al respecto que ilustra esta perspectiva es la extirpación de la costumbre de dirigir el diseño y construcción del templo según el arquetipo occidental en comunidades no occidentales, práctica muy común durante las misiones tradicionales.

- Se interesa por sistemas culturales holísticos. “el holismo antropológico hace caer en la cuenta tanto de la visión a largo plazo como a corto plazo” (*Id.* 176) La MPT persigue enfrentar al misionero a la diversidad cultural y a todas sus manifestaciones. Bajo esta perspectiva holística de la antropología aplicada los misioneros pueden ser más sensibles y tolerantes cuando la comunidad que evangelizan defina sus propias prácticas litúrgicas, por ejemplo, las cuales estarían bastante alejadas de sus cánones litúrgicos occidentales.

La MPT ofrece un cambio de identidad religiosa que finalmente se traduce en un cambio cultural. Mientras este cambio pueda ser dirigido desde una perspectiva antropológica, los misioneros serán más tolerantes y perspicaces ante los cambios que pueden estar provocando en las relaciones sociales. Podemos equiparar al misionero protestante con un antropólogo aplicado cuando se presenta como un estudioso de la cultura que desea ayudar a la gente a ajustarse a las condiciones cambiantes inevitables o planificadas con la menor fricción o tensión posible (Foster en Guerrero 1997) Otra característica interesante emanada desde la antropología aplicada que podemos relacionar con la MPT es que “los antropólogos aplicados se adhieren a una premisa adicional: con objeto de dirigir el cambio con mayor éxito, hay que edificar sobre lo que ya existe” (*Id.* 116). La MPT recomienda, entre sus métodos de evangelismo, contextualizar el evangelio a partir de las tradiciones vernáculas de las comunidades evangelizadas en vez de imponer sus propias tradiciones occidentalizadas, y por tanto evidentemente descontextualizadas a la realidad de la comunidad.

Aunque estamos claros que los objetivos de ambas disciplinas son absolutamente disímiles, sus métodos son muy similares según lo podemos apreciar a través de la bibliografía protestante transcultural revisada.

Generalmente se recomienda incorporar el mensaje evangelístico cristiano a través de elementos culturales significativos propios de la cultura receptora, pero tratando de evitar el sincretismo. No sabemos si esta semejanza es el resultado de un estudio previo por parte del mundo protestante transcultural de las diferentes subdisciplinas de la antropología o solo el resultado de una casualidad metodológica. En general, debido a las razones y antecedentes ya expuestos, postulamos que existen más semejanzas que diferencias entre la antropología y la MPT, en cuanto a sus perspectivas, métodos y ejercicios. A continuación presentamos siete semejanzas mencionadas por Patricia Fortuny (2011) que consideramos bastante significativas:

- 1) Misioneros y antropólogos son dos de las agrupaciones profesionales que se han ocupado y preocupado por los “Otros”, específicamente por comunidades indígenas o pueblos no occidentales.
- 2) Ambos grupos, para realizar su trabajo en el campo, han requerido del financiamiento de agencias privadas o gubernamentales, por tanto, han tenido que servir y favorecer a los intereses ideológicos, económicos y políticos de aquellas instituciones, en algún momento dado del ejercicio de su profesión.
- 3) Ambos son herederos del colonialismo/imperialismo, ambas empresas que siguen o han seguido las rutas de la expansión colonial.
- 4) Ambos han sido informados con premisas culturales que los ha sesgado frente a las sociedades con las que entran en contacto.
- 5) Ambos comparten una urgencia por el conocimiento “objetivo” sobre los pueblos primitivos en el mundo.
- 6) Ambos grupos han jugado el papel de patrones entre los pueblos menos favorecidos y con menor nivel tecnológico hacia los cuales se dirigen, es decir, se ven a ellos mismos como expertos y como autoridad frente a los neófitos: los misioneros respecto de los pueblos “paganos” y los antropólogos entre la gente de su propio país. En consecuencia, también sostienen una relación de poder asimétrica consciente o inconsciente con a los sujetos a los que estudian o enseñan.

7) Ambos grupos tienen un interés central en salvaguardar las culturas tal como están con el objetivo de contar con poblaciones en donde puedan realizar sus actividades

Al mismo tiempo estas semejanzas han sido punto de inflexión entre ambas disciplinas, caracterizando su relación como ambivalente e incluso hostil en ciertos momentos. Creemos que es tiempo de sobrepasar las preconcepciones existentes entre el mundo protestante y antropología. No se trata de que la antropología deba reevaluar sus enfoques para analizar las religiones, sino que el investigador pueda reconocer que específicamente desde este contexto, es decir en la MPT, puede obtener mayores y mejores enseñanzas si lo analiza como una fuente de reflexión metodológica antes que como un fenómeno de estudio sociocultural. Por su parte, la MPT puede desarrollarse de manera más adecuada si levantara su prejuicio ante la antropología secular y comprendiera que estos profesionales están mejor capacitados para ofrecer una formación misionológica transcultural.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, M. 1996.- *El Sentido de los Otros. Actualidad de la Antropología.* Paidós, España.

CANALES, M. 1991.- *En tierra extraña II: para una sociología de la religiosidad popular protestante.* Sepade, Santiago.

COMIBAM. 2006a.- *Afirmación de Antigua 1986.* (Disponible en: <http://www.comibam.org>. Consultado el: 09 de julio de 2012).

_____ 2006b.- *Misión Transcultural. Fundamentos Bíblicos y alternativas para la Iglesia latina del siglo XXI.* (Disponible en: <http://www.comibam.org>. Consultado el: 09 de julio de 2012).

COSTAS, O. 1979.- “La Evangelización en el contexto de América Latina y El Caribe”, *Pastoralía* 3: 8-21.

FORTUNY, P. 2011.- *Misioneros (Protestantes) y Antropólogos. Una Historia de Hostilidad y Ambivalencia.* Ciesas. (Disponible en: http://historiayprotestantismo.files.wordpress.com/2011/10/misioneros_antropologos.pdf. Consultado el: 01 de julio de 2012).

GAVA, O. y STRAUSS, R. 2009.- *Manual de Capacitación Transcultural: una guía orientadora para favorecer los procesos de capacitación misionera integral.* Recursos Estratégicos Globales (REG), Argentina.

GEERTZ, C. 1987.- *La Interpretación de las Culturas.* Gedisa, México.

GERRERO, P. (comp.) 1997.- *Antropología Aplicada.* Abya-Yala, Quito.

GRIFFITHS, V. 1982.- “Cultura y Contracultura”, *Iglesia y Misión*, 02 (Disponible en: http://www.kairos.org.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=1388. Consultado el: 17 de noviembre de 2012).

GRUMLAN, S. y MAYERS, M. 1997.- *Antropología Cultural. Una Perspectiva Cristiana.* Vida, Florida, USA.

HAMMERSLEY, M. y ATKINSONS, P. 1994.- *Etnografía. Métodos de Investigación.* Paidós, Buenos Aires.

KOTTAK, C. 2002.- *Antropología Cultural.* (Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/76714760/Antropologia-Cultural-de-Kottak>. Consultado el: 03 de junio de 2012).

LALIVE D'EPINAY, C. 1968.- *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno.* Del pacifico, Santiago, Chile.

LEWIS, J. 1990.- *Misión mundial: Un análisis del movimiento cristiano mundial. Las bases bíblicas e históricas. - Tomo I.* Unilit, Colombia.

_____ 1990.- *Misión mundial: Un análisis del movimiento cristiano mundial. La Dimensión Estratégica. - Tomo II.* Unilit, Colombia.

_____ 1990.- *Misión mundial: Un análisis del movimiento cristiano mundial. Consideraciones transculturales. – Tomo III.* Unilit, Colombia.

LOPEZ, M. Y ALTMAN, A. 2012.- “El Centro de Capacitación Misionera Transcultural: lo local, lo regional y lo global en las nuevas misiones evangélicas del Chaco argentino”, *Ciencias Sociales y Religión* 16: 13 – 8. (Disponible en: <http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/download/26644/20914>. Consultado el: 20 de noviembre de 2012).

MACAGNO, L. 2009a.- “The Anthropological Encounter”, *Social Sciences and Missions* 22: 1 – 8.

_____ 2009b.- “Missionaries and the Ethnographic Imagination. Reflections on the Legacy of Henri-Alexandre Junod (1863–1934)”, *Social Sciences and Missions* 22: 55 – 88.

MASFERRER, E. 2008.- “La Antropología de las Religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina”, *Estudios Sociales* 4: 11 – 35. (Disponible en: www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc_4/Secciondebate.pdf. Consultado el: 28 de noviembre de 2012).

MENARD, A. y PAVEZ, J. 2007.- *Mapuche y anglicanos: vestigios fotográficos de la misión araucana de Kepe, 1896-1908.* Ocho Libros, Santiago.

MISFUD, T. 1988.- *Cultura y Evangelización en América Latina.* Ilades, Chile.

OOSTRA, M. 1988.- “Misioneros y antropólogos en el Mirití-Parana, Colombia: años setenta”. Ponencia presentada al simposio Antropólogos y misioneros, organizado por la Asociación Holandesa de Antropología y Sociología (NSAV).

PADILLA, R. 1986.- *Misión Integral. Ensayos sobre el Reino y la Iglesia.* Nueva Creación, Buenos Aires.

RITCHEY, W. 2003.- *Una Introducción a la Vida Misionera Transcultural.* (Disponible en: <http://www.academiademisionesmundiales.com/recursos/VidaMis1.pdf>. Consultado el: 10 de octubre de 2012).

STOLL, D. 1985.- *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina.* Abya-Yala, Quito.

TAYLOR, G. (ed.) 1994.- *Capacitación Misionera Transcultural. En perspectiva global, con modelos de Latinoamérica, África, Asia y Europa.* Unilit, Colombia.

TAYLOR S. J. y R. BODGAN. 1994.- *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. La Búsqueda de Significados.* Paidós, España.

TURNER, V. 1999.- *La Selva de los Símbolos.* Siglo XXI, México.

VASILACHIS, I. (coord.) 2006.- *Estrategias de Investigación Cualitativa.* Gedisa, México.

VERGARA, I. 1962.- *El protestantismo en Chile.* Del pacifico, Santiago, Chile.

WEBER, M. 1979.- *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo.* Península, Barcelona.

WHITEMAN, D. 2003.- “Antropología y Misión: La Conexión Encarnada. Parte I”, *Internacional Journal of Frontier Missions* 20. (Disponible en: <http://www.misiopedia.com>. Consultado el: 09 de julio de 2012).

_____ 2004.- “Antropología y Misión: La Conexión Encarnada. Parte II”, *Internacional Journal of Frontier Missions* 21. (Disponible en: <http://www.misiopedia.com>. Consultado el 09 de julio de 2012).

WRIGHT, P. 1994.- *Experiencia, Intersubjetividad y Existencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía.* Runa XX, España.

ZIEFLE, H. 2007.- *La Funcionalidad de organismos misioneros de envío en Chile desde 1985.* Tesis Mag. Misionología. Brasil, Facultad de Teología Sul Americana. 151 p.