Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
2007, julio-diciembre, vol. LXII, n.º 2,
págs. 63-107, ISSN: 0034-7981

Por la Etnología hacia Dios: la Exposición Misional Vaticana de 1925 [1]

LUIS ÁNGEL SÁNCHEZ GÓMEZ
Departamento de Prehistoria y Etnología.
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Las negativas consecuencias que tiene la Gran Guerra de 1914 en la expansión misional de la Iglesia católica y la presión que ejercen ciertas disciplinas, entre ellas la etnología, contra los fundamentos del dogma católico, fuerzan al Vaticano a diseñar mecanismos de respuesta que permitan relanzar las misiones y devolver a la Iglesia al lugar de preeminencia —espiritual y material— que había ocupado hasta solo medio siglo antes en el mundo. La exposición misional de 1925 es uno de los principales recursos puestos en práctica en ese sentido. Al unísono, con su celebración se pone fin al gran déficit propagandístico del que la Iglesia católica había adolecido hasta entonces por su escasa y muy constreñida presencia en las exposiciones coloniales, internacionales y universales. Además de estudiar este contexto y la propia exposición, en el artículo se analiza con detalle el sentido de la etnología confesional que se articula en torno al certamen, valorándose su utilización como presunta herramienta científico-misional.

Palabras clave. Exposición Misional Vaticana, Exposiciones misionales, Iglesia católica, Etnología, Evangelización, Colonialismo.

SUMMARY

The rather negative consequences that the Great War of 1914 had for the Catholic Church's missionary zeal, together with the pressure against the bases of the Catholic dogma exerted from a number of natural and social sciences (such as Ethnology), compelled the Vatican to react in ways designed to reinforce the Catholic missions and bring the Church back to the spiritual and material preeminence that it had enjoyed up to fifty years ago. The Missionary Exposition of 1925 was one of the most important instances of this strategy. In addition, the Exposition made it possible for the Church to compensate for the propaganda failures that it had had until then, as a result of its unfrequent and restricted participation in international expositions and world's fairs. The author analyzes in detail this exposition of 1925, the context surrounding it and the

[1] Estudio realizado en el ámbito del proyecto de investigación BHA2003-02264, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

presumably scientific, ethnological strategy cum missionary activity that the Church designed and set to work in this epochal event.

Key Words. Vatican Missionary Exposition, Missionary Expositions, Catholic Church, Ethnology, Evangelization, Colonialism.

La *grande mostra missionaria* del año jubilar de 1925[2] es la mayor y más importante exposición misional organizada nunca por la Iglesia católica o por cualquier otra institución o confesión religiosa[3]. Aunque ordena su puesta en marcha el llamado "Papa de las misiones", Pío XI, y a pesar de que tiene lugar durante la segunda década del también conocido como "siglo de las misiones", lo cierto es que las circunstancias que dan origen a este magno y complejo proyecto se vinculan directamente con el propósito de reconducir una grave crisis misional: la que se asocia con el estallido y las consecuencias de la Gran Guerra de 1914. Pero éste es sólo uno de los dos factores coadyuvantes a la organización del certamen. El segundo es la ineludible necesidad que tiene la Iglesia católica de enfrentarse con armas renovadas a los embates del llamado "modernismo", esto es, a las corrientes ideológicas y a determinadas propuestas de diversas disciplinas científicas que ponen en duda o, directamente, niegan la validez de las bases sobre las que se asienta el dogma cristiano[4]. Inmersa, casi acosada, en este tenso ambiente, la Iglesia católica se convence de que la apologética tradicional no basta para enfrentarse con éxito a ciertos modelos teóricos sobre el origen de la humanidad, la diversidad étnica o la propia condición humana. Es necesario luchar con las mismas armas y hacerlo desde el inte-

[2] En realidad, la exposición se inaugura el 21 de diciembre de 1924. La clausura oficial tiene lugar el 10 de enero de 1926.

[3] Es la mayor en lo que se refiere al número de objetos exhibidos y la más importante, muy probablemente, en un estricto contexto etnológico-misional. En extensión superficial y espectacularidad es superada por la *Centenary Exhibition of American Methodist Missions*, celebrada en Columbus, Ohio, en 1919. Sobre esta exposición, véase Anderson (2005, 2006).

[4] Sobre la política misional vaticana, y su lucha contra el "modernismo", durante las décadas de 1920 y 1930, véase Leone (1980). La "presión" que sufre la Iglesia católica por parte de ciertos autores y disciplinas científicas no surge en esas primeras décadas de la centuria, se remonta a varias décadas atrás, y ya desde entonces son numerosos los sacerdotes, clérigos y autores laicos que la combaten, aunque no con demasiado éxito. Como episodios claves de ese movimiento contrario al dominio ejercido por la Iglesia católica sobre el pensamiento científico y filosófico, pueden citarse la edición de las principales obras de Darwin, los progresos de la arqueología prehistórica y la publicación en 1874 del libro de John William Draper sobre la *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia.*

rior de la propia Iglesia, no sólo a través de científicos católicos laicos o de religiosos apologetas sin la adecuada formación científica. En definitiva, se considera indispensable formar a determinados miembros del clero en las dos disciplinas que de manera más estruendosa y exitosa se están enfrentando al poder ideológico y espiritual de la Iglesia católica: la arqueología prehistórica y la etnología. Por supuesto, el objetivo es doble: responder con presuntos argumentos científicos a las acometidas de etnólogos y arqueólogos evolucionistas y rentabilizar sobre el terreno y con las poblaciones nativas la formación etnológica de los misioneros. Además, todo ello redundaría en el reforzamiento del lugar ocupado y del papel desempeñado por la Iglesia en el mundo.

Tras una etapa de feroz reacción no sólo "antimodernista" sino intensamente anticientífica por parte de Pío X (1903-1914), que se suaviza con su sucesor Benedicto XV, la elección de Achille Ratti (Pío XI) como Papa, en 1922, hace posible la articulación práctica de fórmulas relativamente innovadoras para vincular ciencia —concretamente etnología— y religión. El modelo teórico que adopta la Santa Sede para la conformación de una etnología católica oficial es el que defiende la metodología histórico-cultural, asociada a la denominada Escuela de Viena. Su orientador y verdadero líder espiritual e intelectual es el etnólogo y sacerdote alemán Wilhelm Schmidt (1868-1954), miembro de la Sociedad del Verbo Divino desde 1890, fundador de la revista *Anthropos* en 1906 y del instituto homónimo en 1931.

No es necesario que ahora nos extendamos en el análisis de dicha escuela y en sus antecedentes en el ámbito del difusionismo alemán, bastará con recordar que la tesis central sobre la que descansa todo su proyecto científico-etnológico es la existencia del denominado "monoteísmo primordial". De acuerdo con este planteamiento, en todos los grupos humanos, incluidos los más primitivos, existiría la noción básica esencial de un dios único y todopoderoso, que en determinados casos se habría alterado hasta el extremo de hacerse difícilmente reconocible sin el desarrollo de una exhaustiva investigación etnográfica y lingüística. Por supuesto, junto al argumento del "monoteísmo primordial" la principal característica definidora de la metodología de la Escuela histórico-cultural es el modelo de ciclos o círculos culturales (*Kulturkreise*), a través del cual se explican las continuidades y discontinuidades culturales y los distintos estadios de desarrollo de los grupos humanos. El método histórico-cultural del P. Schmidt resulta sencillamente perfecto para la articulación de un proyecto de expansión misional, ya que gracias a la idea del "monoteísmo primordial" cualquier pueblo, por muy "primitivo" o "salvaje" que pueda parecer, posee un sustrato religioso básico monoteísta. De este modo, la labor de los misioneros católicos no se puede interpretar como un ataque a las creencias religiosas tra-

dicionales, sino más bien como una necesidad ineludible, tanto para la Iglesia católica como para el grupo humano misionado. De acuerdo con este razonamiento, la práctica misional se podría definir como un mero proceso de recuperación y readaptación de un cristianismo primigenio aletargado[5].

1. Contexto, orientación y contenidos de la exposición

En otro lugar, en un texto dedicado al estudio de la Exposición Misional Española de Barcelona de 1929 (Sánchez Gómez 2006), hemos comentado de forma muy somera algunas de las circunstancias que se asocian al fenómeno de las exhibiciones misionales católicas. Anotábamos entonces que no se documenta ninguna exhibición misional católica *viva* similar a las etnológicas y coloniales que, durante las décadas finales del XIX y primeras del XX, organizan en Europa y los Estados Unidos, tanto las administraciones metropolitanas como numerosos empresarios privados. Por el contrario, sí disponemos de información que confirma la organización de ese tipo de exhibiciones por parte de las principales sociedades misioneras evangélicas de Gran Bretaña y Estados Unidos durante aquellos mismos años, aunque los estudios hasta ahora publicados no profundizan sobre la forma en que se articula la presencia de nativos en tales eventos ni sobre las condiciones de su presencia en las ciudades exhibidoras (Coombes 1994; Erlmann 1999; Anderson 2005, 2006). En todo caso, y al margen de la exhibición o no de nativos, es evidente que al menos las Iglesias protestantes británicas —y también las norteamericanas— se adelantan, y mucho, al Vaticano en la utilización de ese fenomenal vehículo de propaganda religiosa, sobre todo misional, que es la exposición. También es cierto, sin embargo, que la Iglesia católica se resarce con creces de ese retraso durante la década de 1920, gracias a las imponentes exposiciones misionales del Vaticano, en 1925 y de Barcelona, en 1929.

---

[5] El jesuita P. José María Ibero, profesor del Colegio Máximo de Oña, en Burgos, es autor de una interesante síntesis de los postulados básicos de la Escuela histórico-cultural, de sus implicaciones ideológicas y de su aplicación práctica en las diferentes sociedades humanas (Ibero 1929). Recientemente, A.-L. Wates (2005) —a quien agradezco que me haya remitido una copia de su estudio, aún inédito mientras se redactaba este trabajo— ha analizado con detalle el modelo ideológico y científico de la etnología católica oficial que se articula a través de los museos etnológicos vaticanos, prestando especial atención a la obra de W. Schmidt. Según nos ha comunicado la autora, está previsto que en la segunda mitad del año 2007 se publique su tesis doctoral en la editorial Berghahn Books (Oxford y Nueva York), con el título de *The Pope's Curator: Anthropology and the Catholic Church in the Early Twentieth Century*. La autora firmará el libro con su apellido de casada: Kahn.

Pero, al margen de organizar sus propias exhibiciones etnológico-misionales —tardías, en el caso católico—, ¿participan las iglesias cristianas en las exposiciones internacionales o universales de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX? Hemos revisado los principales estudios generales, y algunos particulares, sobre estos eventos y el resultado parece concluyente: entre las décadas de 1850 y 1880 las Iglesias cristianas no están presentes de forma directa y reconocible en estos impactantes certámenes lúdico-científico-comerciales[6]. Solo desde fechas relativamente avanzadas se documenta esa participación expresa, pero reducida exclusivamente a la presentación de la actividad misional en exposiciones estrictamente coloniales o en las secciones coloniales de algunas internacionales, y no en las más relevantes. Precisamente el ejemplo más notable e intenso de presencia misional en una exposición internacional no colonial lo tenemos en un certamen español: en la Exposición Internacional de Barcelona de 1929-1930, que acoge la ya citada Exposición Misional Española; por supuesto, quien entonces está presente es únicamente la Iglesia católica[7]. Fuera de este caso, es necesario aclarar que la presencia de la actividad misional —y sólo de la misional— de las iglesias cristianas, sobre todo de la Iglesia católica, en casi todos los certámenes coloniales especializados del último tercio del XIX y primero del XX, resulta implícita al despliegue general de las iniciativas coloniales metropolitanas, se encuentra embebida en el propio sistema. Esto es, salvo alguna excepción poco relevante, no se le reconoce ni se le otorga un espacio autónomo propio, es la administración de la metrópoli —con la colaboración o no de la colonial— la responsable del evento; todo queda subyugado a sus designios, además de a los intereses económicos del sistema de explotación colonial. Tales constricciones acaban conduciendo

[6] Sobre la presunta incompatibilidad existente entre las religiones cristianas y las exposiciones universales decimonónicas, puede consultarse a Yengoyan (1994: 79). No obstante, sus argumentos deben ser revisados, teniendo en cuenta la progresiva presencia de la Iglesia en estos eventos durante el primer tercio del siglo XX.

[7] En la Exposición Universal de Bruselas de 1935, el país organizador levanta un gran "Pabellón de la Vida Católica", que ocupa una superficie de nueve mil metros cuadrados (Cocks; Lemmens 1958: 123). Aunque su extensión es mayor que la del Palacio de las Misiones erigido en Barcelona en 1929, el pabellón belga no se destina a la exposición de la actividad misional, sino a reflejar de forma conjunta las creaciones y los valores de la vida católica. Dos años después, en 1937, en la última exposición internacional celebrada en París, se documenta por vez primera la participación del Vaticano, en su condición de Estado soberano, en un certamen de estas características (cf. Wiktor 1987). El modelo de exhibición que entonces se articula parece haberse inspirado directamente en el citado pabellón de la exposición de Bruselas, ya que no se centra en la presentación de las misiones —a las que se reserva un pequeño espacio—, sino que documenta la condición singular del individuo cristiano a través de su ciclo vital.

al Vaticano a plantear un modelo propio de exhibición misional, diseñado y organizado de forma totalmente autónoma del poder político, aunque, obviamente, se colabora con éste siempre que se considera conveniente.

Pero centrémonos ya en la orientación y contenidos de la Exposición Misional Vaticana. Aunque la etnología tiene, como podremos comprobar, una importancia notabilísima, realmente central, en la exposición de 1925, no es éste un certamen de orientación exclusivamente etnológica. En sus contenidos se combinan los enfoques histórico y etnográfico, que se completan con la presentación de la situación contemporánea, tanto material como espiritual, de las misiones. Estos tres planos de proyección expositiva se presentan a través de una articulación bastante exitosa de presunto cientificismo y auténtico marketing misional, en el que se conjugan las más tradicionales estrategias de exaltación de la fe y los más modernos recursos que puede hacer rentable una etnología católica oficial[8]. De todas formas, la revista oficial del certamen no miente cuando afirma que "la Esposizione ha in generale l'aspetto di un vasto e ricco museo etnográfico, dove trovansi esposte le diverse speci di civiltà e i diversi gradi di civiltà raggiunti dai diversi popoli e tribu della terra"[9].

Parece indudable que la iniciativa para la celebración parte de un deseo personal de Pío XI, deseo que pone en conocimiento del cardenal Willem van Rossum, Prefecto de la Congregación de Propaganda Fide[10]. Éste se reúne de forma oficiosa con los procuradores y representantes en Roma de los institutos misioneros el 20 de marzo de 1923, haciéndose oficial el encargo del Papa al citado cardenal van Rossum el 23 de abril del mismo año[11]. El prefecto nombra presidente del comité directivo para la organización del certamen a Francesco Marchetti Selvaggiani, vicepresidente a Cesare

---

[8] Lo que no hemos podido documentar —al menos no se cita en la revista oficial de la exposición— es la organización en Roma de actos litúrgicos o científico-misionales paralelos a la muestra. El evento contemporáneo más relevante es la IV Semana de Etnología Religiosa que tiene lugar en Milán, en septiembre de 1925. Algo muy diferente ocurre durante la Exposición Misional Española de Barcelona de 1929, que aparece repleta de celebraciones y actos paralelos de todo tipo, varios de ellos de carácter eminentemente espectacular, aunque también los hay de finalidad científica y litúrgica (cf. Sánchez Gómez 2006).

[9] *Supplementi alla Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana*, 1, enero-febrero de 1926, p. 3.

[10] Juan Pablo II dispuso en 1988 que Propaganda Fide pasara a denominarse "Congregación para la Evangelización de los Pueblos".

[11] Sobre estos primeros pasos organizativos, véase Zurbitu (1924). Además de la colaboración de las misiones, se solicita la participación a todos los obispos católicos repartidos por el mundo.

Pecorari y secretario a Giuseppe Nogara, que ocupan, respectivamente, los cargos de secretario y subsecretario de Propaganda Fide y secretario general de la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe.

Aunque es notorio, como seguidamente comprobaremos, que el diseño de la exposición se recrea de forma harto intensa en la figura del misionero mártir, hemos de reconocer que también se recurre con entusiasmo a determinadas ciencias o disciplinas que pueden y deben acreditar la obra misional. El propio Pío XI (1925: 35), en un discurso previo a la inauguración del certamen, argumenta las razones de ese modelo de acercamiento: "He aquí por qué deseábamos que las secciones científica, geográfica, etnográfica, médica y literarias de [la Exposición] de las Misiones, ocupasen un puesto de honor; [...]. Si se pretende recoger todo el fruto de la acción y del sacrificio, es menester la ayuda de la ciencia, que venga a iluminar y mostrar las vías más rectas y a sugerir los aciertos más provechosos". Poco después, ya en el propio acto de inauguración, el Papa insiste en reclamar esa cooperación entre ciencia y religión, más concretamente entre ciencia y misión:

> [...] vivimos en unos tiempos en que se ve claramente, como no se había visto antes, que todos los heroísmos, todos los sacrificios que acompañan al trabajo de la Misión son inútiles, cuando este trabajo lo dirige tan sólo la experiencia rutinaria. Síguese de aquí que, si se quiere obtener fruto copioso de las fatigas y sacrificios de la Misión, es necesaria la ciencia, que con la luz de los principios enseñe los caminos más cortos y los medios más eficaces, que lleven al fin pretendido[12] (cf. Streit 1929: 290).

A ese empuje científico de la actividad misional que se pretende alcanzar con la celebración de la exposición, se suma otro objetivo vinculado igualmente con la actividad científica: la presentación y defensa de la contribución hecha por las misiones católicas al progreso de las ciencias, con lo que se intenta demostrar que ciencia y religión no están enfrentadas. Un entusiasta seminarista de la diócesis de Burgos que visita la exposición lo expresa de forma más apasionada:

> Se ha tachado a la Iglesia de oscurantista y de enemiga de toda cultura; y la Exposición Misional tiende a desvanecer estos prejuicios demostrando a la faz del mundo entero que ella posee el secreto de la verdadera civilización, pues cuenta entre sus Misioneros fundadores de ciudades y de aldeas, albañiles y arquitectos, compositores de idiomas y de alfabetos, agricultores y médicos, legisladores y gobernadores, sacerdotes y sabios, santos y héroes en tal número y calidad que ninguna nación podrá competir con ella (Román Valladolid 1924: 125).

[12] El misionero oblato autor de este artículo, el alemán Robert Streit, califica a Pío XI como "el Papa de la ciencia de las Misiones".

Con ser cierto lo que escribe nuestro informante, la exposición no consigue vincular de forma efectiva y coherente las disciplinas y las prácticas científicas mencionadas por Pío XI en su discurso con la práctica misional y con el propio dogma católico. Como tendremos ocasión de comprobar, lo único que realmente pudieron asimilar los visitantes del certamen era que las misiones habían contribuido, contribuían y debían seguir contribuyendo al proceso "civilizador" de los "desgraciados y depauperados pueblos salvajes", tanto desde una perspectiva espiritual como material, aunque esta última quizás siempre estuviera subordinada a la primera.

Veamos ya cómo se articulan los contenidos del certamen[13]. La exposición se organiza en dos grupos, denominados "parte general" y "parte especial". A su vez, la "parte general", se subdivide en tres secciones: historia de las misiones, etnología y lingüística y estadística general: Al frente de la sección de historia se encuentra el jesuita P. Pietro Tacchi Venturi; encabeza la de etnología el P. Wilhelm Schmidt. La "parte especial" es la que acoge la distribución geográfica —continental— de la obra misional, organizada en cuatro subsecciones: América, Asia continental, Asia insular y África. Las colecciones se presentan en varias galerías vaticanas y en nuevas instalaciones levantadas *ad hoc* en el *Cortile della Pigna* y en los Jardines del Vaticano, ocupándose igualmente el *Braccio Nuovo* del Museo Chiaramonti. La numeración y denominación oficial de las salas y pabellones es la siguiente[14]: 1. Tierra Santa; 2. Historia de las misiones; 3. Sala de los mártires[15]; 4. Etnología; 5. América del norte y central; 6, 8 y 10. Biblioteca de misiones[16]; 7 y 11. "Ritos orientales"; 9. Congregación de Propaganda Fide y Estadística; 12. América meridional; 13. Asia continental; 14. India; 15. India y Ceilán; 16. Indochina; 17. "Actividad de los institutos misioneros"; 18. Misiones en Europa; 19. "Contribución científica y obra civilizadora de las misiones"; 20. Obra Pontificia de la Santa Infancia; 21 y 23. "Obra

[13] Hemos accedido a los contenidos de la exposición a través de las publicaciones religiosas que se citan en la bibliografía y de la revista oficial del certamen, la *Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana* (*RIEMV*). La única colección —además, completa— de esta publicación que hemos localizado en España se guarda en la Biblioteca de la Institució Milà i Fontanals del CSIC, en Barcelona, a cuyo personal agradezco las facilidades para su reproducción. No se editó catálogo alguno de la exposición, sólo una muy breve guía de la que se conserva un ejemplar en la Biblioteca del Vaticano y que no hemos tenido ocasión de consultar.

[14] Tomo la información de la *RIEMV*, n.º 1, p. 24; otras publicaciones ofrecen un listado menos detallado.

[15] También se cita como "Sala de los héroes de las misiones".

[16] Según alguna información, contaba con más de treinta mil volúmenes (Streit; Bertini 1928: 152).

Nacional Auxiliar de las Misiones"; 22. Obra Pontificia de San Pedro Apóstol, Obra Apostólica y Obra Pontificia de la Propagación de la Fe; 24. Medicina; 25. China; 26. China y Corea; 27. Asia insular; 28. Japón y Filipinas; 29. África central y meridional; 30. África septentrional y central; 31. "La vida en Bagdad". En el primer número de la revista de la exposición se anota que el espacio total ocupado por las instalaciones del certamen es de 6.390 metros cuadrados; sin embargo, en el primer suplemento[17] de esta publicación se indica que la superficie total ocupada fue de diez mil metros cuadrados[18]. Puede que esta disparidad de cifras se deba a que durante el transcurso de la exposición se amplía algún pabellón y se levanta uno más —dedicado a recoger nuevos materiales procedentes de China— en el *Cortille della Pigna*[19]. Además, en la relación de espacios que se ha anotado no se cita la Galería del Lapidario, donde se exhiben numerosos modelos de templos de diferentes religiones, sepulcros, edificios, fundaciones y establecimientos misionales, etc. Anotemos, por último que, según la *Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana* (*RIEMV*), en la exposición se presentan nada menos que setenta mil objetos[20].

Como se ha podido comprobar, los organizadores optan por una estructura no unitaria que combina una inicial secuencia cronológica (pabellones 1 y 2) que se completa con una sección temática algo más extensa (pabellones 3, 4, 6 a 11, 17 y 19 a 24) y, finalmente, con un amplio despliegue articulado sobre una base geográfica (pabellones 5, 12 a 16, 18 y 25 a 30), ámbitos a los que se suma el muy singular espacio dedicado a la recreación de escenas de "La vida en Bagdad", que más adelante comentaremos. El número total de órdenes e institutos misioneros participantes no se concreta en ninguna de las fuentes anotadas, aunque sí se ofrecen algunos datos, tan parciales como contradictorios. Wates (2005: cap. 8) anota que son 176 las órdenes e institutos que participan o envían materiales para la exposición, aunque no especifica de dónde toma el dato. En la revista

---

[17] *Supplementi alla RIEMV*, 1 (enero-febrero 1926), p. 2.

[18] En una nota dactilografiada, sin fecha, conservada en el Museo Etnológico del Vaticano y titulada *L'Exposition missionaire de 1925*, se anota que la extensión ocupada fue de 17.000 metros cuadrados. El dato lo ofrece Zerbini (2004: 233). Esa misma fuente menciona que se exhiben cien mil objetos, cifra muy alejada de los setenta mil que se reseñan en la revista oficial de la exposición. En cualquier caso, la cantidad habría sido enorme.

[19] El 11 de agosto de 1925, Pío XI inaugura este nuevo pabellón de China y —en el pabellón de Propaganda Fide— un gran planisferio (de 16 x 4 metros) y otros cuatros murales continentales, algo más reducidos, en los que se representa la expansión misional en el mundo.

[20] Número 26, 31 de diciembre de 1925, p. 839.

oficial del certamen, y en sendos artículos en los que se habla de las órdenes femeninas, se indica que fueron alrededor de 140 las congregaciones participantes[21]. No obstante, la cifra resulta demasiado elevada si, como parece, se está hablando exclusivamente de los institutos femeninos. El único elenco de participantes documentado es el que se publica en los números 1, 2 y 4 de los *Supplementi alla Rivista Illustrata de la Esposizione Missionaria Vaticana*, de 1926. Aquí, si bien se indica que la relación "è ben lontana dall'essere completa", se enumeran únicamente cincuenta órdenes y congregaciones masculinas, veintiuna femeninas y once obras misionales, a las que se suman varias decenas de expositores diversos[22].

El punto de partida a través del cual se despliega la exposición no podía ser otro que Tierra Santa, "donde nació, murió, predicó y edificó la Iglesia ese divino misionero, Nuestro Señor Jesucristo" (Zameza 1925: 302), sala organizada por la Custodia Franciscana de Tierra Santa[23]. En este espacio se presenta la historia del cristianismo en Palestina, que se articula en cuatro grandes apartados cronológicos: "Fundación del cristianismo", "Época constantiniana", "Época de las cruzadas" y "Época franciscana"; además, en su centro se exhibe un gran mapa en relieve de Palestina. Si exceptuamos este último elemento, tanto ésta como casi todas las demás salas de la exposición optan por un esquema de exhibición similar: a través de impresos, manuscritos, mapas, fotografías, pinturas, reliquias, esquemas, diagramas, estadísticas y muy diversos objetos y materiales se presenta la historia y la cotidianeidad de la "epopeya misional", dándose cabida incluso a las producciones artesanales y a los trabajos de clase de alumnos de orfanatos y escuelas religiosas. Por supuesto, la sala de "Historia de las misiones" es la que acumula mayor cantidad de material documental, como se comprueba en la prolija descripción[24] del P. Considine (1925: 45-58), sala que tiene como objeto mostrar el "merito incomparabile delle missioni cattoliche in quel lungo periodo storico che dal Medio Evo prolungasi fino agli inizii del pontificato di Pio IX (1846)"[25]. No obstante, pese a —o quizás por— tan gran acumulación de materiales, la información concreta sobre la procedencia, contexto y la funcionalidad de los objetos etnográficos expuestos es en general muy escasa.

---

[21] Véase *Supplementi alla RIEMV*, 1 (enero-febrero de 1926), pp. 43 y 78.

[22] En el texto dactilografiado que cita Zerbini (2004: 233, n. 35) se apunta que participan cuarenta órdenes masculinas, setenta congregaciones femeninas y trescientas asociaciones misioneras.

[23] El P. Diotallevi (1926) hace un detallado recorrido por los contenidos de esta sala.

[24] También se ofrece amplia información de esta sala en el número primero de los *Supplementi alla RIEMV*, pp. 66-68.

[25] *RIEMV*, n.º 3, 15 de enero de 1925, p. 89.

A diferencia de lo que ocurre en las exhibiciones misionales de las Iglesias evangélicas (cf. Coombes 1994), la exposición vaticana insiste una y otra vez en ensalzar al misionero y su obra, su sacrificio, en suma. Pero, si bien el concepto de martirio y la figura del mártir están presentes en casi todas las salas de la exposición, donde este proyecto alcanza mayor intensidad y dramatismo es en la "Sala de los mártires", que actúa como verdadera "voz del heroísmo", en palabras del jesuita P. José Zameza[26]. La descripción que hace el citado cronista —y director— de *El Siglo de las Misiones* de los martirios que aparecen representados en los innumerables grabados, pinturas y esculturas que se exhiben en dicha sala bien podría haber salido de un *Manual del buen torturador*, o incluirse en un brutal relato contemporáneo de terror sádico:

> Ahí los tienen ustedes espetados y con las entrañas atravesadas en agudísimos palos, como esos Padres franciscanos, atados de dos en dos y arrojados así unidos al fuego [...]; degollados, acuchillados, asaeteados, quemados boca abajo y a fuego lento como esos Padres jesuitas, desollados, cocidos vivos y comidos a trozos por feroces caníbales; puestos en cruz y alanceados, desgarrados con garfios con inhumana exquisitez, echados con cangas al cuello en profundos pozos para ser allí, bajo montones de piedra, apelmazados por las patas de los elefantes, muertos a pedradas, deshechos a mazazos, metidos en sacos con sierpes y culebras venenosas, asfixiados boca abajo por un humo sulfúrico insoportable, descuartizados, expuestos a las fieras, azotados crudelísimamente, muertos a puñaladas y a tiros (Zameza 1925: 327).

Por supuesto, mientras sufren tan inimaginables tormentos, los mártires, y en ello radica su gloria, "cantan salmos [...], predican desde sus cruces, las madres se visten de gala y exhortan a sus hijitos a morir contentos, los hijuelos se lanzan por su parte en las llamas donde arden sus madres para morir juntos abrasados[27]; los africanos, al quedar envueltos en haces de leña ardiente, exhortan a sus hermanos a abrazar la fe de Cristo". No olvidemos, además, que en la sala se exhibe, junto a las imágenes de los mártires, un repertorio de "preciosas reliquias" que haría las delicias de un sofisticado verdugo: "instrumentos de martirios, sogas, cuchillos, cangas, cadenas; sentencias de muerte, edictos de persecución, vestiduras manchadas de sangre, ricos trofeos de las victorias que alcanzaron los Santos, los amigos de Dios, que hoy gozan ya en el cielo del eterno descanso" (Román Valladolid 1925b: 42). Tan impactante debía de ser esta "sala de los héroes de las misiones" que el cronista citado nos ofrece un sorprendente testi-

[26] El P. Zameza tuvo un papel destacado en los estudios de misionología en España durante la primera mitad del siglo XX. El Instituto de Misionología y Animación Misionera creado en la Facultad de Teología de Burgos en 1974 lleva su nombre.

[27] Estas madres y sus hijuelos son nativos africanos.

monio de los turbadores y hasta enajenados efectos que supuestamente produjo en algunos visitantes: "A cuántas personas he oído decir, cuando salían de este pabellón: 'Yo me marcharía hoy mismo a las Misiones, si supiera que me iban a martirizar'" (*Ibid.*: 41).

Aunque los citados religiosos —y seguramente otros cronistas y visitantes, e incluso también los organizadores— interpretan esta sala de los mártires en clave histórica y plantean un acercamiento que oscila entre la truculencia y cierta sensiblería, también se deja oír alguna voz que ante todo se propone expresar su deseo de que tales sufrimientos, tanto los pretéritos como los contemporáneos, se proyecten hacia un futuro en el que el sacrificio diario y cotidiano, no necesariamente sangriento, sea la clave de la labor misional. Esto último es lo que manifiesta el sacerdote norteamericano John J. Considine[28] (1925: 74):

> But more, the hall is not to mean, for the visitor, a mere temple of glory which provides a niche for every bygone hero. It reveals, rather, the marvelous living dynamo of love and sacrifice which is the driving power, he heart, of the apostolate, a spirit in the Church which not only was yesterday, but thrives today. A limitless capacity to face hostility, whether of men, of beasts, of elements, to advance the empire of Christ is the characteristic of the spirit of the martyr.

Tras superar esa verdadera "cámara de los horrores" que es la sala de los mártires, el visitante se adentra en un espacio cuyos contenidos quizás también le resulten —aunque por razones muy diferentes— un tanto martirizantes. Nos referimos a la Sala de Etnología. Ya hemos anotado que el responsable de la sección es el P. Wilhelm Schmidt[29], a quien el Vaticano otorga total libertad de actuación para su diseño. Hemos apuntado también cuáles son los objetivos del etnólogo alemán y de su escuela histórico-cultural. Ahora veremos cómo se reflejan estos proyectos en la exposición vaticana; en el apartado siguiente valoraremos la forma en la que fue asumida la cuestión etnológica por parte de visitantes y clero, muy diferente sin duda a la planteada por el P. Schmidt.

Los contenidos de la sala se presentan en dos zonas diferenciadas: un gran espacio central y las dos paredes principales en sentido longitudinal[30].

---

[28] Considine es miembro de *The Catholic Foreign Mission Society of America*, también conocida como Maryknoll, sociedad fundada en 1911 y aún activa.

[29] Contó con la colaboración del etnólogo vienés Viktor Lebzelter. Según anota Zerbini (2004: 232, n. 32), también participa en la organización de la Sala de Etnología el jesuita P. Pinard de la Boullaye.

[30] Según informa el etnólogo P. Wilhelm Koppers (1925), en su artículo sobre la Sala de Etnología de la exposición, las instituciones y museos que remiten materiales para su exhibición en este espacio son los siguientes: el Museo Borgia (de la Congregación

En el área central se disponen cuatro grandes vitrinas, cada una de las cuales se organiza en diez secciones. Junto a las paredes se colocan otras cuatro vitrinas, dos a cada lado, cada una con cinco espacios diferenciados. En las primeras se distribuyen las colecciones etnográficas, organizadas de acuerdo con el conocido esquema de los ciclos culturales elaborado por el P. Schmidt, con ciclos primarios, secundarios, mixtos, de pueblos cazadores, ganaderos, agricultores, cazadores-totemistas, matriarcales, patriarcales, etc. Uno de los laterales de la sala acoge una exhibición de objetos que ilustra los supuestos "paralelismos [existentes] entre las épocas prehistóricas y los ciclos culturales etnológicos", mientras que en las vitrinas de la pared de enfrente se muestran materiales prehistóricos, buena parte de ellos pertenecientes a la colección de prehistoria africana del P. Huguenot, de los PP. Blancos[31]. En casi todas las vitrinas se incluyen fotografías, gráficos y mapas lingüísticos. Por último, también se exponen en esta sala nada menos que 173 modelos de templos de las grandes religiones de África y Asia.

Aunque en todas las salas de la exposición se exhiben materiales etnográficos, es evidente que esta de etnología no sólo contiene algunos de los objetos más singulares de la muestra, sino que despliega los fundamentos metodológicos básicos de una interpretación "científica" católica de la humanidad, lo que lleva al P. Zameza (1925: 332) a considerarla "el corazón de la Exposición Misionera". No obstante, también es verdad que hubo de resultar la sección más árida para los visitantes, debido principalmente al estricto y tremendamente complejo sistema de clasificación de los ciclos o círculos culturales diseñado por Wilhelm Schmidt[32]. Incluso el entusiasta jesuita que venimos citando se atreve a reconocer tales dificultades:

> Chocan a primera vista tantos carteles y clasificaciones en este pabellón, todas ellas explicativas del sistema sintético y compendiadísimo que se desarrolla ante los ojos del visitante. Lo embrionario y la oscuridad intrínseca de la materia misma, lo incompleto de los eslabones intermedios de la cadena lógico-expositiva, y la importancia del asunto, obligó a los organizadores a llevar como por la mano

---

de Propaganda Fide, en Roma), los museos Vaticanos y los etnológicos de Berlín, Budapest, Dresde, Viena, Mödling (Austria), Lübeck, Gotemburgo y Helsingfors (Finlandia). También colaboran el abate H. Breuil y, obviamente, numerosas órdenes misioneras.

[31] El responsable de los contenidos prehistóricos de la exposición fue Oswald Menghin.

[32] Una dificultad más que se hace notar en la sala de etnología, y en muchas otras de la exposición, es que presenta un excesivo número de materiales, muchos de ellos muy similares, si no idénticos. Tal monotonía y reiteración se justifica desde las páginas de la *RIEMV* (n.º 3, 15 de enero de 1925, p. 89) asegurando que, si bien el público general puede no observar diferencias entre los objetos, los especialistas sí encontrarán elementos interesantes para la comparación.

> al observar [*sic*] por medio de estas aclaraciones, desde la sencilla religión monoteísta de las tribus más primitivas, hasta el complejo de agrupación y sincretismo mixto de las grandes teologías india, mejicana, peruana, china y japonesa (*id.*, *ibid.*).

La complejidad, el casi hermetismo del lenguaje científico-académico que se exhibe en esta sala de etnología no impide finalmente que su mensaje sea interpretado de forma claramente triunfal por no pocos cronistas contemporáneos, tanto religiosos como seglares. Se asume que el objetivo que se pretende alcanzar es tanto científico como apologético (Román Valladolid 1925b: 43), pero es evidente que prima lo segundo sobre lo primero, ya que el presunto logro último obtenido ha sido "disipar las tinieblas del error que supieron infiltrar en las inteligencias los escritores naturalistas y positivistas de las pasadas centurias" (*id.*, *ibid.*). Por tanto, la muy positiva valoración global de la exposición etnográfica que hacen algunos religiosos no se fundamenta ni en la metodología analítica que se despliega ni en la documentación etnológica que se ofrece, sino en el hecho de que con los contenidos de esta sala el P. Schmidt "se ha puesto al frente de la línea de fuego" de una disciplina como la etnología, "una de las más codiciadas por los enemigos de la Fe" (Zameza 1925: 332), y el resultado es "que la Iglesia católica no sólo como continuadora legítima de la misión de Cristo, sino aun en nombre de la ciencia histórica rebate victoriosamente la idea evolucionista de Darwin, aplicada al desarrollo religioso de los pueblos y de las razas" (*Ibid.*: 332-333). Poco importa a los religiosos y a la jerarquía eclesiástica el complejo diseño de los ciclos culturales, lo realmente trascendente es la supuesta demostración científica de que en todos los pueblos de la Tierra, aún en los más primitivos, existe el germen de la idea de un Dios único y todopoderoso, casi del propio Dios cristiano. Sin embargo, a los visitantes de la exposición —tanto religiosos como seglares— les debía de resultar muy difícil, seguramente imposible, entrever ni tan siquiera un resquicio de su fe cristiana y de su propio Dios en las colecciones etnográficas que en aquella sala y en casi todas las restantes de la exposición se mostraban[33].

Pasemos ya a la Sala de Medicina (fig. 1). Sus contenidos se articulan a través de la presentación de información estadística sobre enfermos e infraestructuras sanitarias creadas en las misiones y, muy especialmente, mediante un exhaustivo e impactante repaso —documental y visual— de las principales enfermedades padecidas por los misionados (y también por los misioneros): tuberculosis, lepra, malaria, peste, cólera, tifus, disentería, enfermedad del sueño, leishmaniasis, etc. Para cada enfermedad se reserva

[33] Más adelante analizaremos algunas opiniones al respecto.

FIG. 1: Sala de Medicina (Considine 1925: 167).

un pequeño departamento, en el que se despliegan imágenes fotográficas, preparaciones microscópicas y moldes de cera que reproducen las consecuencias físicas del padecimiento de tales patologías. También se dedica un departamento a la higiene infantil. Además, se ofrece información sobre distintas medicinas tradicionales —presentándose incluso una antigua botica china—, y se exhiben documentos y bibliografía médica de distintas épocas. Aunque el presidente de la subcomisión de Medicina del certamen es el P. Agostino Gemelli, el responsable directo de la sala es el médico y profesor Giuseppe Franchini, director de la Sección de Patología Colonial Médica de la Universidad de Bolonia; participan, además, médicos e investigadores de instituciones y universidades de Roma, Hamburgo, Barcelona y Mónaco. Es obvio que la organización de esta sala se asienta sobre una base científica, circunstancia y condición de la que se hace gala de forma expresa; no obstante, todo ello es perfectamente compatible con el despliegue, al unísono, de cierto dramatismo asistencial. En este sentido, parece evidente que los elementos más impactantes de la muestra son los moldes que reproducen enfermedades, recurso que ya se venía empleando desde tiempo atrás —y que seguirá utilizándose después— tanto en ámbitos museísticos como en los estrictamente médico-educativos. El problema —quizás pueda calificarse así— es que posiblemente muchos visitantes fue-

ron incapaces de ir más allá de la mera contemplación —asqueada— de los moldes e imágenes de todas esas patologías, sin alcanzar a percibir la dimensión científico-médica de la propuesta expositiva. Así le ocurre a nuestro cronista Román Valladolid (1925b: 45), cuando asegura que todos esos materiales reproducen con "suma precisión las repugnantes figuras de los leprosos, de los apestados, etc., etc.". En realidad, este seminarista va mucho más allá de lo que hemos anotado, pues es el enfermo, y no la enfermedad, quien le produce repugnancia. De todas formas, para compensar esta presentación tan positivista y pragmática de las iniciativas higiénico-sanitarias de las misiones, los contenidos de esta sala se completan con la instalación de

> un artístico grupo que representa a San Francisco de Asís en actitud estática en medio de dos Hermanas Franciscanas Misioneras, que con ternura de madres e intrepidez de héroes, curan a unos pobres leprosos, al mismo tiempo que les señalan el Crucifijo como si quisieran inspirarles la esperanza que brilla en sus frentes y el amor que arde en sus pechos (*Ibid.*: 46).

Sin ánimo de entrar en polémica y sin caer, o eso creemos, en interpretaciones presentistas, es evidente que el párrafo trascrito y, sobre todo, la realidad que se describe son una buena prueba del modelo de acercamiento de al menos una parte de la Iglesia católica a los pueblos misionados, un modelo que obviamente rechazaban tanto los más procolonialistas y conservadores etnólogos contemporáneos como los poquísimos que de alguna manera podían ponerse del lado de las sociedades nativas. Aunque es cierto que los modelos y las "ideologías" misionales de las diferentes órdenes no han sido ni son homogéneos, también lo es que durante siglos, y hasta no hace muchos años en el mejor de los casos, la Iglesia católica ha considerado a los pueblos misionados como seres no sólo infantiles y desvalidos, sino claramente inferiores, como corderillos[34], totalmente dependientes del auxilio y la gracia de su pastor misionero, lo cual sin duda se ha convertido, a la larga, en un lastre, tanto para la convivencia interétnica como para el propio sostenimiento del ecumenismo universal.

Recorramos ahora las salas de la "parte especial" de la muestra, esto es, las que se distribuyen de acuerdo a un criterio geográfico-misional. En todas ellas los contenidos se organizan de forma primordial en torno a la exhibición de materiales etnográficos, a los que se suman ciertos complementos, que varían de acuerdo con las características de las poblaciones misionadas. Entre esos complementos, el recurso expositivo más relevante

[34] Lo dicho no es obstáculo para que en muchos otras ocasiones los misioneros se refieran a los pueblos misionados, o en trance de serlo, como seres salvajes, repugnantes o diabólicos.

y espectacular es la recreación escultórica de tipos indígenas, tanto de personajes individualizados como de escenas colectivas. Además, en no pocas salas de la exposición vaticana se exhiben también figuras de misioneros, que aparecen en solitario, adoctrinando a nativos o desarrollando actividades de carácter médico-asistencial[35]. Salvo algunas excepciones, tanto en la representación de tipos indígenas aislados como de escenas se consigue un alto grado de realismo etnográfico, aunque lo cierto es que el interés de los expositores no es tanto la representación ajustada de tipos humanos como la transmisión de mensajes que hablan de sumisión nativa y sacrificio del misionero. Por otra parte, ninguna de las "salas geográficas" se organiza conforme a metodología etnológica alguna, tampoco a la propuesta por el P. Schmidt en su sala de etnología.

Las dos salas dedicadas al continente americano están repletas de objetos etnográficos y de ejemplares de la fauna y de la flora, sin que se echen en falta tampoco las imágenes de misioneros mártires. Además, aquí nos encontramos con algunos de los más notables ejemplos de bustos (fig. 2), figuras y grupos escultóricos de nativos. Destacan de manera especial, por su realismo, las escenas presentadas por los salesianos con tipos de Ecuador y las que muestran los capuchinos sobre araucanos, en este último caso con la participación en la escena de un misionero.

Fuera ya del ámbito americano, una sala especialmente atractiva e interesante es la dedicada a "La vida en Bagdad"[36], donde se presenta la que debe de ser la más densa concentración de tipos y escenas nativas de toda la exposición: nada menos que cuarenta y una figuras a tamaño natural[37]. Todo este despliegue se estructura en cinco ambientes diferenciados: "El 'diván' o salón de los hombres" (fig. 3), "El salón de las mujeres"[38] (fig. 4),

---

[35] Sobre estas esculturas, tanto de nativos como de misioneros, hacemos algunas observaciones en otro lugar (Sánchez Gómez 2006). Aunque en el artículo citado se estudia la exposición de Barcelona de 1929, los tipos de figuras representados son muy similares a los vistos en el Vaticano.

[36] En la revista oficial del certamen se indica en una ocasión que éste es el nombre de la sala o pabellón, aunque en otro lugar se anota que esta sala forma parte del "Pabellón de Mesopotamia".

[37] Su organizador fue Fr. Luigi di S. Giuseppe, un carmelita descalzo que fuera misionero en "Mesopotamia". Se reproduce y comentan imágenes de las cinco escenas de la sala en la *RIEMV*, 20 (30 de septiembre de 1925), pp. 645-647. Cada una de las esculturas, o de las escenas, tiene a su lado, sobre el suelo, una cartela que debe de explicar quiénes son y qué hacen los personajes representados.

[38] En alguna fuente se hace mención a este "salón de las mujeres" como un harén. Nada más lejos de la realidad, y nada más lejos de haber sido representado en una exposición católica.

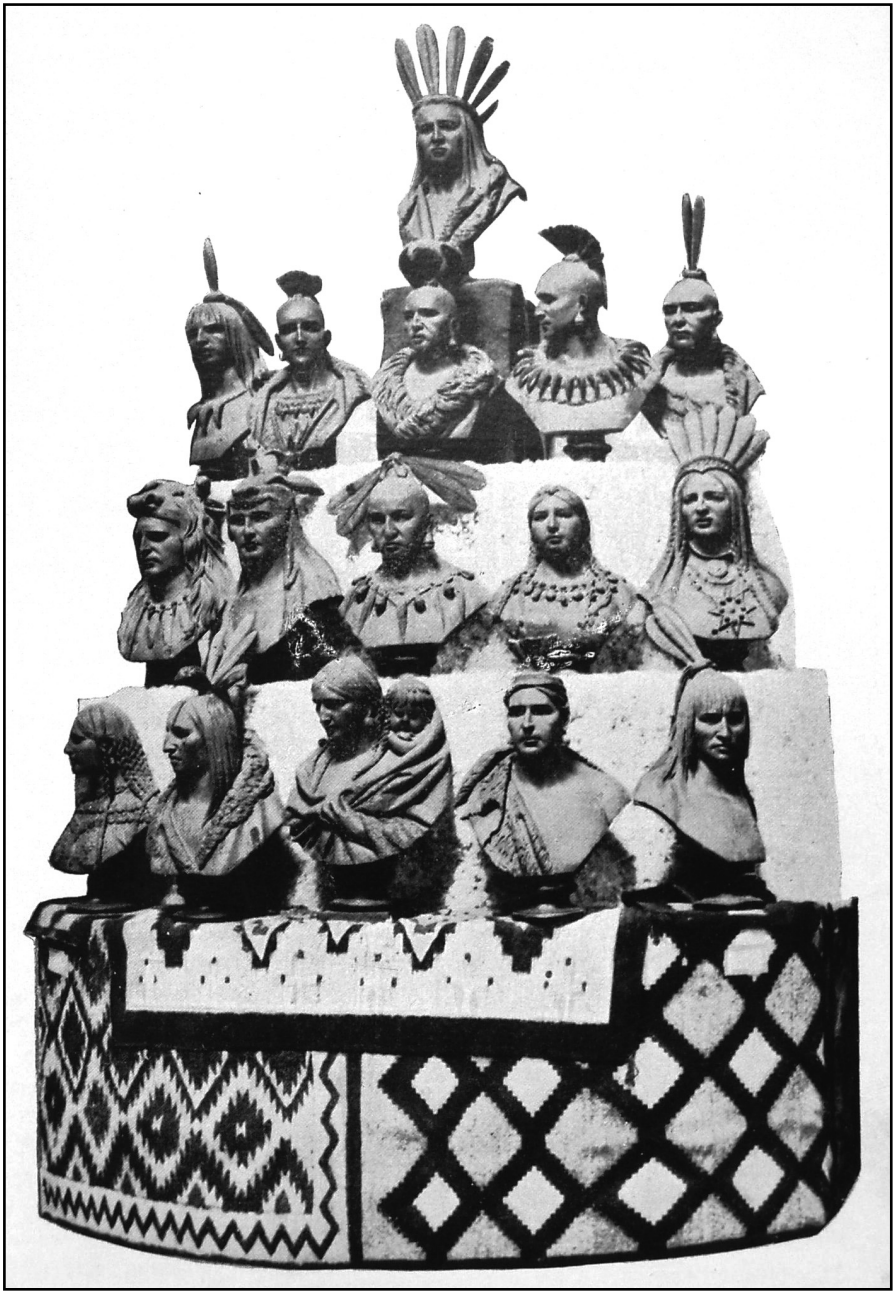

FIG. 2: Sala de América del Norte. Bustos de tipos nativos (*El Siglo de las Misiones*, diciembre de 1929, número especial dedicado a Pío XI, sin paginar).

FIG. 3: Sala de «La vida en Bagdad»: el «diván» o salón de los hombres (*Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana*, n.º 20, 30 de septiembre de 1925, p. 645).

FIG. 4: Sala de «La vida en Bagdad»: el salón de las mujeres (*Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana*, n.º 20, 30 de septiembre de 1925, p. 645).

FIG. 5: Sala de «La vida en Bagdad»: el «jardín de las falsas religiones» (Considine 1925: 117).

un bazar, "La vida bajo la tienda en el desierto" y "El jardín de las falsas religiones" (fig. 5). Esta última escena es la más sugerente y también la más "ideológica" del despliegue. Muestra a nueve varones: alguno fuma en narguile, otro parece tocar un instrumento, uno más porta en su mano derecha —de forma amenazante— la lámina rostral de un pez sierra; finalmente, todos gesticulan de forma más o menos exaltada. Pero lo más llamativo es que la mayor parte de estos personajes parece estar discutiendo de forma acalorada, dirigiendo su incoherente discurso a algún potencial interlocutor, aunque en realidad no hay tal. El pie de foto con el que se reproduce esta imagen en uno de los artículos publicados por Román Valladolid (1925c: 109), en el *Boletín de la Unión Misional del Clero de España*, nos puede orientar sobre el propósito de su creador, pues el citado grupo escultórico se describe como "Una disputa religiosa entre Sacerdotes en Bagdad". Al margen del inadecuado uso del término "sacerdote", lo cierto es que la escena parece representar un intenso debate en el que, sin embargo, nadie presta atención a lo que dice su oponente. Se trataría, por tanto, de una disputa religiosa banal, pero no por lo que allí se pueda decir o callar, sino por la falsedad de las propias religiones debatidas. Y esto es precisamente lo que se puede leer en el pie de imagen con el que se reproduce la fotografía en la *RIEMV*: "Il giardino delle false religioni". Finalmente, la descripción que se hace de la escena en la citada revista nos aclara

el significado del singular grupo; merece la pena reproducirla en su integridad[39]:

> Ecco un gruppo orgiasticamente rumoroso e tumultuoso: nel mezzo il santone musulmano che con odio visible minaccia un Cannas[40] scismatico: vicino sta il vecchio rabbino che tutto atonito guarda i litiganti: intorno un sunista e un giacobita che pare vogliano calmare il tumulto: l'astrologo, adoratore della stella polare, guarda spaventato, mentre l'adoratore del diavolo —recante nella mano il pavone suo simbolo caratteristico— con la bocca aperta e il braccio teso sembra contribuire ad aumentare il tumulto. Il "dervish" in piedi con una spada di pesce in mano, in fondo un musulmano che fa la sua preghiera della sera e finalmente lo stregone che seduto per terra in una posizione scomposta aspetta di avere il danaro per annunciargli in contraccambio la sua buona ventura.

Antes de analizar el contundente mensaje que lanza esta quinta y última escena de "La vida en Bagdad", conviene hacer alguna observación sobre las cuatro ambientaciones anteriores. En todas ellas su creador muestra escenarios de convivencia entre las principales comunidades étnico-religiosas que habitan en aquella ciudad y, por extensión, en prácticamente todo el Oriente Medio. Árabes, judíos, persas y cristianos interactúan y se relacionan en un ambiente de respeto y comprensión, en el que no se vislumbra ningún tipo de conflicto o resentimiento. En una de ellas, el religioso responsable del pabellón introduce incluso algún personaje cristiano, de baja condición social, atendiendo a sendos árabes ricamente ataviados. Por otra parte, aunque es notorio que las figuras reproducen a numerosos personajes de elevado estatus social, tampoco se olvida de ilustrar aspectos más vulgares de la vida cotidiana, tanto en el ámbito doméstico como en el bazar. También resulta interesante el hecho de que se muestren figuras de hombres y mujeres, interactuando incluso éstas con los varones en una de las escenas, aunque es cierto que en este caso ellas se limitan a desarrollar tareas domésticas. Sea como fuere, en ninguna de estas cuatro escenas se despliegan críticas contra las gentes y las culturas que son representadas: todo lo contrario, encontramos un mensaje de confraternización. Quizás se puede atisbar una leve recriminación a los varones por la situación en la que se encuentra la mujer, por la dura vida que debe arrostrar. No obstante, incluso aquí se permite el carmelita responsable introducir —en la escena de la vida en el desierto— a un varón que colabora en la economía doméstica con su trabajo como aguador. Por supuesto, lo que el religioso no plantea es crítica alguna por la radical separación que, en numerosos con-

[39] "Scene di vita a Bagdad", *RIEMV*, 20 (30 de septiembre de 1925), p. 647.

[40] Quizás hace referencia el autor a la famosa batalla de Cannas, en la que el ejército de Aníbal venció a las tropas romanas, el 216 a. d. C.

textos sociales y religiosos, aplican las sociedades musulmanas entre hombres y mujeres.

La fervorosa defensa de la confraternización (interétnica e interestamental) que se despliega en las cuatro escenas primeras de "La vida en Bagdad" se volatiliza en la quinta y última representación. En el "Jardín de las falsas religiones" —que sólo muestra a hombres— aparecen únicamente individuos pertenecientes a tres grupos étnicos: judíos, persas[41] y árabes; no se representa a los cristianos. En realidad, no es la diversidad étnica el hecho que se quiere destacar. La temática de la escena es la multiplicidad de religiones, mejor dicho, de "falsas religiones" que se pueden documentar "en Bagdad"; ésta es la clave del montaje y precisamente por ello no se representa aquí la figura de ningún cristiano. El religioso carmelita descalzo hace un verdadero esfuerzo de síntesis representativa. Nos muestra un "santón musulmán", un rabino, un sunnita, un jacobita[42], un "astrólogo adorador de la Estrella Polar", un "adorador del Diablo", un derviche (sufí), un musulmán más practicando la oración y, finalmente, un *stregone*, es decir, un brujo o curandero. Están representadas, por tanto, las principales creencias religiosas —también las nativas— no cristianas de Oriente Medio, todas ellas falsas, todas intransigentes y todas incapaces de poner en práctica un diálogo conciliador que conduzca a sus creyentes hacia la Redención. Sólo el árabe de religión cristiano-jacobita se salva del ataque, pues aparece intentando poner algo de orden en la disparatada escena que protagonizan todos los demás personajes representados. El mensaje, en resumen, es claro: no hay salvación fuera de la religión católica, todo lo demás es falsedad y engaño.

Pasemos ahora al continente africano, al que se dedican nada menos que seis salas, el mayor despliegue de toda la exposición. Una de ellas acoge la expansión misional en los territorios más septentrionales, de religión mayoritariamente islámica; el resto se reserva para las misiones en el "África negra". Considine (1925: 94-98) se refiere con cierta amargura a que precisamente aquellos territorios norteafricanos sobre los que se enseñorea el islam se cuentan entre los que acogieron a algunas de las primeras comunidades cristianas. La expansión militar de los musulmanes y las políticas de neutralidad de las potencias occidentales en materia religiosa arruinaron, según el religioso, esa presencia cristiana. Sólo a partir de 1867, señala el sacerdote norteamericano, las iniciativas puestas en práctica por el car-

[41] Puede ser persa el "dervish" o derviche que se cita en el artículo, término que en este caso no identifica a los famosos danzarines turcos, sino de forma genérica a los musulmanes de tradición sufí.

[42] Perteneciente a la Iglesia Jacobita Siro-Ortodoxa, cristiana monofisita.

denal Lavigerie[43] habrían relanzado la expansión misional católica en esas tierras.

De las cinco salas dedicadas al África subsahariana, una pertenece en exclusiva a las misiones católicas belgas en el Congo. Como señala el jesuita P. Le Grand (1925) en la *RIEMV*, esta sala tiene la particularidad de haber sido organizada de forma colectiva por todas las órdenes religiosas belgas presentes en tierras congolesas, tanto masculinas como femeninas. Este esfuerzo conjunto parece haber sido único en el desarrollo de la exposición. Aunque no disponemos de información precisa al respecto, esta unidad de acción —al menos en lo que se refiere a la participación en la exposición— no se explica sólo, ni de forma preferente, por ser Bélgica un país pequeño en extensión y población. Aunque ya Leopoldo II había facilitado la expansión de las misiones católicas en su Estado Independiente del Congo, es a partir de la venta del territorio al Estado belga cuando estas misiones crecen de forma más intensa[44]. Lo hacen, además, en un contexto marcado por el desarrollo de metodologías misionales renovadas, con un claro propósito de vincular la investigación y la práctica misional al ámbito académico-científico, proyecto que se imbrica de forma decidida con la actividad desarrollada en el seno de la Universidad Católica de Lovaina. Al igual que sucede en otras salas y pabellones, en ésta se ofrecen estadísticas de la actividad evangelizadora: se anota el número de misioneros, religiosas, cristianos, catecúmenos, bautismos, matrimonios, enfermos atendidos, escuelas y maestros indígenas. Incluso se ofrece la cifra exacta de comuniones repartidas: nada menos que 4.589.713, y eso a pesar de que "la maggior parte dei cristiani debe percorrere parecchie giornate di cammino prima di trovare una chiesa". El muy reducido número de esculturas de nativos exhibido en esta sala se contrarresta con el despliegue de varias reproducciones fotográficas a gran tamaño, que recogen distintos aspectos de la vida en el Congo. Estas imágenes reproducen el típico esquema visto en todas las exposiciones coloniales laicas, que enfrenta la "lamentable" condición vital de los nativos no cristianizados con la felicidad y el bienestar que impera entre aquellos que viven bajo la gracia de Dios. Así presenta este modelo dicotómico el jesuita Le Grand:

> Accanto a villaggi Congolesi situati in fondo ai boschi e formati da miserabilli capanne di paglia, si osservano villaggi cristiani puliti, lindi, immersi en un bagno di luce[...]. Quale differenza tra questi Giovanni cristiani e gli indigeni che li

[43] El religioso francés Charles Lavigerie (1825-1892), arzobispo de Argel desde 1866, fundó en 1868 la Sociedad de Misioneros de África, los Padres Blancos.

[44] También desarrollan sus tareas en el Congo las misiones protestantes, aunque su expansión es menor.

> circondano armati d'archi e di freccie, quasi nudi, dallo sguardo sospettoso e maligno che si direbbero pronti all'atacco o all'assassinio!

La idea es, por tanto, muy sencilla: la cristianización modifica y mejora las condiciones materiales de la existencia de los pueblos, pero lo más importante es que transforma al hombre fiero, maligno y salvaje en un cristiano trabajador, "franco y leal". Por lo demás, tanto en ésta como en las cuatro restantes salas africanas domina la exhibición de llamativos objetos etnográficos y de gran cantidad de ejemplares de las muy exóticas flora y fauna locales, incluidos reptiles y grandes mamíferos disecados. Considine afirma que esos animales son precisamente las piezas que más llaman la atención de todos aquellos visitantes que no se preocupan por *-ologies* o *-isms* (1925: 103), esto es, que no se interesan realmente por los contextos científicos asociados a la labor misional. Y es que debía de resultar muy difícil, si no imposible, sacar nada en claro de la amalgama de materiales exhibidos, entre los que se contaban también varias reproducciones a tamaño natural de distintos tipos de viviendas de pueblos subsaharianos. Por otra parte, la enorme variedad de grupos humanos que habita ese inmenso ámbito geográfico africano queda anulada en favor de una imagen de negritud y salvajismo generalizada. Así lo reconoce el propio Considine, cuando asegura que tal variedad es imposible de ser reconocida, a no ser por la visión de algunas fotografías que muestran al menos la diversidad fenotípica de algunas etnias. Además, ya hemos indicado que se exhiben pocos grupos escultóricos, sólo algunos maniquíes. Es obvio que el objetivo no es desplegar un catálogo etnográfico de tipos y pueblos, sino mostrar al visitante la condición degradada de tales seres y, pese a todo, apuntar que hasta en los más primitivos existe la noción de un "Unseen God", un "Master of all things, Organizer of the world", como escribe Considine. En definitiva, las salas dedicadas al África negra son sin duda el mejor terreno para demostrar, supuestamente, la certeza de ese famoso monoteísmo primordial defendido por el P. Schmidt, noción que debía de actuar como una especie de fermento primigenio a partir del cual introducir y hacer crecer la idea de Cristo y del catolicismo, sin olvidar en ningún caso la amenaza de un islam cada vez más poderoso y expansivo, incluso en lo más recóndito de ese "África tenebrosa" que había popularizado H. M. Stanley sólo unas décadas atrás.

Las salas dedicadas a India e Indochina difieren sensiblemente de las destinadas a los territorios africanos. Si a la antigüedad y a la intensidad de los rituales y del corpus mítico del budismo y del hinduismo se unen la estrecha vinculación existente entre religión y estructura social, se concluye que el modelo de expansión misional en aquellos territorios ha de ser muy diferente al articulado en África; como consecuencia, también es dife-

rente el modelo de exhibición. Aunque se exhiben variados objetos de carácter etnográfico y algunos animales disecados, el despliegue expositivo recurre de forma más intensa que en otras salas a los tipos y grupos escultóricos, sobre todo a los que representan a los misioneros ejerciendo su labor apostólica. Al tiempo, estas relajadas y relajantes imágenes se contraponen a sendas figuras de un monje budista en oración y de un santón hinduista sentado sobre un lecho de clavos. Aquí, por tanto, no se hace mención alguna a un monoteísmo primigenio como base de la expansión misional, sino a la necesidad de acabar con unas creencias que —a pesar de su esplendor visual y material— se consideran poco menos que irracionales. Y esa irracionalidad no sólo se limita al ámbito de lo religioso, sino que se extiende a la esfera de lo social, como recuerda Considine cuando menciona que "the two great evils" de la India son el sistema de castas y el matrimonio forzado de las niñas, y ambas prácticas proceden o se vinculan directamente con la religión hinduista.

En las salas dedicadas a China, sin embargo, parece que no se exhiben muchos grupos escultóricos o dioramas; de hecho, sólo hemos podido confirmar la presencia de un *coolie* con su *ricksaw* y alguna otra figura aislada no reconocible. Una imagen especialmente curiosa, vinculada con el ámbito chino, es la de una monja canosiana[45] que rescata *in extremis* a un bebé abandonado (fig. 6); lo de *in extremis* se debe a que la criatura ha estado a punto de ser devorada por un cerdo, que se representa mordiendo con saña un trozo de tela a los pies de la monja salvadora. El reducido número de grupos escultóricos desplegado en estas dos salas dedicadas a las misiones en China se compensa con un recurso que sin duda resulta aquí mucho más eficaz para atraer la atención del público. Nos referimos a la exhibición de fastuosas piezas de arte y artesanía, tanto de carácter profano como religioso. Al igual que ocurre unos años después en la exposición misional de Barcelona, las órdenes religiosas presentes en China están en condiciones de ofrecer un amplísimo despliegue de rutilantes muebles y objetos suntuarios chinos, que se completa con grabados y pinturas que recogen escenas de misioneros martirizados. En realidad, no queda claro qué puede aportar, en un plano estrictamente material, la fe católica a tan impresionante y atractiva conjunción de técnica y arte. Quizás lo que se pretende argumentar es que gentes con tales destrezas no pueden quedar en modo alguno al margen de la salvación cristiana, que es un verdadero "desperdicio" que tal cosa suceda. Por eso, para demostrar lo que ganan si se convierten, varias misiones exhiben productos de artesanía elaborados

[45] De la Congregación de los Hijos e Hijas de la Caridad, fundada por Magdalena Gabriela de Canossa (1774-1835), canonizada por Juan Pablo II en 1988.

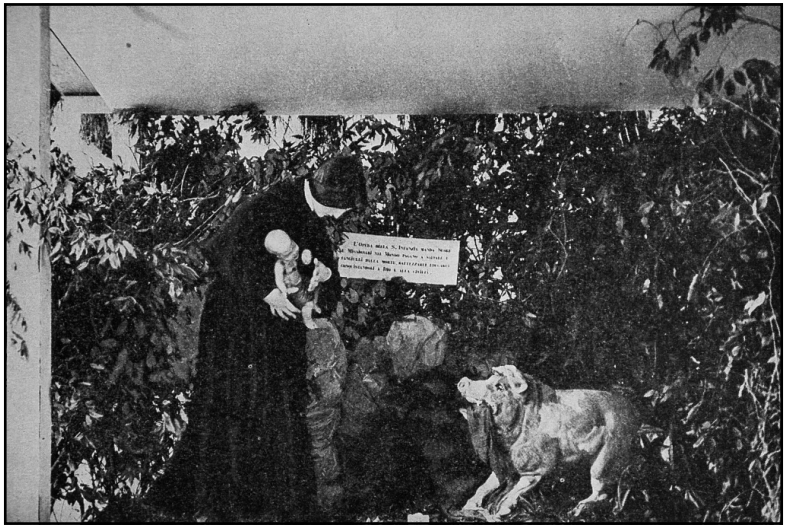

FIG. 6. Sala de China. Una monja canosiana rescata a un niño chino de las fauces de un cerdo (Considine 1925: 153).

por alumnos de orfanatos y escuelas primarias; no obstante, tales objetos están muy lejos de alcanzar el nivel de perfección de las piezas decorativas y religiosas tradicionales.

Además de los recursos citados, las salas dedicadas a China acogen sendas exposiciones sobre el "infierno budista" organizadas, respectivamente, por franciscanos y lazaristas. Se trata de elaboradas representaciones escultóricas tradicionales, de pequeño tamaño, con escenas que muestran los castigos que sufren quienes han cometido en vida diversos tipos de crímenes y faltas. Un interesante artículo publicado en la *RIEMV* —anónimo, como casi todos— resume de forma acertada el objetivo que se pretende alcanzar con tan atractivas muestras:

> Basta scorrere questi delitti [los representados en las escenas] perchè salti subito agli occhi l'alto e ripetuto insegnamento di morale famigliare e sociale che costituisce il più antico stabile e prezioso patrimonio cinese, patrimonio tradizionale, il quale ha persistito a dispetto delle varie dottrine filosofico religiose delle false religioni [...], e patrimonio il quale è bastato da solo, se non a preservare il popolo cinese dalla corruzione, e a permettergli l'ascensione della civiltà progresiva propria solo delle nazioni cristiane, a fissarlo per lo meno in una stasi, e ad impedirgli di andare alla deriva della degenerazione [...][46].

[46] "L'inferno buddistico cinese", *RIEMV*, n.º 5, 15 de febrero de 1925, p. 158. En realidad, en la cosmología budista existen varios infiernos que, a diferencia del infierno de la tradición cristiana, no son ocupados eternamente por los "pecadores".

El autor del texto asume que esa "moral familiar y social" tradicional, si bien no ha logrado preservar por completo de la "corrupción" al pueblo chino, sí ha hecho posible que escape de la "degeneración". En este contexto, podríamos llegar a plantearnos que la imagen de ese "infierno budista" conecta de algún modo con el infierno de la tradición cristiana, lo cual podría interpretarse como una especie de rastro desvaído de la existencia de un arcano monoteísmo primordial incluso entre los chinos y, al mismo tiempo, como un ejemplo diáfano de que tal orientación religiosa contribuye de forma poderosa a moralizar la sociedad en la que se desarrolla.

De las restantes salas, llama la atención el espacio dedicado a Oceanía. Junto con el África negra, es éste el ámbito geográfico-cultural que los religiosos consideran más primitivo de entre todos aquellos sobre los que se desarrolla la actividad misional. Así lo asume incluso el muy respetuoso P. Considine (1925: 124), cuando afirma que "Their peoples [de Oceanía] have the development of Africa's primitives, though each group varies in its degree of civilization. [...] Here is the vanishing domain of the head-hunter, the witch-doctor, the cannibal". Aunque no disponemos de información detallada sobre los contenidos de esta sección, sabemos que se muestran numerosísimos materiales etnográficos, a cual más llamativo; la razón es obvia: dado que no es posible exhibir "verdaderos" objetos de arte, un avasallador despliegue de objetos exóticos y "extraños" se considera el mejor reclamo para atraer la atención del visitante. Además, los maristas presentan un interesante grupo escultórico, en el que un misionero adoctrina a una pareja nativa y su hijo. Con todo, uno de los elementos más impactantes de la exposición debió de ser una fotografía enmarcada —y preparada, es decir, posada— que muestra una escena de canibalismo en las Islas Salomón, imagen que se acompaña de un cráneo humano y de varias mazas de combate (fig. 7).

Al igual que ocurre en todas las exposiciones nacionales, internacionales y universales, la muestra vaticana también reparte recompensas entre los participantes, consistentes en una medalla y un diploma, ambos con carácter de *benemerenza*, esto es, de mérito. Es evidente, por tanto, que su distribución no se hace de acuerdo a criterios de competitividad, aunque también es obvio que esa competencia existe, tanto entre las distintas órdenes religiosas como dentro de las propias congregaciones. La distribución la realiza Pío XI durante la jornada de clausura del certamen, el 10 de enero de 1926, siendo los agraciados todos los miembros del comité directivo y los de las distintas comisiones del certamen, además de otros responsables de la secretaría, la biblioteca, la tesorería y la revista oficial; además, se reparten otras recompensas entre diversas diócesis, congregaciones e insti-

FIG. 7: Sala de «Asia insular». Escena de canibalismo en las islas Salomón (Considine 1925: 122).

tutos misioneros[47]. Igualmente reciben distinciones las órdenes femeninas, pero lo curioso es que su distribución se realiza, de nuevo de manos del Papa, en una jornada diferente, el 4 de febrero de 1926. Merece la pena hacer alguna observación sobre esta circunstancia y, en general, sobre la participación de las congregaciones femeninas en la exposición.

Como sucede en el certamen misional de Barcelona de 1929, en la vaticana las congregaciones femeninas ocupan un lugar mucho menos destacado que las masculinas. Por supuesto, este hecho no responde únicamente a circunstancias de índole coyuntural o a meras consideraciones de carácter expositivo, sino que se vincula con la tradicional condición subordinada de la mujer propia de la cosmovisión cristiana y, muy especialmente, de la católica. La Iglesia católica impide que la mujer forme parte, tanto del clero secular como del regular, por lo que las congregaciones religiosas femeninas han de tener forzosamente un carácter diferente a las masculinas —además de ser menos numerosas y "poderosas" que éstas—; de hecho, su labor no se orienta propiamente a la conversión, sino a la asistencia socio-sanitaria y educativa. Pese a lo anotado, su participación en la exposición no es desdeñable, si bien queda notablemente oscurecida por el impresionante despliegue material de la mayoría de las órdenes masculinas.

Pero al margen de las circunstancias expositivas anotadas, donde se puede comprobar de forma más clara y rotunda la condición secundaria o subordinada de las órdenes femeninas es en el citado reparto de recom-

[47] Véase la relación de premiados, del comité directivo y de las comisiones, en *Supplementi alla RIEMV*, 1 (enero-febrero de 1926), pp. 75-76.

pensas; de hecho, podríamos incluso hablar de marginación —si bien es verdad que este calificativo no encaja del todo con el contexto que analizamos—, circunstancia que fue anotada incluso por la prensa contemporánea al evento. En efecto, la mera convocatoria pública de ese reparto de premios singularizado entre las órdenes femeninas había provocado que algunos diarios de Roma reprocharan el carácter "menos solemne" del acto, en comparación con la distribución de recompensas a las órdenes masculinas, que tiene lugar con todo el boato que acompaña a la clausura oficial del certamen, acaecida casi un mes antes, el 10 de enero. La revista oficial de la exposición trata de quitar hierro al asunto, asegurando que si a la jornada del 4 de febrero le falta "in parte quell'apparato esteriore, su quella essa ebbe più spiccata l'attrattiva di una cerimonia famigliare e intima"[48]. El propio Pío XI debió de sentirse obligado a mencionar esta circunstancia durante la entrega de recompensas a las órdenes femeninas, asegurando entonces que, si bien ese acto era ciertamente menos solemne y no contaba con la presencia del "imponente" número de cardenales y de personajes relevantes de la jornada de clausura, tal circunstancia quedaba superada por "un'altra solennità che certo era la più cara al cuore di quelle dilettisime figlie, la solennità dell'intimità"[49]. Desconocemos las razones ciertas que conducen al Vaticano a optar por esta desigual distribución de recompensas, que no parece poder justificarse simplemente por la tradicional separación de géneros del mundo católico. En todo caso, puede que tal proceder no contribuyera precisamente, ni siquiera durante aquel momento histórico, a potenciar una imagen más moderna y avanzada de la Iglesia católica en el mundo.

Por último, y antes de entrar en valoraciones, una pregunta clave: ¿cuántas personas se acercaron a la exposición? Desgraciadamente, no existe una estadística completa, aunque sí algunos recuentos parciales. Así, entre los meses de enero y mayo de 1925 el número total de visitantes es de 242.202 (*RIEMV*, 14, 30 de junio de 1925, p. 456); para julio, se anota una cifra estimada de cincuenta mil (*id*., 16, julio de 1925, p. 518); en septiembre se menciona que los visitantes no bajan diariamente de cuatro mil, alcanzando algunas jornadas los cinco o seis mil (*id*., 20, 30 de septiembre de 1925, p. 647), mientras que en octubre se anotan setenta y cinco mil (*id*., 23, 15 de noviembre de 1925, p. 743). Finalmente, en el número 30 de la revista, de 31 de diciembre de 1925, se indica que hasta esa fecha se han acercado a la exposición ochocientas mil personas (p. 839), cifra que se eleva al

[48] *Supplementi alla Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana*, 1 (enero-febrero de 1926), p. 76.

[49] *Id*., p. 77.

millón en el primero de los *Supplementi alla RIEMV*, que se publica una vez clausurada la muestra (p. 71). Ese millón redondo es la cifra que se suele citar cuando en algún texto se alude de forma genérica a la exposición vaticana.

2. Balance de la exposición. Reacciones y comentarios contemporáneos

Comenzaremos este apartado con unas muy breves anotaciones, más intuitivas que analíticas, sobre las repercusiones inmediatas de la exposición, sobre el nivel de éxito alcanzado y sobre su posible influencia en la situación contemporánea de la Iglesia católica en el mundo; a continuación, nos centraremos en el análisis de las reacciones suscitadas por la presencia de la que sin duda fue la principal novedad aportada por la Iglesia católica en el certamen de 1925: la articulación de una etnología católica oficial al servicio de las misiones.

Para empezar, hemos de asumir un hecho indudable: el éxito mediático contemporáneo de la exposición es enorme, ya que consigue atraer la atención de varios cientos de miles de personas —si bien seguramente casi todos católicos— hacia el mundo de las misiones, y lo hace de forma realmente intensa y probablemente duradera. En este sentido, es innegable que la exposición logra que se cumplan dos de sus principales objetivos: dar a conocer de forma directa la actividad misional a los católicos y servir de cauce a las órdenes religiosas para evaluar el pasado y preparar el porvenir[50]. Lo primero es algo que se consigue, tanto por la cantidad, variedad e interés histórico, etnológico y misionero de los objetos expuestos como, y sobre todo, por el carácter extremadamente singular de las colecciones. La propia creación del más tarde conocido como Museo Etnológico-Misionero del Vaticano[51] —que Pío XI ordena por un *motu proprio*, el *Quoniam tam praeclara*, de 12 de noviembre de 1926— es sin duda un dato que refuerza esa sensación aparente de triunfo, aunque lo cierto es que los avatares su-

[50] El tercer objetivo es ya marcadamente ideológico y de mucho más compleja resolución: dar inicio a una nueva era que acabe con la idolatría y con el "yugo de Satanás", que esclaviza a los pueblos paganos. Los tres objetivos se citan en el artículo anónimo "L'Esposizione Missionaria Vaticana", publicado en los *Supplementi alla RIEMV*, 1 (enero-febrero de 1926), pp. 2-18, cit. en p. 18.

[51] La creación de este museo es en realidad el objetivo principal que desea alcanzar Pío XI, para lo cual, y como paso previo, resulta adecuado organizar una gran exposición misional. El museo se inaugura el 1 de febrero de 1927, siendo su sede hasta febrero 1963 el Palacio de Letrán. En 1974 reabre sus puertas en la actual sede del Vaticano. Sobre esta institución, véase Wates (2005). También ofrece alguna información de interés un breve texto de Zerbini (2004).

fridos por este museo durante las décadas posteriores y sus propias deficiencias organizativas —al menos hasta fecha muy reciente— dejan al centro en un lugar que no debería ser precisamente motivo de orgullo para el Vaticano. Hemos de insistir, en todo caso, en el hecho de que con la exposición y con el subsiguiente museo la Iglesia católica hace posible que el trabajo de las misiones alcance reconocimiento internacional, circunstancia nada desdeñable en un momento ciertamente difícil, debido al poderío mediático y económico de las misiones protestantes[52] y a la progresiva secularización de la sociedad occidental. En cuanto al logro del segundo objetivo antes citado, suscribimos las palabras de Wates (2005: cap. 7) cuando afirma que la exposición "provided a unique chance for the separate congregations of the Catholic Church to communicate in the same space and compare their ideas through their displays of statistics, books and artefacts". Y aunque quizás este efecto fuera sólo temporal, es cierto que se pudo ofrecer entonces al mundo una imagen de aparente unidad y cohesión de (y entre) los fieles, las órdenes religiosas y la jerarquía vaticana, algo que en realidad no había sido —ni lo sería después— "imagen de marca" de la Iglesia católica, a pesar del férreo control ideológico y práctico que casi siempre se había intentado ejercer desde Roma. En otro orden de cosas, el rotundo éxito alcanzado por la exposición también tuvo que suponer, de uno u otro modo, que la Iglesia católica viera aumentar los recursos económicos disponibles para el sostenimiento de las misiones, aunque carecemos de información al respecto. Además, tampoco podemos olvidar —como también recuerda Wates— que ese mismo triunfo social y mediático del certamen seguramente contribuyó a reforzar la posición del Vaticano ante la firma del Tratado de Letrán con el Estado italiano en 1929[53].

Veamos ahora cuáles son las reacciones más inmediatas que se producen en el "ambiente" socio-religioso contemporáneo ante la orientación y las propuestas de investigación etnológico-misional que ofrece la exposición. En realidad, y como ya hemos adelantado, para la inmensa mayoría de los visitantes las aportaciones que pudiera hacer una etnología católica oficial sobre las formas de vida y la propia esencia de los pueblos misionados debieron de resultar sencillamente irrelevantes. La mera curiosidad, más o menos morbosa, fue seguramente la reacción más común ante la presencia de objetos e imágenes provenientes de comunidades "salvajes" o

[52] Un cronista llega a calificar la exposición como "una gran paliza para los protestantes" (Román Valladolid 1925a: 11).

[53] Recordemos que forman parte de dicho acuerdo el tratado —la "cuestión romana"— propiamente dicho, el concordato y los pactos financieros.

"primitivas", aunque sin duda tampoco hubieron de ser infrecuentes las actitudes de extrañeza, de menosprecio e incluso de rechazo.

Pero más interesante que la reacción del público es la que manifiestan determinados religiosos, vinculados o no con la organización de la exposición, a través de diferentes escritos. La lectura de estos textos nos informa de que las propuestas para la articulación de un conocimiento etnológico en el ámbito misional no suscitan un interés generalizado, más bien al contrario, lo que no impide, como ya adelantamos, que algunos de estos mismos religiosos valoren positivamente el proyecto —no tanto los contenidos— que sostiene la sala de etnología. Una actitud que se podría calificar de "respetuoso rechazo contenido" es la que manifiesta el sacerdote norteamericano P. Considine (1925: 165-166), quien en su libro sobre la exposición apenas dedica unas líneas a la sala de etnología y la cataloga, en forzados términos elogiosos, como un triunfo muy particular de la actividad desplegada por la Sociedad del Verbo Divino. Y es que, si bien admite que el conjunto de la exposición muestra al misionero "as a student of the human race, as a geographer, as a scientist, as an analyst of the languages, the religions, the customs, of the globe", su opinión es que "the lesson of the mission specimens behind the Vatican is not, as some think, the scholarship of the missioner". Para este sacerdote, las misiones deben avanzar simplemente desde la fe y el compromiso material y espiritual con los misionados. La acción directa es lo importante. Aunque no lo afirma de forma explícita, es evidente que considera innecesario, por irrelevante, cualquier proyecto que pretenda cubrir con un velo de presunto cientificismo la labor misional. La expansión de la fe católica no necesita de ninguna justificación científica, aunque sí de mayor compromiso personal y social.

En otros sacerdotes y misioneros el desinterés por la etnología se vincula con aptitudes mucho más conservadoras y ancladas en el pasado. Así lo atestiguan los términos que emplea el muy citado jesuita español P. Zameza (1925: 344) en su valoración global de los objetos vistos en las diferentes salas, cuando se refiere a "mitologías repugnantes", "tenebrosas iniciaciones", "falsa adoración", "sombra del error", "ridículos dioses de feos ademanes y repugnantes contorsiones", "intolerables asperidades", "cortejo de degradación", "monstruosas deidades de horripilante catadura y expresión estúpida", "estigma de la mayor abyección", "sacrílegas máscaras", "fieros instintos", "degradación humana", "pueblos descarriados", etc.

Ese rechazo absoluto de las creencias religiosas nativas —de toda su esencia y su cultura, en realidad— es una buena muestra de la incapacidad de, al menos, una parte relevante del clero para hacer suyo uno de los pilares de la reflexión etnológica: un mesurado relativismo cultural. Si a esta disposición mental se une la ya comentada actitud de exaltación del misio-

nero mártir[54], que resulta omnipresente en la exposición, la consecuencia inevitable resultante es que el misionado —y nos referimos a su esencia como persona, a su identidad social compartida y a la globalidad de su cultura— queda completamente anulado. En efecto, como hemos comprobado, en todas las salas de la exposición los nativos misionados son presentados siempre como personajes pasivos, meros beneficiarios del sacrificio del misionero. Aunque quizás parezca una afirmación excesivamente radical, se les valora casi exclusivamente en términos cuantitativos: cuantos más individuos bautizados, tanto mejor[55]. Esa caracterización del nativo como simple receptor de un beneficio espiritual que, quizás, ni siquiera se merece, queda recogida en buena parte de las imágenes mostradas en la exposición, tanto en cuadros como en los numerosos dioramas y grupos escultóricos distribuidos por las salas correspondientes a los distintos continentes, muchos de los cuales son realmente impactantes, igual que ocurre unos años después en el certamen de Barcelona. Y si la mayoría de las congregaciones religiosas opta por la creación de estos grupos escultóricos etnográficos no es por articular proyecto etnológico alguno, sino sencillamente porque —dado que no se pone en práctica una exhibición "viva" de nativos— ésa es la mejor forma de atraer la atención del visitante[56]. No olvidemos, por último, que el despliegue de objetos etnográficos "primitivos" tampoco responde en realidad a preocupaciones etnológicas. El objetivo es doble: ofrecer pruebas empíricas de la "simplicidad" o "sencillez" de unos pueblos que estarían más cercanos a Dios a través de una fe primigenia —lo cual sí forma parte de la etnología del P. Schmidt— que habría que reanimar y potenciar mediante el adoctrinamiento espiritual y, en segundo lugar, mostrar igualmente su pobreza material y vital, que el misionero habría de tratar de erradicar mediante una especie de redención físico-terrenal. Además, por mucho que se mencionen de forma reiterada

[54] Casi podríamos decir que la condición de mártir se proyecta sobre la propia figura genérica del misionero, haya sido martirizado o no.

[55] La presentación de estadísticas con el número y la distribución geográfica de las conversiones es recurrente, tanto en las exposiciones como en todo tipo de publicaciones misionales durante aquellos años. Precisamente, toda la información estadística desplegada en la exposición de 1925 fue recogida en un volumen traducido de forma inmediata a varias lenguas. Para la versión española, véase Streit; Bertini (1928).

[56] Por supuesto, sí acudieron a la exposición, como visitantes, tanto nativos cristianizados como sacerdotes indígenas. Uno de los comentarios que se hace al respecto en la *RIEMV* (n.º 13, 15 junio 1925, p. 423) es ciertamente llamativo: "Pochi giorni fa la mostra fu poi *invasa* da un caratteristico grupo di ascari e di altri viaggiatori provenienti dalla Libia, dalla Cirenaica, dall'Eritrea. Inutile aggiungere che in molte sale essi *intonavano magnificamente con l'ambiente*...". El énfasis es mío.

los términos etnología o etnografía en algunos textos, queda patente que lo que pueden aportar tales disciplinas no es sino una prueba más, y ahora con presunta base científica, de la degradación humana que se ha de superar.

Aún podemos citar a otro jesuita, en este caso francés, que manifiesta una opinión similar sobre la condición moral y material de los pueblos "exhibidos" durante el oscuro período que vivieron ajenos a la fe cristiana. Se trata del P. Henri M. Dubois[57] quien, como veremos a continuación, es uno de los defensores más fervorosos de la extensión de la investigación etnológica entre ciertos religiosos especialmente formados, conocimientos que habrían de ser de enorme utilidad para el resto de misioneros en sus relaciones prácticas y cotidianas con los misionados. Pero que se reconozca la utilidad teórica —espiritual— y práctica de la etnología no tiene nada que ver con la aceptación o con la simple compresión de los modos de vida de los nativos, con la aceptación de su cultura; más bien, sucede todo lo contrario. Así se expresa el jesuita:

> Entrez par exemple dans les pavillons de l'Afrique ou de l'Océanie, contemplez ces scènes d'anthropophagie, ces types de cannibales aux vêtements plus que sommaires, étudiez ces photographies, ces types des cannibales [...] aux mains armées de flèches ou de lances empoisonnées, aux faces bestiales, aux membres déformés para des ornementations grotesques, analysez tous ces étalages de masques hideux [...], de fétiches monstrueux, témoins d'affreux sacrifices, arrêtez votre regard et votre pensée sur ces sièges teintés de sang humain [...] puis tournez-vous, dans le même stand, vers ces portraits de chrétiens métamorphosés [...], vers ces groupes d'enfants aux mines rieuses qui joignent gentiment leurs menottes noires pour la prière [...], fouillez ces vitrines ou à côté du pagne grossier [...] s'étalent les tissus et les vêtements, les broderies et les dentelles si finement travaillés [...] et mesurez, si vous le pouvez le chemin parcouru[58].

La idea es clara y contundente: antes de recibir la luz de Cristo, esos africanos eran unos seres degenerados. Su cristianización no sólo les asegura el Paraíso, sino que les convierte en verdaderos seres humanos; sumisos, eso sí. La etnología, una singular forma de etnología, sólo sirve nue-

---

[57] No disponemos de información concreta sobre este jesuita, pero el hecho de haber redactado el texto que a continuación se cita y que se conserva en el Vaticano, además de haber publicado diferentes artículos sobre la exposición en revistas religiosas, induce a pensar que tuvo algún vínculo especial con el certamen y con el mundo de la etnología vaticana.

[58] H. DUBOIS, "L'exposition des Missions au Vatican. Un laboratoire d'idées", en *Exposition et musée missionnaire*. Texto dactilografiado sin fecha, pp. 406-407, conservado en el Museo Etnológico-Misionero Vaticano. Citado por Zerbini (2004: 228). Este escrito es el mismo de Dubois que Wates (2005: cap. 7) cita como "*L'Exhibition Missionaire* (Ciudad del Vaticano, 1926)".

vamente como herramienta para documentar ese estadio precristiano de abyección.

3. Sobre los usos doctrinales y misionales de la etnología

La información que acabamos de ofrecer hace referencia a la fallida[59] recepción de la etnología —en cuanto que disciplina académica— por parte de ciertos religiosos que manifiestan su opinión acerca de los contenidos de la exposición, aunque hemos de insistir en que este hecho no es obstáculo para que la Iglesia católica rentabilice de forma clara e inmediata su uso de la etnología en tanto que mecanismo de propaganda. En este apartado, ampliaremos nuestro enfoque para analizar un ámbito mayor y mucho más complejo: la utilización que se hace de esa misma etnología (esencialmente de las propuestas metodológicas del P. Schmidt) como presunta *herramienta científico-misional* —tanto por parte del Vaticano como del propio contingente misionero— durante las décadas inmediatamente posteriores a la celebración de la exposición. Vamos a comenzar presentando algunas de las opiniones manifestadas al respecto por Pío XI; seguidamente, analizaremos los puntos de vista de personajes destacados del ámbito vaticano que, a raíz de la exposición de 1925, se muestran aparentemente partidarios de poner en práctica cierta actividad científica etnológico-misional. A continuación, comprobaremos si tales propuestas se desarrollan, si efectivamente tienen consecuencias relevantes en la conformación global de un corpus científico católico y en la articulación de un nuevo sistema de relaciones entre misioneros y misionados y, finalmente, si alcanzan un nivel científico destacado.

Ya en un discurso previo a la inauguración del certamen, Pío XI expone con claridad cuál es el significado *práctico* de la exposición:

> Queríamos la Exposición por miras y móviles prácticos, alta y santamente prácticos. Hemos deseado que las Misiones, y todos cuantos evangelizando, dirigiendo, administrando y disponiendo se ocupan en ellas, puedan ver en un solo golpe de vista, un cuadro sinóptico de su inmensa labor: así podrán adquirir siempre con más claridad, y casi instantáneamente, una más exacta y completa noticia, no sólo de todas las energías empleadas, sino aun de todos los resultados obtenidos en su inmensa variedad y amplitud; lo cual, aparte de suministrarles la legítima satisfacción debida a su generosa y con frecuencia heroica devoción, ser-

[59] Esa condición fallida tiene que ver con las dificultades que tienen los citados religiosos para valorar la etnología en cuanto que disciplina. Sus observaciones de carácter más o menos racista o etnocéntrico no son, sin embargo, patrimonio exclusivo del ámbito eclesial, estando presentes en muy variados contextos laicos contemporáneos.

> virá para que, a la vista de lo que se ha hecho y obtenido, aparezca más clara y como automáticamente lo que todavía resta por hacerse; de suerte que ante esta visión de lo lejano, de lo de más allá y de las últimas avanzadas, como desde una atalaya se encienda siempre más y más su celo y se enfervorice cada vez más por tan santa obra (Pío XI 1925: 34).

Meses después, en el discurso de clausura pronunciado el 10 de enero de 1926, el Papa termina de perfilar ese objetivo último que se pretende alcanzar con el certamen y con la creación del subsiguiente museo:

> Se clausurará la Exposición Misionera, pero los preciosos objetos que la generosidad y la abnegación de tantas almas ha acumulado, y la inteligencia de tantos cooperadores ha dispuesto tan ordenadamente, no se desparramarán, permaneciendo como Museo Misional, como escuela y como libro siempre abierto; aquí, donde está el centro verdadero de propulsión y de difusión de todas las Misiones, es donde podrán leerlo todos, por los menos aquellos que en las Misiones deben ser guías y maestros, y así aprender, aún antes de llegar a los territorios de Misiones, a conocer los países y las gentes que ellos deberán evangelizar; y de esta manera tomar las necesarias precauciones para quitar o al menos disminuir, previniendo las dificultades y los peligros, y sobre todo las malas condiciones del clima y de la vida, que destruyen con bastante frecuencia lo mejor de las energías misioneras aun antes de florecer, y alguna vez antes de comenzar los ministerios ([Pío XI] 1926: 7-8).

En ningún de los dos párrafos, y tampoco en el resto de ambos discursos, menciona el Papa la etnología, pues se sobreentiende que esta disciplina forma parte, de alguna manera, de la estructura organizativa de la exposición y del futuro museo; sin embargo, no es esta la única razón que explica que no sea citada de forma explícita. En realidad, con la organización de la exposición y con la puesta en marcha del museo misional, Pío XI no pretende poner las bases para el desarrollo de una etnología católica, aunque es obvio que dicho proyecto científico se pone en marcha o, mejor dicho, se refuerza a partir de unas bases preexistentes. Como él mismo reconoce, tanto la exposición como el museo deben tener una orientación eminentemente práctica, de propaganda misional. Y es en este contexto y con este propósito donde puede y debe resultar útil la etnología, y debe serlo desde una doble perspectiva. Primero, como vehículo estrictamente propagandístico, gracias a la recopilación de materiales etnográficos que atraigan la atención del público y que, de uno u otro modo, permitan construir una imagen "salvaje" o "redimida" de los pueblos misionados. En segundo lugar, el Papa asume que ha de resultar provechoso un acercamiento etnológico a los futuros misionados en el marco de la preparación metropolitana de los misioneros, esencialmente de aquellos que detentan cierta responsabilidad de grupo. En todo caso, la etnología se concibe como una mera herramienta al servicio de la fe, y no la más destacada.

En un artículo sobre la etnología católica, las misiones y la obra del Papa Pío XI, y haciendo referencia explícita al nuevo museo misional del Vaticano, el jesuita P. Henri M. Dubois (1929: s.p.) concreta algo más los objetivos que habría de satisfacer dicha institución y, por extensión, la investigación etnológica desarrollada en el seno de la Iglesia, que ahora no sólo se menciona de forma expresa sino que se convierte en pieza central del discurso:

> Hubo un tiempo en que la improvisación del trabajo misionero era inevitable, como ocurre en todo comienzo; y el desconocimiento de las condiciones del país se suplía con el prestigio del título de extranjero. Pero las circunstancias han variado notablemente desde hace un siglo; los pueblos más atrasados tienen conciencia de su propio valer, y el apóstol moderno debe ante todo velar por no herir las susceptibilidades nacionales, ni los sentimientos tan agudos de raza y tradición. Debe procurar no *imponerse*, sino *adaptarse*, palabra que dice tanto[60]. Cuanto más familiarizado esté de antemano con el ambiente, aparecerá menos extranjero, será mejor recibido y escuchado. Y he aquí la razón primordial de todo el trabajo etnológico del Museo.

De este modo, considera el P. Dubois que "un misionero debe ser, en más o menos grado, un etnólogo; como también más o menos lingüista", conocimientos que habrá de orientar siempre "hacia la acción". Por supuesto, reconoce que los estudios etnológicos —y lingüísticos— no son accesibles a todos los misioneros, pero aún así anota la necesidad de una mínima formación y, lo que es casi más importante, que la Iglesia católica cuente con verdaderos "especialistas" en etnología. Lo justifica con tres argumentos: apologético, "de intervención" y "de prestigio". El primero ya nos es conocido: es necesario mantener una etnología católica —la de la Escuela Histórico-cultural— que se oponga con éxito a "los descubrimientos recientes [que] pretendían poner en duda los fundamentos de nuestra fe". El segundo hace referencia a la necesidad de contar con "inteligencias superiores, dueños de una etnología trascendente", capaces de "obrar sobre las masas [de misionados] y sobre sus directores". El tercer argumento, el "de prestigio", se comenta de forma aún más interesante:

> El mundo oficial hace, en nuestra época, casi siempre, caso omiso de toda mirada sobrenatural, pero en cambio concede la mayor importancia a todo lo que es ciencia pura y civilización material. Será, pues, por las obras de caridad o de educación civilizadora, pero también y más aún quizá por el prestigio de una ciencia innegable, el modo cómo nuestros misioneros penetrarán en los Consejos que deciden los problemas trascendentales y por donde podrán hacer valer sus intereses, defender sus derechos y salvaguardar la disciplina católica. De

[60] Sobre el significado del concepto de "adaptación" en el ámbito misional, hacemos más adelante algunas observaciones.

> manera diferente sin duda alguna [...] la ciencia misionera tiene hoy un destino que cumplir cerca de los gobiernos para bien del apostolado misionero.

Tanto las referencias a los cambios operados entre los pueblos "infieles" como los relativos a la validación científico-etnológica de la empresa misionera son característicos de la esencia evangelizadora jesuita, pero no coinciden del todo con lo que apuntaba Pío XI en los discursos antes citados; de hecho, no parece que la jerarquía eclesiástica los hiciera suyos. Es más, el triunfo mediático —y sólo en parte científico— del certamen y del museo no se materializa en la asunción real de la metodología etnológica histórico-cultural ni de ninguna otra en la práctica misionera[61]. Los informes y artículos misioneros publicados en los años inmediatamente posteriores a la exposición así lo demuestran. A. R. Leone (1980: 154) lo ha expuesto con claridad:

> [...] il termine etnologia non manca quasi mai nei loro rapporti e nei loro studi. Ma l'innovazione si ferma qui: manca del tutto una terminologia scientifica; l'analisi della cultura di una determinata popolazione si risolve in un lungo elenco meramento etnografico di usi e costumi constantemente giudicati alla luce dei valori occidentali; preoccupazioni morali impediscono o snaturano la trattazione di una serie di aspetti della vita delle popolazioni native, che per i missionari sono insuperabili tabú: vita sessuale, cerimonie d'iniziazione, organizzazione della famiglia, poligamia, ecc. Solo quando affrontano il problema della "nascita dell'idea di Dio" le loro relazioni diventano estremamente precisse e minuziose.

Es posible incluso que esa preocupación teórico-metodológica sobre los "orígenes de la idea de Dios" fuera solo momentánea. La autora que citamos argumenta que la aparente incapacidad de la Iglesia católica para crear ese "ejército de misioneros" científicamente preparados responde en realidad a un proceso y a un proyecto explícito de la alta jerarquía católica, que estaría interesada en preservar la distancia existente entre la intelectualidad eclesiástica y los sacerdotes y misioneros de a pie. Estos últimos deberían limitarse a mantener un contacto directo con el pueblo o con los nativos, sin otro tipo de intereses y complicaciones. Es muy posible que fuera así, pero el argumento defendido por Leone no parece que sea el único ni el más relevante a la hora de explicar ese aparente fracaso de una etnología católica misional.

Para poder valorar adecuadamente esta cuestión, es necesario que primero nos interroguemos sobre el sentido y la utilidad "real" —ideológica y práctica— de la etnología confesional articulada por el P. Schmidt, que sí

[61] Lo anotado no es obstáculo para reconocer la importante labor de documentación etnográfica realizada por no pocos misioneros, algunos de los cuales estudia con detalle Wates (2005).

está vigente de una u otra forma en determinados ámbitos académicos católicos —tanto laicos como eclesiásticos— al menos hasta finales de los años 50. En este sentido, es incontestable que la etnología del P. Schmidt no fue diseñada ni estuvo orientada nunca hacia el trabajo misional, la dirección era más bien la contraria, convirtiéndose esta disciplina en un "basic missionary concern", en palabras del P. Louis J. Luzbetak (SVD) (1988: 62). Al unísono, el objetivo del P. Schmidt fue diseñar "una antropología al servicio de la fe", y en este orden de cosas su principal aportación es sin duda el concepto de "monoteísmo primordial". Estas ideas, y el mismo proyecto de otorgar cierta validación científica a la práctica misional y al propio corpus de ideas de la Iglesia católica frente a las críticas "modernistas", fueron ciertamente importantes, dado el momento de crisis ideológica que se vivía en el primer tercio del siglo XX. Pero lo cierto es, e insistimos en ello, que este diseño de etnología confesional no se contempla de forma preferente como una herramienta para potenciar las misiones; son las misiones y los misioneros quienes deben ponerse al servicio de dicha etnología confesional, para consolidar su cuerpo de ideas gracias a la aportación de toda la información etnográfica que fuera posible.

No obstante, la articulación de esa etnología confesional durante las primeras décadas del siglo XX quizás contribuyera a que la Iglesia católica asumiera parcialmente, y ahora de forma consciente, algún nuevo principio de actuación en el ámbito misional, principio que fue definido por determinados religiosos como de "adaptación". Sin embargo, aunque algún autor contemporáneo considera que éste habría sido un primer paso en la "aproximación respetuosa" a las culturas locales que se desarrolla después del Concilio Vaticano II (Dietrich 1992: 112), hemos podido comprobar que muchos de los religiosos que lo utilizan —en la década de 1920— no parecen ser conscientes de las verdaderas implicaciones culturales y/o antropológicas de la puesta en práctica de un concepto tan complejo como el de "adaptación". Al respecto, es muy ilustrativo un artículo escrito por el jesuita P. Zenón Aramburu (1929), Superior de la Misión de Wuhú, en China. El texto lleva el llamativo título de "La verdadera adaptación etnológica" y es precisamente en el calificativo de "verdadera" donde reside la clave de ese presunto proceso de adaptación. En su discurso, y en su diseño de actuación misional, la etnología se diluye en un mero proceso de conocimiento y "acomodación" al "modo de ser" y al "modo de pensar" del misionado. Ese proceso tendría dos vertientes: externa e interna. La primera es "lo más fácil del problema de la adaptación", pues se resuelve con que el misionero asuma los elementos básicos externos del modo de vida de los misionados: indumentaria, alimentación, vivienda, etc. La vertiente externa es mucho más compleja de procesar, ya que implica "penetrar en lo más recóndito del alma

de esos pueblos que ha venido a evangelizar". El misionero debe responder a cuestiones trascendentales como "¿Qué piensan esos paganos? ¿Cómo piensan? ¿Qué aman? ¿Qué aborrecen? ¿Y cómo y por qué? [...] ¿Qué ven ellos en mí? ¿Qué piensan de mí? ¿Por qué huyen? ¿Por qué se acercan? ¿Por qué les inspiro aversión? ¿Por qué les inspiro amor?". Tales dilemas los resuelve el P. Aramburu citando ejemplos de jesuitas misioneros de los siglos XVI y XVII, y concluye con unas palabras en las que la etnología no sólo se diluye sino que, sencillamente, desaparece, pues apunta que la clave del modo de proceder en el apostolado es tan simple como que "el operario de Jesucristo ha de venir al campo de las misiones ávido de estudiar, de observar y sobre todo de amar a todos los que le rodean", siempre "obediente" a las "normas del magisterio infalible de la Iglesia" y alejado de las veleidades propias de un simple "espíritu aventurero".

Un discurso similar —aunque sin mencionar el concepto de adaptación— es el que se plantea desde la revista oficial del certamen vaticano, en un artículo anónimo que puede considerarse como una síntesis de los contenidos y objetivos del evento[62]:

> Europeizzare un africano, un indiano, un cinese, un abitante della Nuova Zelanda, nell'intento di meglio prepararlo a divenir cristiano è non solo inutile, ma contrario alle stesse direttive apostoliche. È il missionario che deve farsi africano cogli africano, cinese coi cinesi per imitare N. S. Che in tutto si è voluto fare simile a noi.

Sólo se ha de mostrar una *inflessibile intransigenza* ante el vicio y el error, conceptos lo suficientemente amplios e imprecisos para que toda intervención sea no sólo posible sino necesaria. Y para que el misionero sea capaz de "far sue, in quanto è possibile, le abitudini e i costumi" de las comunidades misionadas, ninguna herramienta mejor que la "Etnografía", que "serve per penetrare le intime latebre della sua anima", la del pueblo misionado. Pero esta reivindicación de la etnografía, no de la etnología, como presunta estrategia de acceso al repertorio de elementos de la cultura material e inmaterial de un pueblo, se plantea de una forma puramente mecánica y nominal, sin pretensión alguna de conocimiento científico. En realidad, no se propone nada que no se hubiera puesto en práctica ya desde los primeros momentos de la expansión misional.

Los textos del P. Aramburu y de la revista oficial de la exposición tienen sin duda notables limitaciones en su planteamiento y en la forma de abordar el famoso concepto de "adaptación". También es verdad, no obstante, que otros religiosos desarrollan esta cuestión de forma más compleja, a través de fundamentos que podríamos calificar de parcialmente socio-

[62] "L'Esposizione Missionaria Vaticana", *Supplementi alla RIEMV*, 1 (enero-febrero de 1926), pp. 2-18, cit. en p. 3.

lógicos o antropológicos. Quizás el mejor ejemplo de lo que decimos lo encontramos en algunas de las ponencias y comunicaciones presentadas en la Cuarta Semana de Misionología de Lovaina, celebrada precisamente en 1926, cuyo significativo título genérico es el de *Autour du probléme de l'Adaptation* (Semaine de Missiologie 1926). Allí se trataron, entre otras, cuestiones relacionadas con educación básica y universitaria, formación de las élites nativas, clero y catequistas indígenas y adaptación de los conceptos y del arte religioso a la mentalidad y el gusto de los misionados. La idea rectora de los textos y del propio concepto de "adaptación" es clara y simple: siempre que no se violente el dogma y el decoro, la obra misional ha de adaptarse a la forma de conducirse y de pensar de los misionados, lo que permite avanzar de un modo más rápido y más seguro en las tareas del apostolado y evita la aparición de incómodos y hasta de graves conflictos con los nativos, conflictos que surgen, además, por cuestiones totalmente intrascendentes[63]. Al margen de la calidad y de la profundidad analítica de los textos presentados en aquellas jornadas, hay un dato que destaca de forma muy relevante: en ningún momento se hace mención explícita a la etnología o la antropología, lo que de alguna manera nos vuelve a conducir a la situación que anotábamos al analizar el escrito del P. Aramburu.

Parece, por tanto, que el concepto de "adaptación", aunque tiene un indudable fundamento antropológico, no se vincula de forma directa con las investigaciones del P. Schmidt. Como ha analizado de forma acertada Dietrich (1992), la etnología del sacerdote alemán no podía ayudar a resolver ninguno de los problemas a los que se enfrentaba el misionero en su relación con las culturas locales. Además, y salvo alguna que otra excepción puntual, tampoco los misioneros parecían reclamar —al menos hasta el Concilio Vaticano II, y quizás también después— ningún tipo de ayuda externa, menos aún la que pudiera provenir de disciplinas académicas laicas, por muy confesionales que fueren.

4. Conclusiones

En resumen, los rasgos que definen la esencia de esa peculiar forma de etnología confesional que está presente en el despliegue museográfico de la exposición —y en las opiniones y comentarios de casi todos los reli-

[63] De todas formas, da la impresión de que el concepto de "adaptación" se utiliza de manera más intensa en relación con la obra misional desarrollada entre pueblos de sociedades "complejas", con religiones y sistemas sociales muy elaborados, como las que se documentan en China, India o Java. En el "África negra", la adaptación parece asociarse a contextos mucho más limitados, dado el carácter "salvaje" de sus poblaciones.

giosos citados— poco o nada tienen que ver con la metodología de la Escuela histórico-cultural, con la excepción del peculiar reducto teórico-metodológico de la "Sala de Etnología". Estamos de acuerdo con Wates (2005: cap. 8) cuando, refiriéndose tanto a la exposición como al museo etnológico vaticano, asegura que "the whole point of the displays was not to understand these 'other' cultures on their own terms, but to use their material evidence to celebrate the 'self', the work of the Church, and its power to redirect the fallen tribes of the world back to their original beliefs that were monotheistic and that are now represented by the 'true' Church of Rome". No existe, por tanto, proyecto *científico* alguno de conocimiento de las sociedades y las culturas en su diversidad o en su uniformidad. Para la Iglesia católica, la información que puede proporcionar la práctica de una cierta etnología apenas si tiene otro objetivo que la justificación, pretendidamente científica, de los proyectos de evangelización, de mundialización de la fe católica y, más aún, de uniformización de toda la humanidad a través de la universalización de las costumbres en un contexto cristiano-occidental, superando así, y precisamente, las diferencias culturales que la etnología académica documenta y que, incluso, en ciertos momentos defiende. Es cierto que las etnologías laicas también sirvieron para justificar y potenciar, en un complejo sistema de retroalimentación, el colonialismo y el imperialismo de las potencias occidentales. No obstante, quizás podría argumentarse que al menos una parte de esta investigación estaba dirigida al "verdadero" conocimiento del ser humano. Wates anota que durante décadas la etnología laica evolucionista presentó —sobre todo a través de los museos etnográficos— a su objeto de estudio —los "indígenas"— como seres atrasados y primitivos, que sólo de forma imperfecta, y no en todos los casos, podrían acercarse a conocer y disfrutar de los rudimentos de la civilización occidental. La misma autora considera que para la Iglesia católica, sin embargo, "believed the 'other' to be on equal standing in terms of the development of Man, and 'primitive' intellect and capacity was seen as impoverished only as it lacked the Christian God; material culture was a symptom of this poverty, not the cause" (*ibid.*: cap. 7). Este planteamiento es sin duda correcto. No obstante, las diferencias entre la conceptualización y recreación que de los "pueblos indígenas" hacen la etnología colonial y la Iglesia católica puede que no fuesen tan dispares en su resultado final. En ambos contextos nos encontramos con la articulación de imágenes de inferioridad y primitivismo. En un caso, la imposición de un sistema "tutelar" de gobierno garantizaría supuestamente la mejora de las condiciones de vida de los nativos que pudieran ser "civilizados" y no estuvieran "abocados a la extinción"; eso sí, siempre a costa de permanecer casi permanentemente sometidos al poder de la metrópoli. Por su parte, la Iglesia

católica asume la "igualdad" del nativo frente al occidental, aunque en realidad también busca una especie de sumisión material-espiritual, si bien aquí dicha sumisión no se habría de sustentar tanto en cualidades étnicas como en la asunción de una fe que le situaría en el lugar que le correspondiera, lugar que incluso podría situarse —en casos absolutamente excepcionales— entre los más elevados de la jerarquía eclesiástica. No obstante, la inmensa mayoría de los nativos evangelizados habrían de moverse siempre, durante toda su existencia terrena, en un plano de evidente inferioridad frente al occidental. Estas dos diferentes, aunque no tan distantes, aproximaciones al mundo nativo dieron lugar a controversias y conflictos entre las administraciones coloniales y las órdenes misioneras, pero en último término ambas se apoyaron mutuamente en la mayoría de las ocasiones, lográndose por ambas partes considerables réditos de esta colaboración. Por otra parte, también hemos de advertir sobre el hecho de que los contextos de evangelización y dominación religioso-colonial no han necesitado históricamente de ningún entramado científico sobre el que sustentarse. Basta con disponer de alguna información básica sobre los sistemas de organización social de los pueblos misionados, pues lo verdaderamente importante es el control de los individuos a través de unos mecanismos que han venido siendo efectivos desde siglos atrás y que, al menos hasta la Segunda Guerra Mundial, sólo necesitan de una cierta renovación. Después, las circunstancias serán otras y los modelos tradicionales de misión habrán de ser remodelados mucho más en profundidad para no sucumbir frente a los procesos de independencia de las antiguas colonias y frente al imparable avance del protestantismo y de otras creencias religiosas, tanto cristianas como de cualquier otra índole.

Bibliografía citada

Anderson, Christopher J. 2005. "The World's Fair of 1919: Ethnographic and technological exhibits on display at the Centenary Celebration of American Methodist Missions". *Methodist history*, 43 (4): 273-285

—. 2006. "The world is our parish: remembering the 1919 Protestant missionary fair". *International Bulletin of Missionary Research* (octubre) [http://www.accessmylibrary.com/comsite5/bin/comsite5.pl] (acceso el 7 de febrero de 2007)

Aramburu, Zenón. (SJ) 1929. "La verdadera adaptación etnológica". *El Siglo de las Misiones* [número extraordinario de diciembre dedicado al Papa Pío XI]: sin paginar.

Cockx, A.; Lemmens, J. 1958. *Les expositions universelles et internationales en Belgique de 1885 a 1958*. Bruselas: s. e.

Considine, John J. 1925. *The Vatican Mission Exposition: A Window on the World*. Nueva York: The MacMillan Company.

Coombes, Annie E. 1994. "'For God and for England': Missionary contributions to an image of Africa", en A. E. Coombes, *Reinventing Africa: Museums, Material Culture and*

Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England: 161-186. New Haven y Londres: Yale University Press.

DIETRICH, STEFAN. 1992. "Mission, Local Culture and the 'Catholic Ethnology' of Pater Schmidt". *JASO* (*Journal of the Anthropological Society of Oxford*) 23 (2): 111-125.

DIOTALLEVI, FERDINANDO. (PFM) 1926. "Il padiglione della Terra Santa". *Supplementi alla Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana* 1 (enero-febrero): 64-66.

DUBOIS, HENRY. (SJ) 1929. "Pío XI y las Misiones frente a la Etnología". *El Siglo de las Misiones* [número extraordinario de diciembre dedicado al Papa Pío XI]: sin paginar.

ERLMANN, VEIT. 1999. "'Spectatorial Lust': The African Choir in England, 1891-1893", en Bernth Lindfors (ed.), *Africans on Stage: Studies in Ethnological Show Business*: 107-134. Bloomington: Indiana University Press.

IBERO, JOSÉ MARÍA. (SJ) 1929. "Pío XI y las conclusiones de la Etnología". *El Siglo de las Misiones* [número extraordinario de diciembre dedicado al Papa Pío XI]: sin paginar.

KOPPERS, WILLIAN. [*sic*] (SVD) 1925. "Il Padiglione della Etnologia e delle sue scienze ausiliari". *Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana* 18 (31 de agosto): 576-580.

LE GRAND, L. (SJ) 1925. "La sala del Congo Belga". *Rivista Illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana* 13 (15 de junio): 420-421.

LEONE, ALBA ROSA. 1980. "La politica missionaria del Vaticano tra le due guerre". *Studi Storici* 21 (1): 123-156.

LUZBETAK, LOUIS J. (SVD) 1988. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. Mariknoll, NY: Orbis Books (American Society of Missiology Series, n.º 12).

PÍO XI. 1925. "Ante la Exposición Misionera Vaticana. Habla el Papa Pío XI". *El Siglo de las Misiones* 134: 33-38.

[PÍO XI]. 1926. "Clausura de la Exposición Misional Vaticana". *Boletín de la Unión Misional del Clero de España* 37-38: 1-9.

ROMÁN VALLADOLID, AURELIO. 1924. "La Exposición Misional Vaticana". *Boletín de la Unión Misional del Clero de España* 19-20: 129-139.

—. 1925a. "La Exposición Misional Vaticana". *Boletín de la Unión Misional del Clero de España* 25-26-27: 3-16.

—. 1925b. "La Exposición Misional Vaticana". *Boletín de la Unión Misional del Clero de España* 28-29: 35-46.

—. 1925c. "Crónicas de Roma. España en la Exposición Misional Vaticana". *Boletín de la Unión Misional del Clero de España* 32-33: 105-121.

SÁNCHEZ GÓMEZ, LUIS ÁNGEL. 2006. "Martirologio, etnología y espectáculo: la Exposición Misional Española de Barcelona (1929-1930)". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXI-1: 63-102.

SEMAINE DE MISSIOLOGIE. 1926. *Autour du problème de l'Adaptation. Compte rendu de la Quatrième Semaine de Missiologie de Louvain (1926)*. Lovaina: Éditions du Musseum Lessianum.

STREIT, ROBERTO. (OMI) 1929. "El Papa Pío XI y la ciencia misionera". *El Siglo de las Misiones* 190: 289-298.

STREIT, ROBERTO (OMI); BERTINI, HUGO. 1928. *Destellos luminosos de la Misión Católica Mundial. Estadísticas y esquemas de la Exposición Misionera*. Burgos: El Siglo de las Misiones.

WATES, ALISON-LOUISE. 2005. *Mind Over Matter: A Catholic Ethnology for the Vatican's Ethnographic Collections* [Tesis doctoral no publicada presentada en la Universidad de Oxford].

WIKTOR, CORINNE 1987. "Etats Pontificiaux", en VV.AA., *Paris 1937: Cinquantenaire de l'Exposition Internationale des Arts et des Techniques dans la Vie Moderne:* 152-155. París: Institut Français d'Architecture, Paris-Musées.

YENGOYAN, ARAM A. 1994. "Culture, Ideology and World's Fairs: Colonizer and Colonized in Comparative Perspectives", en R. W. Rydell y N. Gwinn (eds.), *Fair Representations: World's Fairs and the Modern World:* 62-83. Amsterdam: VU University Press.

ZAMEZA, JOSÉ. (SJ) 1925. "Dos meses en la Exposición Misionera del Vaticano. Impresiones y esperanzas". *El Siglo de las Misiones* 142: 290-320; 143: 321-351.

ZERBINI, LAURICK. 2004. "De l'Exposition Vaticane au Musée Missionaire Ethnologique du Latran", en C. Prudhomme (dir.), *Une appropriation du monde. Mission et missions. XIXe-XXe siècles:* 223-251. París: Éditions Publisud.

ZURBITU, FLORENCIO. (SJ) 1924. "¡A Roma, a Roma! Exposición Misional del Año Santo 1925". *El Siglo de las Misiones* 130: 306-310.

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2006
Fecha de aceptación: 12 de julio de 2007