

INTRODUCCIÓN: COLONIALISMO, MISIÓN, ETNOLOGÍA Y EXPOSICIÓN

Colonialismo, misión, etnología y exposición son los cuatro ámbitos de referencia en torno a los cuales giran los contenidos de la obra que el lector tiene en sus manos. Es evidente que la profundidad o densidad conceptual de cada uno de ellos es muy diferente; de hecho, se podría plantear una gradación, de menor a mayor complejidad, que daría como resultado un orden justamente inverso al que se anota en el título del presente apartado. Y es que, sea cual fuere su orientación y contenidos, una exposición no es sino un acontecimiento puntual y efímero que permite la presentación o exhibición de objetos, mensajes, contextos o personas. Por lo que respecta a la etnología, una vez superado el mayor o menor diletantismo o amateurismo que caracteriza su práctica durante décadas, acaba convertida a finales del XIX en una sesuda disciplina académica. La peculiaridad que presenta esta joven ciencia, orientada inicialmente hacia el «estudio de los otros», es que ofrece la posibilidad de rentabilizar de forma directa al menos una parte de los resultados de sus investigaciones, al poder ser utilizados para la implementación de estrategias diversas de dominación, tanto en contextos coloniales como misionales.

La complejidad conceptual se acrecienta de modo exponencial cuando abordamos el concepto de misión (cristiana). Aquí, tanto el marco cronológico como el espacial se disparan; la larga duración y la proyección prácticamente universal de todo aquello que se vincula, de una u otra forma, con la empresa cristiana de misionar o evangelizar nos sitúan en una dimensión especialmente intrincada y, más aún, claramente ideologizada. Por último, aun mayores dificultades y debates caracterizan el estudio del colonialismo (en su versión imperialista moderna), concepto que de forma quizás demasiado genérica engloba las ideologías, los acontecimientos y los procesos

históricos de larga duración vinculados con la ocupación, la apropiación y la dominación que determinados estados o emporios ejercen sobre unas tierras y unos recursos pretendidamente «desaprovechados» y sobre unas gentes calificadas como «atrasadas» o «primitivas», también supuestamente necesitadas de la «tutela del hombre blanco». Con respecto a épocas anteriores, la versión imperialista moderna del fenómeno colonial implica mucho más que la mera dominación o apropiación de recursos: reestructura por completo los sistemas económicos y demográficos de las colonias, haciéndolos dependientes de unos entramados de fuerzas e intereses que les son completamente ajenos. En cualquier caso, las fechas que se anotan en el subtítulo del presente trabajo no pretenden fijar los límites de esa fase imperialista moderna, sino únicamente acotar el ámbito cronológico del estudio, que abarca desde la Exposición Universal de Londres de 1851 hasta la de Bruselas de 1958. Durante este largo período de tiempo, se pueden distinguir diferentes fases de expansión y dominación imperial y de gestión colonial. La que propiamente concentra el llamado «imperialismo moderno» (que algunos denominan «nuevo imperialismo», pero también «imperialismo clásico») se desarrolla entre la década de 1880 y la Primera Guerra Mundial. Antes de esa primera fecha, desde finales de la década de 1820, se inicia un renovado proceso de expansión (colonial y misional) por África y Asia que se acelera de forma progresiva hasta llegar al decisivo empuje que le otorgan las conclusiones de la Conferencia de Berlín en 1885. El periodo de entreguerras se presenta como un momento de *impasse*, indeleblemente marcado por las dramáticas consecuencias de la primera conflagración mundial, que afecta de forma directa a las metrópolis pero también a las colonias y a sus habitantes. Durante aquellos años, se mantienen en parte los (muy variados) modelos de explotación y dominación previos al conflicto, pero también se introducen algunas modificaciones, sobre todo en el ámbito político, más aún en todo lo que se vincula con las formas de interacción entre las administraciones coloniales y los pueblos (o naciones) colonizados. Ya en la década de los 50, tras una guerra mundial aún más devastadora que la del 14 y con los principales proyectos de descolonización en marcha, el universo colonialista (esencialmente belga) que se exhibe en el certamen de Bruselas de 1958 no es sino una verdadera reliquia de aquel «imperialismo moderno» de antaño.

A lo largo del libro se debatirá ampliamente sobre los cuatro conceptos mencionados, tanto sobre sus respectivas dimensiones individualizadas como, y de forma más detallada y analítica —pues es lo que más nos interesa—, sobre las circunstancias y consecuencias que se derivan de su entrelazamiento histórico (espacio-temporal e ideológico). Y es que el objetivo de este trabajo se focaliza sobre una de las consecuencias derivadas de esa imbricación, más concretamente sobre unas determinadas formas de presentación y

potenciación de la obra misional cristiana, tanto protestante como católica, articuladas en unos contextos de representación propagandística muy singularizados: las exposiciones misionales o etnológico-misionales. A su vez, estos eventos no pueden ser analizados sin asumir su vinculación, en ocasiones muy intensa, con otros que corren temporal y geográficamente paralelos, aunque responden a intereses parcialmente diferentes: las exposiciones coloniales, organizadas por administraciones públicas o por instituciones privadas vinculadas con la empresa colonial. Es así como ponemos en contacto los cuatro conceptos de colonialismo, misión, etnología y exposición, aunque lo hacemos siendo conscientes de las enormes dificultades y de los interminables debates creados en torno a las relaciones existentes entre colonialismo y evangelización, entre etnología y misión, entre etnólogos y misioneros o entre espectáculo y fe.

Hablemos ya de misiones. La acción evangelizadora forma parte de la esencia del cristianismo; de hecho, el sentido original del concepto de «misión» (del latín *missio*, «enviar») se revela ya en la propia figura de Cristo, el ungido enviado por el Padre, y en la de los discípulos, los enviados por Cristo.¹ Es evidente, sin embargo, que no es la obra evangelizadora del «Primer misionero» (como en ocasiones se nombra a Jesús en ámbitos misionales) ni la de sus discípulos la que articula los contenidos de este trabajo. Tampoco es su referente un modelo muy posterior y violento de expansión y defensa de la fe, como es la cruzada de época medieval. Hay que esperar a la segunda mitad del siglo xvi para que el sentido más o menos moderno de propagación pacífica (al menos en teoría) de la fe cristiana y el propio concepto de «misión» que lo nombra adquieran carta de naturaleza, y son los jesuitas quienes lo ponen en marcha. Y todavía han de transcurrir algunas décadas más para que el Vaticano asuma de forma oficial y centralizada, aunque con importantes restricciones, la organización del proselitismo cristiano gracias a la fundación en 1622 de la Congregación para la propagación de la fe o Congregación de Propaganda Fide.² Pero aún hemos de concretar más: aunque en

¹ El cuadro histórico que presentamos en esta introducción sobre historia de las misiones se fundamenta en buena medida en la obra del historiador francés Claude PRUDHOMME (2004). Al margen de la bibliografía especializada sobre historia de las misiones que citamos en el texto, tanto monografías como obras generales, no podemos dejar de mencionar los artículos que bajo la entrada genérica de «Mission» publican varios autores en la *Theologische Realencyclopädie* MÜLLER (1994), que ofrecen abundante información empírica y bibliográfica sobre historia de las misiones cristianas.

² Así se define en la página web del Vaticano: «Dicasterio (Congregación) de la Santa Sede fundado en 1622 por el papa Gregorio XV con la doble finalidad de difundir el cristianismo en las zonas en las que aún no había llegado el anuncio cristiano y defender el patrimonio de la fe en los lugares en donde la herejía había puesto en discusión el carácter genuino de la fe». En realidad, es este segundo objetivo, la lucha contra la Reforma, el que impulsa inicialmente la

principio la actividad misional se orienta tanto hacia el interior de las naciones cristianas como hacia las tierras habitadas por infieles, la cada vez más intensa expansión colonial europea obliga a reforzar de forma exponencial la denominada «misión exterior» entre paganos. Es precisamente esta dimensión la que acaba dando su sentido y su imagen últimos al acto de misionar y a la figura del misionero y es también esta acción evangelizadora en tierras lejanas, exóticas y «salvajes» la que de forma casi exclusiva se presenta en las exposiciones que vamos a estudiar.

Pero el proceso histórico de expansión misional que se desarrolla entre los siglos XVI y XX no es en modo alguno unívoco o unidireccional. Tras producirse la Reforma, la Iglesia católica mantiene su liderazgo evangelizador durante más de dos siglos, no siendo relevante la proyección misional de las Iglesias protestantes hasta finales del siglo XVIII.³ A partir de ese momento y, sobre todo, desde las primeras décadas de la siguiente centuria, el impulso de las Iglesias reformadas (con las británicas al frente, luego también las alemanas y las norteamericanas) crece de forma imparable frente a la mucho más tradicional y encorsetada expansión del catolicismo, lo que ha supuesto a la postre que se esté debilitando desde hace ya décadas la propia catolicidad de muchas naciones tradicionalmente católicas, sobre todo en África y América del Sur. En este contexto, hay que recordar que en el ámbito católico hubo circunstancias que, si bien ayudaron considerablemente durante un tiempo a su expansión, obstaculizaron la libertad de acción de Roma en sus proyectos de coordinación misional. De hecho, «jusqu'au XIX siècle, l'ambition pontificale de retrouver sa liberté d'action outre-mer et placent le clergé colonial sous sa direction, grâce à une politique de centralisation, reste à l'état d'esquisse» (Prudhomme, 2004: 58). Los obstáculos tienen su origen en las concesiones hechas por el Vaticano en materia misional a las grandes monarquías católicas a través de los antiguos patronatos portugués y español, y ya más tarde del francés. Además, también es obvio que han existido y existen tradiciones o modelos diferenciados de poner en práctica la misión católica, dependiendo de la orden, congregación o sociedad religiosa que asuma el empeño. Por supuesto, tampoco hemos de olvidarnos de circunstancias y condicionantes menos espirituales, relacionados con el mayor o menor empuje económico de cada una de las órdenes, con el apoyo o la

creación del dicasterio. Juan Pablo II dispuso en 1988 que Propaganda Fide pasara a denominarse «Congregación para la Evangelización de los Pueblos».

³ Como recuerdan LATOURETTE y SUNQUIST (2003), parte importante de ese retraso se asocia a la necesidad de consolidar el protestantismo en Europa y a la circunstancia de que los países protestantes establecen relaciones comerciales o vínculos coloniales con pueblos no cristianos en fechas (en general) más tardías que los católicos.

indiferencia —cuando no la oposición— de gobiernos y monarcas de los países metropolitanos y con las más o menos tensas o fluidas relaciones que mantienen los provinciales y las máximas autoridades regulares entre sí y con el propio Vaticano.

Todo este entramado de circunstancias hace que durante los primeros años del siglo XIX la situación de las misiones católicas sea poco menos que catastrófica: son escasas las misiones efectivas, disponen de muy pocos misioneros y desarrollan una muy limitada actividad.⁴ Es más, en esos momentos no existe ninguna congregación católica dedicada exclusivamente a las misiones exteriores, con la excepción de la Société des Missions Étrangères de París, fundada en 1655 y puesta en marcha de facto desde 1658, tras el nombramiento de los tres primeros vicarios apostólicos en China y Cochinchina. Por fortuna para Roma, la situación cambia a partir de la década de 1840, gracias al renacer misional que se asocia a la creación de nuevas congregaciones expresamente orientadas hacia la tarea evangelizadora (mayoritariamente francesas e italianas, y tanto masculinas como femeninas), que se muestran mucho más entusiastas e innovadoras en su quehacer que las órdenes tradicionales. Además, también es de justicia reconocer que en este reforzamiento de la obra misional tiene un destacado papel el pontífice Gregorio XVI (1831-1846), que se empeña en impulsar y renovar la Congregación de Propaganda Fide. Precisamente su encíclica *Probe Nostis* (la primera específicamente orientada a las misiones), promulgada en 1840, ha sido considerada el punto de partida de esa renovación oficial de la expansión misional católica (Betti, 1999). A partir de entonces, y durante casi toda la segunda mitad del siglo XIX, el Vaticano intenta poner en marcha proyectos misionales relativamente autónomos respecto de la expansión colonial, aunque solo en los territorios que no están vinculados con la actividad misional de las antiguas monarquías católicas. Pero a pesar de articularse un contexto tan expansivo y revitalizador, las esperanzas de fundar auténticos «reinos cristianos independientes» en África central, en Madagascar o en el Pacífico se frustran muy pronto, como recuerda Prudhomme (2004), por lo que hacia 1890 misioneros y colonizadores asumen las ventajas de poner en práctica una colaboración mutua explícita, que rentabilice los recursos disponibles desde ambos frentes, y que no se limite a considerar (en el mejor de los casos) la empresa evangelizadora como un mero rasgo inherente al proceso de expansión colonial de una «nación cristiana». Al margen de los inevitables

⁴ En esta coyuntura, el impacto de la expansión protestante tenía que dejarse notar de forma aún más evidente. Una muy buena síntesis del intenso movimiento de renovación misional, tanto católico como protestante, que se vive entre las décadas de 1830 y 1870 es el que ofrecen GADILLE y ZORN (1995a).

choques y desencuentros (en ocasiones de carácter estructural), esta vinculación perdura hasta el mismo epicentro del proceso descolonizador en las décadas de 1950 y 1960, y es precisamente durante toda esa larga etapa cuando se documenta la puesta en marcha de las exposiciones etnológico-misionales en el ámbito católico.

Como veremos al comentar sus exposiciones, las misiones protestantes se caracterizan por articular una red de relaciones con los poderes coloniales parcialmente diferente a la católica. Su mayor autonomía y la tradicional relevancia que otorgan a la experiencia espiritual personal, tanto del misionero como del misionado, confieren a la expansión misional protestante (según algunas interpretaciones quizás algo condescendientes) un cierto halo «contestario» frente al colonialismo, que se ve reforzado por su más intenso y más efectivo empeño en la creación de Iglesias nativas que el articulado por la misión católica, lo que refuerza a su vez la defensa del mundo indígena frente a los intereses metropolitanos.

En cualquier caso, que la colaboración explícita entre misión (católica o protestante) y aparato colonial existe es algo evidente, y que ambos poderes la rentabilizan, también. Es igualmente obvio que ese entendimiento en los territorios colonizados no es un reflejo de lo que sucede en el ámbito de las políticas internas metropolitanas, donde las tensiones que se documentan entre las respectivas administraciones y las distintas Iglesias —sobre todo la católica— pueden llegar a ser cuanto menos intensas. Pero en ultramar todo adquiere una nueva dimensión. Además, a la pujanza de ese ambiente de colaboración contribuye la dimensión nacionalista de la obra misional, sobre todo de la católica, a pesar de las (tardías) exhortaciones del Vaticano contra dicha vinculación, lo que ayuda aún más a la legitimación espiritual de la expansión misional en general y de la de cada potencia colonial en particular. La expansión de la «civilización», tanto espiritual como material, se convierte así en una obligación compartida.

Sin embargo, se ha señalado que «le projet missionnaire n'est pas celui du colonisateur et n'a pas pour finalité ultime la civilisation mais le salut» (Prudhomme, 2004: 121). Es este proyecto supremo de «salvación de las almas» la razón última que hace, según el autor citado, que el concepto de misión sea irreductible al de colonización, circunstancia que trata de demostrar con el análisis de las cuatro líneas divisorias que según él rompen en último término el vínculo existente durante décadas, y hasta siglos, entre las misiones y la expansión colonial. Se refiere Prudhomme (2004: 121-130) a las diferentes concepciones de las relaciones existentes entre religión y política; a que la misión no puede salir adelante sin implicarse en un proceso de aculturación (que se supone positivo); a las exhortaciones lanzadas tanto por el Vaticano como por las sociedades protestantes sobre la necesidad de poner

en marcha Iglesias nativas y a que, en definitiva, la construcción de una comunidad social cristiana trasciende el fenómeno de la colonización. Aunque parte desde una posición crítica muy distinta a la de Prudhomme, Beidelman (1982) concluye algo similar al analizar la intencionalidad de la empresa evangelizadora y compararla con los proyectos de colonos y administradores. Se refiere incluso a las misiones como la faceta más naif del conjunto de iniciativas vinculadas con el hecho colonial, dado que su objetivo sería una transformación radical del nativo, de su cuerpo, de su voluntad y de su pensamiento.

Aunque este es un debate que retomaré al final del libro, puedo adelantar ya que la interpretación que nos ofrece Prudhomme me resulta excesivamente optimista. En realidad, cada una de las cuatro líneas divisorias que anota es factible de ser aplicada a casi cualquier proyecto histórico de colonización conocido. Lo único que ocurre es que, en relación con la última y singular cualidad que Prudhomme menciona, en lugar del proyecto de creación de una sociedad cristiana nos encontramos o bien con el proyecto —tanto o más trascendental y trascendente— de creación de una sociedad plenamente occidentalizada, construida a imagen y semejanza de la metropolitana, o con el de una sociedad solo parcialmente aculturada, dependiente de la metrópoli pero tan modificada en sus estructuras y valores como lo pudiera estar tras un proceso de cristianización. En cuanto a lo anotado por Beidelman, puede que se ajuste en exceso a los objetivos teóricos de la obra evangelizadora. Es evidente que el fin que orienta la tarea del misionero es la conversión del pagano y su integración en la comunidad cristiana. Sin embargo, en muchos casos se tiene la impresión de que las misiones y los misioneros aspiran a una conversión formal de sus misionados y a la creación de unas comunidades nativas en las que la cristianización es solo un factor más de la occidentalización. Eso sí, la cristianización y la dependencia con respecto al clero regular blanco (o al pastor blanco protestante) se convierten en pieza clave de ese nuevo cuerpo social. En último término, esto no es muy diferente de lo que se proponen la mayoría de los proyectos coloniales que van más allá de la creación de meros enclaves comerciales: crear nuevos modelos de sociedad y de ciudadanos, unos ciudadanos sumisos, trabajadores y temerosos del orden político, ideológico y, por supuesto, religioso de la sociedad colonizadora. No obstante, que el deseo de los misioneros y de los administradores coloniales sea la formación de ciudadanos sumisos no lleva implícito su cumplimiento. Parece evidente que por muy «aséptica» (en clave ideológica) que pretenda ser la cristianización, los mensajes transmitidos y los cambios introducidos en los modos de vida y en las formas de pensamiento de los pueblos misionados conducen de forma inevitable hacia procesos de «modernización», pudiendo alentar incluso posicionamientos tanto antieclesiásticos (y, solo en contadas ocasiones, antirreligiosos) como anticoloniales.

Pero dejemos aparcado por un momento el debate mencionado y retornemos al entramado que forman los cuatro conceptos claves en torno a los cuales se articula el libro. La misión que aquí nos interesa es la que se desenvuelve desde mediados del siglo XIX a mediados del XX, tanto la protestante como la católica, aunque esta última resulta relevante para nuestro propósito sobre todo a partir de su renuncia a la creación de esos utópicos reinos cristianos independientes citados y de su apuesta decidida por la colaboración (más o menos explícita) con las autoridades laicas en sus proyectos de expansión y consolidación de la empresa colonial, algo que ocurre, como anotamos, entre finales de la década de 1880 y el inicio de los procesos contemporáneos de descolonización. Este marco temporal coincide de forma ajustada con el periodo que contempla la puesta en marcha, la consolidación y el inicio de la decadencia —luego parcialmente superada— de otro de los ámbitos de referencia básicos de este trabajo: la exposición internacional (y la colonial).

Exposiciones de carácter tanto artístico como económico-comercial, y con diferente proyección e importancia, se venían celebrando en Europa desde mucho antes que los años centrales del siglo XIX. Sin embargo, el primer marco expositivo en el que nos vamos a centrar es uno muy especial que, si bien es cierto que adquiere con el devenir del tiempo formas diversas y cada vez más complejas, tiene un origen y un significado inicial perfectamente acotados. Nos referimos a las denominadas, con mayor o menor propiedad, *exposiciones universales* o *exposiciones internacionales*, que tienen en el famoso certamen londinense de 1851 su punto de arranque. Además, nos interesan igualmente otros eventos que en ciertas ocasiones forman parte de esos grandes certámenes y que en otras muchas poseen identidad propia, siendo completamente autónomos. Hablamos ahora de las *exposiciones coloniales*, especialmente de las que tienen carácter oficial o que al menos cuentan con el respaldo o la mera aceptación implícita de las administraciones colonial y/o metropolitana.

Tanto las exposiciones universales o internacionales como las coloniales son quizás los escenarios más espectaculares y (salvo alguna excepción) los más eficaces que se hayan diseñado nunca (hasta la expansión de los modernos medios audiovisuales) para el despliegue de propaganda comercial, industrial y política. Por supuesto, son los expositores los sujetos que de forma más inmediata y directa rentabilizan el éxito de estos eventos, pero aún lo hacen de forma más intensa los gobiernos y los regímenes políticos de los países organizadores y de algunos de los participantes. Aunque en los primeros certámenes universales la propaganda colonial tiene una presencia muy difusa, la explosión colonial e imperialista que sacude a las potencias occidentales durante las dos últimas décadas del siglo XIX transforma el modelo

y hace casi indispensable la articulación de secciones expositivas coloniales e incluso la organización de los citados certámenes autónomos, algunos de proyección internacional y otros muchos con alcance exclusivamente nacional. En todos ellos se recurre a la exhibición de colecciones etnográficas de los pueblos que habitan los territorios ocupados. Pero la cosa no queda aquí: en no pocos casos se da un paso más y se organizan exhibiciones etnológicas *vivas*, que cuentan con la presencia de individuos o de grupos de individuos «primitivos» o «salvajes», presuntos «invitados» traídos a tierras metropolitanas.⁵ Comprobar cuál es la presencia de las Iglesias cristianas en esas exposiciones universales, en sus secciones coloniales y en los certámenes coloniales autónomos será uno de los objetivos de este trabajo, pero no el único. Lo que se convierte en el principal foco de atención de nuestro proyecto investigador no es la mera factualidad de la presencia o ausencia eclesiástica en esos grandes espectáculos, sino la puesta en marcha de verdaderas exposiciones etnológicas misionales, tanto autónomas como asociadas a los eventos antes citados.

Y, ¿por qué etnológicas?, ¿por qué no de carácter histórico o simplemente de orientación evangélica o asistencial?; en último término, ¿por qué y cómo se vincula la etnología con el mundo de la propaganda y, en definitiva, con la exposición misional? Como iremos comprobando a lo largo del libro, son varios los planos en los que interactúan el mundo de las misiones y la etnología, ya se articule esta como una práctica meramente amateur o como una disciplina de carácter académico. Existe un primer vínculo entre las misiones y una forma rudimentaria de etnología derivada del mero encuentro (o encontronazo) de culturas que se produce al entrar en contacto el misionero con el misionado. Si el agente evangelizador no reacciona de forma iconoclasta y aniquiladora frente a la religión o el conjunto de la cultura nativa, la condición exótica, «salvaje» o, simplemente, diferente del misionado y de su modo de vida suelen generar un cierto interés por parte del misionero y sus superiores. Es bastante frecuente que ese interés sea claramente «interesado», es decir, que el afán por conocer la cultura del misionado tenga una relación directa con el proyecto evangelizador, pues el conocimiento facilita el dominio. Por supuesto, también puede entrar en juego la mera curiosidad, el asombro o un verdadero afán por comprender lo que resulta ajeno. Sea cual fuere el contexto o el modelo de relación establecido, la cultura material del misionado se convierte pronto en un atractivo recurso colectable para el misionero. Ahí tiene su

⁵ Entendemos por exposición *viva* aquella en la que se presentan seres humanos como parte intrínseca del evento. En ocasiones, la exhibición se camufla con el desarrollo de algún tipo de actividad o tarea singular por parte de dichos personajes; en otras muchas se lleva a cabo de forma directa y sin tapujos y, a veces, de manera decididamente brutal y animalizada.

origen el afán recopilador que conduce a la reunión de colecciones más o menos sistemáticas e incluso, en algunos casos, a la formación de verdaderos museos etnológicos misioneros. No obstante, parece que su utilización como material educativo (para formar a futuros misioneros) o de propaganda (para excitar la colaboración con las misiones) tarda en extenderse en el ámbito católico. No ocurre así en el terreno protestante, donde la temprana formación de colecciones etnográfico-misionales conduce igualmente pronto a la puesta en marcha de exposiciones educativo-propagandísticas itinerantes.

El enorme éxito que alcanzan las exposiciones coloniales (y las etnológicas de carácter comercial) desde finales de la década de 1870 contribuye a que las sociedades misioneras protestantes británicas modifiquen su sobrio formato original de exposición (puesto en marcha ya a mediados de la centuria) y organicen de forma paralela las primeras exposiciones etnológico-misionales de verdadera trascendencia social. Porque, ¿puede haber mejor forma de recabar apoyo para las misiones que mostrar los llamativos, míseros y hasta «salvajes» modos de vida de los misionados y, más aún, de los que aún se ha de evangelizar? Si las exposiciones comerciales de objetos y de pueblos primitivos gozan de gran éxito, ¿no habrían de tenerlo aún mayor las muestras etnológico-misionales, con o sin la presencia de nativos? En realidad, eran la combinación perfecta entre ciencia, espectáculo y fe. Con todo, el ámbito católico tarda algo más que el protestante en subirse al carro de la exposición misional y lo hace con algunas dudas y reticencias. Luego, durante las décadas de 1920 y 1930, el Vaticano se recupera con creces de ese retraso.

El éxito que alcanzan estos eventos (tanto católicos como protestantes) durante casi un siglo los convierte en una de las más reiteradas y espectaculares herramientas de propaganda misional de todos los tiempos. Después de la Segunda Guerra Mundial, y hasta la actualidad, se han continuado celebrando exposiciones misionales, aunque los procesos de descolonización fueron borrando paulatinamente de sus diseños los contextos etnológico y racial que les habían caracterizado, convirtiéndose en eventos propagandísticos más sosegados y presuntamente solidarios. La excepción más relevante y anacrónica fue, como tendremos oportunidad de comprobar, la parcela misional de la sección colonial organizada por Bélgica durante la exposición universal de Bruselas de 1958.⁶

⁶ Aunque quizás fuera innecesario hacerlo, considero conveniente anotar que, pese a la gran importancia de todos estos eventos expositivos, su organización no resume de ningún modo la actividad propagandista misional, tanto católica como protestante, durante el periodo de tiempo considerado, que se muestra repleto de todo tipo de iniciativas con las que atraer la atención de fieles y público en general.