

Cuius regio eius religio: doctrina religiosa y unidad nacional. Lutero y el Instituto Lingüístico de Verano

Nayeli Olivia Amezcua Constandce¹

RESUMEN

El artículo presenta el análisis comparativo de dos casos en los que religión y Estado coinciden en objetivos y unen esfuerzos para el desarrollo de sus respectivos proyectos: la relación entre la doctrina luterana y el nacionalismo alemán, y el Instituto Lingüístico de Verano y el proyecto de Estado en el México de principios del siglo XX. El estudio se centra en la cuestión religiosa, partiendo del supuesto de que fueron sus postulados los que permitieron la vinculación con los intereses estatales, partiendo de la doctrina de las dos espadas, en el caso del luteranismo, y del proyecto evangelizador de William Townsead en lo que respecta al Instituto Lingüístico de Verano.

Palabras clave: relación religión- Estado, Instituto Lingüístico de Verano, nacionalismo alemán, protestantismo, Estado- nación en México.

Cuius regio eius religio: religious doctrine and national unity. Luther and the Summer Institute of Linguistics

ABSTRACT

This article presents a comparative analysis of two cases in which religion and state shared objectives and joined forces to develop their respective projects: the relationship between Lutheran doctrine and German nationalism, and the Summer Institute of Linguistics and the state project in early 20th-century Mexico. The study focuses on the religious question, assuming that its tenets enabled the connection with state interests, based on the doctrine of the two swords in the case of Lutheranism, and on William Townsead's evangelical project in the case of the Summer Institute of Linguistics.

Keywords: Religion- State relationship, Summer Institute of Linguistics, German nationalism, Protestantism, Nation- State in Mexico.

¹ Licenciada en Historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestra y Doctora en Historia y Etnohistoria por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate, email: ichsekirei@hotmail.com

Introducción

El epígrafe anterior no se incluye en la presente investigación como Religión y política han tenido siempre una estrecha relación, aún con el advenimiento de la Modernidad y del liberalismo, con sus pretensiones de un Estado laico y de un pensamiento independiente de doctrinas religiosas. Desde una perspectiva global en la que se considere que todos los ámbitos que conforman una sociedad (economía, cultura, política, etc.) están vinculados, ejerciendo influencia unos sobre otros, esta relación política-religión no se concibe como algo novedoso o propio de una cultura específica. Sin embargo, las características y los términos específicos de dicha relación dependen de su contexto particular.

En los dos casos que nos ocupan en este artículo, si bien existe una vinculación directa por el hecho de ubicarse ambos dentro del cristianismo derivado de la llamada Reforma protestante, podemos observar también que coincidieron en el hecho de que su propuesta religiosa resultó conveniente para la conformación de un proyecto estatal específico. En el siglo XVI, fue Martín Lutero quien, a partir de su crítica a las prácticas administrativas y rituales de la Iglesia católica, estableció una doctrina que sirvió al desarrollo del nacionalismo alemán. Cuatro siglos después, William Townsend elaboró un proyecto de evangelización que fue considerado como un instrumento eficaz para la integración de los Estados- nación en América Latina, particularmente en el México posrevolucionario.

Aunque no pretendo ignorar los cambios que ha tenido el cristianismo evangélico durante el espacio de tiempo que separa a los dos casos de estudio, me parece que un ejercicio de historia comparada puede constituir un aporte a la comprensión de la relación política- religión y de los elementos que permiten su vinculación. Dado que se trata de un primer acercamiento, no espero agotar aquí todo lo que podría decirse acerca de la problemática que pretendo tratar. El objetivo es el análisis de algunos puntos clave de la doctrina religiosa, considerando que en esta se encuentra un elemento central para la comprensión del fenómeno en ambos casos.

La doctrina de los dos reinos y el nacionalismo alemán

Entre los siglos XV y XVI, uno de los procesos más importantes a nivel de toda Europa fue el desarrollo de las llamadas conciencias nacionales, suceso acompañado en varios casos por una tendencia religiosa nacional². Para inicios del siglo XVI, no era ya factible la idea de un imperio eclesiástico-católico en Occidente, lo que podía verse en el creciente control estatal sobre los clérigos locales y en el impulso gubernamental de independencia del papado de Roma, siendo Inglaterra y la construcción de su Iglesia nacional un ejemplo que otras naciones buscaban seguir (Ritter, 1963). No obstante, el caso de Alemania era distinto, ya que el todavía Sacro Imperio Romano Germánico era en realidad una confederación de estados que, si bien de manera nominal, tenían como cabeza al emperador, la nobleza local y sus respectivos príncipes electores participaban activamente del gobierno. Aunque en 1495 se acordaron las bases para un desarrollo conjunto, todo intento de unificación imperial se vio frenado por el desarrollo y por los intereses de cada territorio, vinculados al crecimiento económico propiciado por la metalurgia, el artesanado o las actividades bancarias dirigidas por los Fugger o los Welser, que encaminaban a los territorios hacia una forma de Estado moderno, al que la autoridad imperial no aspiraba (Abellán, 1990).

Sin embargo, a nivel local, en cada territorio existían dificultades para mantener el poder. Además de las conspiraciones y asesinatos familiares, muchos príncipes se veían sometidos a los obispos, mientras que algunos clérigos temían a los caballeros, a lo que se sumaba la agitación entre los campesinos que exigían mejores condiciones de vida, la disminución de sacerdotes (a los que debían dar tributos), o cuestiones tan particulares como la expulsión de judíos y la repartición de sus bienes (Ranke, 1948).

La situación eclesiástica también era complicada, ya que nobles y clérigos nacionales veían afectados sus intereses a causa del favoritismo de la Iglesia en favor de los clérigos romanos y de la Iglesia misma, que gozaba de privilegios económicos y jurídicos (Ritter, 1963). Al carecer de un gobierno estatal nacional, las quejas llegaban a las autoridades locales, quienes no

² Retomo aquí el concepto general de Estado como el conjunto de territorio, población y gobierno, entendiéndose nación como el territorio delimitado, con una población con características físicas y culturales similares y con un tipo específico de gobierno. El hablar de conciencia nacional implicaría el reconocimiento por parte de la población de compartir dichas características. En el siguiente apartado regresaré a estos conceptos.

podían ofrecer más que reformas temporales o de nula trascendencia. Esta necesidad de cambios se manifestó en el pensamiento y en las creencias religiosas, pero cuando los devotos buscaban consuelo en sus parroquias, se encontraban con una misa en latín en la que se les negaba la comunión bajo las dos especies y en la que los clérigos se veían más preocupados por su economía que por el bien de sus fieles (Delumeau, 1985).

Ante la división territorial y la insatisfacción religiosa, el humanismo fomentó en algunos círculos la idea de una Alemania intelectual unida. Esto generó un deseo de rescatar la historia alemana, teniendo como base la exposición de la *Germania* de Tácito, y distinguiendo lo germano de lo romano, idea que fomentó un sentimiento nacionalista anti-romano, una crítica a la filosofía Escolástica y el desarrollo de una mística alemana que planteaba el deseo de volver a un cristianismo más simple y apostólico, con un contraste entre la Biblia y el poder de la jerarquía eclesiástica (Lortz, 1962).

En medio de este clima de incipientes indicios de conciencia nacional, de odio anti-romano, de ansias de libertad, de división política y de insatisfacción religiosa, fue electo emperador Carlos de España. Para él, la cuestión política era la de mayor trascendencia, siendo su sueño el establecimiento de un imperio europeo con él a la cabeza, de manera que la cuestión religiosa le interesaba en la medida en que afectaba su relación con el papa y ponía en peligro su corona, razón por la que apoyó la declaración de la doctrina de Martín Lutero³ como herejía (Ranke, 1948), lo que trajo consecuencias negativas para sus sueños imperiales.

En este contexto complejo, la aportación de Lutero al nacionalismo alemán se encuentra en su doctrina sobre los dos reinos, la autoridad y la libertad. En 1520, Lutero publicó sus tres principales escritos programáticos⁴. En “La libertad del cristiano”, planteó que el hombre tenía dos naturalezas, correspondientes cada una a un tipo específico de libertad:

3 El 31 de octubre de 1517 Lutero hizo público lo que se conoce como sus noventa y cinco tesis, a partir de las cuales se suscitó un conflicto con la jerarquía eclesiástica, dando inicio a la Reforma protestante, entre cuyas consecuencias se puede mencionar la fragmentación de la cristiandad occidental, que llevaría al desarrollo del pluralismo religioso, no sin la resistencia de la Iglesia católica, que emprendería lo que se conoce como Contrarreforma, encabezada por los jesuitas.

4 Se trata de tres documentos que pueden considerarse el preludio del desarrollo de la doctrina luterana, dichos documentos son: “A la nobleza cristiana de la nación alemana”, “Sobre el cautiverio babilónico de la Iglesia” y “La libertad del cristiano”.

- el cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie.
- el cristiano es un siervo, al servicio de todos y a todos sometido

La primera afirmación corresponde a la naturaleza espiritual del hombre, cuya libertad radica en la gracia que Dios le ha concedido, no por méritos propios, sino por la misericordia divina. Nada que corresponda a este mundo y a su “materialidad”, ni siquiera las buenas acciones, pueden justificar y liberar al hombre, solo la gracia. Y es a través de la Palabra que Cristo vino a predicar que esta fe se fortalece, colocando al hombre sobre todas las cosas: “No quiere ello decir que nos constituyamos en dueños poderosos de las cosas corporales para dominarlas y para poseerlas... de lo que aquí se trata es de un señorío espiritual con dominio sobre las tribulaciones del cuerpo... Si tengo fe, nada hay, por muy bueno o malo que sea, que no esté sometido a mi servicio” (Lutero, 200a, p. 62).

La segunda afirmación corresponde a la naturaleza corporal, en la que el hombre es pecador y cualquier acto que realice queda contaminado por su pecado. El hombre es esclavo de esta naturaleza. Es tan débil que se ve sometido por sus mismas pasiones y no puede evitar pecar continuamente, razón por la que debe acatar las leyes divinas y el orden que Dios ha establecido en el mundo. A pesar de ello, el cristiano se mantiene libre en lo espiritual, siendo esta libertad la más importante.

Pero la gracia divina no es concedida a todos los hombres, sino a unos cuantos elegidos por Dios sin que pueda saberse la razón. De esto se deriva que existen dos clases de hombres en la tierra: elegidos y no elegidos, los primeros pertenecientes al reino de Dios y los segundos al reino del mundo y de la espada. Así, cada reino tiene leyes específicas. Las del reino de Dios se refieren a cuestiones espirituales o del alma, mientras que las del reino del mundo rigen todo aquello que es exterior al alma, es decir, el cuerpo y las cosas terrenales. Ambos reinos conforman un orden establecido por Dios que es necesario mantener y que está perfectamente justificado en la Biblia, depósito de la Palabra divina. En su obra “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, Lutero plantea que los hombres pertenecientes al reino de Dios no requieren leyes humanas para mantener el orden. “¿Para qué les servirían cuando albergan el Espíritu Santo en su corazón que les adoctrina y que hace que no cometan injusticia contra nadie, que amen a todos, que sufran injusticia por parte de todos gustosa y alegremente, incluso

la muerte?” (1990, p. 20). Y citando a San Pablo señala: “Ninguna ley se ha dado al justo, sino al injusto” (1990, p. 23).

Son los no elegidos, hombres que no participan de la gracia y que no son capaces de realizar acciones justas, lo que requieren de leyes y de un poder que los obligue a respetar el orden. Existen entonces dos tipos de gobierno, uno para cada reino: el del Espíritu Santo para los cristianos elegidos (que es la congregación de los fieles, todos sacerdotes y cuerpo místico de Cristo) y el gobierno secular para el reino de los hombres. Como explica Troeltsch, no existe aquí un conflicto entre Iglesia y Estado, ya que tienen funciones diferentes dentro del mismo corpus christianum, de manera que la autoridad sirve a la Iglesia a través del orden y la vigilancia, mientras que el estamento eclesiástico instruye a las autoridades sobre lo que exige la Biblia, ello en una cooperación armoniosa (Troeltsch, 1979).

Si los cristianos en gracia no requieren leyes, ¿deben someterse a la autoridad secular? Lutero explica que el verdadero cristiano sirve a su prójimo y hace lo necesario para mantener el orden, y “como la espada es de una necesaria utilidad a todo el mundo para mantener la paz, castigar los pecados y resistir a los malos, el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta a la autoridad a fin de que esta se mantenga y se mantenga con honor y temor” (1990, p. 33). Así, si la autoridad abusa del poder que Dios le ha concedido y explota a sus súbditos, el cristiano debe respetar los designios de Dios, recordando que el gobierno secular sólo rige al cuerpo y no tiene potestad sobre el alma, siendo la libertad de esta, concedida por la gracia de Dios, la más importante. El único acto de protesta permitido es cuando la autoridad atenta contra el Evangelio mismo, pero aún en este caso la espada pertenece al poder secular, por lo que se debe recurrir tan sólo a la Palabra y a la fe, como lo señala en “Exhortación a la paz”:

Incluso mi propio caso tiene que contarse como un ejemplo actual. El papa y el emperador se han enfrentado conmigo, se han enfurecido contra mí... Jamás eché mano a la espada, nunca demandé venganza, no he provocado confabulaciones ni desencadenado levantamiento alguno; al contrario, he cooperado en la medida de mis posibilidades, a la defensa del poder y del honor de la autoridad civil, a pesar de que esta persiguiera el evangelio y me persiguiera a mí. Mi éxito se explica por haber confiado todo a Dios y por haberme abandonado con confianza en sus manos. (Lutero, 2001b, p. 261).

Por lo tanto, es deber del príncipe castigar a quienes se rebelen contra el orden, lo que se justifica en los textos bíblicos, que se dividen en dos: los destinados a quienes pertenecen al reino de Dios y los que contienen lo referente a los no elegidos. Los primeros hablan de la misericordia divina, los segundos, de la cólera. Mientras que el cristiano debe ser misericordioso y soportar las injusticias sin pedir venganza, el reino del mundo requiere rigurosidad: la autoridad secular no debe ser misericorde ni vacilar al momento de utilizar el instrumento que Dios le ha designado, la espada, temiendo la cólera divina si no la usa. Igualmente, los cristianos deben colaborar con la autoridad secular y tomar la espada si esto les es ordenado:

Estás obligado a servir a la espada y a apoyarla con todo lo que puedas, con tu cuerpo, tus bienes, tu honor y tu alma, pues es esta una obra que tú no necesitas, pero que es útil y necesaria para todo el mundo y para tu prójimo... Así pues, ambos principios se concilian muy bien; cumples al mismo tiempo con el reino de Dios y con el reino del mundo... sufriendo el mal y la injusticia y, al mismo tiempo, castigando el mal y la injusticia (Lutero, 2001c, p. 34- 35).

Si bien el interés central de Lutero fue religioso y la reforma que buscaba era el retorno a un cristianismo más auténtico y alejado de los abusos de la jerarquía eclesiástica, sus ideas coadyuvieron en el inicio de diversos cambios más allá de este ámbito, como en la cuestión política de la resistencia a la autoridad y la liberación del Estado del yugo de la Iglesia en Alemania. Aunque existía un descontento general y un sentimiento de odio hacia Roma, no se presentó ningún elemento que vinculara a los sectores de la población y propiciara un despertar nacional. En mi opinión, el elemento decisivo que haría que la doctrina de Lutero tuviera un fuerte impacto y que constituyera una influencia importante para el desarrollo del nacionalismo alemán, fue la generación de un movimiento popular. Al respecto, Hutten, humanista preocupado por difundir el sentimiento anti-romano y el nacionalismo alemán, proporcionó un apoyo decisivo, ya que conocía muy bien el uso de panfletos y caricaturas que difundía entre la población, además de que utilizaba el alemán en todos sus textos. Bajo esta influencia, Lutero escribió cada vez más en alemán, alejándose de los teólogos y acercándose a los laicos en un lenguaje no técnico (Lortz, 1962).

A partir de este momento, su misión fue ser heraldo de la Palabra, lo que lo llevó a ser formador del idioma alemán con base en dos lenguas. La primera, la fuerte, la “ruda” y “gruesa” del pueblo alemán; la segunda, la

de la cancillería sajona, “fría”, casi artificial. Se trataba de dar, en palabras de Lucien Febvre, “el giro verdaderamente alemán, el que permitiera a los hombres del pueblo alemán abordar, comprender la palabra de Cristo como el niño entiende, comprende la palabra de su madre” (Febvre, 1972, p. 38). Así, caballeros, príncipes y campesinos encontraron respuesta en la doctrina luterana, aunque la idea de igual participación a nivel eclesiástico atrajo mayormente a estos últimos.

En 1524 inició un alzamiento que puede considerarse resultado de movimientos anteriores, pero donde la doctrina de Lutero tuvo mucho que ver y que fue definitivo en la conciencia nacional alemana. Los campesinos de Suabia redactaron un escrito exigiendo el cumplimiento de doce artículos. Entre sus demandas se encontraba la restitución de prados y bosques comunitarios en los que los campesinos pudieran cazar y obtener leña libremente, el respeto a los acuerdos previos en relación con las horas de trabajo y la elección comunal del predicador. Al final del documento manifestaban sus intenciones de corregir su postura rebelde si se les demostraba su error con las Escrituras. Lutero les expuso su doctrina sobre la libertad y la autoridad, pero al continuar la rebelión los príncipes consultaron a Lutero, quien recomendó la disolución del movimiento mediante la espada.

La trascendencia de este hecho fue muy significativa para Alemania y para el mismo Lutero. Según Delumeau (1985), demostró cierta incompetencia política, pero, sobre todo, perdió su fe en el pueblo organizado, lo que lo llevó a pensar que la intervención de los príncipes era necesaria no sólo para controlar al reino del mundo, sino para el mantenimiento de la fe, por lo que en 1527 pidió al príncipe elector de Sajonia que organizara visitas eclesiásticas. Tras considerar que las masas no podían gobernar sus destinos espirituales, Lutero llegó al principio *cuius regio, eius religio*, que implica que la religión de la población es la de aquél que ostenta el poder. Bajo este principio, la religión que cada príncipe eligiera sería la practicada en su territorio.

A nivel político, las consecuencias de la aplicación de este principio fueron muy importantes. En primer lugar, se fomentó la aceptación de un Estado con poder absoluto incuestionable, desligado de la subordinación eclesial pero legitimado a partir de la doctrina religiosa. Sin llegar aún a la creación del Estado moderno del liberalismo, proceso que se extendería

en toda Europa un par de siglos después, Lutero propició la autonomía del Estado y el desarrollo de la burocracia como un cargo divino, así como un Estado encargado de todos los aspectos de la vida, incluyendo la cultura y la religión. Así, el pueblo alemán estuvo preparado para obedecer a la autoridad secular y justificar cualquiera de sus acciones. Lutero sacudió el dominio del papa y de la Iglesia, pero, como bien se cuestiona Fevbre, “¿había que cantar victoria si había puesto en el lugar de un yugo pesado el yugo todavía más pesado del príncipe, del Estado puesto en el mundo por Dios para velar sobre los intereses, las costumbres, los mismos dogmas de la comunidad cristiana?” (Fevbre, 2018, p. 266).

Tal vez Lutero habría respondido a esta pregunta, como de hecho lo hizo, que la libertad cristiana, la libertad del alma obtenida no por méritos propios sino por gracia de Dios, era la única que debía importar al hombre. Y esta libertad fue reclamada y permitió, en palabras de Ortega y Medina, “el vuelo del pensamiento” (2013, p. 142). Esta libertad se desarrolló en la filosofía y en la literatura, en el denominado idealismo alemán, donde se manifestaron, según Troeltsch (1979), las transformaciones de la sensibilidad religiosa, y que encontró una de sus máximas expresiones en la obra de Hegel y su idea del Estado prusiano.

El Instituto Lingüístico de Verano y la construcción del Estado en México y América Latina

Para comprender el siglo XIX latinoamericano, así como las primeras décadas del XX y las circunstancias que favorecieron las relaciones ILV-Estado, los conceptos de modernidad, nación y Estado son fundamentales. La modernidad fue un proceso global pero originado en Occidente, surgido a partir de una modificación en el ámbito de la producción, lo que ocasionó la expansión de la burguesía y del capitalismo. Dicho cambio implicó el paso del intercambio de materias primas al de metales y bienes manufacturados, creando un nuevo mecanismo de dominación: el control en la distribución de productos y del mercado mundial. No se remitió sólo a cuestiones económicas, sino que implicó también factores sociales, culturales y políticos (Iparraguirre y Campos, 2011).

En este contexto, los conceptos de nación y Estado tuvieron auge en toda Europa al momento de la Revolución francesa. Si bien en un principio

el término *natio* sirvió para identificar a las personas de un lugar común de nacimiento, extendiéndose posteriormente a un espacio geográfico- cultural más amplio, al considerarse como la única forma de legitimidad del ejercicio del poder y el fundamento único de la vida política, la nación fue concebida como parte fundamental del Estado, lo que llevó a ambos conceptos a ser considerados casi como sinónimos (Pérez Vejo, 2003). Así, los Estados-nación fueron caracterizados por un territorio con fronteras geográficas “naturales”, con una tradición y una historia comunes y con un espíritu nacional que incluía elementos como el idioma o la religión (Iparraguirre y Campos, 2011).

Estos procesos generales fueron experimentados de manera diversa en América, específicamente en la naciente nación mexicana. Uno de los problemas principales fue el de la unidad nacional, debido a la heterogeneidad de la población, constituida por españoles peninsulares, criollos, indígenas, negros y un sinnúmero de castas. Ante la diversidad de lenguas, ¿cuál elegir como oficial para la nación? ¿En dónde encontrar una historia común para la diversidad de grupos? La cuestión no se resolvió del todo y continúa en nuestros días, ya que lo que sucedió en realidad fue la creación de múltiples identidades apoyadas en factores políticos o culturales, en elementos como la idea de ciudadanía o incluso en la misma religión (Campos & de Giuseppe, 2011; Quijada, 2003).

Una cuestión particular fue la integración de la población indígena. Se consideró que la solución radicaba en la educación, lo que generó la creación de proyectos como la escuela rural, que, si bien tuvo sus inicios en las reformas de Francisco I. Madero en 1912, fue hasta 1922 cuando formó parte de un programa educativo oficial. Dicho proyecto, más allá de buscar la mera alfabetización, implicaba la enseñanza de principios y conocimientos teórico- prácticos con los que los indígenas pudieran mejorar sus condiciones de vida, tanto económica como socialmente. Moisés Sáenz, Subsecretario de Educación en 1926, explicaba así cuáles debían ser las características de las escuelas rurales:

El programa está atado a tres o cuatro bases fundamentales de la civilización: el conocimiento y dominio de los factores que conservan la vida y promueven la buena salud; el conocimiento y dominio del medio físico- agrícola; el conocimiento práctico de todo aquello que eleva y dignifica la vida doméstica; el conocimiento y ejercicio de cuanto promueva la recreación material y espiritual. Sencillo programa, como

véis, pero esencial. La escritura y la lectura tendrán naturalmente que figurar en él, pero siempre en subordinación a los grandes objetivos que se persiguen, porque el ideal... es enseñar a vivir (Sáenz, 1928, p. 11).

Con la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia, pensadores como Sáenz, Alfonso Caso y Othón de Mendizábal se unieron a la política indigenista que, se pensaba, fortalecería al Estado- nación posrevolucionario. Son los inicios de lo que se ha denominado indigenismo de integración, vigente hasta los años 70 del siglo XX (Adame, 2001). Así, fueron creadas diversas instituciones, como el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), la Escuela de Medicina rural (1938) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1939), así como el Instituto Nacional Indigenista, fundado el 4 de diciembre de 1948, cuyas políticas, basadas en la idea de “regiones de refugio” de Aguirre Beltrán, fueron puestas en práctica a través de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) (Saldívar, 2008).

No obstante, el proyecto requería también de especialistas con los que el país no contaba, o al menos no en la cantidad necesaria. Fue en ese contexto en el que una institución religiosa, el Instituto Lingüístico de Verano, ofreció al Estado la metodología necesaria para la integración de los indígenas a través de la educación en las lenguas nativas y en castellano. A finales de la década de 1980, la relación ILV- Estado fue objeto de diversas críticas y se afirmó que el Instituto era, entre otras cosas, un instrumento del imperialismo norteamericano. Aunque estas afirmaciones contengan una dosis de verdad, el objetivo manifiesto del ILV era meramente religioso, por lo que podemos plantear que, si tuvo utilidad política e incluso económica fue por sus principios doctrinales, como veremos en seguida.

La Reforma iniciada por Lutero y continuada por Calvino y otros pensadores generó el surgimiento de diversas comunidades que, si bien se identificaban con los preceptos establecidos por Lutero, específicamente con la idea de que sólo la fe justifica al hombre, tenían algunas diferencias a pesar de las cuáles podían tolerarse mutuamente. Carlos Garma explica que estos grupos pueden clasificarse de la siguiente manera:

1. Iglesias protestantes históricas o denominacionales
2. Iglesias protestantes pentecostales
3. Instituciones religiosas independientes (Garma, 1988)

El grupo que aquí interesa es el primero. Garma explica que estas iglesias vinculan su origen a la Reforma de Lutero y Calvino, teniendo como base la lectura de la Biblia. Se ubican aquí iglesias como las presbiterianas, las bautistas y las luteranas, que llegaron a México en la época colonial, aunque ingresaron de manera más sistemática durante el siglo XIX, tras la promulgación de la Constitución de 1857 y la aplicación de las Leyes de Reforma. Un detalle importante mencionado por Garma es el hecho de que estas comunidades llegaron a México provenientes de los Estados Unidos, lo que es relevante debido a que la migración de grupos protestantes a América del Norte trajo consigo algunos elementos doctrinales que es necesario mencionar brevemente.

Las cuatro grandes migraciones que llegaron a Norteamérica estuvieron compuestas por puritanos, por sirvientes escriturados y por una élite que huía de la guerra civil, por gente proveniente de Gales, y por grupos de Escocia e Irlanda (Moya & Báez, 1993). De entre las diversas tendencias religiosas de estos grupos interesa aquí específicamente la de los puritanos, vertiente del calvinismo surgida como una reacción a la Iglesia anglicana que mantenía dogmas católicos. Siguiendo la doctrina luterana-calvinista de la predestinación, los puritanos consideraron que ellos eran parte de los redimidos, miembros del reino de Dios. Al considerarse herederos de la alianza entre Dios y Abraham, pensaron también que tenían derechos y privilegios especiales e inviolables, así como la obligación de transformar al mundo y dominarlo para gloria de Dios y para manifestar la predilección de la que eran objeto (Ortega & Medina, 1989). Esto es lo que implica la vocación o *calling*: cada hombre está llamado a realizar una actividad específica para la que ha sido creado. Si responde, su vida estará llena de beneficios espirituales y económicos que revelarán su condición de redimido y su obligación de participar en el *common welth*. Esta idea de tener una misión importante en la tierra y transformar al mundo fue básica en las doctrinas políticas norteamericanas desarrolladas posteriormente.

Como un claro ejemplo de su influencia, surgió el Instituto Lingüístico de Verano, que desde sus inicios estuvo ligado a dos instituciones: la Wycliffe Bible Translators (WBT) y la Jungle Aviation and Radio Services (JAARS), bajo la dirección de William Cameron Townsend. La información que presentan tanto las fuentes escritas como las páginas web oficiales del ILV y de la WBT es confusa respecto al origen de estas instituciones. Mientras que

algunas afirman que surgió primero la WBT, en 1930⁵, y el ILV cuatro años más tarde, en otras se especifica que el ILV y la WBT tuvieron un origen simultáneo, como dos partes de una misma estructura (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 1979).

Igualmente, la información sobre su fundador es variable. Ochoa afirma que Townsend era militante de la comunidad bautista la Puerta Abierta, y que con el patrocinio de The Bible House of Los Ángeles y gracias al evangelista Francisco Díaz, viajó a Guatemala para realizar trabajo misional entre los cackchiqueles, cuya lengua aprendió y entre los que logró fundar cinco escuelas, un hospital y una imprenta (Ochoa, 1975). Tras contraer tuberculosis, debió regresar a Estados Unidos, en donde, durante su estancia en el sanatorio, concibió la posibilidad de analizar al menos 2000 lenguas en distintas zonas del mundo, para alfabetizar y permitir a las comunidades conocer la Biblia. Por esta razón, en 1933, junto con el misionero L. L. Legters, visitó México por invitación de Moisés Sáenz, con quien consideró la posibilidad de realizar en este país lo que había llevado a cabo en Guatemala⁶.

De cualquier manera, el primer elemento significativo es el nombre de Wycliffe, tanto en la WBT como en el Campo Wycliffe, en Arkansas, primer centro de entrenamiento para jóvenes lingüistas misioneros (Ochoa, 1975). En la página web de la WBT se afirma que dicho nombre fue elegido por Townsend en honor a John Wycliffe, primer traductor de la Biblia al inglés⁷ y quien puede ubicarse dentro de los antecedentes de la Reforma luterana. Como maestro de la Universidad de Oxford, Wycliffe criticó las indulgencias, los sacramentos de la Confesión y la Eucaristía, rechazó la jerarquía eclesiástica, consideró que las cosas eran buenas no por sí mismas sino por el arbitrio de Dios y afirmó que sólo la Biblia tenía autoridad, de ahí su necesidad de traducirla al inglés (Ortega & Medina, 2013).

5 Cano (1981:21) afirma que surgió “como expresión de un sentimiento religioso, de la Iglesia Bautista del Sur... como decepción y amargura por la profunda crisis de los años treinta”.

6 Aunque expongo aquí la información proporcionada por Ochoa Zazueta, uno de los primeros investigadores del ILV en México, es importante mencionar que se ha afirmado que Townsend era vendedor de Biblias y que su preocupación por la lengua surgió tras la necesidad de ofrecer a los indígenas el texto en su propia lengua. Opté por la información proporcionada por Ochoa debido a que en el mundo evangélico la venta de Biblias puede implicar algo más que un acto puramente mercantil, teniendo una connotación misionera.

7 Véase: <https://www.wycliffe.org> En dicha página se afirma que la WBT fue fundada en 1942 y el ILV en 1934.

En este sentido, el principio doctrinal más importante del ILV es la traducción bíblica, principio que tiene su base en la concepción de la Biblia como depositaria de la Palabra divina, como reveladora del plan salvífico y como única guía de acción tanto para el reino de Dios como para el secular. Como bien explica Del Valls, la infalibilidad de las Escrituras implica que estas son útiles para resolver tanto los problemas sociales como para regular la relación Dios- hombre, de manera que quien no las conoce está fuera de la comunidad eclesial, como es el caso de las comunidades indígenas no evangelizadas (Del Valls, 2014). Fue en este primer punto donde coincidieron los intereses de Townsend con los del Estado: la importancia del lenguaje. Mientras que para el ILV ésta radica en su uso religioso, para el Estado la cuestión de una lengua común se había manifestado desde el siglo XIX y se hizo más evidente en el plan integracionista.

Ochoa (1975) explica que el programa de Townsend tenía tres niveles: el científico, con gramáticas, diccionarios y algunos trabajos etnográficos; el cultural, con la alfabetización; y el espiritual, con la traducción del Nuevo Testamento, aunque en realidad los dos primeros tenían el propósito de colaborar para la realización del tercero. Una de las tácticas de Townsend fue el negar constantemente este objetivo espiritual, disfrazándolo de desarrollo moral:

(...) estimulamos la superación moral y espiritual de las gentes por medio del mensaje de la Biblia, que traducimos a sus propias lenguas vernáculos... Los resultados pronto se hicieron notorios no solamente por el mandamiento del amor al prójimo en vez de tirarle una lanza, sino también por la concisa instrucción: “Hable la verdad el hombre con sus semejantes” (Townsend, 1974, p. 72).

Townsend trató de mostrar que los principios bíblicos no eran exclusivos de una cultura o época histórica, sino que se encontraban presentes incluso entre los comunistas, como explicó tras su experiencia en el Cáucaso: “Altruismo, amor al prójimo, respeto por los derechos ajenos, honradez, disciplina, moralidad y virtudes tan importantes en la formación del carácter humano, ejemplificado en la ética bíblica, nos rodeaban en apreciable grado por dondequiera que fuimos” (1974, p. 67- 69).

Otro punto doctrinal favorable a los intereses estatales fue el referente a la autoridad. Entre las críticas al ILV por parte del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales se encuentra la idea de que el Instituto fomentaba la

sumisión, la desmovilización social y la ciega obediencia al gobierno, como se aprecia en el siguiente pasaje:

Si alguno de ustedes es asesinado por los caciques, la responsabilidad de los que sobreviven es enterrar a los muertos. No deben ejercer venganza, Dios es quien ha establecido la autoridad de los caciques sobre nosotros. Por lo tanto, debemos rezar por ellos. Forman parte del plan divino... Dios tiene el control de las cosas y siempre trabaja por el bien de nosotros. No es posible que alguien nos mate antes de que Dios ordene nuestro regreso a su reino. Si somos muertos, debemos pensar que ello forma parte de los deseos del Señor, puesto que Él está sobre todas las cosas (Steven, citado en Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 1979, s.p.).

Una de las respuestas a estas críticas por parte de John R. Alsop (1979), entonces director del ILV, es que el Colegio no citaba sus fuentes o cometía equivocaciones al referenciarlas, con lo que concuerdo, ya que al citar pasajes como el anterior no se especifica con claridad quién es el autor, lo que complica el análisis de la doctrina del Instituto, sobre todo debido al hecho de que, tras las acusaciones del Colegio, los textos citados se difundieron y aparecen en diversos artículos, nuevamente sin especificar de qué tipo de fuente se obtuvo. Si a pesar de esta advertencia consideramos el pasaje citado anteriormente como una afirmación de algún misionero del ILV, encontramos similitudes con la doctrina luterana de la autoridad secular, cuyo objetivo es controlar el reino del mundo y permitir el desarrollo de los miembros del reino de Dios. Lo que los críticos interpretan como una pasividad cuyo objetivo es servir al Estado, tiene su base en la creencia en que la libertad espiritual es la más importante. Por supuesto, se trata de un argumento útil en un Estado fragmentado tanto política como culturalmente.

Otro elemento doctrinal relevante radica en la idea de la misión. Como parte de la cultura estadounidense, con su destino manifiesto y con el legado de grupos como los puritanos con su doctrina sobre el calling, el ILV se presentó como una institución llamada a cumplir la misión de llevar las Escrituras a todos los pueblos que no las conocían, como explica el lingüista Kenneth Pike:

De este modo halla eco el llamado de nuevos trabajadores para el ejército de Dios que deben evangelizar el mundo. El voluntario que ha solicitado su entrada en el ejército no necesita esperar la visita oficial de propaganda... Análogamente a este orden humano, funciona el servicio militar espiritual: las personas pueden presentarse voluntariamente para esta guerra misionera en razón de la convocatoria general que cualquiera

puede leer en Mateo, 28, 19⁸... No todos los voluntarios son aceptados... Son elegidos los fuertes, los capaces, los honrados y los sanos de espíritu... Cuanto más dura es la lucha, menos quedan fuera de ella. En determinados casos pueden incluso los no combatientes ser obligados a combatir. ¿Qué gravedad tiene la guerra en la que nuestros feligreses se hallan empeñados? Es una guerra a muerte en la que miles morirán sin Cristo... ¿Por qué estamos aquí sentados, esperando a que nos llamen a entrar en batalla? (Pike, citado en Cano, 1981, p. 77- 78)

Encontramos en esta cita un lenguaje con tintes bélicos, vinculado a esta “guerra misional” en donde el enemigo a vencer no es Satanás, ni siquiera el pecado, sino el hecho de permanecer en ignorancia, de “morir sin Cristo”. Es interesante la coincidencia con lo expuesto por Lutero respecto a que incluso los no combatientes pueden ser llamados a la misión, aunque Lutero habla de tomar la espada secular para mantener el orden divino, mientras que aquí se trata de ingresar a un ejército espiritual, llamado a la evangelización.

¿Hasta qué punto esta idea podría haber sido útil al Estado? Para el caso específico de México, Aguirre Beltrán reconoció este objetivo misionero del ILV, pero afirmó también que era parte del precio a pagar por los beneficios que el Estado recibía del Instituto y que no podrían haberse obtenido de otra manera:

Lo que Townsend, Pike, y sus asociados en el ILV brindan como colaboración para resolver el problema de nuestra heterogeneidad idiomática es la competencia lingüística al más alto nivel. México, sin embargo, no siempre está en capacidad de aprovechar la oferta, porque a cambio de ella hay un costo que pagar; los lingüistas son, además, misioneros y la evangelización, es decir, la expansión de la religión judeo- cristiana en su versión protestante entre los grupos étnicos prealfabetos, es el propósito que guía sus pasos y tal objetivo choca violentamente contra dos fuerzas que persiguen finalidades distintas. La una representa el catolicismo prevalente en la sociedad dominante, y la otra constituye un sector de opinión formado por profesionales de las ciencias sociales, de tendencia populista y proclives al relativismo cultural, que estiman la actividad del ILV y de sus misioneros lingüistas como una intolerable intromisión imperialista. Mientras tanto, nuestras escuelas de antropología siguen sin producir los cuadros de lingüistas, de elevada estatura profesional, que el país requiere. (Aguirre, 1981, p. 16- 17)

8 El pasaje es el siguiente: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.

En este texto encontramos plasmadas algunas de las razones por las que el ILV fue útil al Estado. En primer lugar, la idea ya mencionada de la labor lingüística, que para el Instituto representaba la parte científica de su plan para difundir las Escrituras, mientras que para el Estado era una vía para la integración de los indígenas. Pero encontramos también un elemento que es importante tomar en cuenta y que otros autores reconocen: la oposición al catolicismo. Antes de la llegada del ILV existían otros proyectos lingüísticos-educativos en México, como el de Mauricio Swadesh entre los tarascos, suspendido al llegar Ávila Camacho a la presidencia, provocando la salida de Swadesh de México. A su retorno, el ILV se encontraba ya establecido, por lo que no consiguió autorización para continuar con su proyecto (Cano, 1981). Si ya existían este tipo de proyectos, ¿por qué elegir la propuesta del ILV?

Además de la innegable labor lingüística del Instituto, la misión evangélica también servía al Estado para contrarrestar la fuerza de la Iglesia católica (Pérez y Robinson, 1983)⁹. Curiosamente, al igual que los campesinos atraídos por la doctrina luterana, los indígenas también pudieron ver en las enseñanzas del ILV una alternativa a la dominación que la Iglesia católica había mantenido durante años, aún con el consentimiento o incluso mediante acuerdos con las autoridades caciquiles, como lo explica Carmen Herrera (2014, s.p.):

(...) se elige el protestantismo porque es un medio para reaccionar en contra del lugar hegemónico y monolítico en el que siempre ha estado la Iglesia Católica y además porque esta creencia ofrece una renovación profética en la que se mezclan las concepciones de esperanza y liberación. Así pues, la aculturación protestante cubre una función cultural que se manifiesta en términos de resistencia simbólica aunada a la adquisición de una escritura que les asegura una posición de fuerza, convirtiéndose así, en un elemento de primer orden para dicha resistencia.

9 Estos autores afirman que, a pesar del deseo de frenar el resurgimiento del movimiento cristero, Townsend no se estableció en una región cristera, sino en Tetelcingo, Morelos, donde se exigía una reforma agraria más radical, de manera que el ILV funcionaría aquí como elemento de desmovilización social. Si en realidad estos fueron los motivos, encontraríamos otra coincidencia con el caso de Lutero y su idea de que la libertad espiritual es la más importante, por encima de la opresión económica y social, así como la necesidad de que la autoridad secular regule la vida espiritual de las masas, incapaces de hacerlo por sí mismas.

Conclusiones

Lejos de constituir dos esferas completamente separadas, la religión y la política mantienen una relación que, como vimos en los dos casos expuestos aquí, puede ser armónica, gracias a la coincidencia de objetivos. La Alemania de Lutero y la América en la que vivió Townsend tuvieron características políticas similares. Aunque con sus debidas particularidades, en ambos lugares encontramos una fragmentación que se presentó como un problema para el desarrollo económico, al que contribuía también la presencia de una institución religiosa, política y económica dominante.

En Alemania, la contribución de Lutero radicó en la generación de una doctrina que permitió el desarrollo del nacionalismo alemán gracias a la traducción de la Biblia, a su crítica a la Iglesia católica (en un contexto de un sentimiento anti- romano generalizado) y a sus ideas sobre la libertad y la autoridad, en el marco de la doctrina de los dos reinos, que permitió a los príncipes liberarse del yugo de la Iglesia sin la necesidad de dar algún tipo de concesión a los sectores populares, que eran los que más resentían las crisis económicas.

Para América Latina, específicamente para México, el problema de la unidad nacional implicaba la heterogeneidad de una población indígena que, se pensaba, no permitía el desarrollo del país debido a su aislamiento y a su atraso socioeconómico. La aportación del ILV radicó en brindar al Estado la posibilidad de facilitar la integración indígena a través de la castellanización mediante la educación bilingüe, acompañada por una doctrina que fomentara la unidad nacional a través del respeto a la autoridad y de la desmovilización social, bajo el precepto de la libertad espiritual y del papel divino de la autoridad como vigilante del orden en el mundo.

En ambos casos encontramos el principio *cuius regio eius religio* en su máxima expresión: tanto los príncipes alemanes como los gobiernos latinoamericanos pudieron optar por impulsar una alternativa religiosa para sus territorios, pero no por motivos meramente religiosos, sino por la utilidad que sus doctrinas podían ofrecer a sus planes políticos y económicos. Por supuesto, lo que he planteado aquí no implica que la doctrina religiosa fuera el único elemento del que echaron mano ambas autoridades para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, me parece que la consideración del aspecto

religioso y de los usos de la religión en dos casos históricos específicos puede permitir un análisis con un enfoque de larga duración que coadyuve en la comprensión de las dinámicas contemporáneas, particularmente en América Latina, en donde diversos sistemas religiosos se han vinculado tanto a gobiernos conservadores y derechistas como de izquierda, coincidiendo en el planteamiento de principios a partir de los cuales, según su visión, podrían sacar a sus respectivas naciones del caos en el que parecen encontrarse.

Referencias

Abellán, J. (1990). Estudio preliminar. *Lutero. Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.

Adame Cerón, M. Á. (2001). *Política y poder en la posrevolución mexicana (cardenismo, indigenismo, neocardenismo y neozapatismo en el bonapartismo y en el neoliberalismo mexicanos)*. México: Itaca.

Aguirre Beltrán, G. (1981). Instituto Lingüístico de Verano. *América Indígena*, vol. XLI, México.

Alsop, J. R. (1979). No despreciamos al indígena. *Proceso*. No. 152. México.

Campos Goenaga, I. & de Giuseppe, M. (2011). Estudio introductorio: una idea sincrética de nación. En Campos Goenaga & Massimo de Giuseppe. *La cruz de maíz. Política religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*. México: CONACYT/ ENAH/ INAH/ CONALCULTA.

Cano, G. et. al (1981) *Los nuevos conquistadores. El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Ecuador: CEDIS/ FENOC.

Colegio de etnólogos y antropólogos sociales (1979). *Dominación ideológica y ciencia social. Declaración José C. Mariátegui*. México: Nueva Lectura. Recuperado de: http://www.academia.edu/4176372/Dominaci%C3%B3n_ideol%C3%B3gica_y_ciencia_social._El_ILV_en_M%C3%A9xico

Del Valls, T. A. (1978) El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo. *Nueva Antropología*, vol. III, núm. 9. Recuperado de: <http://>

www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900911

Delumeau, J. (1985). *La Reforma*. Barcelona: Labor.

Fevbre, L. (2018). *Martín Lutero. Un destino*. México: Fondo de Cultura Económica.

Garma Navarro, C. (1988). Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 8, no. 15 Universidad Autónoma Metropolitana.

Herrera, M. del C. (1983). Resistencia o imposición lingüística (Nota sobre el Instituto Lingüístico de Verano). *Comunicación y cultura en América Latina*, año 10, vol. 10.

Iparraguirre, H. & Campos Goenaga, I. (2011). Estudio introductorio. Hacia una nación moderna. La modernidad y la construcción de la nación. Iparraguirre y Campos (coords.). *Hacia una nación moderna. La modernidad y la construcción de la nación en México*. México: CONACYT/ ENAH/ INAH/ CONACULTA.

Lortz, J. (1962). *Historia de la Reforma*. v. I. Madrid: Taurus.

Lutero, M. (2001a). La libertad del cristiano. *Obras*. Salamanca: Sígueme.

Lutero, M. (2001b). Exhortación a la paz. *Obras*. Salamanca: Sígueme.

Lutero, M. (2001c). Carta sobre el duro librito contra los campesinos. *Obras*. Salamanca: Sígueme.

Lutero, M. (1990). Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia. *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.

Moya, Á. & Báez, E. (1993). *E. U. A.: Una nación de naciones*. México: Instituto Mora.

Ochoa Zazueta, J. Á. (1975). *El Instituto Lingüístico de Verano, A. C.*. México: INAH/ Departamento de Etnología y Antropología Social.

Ortega y Medina, J. A. (2013). Lutero y su contribución a la modernidad. En María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer (edición). *Obras de Juan A. Ortega y Medina. I. Europa moderna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

Ortega y Medina, J. A. (1989). *Destino manifesto. Sus rasgos históricos y su raíz teológica*. México, Alianza Editorial/ CONCAULTA.

Pérez, G. & Robinson, S. (1983). *La misión detrás de la misión. The mission behind the mission*. México: Claves latinoamericanas/ COPEC/ CECOPE/ CADAL.

Pérez Vejo, T. (2003). La construcción de las naciones como problema historiográfico. El caso del mundo hispánico. *Historia mexicana*, v. 53, no. 2 (210).

Quijada, M. (2003). ¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano. En Annino y François- Xavier Guerra (coord). *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica.

von Ranke, L. (1948). *Pueblos y estados en la historia moderna*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ritter, G (1963). *Lutero, el hombre y su obra*. México, Herrero.

Sáenz, M. (1928). Escuela rural mexicana. En Juan Comas (1964). *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Saldivar Tanaka, E. (2008). *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés.

Troeltsch, E. (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México, Fondo de Cultura Económica.

Townsend, W. (1974). *Hallaron una lengua común. Comunidad a través de la educación bilingüe*. México: SEP.

Wycliffe. bible Traslator. Recuperado de: <https://www.wycliffe.org/contact>