

Elisabeth Rohr
(Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt Am Main)

**ACERCA DE LAS RAZONES DEL
TRIUNFO DE LA EMPRESA DE LA
MISION PROTESTANTE EN
AMERICA LATINA**

**"...ya que ellos envenenan la sangre de
nuestros hijos y hermanos."**

Domingo a las ocho de la mañana: en el templo de "Cristian and Missionary Alliance" del Barrio Monserrate en Otavalo, Ecuador se han reunido cerca de 300 hombres, mujeres y niños indígenas para participar en el servicio religioso semanal. En una sala iluminada ampliamente por el resplandor del sol, cuya única decoración se reduce a dos ramos de flores a ambos lados del púlpito, la luz se bifurca a través de las cruces azules empotradas en los lechosos cristales de las ventanas. En el pasillo central, sobre un reluciente piso de madera, se acucillan reverentes las madres en compañía de sus hijos. A diestra y siniestra, se sientan los restantes fieles, separados estrictamente por sexo.

El servicio religioso, que ha de prolongarse por más de dos horas, es ofrecido en quichua, el lenguaje de los indígenas de los Andes. El pastor se sitúa frente al micrófono, tras el público, vistiendo poncho azul y largos pantalones blancos, calzando alpargatas, y dejando colgar de su cabeza una larga trenza, todo lo cual le presta la apariencia de un auténtico otavaleño. La muchedumbre de los fieles impacta por su disciplina: muy atentamente escuchan una prédica de más de 45 minutos. Se aplaude con gran entusiasmo al grupo indígena a cargo de la interpretación de múltiples cantos religiosos. En los cantos entonados por una acordeonista de blanca cabellera, ataviada completamente de rojo, se involucra un coro de vigorosas voces. A pulmón partido se canta en quichua el conjunto de estrofas de los cantos compuestos por ellos mismos.

Luego del servicio religioso, abundantes sacos de papas y desbordantes tarros de leche son remolcados a la sacristía: donaciones voluntarias de campesinos indígenas, agregándose a las colectas realizadas dos veces por semana, y con las cuales ellos desean apoyar aún más a su pastor.

La "Christian and Missionary Alliance" es una de las aproximadamente 150 comunidades religiosas protestantes, provenientes de los Estados Unidos, que permanecen activas en América Latina desde los años setentas,

reportando desde entonces espectaculares tasas de crecimiento.¹

A la sombra de todo cambio social, al margen de una crisis que absorbe por completo la atención colectiva, florece, en cada sociedad latinoamericana, el subversivo negocio oscuro de quienes se llaman a sí mismos salvadores del alma.

De acuerdo a la coincidente opinión crítica de varios científicos (Blanca Murotorio, Ecuador-Canadá; J.P. Bastián, México-Suiza; Ernesto Bravo S.J, Ecuador H.J. Prien, Hamburgo), la germinación de los mormones, bahai, adventistas, pentecostales, así como la de diversas comunidades religiosas independientes, ha alcanzado, durante los últimos 15 años, dimensiones no vistas hasta entonces.

De ninguna manera sería exagerado incluso hablar en concreto de una invasión a través de sectas conservadoras y grupos misioneros provenientes de los EE.UU. Evidente resulta en este sentido, que junto a las mormonas, bahais, y demás comunidades religiosas, incluidas las asiáticas, sean sobre todo los grupos misioneros denominados fundamentalistas y evangélicos, originados en el espectro de la iglesia protestante de los EE.UU, los que renovadamente confluyen a los distintos países latinoamericanos.² Dignos aquí de mencionar por sus dimensiones son: la Wycliff-Bible-Translators/Summer Institute of Linguis-

tics, la Gospel Missionary Union, la Christian and Missionary Alliance, la New Trives Mission, la Gospel Outreach, así como otras diversas iglesias de los adventistas y pentecostales (como por ejemplo, la Iglesia Asambleas de Dios). (Prien 1978; 924).

Entretanto, Centroamérica se cuenta ya, y aquí en particular Guatemala, entre los valuartes de un protestantismo preponderantemente conservador y de cuño norteamericano.

Por lo tanto, ¿es esta visión de una "Latinoamérica protestante (en virtud de sus sectas), disciplinada, diligente, obediente y anticomunista", acaso una mera ficción? (Decrekonja-kornart: Zeit 20/1986).

Según la posición de Dorothee Solle, actualmente en Latinoamérica compiten entre sí dos formas de cristianismo diferenciables en sus fundamentos: por un lado, las sectas protestantes misioneras de un carácter agresivo, destacándose por su religiosidad individualista, sus valores burgueses de segundo orden, como disciplina, diligencia, limpieza, respeto por la autoridad, y por un anticomunismo masivo de cuño norteamericano. Por otro lado, un catolicismo que aunque vincula disposición a la lucha y al sacrificio—incluso el de la propia vida—con un amor parcialmente místico por los pobres, continúan identificando a Dios—al contrario de las sectas verdaderamente heréticas, para las

cuales en Dios solo se piensa como en la redención—con la idea de justicia en la praxis de la lucha de liberación. (Die Zeit 46/1986).

Las consecuencias de esta tan virulenta confrontación religiosa a lo largo y ancho de América Latina se extienden amplamente más allá de los márgenes de las colonias de las iglesias: intervienen en las estructuras colectivas de las condiciones de vida indígenas y en la estructura de personalidad de los convertidos. Se transforman tanto los criterios políticos y los modelos sociales de comportamiento, como las relaciones entre razas y clases de una sociedad. Debido a un proceso progresivo de desestabilización, caracterizado por un endeudamiento en incremento con el extranjero, una creciente dependencia internacional así como por un empobrecimiento cada vez más extendido en amplios sectores de la población, es de temer que las más bien dudosas comunidades religiosas lleguen a convertirse en los beneficiados de un desarrollo, que en lo absoluto corresponde con los intereses emancipatorios de los pueblos latinoamericanos.

En una de las primeras investigaciones sobre este tema (La alegre misión de nuestra civilización), publicada en "Sociedad para pueblos amenazados", es valorada la labor de conversión de estas extremadamente conservadoras comunidades religiosas de los EE.UU. como un problema de importan-

cia superlativa y de extensas y desastrosas consecuencias. En el aporte de Mark Münzel se plantea: nos parece necesario mostrar cómo estas nuevas comunidades misioneras intentan conseguir a través de métodos refinados que los pueblos naturales no se defienden más contra las penetraciones ni contra viejos y nuevos opresores." (Pogrom 62/63, 1979;13).

Esta posición es compartida también por Domitila, la mujer de un trabajador minero en Bolivia. Ella escribe en su libro "Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia" (1977):

"a mi me parecería importante hablar en este momento sobre uno de los más grandes peligros que se ha establecido hoy día en Bolivia: el trabajo de ciertas sectas religiosas ... ellos le cuentan a la gente, a los que nunca han tenido la oportunidad de prepararse, ... que las catástrofes naturales de los últimos años, el hambre y las crisis económicas en el Tercer Mundo son 'el castigo de Dios' ... que todo eso se encuentran en la Biblia, y para salvarse debe rezarse, cantarse y de nuevo rezarse. Eso quiere decir, mientras que los trabajadores luchan por el mejoramiento de sus condiciones de vida, las sectas van de casa en casa, y a las escuelas, para convencer a las familias de que no se debe luchar, que su hambre se recompensará en 'el otro mundo', en el cielo."

Las confederaciones de asociaciones de pueblos indígenas exigen por lo tanto, desde ya hace mucho tiempo aunque inútilmente, la prohibición de to-

das las actividades misioneras y la expulsión de las sociedades misioneras extranjeras activas en el país, "porque están destruyendo todo lo que nuestros padres nos han enseñado, ya que nos hacen avergonzar de nuestra propia cultura ... porque ellos envenenan la sangre de nuestros hijos y hermanos." (A Weys Villalobos, Secretario de Defensa, FARTAC—organización indígena del Perú, citado en: Pogrom 62/63 1979; 120³)

¿Pero cómo se puede explicar y entender el creciente éxito de las comunidades religiosas norteamericanas, sobre todo entre los pueblos indígenas? ¿Cuáles son esas nuevas estrategias misioneras que provocan una afluencia tan masiva? ¿Cuáles son los motivos de los campesinos indígenas para dejarse convertir, y, finalmente, cuáles las consecuencias concretas de la labor misionera de conversión?

La extensión de los grupos misioneros protestantes al sur del Río Grande.

Al contrario de la época colonial de los siglos XVII y, actualmente la misión indígena no es llevada a cabo con la espada. Ni la "Christian and Missionary Alliance" ni alguna de la 150 comunidades religiosas protestantes activas en América Latina consideran necesario el someter violentamente a los indígenas ya sea al bautismo o a visitar la iglesia. En lugar de obligar a los campesinos indígenas al gozo religioso ofrecido por ellos, los misioneros norteamericanos se confían

a una receta muy simple: "nosotros les damos a ellos parte de lo que ellos quieren, y así entonces podemos darles algo de lo que necesitan." (Robert Bowman, Fundador de la Far East Broadcasting Company, citado por Schidt: Rundfunkmission e in Masenmedium wird Instrument. 1980:125) Y lo que los "paganos" al sur del Río Grande necesitan, según la opinión de los misioneros, es, sobre todas las cosas, la palabra de Dios. por lo tanto y antes que todo, lo primero que se les regala es la Biblia, y al mismo tiempo, con la palabra de Dios, todo aquello que el estado y la Iglesia Católica les ha sustraído durante tanto tiempo, es decir, el acceso al conocimiento, a la educación y a la atención médica. El evidente éxito sensacional de la conversión habla sin lugar a dudas de la efectividad de esta estrategia misionera. Así, tanto el grado de conversión como las tasas de crecimiento—excepto en Guatemala (30%)—han experimentado aumentos asombrosos en otros países del continente. De esta manera se cuenta en Haití con un 20%, Panamá, Nicaragua y Chile con un 15%, en Costa Rica con un 11%, y en Brasil ya con un 10% de crecimiento de una de las muchas iglesias de los fundamentalistas y evangélicos domiciliados aquí. (Bamat 1986: 30 y 63).

Estos personajes—relativamente reducidos—obtienen un mayor significado recién cuando se observa que este éxito en la conversión se ha alcanzado en su mayoría en menos de 20 años, y que a un 10% de protestantes, al interior de

una población de más de 135 millones de brasileños, se le otorga un peso muy distinto que a la cifras comparativas de los pequeños estados centroamericanos.

Pero entonces, el protestantismo misionero es un movimiento tan heterogéneo, realizado por tal multiplicidad de grupos misioneros, fundamentalistas o evangélicos independientes, provenientes de los EE.UU. y compitiendo entre sí, que no se puede hablar por lo tanto de un **protestantismo latinoamericano uniforme**.

Al interior del protestantismo misionero, son las comunidades pentecostes las que reportan espectaculares tasas de crecimiento. Entretanto, al movimiento pentecostal no solo se le considera, en el país católico más grande del mundo, en Brasil, como a la comunidad religiosa protestante que ha crecido con mayor rapidez, sino que además es la más grande de todo el Continente. Por su parte, las iglesias latinoamericanas pentecostales apenas si se proponen pisarse los talones en los países andinos. Aquí se desarrolla una forma del protestantismo completamente diferente quizás a la de Brasil e incluso México, adonde un 80% de los creyentes protestantes pertenecen ya a una de las muchas iglesias pentecostales domiciliadas allí. (Prien 1978:857 y siguientes, y Bastian 1983:222).

Aun cuando las actividades misioneras de las diferentes iglesias protes-

tantes en el espacio andino no estén tan diseminadas, como por ejemplo en Brasil o en Guatemala, también allí todo indica de un desarrollo idéntico al de Centro América. Pese a que en Ecuador solo el 4% de la población total pertenece a una comunidad religiosa no católica, de hecho en la provincia de Chimborazo la "Gospel Missionary Union" ha logrado convertir en solamente 15 años a más del 38% de los campesinos preponderantemente indígenas. Tasas anuales de crecimiento de un 30-80%, como en los años entre 1970 y 1973 en Ecuador, ya no son tan infrecuentes. Por todas partes brotan nuevas iglesias, nuevas escuelas bíblicas, nuevas comunidades. Y si alguien como el Señor Haydus, de las Asambleas de Dios en Guatemala, se atreve a decir: en el año 1990 la mitad de los guatemaltecos pertenecerán a nuestra iglesia", no son sus palabras atribuibles a una auto-sobrevaloración religiosa, sino a una consideración que aunque atemorizante resulta extraordinariamente realista de las posibilidades misioneras en este país desgarrándose por la guerra.

Sin embargo, el acontecer de la misión latinoamericana algo que no hay que pasar por alto —está señalado también, en una proporción nada despreciable, por los mormones y los bahai; y en alguna medida también por los Testigos de Jehová. En Ecuador, los mormones se cuentan ya, luego de los católicos y los protestantes, como la tercer comunidad religiosa más fuerte; en Guatemala

crece la totalidad de sus fieles aún más rápido que la de los protestantes. Por lo tanto, puede partirse del supuesto de que, manteniéndose esta tendencia, dentro de muy pocos años alrededor de una quinta parte de la población latinoamericana pertenecerá a una comunidad religiosa no católica.⁴

El viejo y el nuevo protestantismo en América Latina.

Un vistazo en la historia de la iglesia latinoamericana muestra cómo el protestantismo misionero representa en el Continente Sudamericano un fenómeno completamente nuevo. Hasta las guerras de independencia al principio del siglo XIX, éste era prácticamente desconocido en el Continente Iberoamericano. Para ello se habían preocupado la Inquisición y la Contra Reforma en España de que el establecimiento del monopolio de la Iglesia Católica permanecería por completo intacto hasta los años sesenta del siglo XX. Pero este hecho, gracias al cual la Iglesia Católica pudo hacer de las suyas en América Latina a lo largo de casi 500 años, tal y como correspondía a sus intereses, constituye socialmente la razón de fondo decisiva, a partir de la cual se pueden explicar los recientes éxitos de la empresa misionera norteamericana.

Luego de que el poder colonial español fue expulsado del continente americano, se llegó en el Caribe, en los estados del Cono Sur y en Brasil, al calor de la expansión económica de los ingle-

ses y norteamericanos, a una importación de sociedades misioneras británicas y norteamericanas. No obstante, todavía después de las guerras de independencia, los esfuerzos conjuntos del protestantismo misionero de pisarle los talones a la enconada oposición de la Iglesia Católica en América Latina fracasaron. Por lo tanto, finalmente intentaron establecerse comunidades extranjeras protestantes de inmigrantes europeos en Brasil, Argentina y Chile, es decir, en los grandes países de inmigración. Sin embargo, la influencia de estos primeros protestantes, los cuales eran luteranos, bautistas, metodistas, o presbiterianos, no tuvo efectos más allá de los márgenes de las colonias de extranjeros, permaneciendo circunscrita a los blancos y extranjeros, y con ellos a una clase burguesa en surgimiento.⁵

Una primera ola invasora de empresas misioneras protestantes surgió luego del triunfo de la revolución china, cuando más de 5000 misioneros perdieron su empleo, muchos de los cuales encontraron una nueva ocupación en América Latina, la cual ya había sido declarada como nuevo campo misionero en la Conferencia de Madras (1938) (Prinen: 536). Pero al éxito en la intervención se le interponían en el camino las condiciones sociales concretas de América Latina. Pese a que la libertad religiosa se había establecido legalmente en todos los países, en la realidad a una gran mayoría de la población indígena cam-

pesina se le bloqueaba el acceso a estas libertades burguesas, pues vivían parcialmente bajo relaciones de dependencia casi feudales, en las cuales el dueño de la tierra y el párroco se agregaban al ejercicio del poder.

Recién después del triunfo de la revolución en Cuba, la cual llevó a una coyuntura de partidos de izquierda y a un fortalecimiento del potencial político de protesta, se realizaron reformas con miras a atenuar los crasos síntomas de la explotación. Al movimiento revolucionario debían interponérsele grandes reformas agrarias para quitarle base, y, al mismo tiempo, la economía de América Latina debía sujetarse firmemente a los EE.UU. Con esta meta fue desarrollado y llamado a la vida el proyecto de una "Alianza para el Progreso", iniciado y finalizado por Kennedy. De esta forma salen las cuentas en Ecuador: las primeras olas de conversión, vinculadas a la liberación de los campesinos, provocan a partir de 1965 una avalancha de nuevas sectas en el país, debido a que el ejército de pequeños campesinos indígenas parecía particularmente permeable al mensaje divino de las comunidades religiosas con permiso estatal, provenientes de los EE.UU.

Así, desde mediados de los años sesenta, corre esta última y novedosa ola de misioneros protestantes a lo largo y ancho del Continente Latinoamericano. Por supuesto, estos grupos misioneros se diferencian por completo de sus

predecesores. Aquí ya no se trata más de iglesias de las así llamadas denominaciones históricas o tradicionales, a las cuales pertenecen bautistas, metodistas y presbiterianos, sino de iglesias de las así llamadas denominaciones no-históricas, muchas veces llamadas también "faith-mission" o sectas.

La labor de conversión de los mormones, adventistas y pentecostales, así como la de aquellas comunidades misioneras protestantes independientes, se dirige preferentemente a los grupos de la población indígena marginal del Altiplano Andino y a las étnias de la Jungla Amazónica que viven diseminadas: pero así mismo a los empobrecidos campesinos que han huido del campo y a los habitantes marginados de las metrópolis, y en general a todas aquellas clases con aspiraciones de ascenso social de la pequeña burguesía del campo y la ciudad. Pero en Bolivia el 67% de la población total son indígenas, en Perú un 49%, en Ecuador un 40%. (Iglesia, Pueblos y Cultura⁶ 1986:119). De esta manera, las preocupaciones de los misioneros se orientan hacia los grupos de la población andina étnicamente más fuertes, pero económica y socialmente más débiles.

Por lo tanto, en su función de catalizador de este proceso de transformación socio-política a largo plazo, estos imperialistas bíblicos merecen una enorme atención política y científica, pues las metas impuestas, tal y cómo se

hacen patentes en las consignas "Solo Jesús significa la paz" o "Solo Jesús brinda la libertad", son inconfundibles: **sus intenciones son disuadir a los insatisfechos, empobrecidos, explotados, oprimidos, y a los grupos potencialmente revolucionarios, de que la perspectiva de una transformación política de las condiciones preponderantes de injusticia no tiene ningún sentido, y, en lugar de ello, prometer el ascenso social por medio de una técnica de trabajo calvinista con miras al éxito y a la riqueza individuales.**

En principio, en América Latina son denominadas sectas todas aquellas comunidades religiosas no católicas. Esto se basa tanto en un prejuicio próximo a la Iglesia Católica, cuanto en un comportamiento extremadamente competitivo y divisor de los mismos grupos misioneros. Aunque no lo sea por razones teológicas, si por una visión sociológica apoyado en la definición de secta de Max Weber (una comunidad voluntaria de cualificación religiosa), la aplicación del concepto "sectas" también está enteramente justificado en relación a estas comunidades religiosas, pues, desde mi punto de vista, debe juzgárseles menos en su propia pretensión religiosa, y más en su praxis religiosa y misionera.

Abordar por completo el movimiento misionero no católico en América Latina, es imposible. Demasiado variadas y diferentes son las formas en que aparece. Sin embargo, se dan algunas par-

ticularidades que son características para la mayoría de estas nuevas congregaciones, las cuales resultan válidas sobre todo para aquellas comunidades religiosas que de otra manera serían apenas comparables, como quizá los mormones, bahai y las sociedades misioneras protestantes.

Común para todos estos grupos misioneros son su origen y cuño norteamericano, una orientación y un comportamiento básico y políticamente conservadores, así como el rechazo de cualquier trabajo ecuménico conjunto, de lo cual resulta una negativa a convertirse en miembros del Consejo Mundial Ecuménico, el cual es denunciado por su infiltración comunista.⁷ Bien dotados de personal y financieramente, estas comunidades religiosas como organizadores de una participación en las actitudes religiosas y políticamente ultraconservadoras, tanto en los EE.UU. como en los territorios misioneros de ultramar.

En este mismo contexto se encuentra la convicción diseminada por ellos de que el "American Way of Live" es una bendición para todos los pueblos de la tierra, coronada con la suposición de que incluso el sistema político de los EE.UU. representa al pensamiento cristiano en la cultura pura, y de que la fundación de los EE.UU. es "The single most important event since the birth of Christ." (Huntinton 1984).

Estrechamente vinculado con la conciencia política del envío, resultante de

todo esto, y estrechamente relacionado con estas representaciones, las cuales pueden ser señaladas como verbielocuentes fantasías religiosas, se encuentra por otro lado el acentuado individualismo atribuible a estas comunidades religiosas. Financieramente autónomas, cada una de estas iglesias comunales y grupos misioneros independientes persigue a su vez sus propias y definidas metas religiosas y misioneras, establecidas a menudo con todo detalle, y con suficiente frecuencia con ayuda de métodos misioneros extremadamente agresivos y militares.

Características para estas agrupaciones es, en este sentido, su comportamiento sectario y racista, que se expresa ejemplarmente en el hecho de que por regla se evita incluso la cooperación entre congregaciones de monjas blancas y comunidades indígenas. La división racista de todas las sociedades norteamericanas, así como el Apartheid que aquí continúa viviendo, se transplantan entonces hasta lo más profundo de las iglesias misioneras.

Esto es válido en gran medida para los mormones, quienes, tal y cómo es conocido, siempre tuvieron extraordinarias dificultades con los negros; pero en igual medida es válido para la mayoría de las iglesias evangélicas y fundamentalistas independientes.⁸ Así, en Otavalo, Ecuador, tanto los mormones como la "Christian and Missionary Alliance" han erigido correspondientemente un recinto

para los blancos y mestizos y otro para los indígenas.

RAICES SOCIALES E HISTORICAS DE LA IGLESIA PROTESTANTE EN LOS EE.UU.

El protestantismo norteamericano es, en lo fundamental, un fenómeno de la sociedad blanca de la clase media de los Estados Unidos, así como el producto de una historia específicamente norteamericana de la iglesia.

Al contrario de Europa, en los EE.UU. ni se ha desarrollado un iglesia estatal, ni se ha llevado a cabo alguna confrontación definidora entre la teología, la filosofía y las ciencias naturales; la confrontación ausente con las ciencias naturales —aquí sobre todo con la Teoría de la Evolución de Darwin— tanto como el desarrollo particular de las distintas comunidades religiosas autónomas son esenciales para la historia norteamericana de la iglesia y de la teología.

Justo en el ambiente protestante se llegó a una separación en una multiplicidad de comunidades religiosas operando independientes entre sí, llamadas denominaciones, que se refiere menos a una divergencia respecto al dogma y más a una respecto a la meta práctica, al fin religioso concreto.

En general, un buen cristiano era aquel que no fumaba, tomaba licores o

bailaba. De acuerdo a la fórmula calvinista "de las buenas obras como búsqueda de la elección eterna, y con ellos la del subordinamiento de la riqueza a la devoción", y de la pobreza a los pecados, se consolidaron así tanto el pragmatismo como el espíritu pionero y la creencia en el progreso. Pero en la confrontación con la miseria social que trajo consigo la crisis económica del finalizante siglo XIX, se destacó una división cada vez más clara de la iglesia. Los unos siguieron propagando la salvación en el más allá, y también en el futuro se mantendrían en la posición de que la pobreza es el resultado de la culpa individual; mientras los otros habrían de distanciarse de esta posición y exigirían que las iglesias, en vista de la miseria, progresar hacia hechos políticos concretos.

Contra este movimiento de "Social Gospel", planteado más bien como crítica social, se diferenció hacia inicios del Siglo XX un grupo de protestantes que deseaban interponerse a la creciente secularización y politización en las iglesias. Ellos se concebían a sí mismos como los esgrimidores de la enseñanza pura, de la así llamada irrefutabilidad fundamental de la Biblia, del nacimiento de la Virgen, del sacrificio por los pecadores, de la resurrección y regreso de Jesucristo. Deslindándose de estos fundamentalistas, religiosamente ortodoxos y políticamente conservadores, se fundó en 1942 la "National Association of Evangelicals", quienes re-

prochaban a los fundamentalistas el no haber comprendido correctamente lo profundo de la misión cristiana, y que por su parte propagaban una nueva ortodoxia basada en los escritos. Para ellos la palabra bíblica fungía como la única y más alta autoridad.

Sin abordar las finas teológicas, que llevan al lego a confusiones, debe, sin embargo, plantearse, que los evangélicos, entre los que cuenta por ejemplo Billy Graham, fungen hoy liberales y no se oponen del todo a un trabajo ecuménico, rechazándolo como los fundamentalistas. Pero pese a todas las diferencias, se mantiene la unión de los fundamentalistas iniciales, como Pat Robertson, antiguo candidato republicano a la presidencia, o Jerry Falwell, fundador de la "Moral Majority", una antesala de la derecha, con los evangélicos, siempre y cuando se trate de la lucha contra el gran enemigo de América: el comunismo.

La fuerza de oposición de una derecha religiosa en los EE.UU. la cual había inscrito en sus banderas la lucha no solo contra el comunismo, sino contra la homosexualidad, la prostitución, el aborto y las drogas, apeló a un rescate de los valores americanos, como el espíritu pionero, la creencia en el progreso y el crecimiento. Esta apelación a las normas y valores de los años de la fundación le infundió a la conciencia político-religiosa del envío, bajo el disimulo religioso, un nuevo impulso.

La propia conciencia de la nueva derecha religiosa se desarrolló a partir de un conglomerado de los más diferentes motivos: por un lado, cumplió su papel el movimiento del rechazo y de la autodeterminación frente a una nueva generación de negros, hispanos, asiáticos, que ponía en entredicho la posición social de las clases medias blancas instaladas en el pasado, en conjunto con sus privilegios y riquezas; por otro, los grupos dirigieron sus metas a la protección de valores anglosajones tradicionales de la cultura y con ello a la expulsión social de los grupos de la población cuyo criterio de vida no se caracterizará en primera instancia por el puritismo, la hostilidad hacia el sexo y por aquellas virtudes protestantes secundarias como el ser trabajador, la limpieza y la disciplina. Pero al mismo tiempo, la amenaza de un infierno interno, a través de una lucha de clases y razas, movilizó la recién creada conciencia del envío misionero, la cual requería sobre todo de un enemigo externo. La amenaza, inflada hasta el histerismo, proveniente del "Reino de la Maldad", así como la huida a los EE.UU. de una sociedad politizándose cada vez más y más, llevó a un gigantesco ejército de misioneros a vertirse en los países del Tercer Mundo, para con ello salvar "Souls for Christ and nations from Satan". (Huntington 1984).

En los EE.UU. el "american dream", sustentado particularmente por las clases medias blancas, entra cada vez

más en contradicción con la realidad, la cual se caracteriza por una crisis económica agudizándose al extremo, por catástrofes ecológicas, por el incremento en el desempleo, la amenaza de un descenso social y por un derrumbamiento acelerado de la hegemonía del poder político. En los EE.UU, la creencia en el progreso y en el espíritu pionero han chocado desde hace ya mucho tiempo con sus fronteras naturales y buscan salidas en el Espacio Sideral o en los países subdesarrollados del Hemisferio Sur. De esta manera, el protestantismo misionero es la expresión más genuina de un imperialismo cultural disimulando religiosamente, y así mismo, un movimiento en contra ocasionado por el proceso coyuntural de derrumbamiento sociopolítico en los EE.UU. Consecuentemente, estas fantasías de la huida y el dominio misionero culminan entonces con la idea de una "evangelización del mundo en esta generación" y en el pensamiento de que 600 millones de paganos, aún sin salvación, esperan a la Biblia.⁸

En un afán de simplificar las cosas, América Latina es subsumida dentro de estos "paganos"; de hecho, de acuerdo a la posición de los misioneros norteamericanos de la palabra bíblica, éstos son impotentes. (Schmidt; 117) La problemática de la legitimación, con la cual el protestantismo normalmente tendría que confrontarse en un continente ya cristianizado, es algo de lo cual los grupos misioneros de los EE.UU. se han

desembarazado a través de una crasa indefinición.

Entonces, que en lo fundamental este nuevo protestantismo sea un producto y un fenómeno de la sociedad blanca de la clase media de los EE.UU, tiene una triple explicación: primero, y sobre todo, la casi obvia presencia exclusiva de misioneros blancos en América Latina (no dispongo de informaciones al respecto sobre Asia y Africa, sin embargo, supongo que la situación no es muy diferente), quienes han llegado junto con una idea dogmática de la fe y con los valores de las clases medias de la sociedad anglosajona norteamericana, para verterlos entre los indígenas, los negros, los caribes y los mestizos del Continente Sudamericano; segundo, y según los datos de Paul Duke, el hecho de que el espectro de fundamentalistas blancos vota en su mayoría por los republicanos (mientras que curiosamente los negros fundamentalistas votan en su mayoría por los demócratas), y lo cual quiere decir que se encuentran preponderantemente a la derecha, no sólo religiosa sino también políticamente. Duke (1988;84) De acuerdo a esto, quienes desarrollan la actividad misionera, son en su mayoría las comunidades religiosas de los EE.UU con una orientación política y religiosa de derecha. Estos datos se comprueban con las informaciones presentadas por Deborah Huntington en el NACLA Report de 1984; ella escribe: "In 1979 there were more than 53,500 US and Canadian overseas mi-

sionaries working with agencies which grossed nearly \$1.2 billion in income. Less than 500 of these missionaries come from the ecumenically oriented denominations... The vast majority are representatives of the conservative and fundamentalist agencies..." (1984;3). Por lo tanto, estos hechos no dejan ninguna duda de que actualmente el continente latinoamericano está siendo sometido a un agudo proceso de penetración cultural imperialista, que, debido a los simultáneos de su efectividad y subversión, es muchísimo más difícil de transparentar y de combatir, que lo que haya sido nunca el imperialismo en afiches de la Coca Cola. Pero, en tercer lugar, la dominancia verdaderamente penetrante de fundamentalistas blancos en el trabajo misionero latinoamericano explica también el fortalecimiento de los disidentes y de la crítica al interior de las propias filas religiosas. Así, pese a que el principal crítico de este ininterrumpido imperialismo cultural religioso provenga de las filas de los evangélicos y sea también ciudadano de los EE.UU, no obstante, es de origen puertorriqueño. Orlando E. Costas pues, quien entretanto se ha constituido en un prominente representante de una de las fracciones de disidentes que se enfrentan de una manera extraordinariamente crítica al imperialismo cultural disimulado religiosamente, se queja de la deformación moral, de la agresividad de la denominación y del espíritu de competencia, así como del capitalismo de la iglesia, que se le atribuye particular-

mente a las iglesias de los pentecostales en Chile, pero también a otros grupos protestantes en América Latina. (Prien;1132) Por supuesto, Costas es, por lo menos en lo que se refiere a América Latina todavía acaso apenas una voz solitaria en el desierto, que además sufre los más rabiosos ataques por parte de los ultraderechistas ocultos en las filas de los fundamentalistas.

Aunque el nuevo protestantismo misionero se encuentre todavía muy lejos de haber alcanzado la aspirada meta de "una evangelización del mundo en esta generación", los exitosos resultados de la conversión, obtenidos en un tiempo relativamente corto, si son los suficientemente espectaculares como para preguntarse, cuáles han sido los medios y los métodos empleados, a través de los que se han podido reportar estas notables tasas de crecimiento.

Estrategias de los misioneros y motivos para la conversión.

El éxito del joven protestantismo misionero se debe fundamentalmente a que se ha recurrido a, y se han puesto en marcha, estrategias y procedimientos completamente nuevos en la labor misionera; y todo esto según la consigna; ¡el fin justifica los medios!

Este protestantismo misionero trabaja de acuerdo con los más recientes conocimientos de los estudios de mercado. Las sociedades misioneras funcionan como una moderna empresa preocupa-

da de su rendimiento multinacional, y que solo conoce un fin: vender su producto, es decir, una convicción religiosa conservadora al extremo y suavizada políticamente. La religión se convierte en mercancía. (Prien; 1140 ff) Los misioneros norteamericanos son protegidos en su caza proselitista por una densa y extensa red de organizaciones de ayuda que el entretanto se han llegado a activar en casi todos los países, incluso en aquellos estados del pacto de Varsovia. De los peligros del lugar a donde se encuentren, los grupos misioneros individuales son protegidos enérgicamente por una flota de aviones pequeños y helicópteros, los cuales vuelan en las remotas regiones de la selva, a veces al servicio de Cristo, a veces al servicio de la Texaco, y a veces al servicio de los militares. Además de esto, al lado de los misioneros individuales se encuentran tanto organizaciones de ayuda que trabajan por encima de las denominaciones —por ejemplo, la "World Visión", orientada al desarrollo político— como recursos de enseñanza lingüística y etnológica, tal como la "Wycliff Bible—Translators".⁹

El misionero que no se cohibe ante la fatiga, que incluso se expone, con su gran disposición al sacrificio, al gigantesco peligro de la selva, para ganar para Cristo a los últimos cazadores de cabezas que allí viven, que con todo coraje convive solo durante décadas entre los paganos y leprosos, quien ha erigido su iglesita lejos de cualquier civilización y bajo condiciones casi inhumanas —este

misionero es ya hace mucho tiempo una leyenda—.

Al misionero alineado ya sea dentro de los evangélicos o de los fundamentalistas se le pone a disposición un centro de aprendizaje, excelsamente dotado con todos los medios técnicos de ayuda, en los cuales puede aprender tan bien el idioma de los Hopi, o el de los indios Xingu en Brasil, como el suahili, japonés, o las variantes del quichua de los indígenas Salasaca en Ecuador. En la "School of World—Mision, Fuller Theological Seminary" (en Pasadena, California) aprende no solo el "Church—Growth—Methode" de Mc Gavran, sino que además se le introduce en el manejo del video film en la producción psicológicamente intramuros de prosélitos. Por lo demás, también se le pondrán a su disposición, estadísticamente y por computadora, detalladas consideraciones sobre la disposición misionera de las diferentes naciones, pormenorizadas por regiones, provincias, ciudades e incluso barrios.¹⁰ En cursos especiales, se ofrece el conocimiento sobre lo particularmente difícil que resulta el poder llevar el mensaje de Jesús a ciertos grupos de la población; entre ellos se cuentan los hindús, mahometanos y budistas.¹¹ La totalidad del "Trainings—Programm" fija su meta en elaborar, a partir de los ingenuos misioneros, verdaderos "pescadores de hombres" y "cazadores de almas", orientados al éxito, y tan eficientes en su trabajo, que en el tiempo más corto posible sean capaces de elevar considerablemente el

"crecimiento neto en almas" de las comunidades misioneras de ultramar.¹²

No obstante, una de las aclaraciones, nada despreciable, del éxito de las sectas radica en sus campañas publicitarias de corte comercial, las llamadas cruzadas, las cuales son llevadas a cabo con un gigantesco despliegue financiero y de personal, cuidadosamente planeado; aquí tenemos por ejemplo la "Campus Crusade" de Bill Bright (la cual, por lo demás, tiene una extensa actividad en Suiza), que pretende dirigirse en particular a los estudiantes, es decir, a aquellos grupos de la población que hoy día representan en muchos países de Latinoamérica tres cuartos de la población total. O las Cruzadas "Evangelism—in—Depth", las cuales han sido establecidas en diferentes países, según precisas bases suministradas por investigaciones empíricas, con objetivos de movilización claramente definidos. Estas cruzadas, las cuales se constituyen en una imitación de los "Hollywood—Shows", por lo menos en lo que respecta a las presentaciones en estadios de fútbol y en arenas de toros, acompañadas de filmes, grupos musicales, y prédicas al estilo de los predicadores de la televisión norteamericana, recurren así a los métodos más sugestivos y son apoyadas generosamente por donaciones de las conocidas empresas transnacionales como Coca Cola, Pepsi Cola, Mobil Oil, Holiday Inns, etc. (Huntington 1984;24). Pues ya hace mucho tiempo ha dejado de ser un secreto que —tal y como lo

escribe Huntington— una mentalidad política moral de derecha está siempre al servicio de los intereses de los EE.UU. en ultramar.

En las palabras de un misionero esto suena de la siguiente manera: "The earthly religion of the reds cannot be fought with the hollow or dead traditions of Romanism. Only a supernatural, evangelical faith can save Latin America." (Citado en: Dominguez, Nacla—Report 1984;15).

Sin embargo, es cierto también, que ni de todos los factores sociales ni de los relativos a la historia de la iglesia, mencionados anteriormente, es posible derivar una explicación satisfactoria del éxito, verdaderamente sensacional, de la conversión. Pues pese a la gran pobreza económica pese al enorme déficit en todos los campos sociales, pese a la masiva protección ofrecida en lo económico y lo religioso, y pese a las brillantes estrategias misioneras, el trabajo de convicción religiosa, tanto de los misioneros protestantes fundamentalistas, como el de los evangélicos, fracasaría, de no existir además una predisposición y una motivación previas, que le suministran a la conversión un sentido emocional y efectivo, así como un significado cultural y colectivo.

En buena parte, el éxito en la campaña de conversión de los grupos misioneros norteamericanos debe atribuirse a que con la Biblia pretenden regalarle a

los sectores marginales y a los pueblos indígenas todo aquello que le ha sido arrebatado desde tiempos remotos: tal y como ya se ha referido, en lo fundamental este es un **acceso** al conocimiento, a la preparación y a la asistencia médica. Sin embargo, esto es algo que la Iglesia Católica ha ofrecido siempre, aunque solo lo haya hecho formalmente y en la menor medida. Cuál es entonces la diferencia sustancial que gravita, haciendo a los pueblos indígenas reaccionar tan positivamente a los esfuerzos misioneros de las sectas norteamericanas protestantes? Lo es el simple hecho de que el **acceso** al conocimiento a la formación y la asistencia médica son organizados de una manera totalmente nueva y distinta: es decir, al traducir la Biblia a los idiomas indígenas, ofrecer cursos de alfabetización en los idiomas maternos, prestarse la asistencia médica ambulante y por médicos que hablan quichua; o, no solo al poner en el aire, a través de las estaciones de radio de la iglesia, programas en los idiomas indígenas, sino además al destacar la música autóctona de los indígenas, que de otra manera se encuentra totalmente difamada oficialmente. Estos hechos, sobre todos los demás, son los que ha devuelto a los pueblos indígenas (y aquí resulta válido poner de relieve esta consideración) una buena parte de su dignidad como seres humanos. La labor misionera contiene en sí, por lo tanto, una revalorización de la cultura de los pueblos indígenas marginalizados, discriminada socialmente.¹³

Pues pese a que en el Ecuador el 40% de la población sea de origen indígena y apenas un 14% sean blancos, es decir, a que el quichua sea la lengua materna de casi la mitad de la población, y no el español, no se le atribuye ni el más mínimo significado ni al idioma ni a la propia cultura y música de los indígenas. En el mejor de los casos, esta cultura recibe recién atención, cuando se le puede transformar folclóricamente y así, con fines turísticos, comercializarse en el mercado.

Hoy día, el indígena junto con su cultura es objeto de burla y de risas, despreciado, y discriminado en todas las formas imaginables. Un campesino indígena, quien escuchó por primera vez en su vida en una de las muchas emisiones radiofónicas de las misiones protestantes —las cuales, por lo demás, poseen su propia estación de radio desde 1931— pronunciar su propio idioma públicamente, dijo, sobrecogido por el sentimiento: "Este es nuestro idioma, Dios nos está hablando a nosotros. Realmente, Dios quiere a los indios tanto como a los españoles ... Yo quiero pertenecer a Jesucristo como dice esa caja." (Muratorio 1981; 82-83).

Resulta evidente cuál es el significado que debe atribuírsele a la lengua materna en un contexto de colonización, el cual, de hecho, estructuralmente perdura de alguna manera en la actualidad. Colonización quiere decir mucho más que una mera explotación económica,

mucho más que una mera represión cultural: el campesino indígena interpreta el hecho de que en el espacio de la Iglesia Católica sea utilizado exclusivamente el castellano (antiguamente el latín) y que su propio idioma permanezca excluido, no solo como un no haber sido comprendido, sino además como un no haber sido querido. El Dios de los blancos y colonizadores, de acuerdo a su razonamiento, no había sido capaz de dominar el idioma indígena, y por ello había sido siempre un Dios de los colonizadores y dominadores, mientras que los pueblos indígenas tuvieron que sentirse como los niños despreciados de un Dios que no estaba a su disposición ni les era accesible ... Colonización y misión significó entonces también, estar obligado a rezarle a un Dios, que para nada era el único, que no estaba en condiciones de comprender a sus hijos indígenas, y que, por lo tanto, no los podía amar. De esta manera, la iglesia y el catolicismo oficiales mantuvieron a los pueblos indígenas prisioneros en un tipo de "double-bind-Situation"; llevados a una alianza, en la cual se frustraba cualquier deseo de alianza y de la cual no era permitido apartarse. A partir de aquí, la religiosidad autónoma vivida en los cultos sincréticos de los pueblos indígenas contiene asimismo otro significado: eran, y permancieron siendo, el único campo de representación de los esquemas de vida de la colectividad indígena, de inspiración religiosa. (Lorenser 1981).

A partir de este transfondo, resulta comprensible por qué los misioneros norteamericanos son celebrados en gran parte como héroes y salvadores, y cuál es el significado que le corresponde a la traducción de la Biblia al quichua, así como a los servicios religiosos ofrecidos totalmente en quichua. Entonces, los misioneros fundamentalistas y evangélicos de los EE.UU con su labor de conversión —por lo menos aparentemente— entablaron un **proceso de descolonización cultural**. La revalorización de la cultura indígena, ligada a este proceso, significa para los indígenas sometidos desde hace siglos una redención de las cadenas de la humillación, la desvalorización y la inferioridad. (Muratorio 1981) Así, con este proceso de descolonización cultural se pone en marcha también un sentimiento de autovaloración, que los libera del papel de niños perpetuos y les transmite la sensación de ser tomados en serio, algo con lo cual nadie les había salido al encuentro hasta entonces. Un tejedor indígena, Don S. Gramal, me relató con lágrimas en los ojos: "ellos (los misioneros gringos) nos llaman Señor y Señora, nos tratan como seres humanos y no como animales, o como a pequeños niños tontos."

Por lo tanto, el éxito de las sectas debe ser entendido también como un signo y una expresión de protesta; protesta frente a una iglesia que estaba y está mucho más interesada en la administración de su poder que en la

salvación espiritual de sus feligreses indígenas. Ligado con lo anterior se encuentran una protesta contra una sociedad que se define como católica, contra un estado que se considera cristiano, pero que se han aliado durante siglos en el dominio sobre los indígenas y en su explotación.

Quizás debería entonces partirse del supuesto de que pastores más progresistas, o miembros de la teología de la liberación serían capaces de detener el avance de las sectas. Sin embargo, el caso parece ser todo lo contrario. Pues la ya mencionada provincia de Chimborazo en Ecuador es justamente la diócesis con el obispo más progresista del todo el país, Don Leonidas Proaño, el decidido defensor de los campesinos indígenas y de sus intereses. (En el entretanto, él ha sido enviado a retiro). A él le fue reprochado, por jesuitas extremadamente liberales, de dedicarse "demasiado a la política y muy poco al cuidado de las almas", (dato obtenido personalmente). Y de hecho parece ser que también la rápida secularización y politización ha dejado al margen a muchos campesinos indígenas; y a la necesidad de una salvación espiritual y quizá de una orientación paternal y una protección se la han atribuido demasiado poca importancia. Pero esto es justamente lo que hacen los mormones, aunque también los bahai a la "Christian And Missionary Alliance", tal y como se ha expuesto, los cuales en conjunto son muy activos y exitosos en Ecuador (y

otros países del continente).

Pero también es cierto, y esto no debe olvidarse, que incluso los curas católicos más progresistas están atados de pies y manos, cuando se trata de las posibilidades de transformación de las estructuras de la Iglesia Católica, por ejemplo, en lo referente al ingreso de hombres indígenas al ministerio. Aunque la posibilidad de poder realizarlo existe en términos puramente teóricos, no obstante, esto lo es solamente a través del rodeo de una asimilación, lo cual quiere decir, el hombre indígena debe abandonar su identidad étnica y cultural, para tener la oportunidad de ser admitido en el seminario. La "indianización" de la iglesia ("the church goes native"). puesta en marcha con todo vigor por las sociedades misioneras, es justamente uno de los factores más importantes de su éxito misionero. Para lo cual se introducen no solo principios democráticos básicos de organizaciones, sino que además se le permite a los hombres jóvenes indígenas, conservando incluso su identidad étnica (lo cual se expresa en la vestimenta, el lenguaje, la música), hacerse cargo de las funciones pastorales. Mientras que la Iglesia Católica excluye a los hombres indígenas del ministerio, con la justificación de que no serían capaces de conservar el celibato, las comunidades religiosas norteamericanas no exigen esta forma de vida, considerada en una sociedad étnica como patológica y ajena. Frente a las estructuras jerárquicas y autoritarias de la Iglesia Católica, la admisión, la formación pas-

toral y la aprobación de administrar con absoluta autonomía sus propias comunidades religiosas, así como la concesión para utilizar el propio idioma y la propia música en el marco del culto religioso, poseen un efecto extraordinariamente progresista, sí es incluso casi revolucionario. Tal y como lo ha denotado Muratorio, en función de esto se ha erigido una nueva conciencia indígena e incluso un decidido orgullo por su cultura. En particular la revalorización de la cultura indígena, transmitida a través de la utilización del propio idioma —se continúa planteando Muratorio—, es considerada como una forma de estabilización y fortalecimiento de la identidad étnica frente a una clase dominante que hoy como ayer se mantiene en la posición de que el hablar quichua constituyen un signo inequívoco de inferioridad social e intelectual. (Muratorio 1981: 88). Poseer una Biblia (es decir, un libro, la palabra), y poder leer en ella entendiéndola, se convierte de esa manera, sobre el trasfondo de una marginalización social prolongada durante siglos, no solo en un símbolo extraordinario, cargado de prestigio, sino también, al mismo tiempo, en un medio para el despertar de un aislamiento social basado en el racismo. Llegar a ser obispo en los mormones, o —en condición de mujer campesina— el poder leer y escribir, o el poder hacerse cargo de tareas laicas y de traducciones, connota, por lo tanto: elevar ad absurdum los prejuicios racistas de la sociedad y la clase dominante; si, aquí se prescinde de tal fundamento. Además, se derrum-

ba la legitimación de la represión y la explotación, de la desvalorización y la discriminación, pues resulta obvio que los indígenas son personas conscientes de sus responsabilidades, capaces de aprender, y que están ávidos de conocimiento y en condiciones de conducir magistralmente sus vidas, tanto como de organizar sus intereses.

Por lo tanto, no es de admirarse, si las familias indígenas plantean, que ellos defenderían su nueva religión con su propia sangre. (Declaración suministrada personalmente.)

Sin lugar a la menor duda, debe reconocerse que los diferentes grupos misioneros norteamericanos han puesto en marcha, en menos de veinte años, un desarrollo en todo sentido, han alcanzado progresos y un mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, que no habían logrado jamás ni el Estado o la Iglesia Católica ni las ayudas de las organizaciones de desarrollo del extranjero.

Efectos del éxito de la labor misionera

Se plantea, entonces, con toda razón la pregunta: ¿qué es lo criticable en la práctica misionera de estas sociedades religiosas, las cuales yo he definido desde el principio como ortodoxas en lo religioso y conservadoras en lo político?.

Naturalmente, al observar con más detenimiento, se torna evidente el hecho de que estos grupos misioneros no solo

realizan obras loables, sino que además prohíben mucho. Tales prohibiciones se refieren sobre todo al consumo de alcohol, al fumar, al baile y la participación en las restantes sectas sincréticas asentadas en el pueblo. (Klassen 1974). Si uno posee una mentalidad meramente puritana, entonces tenderá a vanagloriar la abstinencia del alcohol y el cigarrillo. Sin embargo, con la conversión no solo está vinculado un lograr desligarse del contexto de la Iglesia Católica, sino más bien una reestructuración básica de las ataduras sociales y una reorientación de profundo alcance en los principios de vida. La renuncia al compadrazgo, que involucra al individuo en una multiplicidad de redes de relaciones ultrafamiliares y colectivas de gran significado, actuando como sustitutos de las antiguas relaciones de estirpe y clan hoy derrumbadas, destruye una parte esencial de la comunidad solidaria indígena y de las estrategias de sobrevivencia ligadas a ella.

Además de lo anterior, se prohíben las intervenciones en el trabajo colectivo, organizadas tradicionalmente y que servían para el mantenimiento de infraestructura pueblerina, es decir del mejoramiento de los caminos de acceso, la reparación de los acueductos, etc. En la sociedad tradicional o era inusual que estas intervenciones en el trabajo colectivo, llamadas mingas, degenerasen en una alegrísima y desafortunada francachelá, entonada por el alcohol. Es decir, ninguna huella de la ética protestante. El

alcohol fluyendo copiosamente, la evidente indisciplina, y por último el fervor por el placer, y no por la obligación, sirven entonces a las sectas sencillamente como pretexto para prohibir las tradicionales mingas, condenándolas por completo como algo endemoniado. No obstante, sin alcohol las mingas son permitidas. Pero para ello les hace falta a los convertidos el entusiasmo necesario, puesto que las mingas apenas si se llevan a cabo entre los mormones, los bahais, y los "evangélicos". Los misioneros exigen asimismo el pago de las fuerzas de trabajo que se hayan alistado, introduciendo con ello los principios capitalistas del mercado.

A partir de aquí, los mormones y los bahai, al igual que las diferentes empresas misioneras protestantes, se abstienen de participar en las huelgas, las demostraciones y las ocupaciones de tierra, tanto como desapruban el trabajo de los sindicatos y de las organizaciones de campesinos indígenas. Un tejedor indígena, convertido a la "Missionary Alliance" me expresó esto durante una conversación, de la siguiente manera: "Nosotros tenemos a Jesús, ¿para qué vamos a luchar?, para qué necesitamos campo o casa, si nosotros podemos encontrar trabajo en las fábricas y en las ciudades?, Jesús nos dará todo lo que necesitamos." Aquí se expresa no solamente una despolitización de los desposeídos, altamente útil a los intereses de los dominadores, sino además una enajenación, acelerada por la conversión,

de los contextos étnicos de vida, y, en conjunto, un abandono de la historia que constituye la identidad indígena, la cual siempre estuvo caracterizada por la lucha por la recuperación de la tierra robada y de los territorios usurpados durante la colonia. Todavía en la actualidad, la conciencia indígena surge también alrededor de la lucha y la recuperación de los territorios colectivos robados entonces. Pero tal y como lo pone en claro el eslogan de la FICI (Federación indígena-campesina de Imbabura, Ecuador): "PAN, TIERRA Y CULTURA", la sobrevivencia (el pan), tanto como la identidad cultural se encuentran indiscutiblemente ligados a la propia disposición sobre la tierra. Como consecuencia de ello, el intercambio simple y llenamente todo esto por Jesús, es lo sugerido a través de la conversión a los mormones, los bahai y a los grupos misioneros fundamentalistas y evangélicos.

Este conglomerado de prohibiciones afecta entonces por una parte a la unión en colectividad de las comunidades indígenas, y por otra a su organización en partidos políticos, asociaciones y cooperativas. Desde el punto de vista de las asociaciones regionales, estas prohibiciones provocan un aislamiento de las familias convertidas, produciendo una división política y social al interior de la sociedad pueblerina.

Pues, debido a estas prohibiciones, a las familias convertidas no les es permitido participar en las fiestas y celebra-

ciones del pueblo, las cuales son piedra de toque y eje central de la vida colectiva definida étnicamente, consolidada místicamente y que constituyen un requisito para la sobrevivencia social de la comunidad indígena. Una prohibición de estas fiestas, que ante los ojos de los misioneros no son otra cosa que un abuso pagano y una obra de Satanás, significa la destrucción de la base estructural de la cultura y la vida indígenas. Por otra parte, la división de la sociedad pueblerina destruye la capacidad de oposición política de los pueblos indígenas, desgarrándola en una absurda y agotadora lucha religiosa, consignando con ello la propia impotencia política.¹⁴

Esta doble destrucción en la esfera de la colectividad étnica y de su capacidad de oposición, tiene alcances mucho más profundos de lo que parece a primera vista. Pues los cultos sincréticos son —según Lorenzer— "el único lugar para la auto-representación colectiva, el único campo de representación en el cual los indígenas pueden reconocerse de nuevo y articularse en sus esquemas de vida." (Lorenzer 1981:220). En estos cultos, pero también en los compadrazgos y en las intervenciones en el trabajo organizado colectivamente se reproducen COLECTIVIDAD e IDENTIDAD, las cuales, sin embargo, no son solo condición para la sobrevivencia étnica, sino al mismo tiempo requisito de una capacidad de oposición dirigida contra las normas de los dominadores. La prohibición de los cultos sincréticos elimina la POSI-

BILIDAD de construir una colectividad y una identidad, aniquilando de un golpe las estrategias de sobrevivencia colectivas y étnicas, así como los potenciales para la oposición. Irrefutablemente vinculado con ese fenómeno, el aniquilamiento de los modelos de vida indígenas tiene como consecuencia una destrucción sistemática de la identidad colectiva indígena y desemboca forzosamente en un ETNOCIDIO.

Sin lugar a la menor duda, este proceso de destrucción de la identidad indígena —y esto es lo verdaderamente dramático del caso— afecta de una manera muy sutil incluso cuando los misioneros procuran lo fundamental esclarecer a los indígenas y reivindicarles la condición de humanos que les había sido robada. Y esto es algo que yo, como cierre a este trabajo, quisiera aclarar en detalle, ejemplificándolo en la alfabetización quichua, aparecida con un progreso excesivo.

El sílabario de la alfabetización es por regla la Biblia, con frecuencia simple y llanamente porque no se dispone de otros libros en los idiomas autóctonos, y porque los misioneros no dejan pasar en vano ninguna oportunidad de influenciar religiosamente. Entonces son justamente los grupos misioneros fundamentalistas y evangélicos a los que se les conoce por su fe al pie de la letra y por su ortodoxia atada a los escritos; dicho de otra manera, ellos exponen la Biblia literalmente, negando así el contexto histórico de su origen. La exposición de

la palabra bíblica es desarticulada del contexto en donde se originó y transferida sin más a las condiciones sociales de la actualidad. La obligación fundamentalista por la palabra y la prohibición correspondiente de cualquier interpretación al respecto, contienen en sí mismas el tabú de cualquier fantasía, cualquier exposición de carácter científico, histórico o biográfico, cualquier crítica o cuestionamiento de la palabra bíblica. La Biblia funge como la única autoridad legítima para la vida y la fe; uno solo puede pensar y comportarse de acuerdo con las enseñanzas previstas en la Biblia. En un cuaderno para colorear, difundido por la "Sociedad Bíblica de México", el texto se expresa de la siguiente manera: "Si alguien te pega, no devuelvas el golpe. Si te pega de nuevo, perdónalo; si alguien te quita tu abrigo, dale también tu camisa. Si alguien te pide algún favor, hazlo. Si alguien se lleva algo que te pertenece, no lo exijas de vuelta. Pues Dios te recompensará." (Tomado de: "Dios habla hoy" México 6, D.F.: "Buenas nuevas para Amigos y Enemigos-cuaderno para colorear").

Debido a las crasas condiciones de explotación, a la aparición de una miseria en crecimiento y de una progresiva pobreza, tales textos en un libro para colorear resultan ser un escarnio y nada más que un burdo cinismo. ¿No se plantean aquí una pasiva sumisión, y el aceptar la necesidad y la miseria como alabadas por Dios? Al mismo tiempo, ¿no se difaman a sí la oposición y la revelión contra las condiciones de domi-

nio e injusticia, definiéndolas como inmorales?

Con la producción de un endeudamiento pasivo y de una sumisa aceptación fatalista del destino de la vida, se instala la única forma de comportamiento coincidente con la fe.

Que este instrumento para la represión pedagógico religiosa —y de seguro no es el único— no falla en su efecto, lo ponen de manifiesto las palabras de un pastor indígena perteneciente a la "Gospel Missionary Union" en Colta (Chimborazo, Ecuador), al exponer un pasaje de la Epístola a los Romanos (Pablo), referente al castigo divino, de la siguiente manera: blancos, quechuas (*), mestizos, negros y gringos serán juzgados sin ninguna diferencia por la ley de Dios." (Citado en Muratorio: 89) El antagonismo existente entre clases y razas es eliminado por completo y la solución de los conflictos terrenales se proyecta en el más allá.

Aquello que yo he caracterizado anteriormente como progreso y como proceso de descolonización, debe entonces observarse diferencialmente e incluso revisarse parcialmente, Pese a ser cierto que tanto la traducción de la Biblia como la alfabetización en quichua prometen y hasta contienen la POSIBILIDAD y la UTOPIA de una liberación ab-

(*) auto-designación de los pueblos indígenas de habla quechua en los Andes.

soluta de las ataduras de una esclavitud social y cultural de siglos, no obstante, ¿de qué sirve tal liberación, si va a ser de inmediato instrumentada con fines religiosos intachablemente conservadores y reaccionarios? ¿Y de qué sirve esta liberación si los liberados son amordazados de nuevo con la Biblia, la cual entienden, sí, pero puesta al servicio de una nueva forma de represión, consolidando así de nuevo el sometimiento, y la cual, en todo caso, es aún más sutil y extraordinariamente más difícil de evidenciar, y, por lo tanto, de combatir? Al final, esta nueva forma de represión se oculta tras la máscara del progreso, se disfraza de esclarecimiento y emancipación, está infiltrada en todos aquellos regalos y esperanzas repartidos generosamente por las sectas y las misiones, indudablemente, la obra de conversión es de cualquier otro tipo menos emancipadora, y de ninguna manera se encuentra al servicio de una verdadera liberación. Y la alfabetización se revela entonces como un programa de adoctrinamiento perfectamente organizado.

Ahora bien, ni no se desea partir del supuesto de que los convertidos son absolutamente incapaces de evidenciar esta nueva campaña ideológica, entonces surge la pregunta, ¿cuáles son los motivos excepcionales que llevan a los diferentes individuos a los brazos de las sectas y las misiones? Así se tiene que la conversión trae de hecho una increíble ganancia material, pues desde hace mucho se ha propagado entre los propietarios de las tierras, que, por ejemplo, los

evangélicos son campesinos buenos y esforzados —en absoluto similares a sus paisanos católicos, considerados agitadores y renitentes— que no se incorporan a ningún sindicato ni exigen aumentos de salarios. También para los puestos en el gobierno se prefiere a los indígenas convertidos, pues ellos plantean las exigencias adecuadas, es decir: más calles, escuelas, hospitales, etc. Pero no exigen de ninguna manera la devolución de los terrenos robados, ni presionan por el mantenimiento y la realización de la Reforma Agraria; no demandan tampoco el cumplimiento de la expropiación de los terrenos hacendarios contemplados en ella. (Muratorio:94).

Autodefinición y emancipación tienen, por lo tanto, sus fronteras definidas en términos evangélicos o fundamentalistas: pues así como no se permite cuestionar a la palabra bíblica, tampoco son criticables el dominio y la explotación. Las autoridades deben ser obedecidas, tal y como consta en la Biblia, e incluso —de acuerdo a la versión de los misioneros— aún y cuando los dominadores abusen de su poder, sometan a los pueblos y los exploten. Pero la revolución es algo pecaminoso, ya que significa un levantamiento en constancia de las autoridades establecidas y por tanto legitimadas por Dios en el estado y la sociedad.

Así, las sociedades misioneras norteamericanas de los mormones, los bahai, y de las diversas comunidades religiosas independientes de corte

protestante y fundamentalista, realizan, con ayuda de la conversión, una estrategia de liberación e integración, que hace de indígenas potencialmente rebeldes, civilizados trabajadores a destajo, robándolas su identidad y asimilándolos a la sociedad capitalista nacional. Por supuesto, no todos los indígenas convertidos han dejado pacificarse y de hecho ya hay organizaciones de indígenas evangélicos que de ningún modo plantean cómodas exigencias y cuya meta apunta a detener la influencia de los misioneros norteamericanos.

E indudablemente, el nuevo protestantismo misionero persigue metas políticas muy concretas, aun y cuando solo prometa la sanidad, la salvación y la verdad, o "solo se quiera llevar la Biblia o erigir escuelas", tal y como se cuida de expresarlo el Reverendo John Malone, director de la "Gospel Missionary Union" en Ecuador. Pues el conservadurismo religioso y la creencia en el individualizante "American Way of Live", acoplados a un anticomunismo primitivo, hace de las sociedades fundamentalistas y evangélicas los compinches ideales de dictadores y de los cabecillas de gobierno más conservadores y reaccionarios en América Latina.

Tal vez esta fe fatalista es aquel instrumento al que se refería el inicialmente consejero de seguridad y posterior ministro de defensa de Regan, Frank Carlucci, cuando se refirió a "pacificar estratégicamente el vientre de los Estados Unidos."

NOTAS

- 1 Hans Jurgen Prien escribe en su monumental obra "Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika" (1978) lo siguiente: en Latinoamérica más de 150 grupos protestantes y denominaciones y el 75% de todos los misioneros pertenecen a las llamadas "iglesias no históricas" ... (Pág. 1137) . Lo cual significa que la mayoría son en sus convicciones religiosamente ortodoxas y políticamente conservadoras e incluso reaccionarias. Datos estadísticos sobre la cantidad otorgan con frecuencia notorias diferencias. Así, en su libro "Salvación o dominación? Las sectas religiosas en el Ecuador" (1986), Bamat habla de cerca de 200 grupos.

Las diferencias en los datos se deben por una parte a las impenetrables circunstancias de las iglesias misioneras y por otra a la carencia de investigaciones.

- 2 La documentación y el análisis más explícitos y calificados, hasta hoy, en relación a la problemática de las sectas en América Central, lo han realizado, entre otros, Deborah Huntington y Enrique Domínguez en *ACLA-Report*, Ene/Feb 1984. (The Salvation Brokers—Conservative Evangelicals in Central America". Vol 13, No. 1).

- 3 Severas protestas contra una praxis misionera colonizante fueron publicadas ya en 1971 por etnólogos latinoamericanos en la "Declaración de Barbados". Pese a que esta "Declaración condujo a fuertes confrontaciones en particular en la ORK y algo menos en el círculo de las iglesias fundamentalistas y evangélicas, a lo sumo la situación de los pueblos indígenas no ha hecho más que empeorarse debido a la invasión masiva de sectas y de grupos misioneros conservadores, y a la destrucción de las culturas étnicas ha llegado a niveles dramáticos como consecuencia de una actividad misionera anti-esclarecedora. Para una mayor discusión de la "Declaración de Barbados" véase: "Indianer—Reader Dokumente und Aufsätze zum Aufbruch Indianischer Völker in Mitte —und Suramerika." Okumenischer Ausschuss für Indianerfragen (Hg) 1982.

- 4 Compárense aquí los datos en Bamat, 1986, pág 27 y siguientes. Una buena perspectiva general especialmente relacionada con Ecuador, la ofrecen María Albán Estrada y Juan Pablo Muñoz en su libro: "Con Dios todo se puede. La invasión de las sectas al Ecuador" (1987) Mientras que Bamat habla todavía de 30 millones de protestantes latinoamericanos, en Albán Estrada y Muñoz la cantidad se señala en los 50 millones. (Véase resp. 23) Para el caso de los misioneros en Ecuador, véase: Albán Estrada/Muñoz, pág, 90.
- 5 Prien hace énfasis en que los impulsos progresistas iniciales de las comunidades protestantes extranjeras en el curso de su integración y formación burguesa perdieron por completo sus funciones sociales renovadoras. "El efecto del cambio entre una mentalidad de clase media, y en lo posible entre formas autoritarias de gobierno y una ética social de la iglesia, es evidente.
- 6 Estas suposiciones pueden documentarse sin mayor dificultad: de ninguna manera resulta una casualidad que justamente en los países bajo notorias dictaduras como en Guatemala y en Haití, la membresía de las distintas sectas se ha incrementado correspondientemente en

un 30 y un 20%. O el hecho de que las comunidades de hermanos convertidos entre los indígenas miskitos luchan **primordialmente** al lado de los contras. (Entretanto, la iglesia ha levantado otras posiciones en relación a los sandinistas). En una noticia del periódico "Frankfurter Rundschau", del 28.8.86, el Ministerio del Exterior de los EE.UU. confirma que la Embajada de los EE.UU. en Managua se encuentra bajo la protección de pastores protestantes, "quienes son activos opositores del Gobierno."

En Chile, en donde las comunidades de pentecostales reportan fenomenales tasas de crecimiento, los protestantes celebran un "Te Deum en la "Iglesia Metodista Pentecostés", luego de la caída de Allende y en honor a Pinochet, (Prien: 1132) El mejor ejemplo de que, con contadas excepciones todos los grupos misioneros fundamentalistas y evangélicos representan una convicción conservadora y reaccionaria, lo era hasta hace poco el Presidente Guatemalteco Ríos Mott, miembro de la secta "El Verbo". Su principal meta política liberación guatemalteca, Debido a este antecedente, al servicio de la pacificación y la extinción del comunismo, recibió apoyo financiero y material de los evangélicos y fundamentalista norteamericanos.(Huntigton 1984:26 y sgts).

- 7 Comparar aquí la presentación hecha por Kurt Hutten: "Seher, Grügler Enthusiasten" 1982: pág. 432 y siguientes, en particular sobre el rascismo entre los mormones pág. 452 siguientes.
- 8 Véase al respecto también la nueva publicación editada por Klaus m. Kodalle: "Gott and Politik in USA-Uber den Einfluss des Religiösen -Eine Bestandsaufnahme" (1988). Aquí se aclara muy bien la problemática total de una política del apartheid en las iglesias impregnó el sobreentendido de la separación de negros y blancos y definió sus preferencias políticas. Así puede Henning describir de una manera convincente que los fundamentalistas y evangélicos negros votan en principio por los demócratas, mientras que los fundamentalistas y evangélicos blancos en cambio en buena

parte votan preferentemente por los republicanos. Como consecuencia de ello, no es la convicción religiosa sino la posición social lo que decide sobre las opiniones políticas. (Comparar: Henning 1988:146). La cita fue tomada de: Rundfunkmission-ein Massenmedium wird Instrumente", 1980:117)

- 9 Una buena exposición respecto a las fuerzas armadas de ayuda se encuentra en: Prien: 1129 y siguiente; en: Schulze, Heinz, "Menschenfischer-Seelenfänger, Evangelikale und fundamentalistische Gruppen und ihr Wirken in der Dritten Welt." (1987); en: Amos-Kritische Blätter aus dem Ruhrgebiet. 20 Jahrgang. No. 1 y 2, Wuppertal, 1987; y finalmente en: "Die frohre Botschaft unserer Zivilisation"-Pogrom 62/63. 1979.

Una visión interna la ofrece: Kingsland, Rosemary: "A saint among savages" (1980), como también: Dowdy, Homer: "Un brujo que se convirtió a Cristo" 1977. (aparecido en inglés bajo el título "Crist's Witchdoctor" 1963). Y el célebre libro en relación a esta problemática: "Ist Gott ein Amerikaner" de Hvaljof Soren, Aaby Peter (1979).

- 10 Comparar las exposiciones al respecto en Prien: 1131, así como la crítica por parte de Costa al "Church-Growth Methode", resumida por Prien: 1132, propagado por McGavran. McGavran es en particular el representante de una estrategia misionera que ve al crecimiento de la iglesia como la única meta de los esfuerzos de conversión. El lenguaje empleado por él pone de manifiesto como se considera a la misión como a un negocio y al religión como a un artículo: "la investigación misionera es la llave para el cumplimiento de la estrategia evangelizante de Dios en Brasil. Si Dios lo quiere, entonces los brasileños que aún no son evangélicos, lo serán gracias a los esfuerzos aunados de 3000 misioneros extranjeras, 6000 guías de iglesias protestantes y de tres millones de protestantes comunicándose. La estrategia de Dios debe ser investigada. (Herthoth, E.R.). Además, debe investigarse la efectividad de los métodos misioneros, por ejem-

plo, los factores sociológicos y económicos influyentes. (Citado por Prien:1131, tomado de un estudio realizado por Read por encargo de Mc Gavran, sobre los brasileños).

- 11 Comparar la publicación "Global Church Growth" (editada por Mc Gavran) Julio/ Agosto 1983, Vol. XX, No.4. particularmente el relato sobre la India: "Is India beyond our Reach?" (S. 289). Tambipen el curso anunciado en "International Review of Missions" (Vol. LXXIII, No. 292, Oct. 1984, editado por ORK de "Overseas Ministries Study Center": "Unreached peoples-An Antropologist looks at Evangelical Approach- es ti the Unfinished task."
- 12 Comparar: Klassen, Jakob Peter: "Fire on the paramo: Spiritual Prairie Fire in the Andes Grasslands above the Treeline among the mountain Quichuas". (1975) (Tesis de Maestría presentada en en "Fuller Theological Seminaar, School of World Mission) Klasse, un antiguo misionero de la "Christian and Misionary Allianc" en Ecuador, habla de "Net results in the Province of Imbabura", o de "Net results of the first fifty years of protestant missions among the quichuas". (1975: 49 y siguientes). Se in-

vierte en la compra de almas (a través de escuelas y asistencia médica), la ganancia en términos de almas -bruta y neta- se calcula en porcentaje, y una impregnada mentalidad de contabilista son características de esta forma de protestantismo misionero,

- 13 Este aspecto, al cual me referiré más adelante, ha sido subrayado sobre todo por Blanca Muratorio en su estudio: "Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador", (1981).
- 14 En Haití, en Guatemala y en Ecuador se ha llegado últimamente a sangrientas confrontaciones ent (1981).
- 14 En Haití, en Guatemala y en Ecuador se ha llegado últimamente a sangrientas confrontaciones entre diferentes grupos religiosos enemistados entre sí, tanto en los pueblos indígenas como en los haitianos. Comparar la noticia en el diario español "El País" del 27.7.87 sobre los acontecimientos en Jean Rabel, Haití. Sobre Haiti, además, en la publicación alemana "Stern" del 18.12.1986. Los datos sobre Guatemala y Ecuador fueron suministrados personalmente.