

EL CENTRO DE CAPACITACIÓN MISIONERA TRANSCULTURAL: LO LOCAL, LO REGIONAL Y LO GLOBAL EN LAS NUEVAS MISIONES EVANGÉLICAS DEL CHACO ARGENTINO

Alejandro Martín López

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires, Argentina*

Agustina Altman

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires, Argentina*

Resumen: El presente trabajo analiza un nuevo modelo de misión evangélica que se ha hecho presente en el Chaco argentino en los últimos quince años: la misión transcultural. A través del estudio de textos para la formación de misioneros y de las prácticas de una organización argentina: el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT), discutimos este modelo y las redes a nivel regional y continental que lo impulsan. El CCMT está abocado a la preparación de agentes misioneros, de diversas denominaciones evangélicas y países de origen, destinados a evangelizar “pueblos no alcanzados” de todo el mundo. Como parte del entrenamiento misionero, realiza prácticas de “inmersión transcultural” en comunidades aborígenes del suroeste chaqueño. A partir del estudio de estas prácticas buscamos mostrar la creciente importancia de los vínculos entre lo local, lo regional y lo global en el contexto de las nuevas misiones evangélicas en el Chaco.

Palabras clave: Misión Transcultural, Cristianismo, Globalización, Chaco.

Abstract: The present work aims to analyze a new type of evangelical mission that has been present in Argentinean Chaco in the past fifteen years: the cross-cultural mission. Through the study of texts used for training missionaries and the practices of an Argentinean organization: The Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT) - Cross Cultural Missionary Training Center-, we will discuss this model and the regional and continental scale networks which impel it. The CCMT is focus on the training of missionaries from several evangelical denominations destined as agents to evangelize “unreached people groups” around the world. As part of the missionary training, cross-cultural immersions are organized in aboriginal communities from Southwest Chaco province. Through the study

of these practices we aim to show the growing importance of the links between local, regional and global in the context of the new evangelical missions in Chaco.

Keywords: Cross-cultural mission, Christianity, Globalization, Chaco.

La misión transcultural

Las misiones han ocupado un rol central en el desarrollo del cristianismo. Han sido fundamentales en el proceso de expansión de las iglesias cristianas en el mundo. También han constituido un lugar privilegiado de la autorreflexión, un “laboratorio” de construcción de utopías, que frecuentemente han involucrado una relectura de los propios orígenes. Las misiones se han desarrollado en una gran variedad de contextos históricos y se han dirigido a una enorme diversidad de grupos humanos. Las misiones y los misioneros han ocupado diferentes posiciones al interior de las distintas iglesias. Existe una abundante literatura cristiana que reflexiona sobre estos temas y nos muestra las tensiones internas y el campo de luchas en el que se insertan los emprendimientos misionales.

Pese a que estas características sugieren la existencia de una enorme diversidad de modelos misioneros y de experiencias de misionalización, esto ha sido insuficientemente explorado por la literatura académica, que tiende a concebirlas como un bloque homogéneo. En el caso específico de las misiones en la región del Chaco argentino los estudios suelen concebirlas en forma aislada, sin problematizar su inserción en el contexto del campo cristiano. Esto es particularmente problemático en la actualidad debido a la creciente complejidad del campo religioso y a la cada vez mayor interacción entre procesos de diversas escalas: local, regional y global.

En este trabajo nos proponemos ampliar la mirada abordando un modelo particular de misión evangélica que pone en primer plano estas complejas interacciones: la misión transcultural.

Para comprender este nuevo tipo de misión en Latinoamérica, debemos ubicarla en el contexto de la presencia protestante en la región, profundamente influenciada por las concepciones misioneras propias del protestantismo norteamericano y su tradición puritano-calvinista. Especialmente durante el período entre 1890 y 1914 esta tradición se articuló en torno a la “Teología del Pacto” y la “Doctrina del destino manifiesto”¹ (Marsden, 1994, p. 10-25). Desde esta perspectiva, Estados Unidos y su

cultura tenían un rol fundamental en la cristianización del mundo (Mendonça, 1984, p. 54-60). Entre la década de 1920 y 1940, la controversia entre modernistas y fundamentalistas dominó la escena religiosa norteamericana. Las misiones de corte conservador adoptaron una posición más pesimista respecto a la posibilidad de un orden mundial cristiano² y se concentraron en la “salvación de almas” (Marsden, 1994, p. 56-61). La idea dominante en las iglesias conservadoras ante la misión era que esta consiste en buscar la conversión por la liberación del pecado, dentro de una historia universal pensada desde la Biblia. En particular, algunas iglesias fundamentalistas vieron en la demora en cumplir con la “Gran Comisión”³ y en la existencia de “pueblos no alcanzados”⁴ un obstáculo para la segunda venida de Cristo.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, líderes como Billy Graham impulsaron un resurgimiento del fundamentalismo. Forjando alianzas con sectores moderados dieron origen al movimiento neo-evangélico (Marsden, 1994, p. 71-74). En este contexto, el propio Billy Graham convocó en 1974 una conferencia sobre misiones en Lausana. En el “pacto” resultante de la misma, representantes latinoamericanos lograron incluir una breve mención a la contextualización del evangelio, aunque destacando el carácter absoluto de las verdades de la Escritura (Davies, 2003; Stoll, 1993, p. 92-95). El “Pacto de Lausana” actuó desde entonces como denominador común y punto de referencia para las misiones neo-evangélicas en Latinoamérica. De este modo, las iglesias neo-evangélicas, en las últimas décadas del siglo XX, llegaron a la convicción de la importancia de la conversión de “las culturas” y la necesidad de separar la cultura judeo-cristiana del mensaje evangélico.

En este contexto surge la “misión transcultural”, como un modelo específico de presencia misionera, e incluso de iglesia, que debe ser situado en el marco de estas disputas en Estados Unidos, entre el evangelismo ecuménico, de corte más liberal, y las iglesias conservadoras -evangélicas y fundamentalistas- (Capiberibe, 2007, p. 172-173; de Almeida, 2000, 2002, 2006b).

La “misión transcultural”, es característicamente interdenominacional y fomentada por iglesias de carácter evangélico no pentecostal (como bautistas o presbiterianos), teniendo por objetivo a las “naciones no alcanzadas” (de Almeida, 2002, p. 10-11). Como estrategia se opone al concepto católico de inculturación⁵ o a las misiones protestantes ecuménicas. En la misión transcultural subyace la idea de que toda cultura posee en si misma la manifestación de ciertos conceptos “transculturales” o “tranhistóricos”, como Dios, el bien, el mal y el diablo. Tanto los conceptos positivos como

los negativos se expresarían en las prácticas y cosmovisiones de las diversas culturas y el error de los no cristianos radicaría en no poder ver las diferencias entre los diversos elementos de su cultura (de Almeida, 2006, p. 15).

Misión transcultural en Latinoamérica

El Pacto de Lausana tuvo continuidad en Latinoamérica especialmente a través del trabajo de la “Fraternidad Teológica Latinoamericana y los Congresos Latinoamericanos de Evangelización (CLADE I, Bogotá 1969; CLADE II, Lima 1979; y CLADE III, Quito 1992)” (Escobar, 1999, p. 69-70). En el CLADE III se definió el concepto de “misión integral”, el cual hace referencia a una misión que incluya todos los aspectos de la vida de los misionados. También se realizaron declaraciones contrarias al relativismo (Davies, Sin Año, p. 20).

En 1987 se realizó en San Pablo, Brasil, el primer Congreso Misionero Iberoamericano. Este evento significó un punto de inflexión para la acción misionera evangélica en Latinoamérica desde la perspectiva de las misiones transculturales. De esta reunión surgió una organización, la Cooperación Misionera Iberoamericana (COMIBAM) (López, 2011), que hoy vincula gran parte de los esfuerzos misioneros evangélicos en la región. Esta organización fue clave en la introducción en el CLADE IV de 1992, del concepto de “misión transcultural” (Davies, Sin Año, p. 21).

Según datos de la propia COMIBAM⁶ en América Latina se pasó de los 1600 misioneros de 60 Agencias registrados en 1987 a unos 4000 misioneros de 300 Agencias en 1997 y a más de 10000 misioneros de unas 400 agencias en 2006. Una organización argentina, el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT) (Altman, 2010), ha tenido un rol relevante en la COMIBAM, participando activamente en las discusiones y diseño de una visión misionera continental. En dicho contexto, los modos de acción del CCMT se han constituido en un modelo de referencia y varios de sus miembros han escrito libros muy utilizados en la región (Abel, 1998; Klaas, 2003; Lewis, 1990a).

La cultura como barrera

En este apartado, mediante el análisis de los textos que la COMIBAM

emplea en la formación de misioneros, buscaremos caracterizar el concepto de cultura utilizado en la misión transcultural. En una importante publicación que reúne a diversos autores (Davies, 2000), editada por la COMIBAM, la cultura es presentada como un obstáculo para la acción misionera. Un ejemplo de ello es la definición de “misionero” de la COMIBAM (Ruiz M., 2000, p. 8):

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 iglesia⁷.

Esta definición destaca que el misionero es quien “salta barreras” e imagina a las diferencias culturales casi como cadenas montañosas. De hecho, el término “transcultural” es la traducción del inglés *cross-cultural*, y la metáfora de “cruzar” una barrera será utilizada repetidamente. El libro “Misiones Mundiales” de Jonathan Lewis (1990b, p. 61), trae una muy gráfica ilustración de este concepto:

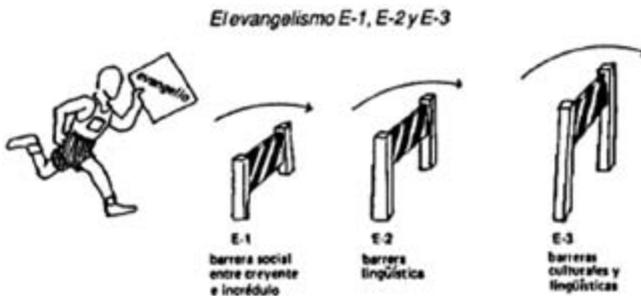


Figura 1. La cultura como barrera.

En la misma dirección, se hace referencia a que el origen de la diversidad humana es la confusión de lenguas de Babel, tratándose por ello de un castigo a la arrogancia humana y a la falta de fidelidad al creador (Ruiz M., 2000, p. 8). En este sentido, el estado de perfección original era el de una unidad indiferenciada. Este autor, haciendo referencia al “llamado” del pueblo de Israel entendido como misión transcultural, sostiene que la conducta que Dios solicita a Israel es un signo para que las naciones al ver “el mensaje –y no la cultura- de un pueblo” puedan creer y seguir a Dios (Ruiz

M., 2000, p. 12). La cultura entonces, en este caso la de los “misioneros”, es un oscurecimiento que es preciso eliminar. Más adelante, hablando de Cristo encarnado, el autor afirma:

Cuando el Logos habita entre nosotros, se viste de la cultura judía, se hace a ellos de una manera completa y sin embargo puede presentar el mensaje sin esa atadura cultural. Lo que vemos en su enseñanza y en toda su vida es también la encarnación de la obra transcultural. (Ruiz M., 2000, p. 14)

La cultura aparece pues, como una atadura, una barrera para la comunicación y lo transcultural es la superación de esa barrera. Al hablar de la Gran Comisión el autor sostiene: “el llamado es a hacerlos discípulos ‘y no a hacerlos judíos’ ” (Ruiz M., 2000, p. 15). Esto parece sugerir un respeto por la cultura del misionado, al que no se le impondría la cultura del misionero, pero más adelante Ruiz dice: “a fin de que los discípulos puedan creer, hacer y mostrar, no una cultura judía, sino un evangelio que puede dar salvación a todo aquel que crea” (Ruiz M., 2000, p. 16). Aquí se retoma la idea de un mensaje evangélico que está más allá de la cultura. Posteriormente Ruiz insiste en que lo que sostienen los cuatro evangelios es “la misma demanda para la iglesia: obediencia a la obra transcultural de comunicar un mensaje inmutable a todas las culturas” (Ruiz M., 2000, p. 17). En el mismo sentido, otro de los autores de este volumen afirma: “La misión es, pues, esencialmente transcultural (universal)” (Davies, 2000, p. 37). Lo transcultural no es lo que se manifiesta en las diversas culturas y en la diversidad de las culturas, sino algo inmutable que esta más allá de ellas, es un mensaje que preexiste:

Todas las culturas, todas las lenguas, todas las personas en cualquier pueblo y nación pueden escuchar el mensaje inmutable a través de mensajeros que deben ser adaptables a la cultura circundante a fin de que el mensaje que se presenta con fidelidad en las Escrituras, llegue a los oyentes con la claridad y en los términos que pueda ser entendido y aceptado (el mensaje y no la cultura). (Ruiz M., 2000, p. 18)

La distinción entre las culturas y unos principios bíblicos inmutables reaparece en el “perfil del misionero transcultural ideal” que figura en un manual de misión transcultural (Taylor, 1994) que editó la COMIBAM. En el mismo se menciona que el misionero ideal “distingue entre principios bíblicos y costumbres” (Taylor y Lewis, 1994, p. 128). En el mismo senti-

do, un manual de estudio sobre misión transcultural de Barry Wallace (Sin Año) que busca orientar la lectura de los estudiantes mediante preguntas y respuestas, propone que la reconciliación entre las diversas culturas debe darse en el seno de la iglesia, “donde todas las naciones de la tierra se hermanan sin ninguna distinción de raza, idioma o cultura” (Wallace, Sin Año, p. 14). Según este autor, cuando el Espíritu Santo obra en los misionados “ellos tienen un deseo de agradar al Señor y dejar algunas costumbres de su cultura que son pecaminosas” (Wallace, Sin Año, p. 29).

Las consecuencias de esta concepción de cultura son centrales para el modelo de relación con otras prácticas religiosas que propone la misión transcultural. Ello es especialmente importante en vistas a la polémica con el modelo de la “inculturación” y las misiones protestantes ecuménicas. Un ejemplo de ello podemos observarlo en el manual de Wallace. Ante la pregunta ¿qué tiene de valiosos el diálogo entre seguidores de las diversas religiones?, la respuesta sugerida es: “No tiene nada de valioso” (Wallace, Sin Año, p. 13). Este texto indica también:

¿Por qué es importante saber lo que decía el Antiguo Testamento sobre las demás religiones? Porque no da lugar a “diálogos” con otras religiones, no mutua aceptación o tolerancia religiosa. La adoración al Dios del Pacto era, y es, incompatible y excluyente de las demás religiones, con sus dioses, libros sagrados y sus prácticas.

Al alumno se le dice que detrás de los “otros dioses” están los demonios (Wallace, Sin Año, p. 13). Y se le pregunta también: “¿Cómo procura tu iglesia poner fin al sincretismo?” (Wallace, Sin Año, p. 16).

Recapitulando, entre las líneas principales que articulan la noción de cultura en el seno de la misión transcultural, podemos señalar: la cultura como barrera; el carácter supra-cultural de los valores bíblicos y el mensaje evangélico; y la oposición a la perspectiva de la inculturación. Como discutiremos más adelante, las prácticas que hemos relevado en nuestro trabajo de campo sobre la formación misionera del CCMT, muestran una caracterización de la cultura similar a la que se refleja en los textos que hemos analizado.

En el siguiente apartado abordaremos el lugar de la misión en la vida de las iglesias, buscando dar cuenta del campo de luchas y tensiones en que la tarea misionera está inmersa.

La misión y su lugar en las iglesias

El énfasis de las iglesias evangélicas en el sacerdocio común de los fieles, su vertiginoso crecimiento en Latinoamérica y su estructura congregacional han fomentado la tendencia académica de ver en el misionero la punta de lanza de una comunidad monolíticamente consustanciada con su tarea. Pero esto dista de reflejar la verdadera situación. En general la misión es tarea de un grupo particular de personas, que muchas veces ocupan posiciones periféricas en sus iglesias de origen.

Diversos textos elaborados en el seno de las propias iglesias intentan mostrar el conjunto de la vida eclesial como misión (Davies, 2000, p. 21-22; Lewis, 1990a, p. 12; Morales y Espinosa, 2010, p. 4-5; Ruiz M., 2000, p. 12-17), pero no se trata de la descripción de una idea comúnmente aceptada, sino de un intento de generar un nuevo paradigma. Reportes sobre la situación de los misioneros evangélicos en todo el mundo (Bianchi, 2007; Carrillo, 1995; Loss, 1996) muestran las grandes dificultades que estos deben sobrellevar por la falta de apoyo de sus iglesias de origen antes, durante y después de su actividad misionera. También se señalan serios problemas en el proceso de reinserción del misionero y en el aprovechamiento de su experiencia.

Para comprender esta situación, es importante analizar la forma en que la misión está estructurada institucionalmente en el seno del cristianismo evangélico. Podríamos decir que, a grandes rasgos, pueden distinguirse tres grandes tipos de agentes institucionales involucrados: las iglesias locales, las agencias misioneras y los centros de formación misionera.

El rol más evidente de las iglesias locales es el de actuar como receptoras de misioneros, ya que es muy frecuente que los mismos organicen su actividad de evangelización sumándose a iglesias locales de la zona en la que misionan. La presencia de los misioneros representa para estas iglesias una importante fuente de recursos y capital social y simbólico. Su acción tiende a aumentar el número de fieles y a “avivar” a la comunidad. Pero, por otra parte, su presencia y liderazgo constituye una fuente de conflictos con los líderes locales. Buena parte de la educación misionera apunta al misionero como formador de líderes y se supone que su acción debería reforzar a la iglesia local. Sin embargo, frecuentemente sus intervenciones se realizan con un conocimiento superficial de la estructura de liderazgos locales, y sus intentos por promover el liderazgo favorecen la aparición de líderes alternativos a los ya establecidos, generando importantes tensiones.

Aunque menos evidente, las iglesias locales también tienen un importante rol como origen de procesos misioneros, ya que poseen sus propios programas de acción misionera. Así por ejemplo, es frecuente que iglesias de grandes centros urbanos en Argentina planifiquen misiones en comunidades aborígenes del Chaco. Estas misiones, debido a la falta de recursos y preparación sistemática, suelen ser discontinuas y de pequeña escala.

Las agencias misioneras son organizaciones, generalmente internacionales, cuyo objetivo es planear y sostener el envío de misioneros. En el caso particular del Chaco argentino, la existencia de estas instituciones ha jugado un importante rol desde el comienzo de la evangelización⁸, y aún hoy es muy relevante. Su presencia suele generar sospechas en las iglesias locales, tanto en aquellas que reciben a sus misioneros, como también en las que poseen sus propios emprendimientos misioneros. El hecho de que muchas de estas agencias sean anglosajonas aumenta las sospechas de las iglesias latinoamericanas, aunque simultáneamente su abundancia de recursos las convierte en atractivos socios.

Los centros de capacitación misionera⁹ buscan generar espacios de formación sistemática para los misioneros. Hoy en Latinoamérica, y en particular en Argentina, estos centros buscan combinar estrategias de enseñanza formales, informales y no formales (Taylor, 1994, p. 27-28). Estas instituciones suelen ser interdenominacionales e internacionales. Además muchas de ellas incluyen en sus programas períodos de “práctica” o experiencias de “inmersión” para los estudiantes. Se trata de períodos de varios meses durante los cuales los alumnos hacen experiencias de “misión transcultural” en diversas comunidades. Muchos centros consideran su responsabilidad el seguimiento de sus egresados, y en algunos casos también se dedican a enviar misioneros. Además, las comunidades donde sus alumnos realizan sus experiencias de práctica pueden considerarse como un tipo particular de misiones, de cuyo diseño son responsables los centros.

Otra cuestión central para comprender el lugar que las misiones ocupan en el campo evangélico latinoamericano es el proceso de autonomización misionera que comenzara en la región en las últimas décadas. Anteriormente Latinoamérica había sido misionada por anglosajones, pero en los últimos tiempos la acción misionera de las propias iglesias, centros y agencias latinoamericanas domina la escena regional. Ello ha llevado a estas instituciones regionales a cuestionar los modelos misioneros anglosajones, vistos como un reflejo de formas de asociación propias de las empresas

globalizadas contemporáneas (Bertuzzi, 2000, p. 57), y a intentar generar propuestas alternativas (Taylor y Lewis, 1994). Sin embargo el modelo “empresarial” característico de los misioneros de Estados Unidos impregna buena parte del espíritu y los modos de organización latinoamericanos, especialmente en el caso de centros y agencias misioneras. Su origen se remonta al comienzo de la Reforma Protestante (Weber, 2007), y de hecho las relaciones entre el hombre de negocios emprendedor y el buen cristiano son inseparables de las concepciones del protestantismo norteamericano (Marsden, 1994, p. 17-21).

Una muestra de la creciente autonomía latinoamericana son los emprendimientos misioneros propios en regiones como el norte de África, España y el Sudeste asiático, que comenzaron hace ya unos 30 años. Este proceso de autonomización se ha visto amenazado por el interés manifestado por agencias misioneras anglosajonas que, desde la década de 1990, han comenzado a ver a Latinoamérica como potencial fuente de misioneros para sus emprendimientos en el resto del mundo (Bertuzzi, 2000, p. 52-53)¹⁰. Debido a esto, la formación de misioneros latinoamericanos está fuertemente orientada a las misiones en regiones distantes y en pueblos aborígenes aún no evangelizados, los llamados “pueblos no alcanzados”. Se considera que para formarse para este tipo de misiones, los alumnos deben tener en primer lugar una experiencia misionera “local”. Es por ello que muchos centros latinoamericanos consideran a las comunidades aborígenes locales en las que ya existen iglesias evangélicas como espacios de entrenamiento para misiones en otros continentes (Taylor y Lewis, 1994, p. 131).

La preocupación por el conflicto

El complejo lugar que las misiones y los misioneros ocupan al interior del mundo evangélico, es fuente de numerosos conflictos y tensiones. Es por ello que no es extraño encontrar abundante literatura evangélica que aborda los aspectos conflictivos de la vida misionera.

Un tema recurrente de la literatura misionera reciente (Altman, 2010, 2011; Bianchi, 2007; Carrillo, 1995; Lewis, 1990b; López, 2010; Palomino O., 2010b) es la preocupación por los estados emocionales de los misioneros. Así por ejemplo, en su libro “El Choque Cultural”, Mario Loss¹¹ (1996) manifiesta que los conflictos interpersonales entre los misioneros, de estos con sus líderes o con los misionados están vinculados a buena parte de las

deserciones del campo¹². Otro autor (Palomino O., 2010b, p. 71) asegura que las relaciones entre misioneros son la fuente de conflictos más frecuente en el campo. McKinney (1994, p. 189) menciona los problemas en las relaciones interpersonales como el principal obstáculo histórico de los misioneros, tanto anglosajones como del tercer mundo. Según Loss (1996, p. 8-12), estos conflictos serían el emergente, entre personas psíquicamente inmaduras y con problemas de autoestima, de la inseguridad provocada por el estrés del “choque cultural”. Este autor sugiere que buena parte de los conflictos interpersonales en este contexto surgen de mecanismos de defensa del individuo ante un estrés que amenaza su autoestima (Loss, 1996, p. 67). Loss (1996, p. 67) menciona entre las actitudes conflictivas: hostilidad, insultos, resentimiento, ira, deshonestidad, competencia, adjudicación de culpas, retraimiento y tergiversaciones. En el mismo texto se sugiere que: metas razonables, un programa flexible, no tomarse muy en serio, aceptar los límites, diversificar los intereses y relaciones, aceptarse y hacer una transición gradual a la nueva cultura son factores que ayudarían a evitar los conflictos (Loss, 1996, p. 99-113). Por su parte, Palomino piensa que el gran estrés al que están sometidos los misioneros se vincula principalmente con la falta de una comunidad local, con su rol de ser líderes y siervos simultáneamente y con la disparidad entre las expectativas y las realizaciones (Palomino O., 2010b, p. 87). Lewis (1990b, p. 53) menciona la falta de flexibilidad del misionero en torno a sus hábitos como una de las fuentes principales de conflicto. Especialmente piensa que el apego de cada misionero a los modos de misión que ya conoce es fuente de serios inconvenientes. Sugiere que la solución implica dejar de lado la competencia, la crítica y el orgullo, y fomentar una visión de las diferencias como dones complementarios (Lewis, 1990b, p. 54). A este panorama hay que sumarle la situación particular de la mujer, que en muchos casos aún es pensada sólo como esposa del pastor, incluso en contextos de formación de misioneros. Esto es importante no sólo por la formación que recibe sino también por la forma en que es recibida en las comunidades.

En relación a como estos conflictos de los misioneros son percibidos al interior del campo evangélico, resulta interesante la reflexión de Palomino (2010a), quien sostiene que existe un sistemático silencio de los pastores sobre estas cuestiones. Según este autor ello se debe a “cuestiones hermenéuticas” y también a la preocupación por satisfacer las expectativas de “eficiencia” de comunidades que ven en el éxito y el triunfo pruebas de

la presencia divina¹³. Un ejemplo de ello es el uso de herramientas como el “Perfil del Misionero transcultural Ideal”¹⁴ (Taylor y Lewis, 1994, p. 126), que enfatizan un modelo utópico de eficiencia misionera como guía de conducta. A pesar de las interesantes reflexiones de Palomino, su “Manual sobre Cuidado Integral”, al abordar los problemas de estrés del misionero, habla de familias misioneras “disfuncionales” (Palomino O., 2010b, p. 30-38), pero no se detiene a analizar la posibilidad de estructuras eclesiales “disfuncionales”¹⁵. Además, como contrapropuesta al silenciamiento, el autor sugiere prácticas “catárticas” (Palomino O., 2010b, p. 107), espacios para que el misionero se “desahogue”, sin realizar una crítica estructural de la misión y su lugar en el mundo evangélico.

Una de las razones centrales por las que estos conflictos preocupan a los encargados del diseño de la acción misionera es la “retención” de los misioneros (Altman, 2010). Los datos mundiales muestran que una enorme cantidad de los mismos regresan a sus lugares de origen antes de lo previsto. Si bien los datos para Argentina muestran una tasa bastante alta de misioneros a largo plazo¹⁶ (Bianchi, 2004, p. 4), el mismo informe sugiere que faltan procedimientos para que los misioneros registren sus quejas (Bianchi, 2004, p. 10), y que estos son poco escuchados a la vuelta del campo por sus superiores (Bianchi, 2007, p. 4). Entre los motivos más frecuentes para los retiros anticipados, figuran los problemas interpersonales. Según los trabajos de investigación desarrollados por estas instituciones (de Carvalho, 2009; Loss, 2010; Scott, 2009; Taylor, 1997) la razón más importante de lo que se ha dado en llamar “retorno anticipado evitable (RAE)” es la falta de una “capacitación transcultural adecuada” (Gava, 2003). Debido a esto es que se han elaborado diversos materiales de entrenamiento -que incluyen una perspectiva antropológica- con el fin de que los futuros misioneros puedan realizar un “correcto aterrizaje” (Abel, 1998, p. 31), es decir, que puedan adaptarse a la vida cotidiana de la comunidad asignada. Además, se han creado centros de capacitación en distintas partes del mundo que intentan suplir estas fallas. Como se desprende de lo anterior, estos centros están atravesados por las principales líneas de tensión del campo misionero. Por ello, su estudio es de capital importancia. En el siguiente apartado, nos proponemos analizar el funcionamiento y organización de una de estas instituciones, el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT), situado en Argentina.

El Centro de Capacitación Misionera Transcultural

El CCMT fue fundado en 1995 por Jonathan Lewis y Marcelo Abel. Está ubicado en Villa Retiro, Ciudad de Córdoba, Argentina, y depende de la Asociación Civil Campos Blancos. Se dedica al entrenamiento misionero mediante cursos, tanto presenciales como a distancia¹⁷. En línea con las tendencias actuales, el CCMT es internacional e interdenominacional tanto por su plantel de profesores como de alumnos.

Desde 2008 el CCMT formó una “alianza estratégica” (compartiendo incluso su sede en el predio de la Asociación Campos Blancos) con otra institución de características similares: la Escuela de Misiones y Plantación de Iglesias (EMPI). Esta última institución se fundó en 2003, como un emprendimiento de capacitación misionera multidenominacional e internacional¹⁸. Está vinculada a la Red Misiones Mundiales Argentinas y COMIBAM Internacional. Su director es Marcelo Abel y Uta Rathke de Abel es la directora académica.

Para comprender el proyecto y las estrategias institucionales de este centro, creemos que es importante consignar brevemente las trayectorias formativas de sus fundadores y algunos de sus líderes más relevantes. Uno de sus fundadores, Jonathan Lewis, nacido en Argentina, pertenece a la tercera generación de misioneros de su familia. Tiene una larga experiencia misionera en Honduras, Perú, México y Argentina. Fue miembro de comisiones de la Alianza Evangélica Mundial (WEF) y director de capacitación de COMIBAM Internacional. El otro fundador del CCMT, Marcelo Abel es pastor y misionero. Nació en Argentina y sus padres eran inmigrantes alemanes. A través de Misionarische Aktion in Süd Amerika (MASA) comenzó a trabajar entre los grupos aborígenes del norte del país (Abel, 1998), tarea con la que continúa en la actualidad. Fue presidente de Misiones Mundiales/COMIBAM Argentina. Dos de los más importantes ex directores del CCMT son egresados del South American Theological Seminary de Londrina, Brasil¹⁹. Uno de ellos, el pastor Omar Gava, es un argentino que también fue director de la Red de Capacitación de COMIBAM Internacional, director asociado de la Red Internacional de Capacitación Misionera (IMTN) y miembro de la Comisión de Misiones de la Alianza Evangélica Mundial (WEF). El otro, el pastor bautista Marenri Duboy, es cubano y se ha dedicado a las misiones y la formación de líderes.

El núcleo de las actividades del CCMT es su programa de “Entrenamiento Misionero Avanzado” (EMA), que está estructurado en tres etapas. La primera de ellas son los Cursos Intensivos Transculturales. La segunda el Curso Académico de Misiones. Durante las dos primeras deberán cumplir una serie de materias entre ellas empatía cultural, antropología cultural, estrategia misionera para el siglo XXI, etc. El objetivo de esto es que los candidatos sean “instruidos minuciosamente [...] a fin de evitar al máximo errores que hagan que su interlocutor le rechace, no por el contenido de su mensaje, sino por la forma de su presentación” (Gava, 2003). Estas dos etapas se llevan a cabo en un predio en Córdoba en el que participan misioneros de distintas denominaciones que provienen de diferentes partes del país y del mundo. Para el CCMT esta es la primera experiencia transcultural que realizan los candidatos. Un curso del CCMT muestra la preocupación por la convivencia entre los misioneros²⁰: “Equipos interculturales”:

[...] Este curso proveerá herramientas para que el estudiante se entienda a sí mismo en el contexto del equipo con la cual trabaja. Se ofrecerán las pautas necesarias para trabajar con otros en un entorno intercultural, con herramientas para mejorar las comunicaciones y manejar conflictos cuando surgen. (Centro de Capacitación Misionera Transcultural).

La última etapa es la Inmersión Transcultural. La idea de un período de “inmersión” como preparación para los misioneros es central en el planteo de esta institución²¹. Los grupos de estudiantes, enviados al campo por pares y supervisados periódicamente, son una muestra muy amplia de variados modelos e intereses misioneros, extracciones socio-culturales y estructuras eclesiales de origen. A continuación detallaremos en qué consiste esto según el CCMT y la EMPI:

Período de vivencia asistida en un contexto transcultural durante doce semanas entre diferentes grupos étnicos [...] donde se aplican los principios aprendidos en el período de residencia tales como vinculación, aculturación, aprendizaje de idioma y cultura, trabajo en equipo, discipulado y otros [...]. Esta experiencia cuenta con la supervisión del CCMT, a través del mentoreo en el campo y las visitas periódicas del Coordinador de la Práctica para dictar materias adicionales, guiar el proceso de aculturación, brindar apoyo pastoral y evaluar el ministerio en equipo. Se concluye con una monografía de sus vivencias, retroalimentación y evaluación integral.

El misionero se hace en la práctica. Pero esto no es una “práctica,” esto es compartir la vida con un grupo humano muy distinto. Guiado por un manual para la inmersión, el estudiante establecerá una rutina de estudio basado en el aprendizaje del idioma, y un análisis de la cultura anfitriona. No se pretende que el alumno sea un “misionero,” sino un aprendiz de la cultura y un acompañante de la gente en sus vidas cotidianas. (Centro de Capacitación Misionera Transcultural)

El Chaco como campo de entrenamiento misionero

Desde 1999 hasta aproximadamente el año 2008²², el CCMT llevó adelante la Inmersión Transcultural, que constituye la última etapa de su Entrenamiento Misionero Avanzado, en comunidades aborígenes mocoví²³ del Suroeste del Chaco. Ello fue posible gracias a un acuerdo entre los pastores de las congregaciones evangélicas mocoví de esas comunidades y una pareja de misioneros paraguayos del CCMT. Principalmente esta Inmersión Transcultural tenía lugar en una de las congregaciones evangélicas de la comunidad mocoví de San Lorenzo²⁴ siendo la presencia de los alumnos del CCMT el más relevante emprendimiento evangélico no indígena en la zona²⁵.

Varias razones parecen haber impulsado la elección de esta región como lugar de entrenamiento misionero (Altman, 2010). En referencia a esta cuestión, en 2009 entrevistamos a Marcelo Abel, uno de los fundadores del CCMT. Abel nos señaló que tenía pocos conocimientos sobre la comunidad mocoví en cuestión debido a que él se había dedicado a misionar principalmente entre los toba. Además nos comentó que la elección de la comunidad mocoví de San Lorenzo se debía al hecho de que “quedaba más cerca y cómodo”. Una entrevista que realizamos en 2011 al Pastor Pablo Sotola, quien no pertenece al CCMT pero mantiene una relación personal con Marcelo Abel, nos ayuda a comprender mejor esta elección. Sotola nos relató que él misionaba en la zona de la comunidad de San Lorenzo desde hacía un cierto tiempo, cuando el CCMT comenzó a buscar un lugar para realizar la Inmersión Transcultural. Debido a la amistad que los une, Abel le habría pedido a Sotola que llevara a los estudiantes del CCMT a realizar su experiencia de inmersión en la zona en la que este último misionaba. Estos testimonios resultan muy interesantes en dos sentidos. Por una parte, son un ejemplo de que, más allá del imaginario “empresarial” proyectado por las páginas web, materiales bibliográficos, programas y folletos, la praxis de

muchas organizaciones misioneras transculturales, está fuertemente apoyada en una extensa red de contactos y relaciones personales de carácter informal. Por otra parte, los comentarios de Abel sugieren que se habría buscado un lugar situado a una “distancia cultural moderada” de los estudiantes. La estrategia parece ser no sobrecargar a alumnos que cuentan con una escasa experiencia misionera previa, que en general no han estado en contacto anteriormente con grupos aborígenes y que además deben convivir con estudiantes de otras denominaciones evangélicas. Se trataría de buscar una experiencia con un “otro” no tan distante, es decir, una suerte de “exotismo domesticado”. En esta dirección, algunas características de la comunidad elegida, como su relativa cercanía a Córdoba, el estar ubicada a unos pocos kilómetros de una ciudad (Charata, Chaco) y el tener una distribución espacial que facilita la orientación del visitante, ayudaron a convertirla en un buen campo de entrenamiento.

En nuestro trabajo de campo hemos constatado que muchos de los estudiantes del CCMT tienen como objetivo participar en misiones a “pueblos no alcanzados”, muchas veces en lugares tan distantes de Latinoamérica como España o Tailandia. Ello nos muestra que su presencia en la comunidad mocoví de San Lorenzo es un eslabón más de un proceso de entrenamiento misionero más amplio, que se inserta en una red de misiones a nivel mundial. Esto no deja de ser una novedad en los estudios sobre las misiones en grupos aborígenes chaqueños, y nos muestra la forma creciente en que se entretrejen lo local y lo global. Así la praxis misionera en el Chaco se inscribe en las discusiones sobre la estrategia evangélica a nivel mundial.

En el contexto de nuestro análisis, es importante prestar atención al modo en el que los dirigentes del CCMT ven la posición de su centro en el campo evangélico argentino y particularmente en el Chaco. Durante una entrevista Marcelo Abel, casi a modo de presentación ante los investigadores, delineó lo que él considera que son las tres grandes “agrupaciones” de este campo. Cada una de ellas estaría representada por una confederación de iglesias. La primera “línea” que nos mencionó es la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), a la que aludió como “la agrupación más grande” y a la que denominó la “línea histórica”, comprendiendo a las iglesias luteranas, metodistas, presbiterianas y anglicanas. La segunda “línea” que mencionó es la Federación Argentina Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (FACIERA) integrada por bautistas, menonitas, pentecostales moderados, hermanos libres, congregacionalistas y la Iglesia Evangélica Unida²⁶. La última “línea” a la que se refirió, es la Federación

Evangélica de Iglesias Pentecostales (FECEP), según él este grupo es más homogéneo, serían “pentecostales puros” que pondrían el énfasis en el “éxtasis” y el “hablar en lenguas”. Una vez finalizada la caracterización general del campo evangélico argentino, Abel pasó a hacer referencia a la situación en el Chaco. Según él, “los aborígenes son un pueblo animista. Todo tema pneumatológico, de espíritu. El Espíritu Santo es más captado que el mensaje racionalista. Por eso las líneas pentecostales supieron contextualizar más su mensaje”. Luego, se refirió a las danzas, prácticas centrales en muchos cultos evangélicos chaqueños pero que suscitan fuertes controversias, y nos comentó que:

No es muy común entre los mocoví. Sí tobas pero en zonas periféricas. Algunos dicen que se mezcla con elementos supersticiosos y algunos se resisten. En Formosa, los pilagá practican mucho. Cuando hay una práctica pagana aberrante hay que sacarla pero no dejar el vacío, hay que suplantarla.

A partir de los comentarios realizados por Abel, podemos observar que ciertos elementos como el éxtasis, el hablar en lenguas y las danzas, son posicionados en la periferia de los movimientos evangélicos chaqueños. De este modo, Abel busca caracterizar a la mayor parte de las iglesias evangélicas del Chaco como “moderadas” y por lo tanto, más cercanas a lo que él entiende que es la posición del CCMT.

En la misma entrevista, Abel buscó posicionar al CCMT en un lugar cercano al de los Obreros Fraternalistas Menonitas, uno de los emprendimientos misioneros de mayor impacto en el Chaco ya que desempeñó un papel sumamente importante en el surgimiento de la estructura de las iglesias aborígenes. Sin embargo, las diferencias entre ambas instituciones son profundas. Mientras el Equipo Menonita promueve el “acompañamiento” misionero y tienen una apertura al diálogo ecuménico, el CCMT impulsa la implantación de iglesias, ligada al proselitismo denominacional y es poco proclive al diálogo ecuménico fuera del campo evangélico. Otra diferencia que hemos observado entre ambas instituciones está vinculada a los métodos de aproximación a los textos bíblicos. Mientras que los menonitas favorecen los “Círculos Bíblicos”, un modo de estudios bíblicos comunitarios, en parte inspirado en prácticas de la oralidad aborígena (Altman y López, 2011), los misioneros del CCMT llevan adelante un modelo “escolar” de estudios bíblicos centrado en exámenes y certificados.

Los mocoví de las comunidades en las que se formaban los estudiantes del CCMT tienen su propia mirada sobre el rol y los lazos con este centro. Así por ejemplo, el pastor mocoví que recibió a los misioneros del CCMT cuando arribaron por primera vez en 1999, nos relató que:

De Córdoba vino un misionero y se fue para Sáenz Peña y se hizo amigo de un toba y aprendió el idioma. [...] trajo un profesor para el área mocoví. Quería que también los mocoví tengan visitas de los misioneros y aprender de los mocoví como hizo con los tobas.

El pastor también recordaba que “hubo un acuerdo para recibirlo [al profesor]” y que “por medio de él llegó el cubano [Marenri Duboy], primer misionero que se halló mucho. Al irse lloraba como criatura. Todos lloramos, hizo familia. Buena persona, comprensible y a partir de allí empezaron a venir”. La pequeña casa de material donde se hospedan los misioneros fue construida por este pastor mocoví durante una de las primeras visitas del misionero cubano. Esta está ubicada a la vera del camino principal y a pocos metros de la iglesia del pastor. En ella hay dos camas y un espacio para poder dejar los elementos que traían los misioneros ya que como señalaba el pastor “ellos traen lo necesario para ellos, no los asistimos”.

La percepción que los mocoví evangélicos tienen sobre los métodos de enseñanza del CCMT se refleja en comentarios que describen la tarea disciplinada de los estudiantes a través del uso de metáforas militares y penitenciarias: “Los misioneros aprenden la cultura, la idioma. Vienen a aprender como vivimos, comemos, por un mes sin contacto con la familia. Están presos, cuando viene el profesor quedan libres y ahí pueden recorrer”.

También se nos dirá que los misioneros “no saben cómo es acá. Pensaban que era como aborígenes eran como los de antes. Que tenían solamente el chiripá y chaleco hecho de cuero y pluma”.

Para los mocoví de estas comunidades la presencia de los estudiantes del CCMT constituye un hecho bastante peculiar. Por una parte la alianza con el CCMT les proporcionaba interesantes conexiones con el mundo criollo; algunos recursos económicos en la forma de apoyo para emprendimientos; capital social, debido a las conexiones que establecían con líderes evangélicos a través del CCMT; y capital simbólico, debido a las facilidades para asistir a cursos, seminarios y capacitaciones²⁷ brindados por el CCMT y al prestigio que confiere en el conjunto de los cultos evangélicos de la comunidad el ser el centro de interés de los criollos. Por

otra parte, las conexiones con el CCMT, de carácter interdenominacional, proporcionaban una fuente de legitimidad e inserción independiente de la filiación denominacional de la iglesia local a la Iglesia Evangélica Unida. Esto era un capital importante a la hora de generar autonomía en el juego de la comunidad local y sus líderes en el campo del evangelio mocoví. Por otro lado, la presencia intermitente de los estudiantes y la aun mucho más esporádica de los supervisores, los obligaba a adaptarse a distintos modos de ser y a personas que en cuanto comenzaban a aprender los rudimentos de la situación local debían irse. Además, estas personas, por ser criollas y venir de la mano del CCMT, adquirirían una posición de liderazgo, al menos formal. Los líderes locales, fieles a las normas mocoví de cortesía, tendían a aceptarlos como “autoridades” cuyas opiniones se escuchaban, cuyas propuestas se implementaban... al menos mientras estaban presentes. En buena parte, así como los estudiantes tomaban a los líderes mocoví como “niños” a los que había que enseñar todo, desde normas de higiene a como liderar un grupo, los líderes mocoví tomaban a los estudiantes un poco en broma, con un silencio que otorgaba asentimiento mientras estaban frente a ellos, pero implementando sus propias estrategias en cuanto los misioneros ya no estaban presentes. Debido al estilo mocoví de relaciones con extraños, estas contradicciones no llevaban a conflictos abiertos, pero las intervenciones de los misioneros, en cuestiones tan delicadas como disputas de liderazgo, introducían serias perturbaciones en los vínculos y estrategias de los líderes. Así, “reconciliaciones” forzadas generaban serios estorbos a mecanismos tradicionales de disolución de conflictos, como la fisión de grupos. En este sentido la diversidad de ideas entre misioneros y mocoví respecto a conceptos como pertenencia y unidad fue fuente de numerosos conflictos.

Conclusiones

La dinámica misionera cristiana es un fenómeno de gran complejidad. Esto es especialmente cierto para el caso de las misiones en grupos aborígenes. Por una parte, se trata de tener en cuenta las diferencias entre la gran diversidad de denominaciones cristianas. Por otro lado, también debe atenderse a los diferentes “programas misioneros” de las diversas instituciones involucradas, las cuales aún perteneciendo a una misma denominación pueden tener perfiles misioneros muy divergentes. En una tarea en la que el

número de misioneros involucrados es frecuentemente escaso, los *habitus* y trayectorias sociales de los misioneros individuales, así como sus posiciones dentro de los diversos campos sociales relevantes son también importantes.

Pero si bien estos elementos son fundamentales desde el comienzo mismo del proceso de misionalización en el Chaco, la situación actual agrega nuevas dimensiones. En especial hemos abordado en este trabajo el modelo de misión conocido como “misión transcultural”.

Una primera característica importante de este “programa misionero” es que pone en evidencia la importancia de las conexiones entre lo local, lo regional y lo global. La misión transcultural sólo puede comprenderse poniéndola en el contexto de las grandes estrategias de sectores conservadores del protestantismo norteamericano. Y se trata de una estrategia no solamente vinculada a sus planes para la expansión de su visión del mensaje evangélico a nivel mundial, sino que es también una estrategia relacionada con su visión del futuro escatológico.

Simultáneamente, esta iniciativa desde los centros históricos de desarrollo del evangelismo misionero interactúa con una acción misionera latinoamericana cada vez más conciente de sí misma, y que busca definir un plan estratégico de acción a nivel global. En este sentido, las grandes agencias misioneras latinoamericanas y las conferencias y uniones a nivel regional ven a América Latina ya no sólo como un “campo de misión” sino especialmente como una cuna de misioneros destinados a llegar a pueblos aún “más remotos”, ubicados en una suerte de periferia de la periferia: los “pueblos no alcanzados”. Pero estos agentes regionales no piensan solamente en los “pueblos no alcanzados” como objetivos de la misión latinoamericana, también ven la posibilidad de misionar en los propios centros históricos del cristianismo, hoy pensados como espacios bajo el dominio de la secularización.

La misión transcultural del CCMT se muestra a sí misma mediante un lenguaje asociado a un “marketing de la eficiencia” y la organización, de marcado carácter empresarial. Se trata de una versión contemporánea de los vínculos entre el hombre de empresa y el cristiano, tan importantes para el protestantismo norteamericano. En el caso del CCMT y otras instituciones similares, esta ideología se plasma en la estética de su presencia en Internet. Sin embargo, hemos visto que en el terreno, las bases humanas y materiales de estas instituciones son mucho más endeble y numéricamente reducidas de lo que su presentación externa sugiere.

La dinámica de fisiones, propia de la estructura denominacional, afecta profundamente, como lo ha hecho históricamente, a las estructuras regionales, las cuales actúan como verdaderas “instituciones de fusión”, que buscan compensar los efectos centrípetos de la dinámica de las denominaciones. Este rol aglutinante tiene conexiones con el que han desempeñado históricamente las agencias transdenominacionales en el protestantismo fundamentalista norteamericano (Marsden, 1994, p. 22 y 66-68).

Por otra parte, en el ámbito de lo local, las expectativas de las iglesias y congregaciones “misionadas” suelen ser muy distintas a las de las agencias regionales. Lo mismo ocurre en cuanto a los contrastes entre los “programas misioneros” locales, desarrollados por iglesias locales específicas y los “programas” de las instancias regionales.

En este sentido, creemos que el caso específico de la “misión transcultural” es un muy interesante “banco de pruebas” de estos complejos vínculos, que la globalización parece haber dinamizado aún más. En nuestro trabajo hemos mostrado como la propia denominación de este “programa misionero” lo inscribe en un complejo terreno en el que ha sido precedido por otros como la “inculturación”. En el marco de un discurso público sobre el “multiculturalismo” y el “pluralismo”, la “transculturalidad” propone el evangelio como una vía de acceso a unos valores supra-culturales y eternos pero sugiriendo el respeto por la diversidad cultural. Esta postura, a mitad de camino entre las formas tradicionales de la misión protestante norteamericana y el “relativismo” de las posiciones del “evangelismo liberal” busca mostrarse cercana a un discurso culturalmente amplio, pero sin poner en riesgo el evangelio como verdad absoluta. Esto también puede observarse en los intentos de los miembros del CCMT por asociar su trabajo al de los Obreros Fraternal Menonitas, a pesar de las divergencias teológicas que presentan.

El novedoso rol de “campo de entrenamiento” que el Chaco, y otros espacios en Latinoamérica, tienen para estas agencias regionales genera una importante serie de tensiones entre lo local y lo regional, fundadas en las diversas expectativas que los actores involucrados tienen sobre estos vínculos. Además, el énfasis que los emprendimientos misioneros estudiados dan a la “formación de líderes” es una fuente de importantes conflictos. Jóvenes misioneros en entrenamiento son impulsados a intervenir en los procesos de liderazgo de las iglesias aborígenes, con una larga y compleja tradición respecto a estos temas. El liderazgo en el seno de las iglesias aborígenes estudiadas forma una parte fundamental de los procesos contemporáneos

generales de construcción de liderazgo en el seno de las comunidades en las que están situadas. El uso de modelos etnocéntricos por parte de los misioneros, el desconocimiento de los mecanismos y redes de alianzas locales y el rol que los misioneros extranjeros tienen como fuentes de recursos, da lugar a un denso conjunto de efectos imprevistos.

En síntesis, creemos que nuestro trabajo muestra que el estudio de las interacciones entre los niveles local, regional y global es cada vez más importante a la hora de analizar las dinámicas misioneras en Latinoamérica.

Notas

¹ La Teología del Pacto, ya embrionariamente presente en la Confesión de Westminster (1643), se basa en la doctrina teológica de que desde la caída de Adán y Eva, Dios ha establecido un único pacto con la humanidad (el pacto de gracia). Un solo pacto, un único plan de salvación y un solo pueblo elegido, que establecen una continuidad entre el antiguo Israel y la Iglesia. La Doctrina del Destino Manifiesto, tiene sus raíces en las ideas de los primeros colonos puritanos llegados a América del Norte. Formulada explícitamente en 1845 por el periodista John L. O'Sullivan, expresaba la creencia de que Estados Unidos estaba destinado por Dios a expandirse del Atlántico al Pacífico para impulsar la libertad y el autogobierno. El concepto se fue extendiendo para pensar a las instituciones y modo de vida de los Estados Unidos como un ideal que ese país debe extender a todo el mundo por designio divino.

² Ello se debió a la influencia del dispensacionalismo en el fundamentalismo de ese período.

³ Este término es utilizado para referirse al mandato de Jesús de predicar el evangelio en todo el mundo que se encuentra, con variantes, en: Mt. 28, 19-20; Mr. 16, 15-20; Lc. 24, 44-48 y Jn. 20, 21-23.

⁴ En la actualidad definidos como aquellos en los que existe menos de un 1% de cristianos evangélicos (Bianchi 2004: 5).

⁵ "Indica el encuentro vital y liberador del evangelio con una cultura para que el germen de la fe pueda expresarse y desarrollarse en ella según los recursos y el genio propio del pueblo que se reconoce en dicha cultura" (Colzani 1996:66).

⁶ Ver <<http://www.comibam.org>>.

⁷ Esta definición fue adoptada en la "Afirmación de Antigua, Guatemala" en 1986, en el contexto de una consulta promovida por la COMIBAM.

⁸ Como la South American Missionary Society (SAMS), anglicana, que fue una de las primeras presencias evangélicas en la región chaqueña.

⁹ Como el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT), la Escuela de Misiones y Plantación de Iglesias (EMPI), la Juventud con una Misión (JUCUM), etc.

¹⁰ Sus grandes recursos económicos y simbólicos los vuelven especialmente peligrosos por su atractivo para numerosos agentes locales.

¹¹ Misionero en América Latina, actualmente en Uruguay, fue docente del CCMT.

¹² Estadísticas citadas por Loss (1996, p. 8) indican que el 25% de los misioneros no completan su primer período. Loss sugiere que sólo un 25% de los misioneros logra "funcionar"

en la cultura anfitriona “a un nivel que sería aceptable en su cultura de origen” (1996, p. 8).

¹³ En línea con las clásicas menciones de Weber sobre la ética protestante.

¹⁴ Elaborado durante un Seminario en Córdoba en 1991, y mencionado como un hito importantísimo para las misiones latinoamericanas (Taylor y Lewis 1994: 126). Uno de los puntos de este perfil explicita que el misionero transcultural ideal “sabe manejar conflictos interpersonales”, “sabe trabajar en equipo” y “mantiene un balanceado equilibrio emocional” (Taylor y Lewis 1994, p. 127-130).

¹⁵ De hecho sólo discute como hacer de la iglesia un espacio de sanación para misioneros y familias misioneras con problemas (Palomino O. 2010b, p. 40-45).

¹⁶ Para ese año 636 misioneros, gran cantidad de ellos en “pueblos no alcanzados”.

¹⁷ <<http://www.ccmt.com.ar>>

¹⁸ <http://www.empi.com.ar/Spanish/Inst_Resena.asp>

¹⁹ De carácter interdenominacional y ecuménico, fue fundada por el pastor presbiteriano brasileño Dr. Antonio Carlos Barro (doctorado en Estudios Interculturales del Fuller Theological Seminary), <http://www.satsbrazil.com>

²⁰ El EMPI tiene cursos en la misma línea: “Liderazgo Estratégico” y “Como mejorar las relaciones interpersonales”.

²¹ El programa del EMPI de 2010, incluía un período de prácticas de 3 meses en comunidades aborígenes o apoyando a misioneros en otros lugares del país o países limítrofes.

²² En la actualidad se realizan experiencias de inmersión en otras comunidades aborígenes chaqueñas.

²³ Los mocoví (*moqoit*) habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los toba, pilagá, payaguá, caduveo, mbayá, etc. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómadas exógamas, generalmente bilaterales y uxori-locales (Braunstein, 1983). Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC, 2004-2005) en la actualidad el número de mocoví asciende a 12.145 personas entre las provincias de Chaco y Santa Fe, y 3.692 personas en el resto del país.

²⁴ La comunidad de San Lorenzo se ubica en “Colonia Cacique Catán”, comunidad aborígen mocoví situada a 22km de la ciudad de Charata (Chaco).

²⁵ Esto no significa que la llegada de los estudiantes del CCMT haya sido el comienzo de la presencia evangélica entre los mocoví. Desde la década de 1970 se ha estructurado en la región un denso entramado de congregaciones mocoví evangélicas (Altman, 2010). Estas forman parte del movimiento del “Evangelio” en el Chaco argentino, conformado por la compleja resignificación aborígen del mensaje de misioneros criollos, norteamericanos y europeos de diversas denominaciones protestantes llegados entre 1930 y 1940. La autonomía de este movimiento evangélico indígena se incrementó a partir de la creación de la primera iglesia aborígen independiente de la región –la Iglesia Evangélica Unida– a fines de la década de 1950. De hecho los primeros contactos de los mocoví con el evangelio tuvieron lugar en cultos y misiones organizados por aborígenes toba (Altman, 2010).

²⁶ Como mencionamos en la nota anterior, se trata de la primera iglesia evangélica aborígen chaqueña autónoma. Fundada a fines de la década de 1950, recibió un fuerte impulso de los misioneros menonitas.

²⁷ Los cursos y capacitaciones, especialmente si otorgan certificados, son importantes fuentes de legitimidad para los líderes mocoví en el contexto evangélico.

Referências bibliográficas

ABEL, M. G. *Mi experiencia transcultural*. Córdoba, Argentina: Ediciones Doulos, 1998.

ALTMAN, A. 'Ahora son todos creyentes'. El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral. Licenciatura en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras)- Universidad de Buenos Aires, 2010.

_____. Entrenamiento misionero transcultural en el Chaco argentino. Buenos Aires: 2011.

ALTMAN, A. y LÓPEZ, A. M. Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. XXI, n. 34/35, p. 123-148, 2011.

BERTUZZI, F. A. Internacionalización o anglicización de la misión. In: AMADO, M.; BERTUZZI, F.; CARRILLO, P.; HALLS, T.; y RUIZ, D. *Misión Transcultural. Fundamentos bíblicos. Alternativas para la iglesia latina del siglo XXI. Documento de la consulta sobre 'Misión transcultural', IV Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE IV), Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)*. Quito, Ecuador. COMIBAM Internacional - PM Internacional, 2000. p. 51-60.

BIANCHI, D. *Buenas Prácticas Misioneras*. Informe de REMAP II (Proyecto de investigación sobre la retención misionera y las buenas prácticas de envío) en Argentina. Argentina: Comisión de Misiones - Alianza Evangélica Mundial (MC-WEA); 2004.

_____. El cuidado de los misioneros un compromiso creciente. *Reporte del Retiro de Obreros Argentinos 2007*. COMIBAM, 2007. Publicación electrónica: <<http://cuidadointegralcomibam.blogspot.com/>>. Accesada en Junio de 2010.

BRAUNSTEIN, J. *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1983.

CAPIBERIBE, A. *Batismo de Foga. Os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo: Anna-blume editora, FAPESP, NUTI, 2007.

CARRILLO, P. Problemas de Misioneros Latinos en el Campo Pionero. *International Journal of Frontier Missions*, p. 195-198, 1995.

CENTRO DE CAPACITACIÓN MISIONERA TRANSCULTURAL. Entrenamiento Misionero Avanzado. Disponible en: <<http://ccmt.com.ar/programas/entrenamiento-misionero-avanzado-ema>>. Disponible em: Acceso el: 10/03/2012.

ENTRENAMIENTO MISIONERO AVANZADO (EMA). Disponible en: <<http://www.ccmt-online.org/EMA.php>>. Accesado el: 21/07/2009.

COLZANI, G. *Teologia della Missione*. Padova: EMP, 1996.

DAVIES, P. Base veterotestamentaria de la misión transcultural: integral y profética. In: AMADO, M.; BERTUZZI, F.; CARRILLO, P.; HALLS, T.; y RUIZ, D. *Misión Transcultural. Fundamentos bíblicos. Alternativas para la iglesia latina del siglo XXI. Documento de la consulta sobre 'Misión transcultural', IV Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE IV), Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)*. Quito, Ecuador. COMIBAM Internacional - PM Internacional, 2000. p. 21-37.

- _____. *El Pacto de Lausana y el movimiento misionero transcultural latinoamericano*. Mendoza, Argentina, COMIBAM Cono Sur y Región Sur y Cuyo, auspiciado por el Foro de Iglesias Enviadoras de la Red Misiones Mundiales. 2003.
- _____. *¿De dónde venimos?* La misionología durante el siglo XX, en el mundo en general y en América Latina. Sin Año. Disponible em: <www.mm-comibam.com.ar/uploadsarchivos/de_dnde_venimos.doc>. Acceso el: 15 de Julio de 2012.
- DE ALMEIDA, R. *Missões Evangélicas em Áreas Indígenas*. Buenos Aires: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, 2000.
- _____. *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*. Doutorado (Antropologia Social)–Facultad de Filosofía, Letras e Ciências Humanas, Universidade de San Pablo, 2002.
- _____. *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. In: TEXEIRA, F y MENEZES, R. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006a.
- _____. *Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas*. In: MONTERO, P. *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006b. p. 277-304.
- DE CARVALHO, L. *Fortalezas y debilidades del movimiento misionero iberoamericano: datos generales de la fase I*. COMIBAM, 2009.
- ESCOBAR, S. *Formación bíblico-teológica del misionero transcultural*. Guatemala: Seminario Teológico Centroamericano (SETECA), 1999.
- GAVA, O. *Invirtiendo en capacitación*. Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT), 2003.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS. *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*. Buenos Aires. Disponible em: <<http://www.indec.mecon.ar>>. Acceso el: 12/06/2008.
- KLAAS, J. H. *Manual de discipulado*. Córdoba, Argentina: Instituto de Discipulado, 2003.
- LEWIS, J. P. *Misión Mundial*. Un Análisis del Movimiento Cristiano Mundial. Tomo I: Las bases bíblicas e históricas. Colombia: Editorial Unilit, 1990a.
- _____. *Misión Mundial*. Un Análisis del Movimiento Cristiano Mundial. Tomo II: La Dimensión Estratégica. Colombia: Editorial Unilit, 1990b.
- LÓPEZ, A. M. “Cuando los hermanos se pelean...” Conflicto y acción misionera en el Chaco argentino. In: *Actas del Tercer Simposio Internacional sobre Religiosidad, cultura y poder*. Buenos Aires, 2010, publicación en CD.
- _____. “Una piedra en el zapato”: la cultura como problema para la Cooperación Misionera Iberoamericana. Buenos Aires, 2011.
- LOSS, M. *Choque transcultural*. La vida misionera en un contexto cultural diferente. Santa Fe, Argentina. COMIBAM Internacional. 1996.

- _____. El Cuidado Integral del Misionero. COMIBAM, 2010.
- MARSDEN, G. M. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Michigan, USA: WM. B. Eerdmans, 1994.
- MCKINNEY, L. Nuevos rumbos en la capacitación misionera. In: TAYLOR, G. D. *Capacitación Misionera Transcultural*. En perspectiva global, con modelos de Latinoamérica, Africa, Asia y Europa. Colombia: Editorial Unilit, 1994. p. 185-199.
- MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir*. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo, Brasil: Paulinas, 1984.
- MORALES, J. y ESPINOSA, S. Manual de estudios & Antología: Misiones y la Iglesia Local. Disponible em: <<http://miamiinternationalseminary.com/spanish/>>. Acceso el: 06/2010. Miami international Seminary Online. 2010.
- PALOMINO O., H. Conserjería de crisis en el campo. Stress y el Agotamiento (burn out) individual y como familia. Presentación Powerpoint. Disponible em: <<http://cuidadointegralcomibam.blogspot.com/>>. Acceso el: 06/2010. COMIBAM. 2010a.
- _____. Manual de Cuidado Integral. Como Prevenir-Intervenir-Asesorar y Referir. In: *Manual del Curso de Cuidado Integral de COMIBAM*. Disponible em: <<http://cuidadointegralcomibam.blogspot.com/>>. Acceso el: 06/2010. 2010b.
- RUIZ M., D. La singularidad de nuestra misión transcultural. In: M. Amado, F. Bertuzzi, P. Carrillo, T. Halls y D. Ruiz. *Misión Transcultural*. Fundamentos bíblicos. Alternativas para la iglesia latina del siglo XXI. Documento de la consulta sobre 'Misión transcultural', *IV Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE IV)*, *Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)*. Quito, Ecuador. COMIBAM Internacional - PM Internacional, 2000. p. 7-20.
- SCOTT, C. Desde la Iglesia Local como facilitamos el proceso en la preparación de siervos como agentes de transformación para la Misión Glocal. Misión Glocal, 2009.
- STOLL, D. *¿América Latina se vuelve protestante?* Las políticas del crecimiento evangélico. Quito: Abya-Yala, 1993.
- TAYLOR, G. D., Ed. *Capacitación Misionera Transcultural*. En perspectiva global, con modelos de Latinoamérica, Africa, Asia y Europa. Colombia. Editorial Unilit. 1994.
- _____. *Demasiado valioso para que se pierda*. Exploración de las causas y curas del retiro misionero anticipado. Alianza Evangélica Mundial (WEF), 1997.
- TAYLOR, G. D. y LEWIS, J. P. Modelos Latinoamericanos. In: TAYLOR, G. D. *Capacitación Misionera Transcultural*. En perspectiva global, con modelos de Latinoamérica, Africa, Asia y Europa. Colombia: Editorial Unilit, 1994. p. 119-142.
- WALLACE, B. Misiones Transculturales: Repaso del libro: "Vayan y hagan discípulos" de Roger S. Greenway. Huancayo: Seminario de Educación Teológica por Extensión, Sin Año.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Andrómeda, 2007.