



Carlos Mondragón
EDITOR

Ecos del Bicentenario

El protestantismo y las nuevas repúblicas latinoamericanas

Fraternidad Teológica Latinoamericana

Proyecto “Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural:
Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales”
(PAPIIT-DGAPA IN304109).
Universidad Nacional Autónoma de México

EDICIONES
KAIROS



Copyright © 2011 Ediciones Kairós

José Mármol 1734 - B1602EAF Florida
Buenos Aires, Argentina
www.kairos.org.ar

Ediciones Kairós es un departamento de la Fundación Kairós,
una organización no gubernamental sin fines de lucro
dedicada a promover el discipulado cristiano y la misión integral
desde una perspectiva evangélica y ecuménica
con un enfoque contextual e interdisciplinario.

Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)
Secretario de publicaciones: Juan José Barreda Toscano

Diseño de la portada y diagramación: Adriana Vázquez
Ilustración de la portada: Fragmento de un mural de Diego Rivera
ubicado en el Palacio Nacional de México.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida de manera alguna
ni por ningún medio, sea electrónico, químico,
mecánico, óptico, de grabación o de fotografía,
sin permiso previo de los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados
All rights reserved

Carlos Mondragón, ed.
Ecos del Bicentenario. El protestantismo y las nuevas
repúblicas latinoamericanas / Carlos Mondragón, ed.
Dirigido por Guillermo Carlos Font
1ra. ed. - Florida: Kairós, 2011.
312 pp.; 20x14 cm.
ISBN 978-987-1355-35-8
1. Protestantismo. I. Font, Guillermo Carlos, dir. II. Título.
CDD 284



Contenido

Prólogo	5
1. La tolerancia religiosa y la llegada del protestantismo a América Latina <i>Sidney Rooy</i>	9
2. La “herejía” evangélico-protestante en la historia de Chile <i>Humberto Lagos Schuffeneger</i>	41
3. Fiestas, goces y placeres en el protestantismo rioplatense, 1875-1900 <i>Norman Rubén Amestoy</i>	63
4. El protestantismo y el advenimiento de la república en Brasil: discursos, estrategias y conflictos, 1889-1930 <i>Lyndon de Araújo Santos</i>	91
5. Presencia protestante en el nacimiento de la república colombiana: el caso de la Sociedad Bíblica Colombiana, 1825 <i>Pablo Moreno</i>	115

6. Diego Thomson en el Perú: el factor protestante en los inicios de la República, 1822-1824 <i>Tomás J. Gutiérrez Sánchez</i>	143
7. Antecedentes históricos del protestantismo, inicios de la difusión de la Biblia en Centroamérica independentista y el martirio de Juana Mendía (1783-1846) <i>Jaime Adrián Prieto Valladares</i>	171
8. De la presencia ideológica a la presencia física del protestantismo en el México independiente <i>Carlos Martínez García</i>	205
9. Laicidad y libertad de conciencia: el vínculo histórico del presbiterianismo mexicano <i>Ariel Corpus</i>	229
10. De piedad y sanidad: creencias sobre la salud y la enfermedad en los presbiterianos del México porfiriano <i>Carlos Olivier Toledo</i>	249
11. Religión y pluralismo cultural: poligénesis del protestantismo latinoamericano <i>Carlos Mondragón</i>	273
Sobre los autores	303



Prólogo

*A Sidney Rooy,
historiador y educador ejemplar*

El papel de las minorías en la historia de América Latina es incuestionable, e incluye sus expresiones políticas, ideológicas, filosóficas, científicas, étnicas y religiosas, entre muchas otras. En el pasado, fueron minorías las precursoras de las luchas por la Independencia, la educación popular, las libertades democráticas, los derechos políticos, el voto electoral de las mujeres, la libertad de conciencia, la separación Estado-Iglesia, los derechos sindicales, y un largo etcétera.

La lucha por la libertad religiosa promovida por las minorías liberales fue una de las más polémicas en la historia latinoamericana del siglo 19. De hecho, en la mayoría de los países, los debates sobre la tolerancia y la libertad de cultos tuvieron casi siempre como referencia obligada el temor a la presencia protestante, considerada por la dominante Iglesia Católica como un peligro a su hegemonía. La mayor parte de los argumentos del clero católico en contra del laicismo y la tolerancia religiosa que promovían los sectores más progresistas de la sociedad en el siglo 19 fueron argumentos antiprotestantes. Se temía que la libertad de cultos abriera las puertas a las iglesias de la Reforma y a la difusión de sus doctrinas entre los católicos, como finalmente ocurrió.

Por otro lado, la historia de la presencia protestante en América Latina abarca varios siglos y no siempre se inicia con la llegada de las denominaciones del protestantismo histórico en la segunda mitad del siglo 19. Sus antecedentes y la dinámica de su desarrollo en cada país deben buscarse en un contexto más amplio de las historias nacionales y los diversos contextos culturales e ideológicos, justamente lo que se ha hecho en varios de los trabajos que conforman este libro.

Esta recuperación de la memoria de las minorías exige distinguir las diversas maneras como se hicieron presentes las ideas, la teología, la literatura, las instituciones educativas, de salud, las iglesias y los portadores nacionales y extranjeros de las doctrinas protestantes que, desde el siglo 16, hicieron acto de presencia en las colonias que a lo largo del continente establecieron las potencias europeas (España, Inglaterra, Francia, Holanda y Alemania). A esto se agrega el imaginario sobre el protestantismo que se difundió durante los tres siglos de la Colonia por parte de la propia Iglesia Católica, como bien lo ha documentado la historiadora Alicia Mayer en su reciente obra *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*.¹

En varias partes del continente, antes que protestantismo hubo protestantes y simpatizantes de esta nueva forma de concebir el cristianismo; y antes también circularon estas ideas difundidas oralmente o en modestos medios impresos. Un ejemplo de este fenómeno es el hecho de que en diversos países llegaron primero ejemplares de la Biblia difundidas por protestantes antes que las iglesias denominacionales.

¹ México, Fondo de Cultura Económica, 2008. Véase también el libro de Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México, CUPSA/La Aurora, 1959.



A la luz de la investigación histórica de los últimos cincuenta años, es un hecho que no hubo un modelo único que explique la aparición del protestantismo en América Latina; y que la multiplicidad de experiencias sobre el origen de estas iglesias en sus diferentes tradiciones exige rescatar la diversidad de contextos sociales y culturales en medio de los cuales el protestantismo surgió y se desarrolló, adquiriendo también expresiones nacionales particulares. Contextualizar el surgimiento del protestantismo en este continente exige recordar algo que, por tan obvio, fácilmente se olvida: el hecho de que la historia de una nación incluye también el papel jugado por sus minorías. Y, en el caso de América Latina, que la minoría religiosa más importante y dinámica desde la Independencia hasta nuestros días ha sido el protestantismo en sus diferentes tradiciones y derivaciones eclesiales; de ahí su interés histórico.

En el contexto de las celebraciones del Bicentenario del inicio de las luchas de Independencia de 1810, y cuyo triunfo estaremos celebrando en los diferentes países en 10 o 13 años, presentamos al público este libro colectivo escrito por especialistas de 8 países y donde se abordan diversos temas de la historia del protestantismo en Latinoamérica. Varios de los trabajos aquí reunidos representan verdaderos y novedosos aportes al conocimiento histórico de estas minorías.

Todos estos ensayos fueron presentados y discutidos en un evento internacional financiado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) cuyo tema da título a este libro. El programa estuvo coordinado por miembros del proyecto «Disidencia y resistencia en el pluralismo cultural: memoria y subjetividad en minorías sociales» (DGAPA-PAPIIT IN304109) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),

quienes también se encargaron de revisar y preparar el manuscrito de este libro para su publicación.

Esperamos que esta obra amplíe el conocimiento que popularmente se tiene sobre las minorías religiosas en Latinoamérica en su vertiente protestante-evangélica. Y que los miembros de estas iglesias conozcan a través de su lectura facetas olvidadas o poco conocidas de lo que fue su historia durante el primer siglo de vida independiente de la Corona española.

Revalorar la historia de las creencias y las prácticas religiosas de las minorías, con sus particularidades doctrinales e ideológicas, incluye también revalorar el trabajo de los historiadores que dedican su vida a rescatar la memoria de los hechos humanos, en este caso, los inspirados en la fe. El merecido homenaje que se hizo al Dr. Sidney Rooy durante el evento que dio como fruto este libro respondió a esta revaloración del trabajo de un historiador y a la labor educativa de toda su vida.

Finalmente, nuestra gratitud y agradecimiento al apoyo de la FTL para que este encuentro de historiadores fuera posible en la ciudad de Lima, Perú, así como a su grupo local. De igual manera, al personal y a los directivos del Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA) en esa ciudad, en cuyas instalaciones nos albergaron, llenándonos de atenciones y haciendo más agradables y productivas las largas horas de trabajo, propio de un evento académico y de convivencia humana. A todos los que hicieron posible nuestro encuentro y a los que enriquecieron el evento con su participación como ponentes o asistentes, muchas gracias.

Carlos Mondragón González



1

La tolerancia religiosa y la llegada del protestantismo a America Latina

Sidney Rooy

El objetivo que procuramos alcanzar es buscar y definir los aspectos de la presencia de los protestantismos que llegaron a América Latina y si estos apoyaron o fueron contrarios al ideario de los movimientos independentistas del siglo 16. ¿Cuál era su visión de los cambios políticos que ocurrieron? ¿Con qué concepto de persona humana llegaron? ¿Cómo vieron a los pueblos indígenas, su cultura, sus costumbres, su religión y su estructura político-social? ¿Trajeron elementos de su trasfondo como iglesias heredadas de la Reforma protestante? ¿Qué actitud tomaron frente a la esclavitud y al abuso de los esclavos negros? ¿Con qué concepto y práctica de la misión evangelizadora llegaron a nuestros países? ¿Propusieron cambios con referencia a las posibilidades, capacidades y deberes del ser humano? ¿Con qué visión de la estructura sociopolítica arribaron al continente? ¿Qué esperaban de los habitantes originarios de América Latina y en qué manera trataron de acercarse a ellos?



Esperamos aportar luz sobre estas preguntas para aclarar la relación entre los movimientos independentistas y la influencia de los protestantismos que llegaron antes, durante y después de la liberación de América Latina del yugo del imperio español. Para este fin seleccionamos tres momentos y espacios que ilustran distintos acercamientos y lo que aportaron a las ideas y prácticas de una sociedad plural. La primera incursión protestante que consideramos representaba en Brasil un modelo en el cual el grado de tolerancia contrastaba con el contexto general del colonialismo practicado por el imperio portugués. La segunda remite a la experiencia de los ingleses y los moravos antes y después de la independencia de la Mosquitia en Nicaragua. El tercer momento ilustra cómo la idea y la presencia de la tolerancia religiosa en el movimiento independentista en la Argentina fueron promovidas e impulsadas por autores protestantes. Concluiremos con una breve evaluación general de la participación protestante en el contexto de las nuevas corrientes que se promovían en el continente con el triunfo de las luchas por la independencia y las dificultades de la apertura religiosa que promovieron los sectores más avanzados de la sociedad.

La llegada de los holandeses a Brasil

Durante el siglo 16 los portugueses habían ido colonizando progresivamente las costas de Brasil y llegaron a penetrar en el interior. Era la época en la que los paulistas capturaban indígenas para su venta a los colonos en la costa. También había comenzado el despreciable comercio de los esclavos negros de África. Florecía ya la difusión del catolicismo peninsular en las costas de Brasil y comenzaban las misiones jesuíticas en el interior del país.

Iglesia y Estado en Holanda

Los holandeses establecieron su primera base en Brasil en 1624 y fueron desalojados un año después. No obstante, desde 1630 hasta 1654 mantuvieron el control de dos mil kilómetros de la costa del noreste de Brasil, incluyendo la zona de Pernambuco. La colonia se estableció para fomentar la agricultura y socavar el dominio portugués en la región.

Los colonos holandeses llegaron con un trasfondo muy diferente al de los primeros conquistadores de las Américas, españoles y portugueses. En Holanda estaban llegando al fin de una lucha centenaria contra España. Ya con la *Unión de Utrecht* (1579), firmada por las provincias norteafricanas de Holanda, la resistencia había afirmado la libertad de conciencia de cada persona y el derecho a elegir su propia religión.

Para enfrentar la reconquista del norte de Holanda por las fuerzas españolas, fue urgente para la Iglesia protestante consolidar las diversas posiciones teológicas y luchar de manera conjunta. Se les permitió a las autoridades de cada provincia regular la organización de las iglesias locales, siempre y cuando contemplaran el principio del respeto a la diversidad. “Cada persona permanecerá libre en su religión y nadie será investigado o perseguido a causa de [la misma]”.¹

La necesidad de la acción coordinada tuvo el efecto de limitar en parte los fuertes provincialismos que aún se hacían sentir en la Holanda de esa época. Sin embargo, seguía

¹ Gardenia Vidal, “Las Provincias Unidas y la tolerancia religiosa durante la primera mitad del siglo XVII”, *Modernidades: la historia en diálogo con otras disciplinas*, Año 2, No. 4 (septiembre 2006). Disponible en la red: http://www.ffyh.unc.edu.ar/modernidades/IV/DEFINITIVOS/Articulo_Vidal.htm. Consultado el 14 de mayo de 2010.

habiendo gran diversidad en la forma de institucionalizar y poner en práctica la fe religiosa en las distintas provincias. Se estableció el modelo de una “iglesia pública” en la cual la gente tenía la libertad de creer lo que quisiera; pero con respecto a las manifestaciones y los ritos públicos había una sola religión dominante constituida por la de la mayoría de los ciudadanos. Este arreglo tuvo el efecto de abrir espacio para la llegada de refugiados religiosos de otras partes de Europa, además de consolidar la fuerza de la nación holandesa y otorgarles la libertad de culto a grupos disidentes. Así fue como los anabautistas recibieron por primera vez en su historia el derecho de culto en 1577.²

La intención del líder de la resistencia, Guillermo de Orange, fue mantener la unidad frente a la diversidad de convicciones personales y de grupos para evitar fracturas que pudieran poner en riesgo el éxito en el conflicto con las fuerzas españolas. Y dado que poner en práctica la libertad de culto llevó tiempo, en el proceso el Estado mantuvo el control de muchos aspectos del ejercicio eclesiástico. Gardenia Vidal, de la Universidad de Nacional de Córdoba, Argentina, afirma que el proceso religioso en la lucha contra España “contribuyó a la conformación de un Estado con marcados rasgos secularizantes que lo diferencian de los demás países de Europa Occidental”.³

Vidal continúa su artículo diciendo: “Se trataba de un modelo —único en la Europa reformada— que, en términos generales, implicaba que la gente era libre de creer en cualquier

² Williston Walker, *Historia de la Iglesia cristiana*, Casa Nazarena, Kansas, s.f., p. 437.

³ Vidal, *op. cit.*

doctrina religiosa, pero sólo los reformistas (calvinistas) eran verdaderamente libres de expresar sus creencias mediante rituales públicos”.⁴ En este contexto, el Estado apoyaba a la iglesia pública mayoritaria de manera relativa. Para salvaguardar la libertad de conciencia y la aceptación de diferentes iglesias hegemónicas según la mayoría de la población en cada provincia, fue necesario que el Estado asumiera varias funciones cívicas, como los registros públicos, los matrimonios, la asistencia a los pobres, las situaciones de herencias, etcétera.

El modelo político-social impuesto en Brasil

Junto con la conquista holandesa en la costa de Brasil, hubo al principio una persecución de los católicos por parte de los colonos holandeses; no tanto por su religión, sino porque los católicos luchaban a favor del imperio portugués. Sólo cuando la ocupación holandesa llegó a establecerse bien, empezó a haber una relativa libertad de conciencia y práctica para los diversos cultos, la cual fue establecida bajo el ilustrado príncipe Mauricio de Nassau (1637-1644).

A los católicorromanos se les prohibió realizar procesiones en las calles, hacer ejercicio público de su religión, hacer obras de evangelización fuera de sus templos y recibir fondos del Estado para sus iglesias. Pero tenían pleno derecho a creer según les dictara su conciencia y a ejercer su religión dentro del templo como les pareciera correcto, además de tener los derechos civiles y privilegios cívicos que correspondían a todos los habitantes de la zona. El príncipe Mauricio aconsejaba a

⁴ *Ibíd.*

los reformados no evangelizar entre los católicos portugueses; y decía: "... es mejor que ellos conserven sus sacerdotes y sus iglesias".⁵ Antes de prestar juramento como gobernador de Brasil, Mauricio de Nassau había prometido promover la fe reformada entre "los gentiles ciegos". Con esto se deduce que para Mauricio los católicos no pertenecían a ese grupo. Ciertamente fue una postura adelantada para el siglo 17, teniendo en cuenta el fuerte grado de polarización al que se había llegado en ese entonces entre protestantes y católicos en el resto de Europa y ciertamente también en América Latina.

En ese período los judíos fueron de gran apoyo en las incursiones de los holandeses en América del Sur. Ya había residentes judíos en los territorios holandeses durante la Edad Media, y para el siglo 16 habían llegado muchos más al país. Después de la declaración de independencia de las Provincias Unidas de Holanda, afirmada en el *Acto de Abjuración* de 1581, llegaron muchos sefarditas de España y Portugal, como también "nuevos cristianos", que habían aceptado el bautismo cristiano para escapar de la Inquisición en sus respectivos países. Algunos de ellos formaban parte de la Compañía de las Indias Occidentales y eran miembros de su junta directiva, desde la cual ayudaron a financiar la guerra contra Portugal. Un número significativo de judíos sefarditas y "nuevos cristianos" llegó también como parte de la inmigración holandesa al Nuevo Mundo en el siglo 16. Un médico judío había tratado al propio príncipe Mauricio antes de su llegada a Brasil.

Como en el caso de los católicos, los judíos también tenían la libertad de construir sus sinagogas, realizar sus reuniones

⁵ Sidney Rooy, *Misión y encuentro de culturas*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2001, p. 36.

y seguir sus ritos, como lo habían hecho en Holanda. Aunque no había interés alguno de parte de los judíos en buscar la conversión de los cristianos reformados ni de los otros grupos, hubo en Brasil instancias de matrimonios con personas que no eran de su comunidad. Tanto para judíos como para católicos regían las mismas restricciones al ejercicio público de sus ritos.

Aunque en la América Latina española y portuguesa siempre hubo dos religiones, la católica impuesta por los colonos europeos y las indígenas, en Brasil la situación era más confusa. Primero, como afirmamos arriba, había una comunidad judía en Brasil. También habían llegado muchos esclavos africanos para trabajar en las plantaciones, especialmente las de caña. Al principio los holandeses se habían declarado en contra de la esclavitud, pero cuando llegaron a necesitar la mano de obra cambiaron su práctica. La libertad religiosa significaba poco para la gente esclavizada y a ellos les faltaban los derechos que ejercían los indígenas.

La colonia holandesa en Brasil tenía doce congregaciones y diez capillas, pero muchos de los colonos prestaban poca atención a los ritos cristianos. Los líderes religiosos les insistían a los dueños de los esclavos que el propósito principal de tener negros en sus plantaciones era llevarlos al conocimiento de Dios y lograr su salvación. Insistían también en asegurar que se mantuviera este fin a pesar del cambio de dueños, en la no separación de las familias y en el derecho al descanso dominical. Sin embargo, el trato a los negros, especialmente en el interior, faltaba mucho a esta regla. Ellos no tenían los derechos civiles que poseían los demás residentes. Con referencia a sus costumbres religiosas, los esclavos negros mantuvieron relativa libertad, aunque a veces les criticaban sus bailes. Hubo, por supuesto, tentativas de evangelización

de los esclavos, y según Schalkwijk, “los africanos fueron, desde el comienzo hasta el fin de la ocupación holandesa, recibidos en la iglesia reformada ... Muchos negros, hombres y mujeres, escucharon con humildad y fueron (según lo dicho) bautizados”.⁶

Se establecieron aldeas de población indígena y misioneros con sus familias fueron a vivir con ellos, celebrando la santa cena con los indígenas por primera vez en Brasil en 1640. No había autoridades eclesiásticas blancas para regir la vida comunitaria de las aldeas, aunque sí maestros holandeses y auxiliares indígenas que servían al pueblo. Se publicó un catecismo trilingüe impreso en tres columnas paralelas y tres lenguas para favorecer el aprendizaje: portugués, tupí y holandés. Y se nombraron catequistas indígenas para una comunicación más eficaz del evangelio. Los indígenas tenían plena libertad de entrar y salir de sus aldeas cuando quisieran.⁷

Los holandeses y la tolerancia religiosa

Varios aspectos que se merecen destacar surgen de este breve análisis de la historia del protestantismo en América Latina entre 1624 y 1654.

1. Vemos cómo en la relación Iglesia-Estado hubo una tensión saludable. La Iglesia hizo reclamos a las autoridades seculares, al mismo tiempo que hizo su parte por la salud espiritual y moral de la comunidad. Por su parte, los gobernantes actuaron independientemente de la iglesia protestante,

⁶ Frans Leonard Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês (1630-1654)*, Diretora de Assuntos Culturais, Recife, 1986, pp. 221-222.

⁷ *Ibid.*, pp. 245-269.

según sus propios criterios, para el bien de los pueblos bajo su jurisdicción. Frecuentemente las dos instancias entraban en conflicto, pero el gobierno tenía la última palabra en los asuntos de la colonia.

2. La tolerancia hacia los demás cultos presentes en Holanda se hizo presente en la libertad de culto otorgada en su colonia en Brasil. La coalición necesaria para romper el dominio español en las Provincias Unidas de Holanda exigía una unión entre las corrientes que interpretaban las Escrituras y entendían el mensaje del evangelio en formas bastante diferentes. Además, la posibilidad de colaborar también con los seguidores de otra religión, como en el caso de los judíos, en asuntos políticos y para el bien de toda la comunidad, se trasladó durante este período con eficacia de Holanda a Brasil.

3. El respeto hacia la conciencia individual sin menoscabar la importancia de la comunidad, tanto en lo político como en la evangelización, dio la base para una colaboración mutua y eficaz que permitió mantener la paz y el bienestar de los diversos grupos. Sin embargo, hubo una falla grande en el asunto de la esclavitud de los africanos. Los colonos recién llegados a Brasil llevaban la conciencia holandesa de no esclavizar a otros seres humanos. Sin embargo, enfrentados con la necesidad de contar con mano de obra para realizar sus exportaciones y para cumplir sus sueños de estabilidad económica y posible riqueza personal, empezaron a comprar esclavos para sus campos. En esto no se distinguieron de los colonos de otras partes de América Latina.

4. Vale la pena destacar cómo la gente perseguida busca nuevos caminos para realizar sus sueños. La emigración de judíos al Brasil holandés fue muy importante. En 1638 ya había 200 judíos en la colonia que recibían desde Holanda

la ayuda de rabinos y maestros para sus sinagogas. En 1642 había 600 judíos y llegaron a tener casi la mitad del total de los tres mil colonos pocos años después. Casi al fin de la colonia, en 1650, todavía había 650 judíos presentes. Una de las cuatro divisiones del ejército fue judía, y sus soldados lucharon hasta el fin contra los portugueses y nacionales en Brasil. Ellos también recibieron su libertad aprobada por el tratado de la *Capitulación*, y así como los demás holandeses, pudieron dejar Brasil con sus pertenencias dentro de los tres meses acordados. Colonos judíos participaron activamente en la industria del azúcar, contrataron a los dueños de las plantaciones para recaudar impuestos, fueron activos en la trata de esclavos y controlaron gran parte del comercio de importación y exportación.⁸

5. La corporación de la Compañía de las Indias Occidentales holandesa tuvo el derecho exclusivo al traslado y comercio de esclavos de la costa africana durante este período. La Compañía siguió el camino de la mayoría de los grandes consorcios que dominan la sociedad hasta el día de hoy: olvidó los principios humanos y cristianos de búsqueda del bien del prójimo. Como la mayoría de las empresas de este tipo, su propósito fundamental no era buscar el bien común ni fomentar la creación de una comunidad donde reinara la justicia como la entiende el evangelio. Más bien, su razón principal, aunque no exclusiva, era lograr la mayor riqueza posible para sus dueños. Sus líderes no se consideraban responsables por los heridos que dejaban en el camino por la cruel explotación, produciendo daños irreversibles en muchos de sus trabajadores.

⁸ *Encyclopedia Judaica*, Macmillan LTD, Jerusalén, 2007, Vol. 4, p. 144. Véase también Schalkwijk, *op. cit.*, pp. 220-221.

La llegada de los protestantes a la Mosquitia en Nicaragua

Hubo muchas tentativas de evangelización de los indígenas en América Central después de la conquista con un éxito limitado. En algunas ocasiones se bautizaron grandes cantidades de personas de pueblo en pueblo, pero con resultados cuestionables. Especialmente en las costas de Nicaragua y Honduras hubo poco progreso y la resistencia indígena fue constante. La enemistad de los pueblos originarios con los colonos españoles favoreció el contacto y el establecimiento de la colonización y el comercio con europeos de diversas naciones de religión protestante.

Colón llegó a la costa de Nicaragua en 1502. Sin embargo, en esa región hubo poco contacto entre los indígenas y los europeos hasta el siglo 17. Fueron principalmente los ingleses quienes se hicieron amigos de los naturales de la Mosquitia. La Compañía Providencia, recién conformada por los puritanos, fundó un puesto sobre la costa en 1633 llamado Cabo Gracias a Dios. Su objetivo era el comercio y posiblemente la colonización. En su instrucción oficial al capitán Camock, el tesorero de la Compañía Providencia, Juan Pym, le aconsejó: “Deben hacerse queridos por los indios y sus líderes ... les conjuramos a ser amistosos y no causar envidia”.⁹ Desde entonces se logró establecer una relación de amistad con los indios que duró mucho tiempo, en parte sin duda a causa de oponerse ambos a los españoles.

⁹ Kenneth Grubb, *Religion in Central America*, World Dominion, Londres, 1937, p. 23.

En 1655 Inglaterra estableció su protectorado sobre los indios misquitos, otorgándole un reconocimiento oficial al rey misquito y prometiéndole su protección. Se establecieron comunidades permanentes de colonos en Río Negro, Bluefields y Cabo Gracias a Dios. Cincuenta años más tarde se hizo un tratado formal por medio del gobernador inglés de Jamaica, sede del poder británico en el Caribe. Este gobernador pidió la colaboración de los pobladores originarios así como la de los filibusteros para hacer incursiones desde Desaguadero hasta el interior vía el río San Juan; esto con el fin de debilitar y destruir el poder de los españoles en el Caribe.

Los colonos anglicanos trataron de establecer misiones entre los misquitos sin tener más éxito que los españoles. Sin embargo, llegaban dos ministros cada año hasta 1879 para visitar a los colonos en los lugares donde vivían y para responder a sus necesidades espirituales. Algunos indígenas habían sido bautizados por los capitanes de los barcos europeos u otras personas que habían pasado por la zona en años anteriores, pero sin recibir enseñanza cristiana posterior.

Durante el siglo 18 se registró un número alto de rebeliones entre los indios y los negros en toda la zona del Caribe. Juan Bosch, ex presidente de la República Dominicana, menciona veintinueve levantamientos entre 1724 y 1789, y comenta: “El rosario de alzamientos negros indicaba que en el Caribe había una situación perpetua de injusticia que podía dar lugar en cualquier momento a una devastadora rebelión general, y cualquier conmoción en Europa podía desatar esa rebelión”.¹⁰

¹⁰ Juan Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*, Tomo I, Sarpe, Madrid, 1970, p. 286.

Estas luchas no podían dejar ilesa a la Mosquitia. Entre 1765 y 1773 hubo también en la costa de Nicaragua levantamientos entre la población negra. Pero esto no afectó la buena relación entre los indígenas misquitos y los ingleses, quienes permanecieron unidos por su respeto mutuo, por su odio común a los españoles y por la admiración del rey indígena hacia las cosas inglesas.

El surgimiento de la idea del “destino manifiesto” en los Estados Unidos en el siglo 19 objetó el protectorado inglés. El desacuerdo entre los ingleses y los estadounidenses versaba sobre la posible construcción de un canal interoceánico por el río San Juan. Sin embargo, en 1860 Gran Bretaña cedió sus intereses en ese asunto; les otorgó autonomía a los indígenas misquitos en la región y prometió pagar al rey un subsidio de mil libras anuales hasta 1870. Este arreglo había sido discutido con el gobierno de Nicaragua, pero los indígenas mantuvieron su autonomía hasta incorporarse voluntariamente al departamento de Zelaya de la República de Nicaragua en 1894.

La llegada de los moravos

Por amistad, el rey misquito Jorge Augusto Federico les regaló a dos de los militares ingleses ciento dieciocho millas cuadradas de su territorio. Los ingleses buscaron capital con el interés de establecer una compañía de comercio, pero sin éxito. Terminaron vendiendo sus derechos a los príncipes Carlos y Schönburg-Waldenburg de Prusia. Este último era amigo de los moravos, y por este motivo fueron ellos quienes viajaron para hacer labor misionera allí. En 1849 llegaron a Bluefields los primeros misioneros moravos, a quienes el cónsul británico y el rey misquito recibieron bien. Cuando llegaron los moravos alemanes no había ni iglesia ni escue-

la para los indígenas. Las primeras de estas comenzaron en Bluefields entre los colonos, algunos de los cuales eran cristianos practicantes. Los moravos comenzaron una iglesia y una escuela entre los indígenas en 1860. Entre los primeros misquitos bautizados estuvo la princesa Matilda. Diez años más tarde ya había mil miembros de la iglesia morava entre los misquitos.

Pronto la obra se extendió a los indígenas sumos y más adelante entre el pueblo rama. La misión se expandió mucho en la década de 1880 con un gran avivamiento. La influencia de la misión crecía de tal forma que su apoyo influyó de manera positiva en la incorporación de la zona de la costa al gobierno nacional durante la década de 1890. Desde 1849 hasta la Primera Guerra Mundial en 1914, fueron los misioneros moravos alemanes quienes llevaron adelante la evangelización en Nicaragua. Como parte de sus esfuerzos para preparar a los nuevos cristianos indígenas para llevar adelante la obra de evangelización, en 1905 los misioneros moravos publicaron una traducción del Nuevo Testamento al idioma misquito. Al principio, el método de acercamiento de los moravos les resultó extraño a los nativos, lo que produjo resistencias. Como lo expresó H. G. Schneider, historiador moravo en Herrnhut:

... en Bluefields la mayoría de los habitantes eran bautizados, pero no se preguntan cómo ni de quién. Pero resulta más entendible el odio y la amargura con la cual toparon los misioneros con su cristianismo bíblico durante toda una serie de años en Bluefields.¹¹

¹¹ H. G. Schneider, *La Mosquitia: historia de la Unitas Fratrum en la Mosquitia, 1849-1898*, CIEETS, Managua, 1998, p. 86.

Pero los misioneros persistieron y progresivamente hubo un cambio de actitud hacia ellos. Schneider caracterizó en un momento a los misquitos como “creativos”, pero en otro como “un pueblo ignorante, perezoso y esclavizado al vicio de la bebida”. Se culpó a los blancos por haber traído el ron que resultó ser una maldición, especialmente para los hombres. Para combatir este y otros problemas sociales entre los indígenas, los moravos llevaron a un hombre de color, educado en Jamaica, para ser maestro en sus escuelas. Establecieron además una clínica de salud. El crecimiento de la obra fue lento al principio, luego hubo avivamientos, y al final llegó a ser una iglesia significativa que perdura hasta el día de hoy.

La crítica de los moravos a la política anterior del gobierno inglés hacia los indígenas fue aguda. El vocero de la misión morava H. G. Schneider reclamaba que este no “les había enviado mensajeros del evangelio, no les había construido escuelas, ni les había enseñado a formar una fuerza militar ordenada y entrenada para la protección de sus fronteras, para cuando llegara la hora de peligro”.¹²

Con la comunicación cortada con la iglesia morava alemana madre, la iglesia morava en Nicaragua fue formando lazos más fuertes con la iglesia morava en Bethlehem, Pensilvania, aunque los misioneros llegaban tanto de Inglaterra y Alemania como de Estados Unidos. En 1933 llegó un médico para fortalecer la obra médica y el mismo año ordenaron al primer pastor indígena. Progresivamente, por medio de un instituto bíblico, una escuela vocacional y la participación en la directiva de la iglesia, llegó a conformarse la Primera Conferencia

¹² *Ibíd.*, p. 38.

General en 1952, a tener un primer obispo nicaragüense en 1962 y a ser una provincia autónoma de la Iglesia Morava Mundial en 1974.

Los ingleses, los moravos y la tolerancia religiosa

Es importante resaltar el trato digno que los ingleses dieron a los indígenas en la Mosquitia. La historiadora Mary Helms describió esta relación con estas palabras:

Entre las muchas exhortaciones referentes al trato digno de las razas nativas que fueron enviadas desde Inglaterra a los pioneros del Imperio, sería difícil encontrar una encomendación más alta y simple que las palabras de Pym [mencionadas anteriormente], y nunca, quizás, ha existido una amistad entre los ingleses y una raza indígena como ésta que ... ha subsistido entre los ingleses y las tribus indígenas de la costa de Mosquitia.¹³

El hecho de que los ingleses en la Mosquitia nicaragüense no dependían de los indígenas para su actividad comercial,¹⁴ es decir, que no los usaban como mano de obra barata ni buscaban apropiarse de sus materias primas o productos comerciales, facilitó la buena relación. Más bien los misquitos fueron compradores de mercancías inglesas, incluyendo ropa

¹³ Mary W. Helms, *Asang: Adaptaciones al contacto cultural en una sociedad misquita*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1977, p. 25.

¹⁴ Karl Offen comprueba que no había mucha exportación de madera de la costa de la Mosquitia en esta época. "British Logwood Extraction from the Mosquitia: The Origin of a Myth", *Hispanic American Historical Review*, Vol. 80, No. 4 (febrero 2004): 113-135.

y armas, y el ron que fue sumamente destructivo especialmente para los hombres. Además, los ingleses y los misquitos fueron aliados en su oposición a los españoles y participaron en las expediciones militares en su contra.

Hubo un reconocimiento formal de las relaciones sociales y políticas con los indígenas. Por medio de los criollos y la gente de color que habían llegado mucho antes que los ingleses, ya se había iniciado un proceso de mestizaje. Hay poca evidencia de que hubiera discriminación entre los distintos pueblos o por parte de los ingleses.

Aparentemente los ingleses que llegaron a Nicaragua representaban a la iglesia oficial de Inglaterra, de tradición anglicana. Hubo bautismos en algunas ocasiones, pero sin instrucción religiosa y sin la debida atención pastoral para la formación de comunidades cristianas entre el pueblo nativo. La llegada de capellanes una vez al año, los cuales se quedaban poco tiempo, da testimonio de ello, al igual que la queja posterior sobre la espiritualidad superficial y nominal de los indígenas que los ingleses bautizaban.

La llegada de los cristianos moravos significó un cambio drástico en el concepto de la religión impartida a los indígenas. Estos criticaron duramente a los ingleses por su falta de obra misionera consciente y directa con los misquitos. También tuvieron una actitud de duda hacia la eficacia del poder político en general y criticaban la actuación de los ingleses. Al respecto Schneider afirma:

Siempre existen diferencias de grado, pero la política es y seguirá siendo la sabiduría del egoísmo, previsora y prudente, para la cual el patriotismo le dará la absolución a los hombres de gobierno. Esto no cambiará sino hasta el reino de los mil

años, cuando la posibilidad de una política pura y sin intereses se compruebe y se vuelva realidad.¹⁵

El trabajo entre la gente de todas las razas presentes en la Mosquitia muestra un alto grado de tolerancia ejercida por parte de los moravos. La educación y la ayuda en el área de la salud se daban a todos sin hacer excepción de personas. Los moravos llevaron a un maestro de color para colaborar como misionero con igual posición y autoridad que la que tenían los blancos. Establecieron iglesias integrando a la gente negra, mestiza e indígena.

Domingo Sarmiento y Pablo Besson en la lucha por la tolerancia en la Argentina

Otro caso de interés histórico se vivió en la República Argentina, en tierra de Domingo Faustino Sarmiento. Aunque Sarmiento fue nominalmente católicorromano, recibió una profunda influencia del pensamiento liberal y protestante. Sin él la labor de Besson para promover la tolerancia hacia los protestantes hubiera sido casi impensable. Con poca educación formal, Sarmiento llegó a ser un gran estadista, educador, escritor y presidente de la República. De niño aprendió mucho de la Biblia y siempre promovió su lectura, siendo amigo de los colportores de la Sociedad Bíblica.

Para Sarmiento había dos opciones post-independencia. Por un lado estaba el proyecto oligárquico conservador, que el dictador Juan Manuel de Rosas representaba en su conquista del interior y el sur del país. Esta opción mantuvo al pueblo

¹⁵ Schneider, *op. cit.*, pp. 38-39.

en la ignorancia y en el régimen social verticalista heredado de la colonia. Por otro lado estaba el proyecto liberal.

En su clásica obra *Facundo: civilización y barbarie*, Sarmiento propone que existen en la Argentina, como en mucho de América Latina, dos sociedades distintas, dos pueblos extraños el uno al otro: las ciudades, que son “centros de civilización”, y los campos, “donde se disuelve la asociación”. Según el historiador Enrique Anderson Imbert:

Disuelta la vida institucional, surge el gaucho: resignación estoica para la muerte violenta que lo lleva a matar hombres como mata reses, individualismo, orgullo meramente biológico, al margen de la inteligencia y la moral. Para Sarmiento el gaucho lucha contra la naturaleza, pero es parte de la naturaleza. El hombre civilizado también lucha contra la naturaleza, pero es parte de un proceso histórico.¹⁶

El proyecto liberal que promovió Sarmiento y sus compañeros, como Juan Bautista Alberdi, incluía: la modernización del campo, el combate a los indígenas representantes del atraso y la barbarie, y la diversificación de la economía. Este programa requería la imposición de la modernidad con un fuerte énfasis en la educación. “... la tolerancia religiosa que ellos defendían debía imponer la religión del progreso, el protestantismo, en sustitución del catolicismo hispánico, concebido como un freno para el desarrollo de la modernidad”.¹⁷ De esta manera el protestantismo se concebía como un aliado en la lucha de la civilización contra la “barbarie”.

¹⁶ Enrique Anderson Imbert, *Genio y figura de Sarmiento*, EUDEBA, Buenos Aires, 1967, p. 59.

¹⁷ Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1970, p. 113.

Este proyecto ofrecía el acceso del pueblo a la educación, la promoción de las libertades individuales y el camino a la civilización, considerando que ello llevaría al país a ser igual que Europa y Estados Unidos. Pero esto se conseguiría a costa de la ruptura con la cultura, la religión y las costumbres populares. Lo popular, lo gauchesco e incluso lo católico era bárbaro y por ende retardador, y de continuar le impediría al país ingresar al club de los pueblos desarrollados y civilizados. De esta manera, el liberalismo argentino, al igual que otras versiones en el resto de América Latina, proponía un modelo de sociedad donde se sustituiría o inyectaría, con la inmigración de personas europeas, mano de obra adecuada para construir el modelo de sociedad con el que soñaban los liberales.

El protestantismo llega a América Latina en esta disyuntiva. Desde el punto de vista del “progreso y la civilización”, el liberalismo argentino tenía más denominadores comunes con el protestantismo inglés y norteamericano, y obviamente, si se mira sólo desde esta óptica, significaba un paso hacia adelante. De esta manera el protestantismo se inserta a este proyecto desde sus raíces en América Latina, oponiéndose a todo lo que representa el atraso, desde este punto de vista: la mentalidad precapitalista, el catolicismo y las culturas autóctonas. Los procesos que el proyecto liberal-protestante apoya incluyen la incorporación de las masas a los procesos educativos, la formación de una consciencia progresista forjada por medio de la lectura de la Biblia y los cambios a favor de las libertades individuales y la libertad de culto.

Sarmiento actuaba dentro de este marco: firmó cartas de apoyo a los representantes de las Sociedades Bíblicas aconsejando la lectura bíblica; recomendó la lectura bíblica en las escuelas; invitó a casi setenta maestras y maestros, mayormen-

te mujeres, de Nueva Inglaterra para la enseñanza escolar, y más tarde estableció escuelas normales para preparar a otras personas para fundar escuelas. Su biógrafo Manuel Gómez comentó que Sarmiento tenía “el virus protestante”. Por su parte Sarmiento llamó al catolicismo “la religión de mi mujer”.

Fue a este mundo que el suizo Pablo Besson llegó en 1881, cuando contaba con 33 años, diez años después de terminar la presidencia de Sarmiento y siete años antes de que este muriera. Pablo Besson fue hijo de un pastor reformado y estudió teología en Alemania con eruditos de la talla de Godet, Delitzsch y Tischendorf. Formó parte de un grupo de pastores que organizó en Suiza una Iglesia libre del Estado. Fue a Francia como evangelista y allí decidió bautizarse por inmersión, integrándose a una iglesia bautista, donde ejerció su ministerio hasta su muerte. Besson aceptó la invitación de una iglesia bautista de Boston para ministrar en una iglesia de inmigrantes suizo-franceses en Esperanza, Argentina, en 1881. Pero preocupado por la situación extralegal en la que vivían los protestantes, se mudó a Buenos Aires el año siguiente para promover una lucha por las libertades religiosas de las minorías.

Pablo Besson era un predicador fogoso que realizó una tarea evangelizadora en Buenos Aires, e incluso en Montevideo, Uruguay. Fundó la Primera Iglesia Bautista de Buenos Aires, después de lo cual continuó con su labor pastoral y evangelizadora, y se dedicó a la lucha a favor de la libertad de conciencia. Besson frecuentaba las sesiones del Congreso argentino para convencer a los representantes de la necesidad de realizar cambios en concordancia con la libertad otorgada por la Constitución de la República. Escribió prolíficamente en los diarios seculares de la época, presentando las razones por las cuales estos cambios eran necesarios. Cuando una pareja

de su congregación quiso casarse, siendo que él carecía de autoridad legal para hacerlo como ministro protestante, realizó la ceremonia redactando un contrato de matrimonio con la firma de dos testigos. Le presentó una copia de este contrato al ministro de justicia pidiendo la aprobación del mismo, y la recibió. Continuó con su lucha a favor del Registro Civil, institución que fue aprobada en 1888.

Besson debatía con conocimiento sobre las luchas de los indígenas en suelo argentino. Argumentó que el Congreso de 1853 había errado al “promover su conversión al catolicismo”. No es la competencia del Congreso, decía Besson, actuar como un concilio para definir lo que es el catolicismo, el modernismo, el romanismo, el papismo o el cristianismo primitivo. Besson decía que la Constitución había querido también que la reducción de los indios se hiciese mediante una guerra humanitaria y cristiana, y “no solamente que se les hiciese una santa cruzada con las armas de la nación, sino que se les convirtiese en hombres útiles a la sociedad”.¹⁸

En efecto, según Besson, legislar la promoción de la conversión al catolicismo por el Estado constituye la misma teoría de las reducciones que la que manejaba el gobierno teocrático de los jesuitas de Paraguay. Con este método militar-religioso, y aquí Besson presentó la pregunta de un jurista argentino, J. V. González, “¿cómo puede el indio experimentar el principio de la libertad civil, de la sabia previsión de los autores de nuestra Constitución?” Para alcanzar los efectos de la libertad civil de los indios, argumentó Besson, América debía seguir “conquistando” sólo por medio de la persuasión y la paz. Hizo

¹⁸ Santiago Canclini, ed., *Escritos de Pablo Besson*, Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista, Buenos Aires, 1948, p. 346.

referencia en su argumento al estadista Domingo F. Sarmiento, quien elogió a William Penn por ser el único que había logrado fundar un Estado en América sin cimentarlo en la sangre de los desgraciados pueblos de este hemisferio y por ser una persona que había tenido un trato pacífico con los indios y buenas relaciones de amistad con ellos. Besson concluyó su defensa de los indios en un artículo publicado en *El Tiempo* el 13 de diciembre de 1910 con estas palabras:

Considerando que deben asegurarse a los indios, a los indígenas, los mismos beneficios que a todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino, reclamamos por los indios el mismo derecho de profesar libremente su culto, el gentilico, el disidente, el católico o ninguno, sin que el Congreso deba promover o más bien imponerlas con la autoridad imperativa, legislativa o militar de la conversión.¹⁹

Cuando Besson defendía el derecho a la asociación evangélica, se refería a los primeros siglos del cristianismo. “A pesar de la vieja religión oficial —escribía Besson—, el Edicto de Milán reconoció a los cristianos no sólo el derecho de profesar libremente su culto, sino también el de asociarse y de poseer colectivamente los lugares de culto y los cementerios”.²⁰ Después de hacer referencia al emperador Severo, al Edicto de Galero, a Licinio y Constantino, afirma que el Edicto de Milán había restituido a la Iglesia los lugares eclesiásticos y el cementerio como propiedades de la colectividad. No fueron dados a la jerarquía eclesiástica, ni al obispo Melquíades. Por otro lado, Besson apelaba a Sarmiento, quien apoyaba sus argumentos a favor del derecho de libre asociación al decir:

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 346-347.

²⁰ *Ibíd.*, p. 353.

“Podríamos referirnos a las iglesias evangélicas, que no representan ninguna utilidad material, y mucha moral, religiosa. Desde que no ofendan la moral y el orden público, deben ser protegidas, y no perseguidas por la sola falta de utilidad o de utilidades”.²¹

Junto a Sarmiento, Juan Alberdi promovió también el proyecto liberal. Al igual que su amigo, Alberdi sufrió el destierro a la Francia revolucionaria. Ahí, Alberdi tuvo la oportunidad de comparar el Estado de su propio país con el de su nuevo hogar, y propuso abrir las puertas de la Argentina a todas las personas que estuvieran dispuestas a habitar su suelo.

Besson pensaba que Alberdi se había equivocado al suponer que es la raza (en el pensamiento de Alberdi, la anglosajona) “la que hace los mejores inmigrantes y que el norte de Europa produzca los mejores obreros, porque el principal agente forjador de las personas es la primera educación, o la religión reformada.” Sin embargo, Besson creía que Alberdi estaba en lo correcto al condenar “la vieja política colonial, la intolerancia, la reducción de la unidad nacional a la uniformidad católica romana, e hizo ver al gobierno del general Urquiza que sería absurda la pretensión de poblar sin asegurar a los pobladores sus derechos de propiedad y su libertad de conciencia y de cultos”.²²

Al cumplirse el centenario del nacimiento de Sarmiento, Besson expresó algunas de sus apreciaciones sobre su maestro. Desde joven, Sarmiento ya entendía que la *Carta de Mayo* de 1825 consagraba la libertad de cultos, explicándolo de la

²¹ Citado en *ibíd.*, p. 354.

²² *Ibíd.*, pp. 350-351.

siguiente manera: “Ningún ciudadano o extranjero, asociación del país o extranjera podrá ser burlada en el ejercicio público de su religión, cualquiera que profesase, con tal que los que la ejerciten paguen y costeen a sus propias expensas su culto”.²³ No obstante, el reconocimiento a la libertad de cultos cambiaría en la Argentina según el vaivén de los tiempos. Por ejemplo, en 1838 se llegó a debatir si los misioneros de otros cultos cristianos distintos al católico podían ejercer su ministerio entre los indígenas, posibilidad que fue rechazada.

Por sus ideas rebeldes durante la época del dictador conservador Rosas, Sarmiento tuvo que refugiarse en la provincia de San Luis y emplearse en un almacén. Todas las noches durante más de un año se ocupó con su tío de estudiar y discutir sobre la Biblia, desde Génesis hasta Apocalipsis. Para él la bestia del Apocalipsis era Rosas! Durante toda su vida Sarmiento había luchado por preservar la libertad del culto para cada persona, aunque no siempre con éxito. Es conocida su frase: “Tened escuelas y no habrá revoluciones”.

Estando en Alemania Sarmiento abogó por la venida de inmigrantes alemanes al Río de la Plata. Su servicio como embajador en Estados Unidos en 1862 lo convenció aún más de la importancia de las libertades individuales. Cuando en ese tiempo se propuso restaurar la religión católicarromana como la oficial del Estado, Sarmiento afirmó:

El Estado no tiene religión porque la religión queda fuera del Estado. Todas las restricciones de la libertad de cultos fueron borradas para no poner trabas al derecho de cada uno de adorar a Dios como lo entienda, para que la Constitución no

²³ *Ibíd.*, p. 428.

fuese para católicos sólo, y sí para todos los hombres, y que ésta asegure los derechos de todos.²⁴

Sarmiento fue un referente histórico de Besson en su lucha por la libertad de cultos en la Argentina. Fomentó una campaña para el reconocimiento del matrimonio civil, pugnó porque se liberaran los cementerios públicos para los disidentes religiosos, luchó para que no se obligara a los estudiantes evangélicos a seguir el catecismo romano y para que en el ejército a los reclutas no se los obligara a participar de las ceremonias religiosas que contradijeran su conciencia.

La lucha por la tolerancia religiosa fue para Sarmiento y Besson una de sus principales pasiones. Para Besson, la defensa de la fe cristiana y de las doctrinas bíblicas en contra de los racionalistas, los deístas y los católicos demandaba mucha lectura y preparación. Escribía artículos para los periódicos con regularidad, y se dio tiempo para traducir el Nuevo Testamento directamente del griego. Puso también su espíritu de lucha al servicio público en entidades como la “Sociedad contra la Trata de Blancas” y la “Sociedad Protectora de Animales”. Besson falleció en 1932 cuando tenía 84 años.

Al centenario de su nacimiento fueron publicados dos tomos de colecciones de sus escritos, la mayoría breves artículos publicados en el calor de los debates de su tiempo. La colección incluye una gran variedad de temas, entre ellas algunas sobre la historia, la libertad de conciencia, la controversia, el bautismo bíblico, doctrinas y principios bíblicos, manuscritos y versiones bíblicas, una introducción a la Biblia, una crítica y una exposición textual de la misma. Otro gran hombre de

²⁴ *Ibíd.*, p. 431.



su tiempo, William Morris, dijo: “Estos cristianos que producen tanto, que comunican tanto, dejan tras de sí estelas de luz, y cuando se alejan dejan el mundo más rico de lo que lo encontraron”.²⁵

Conclusiones

La variedad de las experiencias tratadas hace difícil llegar a definiciones precisas de la influencia de los protestantismos en los movimientos independentistas. Hubo incursiones que vislumbraron nuevas posibilidades para la organización social, transformaciones de la visión del ser humano, nuevos impulsos para compartir el evangelio con otros pueblos y conquistas políticas de parte de las naciones protestantes. Todos estos aspectos de la realidad histórica jugaron su papel en los cambios experimentados. Trataremos de especificar algunos que salieron a la luz en nuestro análisis en los tres momentos ya considerados.

1. El Renacimiento europeo de los siglos 14 y 15 afectó profundamente el surgimiento de los protestantismos. Más específicamente fue el humanismo religioso lo que ofreció una nueva visión del ser humano con su naturaleza subjetiva y expuso la necesidad de tratar al otro como persona con derechos innatos y subjetivos. La tolerancia y la libertad religiosa manifestadas por los holandeses previo a los movimientos independentistas ya planteaban algunas de estas cuestiones básicas en el trato al ser humano. El reconocimiento de los británicos hacia el pueblo misquito, de sus derechos naturales y sociales a tener su propia organización, cultura y religión,

²⁵ Citado en “Pablo Besson”, *Misión* (julio-septiembre 1994): 22.

también da evidencia de este mismo factor de tratar al otro como sujeto que merece reconocimiento como tal. Aunque el trato de los moravos no era tanto al nivel de su organización político-social, su concepto de evangelización que planteaba al ser humano como sujeto delante de Dios, responsable de tomar él mismo la decisión frente al evangelio, confirma esta misma visión religiosa-humanista.

2. Una de las consecuencias de esta visión del ser humano fue la progresiva aceptación de una sociedad abierta que permitía el ejercicio de la propia religión. Vimos esto en la nueva nación de Holanda, donde los principios reformados crearon un espacio en el que se les concedía a las diferentes comunidades de fe la libertad de ejercer su culto en la forma elegida por la mayoría de los ciudadanos. Esta organización abierta le fue impuesta a Brasil durante la ocupación holandesa en la primera mitad del siglo 17. Fue una clase de apertura no conocida anteriormente en América Latina durante el período colonial, y que tardó mucho en llegar a ser una realidad después. Los británicos permitieron algo semejante en la costa de Nicaragua, aunque con menos variedad en cuanto al tipo de cultos presentes. Con la llegada de los moravos en la segunda mitad del siglo 19 ya hubo mucho más espacio para que cada persona siguiera sus propias creencias. En la Argentina, como en varios otros países, la lucha por la libertad religiosa siguió hasta iniciado el siglo 20. En este país, a la lucha central la impulsó un hombre imbuido del pensar humanista, Domingo Faustino Sarmiento, y la protagonizó un hombre educado en la Europa protestante, Pablo Besson.

3. La conquista de América Latina por el imperio español sujetó a los pueblos originarios militar y religiosamente, buscando erradicar sus estructuras tanto sociales como religiosas. Se les negó el derecho y la libertad de ejercer su fe y modo



de vida ancestral. No había libertad de aceptar o rechazar la fe cristiana. Por otra parte, en el caso de los protestantismos, vimos en los cuatro casos analizados que el evangelio no se les impuso a los pueblos originarios, sino que se les presentó para ellos mismos decidieran. Todos creían que debían presentar la fe cristiana en forma persuasiva y sin compulsión.

4. La ceguera occidental, casi universal, frente a la maldición y los horrores de la esclavitud, echa su sombra pesada sobre toda la historia latinoamericana durante el período colonial. Algunos protestantes como los primeros holandeses, al igual que grupos como los cuáqueros, se establecieron en América Latina con el ideal de no tener esclavos. Sin embargo, frente a las exigencias de la necesidad de mano de obra para sus plantaciones, se adaptaron a las prácticas de los demás y emplearon esclavos. Los cambios en contra de la esclavitud en la política británica al comienzo del siglo 18 liberaron a los moravos y a Pablo Besson de este pecado oneroso.

5. Las enseñanzas de la reforma protestante que acentúan el sacerdocio universal de todos los creyentes y la consecuente aceptación de la fe voluntaria se oponían a la estructura verticalista de la sociedad encarnada en el modelo ibérico de la cristiandad. Las creencias protestantes habían evolucionado más en la dirección de los estados nacionales y democráticos. Este proceso se ve con claridad en la latitud existente en el modelo holandés del Brasil ya en el siglo 17. Con la llegada de los británicos y su modelo pacífico, que mantuvieron, nunca se estableció el tipo de colonialismo inglés que operaba en el Oriente. Así fue posible establecer una sociedad cooperativa, aunque no integrada con las culturas originarias. Los moravos reconocían el valor de la persona indígena, pero subvaloraban su forma de vida y su estructura social y política. Besson, por su parte, argumentaba precisamente sobre la base del

sacerdocio de todo creyente en su llamado a un tratamiento igual frente a la ley y a los derechos políticos y el derecho de cultos sin control estatal.

6. Hay una amplia variedad en los conceptos de la naturaleza de la misión de la Iglesia en los modelos considerados. En todos está presente la conciencia de que debían compartir los bienes de la salvación con los pueblos encontrados en el nuevo sitio. Sin embargo, los métodos y sus aplicaciones varían según el momento y el contexto. Para los holandeses, el énfasis caía en la formación de comunidades corporativas, autogobernadas, y con una libertad de conciencia según su propia fe. Formaron comunidades, o permitieron su formación, entre los grupos presentes en la sociedad: judíos, reformados, católicos e indios. Les pareció imperativo propagar la fe cristiana, que los pastores misioneros compartirían entre los africanos y la comunidad indígena. Por su parte, los británicos de la costa de Nicaragua permitieron la continuación de la estructura preexistente de los indígenas, con testimonios de su fe individual, pero sin sentido de un gran imperativo de compartir el evangelio. Los moravos criticaron duramente esta forma de misión casual. Ellos acentuaban el llamado a la fe personal y la posterior organización de comunidades de fe. Para Besson, la misión también invitaba a la aceptación personal de la fe y la formación de iglesias, pero con la insistencia del compromiso de luchar por los derechos de los creyentes en la sociedad como iguales a los demás ciudadanos.

7. Finalmente, otra consecuencia del humanismo religioso, ahora interpretado por el concepto liberal del siglo 19, fue la visión optimista del ser humano que creía en la educabilidad de toda persona. Por lo tanto, en cada caso de evangelización llevada a cabo por los protestantes se envió a educadores y normalmente se establecieron escuelas entre la gente. Se hicieron



esfuerzos especiales por la educación de maestros, pastores y líderes para la vida comunitaria. En el siglo 17 los holandeses importaban maestros para su comunidad, y también para que vivieran y enseñaran entre los indígenas. Los moravos criticaron duramente a los anglicanos en la Mosquitia por no haber establecido medios para la educación de los habitantes de esta zona. Pablo Besson luchó por la educación pública de todos los ciudadanos. ¡Todo esto se hizo con la fe optimista en que con la educación adecuada la persona optaría por el buen camino de la fe cristiana, o sea la vía protestante!







2

La “herejía” evangélico-protestante en la historia de Chile

Humberto Lagos Schuffeneger

Una lectura analítica de los hechos históricos, en perspectiva sociológica interpretativa, relacionados con los orígenes y desarrollos de la presencia protestante-evangélica en Chile, da cuenta de las confrontaciones sociorreligiosas latinoamericanas entre un catolicismo inquisitorial y un protestantismo emergente que buscaba no sólo competir en términos eclesiológicos, sino también instalar una dominación económica, ideológica y política en los lugares con presencia colonial católica. Esto en beneficio de los países enemigos de España y Portugal, todos alineados con la Reforma del monje europeo Martín Lutero.

En nuestra opinión, la controversia religiosa histórica en América Latina ha sido sólo relatada y “leída” en perspectiva de lo católico, de lo protestante y de lo evangélico —las presencias judía y musulmana son posteriores en tiempo y en contexto—, relegándose a una especie de olvido la realidad de los universos simbólicos religiosos de los pueblos originarios o “indígenas”.

En este texto, nuestra propuesta es reconocer las lógicas sociales, jurídicas y políticas conformantes del diseño histórico recorrido por el evento religioso en el país, con algunos sesgos latinoamericanos, buscando aproximaciones que aporten a su comprensión.

Así, en una síntesis analítica construida desde una sociología de la historia, recogemos la centralidad de los hechos religiosos que traducen el sentido de los tiempos coloniales y el de las Repúblicas en procesos de consolidación. Los datos cronológicos examinados e interpretados comienzan con los sucesos previos a las declaraciones independentistas, que rompen con la metrópoli colonial española, y se extienden en Chile hasta el año 2010, marcado éste por la relevante adopción del texto constitucional que, modificando y reemplazando al de 1833, revoluciona el campo religioso al determinar en 1925 la separación entre el Estado chileno y la Iglesia Católica Apostólica Romana, poniendo fin a la confesionalidad estatal y a más de cuatrocientos años de hegemonía oficial de esta Iglesia en las geografías del Chile colonial y republicano.

Pretendemos, en el desarrollo resumido de los temas aquí relacionados, hacer inteligibles los avatares históricos de la libertad de religión, o religiosa, que expresada en actores sociales individuales y colectivos, tiene importancia relevante en la constitución de identidades nacionales y en las relaciones de convivencia cotidiana.

Al asumir este recorrido histórico analítico, hemos realizado esfuerzos teóricos para no olvidar que la situación contextual de ocurrencia de los hechos examinados identifica y, a veces, pone visos de legitimidad a los comportamientos de individuos y grupos estructurados que se producen en los eventos de la época, los cuales leemos e interpretamos desde otros momentos sociales y cronológicos que, en ocasiones,

nos “tientan” a emitir opiniones desapegadas de las circunstancias fundantes.

Rasgos contextuales históricos que informan la controversia sobre pluralidad de opciones religiosas en América Latina y en el Chile colonial

Es un sincretismo objetivo el que anima las ansias de Cristóbal Colón tras el descubrimiento y conquista de nuevos territorios para la corona española. La empresa colonial se construye con afanes económicos (riquezas para nutrir las arcas realistas), políticos (nuevos territorios sobre los que ejercer dominio) y religiosos (legitimación de las prácticas conquistadoras bajo la férula contrarreformista del catolicismo español, con anuencia papal). Todo esto, sin dejar de considerar el prestigio y la riqueza personal de quienes participaban en el proyecto descubridor y de conquista.

La coherencia ideológica de la empresa descubridora y conquistadora española provenía de una iglesia católica profundamente impactada por las luchas europeas contra la “*herejía luterana*”. Esta discordia religiosa provocó que el catolicismo llegado a las “nuevas indias” y, naturalmente, el asentado en el Chile colonial, se nutriera de un radical sentimiento contrarreformista y “antiherético”.

En 1492, año del descubrimiento español de América, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón vencían, en la Península Ibérica, a los conquistadores musulmanes luego de muchos años de una “guerra santa” contra el islam. Este mismo año expulsaron de esos territorios a ciento cincuenta mil judíos. Eduardo Galeano, comentando esta década del triunfalismo español, afirma:

España adquiriría realidad como nación alzando espadas cuyas empuñaduras dibujaban el signo de la cruz. La reina Isabel se hizo madrina de la Santa Inquisición. La hazaña del descubrimiento de América no podría explicarse sin la tradición militar de guerra de cruzadas que imperaba en la Castilla medieval, y la Iglesia no se hizo rogar para dar carácter sagrado a la conquista de las tierras incógnitas del otro lado del mar. El Papa Alejandro VI, que era valenciano, convirtió a la reina Isabel en dueña y señora del Nuevo Mundo. La expresión del reino de Castilla ampliaba el reino de Dios sobre la tierra.¹

Se estima que al momento de la conquista la población indígena alcanzaba los noventa millones de personas. Los conquistadores atacan esta realidad social para someterla “en nombre de la fe católica”.

Con Cristóbal Colón se da comienzo a la exportación de esclavos indígenas latinoamericanos hacia la metrópoli ibérica, comercio que, a comienzos del siglo 16, algunos sacerdotes y teólogos católicos objetaron. Éstos obtuvieron de la Corona ibérica y de la iglesia católica un mero cambio teórico de tal situación reclamada, que se tradujo en obligar a los capitanes españoles, previo al ataque militar contra los pueblos aborígenes, a leerles en voz alta, sin intérpretes y ante la presencia de un escribano testigo, un largo requerimiento de conversión a la fe católica, cuyo texto, en parte, decía:

Si no lo hicieréis, o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certificaos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencias de la Iglesia y de Su Majestad y tomaré vuestras mujeres y hijos y

¹ Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI Editores, España, 1985, p. 17.



los haré esclavos, y como tales los venderé, y dispondré de ellos como Su Majestad mandare y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere...²

La historia nos enseña que las controversias entre los llamados *indigenistas místicos* y los partidarios del sometimiento a “sangre y fuego” de los pueblos originarios constituyeron parte frecuente del paisaje conquistador, con evidencias de la primacía de estos últimos. Son numerosas las Cédulas Reales de la época en las que se orientan hacia el buen trato debido a los “indígenas” y a su “... instrucción y conversión a nuestra santa fe católica”. Es conocida la controversia de Valladolid, que puso en pugna al sacerdote Bartolomé de Las Casas con Ginés de Sepúlveda, cronista del rey Carlos V, ante una comisión de teólogos y doctores, la cual resultó en una decisión real de “suspender nuevas empresas descubridoras... por la dificultad que había en excusar los daños y graves pecados que se hacen en las tales conquistas”.³

En el año 1508, una bula papal atribuía a la corona española perpetua posesión y dominio de todos los diezmos percibidos en América, además del Patronato Universal sobre la Iglesia del Nuevo Mundo, incluyendo el derecho, para estos monarcas, de recibir todos los beneficios de origen eclesiástico.⁴

La más persistente resistencia armada a sus propósitos conquistadores fue la que los españoles encontraron en el Chile mapuche. Esta especie de guerra sin fin los ponía ante

² Citado en *ibíd.*, p. 18.

³ Encina y Castedo, *Historia de Chile*, Tomo I, Zig-Zag, Santiago, 1954, p. 69.

⁴ Humberto Lagos, *Crisis de la esperanza, religión y autoritarismo en Chile*, Presor-Lar, Chile, 1988, p. 26.



la disyuntiva de abandonar la conquista de esos territorios y los propósitos de sometimiento de las naciones que los habitaban, o exterminar a éstas. Desde septiembre del año 1600, los ansiosos colonizadores reclamaban la declaración real de esclavitud de los “araucanos”, la cual el rey Felipe III acogió el 26 de mayo de 1608, en una Cédula Real que, en parte, conminaba:

... por lo cual han merecido cualquier castigo y rigor que en ellos se use, hasta ser dados como esclavos, como a personas de letras y muy doctas les ha parecido que deben ser dados por tales como gente perseguidora de la Iglesia y religión cristiana ... Más es mi voluntad y mando que, si los dichos indios de guerra del dicho reino de Chile volviesen a obedecer a la Iglesia y se redujeren a ella, cese el ser esclavo ni poderse tomar ni tener por tal...⁵

El análisis de los comportamientos históricos nos revela que el asentamiento colonial económico y político español en Chile recurre “naturalmente” al campo simbólico religioso católico como núcleo de coherencia para legitimar la dominación del orden imperial. Así, la *empresa colonial* debe leerse como la *empresa católica*, y quien se oponga a ella corre grave riesgo personal pues se está “oponiendo a la voluntad de Dios”.

En nuestra opinión interpretativa, lo que algunos analistas han denominado evangelización o cristianización —para definir la simbiosis entre cruz y espada inmersa en el proyecto conquistador y colonizador que victimó a las poblaciones originarias latinoamericanas—, se corresponde más específicamente con prácticas religiosas sacramentalizadoras impositivas.

⁵ Encina y Castedo, *op. cit.*, p. 69.

José Míguez Bonino, teólogo argentino, en su obra *Polémica, diálogo y misión*, reflexiona interpretando el momento histórico:

El viejo sueño de un “reino católico”, de una estructura social, política, religiosa unificada, regida por la enseñanza católica hasta en sus menores detalles, el sueño que nunca se pudo realizar en Europa, se traslada a América Latina. “Cristianización” significa la instauración en estas tierras de ese sueño de crear “de arriba abajo” una cristiandad ejemplar.⁶

Para que la instalación en América Latina de un “reino católico puro”, no contaminado por las ideologías del protestantismo y del liberalismo, tuviera visos de realidad debía impedirse por todos los medios la llegada de los idearios “disolventes”, especialmente de origen francés.

El teólogo evangélico peruano, Dr. Pedro Arana, analizando los hechos históricos a que nos referimos, afirma:

... se sacramentalizó, pero no se evangelizó. Se bautizó al pueblo pero no se le llamó a la conversión a Dios. Se impuso un cristianismo inquisitorial de la contrarreforma como una parte de la transmisión cultural aprovechando el espíritu místico y mágicamente religioso de los pueblos del continente.⁷

Hipotetizando sobre la futura pluralización del campo religioso, hasta este momento dominado hegemónicamente por un activo catolicismo contrarreformista, las lecturas protestantes y, posteriormente, evangélicas de este proceso

⁶ José Míguez Bonino, *Polémica, diálogo y misión*, Centro Estudios Cristianos, Uruguay, 1966, p. 23.

⁷ Ponencia presentada en el II Congreso Latinoamericano de las Juventudes Bautistas, realizado en Chile en febrero de 1973.

sacramentalizador, se harán en el sentido de que en Latinoamérica no se produjo, con la dominación católica española y portuguesa, un auténtico proceso evangelizador. De allí a encenderse el ánimo misionero disidente tras la “verdadera salvación de las almas” no pasó demasiado tiempo, lo que se traduciría en una enconada disputa de los territorios sociales y geográficos bajo dominio católico español, en el caso chileno y de otras naciones latinoamericanas.

Lo cierto es que la instalación hegemónica y oficial de la Iglesia Católica en Chile, resulta en que el clero colonial ejerce influencias manifiestas sobre el manejo de los poderes político y económico, de los cuales se beneficia materialmente. Por una parte accede a la riqueza (diezmos, donaciones, herencias, etc.) y, por la otra, se reproduce ideológica e institucionalmente sin contrapesos. El “mercado de almas”, como medio de influencias simbólicas y de acceso a la materialidad de las riquezas, se constituyó en práctica social corriente de la institucionalidad católica, sirviéndole éste, también, para que las relaciones sociales de dominación comenzaran, de manera perceptible, a subsumirse en una lectura religiosa de la realidad.

Sin embargo, la traumática experiencia católica europea de confrontación con la Reforma de Lutero preocupaba a la Corona española, y ante la amenaza de tal “herejía” el rey Felipe II —hijo de Carlos V— dirige, desde España, las estrategias para impedir que ella invadiera la pureza de la fe católica instalada en los nuevos territorios latinoamericanos. Él es una especie de “portaestandarte de la contrarreforma”, y para extender y facilitar estos objetivos religiosos universaliza el Tribunal de la Santa Inquisición, correlato de los combates armados contra los “herejes”, quienes eran los mismos que disputaban

a la Corona los mercados coloniales españoles (flamencos, holandeses, ingleses y alemanes).

En este contexto, debe recordarse que el tráfico de esclavos negros hacia América, se realizó a instancias de naciones de tradición protestante (por ejemplo Holanda y Estados Unidos), evidenciándose, históricamente, similitudes en prácticas de los proyectos colonialistas, en una y otra versión religiosa, de las tradiciones cristianas en pugna.

Parece contradictorio, pero la realidad del acontecer histórico lo pone de manifiesto. En los territorios del “Reyno”, como en Chile, durante el período colonial no se manifestaron acciones notorias y directas de los reformadores europeos. Lo que sí constatamos es que la presencia de la Reforma luterana se hizo visible por las conductas de su negación, asumidas desde la iglesia católica dominante y hegemónica.

El tribunal inquisitorial, con toda su animadversión antiherética-protestante, tiene como propósito de fondo consolidar los intereses económico-políticos y religiosos de la metrópoli colonial en sus dominios periféricos.

Estimamos que, más allá de los intentos por preservar la pureza de la ortodoxia católica y de reprimir toda manifestación religiosa disidente, los juzgamientos inquisitoriales de las ideas “heréticas” cumplieron el no deseado propósito de afirmar la existencia de las ideas reformadas, introduciendo una inquietud religiosa latente en la población colonial latinoamericana, particularmente en la de origen criollo; ésta comenzó a preocuparse teóricamente por los atisbos de la ideología liberal proveniente del enciclopedismo europeo.⁸

⁸ Lagos, *op. cit.* p. 31.

El ideario de los enciclopedistas ingresaba a Latinoamérica, primero en las moderadas versiones del Padre Feijoo, y, hacia fines del siglo 18 y en el 19, directamente desde Francia e Inglaterra, sirviendo de nutriente ideológico a los, en ese momento histórico, evidentes anhelos independentistas de pequeños grupos revolucionarios. Es el período en que la iglesia católica comienza a perder el monopolio de las ideas, cuyo control había ejercido, hasta entonces, de forma hegemónica⁹.

Aún cuando no se puede hablar de una decisión sistemática de sectores reformados por “ocupar” territorios coloniales católico-españoles y portugueses en América Latina, sí pueden reconocerse algunos intentos aislados. Es el caso de los welse-rianos que en la Venezuela de la década de 1530, y liderados por los luteranos Alfinger y Ehinger, se enfrentaron, siendo derrotados, con los españoles. Es también la experiencia de los hugonotes en Río de Janeiro (1555-1560) y en Florida (1564-1565) que, como la anterior, terminó en fracaso.

Una experiencia “disidente” de penetración en dominios latinoamericanos católico-coloniales, fue la de los piratas y corsarios protestantes. Esta se desarrolló, con cierta sistematicidad, entre los siglos 16 y 18 encabezada por Piratas (navegantes actuando por cuenta propia) y Corsarios (navegantes al servicio de intereses reales), que representaban los propósitos de las potencias europeas protestantes (desde 1540) por poner fin al comercio monopólico establecido por los Reinos de España y Portugal con sus colonias latinoamericanas. Estos aventureros del mar y de la “fe disidente” invadieron las costas del Caribe, e incursionaron hasta el extremo sur del continente. Francesa (hugonotes), británica (anglicanos

⁹ *Ibíd.*, p. 33.



y presbiterianos), holandesa (reformados) y alemana (luteranos) eran las nacionalidades (y adscripciones eclesiásticas) de los Piratas y Corsarios de esta dinámica de penetración y conquista protestante.

En el caso chileno, los dominios coloniales fueron atacados por el corsario Francisco Drake, a quien se describe y anatematiza diciéndose de él: “... con una espada firme en la diestra y una Biblia en la siniestra, pasa por el Estrecho en 1578, y azota los dominios de la Corona en el Mar Pacífico”.¹⁰

El Corsario es reconocido, por quienes han “escarbado” en su textura ideológica-religiosa y asumiendo que era un militante fiel de sus raíces protestantes, como un hombre de fe: “Drake leía los salmos y además predicaba ... Poco después celebraron los ingleses una misa a bordo, en la cual se vio a Drake, puesto de rodilla sobre un cojín, orando fervorosamente. Después Drake cantó salmos”.¹¹

Los nuevos espacios del pluralismo religioso en el período de la independencia de Chile

Se hace evidente, a fines del siglo 18 y comienzos del 19, que el imperio ideológico religioso católico era debilitado por el ideario liberal, y por la cada vez más visible presencia de inmigrantes europeos, quienes, por diferentes razones, buscaron instalarse en territorios latinoamericanos. A éstos llegó formalizada, como experiencia de vida, la propuesta de fe al estilo reformado, y con ella el desafío abierto a un catolicismo

¹⁰ Citado en Humberto Muñoz, *Nuestros hermanos evangélicos*, Nueva Universidad, Chile, 1974, p. 30.

¹¹ Lagos, *op. cit.*, pp. 30, 31.

que continuaba siendo religión oficial y defendía sus espacios y privilegios.

Pero el posicionamiento político de la Iglesia Católica, particularmente en Chile, sufrió serios deterioros por su lealtad hacia la metrópoli colonial, situación que la transformó en “sospechosa” ante los liderazgos independentistas preocupados por asentar las bases de la nueva República y nutridos, ya, de sesgos ideológicos anticlericales.

El siglo 19, mirado desde la evolución de los espacios de pluralismo religioso, se transformó en un constante calvario para la iglesia oficial. Allí comenzó a perder privilegios históricos que le restaron injerencia, por ejemplo, en materia de celebración de matrimonios legales y en la de manejo de los cementerios.

Era la época en que religiosos protestantes y políticos liberales se unían, en una especie de alianza estratégica, para enfrentar al “enemigo católico”. Los primeros viendo en el anticlericalismo posibilidades ciertas de abrir espacios sociales, legales y geográficos para sus prácticas religiosas; y los otros, apreciando que los reformados significaban un buen medio para contestar en códigos religiosos, con peso simbólico útil, a la iglesia católica, hegemónica y dominante.

Podemos identificar, en estas confrontaciones religiosas históricas producidas en Chile, parte de las “justificaciones” de pervivientes conductas anticatólicas instaladas en diversos sectores del universo evangélico-protestante, y de muchas antievangélicas internalizadas entre variables del mundo católico.

Libertad de religión y pluralidad de fe en el siglo 19

En 1812 —y claramente influenciado por el entonces cónsul norteamericano para Santiago y Buenos Aires, Joel Robert Poinsett, de activa fe evangélica congregacionalista—, el líder patriota don José Miguel Carrera, encabezando las gestas independentistas chilenas, ordenó dar forma a un “Reglamento Constitucional Provisorio”, el que, en materia de libertad de religión, definía lo siguiente: “Artículo Primero: La religión católica, apostólica es y será siempre la de Chile”.¹²

Es evidente, al análisis del texto, que la redacción del artículo transcrito presenta varias particularidades. Entre ellas, desaparece el adjetivo “romana” y no se proscribía de manera expresa la práctica de cultos no católicos. Estamos, sin dudas, ante un intento de los patriotas anticolonialistas por nacionalizar a la díscola Iglesia Católica, leal a la corona española y que se oponía a la independencia; y, además, ante el evidente propósito, no muy disimulado, de abrir caminos legales para la irrupción de la “herejía protestante”.

La reacción oficial católica no se hizo esperar. El obispo de Concepción, Diego Navarro M. de Villodres, dirigiendo un indignado oficio al intendente de la ciudad, le planteó: “¿Será casualidad? ... yo así lo creo, i lo atribuyo a falta de imprenta”.¹³

¹² Oscar Pereira, *Comienzo y arraigo del evangelicalismo chileno, 1845-1920*, manuscrito, Chile, 1980, p. 2.

¹³ *Ibíd.*

El historiador Miguel L. Amunátegui, en 1889, de manera poco objetiva y sesgada por su propia pertenencia a la religión católica, interpretó este “desatino legal” afirmando:

¿Se quería conjuntamente i de un modo solapado, la emancipación política i la emancipación eclesiástica? ... tal vez ... se aseguró que aquella supresión había sido aconsejada por el cónsul norteamericano Mr. Joel Roberts Poinsett. Camilo Henríquez era amigo íntimo de este extranjero protestante o descreído.¹⁴

Se evidencia que el sacerdote católico Camilo Henríquez, independentista y amigo de liberales y “protestantes descreídos”, no gozaba de simpatías en el citado autor y comentarista de su vida religiosa y pública, quien ponía de manifiesto, como “abominación de abominaciones”, otra evidente “omisión” de lo redactado, proposicionalmente, por Carrera para el texto constitucional: “Ella no prohibía expresamente, como se pensaba debía hacerlo, el ejercicio público de los cultos disidentes”.¹⁵

Respecto de don José Miguel Carrera, antecedentes relacionados con su detención y ejecución en la Plaza de Mendoza, Argentina (septiembre de 1821 y con 35 años de edad), revelan que, en los instantes previos a su fusilamiento, se le ofreció apoyo espiritual católico a través de un sacerdote, propuesta rechazada por el patriota y ex gobernante chileno argumentando, con su respuesta y en nuestra opinión analítica, otra aproximación a la fe cristiana, ajena al oficialismo religioso de la época. En la serie “La otra historia de los grandes hombres:

¹⁴ Miguel L. Amunátegui, *Camilo Henríquez*, Imprenta Nacional, Chile, 1889, p. 97.

¹⁵ Pereira, *op. cit.*, p. 98.



los hermanos Carrera”, publicada como tomo 2 en agosto de 1985 por el diario *La 3ra. de la Hora*, se relata que:

Ante la indicación del sacerdote para que se arrodillara para darle su bendición, don José Miguel dijo: “No padre, a Dios lo llevo en el corazón, no en los labios” y con un gesto impidió, al igual que sus hermanos, que la vista le fuera vendada (Juan José y Luis Carrera fueron fusilados en abril de 1818, nota nuestra) ... Luego volviéndose al pelotón y colocando su mano derecha sobre el corazón exclamó: “¡Apunten sobre mi mano!”¹⁶

El cadáver de Carrera fue decapitado y la cabeza expuesta en el lugar. En Chile, actualmente (año 2010) se investiga sobre la ubicación del cráneo del patriota asesinado. Se puede suponer, fundadamente, que su acercamiento al cristianismo, en estos momentos límites, tenía cercanías a los presupuestos doctrinales evangélicos, si se tiene en cuenta su amistad con el cónsul norteamericano Poinsett, de quien no sólo recibió apoyos e influencias de orden político, sino también testimoniales religiosos. El diplomático estadounidense aportó a Carrera ideas para el diseño de la primera bandera y del escudo de la naciente República de Chile, además de apoyarlo cuando el patriota viajó desde el exilio en Argentina a Estados Unidos en busca de medios armados para las luchas liberacionistas en Chile.

¹⁶ “La otra historia de los grandes hombres: los hermanos Carrera”, *La 3ra. de la Hora*, Tomo 2 (agosto 1985):40.

El Director Supremo Bernardo O'Higgins, la República de Chile y la tolerancia religiosa en el siglo 19

Un sacerdote católico, el P. Guzmán, tenaz opositor al liberalismo ideológico y práctico del Director Supremo don Bernardo O'Higgins Riquelme —fundamental conductor de la naciente República de Chile, en la segunda y tercera décadas del siglo 19—, escribía, refiriéndose a los protestantes: “No sería prudente introducir estas víboras devoradoras en el seno de un Estado que desea conservar pura, limpia e inviable, la religión que profesa. La transmigración a Chile de familias extranjeras arruinaría la religión católica”.¹⁷

El P. Guzmán resumía en sus comentarios lo que era opinión generalizada de la iglesia católica respecto del liberal y masón Director Supremo Bernardo O'Higgins, quien, además, era amigo de fieles de las vertientes protestantes avecindados en la naciente República de Chile.

Cuando en los albores independentistas de las emergentes repúblicas americanas se esbozaba con nitidez la presencia de la “herejía protestante y reformada”, la realidad enseña que ésta estaba representada por inmigrantes llegados con objetivos misioneros y económicos, además de propósitos exploradores para informar a sus iglesias de origen sobre las posibilidades evangelizadoras en las nuevas tierras. Los nombres de William Morris, Diego Thomson y Tito Coan se “escuchaban” en las regiones del Río de la Plata. Allan Gardiner recorrió los diversos países intentando, además, instalar una misión entre los indígenas patagónicos. Los colportores o propagandistas de

¹⁷ Lagos, *op. cit.*, p. 39.

La Biblia se representaban en las actividades de R. Kalley en Brasil y del británico Crowe en Guatemala. David Trumbull, capellán de emigrantes y comerciantes reformados de Chile, se asentó en el Puerto de Valparaíso.

Algunas iglesias de las tradiciones reformadas protestantes iniciaron las presencias testimoniales evangelizadoras. La historia de la religión identifica a: metodistas en Haití (año 1807), en Argentina (año 1836) y en Uruguay (año 1839); presbiterianos en Chile (año 1846) y en Colombia (año 1856). Luteranos y valdenses estaban presentes, pero sus expresiones cúllicas se expresaron más en ámbitos internos migrantes y en los idiomas originarios.

La historia objetiva de los acontecimientos ligados al tema religioso disidente nos permite apreciar que la mediación y apoyos de sectores y gobiernos liberales anticlericales en las nuevas Repúblicas fueron fundamentales para facilitar la llegada, instalación, legitimación y legalización de las tradiciones religiosas evangélicas y protestantes.

En nuestra línea de análisis, creemos imprescindible destacar algunos rasgos del Director Supremo del Gobierno de Chile, don Bernardo O’Higgins, quien, expresando su voluntad política, reveló simpatías por la “tolerancia religiosa”. Otra muestra de las ideas liberales internalizadas por O’Higgins, se expresa en las permanentes iniciativas dirigidas a crear logias del tipo masónico que debían cumplir roles fundamentales, tras el umbral del secreto, en las decisiones políticas conductoras de la nación chilena. A partir de los antecedentes esbozados, podemos hipotetizar fundadamente que las actividades del educador evangélico bautista escocés don Diego Thomson, invitado por el Director Supremo para realizar trabajos académicos en el país, contaban con “anuencia logial”, pues

decisiones de este tenor debían ser colegiadas en los ámbitos del poder masónico.

El espíritu liberal, inspirador de la conducción política de don Bernardo O'Higgins, le conquistó las antipatías de, por una parte, las *clases dominantes*, a las que despojó de títulos de nobleza y de privilegios especiales y, por la otra, del *clero católico*, lesionado en sus intereses materiales y "simbólicos" por las medidas anticlericales patriotas direccionadas a reducir la influencia católica jerárquica sobre las decisiones del Gobierno.

Protestantes y católicos, el tratamiento jurídico y el tema de la "muerte"

En las primeras décadas de vida independiente de Chile, la situación legal de los disidentes religiosos se caracterizó por la imposibilidad del ejercicio de cultos libres. Los intentos por las vías política, diplomática y educacional no abrieron opciones reales a la fe reformada en la sociedad chilena. Los problemas se extendían hasta el momento de la muerte, porque "aquellos muertos en herejía" no tenían cabida en los cementerios, todos administrados por la iglesia católica en tanto entidad religiosa oficial del Estado confesional.

Bajo el gobierno de don Bernardo O'Higgins, en 1819, se permitió la instalación en el puerto de Valparaíso de un cementerio para disidentes. Pero esta decisión del Director Supremo, que despertó la indignación del clero, se explica en función de sus ideas liberales y, más eficazmente, en el interior de la situación política, económica y de relaciones internacionales.

Sin embargo, fue el gobierno de don Domingo Santa María el que dio la solución “definitiva” a dicho conflicto al publicar bajo el título de “Inhumación de cadáveres” la Ley que secularizaba los cementerios estatales y municipales. El tránsito legal del proyecto va desde 1872 hasta el 2 de agosto de 1883, fecha de su promulgación. La ley tenía un solo artículo, cuyo tenor literal era el siguiente: “En los cementerios sujetos a la administración del Estado o de las Municipalidades no podrá impedirse, por ningún motivo, la inhumación de los cadáveres de las personas que hayan adquirido o adquieran sepulturas particulares, ni la inhumación de los pobres de solemnidad”.¹⁸

Al tercer día de la promulgación de la ley secularizante, la arquidiócesis católica decretó la “execración” de los cementerios laicos, de manera que los párrocos negaron la autorización para el entierro de los cadáveres en “tierra disidente”. Así se ejercía presión sobre las familias católicas, como en el período colonial, para inhumar obligatoriamente a sus deudos en los terrenos de la Iglesia (beneficio muy oneroso).

La reacción anticlerical del gobierno se hizo pública el 11 de agosto de 1883, cuando el presidente Santa María ordenó la publicación de un decreto derogatorio de los artículos 7°, 8° y 9° del decreto de diciembre de 1871, provocando la “prohibición” de inhumaciones en los cementerios particulares (carácter que tenían los cementerios católicos).

¹⁸ “Decreto de Inhumación de Cadáveres”, Gobierno de Chile, 2 de agosto de 1883.

Síntesis de la historia evangélico-protestante chilena

En 1833 se promulgó la Constitución Política de la República de Chile, texto que tuvo vigencia durante más de noventa años. En esta carta constitucional, y respecto del tema religioso, se reconoció al catolicismo como religión oficial del país, excluyéndose la práctica pública de los cultos disidentes (las “herejías protestantes”). Los cambios ideológicos de la época, marcados por fuertes sesgos anticlericales de los influyentes grupos liberales masónicos, muy cercanos a los liderazgos evangélicos misioneros anticatólicos ya presentes en la geografía social y física de Chile, llevaron a que el año 1865 se promulgara una ley interpretativa de la Constitución de 1833 autorizando el ejercicio privado de los cultos disidentes y la creación de escuelas en que los “militantes herejes” podían educar a sus hijos. En la década de 1850 se publicó el Código Civil, texto que incorporó en el marco de las posibilidades de asociación una forma legal denominada “persona jurídica de derecho privado, sin fin de lucro”; desde las tres últimas décadas del siglo 19, las iglesias evangélicas y protestantes comenzaron a utilizar este medio jurídico para adquirir existencia legal (hasta el año 2008, fueron más de seiscientas las entidades religiosas de vertientes reformadas que obtuvieron vida en derecho por el uso de dicha norma).

En 1925 se promulgó la Constitución Política que reemplazó a la de 1833. Esta carta magna, respecto del tema que nos ocupa, separó a la iglesia católica del Estado, poniendo fin al confesionalismo estatal. Eran los años en que el movimiento pentecostal generado en 1909 por un cisma provocado en la Iglesia Metodista Episcopal chilena comenzó a marcar los espacios sociales del mundo popular. Bajo el imperio del ré-

gimen militar conducido por Augusto Pinochet, se reemplazó la Constitución de 1925; primero por cartas constitucionales y luego por la que se conoce como Constitución de 1980 (tuvo algunas modificaciones en el gobierno del presidente Ricardo Lagos Escobar, durante el primer quinquenio del siglo 21), que no introdujo cambios sustanciales respecto de la no confesionalidad del Estado chileno.

En 1999, bajo el gobierno del Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle, se publicó la Ley N° 19.638, conocida como “Ley de Cultos”, que modifica notoriamente el tratamiento jurídico referido a las entidades religiosas, pues instala el “principio legal del reconocimiento” para las que se acojan a sus normas, “reconociéndolas” como personas de derecho público. Hacia el año 2010, una cifra superior a las dos mil entidades religiosas han exigido su reconocimiento legal.

Cerrando estos comentarios analíticos, es importante resaltar un hecho histórico referido a la controversia antes comentada sobre el tema de la muerte como espacio de conflictos en los ámbitos religiosos, sociales y legales del país. Como actividad referida a la memoria histórica y por instrucciones de la presidenta Michelle Bachelet Jeria —a instancias de la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos del Ministerio Secretaría General de la Presidencia—, la Comisión Bicentenario del Gobierno de Chile realizó un “Proyecto de recuperación del Patio de los Disidentes N° 1 del Cementerio General de Santiago”, que fue inaugurado en enero de 2010 por la Primera Autoridad de la República. Es el mismo Patio autorizado para los “herejes disidentes” en 1854, y que instalarlo exigió a los protestantes la construcción de un muro de separación respecto del Panteón General (antiguo nombre del Cementerio General), bajo administración oficial católica, de siete metros de altura por tres de ancho. El referido proyecto del Patio de

los Disidentes es expresiva demostración de cómo lo que ayer dividió a la sociedad chilena es hoy lugar de reencuentros y paz social, en ambientes donde la pluralidad de manifestaciones de fe trascendente constituye un preciado bien al interior del derecho humano fundamental a la libertad religiosa.



3

Fiestas, goces y placeres en el protestantismo rioplatense, 1875-1900

Norman Rubén Amestoy

En oportunidades cuando hacemos historia de la Iglesia es menester dejar de lado la historia de los grandes andamiajes teológicos y discursos dogmáticos, para adentrarnos en un abordaje de lo gestual, e indagar los comportamientos y las sensibilidades que son expresión de lo imaginario. En este marco cobra particular relevancia enfocarnos en el tiempo de ocio, recreo y diversión, ya que se transforman en una ocasión privilegiada para el sinceramiento, en tanto una comunidad explicita sus cosmovisiones del mundo y la historia, efectuando una superación simbólica de los conflictos que atraviesan la realidad.¹

En este trabajo analizaremos algunas de las “prohibiciones” expresas que los fieles debieron observar en sus vidas cotidianas. Para ello hemos elegido rastrear el discurso acerca de las

¹ Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 192.

fiestas, el carnaval y los juegos, ya que consideramos que en torno a ellos giraron los principales desafíos a la piedad, las convicciones y la ética protestante decimonónica.

Para el protestantismo, cada evangélico era un sacerdote laico consciente de sus deberes éticos y la vida diaria era el ámbito donde correspondía sacar a relucir el modelo que defendía y ofrecía para la superación de la sociedad tradicional y el acceso a la modernidad.²

Tener una experiencia piadosa y la certeza vital de ser escogidos y justificados por Dios era solo el primer paso que debía seguirse por la santificación. El creyente sabía que era un elegido de Dios, lo cual implicaba certeza y responsabilidad. La certeza le permitía vivir con un sentido de seguridad, mientras que la responsabilidad involucraba una vida de compromiso ante el Dios que le salvaba. Según F. Lebrun:

El católico con la ayuda de la gracia, ha de merecer su propia salvación por las obras. El protestante ha de vivir de acuerdo con la ley, gratuitamente y sin contrapartida. En esto reside la responsabilidad del fiel: a la inversa que el católico, está liberado de la angustia de la muerte y del juicio, pero ha de testimoniar que Dios lo ha elegido recibiendo la Palabra y ajustándose a sus exigencias.³

De aquí que el pietismo ascético creía que el accionar de los creyentes en la sociedad era una señal de su elección. La

² Cf. Amestoy, Norman Rubén, "Ascética protestante y modernidad en el Río de la Plata (1875-1900)", *Teología y Cultura*, Año 4, Vol. 8 (diciembre 2007):7-22.

³ Francois Lebrun, "Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal", en Philippe Aries y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, Taurus, España, 1992, Tomo 5, p. 111.



validez y la certidumbre de la fe debían evidenciarse en una nueva vida santificada y abocada a hacer todo bajo la égida de Dios y para su gloria. La aserción escritural “Por sus frutos los conoceréis” era un principio que los protestantes se proponían realizar en sí mismos.⁴

Estas ideas tendrían importantes consecuencias, ya que una vida carente de diligencia y proclive a la inactividad era una señal que corroboraba que un individuo no era creyente. El sosiego y la paz se encontraban en la incesante actividad. Por otro lado, cada feligrés era de modo individual responsable delante de Dios y nadie podía ocupar su lugar.⁵

La motivación para hacer todas las cosas de acuerdo a la voluntad de Dios los impulsaba a favorecer una vida ceñida a la sobriedad y una visión austera. En esto no había un espíritu pesimista, sino más bien el cultivo de una actitud de resistir a las “cosas del mundo”. La resistencia “al mundo”, como veremos, comprendía la condena de las fiestas y los juegos de azar porque eran una actividad frívola, y las energías del

⁴ J. L. Packer, *A Quest for Godliness*, Crossway Books, Wheaton, 1990. Véase sobre todo la relación entre las ideas de santidad y pecado. Según Packer, el autoescrutinio y el sufrimiento interno y externo en la lucha contra el pecado encarnada en la experiencia piadosa es solo una dimensión del concepto de santidad, la cual quedaría cercenada si no se entendiera que la santidad “es fundamentalmente una alegre cuestión de paz, gozo, adoración, comunión y crecimiento”, (J. L. Packer, *Rediscovering Holiness*, Servant Publications, Ann Arbor, 1992, p. 107.)

⁵ En este sentido, no podemos perder de vista, como señala Francois Lebrun, que la reforma protestante —a partir de la justificación por la fe, el sacerdocio universal y la autoridad exclusiva de la Biblia—, estableció “una relación directa entre el fiel y Dios”, (Lebrun, *op. cit.*, p. 102.) Esto hizo que, según Alphonse Dupront, el protestante contara con un “ligero y capital equipaje que basta al ser humano para vivir su obra de salvación completamente solo para realizarla” (*ibíd.*, p. 102).

creyente se debían canalizar en el completo servicio de Dios. Los protestantes instaban a sus feligreses a leer buena literatura, libros religiosos que edificaran el intelecto y en especial, la piedad. Ingerir bebidas alcohólicas era aceptado, siempre que no descarriara al creyente. Estas definiciones condujeron a que en la vida cotidiana y económica los protestantes desplegaran un estilo marcado por la frugalidad y la industriosidad. El dinero y los bienes no debían dilapidarse ni tampoco el creyente debía colocar su confianza en ellos.⁶

Cuando el estilo de vida frugal e industrioso se unió a la diligencia, la responsabilidad y el incesante activismo en labores comunes, el protestantismo efectuó una combinación capaz de ofrecer un modelo en el contexto cultural, social y económico de la época. El protestantismo rioplatense, a nuestro entender, se definió por una actitud ascética de carácter intramundano, donde las máximas éticas estaban basadas en el comportamiento disciplinado que guiaba las voluntades individuales. Los principios morales apuntaban, como ha señalado Max Weber, a nuevas prácticas éticas ligadas a la laboriosidad como virtud cardinal.⁷

En esta dirección, queda claro que el protestantismo no sólo introdujo una cesura fundamental con el autoexamen del individuo sobre su propia vida interior, sino que además,

⁶ En este punto es interesante ver a R. H Tawney, *La religion et l'essor du capitalisme*, Marcel Rivière, París, 1951. El autor analiza la relación entre religión y negocios, en la que toma en cuenta la gran tentativa de síntesis que emprendió el puritanismo primitivo. La obra abarca dos períodos de la historia inglesa: la prolongación de la Edad Media y la Reforma, y otra la era moderna.

⁷ Max Weber, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 109-131.



en dicho marco, fue donde emergió la actitud ascética que echó raíces en el principio determinista de su destino eterno pero con implicancias en el ámbito de las acciones terrenas. Ahora a los seres humanos los gobernarían decretos divinos fuera de su comprensión. El destino era el designio de Dios sobre los seres humanos.

En este punto cabe recordar que el protestantismo negaba toda confianza en la acción salvadora por medios sacramentales o ceremoniales, ocupando ese lugar la interioridad religiosa individual. Por otro lado, el criterio ascético se aplicaba sobre la vida laboral de los individuos, ya que la vida contemplativa era un medio limitado y no alcanzaba para glorificar a Dios en plenitud. Ahora los creyentes tenían como única alternativa la manifestación de la fe en la vida cotidiana y su trabajo. De este modo, el ideal de vida ascética favoreció la disposición hacia el trabajo arduo, como así también la configuración de una serie de regulaciones en la vida sexual que tenía efectos en la utilización racional del tiempo, la acumulación de riquezas y el uso de la fuerza de trabajo.⁸ Las acciones éticas se definían en el ejercicio de la santificación de las obras a través de las cuales se manifestaba la obediencia a la voluntad divina.⁹

La *ascesis* intramundana que ofrecía el protestantismo era el camino hacia la interioridad que servía para abandonar la hermosura del frenesí y el delirio, el poder y el orgullo. La piedad protestante atacó con ímpetu los instintos desenfrenados, el puro goce, la ambición y el placer irracional, porque en ellos podía acometer contra el ocio, el amor a la riqueza y la sensualidad.

⁸ *Ibíd.*, p. 212.

⁹ *Ibíd.*, p. 104.

El carnaval, los juegos y las fiestas

Entre las costumbres sociales reprobadas por la ascética protestante decimonónica se hallaban las diversiones, los juegos y los entretenimientos que tendían a desencadenar incitaciones descontroladas, bajos instintos, apetencias desmedidas de triunfo y placeres como los que evidenciaban en oportunidades el clero católico. Para los protestantes era lamentable observar cómo los sacerdotes de campaña, en el “día del Señor”, después de celebrar los servicios religiosos, tomaban “parte en las diversiones, montados a caballo, con pistolas y puñal, y mostrándose algunos bastante pendencieros en el juego”.¹⁰

Sin embargo, algunos eventos recibieron una particular descalificación de parte de los evangélicos durante el último cuarto del siglo 19. Entre ellos hay que mencionar en especial las celebraciones del carnaval, las riñas de gallos y las corridas de toros.

En cuanto al juego, la fiesta y en particular el carnaval, son muy sugerentes las pistas que planteó J. P. Barran, quien ha propuesto que la sensibilidad “civilizada”, a diferencia de la sensibilidad “bárbara”, estableció una ruptura extrema entre “lo serio y lo alegre”, como así también, entre “el juego y el trabajo”, sin que estos opuestos pudieran en algún momento amalgamarse.¹¹ El maniqueísmo del enunciado resulta evidente. El bien se hallaba expresado por la seriedad y el trabajo, mientras que la alegría, la risa y las diversiones que causan placer condensaban lo malo. En esta separación radica el carácter singular de la sensibilidad dominante en las últimas

¹⁰ *El Evangelista*, Tomo I, No. 11 (10 de noviembre de 1877):84.



tres décadas del siglo 19 en el Río de la Plata, y que estaba en relación directa con la cuota de ascesis necesaria para que la “modernidad” lograra imponerse.

A partir de este cuadro, se explica el paulatino surgimiento del carnaval “plástico”,¹² es decir, el carnaval “civilizado”, donde el trasfondo popular, igualitario, económico y democrático que tenía en la época “bárbara”, se fue desplazando cada vez más. El proceso fue lento y experimentó avances y retrocesos; sin embargo, contó con el concurso de la fuerza policial que contribuyó para reducirlo en formas más organizadas y refinadas, que concluyeron por hacer del juego un espectáculo exento de las visiones invertidas y lenguajes subversivos típicos de la “barbarie”.

Frente a esta formulación, la actitud de los evangélicos tiene importantes puntos de coincidencia, como así también una discontinuidad fundamental: bajo su punto de vista, la única conducta admisible ante el carnaval era la abolición incondicional. Mientras que los gobiernos, los sectores dirigentes y las clases acomodadas buscaban su domesticación, el protestantismo en todas sus expresiones a lo largo de todo el período estudiado, mantendría su reclamo en favor de la supresión. El carácter radical del rechazo tenía diversos argumentos, pero uno de ellos poseía la virtud de resumirlos: los goces de la vida, en cuanto contribuían a abandonar la vida piadosa y el trabajo, se transformaban en enemigos irreconciliables de la ascética protestante.

¹¹ José Pedro Barran, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. El disciplinamiento*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1991, Tomo 2, p. 223.

¹² *Ibid.*, p. 224.

Orgía licenciosa, escandalosa bacanal, germen del vicio y la corrupción, locura infernal, fueron algunos de los epítetos que recibieron las fiestas carnestolendas por parte de los evangélicos.¹³ El carnaval redundaba en el retroceso del progreso, la civilización y la democracia, y fuera su acercamiento “moral, higiénico ó económico”, resultaba igualmente inconveniente. Detrás del disfraz y el antifaz, se escondían los actos inmorales, crímenes y vicios, que constituían las conductas más comunes de la fiesta. El ocultamiento de la identidad propiciaba la pérdida de “la inocencia, el pudor, la castidad, todo, en fin desaparece y se confunde en ese torbellino de locas pasiones, en ese volcán inmenso de corrupción”.¹⁴ Bajo la máscara, una multiplicidad de personajes inmorales del bajo mundo, como el “crápula”, el “libertino”, el “pendulario”, el “ratero” y el “homicida”, encontraban la ocasión adecuada para “de manos dadas”, seducir y perder a la “casta y ruborosa niña”.¹⁵ Cubierto el rostro, el recato y todo miramiento social desaparecían dando rienda suelta a las “bajas pasiones”. El anonimato permitía el desenfreno, que en algunos casos, la decencia, la posición social o el estado civil “a cara descubierta” vedaban. *El Estandarte Evangélico* —órgano oficial del metodismo argentino— advertía y denunciaba de manera especial a la mujer, y sobre todo, a las jovencitas. Decía el redactor: “La joven pudorosa, que en el trato social no se atrevería á levantar la vista y dirigir una sola palabra á cualquier caballero, cubierto su rostro con la máscara, se permite y da las mayores libertades á quien no conoce...”.¹⁶

¹³ *El Evangelista*, Tomo IV, No. 26 (26 de febrero de 1881):217.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *El Estandarte Evangélico*, Año XIII, No. 3 (16 de enero de 1896):17.



La preocupación por el sexo femenino, antes que por los hombres, se fundaba en los riesgos que corría la castidad. “Cubierto el rostro con el antifaz, la joven no siente, no, el rubor, y se lanza en la senda de las bromas y gracejos que muchas veces tienen como resultado inevitable el sacrificio en el altar de Vénus y una pérdida irreparable, que por más que se lamenten no pueden remediar”.¹⁷

Desde el punto de vista moral, el carnaval fue divisado como contraproducente, ya que liberaba “*pensamientos y deseos perversos*”, sintetizados en una combinación de pares de opuestos. Durante los festejos desaparecían: “todas las conveniencias sociales, y se [daban] el brazo la virtud y el vicio, el crimen con la honradez, la inocencia con el libertinaje, la desfachatez con el pudor, la depravación con la castidad”.¹⁸

El carnaval y la mixtura de valores tenían en el catolicismo romano —además de las autoridades políticas y la “alta sociedad”— uno de sus principales responsables. La Iglesia había contribuido a la perpetuación de la fiesta, y de hecho, en los países donde sus devociones predominaban, era donde los festejos mostraban rasgos de mayor vitalidad.¹⁹ La crítica doctrinal radicaba en la laxitud moral del “sistema papal”, ya que: “[regulaba] el tiempo en que se ha de hacer el mal, y en que se ha de hacer el bien”.²⁰

La opinión estaba en obvia referencia a la actitud ambigua del clero frente a las “orgías carnavalescas”, pues el mismo pueblo católico luego del desenfreno, hallaba la posibilidad de

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *El Evangelista*, Tomo III, No. 22 (7 de febrero de 1880):169-171.

²⁰ *El Evangelista*, Tomo IX, No. 15 (10 de abril de 1886):126.

expiar sus pecados por medio de ayuno y abstinencia durante la cuaresma. Al tiempo del pecado le sucedía el tiempo del perdón y todo con el aval del clero. Para el protestantismo, tal tolerancia del mal conducía a la doble moral que, por ejemplo, denunciaban en las feligresas católicas:

Vedlas, las que noche á noche han estado entregadas al baile, las que en el desenfreno del juego han cometido toda clase de actos impúdicos, penetrar en las Iglesias vestidas de luto, cuando no ha mucho sus cuerpos eran ataviados con todos los colores del iris, recatado el semblante por el manto, cuando pocas horas antes lucían tremendos escotes y dejaban ver hasta el nacimiento de la pantorrilla, arrodillarse con un rosario en la mano para cansar a Dios con insípidos rezos que no tienen su asiento en el corazón y que se pronuncian maquinalmente con los labios.²¹

Más allá de los males morales, las acechanzas de las tentaciones carnales y los peligros de renunciar al estado de pureza, los festejos incitaban a todo un cúmulo de episodios criminales. Durante la campaña de 1896 en procura de la supresión, la revista *El Estandarte Evangélico* hizo hincapié en este aspecto, denunciando que los vicios, escenas de sangre, embriaguez, riñas, puñaladas y muertes aumentaban de modo considerable en los días en que se desarrollaba el festival. De nuevo la careta y la confusión generalizada brindaban cierta impunidad para vengar y saciar rencores.²² Ante estos hechos, los evangélicos enfrentaron la postura de quienes esgrimían que el carnaval era necesario para la catarsis y el “desahogo” popular, siendo natural cierto grado de criminalidad. Por otro

²¹ *Ibíd.*

²² *El Estandarte Evangélico*, Año XIII, No. 4, (23 de enero de 1896):25.



lado, los incidentes no debían preocupar en demasía, dado que al producirse en el bajo mundo no quedaba expuesta la “alta sociedad”. El editorial censuraba esta lógica “civilizadora” de la fiesta al afirmar:

Que la buena, la alta sociedad, no corra peligro, y no se desarrollen en ella los males que en la baja sociedad, no debe ser motivo para no cegar una fuente de males tan grande.[...] Si la buena sociedad no corre peligro, la mayoría del pueblo sí lo corre, y es necesario, pues, preservar a éste del mal.²³

Para Antonio Perrone, un militante evangélico de Montevideo, existía otra razón de peso para bregar por la abolición de las fiestas carnavalescas: los desajustes que producía en la economía doméstica. Decía la carta publicada por *El Estandarte Evangélico*:

El carnaval es la perdición para aquellos que trabajan consecutivamente todo el año para sufragar las necesidades más necesarias para apenas cubrir sus gastos, pero llega el día del carnaval y todo lo olvida, se deja arrastrar por la corriente del mundo, cubriéndose el rostro con aquella máscara hipócrita, para dar rienda suelta á sus vicios y lujurias, malgasta todo aquel pequeño óbolo que tanto le ha costado para satisfacer ese gusto, dejando a sus hijos, si tiene, en la última miseria, y si es posible deja de pagar á quien le ha dado crédito para poder con más facilidad trabajar.²⁴

²³ *Ibíd.* Por este motivo reclamaba que las autoridades establecieran una “prohibición a un mal peor en sus efectos que el cólera para la sociedad en general”.

²⁴ La carta fechada el 28 de enero aparece reproducida en *El Estandarte Evangélico*, Año XIII, No. 6 (6 de febrero de 1896):44.

En el mismo número, *El Estandarte Evangélico* sacaba un editorial donde señalaba que el carnaval, además de ser un exponente del “barbarismo” —dado que existía “verdadero salvajismo en eso del juego del agua”—, significaba:

... una pérdida de tiempo y de fuerzas; y el pueblo desgraciadamente ya pierde bastantes días inútilmente en la celebración de aniversarios de santos y santas y acontecimientos de ninguna significación política nacional.²⁵

Con este criterio económico y cultural rebatía a la prensa diaria que, en línea civilizadora, convocaba a celebrar “dignamente” la fiesta popular. A la vez que instaba a las autoridades a tener una actitud más enérgica, ya que se violaban las disposiciones y decretos prohibitivos de los abusos. De este modo, una parte de la sociedad perdía “sus derechos”, pues abolidas las “leyes de la decencia”, los ciudadanos regidos por ellas quedaban librados a la “barbarie”.²⁶ Apelando al plano cultural, la anulación encontraba nuevos sustentos, pues las “fiestas carnavalescas no son una necesidad sentida por el pueblo; no tienen ni siquiera el mérito de la tradición nacional; no rememoran ningún acontecimiento digno de los americanos”.²⁷

La comprensión desarrollada sobre las fiestas carnavalescas y las variadas faltas que notaban en ellas simplificaron el repudio explícito del protestantismo. Para el cristiano, el rechazo se basaba en que la fiesta, además de ser “gentil”, estaba saturada de indecencias inmorales que no estimulaban ni la piedad

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*



ni la laboriosidad. A los miembros y adherentes la prensa denominacional se encargaba de recordarles que al acceder a dicho rango habían prometido cumplir las reglamentaciones disciplinarias que preveían “no tener diversiones o placeres, en los que no se pueda nombrar el nombre de Dios”.²⁸

Además del compromiso que el protestantismo asignó al catolicismo, la administración gubernamental y la prensa, otros sectores, en este caso sociales, fueron indicados como responsables en la subsistencia del carnaval. Nos referimos a los sectores aristocráticos, las clases altas de la sociedad para quienes los evangélicos también elaboraron un discurso que progresivamente fueron modificando. Es de notar cómo en los primeros artículos de *El Evangelista* no se establecieron discursos diferenciados para los grupos sociales y cómo la reprobación de los festejos fue generalizada. Esta última tendencia, como indicamos más arriba, persistió a lo largo de todo el período. Sin embargo, en 1890 *El Estandarte Evangélico* aceptaba en parte la prédica civilizadora cuando consentía que los efectos devastadores que se producían entre la “clase baja” no tenían el mismo cariz que entre las “clases más elevadas”. Haciendo hincapié en la igualdad social que permitían los festejos, afirmaba el periódico: “admitimos que en la alta sociedad no sean los estragos tan grandes como en la baja, aunque en esos días no hay clase alta ni baja, pues todo se confunde, todo se amalgama ...”²⁹

Frente a lo que el carnaval —fuera “bárbaro” o “civilizado”— tenía de mundo invertido y valores subvertidos, la prensa protestante reaccionó con igual vehemencia. Quizás

²⁸ *El Estandarte Evangélico*, Año XIII, No. 5 (30 de enero de 1896):33.

²⁹ *El Estandarte Evangélico*, Año VIII, No. 345 (31 de febrero de 1890):3.



por ello la misma publicación en 1896 convocaba a las clases acomodadas a que apoyaran la cancelación de la fiesta para favorecer la “moralidad pública”. La razón que daba el periódico era bastante convincente:

La alta sociedad tiene ya bastantes fiestas: todo el año, se puede decir, está de función corrida, no tiene, pues, necesidad de estos días de locura, y a la vista de los grandes males que el pueblo comete, pues no puede contenerse con decreto, esa *alta sociedad* puede hacer el sacrificio, si así le parece, de quedarse sin corso, para que el pueblo bajo no se pervierta.³⁰

El tono mesurado de la crítica dirigida al ímpetu festivo de la clase y la función moralizadora que le era conferida sobre los sectores populares sufrió un vuelco repentino. A fines del carnaval de 1996, *El Estandarte Evangélico* llegaba a la conclusión de que los mayores excesos no se originaban en la clase baja analfabeta, sino que era “precisamente el elemento aristocrático el que demuestra más bajeza y perversión de sentimientos y hace más ludibrio de la moral, y manifiesta un gusto más refinado en los medios de corrupción y se desata más impetuoso”.³¹ Ante este panorama el redactor acababa lamentándose, porque era de su seno de donde habrían de surgir los futuros dirigentes políticos de la nación.

Finalmente en 1902 la juventud evangélica uruguaya nucleada en torno de *El Atalaya* se quejaba del ejemplo que daba la aristocracia de Montevideo que había concurrido a los “corsos”. Todo el periódico erigía una distinción fundamental entre la “aristocracia del dinero” y aquella otra “clase elevada”

³⁰ *El Estandarte Evangélico*, Año XIII, No. 6 (6 de febrero de 1896):44.

³¹ *El Estandarte Evangélico*, Año XIII, No. 9 (27 de febrero de 1896):65.



digna de imitar.³² Ésta enfatizaba la “pureza personal”, “los principios”, “la educación”, “la generosidad” y “la nobleza del alma”; los adinerados, en cambio, buscaban escalar “pisando sobre pilas de oro”, deslumbrando “con la soberbia de sus lujos”, humillando “con la mueca de sus egoísmos”. Contrapuestos los paradigmas, apuntaban toda la responsabilidad de los males sociales sobre la aristocracia del dinero y el poder.

Por el contrario, la aristocracia del espíritu ilustrado y humanista

... debería ser tomada siempre como ejemplo y como modelo, la que no asiste a los bailes públicos, ni cambia su traje por el traje del payaso, ni derrocha dineros en papel pintado para arrojarlo a través de la calle; la que lo utiliza en aliviar miserias, dando pan a los niños hambrientos y calzando piecitos desnudos. Aquella, la primera, da el ejemplo eterno del orgullo y la inmoralidad; la otra, la segunda, es el control y el freno puesto a la audacia desbordadora de los poderosos. Es cierto que hasta hoy ha vencido siempre la primera; y es por eso que el populacho bajo e innoble, librado a sus instintos, insulta y pelea, se embriaga y canta, baila y se degrada en la mitad de la calle o en las trastiendas de las tabernas. Pero el porvenir es de la segunda.³³

Este alegato final expresaba el anhelo y la utopía de los sectores medios de llegar a sustituir a la aristocracia oligárquica. La primera generación protestante de jóvenes ilustrados no permanecía ajena a la denuncia del sector en que se hallaba inscrita, y a diferencia de los pioneros del movimiento misionero, estaba desengañada de la posibilidad que la aris-

³² *El Atalaya*, Año I, No. 29 (15 de febrero de 1902):1.

³³ *Ibíd.*

toocracia “del dinero” pudiera conducir a la nación por las sendas del espíritu. Sus intereses, afán de lucro y la obsesión “materialista” por la riqueza se lo impedían y el recambio era imperativo.

Resulta destacable indicar que la opinión protestante acerca del carnaval tenía la cualidad de establecer un vínculo estrecho entre el enfoque económico y el cultural. Como vimos, las fiestas significaban una pérdida de tiempo, de energías y sobre todo, de dinero. El obrero no sólo malgastaba su salario en satisfacer vicios, sino que además gastaba sus ahorros o se endeudaba. Por otro lado, el carnaval se asemejaba en muchos aspectos a las excesivas festividades del santoral católico: ambas no tenían relación con la identidad y la historia patria; no favorecían la producción, sino por el contrario el ocio; eran igualmente “idolátricas” y “paganas”, pues mientras unas exaltaban al dios *Baco* y la diosa *Vénus*, las otras ensalzaban a un nutrido grupo de santos. Finalmente, ambos tipos de celebraciones estaban reñidas con la productividad, el bienestar general, el progreso y la civilización.

En esta dirección, *El Evangelista* veía con mejores ojos que los gobiernos, en lugar de preocuparse por legislar limitaciones, dieran un corte definitivo y permitieran “al trabajador y al comercio aprovechar esos días y festejar otros acontecimientos mucho más dignos de festejo”.³⁴ Entre los motivos de celebración mencionaban la inauguración de escuelas populares, líneas telegráficas, ferrocarriles, hospitales, asilos, establecimientos industriales, o el anuncio de nuevos descubrimientos científicos. Al priorizar estos eventos el pueblo comenzaría a comprender “que no es lícito entregarse al vicio y malgastar

³⁴ *El Evangelista*, Tomo IV, No. 26 (26 de febrero de 1881):218.



infructuosamente su tiempo en orgías licenciosas, que llevan a la muerte y la perdición eterna”.³⁵

En otro artículo, un colaborador “del Rosario” hacía referencia a la inmoderada cantidad de días festivos que tenía el calendario y entre ellos mencionaba el carnaval. Para el colaborador alcanzaba con observar el “día del Señor” y el viernes santo, pues según sus cálculos era excesivo el tiempo dedicado al ocio y la improductividad.

Cincuenta y un días son los del Señor señalados para el descanso; y veintiún días festivos más, sin contar los días de carnaval, las festividades patrias, los aniversarios de nuestro natalicio y otras fiestas que se celebran en familia, tendremos en un año cerca de tres meses que se roban al trabajo y que sólo gana la ociosidad, al paso que pierde el bolsillo del trabajador y la industria con ese reposar forzado que compele a la inacción; y la naturaleza misma, incansable en sus labores, nos enseña que mientras más tiempo robemos á la laboriosidad, menos dignos somos de llamarnos hijos de Dios.³⁶

Durante el predominio de la sensibilidad “bárbara”, esto es hasta 1860, las fiestas religiosas católicas fueron identificadas con las diversiones y la ociosidad. Por el contrario, con el advenimiento de la sensibilidad “civilizada”, los sectores dirigentes fomentaron la mengua del tiempo consagrado a ellas.³⁷

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *El Evangelista*, Tomo VIII, No. 35 (29 de agosto de 1885):277. El pedido de reducción era similar al reglamento interno vigente en 1880 en la fábrica de carnes “La Trinidad”, donde se establecía: “No hay más fiestas que los domingos, el primero de año y el Viernes Santo”. Citado por Jacob, Raúl, “El Reglamento Laboral de la Fábrica de Carnes Trinidad”, *Hoy es Historia*, No. 2 (febrero-marzo 1984):97-98.

³⁷ Barran, *op. cit.*, p. 234.

Los protestantes que en 1878 se adhirieron a la campaña de la prensa en favor de la abolición de las fiestas religiosas³⁸ insistieron en 1881 sobre el asunto apoyando las medidas previstas por el gobierno. En el marco de las gestiones del gobierno de Santos frente al Vaticano,³⁹ *El Evangelista* instaba a “suprimir los días de fiesta, y solemnizar el *único día de fiesta* que no debemos quebrantar por expreso mandato de nuestro Dios, el domingo”.⁴⁰

Por una parte, esta postura se diferenció de la asumida por los sectores empresarios que buscaban derogar las disposiciones del descanso dominical, pero por otro lado coincidió con ellos en la anulación de los feriados religiosos. Los evangélicos propiciaban la observancia del domingo, pero junto a la burguesía empresaria compartían la renovada mentalidad adversa a la ociosidad y la holganza que en su percepción, difundía el catolicismo con sus “*excesivas*” festividades.

La Iglesia de Roma haciendo lo que tiene por costumbre —el mal— fomenta con fiestas la holgazanería y el ocio, y sabe-

³⁸ *El Evangelista*, Tomo II, No. 12 (23 de noviembre de 1878):94. Entre otras reformas el vocero evangélico apoyaba en el punto cuarto: “No permitir más de 4 fiestas religiosas, (como sucede en la católica Francia) y suprimirlas demás por perjudiciales al comercio y al país”; Por otra parte reclamaba que “Además, al suprimir las fiestas de la Iglesia debería insistirse, hasta el último límite posible, en la emancipación del trabajo en los Domingos”.

³⁹ Las gestiones del gobierno llegaron a feliz término el 25 de noviembre de 1881, momento en que el Papa León XIII dispuso que el Obispado de Montevideo quedaba facultado para determinar que en las fiestas de la purificación, la natividad de la Virgen María y de San Juan Bautista se podía realizar trabajos. A su vez el “*Breve Pontificio*” permitía correr al domingo siguiente las festividades de los Santos Apóstoles Felipe y Santiago y Santa Rosa de Lima. La reducción de cinco fiestas religiosas fue un hecho significativo pues se efectuaba sobre un total de veintiuna.

⁴⁰ *El Evangelista*, Tomo IV, No. 31 (2 de abril de 1881):257.



mos que el ocio y la holgazanería son los dos elementos que contribuyen más poderosamente para la muerte del individuo así como la de los pueblos.⁴¹

La recusación global de las fiestas religiosas se fundaba, además, en los perjuicios que reportaban a las familias de los “jornaleros”, la industria y las rentas nacionales.⁴² En este sentido, el editorial era terminante: “estos países que recién nacen a la vida de las naciones no deben entregarse de ningún modo al ocio: lo que más necesitan para su engrandecimiento y bienestar es el trabajo”.⁴³

Corridas de toros, riñas de gallos y protección de animales

Para un sector de las iglesias evangélicas, las fiestas seculares o religiosas eran una rémora para el progreso, del mismo modo que las “riñas de gallo” y las “corridas de toros” recordaban la vigencia del “barbarismo” antes que la civilización. Para el protestantismo, las diversiones debían estar orientadas a la “eleva-

⁴¹ *Ibíd.* Según el protestantismo, quien mejor encarnaba estos valores era el propio clero.

⁴² En el ejemplo de los “jornaleros” es donde a nuestro entender la opinión protestante ganaba fuerza argumental y le ayudaba a presentar un discurso diferenciado de la “clase empresarial”. Afirmaba el periódico: “el que trabaja á jornal el día que no trabaja no tiene pan para darle de comer a sus hijos: si caen en el mes dos o tres días de fiesta agregados los domingos son siete y si acontece que en el mes haya varios días de mal tiempo, viene a perder el obrero casi la mitad de su trabajo: ¿puede vivirse de esa manera?, ¿puede mantenerse esposa e hijos? Le podrá sin duda, pero a fuerza de sufrimientos y de angustias, que a menudo matan al obrero en lo mejor de su carrera” (*ibíd.*, p. 258).

⁴³ *Ibíd.*

ción moral y el progreso material de los pueblos”; por tanto, estaban compelidas a ser “puras y ennoblecedoras” —dignas de cristianos— y “capaces de infundir principios de nobleza y caridad”.⁴⁴ Dichos requisitos ni remotamente eran cubiertos por “las lidias de toros y las riñas de gallos, que sólo pueden despertar instintos bajos, crueles y degradantes, indignos de pueblos cultos y civilizados”.⁴⁵

La mayor atención que los evangélicos prestaron a las corridas de toros se debió no sólo al carácter popular que compartían con las riñas, sino también a la masividad del evento. En 1878 *El Evangelista* dio comienzo a una campaña pionera e ininterrumpida a lo largo de los años en contra de la diversión. La razón que daba la publicación era la revitalización que la “afición tauromáquica” experimentaba en Montevideo. Al hacer suyos los conceptos de *La Revista Social* de Barcelona, condenaba el espectáculo por la irracionalidad y la barbarie que contenía.⁴⁶ El protestantismo, como parte del “movimiento progresista y moralizador”, llamaba a emprender numerosas reformas que incluían el “vicio público” que veían en las corridas.⁴⁷

Por otro lado, criticaban a las autoridades gubernamentales y a la prensa de asistir e incitar a la participación en una “diversión cruenta”, “espectáculo brutal” y “reliquia del barbarismo”. La crítica se endurecía cuando denunciaban la publicidad que el catolicismo hacía a través de su principal

⁴⁴ *El Evangelista*, Tomo I, No. 18 (29 de diciembre de 1877):155.

⁴⁵ *Ibid.* En cuanto a las riñas de gallos A. J. W. recordaba: “no son sino hijas legítimas de los pasatiempos bárbaros y sangrientos que servían de entretenimiento a la Roma pagana, y que han dotado al Coliseo de Roma con el recuerdo más horripilante que nos ha alcanzado desde la antigüedad”.

⁴⁶ *El Evangelista*, Tomo I, No. 35 (27 de abril de 1878):295.

⁴⁷ *El Evangelista*, Tomo II, No. 20 (18 de enero de 1879):154.



medio impreso. Interrogaba al redactor: “Colega piadoso, ¿creéis que eso conduce al progreso en santidad de vuestros lectores?, ¿es la plaza de toros la *escuela dominical* donde queréis que la juventud católica aprenda a santificar el día del Señor?”⁴⁸

Esta actitud en otras oportunidades le permitía equiparar el catolicismo y las corridas de toros con comportamientos propios del orden tradicional.

Así como consideramos que el clericalismo no sirve más que para bestializar a los incautos, del mismo modo creemos que el juego de las corridas de toros no sirve más que para barbarizar y hacer nacer en el hombre sentimientos de crueldad y ferocidad.⁴⁹

En la misma línea cuestionó a la prensa racionalista, porque en lugar de combatir fomentaba “este *vestigio abominable de la barbarie, del atraso, del oscurantismo*”.⁵⁰ Un año más tarde estos conceptos eran reiterados, porque al parecer la causa no había ganado demasiadas adhesiones y las corridas de toros seguían formando “la mancha sangrienta y repugnante con

⁴⁸ *Ibid.*, p. 155, énfasis del autor.

⁴⁹ *El Evangelista*, Tomo VIII, No. 49 (5 de diciembre de 1885):385. En este caso la crítica era para *El Diario Católico*, que difundió propaganda sobre la biografía de los toreros “como si fueran grandes personajes históricos o glorias de las ciencias antiguas y modernas”.

⁵⁰ *El Evangelista*, Tomo II, No. 20 (18 de enero de 1879):155, énfasis en el original. Sin embargo, reproducía un artículo aparecido en *La Tribuna* donde se descalificaba la diversión porque tenía “en sí todos los caracteres de la barbarie, y el pueblo que la sostiene y que la mima, reniega por ese hecho de la civilización”. Véase “En nombre de la civilización”, *La Tribuna*, 15 de enero de 1879.

que se distingue la población de Montevideo entre los pueblos del Plata”.⁵¹

Con todo, para los evangélicos algunas reacciones de la prensa diaria nacional constituían un signo de que el preludio de su decadencia había dado comienzo. En esta dirección, *El Evangelista* reprodujo un artículo de *El Siglo*, donde se transparentaban las tendencias divergentes que el espectáculo abría entre la inmigración española y cuya defensa desde “las tradiciones” asumía *La Colonia Española* y el diario *La Nación*. Para J. Albistur, editor de *El Siglo*, la barbarie no estaba tanto en los asistentes sino en el espectáculo.

Lo que a mí me subleva, lo que me horroriza, lo que repugna no sólo a mi sentimiento sino a mi naturaleza, es que se haga un asunto de *diversión pública*, vale decir de goce, de solaz, el horrible espectáculo de la agonía de unos cuantos animales en medio de los tormentos.⁵²

La plaza de toros era una “terrible escuela de sangre y de crueldad” que comenzaba a herir la sensibilidad “civilizada”.⁵³ Como parte de ella, *El Evangelista* aplaudió la iniciativa de José Cándido Bustamante tendiente a legislar la anulación de las corridas de toros. El apoyo se justificaba en que la “civilización moderna no [podía] mirar impasible esos juegos sangrientos dignos únicamente de la Edad Media”, ya que no sólo no eran

⁵¹ *El Evangelista*, Tomo III, No. 19 (18 de enero de 1880):145.

⁵² *Ibid.*, p 146. Véase además “Las corridas de toros”, *El Siglo*, 15 de enero de 1880.

⁵³ Según Barran, la búsqueda por abolir el sufrimiento de los animales se encuadraba dentro del marco de la nueva sensibilidad “civilizada” y su intento por acotar el horror frente al dolor físico. Véase Barran, *op. cit.*, pp. 98-99.



“una necesidad sentida en ningún país civilizado y por añadidura republicano”, sino que además significaban “una señal del atraso y del poco adelanto en la senda del progreso”.⁵⁴

Ante los defensores de la tauromaquia, el protestantismo buscó deslegitimar la noción de que la plaza fuera un lugar donde se desarrollaba el valor; por el contrario, intentó difundir la idea de que era una “escuela de crimen”, ya que no sólo desvanecía “todo sentimiento humanitario” sino que cultivaba la “perversidad”, al punto de que los aficionados se acostumbraban a “mirar sin repugnancia hechos sangrientos y de refinada crueldad”.⁵⁵ En tal sentido, si bien por una parte procuró abolir el castigo que se propinaba a los animales en riñas y corridas denunciando el comportamiento ambivalente del gobierno,⁵⁶ por otro, nutrió la demanda de suprimir la “crueldad” en todas sus expresiones con un argumento teológico sencillo: “Dios ha puesto los animales en nuestras manos no para que los martiricemos sino para que nos sirvamos de ellos”.⁵⁷

Esta noción teológica favoreció en alguna medida la creación y militancia activa en sociedades protectoras de animales desde donde los evangélicos vieron una forma directa de alcanzar los objetivos y reivindicaciones que impulsaban. En

⁵⁴ *El Evangelista*, Tomo IV, No. 29 (19 de marzo de 1881):242-243. Luchar contra las corridas de toros en la representación disidente era a la vez un gesto de “nobleza” y “patriotismo”.

⁵⁵ *El Evangelista*, Tomo VIII, No. 50 (12 de diciembre de 1885):393.

⁵⁶ La crítica apuntaba a mostrar la incoherencia de las disposiciones vigentes, ya que mientras por una parte se multaba a quienes golpeaban en exceso a sus animales, por otra no se tomaban determinaciones radicales con las riñas y las corridas. Véase *El Evangelista*, Tomo IX, No. 48 (27 de noviembre de 1886):383; *El Evangelista*, Tomo VIII, No. 36 (5 de septiembre de 1885): 283.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 393.

1871, *El Ferrocarril* fue el primer periódico popular uruguayo en propiciar la fundación de una sociedad protectora de animales y en tal sentido llamaba a emular la constituida en Rosario, Santa Fe.⁵⁸ Cabe recordar que el fundador y primer presidente de la misma fue el por entonces pastor de la Iglesia Metodista de Rosario Tomás B. Wood. Desde esa condición combatió las corridas de toros logrando su anulación, y en el escenario destinado al espectáculo de manera paradigmática promovió la Primera Feria Rural.⁵⁹ Esta sociedad pionera en el Río de la Plata no significó un hecho aislado, ya que tanto J. F. Thomson, el bautista Pablo Besson en Buenos Aires y T. B. Wood en Montevideo bregaron por la constitución de nuevas asociaciones. En agosto de 1879 *El Evangelista* informaba acerca de una reunión desarrollada en la Iglesia Metodista de Buenos Aires y que tenía como fin crear una sociedad protectora que contrarrestara “la crueldad con los animales”.⁶⁰

En enero de 1880, el diario racionalista *La Razón* llamaba a emular esta iniciativa ejemplar y plegarse a los esfuerzos de *La Reforma* en favor de la creación de una Sociedad Protectora de Animales en Montevideo, ya que era preciso reunir “un poderoso contingente” para poner fin al “espectáculo salvaje” de las corridas. Con todo, el periódico reconocía la persisten-

⁵⁸ Barran, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁹ Piquinela, José A., “Un astro en los cielos del continente: Dr. Tomás B. Wood”, *Boletín Metodista*, Número del Centenario, 1978.

⁶⁰ *El Evangelista*, Tomo II, No. 49 (9 de agosto de 1879):392. La reunión, según indicaba el periódico, se desarrolló el martes 5 de agosto de 1879. Además de la presencia del pastor J. F. Thomson, la reunión contó con la participación de Domingo F. Sarmiento y otros miembros distinguidos de la sociedad de Buenos Aires.



te y solitaria campaña desarrollada por la prensa metodista cuando afirmaba:

Hace algún tiempo nuestro estimado colega *El Evangelista* lanzó la idea, pero se perdió como muchas otras tan buenas como aquella en medio de nuestra imperdonable indiferencia. Chocó contra el gran escollo de nuestra raza: la practicabilidad.⁶¹

Sin embargo, la sensibilidad uruguaya estaba sufriendo cambios sustanciales y años más tarde, más precisamente el 12 de septiembre de 1888, se promulgaría la ley que prohibía las corridas de toros.⁶²

Reflexión final

Hacia 1900, los hábitos, valores y sensibilidades que dominaban a los sujetos sociales en la década de 1870, se habían modificando de un modo fundamental. Esto no significó que los viejos hábitos no se resistieran a desaparecer; sin embargo, la nueva sensibilidad “moderna” había logrado avances que ya no tendrían retorno.

Esta sensibilidad “civilizada” fue la responsable de traer el disciplinamiento de la sociedad, imponiendo la compostura y la seriedad al cuerpo, el puritanismo a la vida sexual, la laboriosidad contraria al ocio, la deslegitimación del castigo físico de la niñez y la represión del alma. En este sentido, la sensibili-

⁶¹ *El Evangelista*, Tomo III, No. 19 (18 de enero de 1880):140.

⁶² Matías Alonso Criado, *Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay*, Ediciones de la Legislatura, Montevideo, Tomo XI, 2ª parte, p. 226.

dad “civilizada” se transformó en el límite para la sensibilidad “bárbara”, representada por el “juego, la risa estridente, la libertad gestual, la muerte macabra exhibida, la violencia física y la desvergüenza”.⁶³

El proceso cultural buscó hacer cambios en los hábitos y modos de sentir, con la intención de que la civilización trajera aparejada la modernización de la sociedad. En este sentido, es notorio cómo en el último cuarto del siglo 19, los nuevos hábitos, valores y sensibilidades acompañaron el proceso modernizador en lo político, social, económico y demográfico por el cual la sociedad rioplatense quedaría inscripta en la economía occidental.

Los cambios económicos y sociales alentaban el nacimiento de una sociedad burguesa, y fue la incipiente burguesía la que procuró imponer su concepción de la disciplina social.⁶⁴ El nuevo modo de producción necesitaba de modificaciones en la sensibilidad, para que a su vez se potenciaran transformaciones sustanciales en los hábitos.

Las clases dirigentes en lo político y la naciente burguesía en lo económico-social fueron los más eficaces agentes del cambio de sensibilidad. Con todo, estos recibieron un importante aporte de los elementos intelectuales del nuevo orden. Nos referimos a los maestros, médicos y pastores. Fueron ellos los que fomentaron lo que las transformaciones económicas reclamaban, esto es, eficacia, trabajo, estudio y seriedad.

Al analizar la actitud de los protestantes hacia los juegos, las fiestas y el baile, hemos podido corroborar que el modelo ético que defendieron fue la instauración de una sensibilidad

⁶³ Barran, *op. cit.*, p. 11.



superadora de la sociedad tradicional. Fue por ello que propiciaron junto a una moralidad estricta y severa, la honradez, la moderación, el recato y una fuerte conciencia del deber y la responsabilidad individual. Estas virtudes, unidas a la diligencia, la industriosisdad, el espíritu pionero y la búsqueda de superación permanente, potenciaron una notable disposición anímica a la movilidad necesaria en el nuevo orden.

El protestantismo en general tuvo una actitud militante de desconfianza y vigilancia permanente sobre las producciones culturales, sin que esto significara alguna especie de trasfondo antiintelectual o un menosprecio visceral hacia lo artístico o lo cultural. La sospecha y el repudio del teatro, las representaciones figurativas, las novelas y la literatura no científica, se materializó —previo examen— toda vez que lo inmoral, lo obsceno, lo erótico o el vicio hacían su aparición apelando a la “imaginación” y los goces de los sentidos que terminaban por fisurar la estricta virtud, piedad y conciencia moral evangélica.





4

El protestantismo y el advenimiento de la república en Brasil: discursos, estrategias y conflictos, 1889-1930*

Lyndon de Araújo Santos

El oportuno debate sobre el bicentenario de los movimientos independentistas de Latinoamérica y sobre el nacimiento de las nuevas repúblicas propicia el cuestionamiento sobre la presencia evangélica en el continente latinoamericano por parte de los historiadores de la religión y del cristianismo. Como contribución académica e histórica, pretendo mostrar el lugar del protestantismo en los cambios políticos, sociales y culturales que la sociedad brasileña vivió en los siglos 19 y 20, principalmente con el advenimiento de la República en su primera fase de 1889 a 1930.

En este período, el protestantismo creó sus formas de inserción y de adaptación dentro de un contexto singular de la historia y de la cultura brasileña, estableciendo identidades

* Maísa Ramos Pereira tradujo el presente artículo del portugués.

religiosas propias. El resultado puede comprenderse como una protestantización del campo religioso brasileño a partir de la proclamación de la República. Este proceso se extiende hasta nuestros días, presentando configuraciones originales que tienen relación con este pasado.

A modo de ejercicio histórico, este ensayo retoma la independencia de Brasil como un marco contextual con la finalidad de comprender mejor el flujo de los cambios que se presentaron en el siglo 19 y que se prolongaron hasta el inicio del siglo 20, después del advenimiento de la República.

Los protestantes en Brasil, 1822-1889

Fueron tres los principales acontecimientos en la historia política de Brasil en el siglo 19: a) la llegada de la familia real portuguesa en 1808, b) la proclamación de la Independencia en 1822 y c) la proclamación de la República en 1889.

Brasil se independizaría de Portugal en el año de 1822, iniciando el período del Imperio hasta el año 1889, siendo el último de los países en Latinoamérica en convertirse en República. Paradójicamente, fue el hijo del monarca portugués Don Pedro I quien proclamó la Independencia, hecho ocurrido el 7 de septiembre de ese mismo año con el “Grito de la Independencia”, a orillas del Riachuelo del Ipiranga en San Pablo.

Directa o indirectamente, el protestantismo estuvo atado a estos cambios políticos y sociales. Antes de la independencia, la Corte portuguesa se había desplazado a Brasil obligada por el bloqueo continental que Napoleón impuso en Europa, inaugurando con esto el fin del período colonial de aproximadamente tres siglos. Además, provocó el fin de la dominación



religiosa católicarromana, abriendo las puertas de Brasil a las distintas tradiciones protestantes.¹

La llegada de Don João VI y de una corte de 15 mil nobles a Río de Janeiro en 1808 cambió la vida de la población brasileña, dispersa por el vasto litoral y por el interior del país, agrupada en pequeñas concentraciones urbanas que fueron focos de insurrecciones libertarias a fines del siglo 18.² La población estaba compuesta por una minoría blanca y una mayoría negra, indígena y mestiza, organizada sobre el monopolio del antiguo sistema colonial basado en la esclavitud.³

En 28 de enero de 1808, el rey firmó un edicto abriendo los puertos a “las naciones amigas”, entendiéndose Inglaterra, a cambio de la protección de los navíos ingleses y de los beneficios financieros, siendo así introducido en el comercio internacional, que los países protestantes controlaban predominantemente.

El edicto real fue seguido de un decreto formal, promulgado en Río de Janeiro el 25 de noviembre de 1808, que liberaba el comercio y la industria a todos los inmigrantes aceptables, independientemente de raza o de religión, así como prometía tierras gratuitas con privilegios atractivos antes solamente reservados a los portugueses.⁴

¹ En 2008 acontecieron en Brasil numerosas conmemoraciones por los 200 años de la venida de la familia real: lanzamientos de libros, debates en los medios y en las universidades, etcétera.

² Boris Fausto, *História do Brasil*, Editora da Universidade de São Paulo, San Pablo, 1995, pp. 120-125.

³ Fernando Novais, *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1809)*, Hucitec, San Pablo, 1995

⁴ Antonio Gouveia Mendonça, “Protestantes na diáspora”, en Martin Dreher, ed., *Imigrações e história da Igreja no Brasil*, Editora Santuário, Aparecida, San Pablo, 1993, pp. 133-134.

El Tratado de Comercio y Navegación de 1810 incluyó una cláusula de “libertad de culto” para los súbditos ingleses en tierras brasileñas. Esto permitió la construcción de capillas y cementerios, así como la realización de servicios religiosos de tipo anglicano, “dentro de sus iglesias y capillas particulares”, las que debían tener un aspecto exterior de residencias. Además, no se podría criticar a la Iglesia Católica ni hacer proselitismo. Los ingleses protestantes se tornaron propietarios de casas de comercio (tejidos y herrajes), siendo responsables del cambio en las transacciones comerciales y otras profesiones técnicas.⁵

El artículo 12 del Tratado preparó políticamente a Brasil para la libertad y la tolerancia adoptadas en la Constitución de 1824 del Imperio, y reafirmadas en la Constitución Republicana de 1889. La Constitución imperial de 1824 no le garantizaba al catolicismo el estatus como única religión del país, pero sí como la oficial. La tolerancia para con los otros cultos, obligada por las relaciones comerciales con países protestantes, generó el debate sobre la libertad de culto. Las relaciones económicas redefinieron los intereses de las elites locales en temas como la libertad en los campos de la política, el comercio y la religión.

Libertad y tolerancia religiosa

El Tratado de 1810 también autorizó y estimuló la venida de otros inmigrantes al Brasil. Los alemanes llegaron a Río de Janeiro y a Río Grande do Sul; más tarde arribaron a Espíritu

⁵ Gilberto Freyre, *Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil*, Topbooks/Universidade Editora, Río de Janeiro, 2000.

Santo con la finalidad de poblar las fronteras en permanentes conflictos con otros países y desarrollar la producción agrícola. Esta política inmigratoria estaba de acuerdo con los intereses de la Corona de garantizar los límites del territorio brasileño, que aún no estaba definido. La llegada de los alemanes trajo también el luteranismo, con sus pastores, sus rituales, sus costumbres, su lengua y sus tradiciones. También llegaron colonos suizos, irlandeses y otros “católicos”, introduciendo el principio de la tolerancia en la cultura política y ampliando la pluralidad étnica y religiosa.⁶

Sin embargo, hubo tentativas por parte de la Iglesia Católica de revertir este cuadro; incluso, “proponiendo el restablecimiento de la Inquisición a fin de refrenar la propagación de la herejía”.⁷ No obstante, intereses locales, presiones comerciales y el espíritu liberal que ganaba terreno, aún dentro del propio clero católico, impidieron tal retroceso.

Numerosos debates se dieron en la Cámara de Diputados de la Corte del Imperio sobre la libertad de culto, tema resaltado con la evangelización protestante en las calles de Río de Janeiro y en otras ciudades, principalmente después de 1850. Este debate fue jurídicamente favorable al protestantismo debido a por lo menos dos factores: a) el espíritu del ideario liberal inculcado en las elites, y b) las crisis institucionales vividas entre la Iglesia Católica y el Estado imperial, discutidas principalmente en lo que se conoció como la “Cuestión Religiosa”. El protestantismo se destacó por las conquistas jurídicas e institucionales durante el segundo imperio (1840-1889), con el reconocimiento público de sus templos e iglesias, la validez

⁶ Gouveia Mendonça, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁷ *Ibíd.*, p. 134.

de los matrimonios entre protestantes en el registro civil y el entierro de personas no católicas en cementerios propios.⁸

Junto a los ingleses, los alemanes luteranos componían el “protestantismo de inmigración”, el cual presenta diferencias históricas con el protestantismo de misión. La llegada de más inmigrantes a Brasil aceleró la implantación del proyecto liberal-modernizador efectuado por las elites brasileñas, siendo el Estado su principal promotor. El ideario liberal favoreció la inserción del protestantismo, pues creó mejores condiciones intelectuales y jurídicas para su inserción. En este sentido, el protestantismo era visto como una religión que favorecería la transición a la sociedad moderna, siendo los países protestantes modelos de un mayor avance social y político. La visión de los misioneros y de los agentes de las Sociedades Bíblicas también estaba ligada al ideario de modernización asociado al progreso por el proyecto liberal.⁹

Martin Dreher afirma que el proyecto liberal usó al pueblo inmigrante evangélico para alcanzar sus objetivos, que fueron el blanqueamiento de la raza, la eliminación de las naciones indígenas, la seguridad nacional, la valorización agraria, la mano de obra barata y el surgimiento de una clase media brasileña.¹⁰ Este proyecto modernizador se mostró conservador en su conducción y mentalidad, puesto que se ejecutó con la finalidad de garantizar los privilegios a las elites dirigentes.

⁸ Lyndon de Araújo Santos, *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*, EDUFMA, São Luis, Maranhão, 2006.

⁹ Martin Dreher, “Protestantismo de imigração no Brasil: sua implantação no contexto do projeto liberal-modernizador e as conseqüências desse projeto”, en *op. cit.*, pp. 109-131.

¹⁰ *Ibid.*

Dificultades de adaptación

Ingleses y alemanes, principalmente, sintieron las dificultades relativas al choque cultural. El inglés Thomas Ewbank, que vivió en Río de Janeiro, describió el conflicto entre el modelo de un protestantismo expansionista y los modos de vida de la población local en los siguientes términos:

Cuanto más conozco este pueblo, más remoto me parece el éxito que cualquier misión protestante pueda tener en él ... Las señoras sonríen abiertamente por la seriedad y la comentada tristeza de las familias inglesas de Río, que van a la Iglesia como a un funeral ... La capilla de los ingleses jamás recibió a un brasileño por haberse convertido, mientras que los curas conquistan miembros protestantes de la colonia inglesa ... Ningún metodismo o puritanismo riguroso podrá florecer en los trópicos. El comercio del país, interno y externo, es contrario a la caída del romanismo. Las relaciones sociales y civiles serían rotas, y millares y millares de individuos perderían sus medios de subsistencia.¹¹

Martin Dreher relató también las dificultades encontradas por los colonos alemanes seducidos por las promesas engañosas del gobierno brasileño, las luchas por la subsistencia en el campo y por la manutención del culto, del ritual y de la identidad cultural y religiosa.¹² Este choque cultural se extendería a muchos misioneros protestantes que llegarían tiempo después a evangelizar a los brasileños.

¹¹ Citado en *ibíd.*, p. 137.

¹² *Ibíd.*, p. 119.

Iglesias y denominaciones protestantes

Las diferentes tradiciones reformadas llegaron a Brasil en momentos y situaciones distintas, por medio de la inmigración, el proselitismo misionero y las denominaciones.

La tentativa metodista con el predicador Fountain E. Pitts y el misionero Justin Spaulding (1836-1841) de instaurar una primera iglesia en Brasil no se concretó.¹³ El metodista Daniel Parish Kidder llegó a Río de Janeiro como emisario de las Sociedades Bíblicas Unidas. Viajó por todo el país visitando las capitales y dejó un relato sobre sus viajes.¹⁴ Más tarde, a partir de la década de 1850, un misionero independiente y médico escocés fundó una primera iglesia congregacional en el centro de Río de Janeiro. El Dr. Robert Reid Kalley llegó a Río de Janeiro en 1855 y organizó la Iglesia Evangélica Fluminense en 1858. Por su parte, los presbiterianos se instalaron en la capital del Imperio paralelamente a la obra de Kalley. El misionario Ashbel Green Simonton llegó a Brasil en 1859 y fundó la primera iglesia presbiteriana en Río de Janeiro en 1862. Ambos formaron comunidades urbanas inmersas en el conjunto de cambios que vivió Brasil en la segunda mitad del siglo 19. Con todo, los presbiterianos se expandieron en dirección a la ruta de las plantaciones de café y a las minas de hierro, en el interior de San Pablo.¹⁵

¹³ Duncan A. Reily, *História documental do protestantismo no Brasil*, ASTE, San Pablo, 1984, pp. 80-94.

¹⁴ Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo*, Senado Federal-Conselho Editorial, Brasília, 2001.

¹⁵ Antonio Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, Edims, San Pablo, 1995, p. 35.

Los metodistas se establecieron definitivamente en 1886 con los misioneros Junius E. Newman, John J. Ransom, J. W. Koger y James L. Kennedy. En el caso de los bautistas, estos “tuvieron su inicio histórico en Brasil con la llegada de los misioneros William Bagby y Zacarias Taylor en 1881. Fundaron la primera Iglesia en 1882”.¹⁶ Los episcopales llegaron en 1888 e iniciaron sus cultos en 1889 con los misioneros James Watson Morris y Lucien Lee Kinsolving.¹⁷

Las comunidades organizadas a partir de la segunda mitad del siglo 19 se diferenciaron del protestantismo de los inmigrantes por el hecho de congregar brasileños convertidos. No era la intención de los inmigrantes expandir su fe a los brasileños, sino preservar su cultura e identidad étnicas. A partir de 1850 el protestantismo aumentó su proselitismo entre los brasileños.

La sociedad brasileña como un todo recibió la nueva fe de diversas maneras: con entusiasmo por parte de los liberales, y con desconfianza y rechazo abierto por parte de las elites eclesiástica y política más conservadoras. Ciertos liberales que se oponían al catolicismo veían el protestantismo como una religión de avanzada y moderna. Esa era también la autoimagen que los misioneros extranjeros promovían, manifestada en sus prédicas y la literatura que publicaban. Con base en las ideas liberales y en la enseñanza de la Biblia, misioneros y pastores protestantes denunciaron la esclavitud como un sistema deshumano, aunque participaron muy poco o nada en la lucha por la abolición del sistema esclavista.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ Reily, *op. cit.*

La teología del protestantismo misionero en Brasil fue satisfactoriamente adecuada a un prudente distanciamiento de la Iglesia con relación a los graves problemas enfrentados por la sociedad, entre ellos, la esclavitud negra. La preocupación se volvió hacia la integración, la conversión y la educación del negro dentro de la cultura protestante, y no simplemente para su emancipación. Resumiendo, el interés estuvo dirigido a la regeneración moral, afirmando que la degeneración de las costumbres era contraria a las virtudes cristianas.¹⁸

El protestantismo era visto como la religión representativa de los principales países del centro capitalista, como Inglaterra, vanguardia en los grandes cambios que se vivirían en el siglo 19 con la naciente revolución industrial, al mismo tiempo que representaba una parte de la modernidad religiosa de la época. Sin embargo, en los estratos medios y bajos de las ciudades, así como en el campo, sectores más allá de las élites vieron la fe protestante con simpatía. El pentecostalismo sería la vertiente más popular del protestantismo, al mismo tiempo que desplazaba el discurso racionalista tradicional de su teología hacia la experiencia emocional de lo sagrado.

Los protestantes en la Primera República (1889-1930)

En la segunda mitad del siglo 19, la crisis del modelo político y económico imperial se acentuó, basado en la esclavitud, la gran propiedad, la exportación de la producción del azúcar y el régimen del patronazgo. La monarquía perdió fuerza y

¹⁸ José Carlos Barbosa, *Negro não entra na igreja: espia da banda de fora. Protestantismo e escravidão no Brasil império*, Editora UNIMEP, Piracicaba, San Pablo, 2002, p. 189.

sustento político con el declive de las oligarquías atadas a la mano de obra esclava y a la ascensión de una nueva clase de agricultores paulistas del café con otra mentalidad empresarial y capitalista.¹⁹

La presión de las ideas liberales, positivistas, anticlericales y republicanas creó un ambiente crítico y contrario a la permanencia de la monarquía. A partir de 1870, la propaganda republicana logró más espacio con el Manifiesto Republicano reuniendo adhesiones y firmas de varios intelectuales, juristas, políticos, militares, masones y protestantes. El fin de la esclavitud en 1888 y la inestabilidad del parlamentarismo llevaron al golpe liderado por los militares y positivistas, y al último cambio del régimen el 15 de noviembre de 1889.²⁰

En esta coyuntura, los protestantes recién establecidos estructuraron estrategias para su arraigo en una sociedad marcada por la desigualdad social, el racismo, el tradicionalismo católicorromano, el analfabetismo y el sincretismo de la religiosidad cotidiana. La creencia protestante era vista como una fe extranjera, marginalizada, cultivada por una minoría exótica para los ojos de la población. Sin embargo, los misioneros protestantes se esforzaban para producir una imagen positiva, progresista y superior de la creencia evangélica, demarcando las fronteras que diferenciaban el culto protestante del católico.²¹

¹⁹ Emilia Viotti da Costa, *Da monarquia à República: momentos decisivos*, Fundação Editora UNESP, San Pablo, 2007; Jorge Ferreira y Lucilia de Almeida Neves Delgado, *O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 2003.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Araújo Santos, *op. cit.*

El advenimiento de la República fue de fundamental importancia para que los protestantes se organizaran y constituyesen sentidos para el culto en una cultura adversa. El Estado laico y la separación entre Iglesia y Estado proporcionaron nuevo impulso para las corrientes ideológicas y políticas, las creencias y las posturas sociales antes contenidas por la monarquía y la Iglesia Católica. Sin embargo, la República proclamada temprano se vio envuelta en crisis políticas por las dificultades de las negociaciones de intereses internos por parte de los grupos protagonistas del régimen impuesto (militares, civiles, elites agrarias, masones, republicanos de “última hora” y *jacobinos*).²²

Los protestantes aprovecharon los espacios dejados por el fin del culto oficial. Acentuaron las acciones evangelizadoras de la población ampliando sus instituciones como escuelas, seminarios, hospitales, sociedades bíblicas, editoras y publicaciones.²³ Los estratos más bajos y medios acogieron la fe protestante en su énfasis en la salvación, en la Biblia como escritura sagrada y en la simplicidad del ritual del culto. Las conversiones acontecían por medio de un mensaje que proponía el cambio de la moral y de las costumbres y la apropiación de otro modo de experimentar lo sagrado, diferenciado de las prácticas católicas, africanas e indígenas.

Además, el discurso del protestantismo apuntaba hacia el deseo de ascensión social por la incorporación de una ética más adecuada al curso de las transformaciones capitalistas. Las elites, por consiguiente, se aproximaban al protestantismo como instrumento también de ascensión y posición social,

²² Viotti da Costa, *op. cit.*; Ferreira y Almeida Neves Delgado, *op. cit.*

²³ Araújo Santos, *op. cit.*



principalmente por las escuelas protestantes, consideradas avanzadas en las cuestiones de propuestas pedagógicas del período.

La propaganda protestante se ajustaba a los otros discursos corrientes en el período como la modernidad, la civilización, la higienización, la ciencia y la tecnología. Esta adhesión hacía parte de la estrategia de construir sentidos e identidades en una sociedad sujeta a rápidos cambios en dirección a la modernización y la urbanización. Estos sentidos fueron establecidos y sedimentados al transcurrir del período histórico de la primera República (1889-1930) y se extiende hasta nuestros días, no sin alteraciones en sus paradigmas.

Por regla general, los cambios por los cuales la sociedad brasileña pasó incidieron en la redefinición de las identidades religiosas y del propio campo religioso. El proceso de urbanización correspondió al avance del capitalismo industrial transformando las relaciones sociales y de producción. El contexto rural sufrió la continuidad de la acumulación de tierras alterando las formas tradicionales de subsistencia de los campesinos.

La República agravó más la herencia imperial de una sociedad excluyente en cuanto a la participación social, a la construcción de la ciudadanía y a la discriminación a los negros y a las mujeres.²⁴ Ella poco contribuyó para el mayor acceso de las camadas más pobres a la educación, a la salud y a la residencia, en fin, a las condiciones dignas de ciudadanía.²⁵ La masa de negros libertos no encontró perspectivas de trabajo,

²⁴ Ferreira y Almeida Neves Delgado, *op. cit.*

²⁵ José Murilo de Carvalho, *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*, Companhia das Letras, San Pablo, 1987.

educación y residencia después de 1888, siendo destinada a las periferias de las ciudades y a la marginalidad. Con la República, la ampliación de los derechos políticos y sociales no se correspondió con el acceso efectivo a estos derechos, hecho que ocurrió de forma tardía en la historia republicana brasileña, a pesar de ser todavía una sociedad extremadamente desigual y excluyente.

Brasil se insertó con mayor intensidad en el conjunto de las transformaciones de la modernidad en su relación con la noción de civilización. Esta modernidad tuvo efectos para el campo religioso, que se diversificó y experimentó eventos singulares que señalaron estos cambios. Lo sagrado vivido hasta aquel momento también fue directamente afectado y pasó por transformaciones, evidenciado por los movimientos milenaristas ocurridos en este período que unieron la religión a la protesta social: los Mucker en Rio Grande do Sul, Contestado en Santa Catarina, Padre Cícero y Caldeirão en Ceará y Canudos en Bahía.²⁶ Otros movimientos también señalaron cambios en el campo religioso, como el aumento del número de capillas y de la veneración de los exvotos en el catolicismo popular y el propio pentecostalismo insurgente vinculado al legado del pietismo reformado y a las formas populares de experiencia religiosa y litúrgica.

La experiencia de lo sagrado en el Brasil republicano se diversificó desplazando su centro de la Iglesia Católica como institución matriz única del sentido religioso. El protestantismo hizo parte de esta diversificación paralelamente a otras

²⁶ Ralph Della Cava, *Milagre em Joazeiro*, Paz e Terra, San Pablo, 1976; Rui Facó, *Cangaceiros e fanáticos: gêneses e lutas*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965; Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, Alfa-Ômega, San Pablo, 1976.



expresiones religiosas, como las nuevas expresiones de los cultos afrobrasileños (umbanda) y el espiritismo.

Una religión para la República

João do Rio fue un periodista en el pasaje del siglo 19 al 20 en Río de Janeiro, a quien Nicolau Sevcenko llamó el “reportero de los nuevos tiempos”.²⁷ Entre otras obras, escribió *Las religiones de Río*, libro dedicado al mosaico de cultos presentes en la vida urbana de la capital de la República. Su perspectiva fue la de un observador sorprendido ante la variedad de las creencias y de los misterios en que los individuos creían. El espanto ante la diversidad religiosa llevó al periodista a constatar que Brasil no era tan “esencialmente católico” como se podría imaginar. “La ciudad pulula de religiones —escribía João do Rio—. Basta parar en cualquier esquina, interrogar. (...) Río de Janeiro, como todas las ciudades en estos tiempos de irreverencia, tiene en cada calle un templo y en cada hombre una creencia divina”.²⁸

En seis capítulos de esta obra, el autor disertó sobre lo que denominó “el movimiento evangélico”. Si los “varios capítulos dedicados al mundo de los *orixás* y *babalorixás* [revelaban] de forma inequívoca la importancia que estos habían adquirido en la ciudad”,²⁹ lo mismo se podía decir del mundo evangé-

²⁷ Nicolau Sevcenko, “A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio”, en Fernando A. Novais y Nicolau Sevcenko, *História da vida privada no Brasil*, Companhia das Letras, San Pablo, 1998, p. 541.

²⁸ João do Rio, *As religiões no Rio*, Ed. Org. Simões, Río de Janeiro, 1951, p. 10.

²⁹ Sidney Chaloub, *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*, Companhia das Letras, San Pablo, 1996, p. 142.

lico. El inquieto periodista menciona las principales iglesias e instituciones de ese universo religioso ya estructurado y enraizado en Río de Janeiro en su época. Su abordaje y estilo constituyeron un texto clarificador del funcionamiento interno del protestantismo así como de la visión “de fuera hacia dentro” que recibía.

El protestantismo fue visto también en esta obra como un movimiento plenamente insertado en el contexto urbano y marcado por el rigor de su ética. El tono del autor es irónico y escéptico, pero retóricamente positivo a las acciones del protestantismo. Esa disposición paradójica de João do Rio puede mostrar muy bien la disposición de la sociedad como un todo ante la fe evangélica. Junto a la ironía y al escepticismo, había la consideración a un modelo de religión que se practicaba con una conducta rigurosa y un culto incluyente. Describiendo la realización de un culto protestante, João do Rio dice:

Por los bancos una sociedad compleja, una parcela de multitud, o sea, el resumen de todas las clases. Hay señoras que parecen de la vecindad, en pelo y de *matiné*, niños tréfgos, burgueses convictos, serios y limpios, en las primeras colas, operarios, *malandrins* de tamanco de punta revirada, con el pelo impregnado de olores sospechosos, soldados de policía, un bombero de perilla, viejas negras a dormir, negros atentos, una dama de sombrero con una capa crispante de lentejuelas, cabezas sin expresión, y para el fin, en la puerta, gente que repentinamente entra, mira y sale sin comprender. El templo está lleno.³⁰

El relato testimonia la composición social del protestantismo en el inicio del siglo 20, dada la variedad de categorías sociales

³⁰ Do Rio, *op. cit.*, p. 116.

presente en el ritual del culto. La disposición espacial y las vestimentas denunciaban el orden de esas categorías en cuanto a su estatus. La perspicacia de João do Rio reveló la demanda social del culto protestante en la capital de la República.

Algunos pasajes y deposiciones registraron las lecturas y percepciones del protestantismo, representaciones construidas de dentro hacia fuera y de fuera hacia dentro. En tiempos de afirmación de la República y de concurrencia con el catolicismo debilitado en su posición en el campo político, la deposición al periodista del más antiguo pastor protestante João Manuel Gonçalves dos Santos, de la Iglesia Evangélica Fluminense, es relevante:

La única religión compatible con nuestra República es exactamente el evangelismo cristiano. Se somete a las leyes, predica el matrimonio civil, obedece al código y es, por su pureza, un amparo moral. La propaganda hace cada vez más claras esas ideas, en el espíritu público a los pocos se cristaliza la nítida comprensión del deber religioso. Los evangelistas serán muy brevemente una fuerza nacional, con jefes intelectuales, disponiendo de una grande masa.

Y, de repente, con convicción, el viejo reverendo concluyó: “Habremos de tener muy pronto en la representación nacional un diputado evangelista”.³¹

La deposición muestra con claridad el proyecto protestante para la nación y sus estrategias de conquistar espacio nacional. Estos se darían por la conjunción entre religiosidad, intelectualidad y política en la figura profética y mesiánica del evangelista. Era un proyecto distante del entendimiento

³¹ *Ibíd.*, pp. 97-98.

y de la expectativa de los tipos sociales que asistían al culto evangélico que describió el periodista. El protestantismo por el lenguaje de los misioneros era uno, mientras que el protestantismo por la percepción de los *legos* era otro. Tal vez fuese un tipo de fe reformada atravesada por cuestiones más prácticas y menos teológicas, sin grandes construcciones doctrinarias y racionalistas, pero cuyas creencias se traducían para el ámbito de la vida común.

A través de sus visiones, João do Rio nos permite preguntarnos por la relación entre el protestantismo y la cultura brasileña, pues son otros los niveles de percepción de este encuentro que nos interesa registrar. El protestantismo como un todo no fue tomado como un quiste en la sociedad. Antes, decía el periodista, “... el protestantismo trajo para nuestras costumbres latinoamericanas no sé si la pureza del alma, de que el mundo siempre desconfía, pero el aseo inglés, el régimen inglés, la satisfacción de cumplir bien los deberes religiosos y de vivir con confortación”.³²

El protestantismo fue caracterizado como una religión aseada, metódica, intelectualizada y posiblemente ética, siendo el inglés su padrón cultural. O sea, su contribución y presencia eran más culturales que religiosas. La desconfianza para con la pureza del alma denuncia la duda en cuanto a su posibilidad real en un contexto como el brasileño y carioca. En cuanto a la figura de los evangelistas que Santos categorizó, João do Rio los identificó de forma diferente de la cultura nativa, sobreponiendo las representaciones que tenía sobre el brasileño: “No hay como los evangelistas y los evangelistas brasileños, para cortesías. A la bondad ordenada por la escritura reúnen esa

³² *Ibid.*, p. 101.



especial caricia del brasileño, que, cuando quiere ser bueno, es siempre más que bueno”.³³

João do Rio registró tres momentos rituales que el protestantismo experimentó. Así analizó el culto bautista: “sin el perfume de los himnarios y sin aquellas letras negras en la pared, se está como si estuviera en una clase de canto del Instituto de Música, oyendo el ensayo de un coro para cualquier *cêche* mundana”.³⁴ La frontera entre lo sagrado y lo profano es muy tenue ante la racionalidad del ambiente y de los discursos. El escenario de un culto bautista estaba muy próximo a una institución secular, sin la injerencia simbólica y mística.

Una ceremonia de matrimonio realizada en la Iglesia Metodista fue detalladamente descrita y, al final, comparada con el mismo evento en el catolicismo: “estaba terminada la ceremonia. Hubo un movimiento, como en los templos católicos, para felicitar la dichosa pareja, capaz de jurar en tan poco tiempo tantos juramentos de eternidad. (...) Yo asistiría a un matrimonio sensacional”.³⁵ Por fin, la eucaristía en la Iglesia Evangélica Fluminense, describiendo un ambiente oscuro, silencioso, austero y ceremonioso:

Me he sentado humilde en el último asiento. Como en los evangelios, yo veía los hombres dar de comer el pan de Dios, y dar a beber la sangre de Jesús. Era tocante, en aquel misterio, en la paz de la vasta aula, casi desierta. Y, con gula, a cada uno que yo seguía en el *gozo* de la suprema felicidad, me parecía ver su mirada, —la mirada, ila ventana del

³³ *Ibid.*, p. 102.

³⁴ *Ibid.*, p. 117.

³⁵ *Ibid.*, p. 108.

alma!— volverse para el cielo en la certidumbre tranquila de un reposo celeste.³⁶

João do Rio particularizó cada una de las iglesias con su historia y formas de gobierno, pero presupuso una noción de conjunto de las acciones y del *espíritu* de este protestantismo. Tal vez esta percepción haya sido reafirmada por la visita a la Asociación Cristiana de Jóvenes (ACJ) y la deposición oída por su presidente.

Usted no tendrá una idea integral del movimiento de las cinco Iglesias evangélicas de Río sin ir a apreciar de cerca el sostén magnífico de esa columna de blanco mármol. La ACJ es el remate admirable de nuestra obra de propaganda. (...) La Asociación es el capital, es la razón de ser de la futura propaganda, es el centro del evangelismo, la manera eficaz con la que todas las Iglesias evangélicas demuestran en su perfecta integridad la vida del cristiano.³⁷

Por la Asociación Cristiana de Jóvenes el protestantismo se reafirmaba al mismo tiempo en una unidad de propósitos éticos comunes y como instrumento proselitista.³⁸ Era el capital de un proyecto ideal de ser humano y de sociedad, contrapuesto de forma superior a las alternativas que la sociedad tendría.

Esa institución cuida el desarrollo triple de la juventud: en el cuerpo, en el alma, y en la inteligencia. Se está implantando en los grandes centros de población, donde las clases comerciales y los estudiantes de las escuelas superiores ofrecen grande

³⁶ *Ibid.*, p. 97.

³⁷ *Ibid.*, pp. 121, 127.

³⁸ *Ibid.*, p. 37.

clientela. Por los métodos que emplea, por los hombres que la representan, y por la organización que tiene la ACJ, constituye ella una de las más importantes agencias de influencia cristiana.³⁹

Pero la Asociación Cristiana de Jóvenes, conforme la describe nuestro periodista, nos permite entrever cómo el mundo protestante se articulaba internamente por medio de agentes oriundos de sus diversos segmentos. Estos agentes dedicaban tiempo, recursos e ideas en función de sus emprendimientos comunes. Se constituyeron en una red de sociabilidades con sus prácticas y acciones por medio de instituciones y de publicaciones.

Consideraciones finales

El período del imperio proporcionó las condiciones políticas y sociales para la inserción del protestantismo en una cultura adversa en sus mentalidades, prácticas, costumbres y tradiciones, posibilitadas por la tolerancia formal y por la libertad de culto. Procede la afirmación de que el liberalismo abrió las posibilidades y espacios para las creencias protestantes del período. Sin embargo, el liberalismo fue uno de los elementos de una coyuntura que agregó otras fuerzas históricas y culturales favorables a la fe reformada. El protestantismo como fuerza religiosa y cultural inserta en un contexto histórico tuvo sus propias dinámicas internas que necesitan ser consideradas, que traspasan las “afinidades electivas” entre la fe reformada y el capitalismo.

³⁹ *Ibid.*, p. 36.



La República, en fin, definió las condiciones para que el protestantismo formase su identidad religiosa distinta a los padrones externos importados, en un campo religioso sincrético y plural con hegemonía católica. Desde entonces, el proceso de protestantización ocurrió de forma compleja, dinámica y contradictoria, y que actualmente alcanza presencia eficaz en el escenario de la política y en las diversas manifestaciones culturales.

La fijación de las identidades fue necesaria, ya que el pluralismo religioso y el proceso de secularización estaban en curso. Esta secularización tenía como ejes principales los avances tecnológicos, el discurso científico, el surgimiento de una clase media más consciente y educada, las reformas urbanas, la industrialización, las influencias del socialismo y del anarquismo en el seno de la clase obrera, el desplazamiento de la Iglesia Católica como matriz religiosa única, así como la racionalidad de un Estado burocrático.

Históricamente, podemos afirmar que se empezó el proceso de protestantización de la sociedad brasileña mientras se concebía un conjunto de modelos y estrategias con la finalidad de convertir al Brasil en un país evangélico. Los sentidos de la protestantización ocurrieron en el conjunto del redimensionamiento del campo religioso a partir del desplazamiento de los centros de lo sagrado (católico, afrobrasileño e indígena), y tuvo como protagonistas los liderazgos denominacionales, con poca cultura y educación, los misioneros, las escuelas y las Sociedades Bíblicas.

Los modos de ser o el *habitus* evangélico fueron incorporados en sus adeptos a través de instrumentos y mecanismos que obedecieron a ciertas líneas de fuerza comunes a las diferentes expresiones eclesiales o denominaciones. En



otras palabras, una serie de ideales, acciones, discursos, sentimientos y prácticas formaron costumbres, gestos, posturas, subjetividades y visiones del mundo que estructuraron un modo de ser evangélico o protestante en Brasil.

Ser evangélico en Brasil era estar identificado con un estereotipo socialmente construido: el cabello, el vestuario, el lenguaje y la Biblia en las manos. A pesar de que tenían incorporados valores traídos de padrones y modelos oriundos de Europa y de Estados Unidos —un trasplante cultural—, los evangélicos reinventaron estos valores en diversas experiencias, no siempre iguales a la mentalidad de los misioneros extranjeros. Este estereotipo ha sufrido alteraciones con el advenimiento del neopentecostalismo más reciente.

Por consiguiente, las actitudes conservadoras y reaccionarias por parte de las denominaciones y de la mayoría de los liderazgos eclesiásticos contrastan con la participación de no pocos evangélicos en luchas sociales en el campo, en la militancia en partidos de oposición (izquierda) en tiempos de la dictadura militar, y en defensas históricas de banderas como la alfabetización, el voto femenino, la escuela laica, la separación entre Estado e Iglesia y los derechos humanos.

En los últimos censos religiosos, los evangélicos han presentado significativos índices de crecimiento numérico. Además, la presencia en la política y en la cultura es notoria. Un ejemplo, por primera vez en la historia se tuvo una candidata evangélica en las elecciones para la presidencia de la República de octubre de 2010; y la segunda mayor red de televisión (Record) del país es evangélica y pertenece a una iglesia neopentecostal del obispo y empresario Edir Macedo. Cantantes y compañías de grabación evangélicas representan un segmento del mercado muy rentable en la industria cultural del país con el denominado estilo musical *gospel*.



Sin embargo, no basta apuntar que la sociedad se está volviendo cada vez más evangélica, y no queremos atribuir un tono triunfalista a este dato. Se trata, sí, de un proceso inacabado y de un fenómeno que contiene muchas aristas para su análisis.





5

Presencia protestante en el nacimiento de la república colombiana: el caso de la Sociedad Bíblica de Colombia, 1825*

Pablo Moreno

Después de la Independencia, la formación de la Gran Colombia fue mucho más que un sublime decreto constitutivo; lo que ocurrió fue todo un proceso de consolidación y organización de las nuevas repúblicas como sucedió en prácticamente toda América Latina. En la Gran Colombia el gobierno del General Francisco de Paula Santander tuvo que lidiar con la organización institucional y legal de la nueva entidad territorial.¹

* Este trabajo es parte de un libro sobre la Historia del Protestantismo en Colombia próximo a ser publicado. Una primera versión apareció en Tomás Gutiérrez (comp.), *Protestantismo, cultura y sociedad*, CLAI, Quito, 1993.

¹ David Bushnell, *El régimen de Santander en la Gran Colombia*, El Áncora, Bogotá, 1985, pp. 43-51.



Este proceso se caracterizó por la tendencia a la centralización, ya que Santander consideraba que la República tenía intereses generales muy importantes como para ceder a las ambiciones de las municipalidades y los excesos pueblerinos, de los cuales él desconfiaba. Su proyecto estaba enfrentando las presiones de los federalistas, quienes intentaban retener en sus localidades lo que más pudieran del poder que ahora se repartía desde la capital.

Sin embargo, este ideal republicano no pudo establecerse tan rápidamente como se esperaba y sin enfrentar grandes obstáculos; por el contrario, hubo dificultades significativas que hacían irrealizable el proyecto del Congreso constituyente de Cúcuta y su principal ejecutor, Francisco de Paula Santander.

Entre estas dificultades David Bushnell, especialista del período, destaca dos de ellas: la necesidad de personal calificado para ejercer los nuevos cargos debido a la ausencia de los funcionarios de la Colonia y el alto grado de centralización política que asumió el Congreso desde Cúcuta, pues hizo sentir, tanto a venezolanos como a ecuatorianos, su exclusión, con lo cual se dificultó el ejercicio del Ejecutivo.

No obstante, una de las mayores dificultades que enfrentó Santander en la formación de la nueva República fue la conformación de un cuerpo de ciudadanos que participara en la política por medios diferentes a los usados durante la Colonia. Pasar de la representatividad en la política a un modelo más participativo era una necesidad urgente, aunque en la práctica esto no fuera más allá de ser un discurso para movilizar al pueblo en su favor, puesto que el mismo Santander prevenía acerca de los peligros que conllevaba darles herramientas a los iletrados y a la masa ignorante que después quiere acabar con todo lo que se le atraviese.

Uno de los proyectos que se implementaron para alcanzar este fin fue la creación y promoción de un sistema educativo alternativo al que manejaba la Iglesia Católica, con este nuevo proyecto que buscaba difundir los rudimentos del saber sin los cuales una nación no podía alcanzar el desarrollo que la colocara a la par del mundo ilustrado. Santander publicó un plan de estudios en 1826 y el Congreso en ese año también aprobó leyes que obligaban a construir una escuela en cada parroquia, una escuela de gramática en cada cantón, un colegio en cada provincia y una universidad en cada departamento.

En la educación primaria los progresos más destacados ocurrieron gracias a la difusión del método lancasteriano de “enseñanza mutua”,² que estaba de moda en Europa y había sido aprobado por el Congreso de Cúcuta para llevarlo a cabo en la Gran Colombia. Este método había sido aplicado por fray Sebastián Mora, franciscano, quien lo aprendió en España cuando estuvo como deportado por sus actividades patriotas. Después lo llamó Santander para desarrollar este método contando con la participación de personas provenientes de distintas provincias para que a su vez estas lo difundieran en el resto del país. Otro educador francés, Pierre Comettant, reemplazó a Mora y difundió el método en el norte de la Gran Colombia, participando a su vez en actividades de las logias masónicas existentes. Un periódico de Panamá reconoció que en esas escuelas se aprendía en un año lo que en otras se gastaban cinco o seis años.³ Por otro lado, hasta el mismo

² Algunas estadísticas muestran que hubo más de cincuenta escuelas entre 1822 y 1835. Estos datos coinciden con los citados por Bushnell, *op. cit.*, p. 227, quien se basa en un informe del secretario del Interior que contrasta 52 escuelas lancasterianas con 434 del viejo estilo.

³ Bushnell, *op. cit.*, p. 227.

Joseph Lancaster, su creador, estuvo en Caracas trabajando en una escuela de este tipo que duró muy poco por problemas de índole financiero.

El método lancasteriano⁴ consistía en dividir a los estudiantes en grupos pequeños de más o menos diez personas, con un monitor para cada grupo. Las clases comenzaban a las diez de la mañana, pero los monitores se reunían desde las ocho para recibir instrucciones que luego trasladarían a sus pupilos. De esta manera y a bajo costo, se podía enseñar a un buen número de niños utilizando la Biblia como libro texto.⁵

Rosa del Carmen Bruno-Jofre en su estudio sobre la organización de las escuelas lancasterianas en el Perú,⁶ analiza la pertinencia de este proyecto en una sociedad como la peruana. Una conclusión interesante de esta autora es que el sistema lancasteriano no tuvo mucho éxito debido a su falta de contextualización: “Las esperanzas y sueños en torno a una educación formal extendida y a su influencia en la construcción de un nuevo orden en Perú, chocaron con las limitaciones económicas, sociales y políticas”.⁷

⁴ El método lancasteriano fue fundado por Joseph Lancaster en Inglaterra; era un sistema de enseñanza mutua en el que los estudiantes eran divididos en grupos de diez con la orientación de un tutor, quien a su vez era el alumno más avanzado de la clase. En este sistema se utilizó la Biblia como texto de lectura, y en Colombia fue promovido por fray Sebastián Mora y Pierre Comettant durante el gobierno de Francisco de Paula Santander.

⁵ Allen Clark D., *Tentative History of the Colombia Mission of the Presbyterian Church in the USA, with some account of the other missions working in Colombia*, UPL, manuscrito, EE.UU., 1946, p. 1.

⁶ Bruno-Jofre, Rosa del Carmen, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa”, *Cristianismo y Sociedad*, No. 92 (1987):49-59.

⁷ *Ibid.*, p. 59.

Lo mismo puede decirse de Colombia, donde un ambiente político caracterizado por el caudillismo político no era propicio para la preparación del “pueblo”, al cual según algunos, no debía dársele tanta educación porque luego tenderían a movilizarse socialmente.

Para Diego Thomson,⁸ uno de los promotores de este sistema en América Latina, la educación era como un sendero que lleva al progreso y la civilización. Había una concepción global que partía de la idea de que la división internacional del trabajo proveería prosperidad económica para todo el mundo.

Thomson era *colporteur*⁹ y creía fuertemente tanto en el poder de las Sagradas Escrituras, al estilo de Lutero, como en el de la educación “para liberar al pueblo de la ignorancia y facilitar el movimiento hacia el progreso y la felicidad, en el contexto de la ley”.¹⁰ Esta educación no pretendía excluir la

⁸ James Thomson (1788-1854) nacido en Escocia, fue co-pastor de una iglesia bautista en Edimburgo durante el avivamiento del protestantismo a principios del siglo 19. Inició estudios de medicina y los prosiguió posteriormente en Canadá; además era versado en disciplinas teológicas y bíblicas. Fue a Argentina siendo miembro de la Sociedad Bíblica Británica, pero lo hizo como promotor del método lancasteriano de educación. Estudios biográficos completos se encuentran en Juan C. Varetto, *Diego Thomson: apóstol de la instrucción pública e iniciador de la obra evangélica en América Latina*, Imprenta Evangélica, Buenos Aires, 1918; y Amoldo Canclini, *Diego Thomson, apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, Buenos Aires, 1987.

⁹ *Colporteur* viene de la palabra francesa “colporteur” y se refería a uno que llevaba una canasta o tabla con una cuerda que colgaba de su cuello, para anunciar por las calles los géneros que vendía. En las sociedades bíblicas se aplicó a una persona contratada para la distribución de ejemplares de la Biblia y otros libros religiosos.

¹⁰ Bruno-Jofre, *op. cit.*, p. 55.



religión de sus programas, pero sí alteraba el estatus que esta había tenido; el predominio católico en la educación debía ser cambiado en el nuevo tiempo que se iniciaba con la Independencia. En realidad esto se venía dando con la declinación del control eclesiástico debido a los cambios producidos por las guerras de independencia, “la religión se había convertido en un elemento subordinado de la educación colombiana, perdiendo su carácter de elemento central”.¹¹ De esta manera, se abría la posibilidad para una reelaboración del proyecto educativo con una tendencia hacia la laicidad, lo que ocurriría más tarde con el proyecto del liberalismo radical.

El énfasis ahora estaba colocado sobre los campos como la ciencia política, las ciencias sociales y las artes liberales. Esto explica la actitud de Santander hacia la Iglesia, con la que no pretendía abandonar la religión sino adecuarla a la nueva situación, y para lograr este fin puso en práctica el Patronato de Indias, que ahora suponía para el Gobierno el derecho a elegir curas, autorizar escuelas, colegios religiosos y supervisar sus programas, en fin, era colocar a la Iglesia en un papel subordinado al Estado, a diferencia de lo que había ocurrido durante la Colonia; esta era también una influencia de las reformas borbónicas.

Cabe notar además que esta tendencia, la supremacía del Estado sobre la Iglesia, influyó asimismo a sacerdotes católicos entusiasmados por la Ilustración, quienes entraron en una confrontación con aquel sector del clero arraigado en los privilegios coloniales y de fuerte tendencia ultramontana; esta tensión fue una constante de la Iglesia Católica, no sólo en Colombia sino también en varios países de América Latina,

¹¹ Bushnell, *op. cit.*, p. 233.

como por ejemplo México, Perú y Brasil. Un desarrollo amplio de este tema ha sido realizado por Fernán González,¹² quien subraya el hecho de que la herencia colonial del Patronato le permitió a la Iglesia una posición privilegiada en la sociedad que daba origen a toda suerte de ambigüedades. En efecto el gobierno español otorgaba la protección y el apoyo estatal a la evangelización y a la organización de la Iglesia, la educación quedaba en manos de ésta y los obispos convertidos en funcionarios de la Corona; siendo de esta manera el rey de España casi un vicario. Esto dio lugar al aislamiento de las iglesias hispanoamericanas respecto de la Santa Sede; por eso la Independencia se presentó como una oportunidad para replantear esta relación con las iglesias hispanoamericanas.

Sin embargo, este replanteamiento no pudo realizarse sin tropiezos debido a que dentro de la élite gobernante, como ya se ha dicho para el clero, la apertura a las ideas de la Ilustración provocó fuertes resistencias porque de igual modo este cambio podía significar la pérdida de privilegios sociales adquiridos a la sombra de la presencia de la Iglesia en la sociedad. El replanteamiento de estas relaciones implicaba la tolerancia y libertades religiosas con el fin de favorecer la inmigración extranjera y así abrirse a las relaciones comerciales con otras potencias, hecho que suscitaba ambivalencia entre estos sectores sociales pues, por un lado, les convenía económicamente pero, por el otro, no estaban dispuestos a perder toda la influencia que su cercanía con la Iglesia les significaba también socialmente.

¹² González, Fernán, "Iglesia y Estado desde la convención de Rionegro hasta el Olimpo radical 1863-1878", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, , No. 15 (1987):91-163.



En este contexto es posible evaluar con mayor objetividad el rol que la sociedad bíblica desempeñó organizada por el enviado de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Como puede deducirse la intención de las élites gobernantes no era cambiar de religión, sino que la que tenían se acomodara a los nuevos tiempos.

La sociedad bíblica colombiana y el primer liberalismo

La sociedad bíblica fue una propuesta de origen protestante en Inglaterra y Estados Unidos, que fue parte de los esfuerzos misioneros que iglesias de estos países hicieron por la proclamación del evangelio durante los últimos años del siglo 18. El objetivo era difundir la lectura de la Biblia tal y como se había promovido en Alemania, Holanda e Inglaterra, después del avivamiento pietista.

Inglaterra creó la sociedad para la propagación del evangelio en Nueva Inglaterra en 1649; de ahí en adelante grupos e individuos se organizaron para difundir Biblias, evangelizar y propagar el protestantismo en aquellos lugares. El empuje de misioneros como Guillermo Carey, quien se estableció en la India, fue un desafío para la organización de esta y otras como las bíblicas, que en Londres fue creada en 1804.

Asimismo, en Estados Unidos se fundó una sociedad bíblica en 1816, la primera entre una docena de estas sociedades establecidas con el fin de difundir el evangelio¹³ y como resultado

¹³ Justo González, *Y hasta los últimos de la tierra: una historia ilustrada del cristianismo. La era de los Nuevos Horizontes*, Tomo 9, Caribe, Miami, 1987.

del segundo “Gran Despertar” o avivamiento ocurrido en ese país; el primero había ocurrido en Europa. Aunque este tipo de organizaciones tenían un origen y destino religioso protestante, esto no quiere decir que fueran ajenas a la connotación política que “las sociedades” tenían en Europa, particularmente, a finales del siglo 18, poco antes de la Revolución Francesa, tema que se abordará más adelante en este trabajo.

En América Latina, la existencia de estas sociedades fue el resultado de la obra educativa que Thomson promovió cuando lo invitaron varios gobernantes que se interesaron en el método lancasteriano. Entre estos gobernantes se puede mencionar a San Martín, O’Higgins, Bolívar y Santander, lo que evidencia que la promoción del método lancasteriano y la fundación de sociedades bíblicas estaban bastante relacionadas con los intereses de las élites independentistas latinoamericanas.

Es importante subrayar este hecho porque determinó el carácter de la sociedad bíblica instaurada en Bogotá, cuyo interés giró alrededor del apoyo y la consolidación de la naciente república en lo relacionado con la educación y difusión de nuevos valores políticos, más que de la intención de fundar una iglesia o limitarse a la difusión del evangelio.

Diego Thomson estableció la Sociedad Bíblica Colombiana el 24 de marzo de 1825 con el apoyo del Gobierno y de un sector de la jerarquía eclesiástica. Sus actividades fueron intermitentes debido a la inestabilidad financiera y a la crisis política, agudizada por los acontecimientos de septiembre de 1828. La sociedad existió hasta 1834, poco después de la desaparición de Lucas Mathews —quien había llegado para continuar el trabajo de Thomson— mientras viajaba por el río Magdalena. Esta sociedad fue parte de un fenómeno de sociedades y sociabilidades que evidenciaron una mutación

cultural en América Latina, grupos que con sus prácticas fueron laboratorios para el ensayo de la democracia y que incluyeron asociaciones religiosas. A continuación identificaremos quiénes fueron estos actores, qué proponían en el ejercicio de su libertad de expresión y cómo apoyaron el proyecto independentista de esta forma de asociación.

Nuevos actores sociales

Los miembros de la Sociedad Bíblica Colombiana fueron convocados por Diego Thomson, representante de la Sociedad Bíblica Británica, organizada en 1804, quien venía del sur del continente, donde había promovido la lectura de la Biblia en español, utilizando la edición del padre Felipe Scio de San Miguel, (durante el período 1770-1790); promovía además el sistema educativo lancasteriano, habiendo dejado huellas en Buenos Aires, Santiago de Chile y Lima.

Al llegar a Bogotá, Thomson encontró acogida para sus objetivos pues varios miembros del Gobierno participaron en la conformación de la Sociedad Bíblica, lo que se efectuó en marzo de 1825 y fue anunciado por un periódico gobiernista llamado *El Constitucional*. El anuncio decía: “Por fin se ha conseguido plantear un establecimiento cuyas ventajas conocerán bien presto los amigos de la religión de Jesucristo, y de la verdadera ilustración de los pueblos”.¹⁴ Los miembros del gabinete de Santander que formaron parte de la directiva de la sociedad fueron Pedro Gual, ministro del Exterior, y José María del Castillo, ministro de Hacienda, quienes hicieron las veces de presidente y primer vicepresidente.

¹⁴ *El Constitucional*, No. 31 (marzo 1825).

José Manuel Groot cuenta en su *Historia eclesiástica* cómo Santander promovió la formación de una logia masónica que posteriormente fue de donde el presidente escogió varios de los miembros para la composición de su gabinete ministerial,¹⁵ varios de ellos hicieron parte de la Sociedad Bíblica Colombiana. No es extraño encontrar estos casos de múltiple pertenencia a varias asociaciones; así por ejemplo, el señor Gual aparece también en la lista de suscriptores a las carreras de caballos,¹⁶ que era una asociación mutual. El tesorero de la sociedad, José Sans de Santamaría, era senador y contador departamental de Cundinamarca; igualmente participó el senador Antonio Malo, quien estuvo en la primera reunión convocada por Thomson el 15 de marzo de 1825¹⁷ y era al mismo tiempo “individuo de número” de la sociedad patriótica de Tunja,¹⁸ uno de cuyos objetivos era leer, explicar y divulgar ideas que publicaran los papeles públicos y extranjeros en Colombia.

En la fundación de esta sociedad participaron además algunos miembros del clero, quienes fueron muy pronto cuestionados por un sector conservador de la Iglesia. Los nombres de estos personajes que aparecen en la lista publicada en *El Constitucional* son: el doctor José María Estévez, rector del colegio mayor de San Bartolomé; el doctor Juan Fernández de Sotomayor, rector del colegio mayor de nuestra Señora del Rosario; el padre fray Antonio María Gutiérrez, secretario de la universidad, los cuales ocupaban los cargos en la directiva de

¹⁵ José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, s.e., Bogotá, 1856, Vol. IV.

¹⁶ *El Constitucional*, No. 42 (junio 1825).

¹⁷ *El Constitucional*, No. 29 (marzo 1825).

¹⁸ *La Indicación*, No. 22 (diciembre 1822).

la sociedad de segundo vicepresidente, tercer vicepresidente y secretario, respectivamente. Participaba también el prior de los predicadores, fray Mariano Garnica.

José Manuel Groot calificaba a los frailes dominicos como “despreocupados” y “anticatólicos”, por cuanto en las reuniones que tenían con los masones “... los frailes y clérigos eran los que más brindaban contra los Papas, porque no hay peor cuña que la del mismo palo”.¹⁹

Sin embargo, vale la pena citar el relato de Thomson sobre los participantes católicos en la fundación de la sociedad, pues no estaban tan unidos en criterio respecto a este tema. Dice Thomson: “Nuestra reunión del día 24 tuvo una muy buena concurrencia, pues se trataba de la clase más respetable de la comunidad de esta ciudad, tanto eclesiásticos como laicos. En esta oportunidad, tuvimos una discusión muy interesante y acalorada acerca del punto en cuestión”.²⁰ A continuación menciona cómo un profesor de uno de los colegios representados se oponía a la creación de la sociedad bíblica por ser “... contrario a los actos de los concilios generales de la Iglesia, y ser perjudicial y dañino”.²¹ Esto nos demuestra que si bien hubo participación de un clero abierto a estas ideas, no significaba que apoyaba incondicionalmente el propósito de la sociedad, pues temían que se difundiera la Biblia sin las notas aprobadas por el Concilio de Trento.

Al parecer, un factor definitivo para que la balanza se inclinara hacia el sí de la fundación de esta sociedad fue la defensa que hicieron del proyecto los dos ministros del go-

¹⁹ Groot, *op. cit.*, pp. 140s.

²⁰ Carta de Thomson citada por Canclini, *op. cit.*, p. 113.

²¹ *Ibid.*

bierno, los señores Gual y Castillo, quienes “ ... defendieron y apoyaron muy convenientemente y en forma bastante prolongada el propósito de la Sociedad, y señalaron no había nada de naturaleza clandestina ... sino que contaba con la plena y abierta aprobación del Poder Ejecutivo del país y también de las autoridades eclesiásticas”.²²

Por último, en la formación de la sociedad participaron un coronel Hamilton, miembro de la legión británica que había apoyado la Independencia, y Mr. Henderson, cónsul británico radicado en Bogotá.²³ Este dato es significativo pues muestra que las facilidades brindadas por el Gobierno para la formación de esta sociedad, también se explican de alguna manera por el interés de la élite gobernante en mantener buenas relaciones con el gobierno británico.

La constitución de la Sociedad Bíblica Colombiana se llevó a cabo en la capilla de la universidad y se acordó que el pliego de las suscripciones quedara en la “ ... habitación del padre rector de la universidad”,²⁴ que era de los dominicos, quienes se habían caracterizado por su afinidad con la masonería.

Para el historiador David Bushnell muchos de estos clérigos habían pasado de “una mera aceptación de la independencia política a un liberalismo militante que a menudo conllevaba opiniones heréticas conscientes o inconscientes”,²⁵ esto debido a su anhelo de una reforma de la institución eclesiástica. No

²² *Ibíd.*, p. 114.

²³ Clark, *op. cit.*

²⁴ José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, Imprenta Estereotipa de Medardo Rivas, Bogotá, 1870, Vol. III, p. 345.

²⁵ David Bushnell, *El régimen de Santander en la Gran Colombia*, El Áncora, Bogotá, 1985, p. 249.

obstante, se debe ser cuidadoso al hacer estas afirmaciones, pues los clérigos que participaron en la constitución de la sociedad se aseguraron de que como “miembros de la Iglesia Católica Romana” estuvieran apoyando una iniciativa que tenía como “... único objetivo imprimir y poner en circulación las Sagradas Escrituras en versiones aprobadas y en nuestra lengua nativa”.²⁶ Hacían referencia aquí a la mencionada traducción de la Biblia traída por Thomson desde Inglaterra. Se trata entonces de equilibrar la mirada que se puede dar de estos clérigos, quienes no eran anticatólicos, aunque sí críticos de una jerarquía privilegiada y resistente al movimiento independentista.

La Sociedad Bíblica Colombiana fue, por una parte, resultado de la iniciativa de Thomson para la difusión del sistema lancasteriano, labor apoyada por Santander con la formación, el mismo año de 1825, de la Sociedad Filantrópica que tradujo y divulgó este método y abrió numerosas escuelas;²⁷ pero, por otra parte, era iniciativa de la élite de los criollos que desde antes se habían reunido en sociedades masónicas, patrióticas, literarias, y que veían en la Sociedad Bíblica la posibilidad de adelantar una reforma de la Iglesia y la difusión de ideas modernas como la autonomía del individuo, la educación e ilustración del pueblo. Notemos que ese era el comentario del anuncio que hizo el periódico *El Constitucional* sobre la creación de esta sociedad: apoyar la religión de Jesucristo, no dice explícitamente católica, y promover la “verdadera” del pueblo por medio de la lectura.

²⁶ Clark, *op. cit.*, p. 2.

²⁷ Fabio Zambrano, “Las sociabilidades modernas en la Nueva Granada, 1820-1848”, *Cahiers des Ameriques Latines*, No. 10 (1990):199.

En busca de una reforma moral de la sociedad

Thomson escribió varias cartas sobre el estado moral y religioso de Suramérica, donde expresaba que sus dos objetivos comprendían el trabajo de la Sociedad Bíblica Británica y la Sociedad Escolar, “... aunque el de la Sociedad Bíblica es el principal de este viaje”,²⁸ y esto debido a que él creía que, como en el espíritu de la reforma protestante, bastaba con la lectura directa de la Biblia para que la gente comenzara a reformarse y abrirse a los cambios y los nuevos tiempos.

Él no trataba de establecer iglesias o evangelizar personalmente a católicos, sino que creía suficiente poner a las personas en contacto con la Biblia para que hubiese un cambio en la religiosidad sin abandonar la Iglesia Católica, en lo cual coincidía con los clérigos que participaban en la Sociedad Bíblica cuya adhesión a la Independencia y a los principios liberales no significaba anticatolicismo, sino el deseo de una reforma de la Iglesia que la pusiera a tono con las demandas del mundo moderno ilustrado de la Independencia.

Los laicos miembros de la Sociedad Bíblica, por su parte, también compartían ese deseo. Así, la sociedad patriótica de Tunja, organizada tres años antes que aquella, y de la que era miembro Antonio Malo, proponía:

... inventar medios para la composición y apertura de los caminos, establecimientos de fábricas de lana, algodón y lino, mejora de las crías de ganado, destrucción de la holgazanería

²⁸ Citado por Washington Padilla, “La actividad de las sociedades bíblicas en Ecuador”, en Jean-Pierre Bastian (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, CEHILA/Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pp. 97-118.

y embriaguez de los pueblos, civilización de los indígenas, explotación de nuevas minas, y para todo el bienestar físico y moral de los habitantes de la provincia, y principalmente para extinguir la mendicidad y hacer útiles a los pordioseros voluntarios.²⁹

Existía un interés marcado en la reforma económica y moral de la sociedad, esferas que no estaban separadas tan claramente en estos años y, por lo tanto, era posible encontrar convergencia de estos ideales en una misma persona, como don Antonio Malo. Estas sociedades promovían proyectos complementarios, y si bien tenían ideas específicas y fines particulares, estos no impedían su alianza en pro de fines más altos o con el propósito de impregnar en la opinión pública que el cambio estaba llegando a todas las esferas de la sociedad.

Es innegable que estas sociedades entraron en conflicto con el orden colonial en el que la Iglesia influía las prácticas cotidianas por medio de una cosmovisión vertical de la vida y del orden social. No es gratuita la oposición desatada por Francisco Margallo contra estas sociedades a las que veía orientadas por los francmasones y guiadas por las ideas de "...caridad, sociedad, igualdad, libertad, unión, reuniendo en sí el moro, el judío, el protestante, el apóstata con el falso cristiano...",³⁰ las cuales parecían constituir una amenaza para la cristiandad. Esta visión se repetirá una y otra vez en el siglo 19 y hasta mediados del 20, asociando a los enemigos de la Iglesia en una sola alianza, firme e inmovible. En la práctica no siempre funcionó así, y tampoco fue una alianza permanente sino más bien coyuntural.

²⁹ *La Indicación, op. cit.*

³⁰ Francisco Margallo, *El gallo de San Pedro*, s.e., Bogotá, 1823.

Igualmente se pueden ver coincidencias con una mentalidad inquisitorial que forjada en la España de la Reconquista encontraba aliados de los antiguos enemigos en América, aunque su presencia numérica fuera casi nula, como era el caso de los protestantes en Colombia durante el siglo 19 y gran parte del siglo 20.

El problema, entonces, correspondía al imaginario católico forjado durante siglos de colonialismo en relación con sus adversarios. Por esa razón, aun cuando la Sociedad Bíblica tuvo una existencia efímera en este período, su propuesta de entregar Biblias y porciones de los salmos significó una amenaza para el establecimiento católico, una disidencia respecto a un orden de intermediarios establecidos para obtener comunicación con Dios, pero sobre todo porque esa disidencia amenazaba el control social que la Iglesia poseía desde la Colonia.

Pero ¿qué difundía la Sociedad Bíblica? Esta usó la versión española de la Biblia basada en la traducción que había realizado el padre Felipe Scio de San Miguel, que fue la primera edición de una Biblia española, impresa en suelo español. Apareció en Valencia en 1793 y basada en la Vulgata Latina, era una versión que contenía comentarios y notas "...conforme al sentido de los Santos padres y expositores católicos"; además, fue dedicada al rey Carlos IV quien la había solicitado. Esta edición presentaba los textos en español y latín en columnas paralelas, con notas y materiales suplementarios como láminas, contenida en diez volúmenes. Una segunda edición revisada apareció en Madrid en 1797 y la tercera en el período comprendido entre 1807 y 1816.

Esta fue la versión más utilizada en español durante este período, si bien su edición siempre fue costosa y por eso no fue

accesible para todos los posibles lectores. La Sociedad Bíblica Británica hizo una presentación más accesible de esta versión, eliminando las notas o comentarios pero manteniéndose fiel a la versión del padre San Miguel. Una edición del Nuevo Testamento fue publicada en Barcelona en 1820 y otra de la Biblia completa en Londres en 1821; por su parte, la Sociedad Bíblica Americana publicó versiones del Nuevo Testamento en 1819 y de la Biblia, aunque sin los libros deuterocanónicos en 1824.

Si bien la Sociedad Bíblica Británica distribuía Biblias que eran traducción aprobada por la Iglesia, como la ya citada de Felipe Scio de San Miguel, la exclusión de las notas aclaratorias que había dispuesto el Concilio de Trento se convirtió en una buena excusa para su rechazo. Para católicos como Groot y Margallo, el uso de una traducción católica por parte de dicha sociedad era una sutileza con el fin de no espantar a los católicos y atraerse a los ingenuos.

La Sociedad Bíblica Americana, por su parte, rechazó esta versión difundida por su homóloga británica ya que incluía los libros deuterocanónicos,³¹ lo cual nos confirma que su actitud era más polémica en lo relacionado con la Iglesia Católica que la de la Sociedad Británica, que había sido invitada por los gobiernos del sur del continente y al parecer poco a poco iba desarrollando su principal misión de difusión de la Biblia, sin un objetivo netamente proselitista.

Al mismo tiempo, este detalle permite ratificar la afirmación de que la Sociedad Bíblica Británica estuvo más

³¹ David W. Hamblin, *Latin American in the Early United States Imagination: The Experience of the American Bible Society, 1816-1830*, manuscrito, Bogotá, 1992.

articulada a intereses internos y políticos de Colombia que al proyecto evangelizador y misionero de esta y otras sociedades en Inglaterra y los Estados Unidos, aun cuando Thomson personalmente, según se mencionó antes, tuviera muy bien definido su interés de lograr la evangelización de estos pueblos para alcanzar una reforma moral de la sociedad.

La Sociedad Bíblica se proponía distribuir las Biblias de la manera más extensa posible, pues consideraba a la mayoría de la población sumida en la ignorancia. Por ello se tenía un almacén surtido de Biblias y ejemplares sueltos del Nuevo Testamento y los Salmos para el uso personal, las bibliotecas y en algunas oportunidades “en las escuelas, y entre los pobres de solemnidad”.³²

Este objetivo complementaba el interés del Gobierno en la instrucción pública, con la cual se pretendía convertir en ciudadanos al “pueblo”. Este trabajo fue reforzado por la Sociedad Filantrópica divulgando el sistema escolar lancasteriano y seguido por la aprobación del Plan de Estudios de Santander en 1826, programa extensivo de la educación que permitió el aumento de instituciones educativas.

La Sociedad Bíblica Colombiana hacía parte entonces de un proyecto más amplio que aspiraba a universalizar los valores de una cultura moderna en gestación, mediante la cual se quería interiorizar en los individuos su capacidad para la acción social democrática. Estos ideales estaban en conflicto con valores tradicionales tanto en la esfera pública como en la privada; la abjuración de los masones, hecha por José Manuel Groot y otros, es una muestra de este conflicto.³³ Lo que puede

³² *El Constitucional*, No. 43 (junio 1825).

³³ Groot, *op. cit.*, Vol. III, pp. 628-631.

notarse es una pugna entre una actitud abierta y dialogante hacia el modernismo y una más conservadora y prevenida, que alcanzaría su mejor expresión en el concilio Vaticano I.

¿Ensayos democráticos?

La Sociedad Bíblica Colombiana reglamentó la periodicidad de las reuniones, que comprendía una anual general de todos los miembros y las mensuales, que convocaban a la comisión conformada por veinte personas, mitad laicos y mitad eclesiásticos, más cuatro miembros de la junta directiva incluido el presidente. La regularidad de las reuniones fue notoria durante un año, cuando por diversas circunstancias fueron interrumpidas el 17 de junio de 1826.³⁴

Esta situación afectó el cumplimiento de los objetivos puesto que en la capital había más de dos mil ejemplares de la Biblia disponibles para su distribución, al tiempo que se esperaban ochocientos más donados por la Sociedad Bíblica de Nueva York,³⁵ que había comenzado a apoyar el trabajo de su similar en Londres.

El reglamento de la sociedad dedicó buena parte de sus artículos a especificar la forma de hacerse miembro. Esta implicaba entregar aportes de “...al menos un peso por trimestre”, con lo cual se buscaba que ella asumiera su propio sostenimiento. Además, para ayudar al sostenimiento de la sociedad central se abrieron sociedades auxiliares en varias ciudades del país, con el objetivo de “... hacer circular el libro sagrado en sus distritos respectivos”.³⁶

³⁴ *El Constitucional*, No. 125 (enero 1827).

³⁵ *El Constitucional*, No. 126 (enero 1827).

³⁶ *El Constitucional*, No. 43 (enero 1825).

De acuerdo con el reglamento de la sociedad, las reuniones eran más de tipo administrativo, sin embargo esto no dejó de lado la posibilidad de que allí se discutieran asuntos relacionados con la situación social y política del momento, en apogeo debido a las reformas constitucionales de Santander. Esto se hacía posible porque miembros de la sociedad eran a su vez integrantes de otras asociaciones como las patrióticas y la filantrópica, donde se reunían para leer en público los periódicos y realizar tertulias sobre la economía, la agricultura y el comercio;³⁷ tales prácticas promovían el ideal de la sociedad “como una gran asociación fundada por la libre asociación de individuos iguales”.³⁸

El individualismo fue un énfasis característico en la práctica de las asociaciones modernas, y la bíblica no fue la excepción. Al enfatizar la competencia del individuo para la lectura de la Biblia se proponía mantenerlo articulado al conglomerado social, promoviendo “Una solidaridad, sin embargo, de nuevo cuño: la que resulta de unos vínculos de tipo contractual y asociativo”,³⁹ no por tradición o el dictado de la costumbre. El reglamento tampoco concibió un miembro sin su aporte económico; incluso los miembros vitalicios alcanzaban esta posición mediante una donación mayor de cien pesos⁴⁰ que servía para el autosostenimiento de la sociedad, al mismo tiempo que presentaba una sociedad que era producto del esfuerzo mutuo y con el derecho de cada uno a participar

³⁷ *La Indicación, op. cit.*

³⁸ Guerra, François Xavier, “Lugares, formas y ritmos de la política moderna”, *Boletín de la Académica Nacional de la Historia*, Tomo LXXII, No. 285 (1989):16.

³⁹ *Ibid.*, pp. 10s.

⁴⁰ *El Constitucional*, No. 43, Bogotá, junio de 1825.

en las decisiones de la misma, convirtiéndose en pequeños ensayos democráticos donde los fines eran idénticos.

Su fin era reunirse para pensar, y de hecho estaba dado como supuesto que cada individuo era apto para exponer ideas acerca de temas de interés común; con todo, estaban articuladas a un proyecto específico impulsado por el Gobierno. Esto se constituyó en una característica de estas sociedades durante la década de 1820, pues cuando ellas pretendieron ejercer sus funciones con mayor autonomía, el mismo Santander las limitó.

Ya en mayo de 1823, Francisco de Paula Santander ponderaba ante el Senado el valor de las sociedades patrióticas “dedicadas a ilustrar los pueblos, bien fomentando la libertad de imprenta, bien la creación de escuelas o premiando los talentos, son útiles y ventajosas; pero serán perniciosas desde el mismo día en que pretendan traspasar estos límites, y mezclarse en imponer respeto a las autoridades y convertirse en legisladores”.⁴¹

Los miembros de estas sociedades se concebían a sí mismos como protagonistas o testigos de cambios radicales para los países del continente. La visión de Thomson en un reporte a la Sociedad Bíblica Americana mostraba la formación de la sociedad como resultado de una gran revolución política que traería nuevos y mayores cambios de manera sucesiva.⁴² Y es que los episodios de las batallas forjaron sentimientos de grandeza y la magnificación de las acciones.

⁴¹ “Santander y el Congreso de 1823”, *Actas y Correspondencia del Senado*, Biblioteca de la Presidencia de la República Administración Barco, Bogotá, 1989, pp. 302s.

⁴² Padilla, *op. cit.*

El lenguaje estuvo caracterizado por términos y expresiones que se repiten constantemente: ilustración, educación, igualdad, soberanía del pueblo, bienestar físico y moral, civilización, etcétera, con lo que se mostraba un contraste entre lo antiguo y lo nuevo, identificando lo primero como malo, oscuro, atrasado, y lo segundo como bueno, iluminado, avanzado. A estas sociedades, sin embargo, además del contenido de las ideas les interesaban las prácticas sociales concretas que estas implicaban, y de hecho sus reuniones fueron una propuesta de sociedad nueva, participativa e igualitaria entre iguales, pero dentro de una élite.

Curso posterior de la Sociedad Bíblica

Esta sociedad se extinguió por la irregularidad de sus reuniones, motivada a veces por la movilidad de algunos de sus miembros fuera de la ciudad de Santa Fe de Bogotá y fuera del país, al igual que por la inestabilidad política de aquellos años en que varias sociedades de este tipo empezaron a cancelarse o limitarse en sus reuniones por razones políticas.

La Sociedad Bíblica Colombiana siguió su curso más inclinada a sus actividades religiosas de difusión de la Biblia. Después del escocés Diego Thomson llegó Lucas Matthews,⁴³ quien siguió la misma ruta que Thomson al iniciar su periplo por Suramérica desde Buenos Aires, luego Santiago, Lima,

⁴³ Lucas Matthews, inglés que llegó a Buenos Aires en 1826 con el fin de distribuir Biblias, cruzó los Andes a lomo de mula y visitó algunas poblaciones de Chile; luego siguió a Bolivia donde fue bien recibido por las autoridades. No obstante su misión no causó el efecto por él esperado entre el pueblo. En 1828 llegó a Panamá y en diciembre de ese año estuvo en Colombia, donde falleció al parecer asesinado por los boteros que conducían la embarcación por el río Magdalena hacia la costa.

Guayaquil y finalmente Bogotá, donde tenía como objetivo continuar impulsando aquella sociedad. En 1830 desapareció cuando viajaba por el Magdalena; respecto a los motivos no hay una explicación clara y únicamente se supone que lo asaltaron y asesinaron.⁴⁴

En estos años la distribución de la Biblia osciló entre dos maneras. Algunas fueron distribuidas privadamente para evitar las trabas que podían surgir para una versión no autorizada por la Iglesia Católica Romana; con todo, el cónsul británico en Bogotá, James Henderson, aprendió que no permitirían la venta abierta de la Biblia en Colombia sin la adición de notas autorizadas, y por eso se optó por venderla con esas adiciones.

Después llegaron nuevos distribuidores de la Biblia que la Sociedad Bíblica Británica envió. En 1837, encargaron a G. B. Watts por un año para que actuara como representante de dicha sociedad en Colombia, a la par de su actividad como negociante en Cartagena. Para 1856 llegó otro enviado de la Sociedad Bíblica Británica, A. J. Duffield,⁴⁵ quien al año siguiente publicó una edición de cinco mil copias del Nuevo Testamento editadas en la imprenta de los Hermanos Echavarría en Bogotá, la primera en imprimirse en América Latina. Allen Clark⁴⁶ dice que medio siglo después, Carlos Chapman de la Unión Misionera Evangélica encontró a un anciano cerca de Cali, leyendo una versión del Nuevo Testamento que resultó

⁴⁴ Pablo Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina*, FTL, Buenos Aires, 1992.

⁴⁵ A. J. Duffield nació en Birmingham, Inglaterra, y fue enviado a América para estudiar las posibilidades de renovación del trabajo de la sociedad.

⁴⁶ Clark, *op. cit.*

ser de la edición de 1857. Probablemente este ejemplar llegó al Valle debido a que Duffield realizó algunas visitas esporádicas a esta región y el Chocó durante su estadía en Colombia.

La Sociedad Bíblica Americana, por su parte, que había iniciado labores en la parte occidental de América Latina desde 1833, colaboró en la difusión de las Biblias y porciones del Nuevo Testamento con la Sociedad Bíblica Británica. La sede de aquella sociedad fue Guayaquil y desde allí se movilizaron sus promotores entre Santiago de Chile y Guatemala. Su paso por Colombia no tuvo el mismo efecto que el de Thomson.

A mediados de siglo la Sociedad Bíblica Americana extendió su campo de acción hasta Venezuela y concentró allí sus actividades, desde donde algunos de sus promotores llegaron a Colombia. Este fue el caso de Ramón Monsalvatge,⁴⁷ ex católico y español, quien halló oposición entre el clero por su deserción y entre los protestantes porque “todavía bebía coñac y jugaba a las cartas”.⁴⁸ Monsalvatge estuvo en Colombia desde 1855 hasta 1857, se radicó en Cartagena donde difundió la propaganda de la Sociedad Bíblica y organizó actividades educativas con niños y artesanos adultos en las noches.

En estos años Monsalvatge tuvo la oportunidad de liderar una disidencia religiosa surgida en Barranquilla. Es muy probable que durante estos años se presentaran disidencias dentro del catolicismo por su adhesión a posiciones liberales.

⁴⁷ Ramón Monsalvatge era un sacerdote católico convertido. Nació en Cataluña, España. Se formó como fraile capuchino, después fue soldado en el “Carist Army” y más tarde fue estudiante en Besancon donde se convirtió. Al parecer recibió formación doctrinal en Génova con los valdenses, y desde allí fue enviado como misionero para América.

⁴⁸ Deiros, *op. cit.*, p. 645.

Al parecer, los católicos buscaban con esta actitud provocar un cambio en la decisión del arzobispo respecto a un interdicto impuesto a los parroquianos un tanto díscolos y desafiantes de la autoridad religiosa. Tan pronto como el arzobispo supo de sus intenciones, arregló el asunto de manera negociada.

Además de Monsalvatge, otros extranjeros difundieron la Biblia y las ideas protestantes en Colombia durante estos años. Así, José Manuel Groot⁴⁹ habla de unos suizos llegados en 1853 que distribuyeron el Nuevo Testamento sin notas y atacaron los dogmas católicos. Aunque aislados, estos casos tuvieron mucha significación pues fueron el preludio de la presencia más estable del protestantismo con la llegada de los presbiterianos a partir de 1856.

Otros líderes de la Sociedad Bíblica Americana que estuvieron en Colombia fueron:

Andrés Murria Milne,⁵⁰ cuya meta después de que lo nombraran consistió en circular versiones de la Biblia por toda América Latina, proveer Biblias en las lenguas indígenas y distribuir un millón de ejemplares del texto sagrado. Al final de su vida la agencia de Milne había colocado cerca de ochocientos cincuenta mil ejemplares de la Biblia o el Nuevo Testamento en el continente.

⁴⁹ José Manuel Groot, *Los misioneros de la herejía o defensa de los dogmas católicos*, Imprenta de F. Torres Amaya, Bogotá, 1853.

⁵⁰ Andrés Murria Milne, presbiteriano escocés, quien en 1862 había llegado a Buenos Aires como comerciante de una compañía frutera. En su tiempo libre se dedicó al *colportaje* y esto le favoreció para una buena recomendación ante la Sociedad Bíblica Americana.

Francisco Penzotti,⁵¹ quien junto a Milne visitó Venezuela y Colombia en 1886, es conocido como un “héroe” del protestantismo latinoamericano por todos los sinsabores que padeció debido a la defensa y proclamación del evangelio. Su aislada visita fue motivada por el compromiso para ofrecer conferencias en otros países, y esto le permitió pasar por Colombia.

Joseph Norwood, quien reemplazó al agente de la sociedad en Caracas, estuvo en Barranquilla en 1892. Cabe destacar que Norwood difundió Biblias y porciones del Nuevo Testamento entre los combatientes de la guerra de los mil días en las cercanías de Bucaramanga.⁵²

Los misioneros presbiterianos que llegaron a Colombia desde mediados del siglo 19 apoyaron la obra de las sociedades bíblicas en todo momento, por eso esta actividad se mantuvo como una práctica privilegiada para la introducción del protestantismo en aquellas regiones donde encontraban simpatizantes. El colportaje permitía además la difusión de Biblias al lado de otros libros que fueron bien recibidos por librepensadores y liberales.

En 1901 se estableció una nueva agencia en Lima para coordinar el trabajo en Colombia, Ecuador y Perú. Esta agencia continuó hasta 1945, cuando se hizo un nuevo arreglo entre las sociedades Británica y Americana con el objetivo de unificar sus esfuerzos.

⁵¹ Francisco Penzotti escuchó el evangelio en Montevideo en 1876 por la predicación del pastor metodista Juan F. Thomson. Poco después de su conversión se dedicó al *colportaje* visitando casi toda América Latina. Falleció en Buenos Aires el 24 de julio de 1925.

⁵² Clark, *op. cit.*





6

Diego Thomson en el Perú: el factor protestante en los inicios de la República, 1822-1824

Tomás J. Gutiérrez Sánchez

*Los hombres que serán de más utilidad para América
del Sur, son los hombres verdaderamente religiosos
y de recta moralidad.*

Diego Thomson, Lima, julio de 1822

El presente ensayo pretende introducirnos a un tema nuevo respecto a los trabajos históricos sobre la Emancipación y los inicios de la República peruana, como es el factor protestante a través del célebre colporteur evangélico de origen escocés don Diego Thomson.

Como sabemos, el virreinato en el Perú fue sostenido sobre la veneración a un rey extranjero, español en este caso, y sobre una postura religiosa exógena que penetró no sólo en el círculo individual y familiar de las personas, sino en toda la sociedad. Es decir, la vida cotidiana de todos los peruanos estuvo marcada principalmente por lo religioso.

Los cambios que se vendrían después de las gestas de Independencia tratarían de formar un Estado laico y de realizar ciertos cambios desde la cultura católica a una cultura patriótica “peruana”. En este sentido, la presencia del educador protestante de origen escocés Diego Thomson marca un hito histórico en la educación peruana y simplifica ese deseo de búsqueda de un Estado Laico y la revalorización de la cultura peruana.

El objetivo del presente trabajo es introducir a la labor en el Perú del educador Diego Thomson en los inicios de la República Peruana, así como dar a conocer los documentos que dan cuenta de su presencia y que se encuentran en el Congreso de la República. Para el presente ensayo se tienen como ejes principales: 1) los cambios en la perspectiva de forjar un Estado laico, 2) la presencia de Diego Thomson en el Perú, 3) la importancia de desarrollar maestros bajo el sistema lancasteriano, 4) la crisis política en el país —marchas y contramarchas—, y 5) las lecciones que se recogen en torno a la presencia de Thomson en el Perú para las nuevas generaciones de maestros.¹

Antes de analizar la presencia de Diego Thomson en el Perú, es necesario presentar una pequeña cronología de su vida y los principales hechos que realizó.

¹ Para un estudio profundo sobre Diego Thomson en América Latina, contamos con la tesis doctoral de Donald Mitchell, *The Evangelical Contribution of James Thomson to South American Life, 1818-1825*, Princeton Theological Seminary, Nueva Jersey, 1972.

El Perú independiente

La llegada del general José de San Martín a la ciudad de Lima el 12 de julio de 1821 permitió la realización de la Juraamentación de Independencia del Perú. Los preparativos se llevaron a cabo hasta el sábado 28 de julio, día en el cual se decreto la Independencia con estas palabras: “El Perú es libre e independiente por la voluntad general de los pueblos y por la justicia de su causa que Dios defiende”. La proclama se llevó a cabo en la Plaza de Armas y contó con el apoyo de decenas de ciudadanos de la ciudad de Lima con una ceremonia semejante a las virreinales y en la cual se reemplazó la figura del virrey por la del general José San Martín. Más adelante San Martín se designaría como Protector del Perú, manifestando el deseo de implantar una especie de monarquía constitucional, con la llegada de un príncipe europeo. Esta perspectiva no tuvo el apoyo de los criollos ni de un gran sector de la población limeña.

La implantación de un Estado laico

El racionalismo y el liberalismo llevaron, al mismo tiempo, a actitudes coincidentes con las del regalismo y del jansenismo, o similares a ellas. Cuando el Congreso Constituyente debatió en 1822 las Bases de la Constitución, varios diputados dejaron constancia de su voto favorable a la tolerancia de cultos. Entre ellos estuvieron los sacerdotes Francisco Javier de Luna Pizarro, Juan Antonio Andueza, canónigo y rector del Colegio Seminario de Trujillo, Mariano José de Arce, racionero de Lima, Toribio Rodríguez de Mendoza, antiguo rector del Convictorio de San Carlos y catedrático de Prima de Teología en la Universidad de San Marcos y Cayetano Requena,



maestre-escuela de Lima, cancelario de dicha universidad y teniente del vicario general del ejército. Los otros diputados que dejaron constancia de la misma opinión fueron José Bartolomé Zárate, abogado, Juan Zevallos, médico, Francisco Javier Mariátegui, abogado, Francisco A. Argote, comerciante, y José Joaquín de Olmedo, abogado. (Sesiones del 2 y 3 de diciembre de 1822. Las Bases fueron suscritas en la sesión del 16 de diciembre y los representantes mencionados dejaron entonces nueva constancia de sus opiniones.)

La Constitución de 1823 invocó en sus primeras palabras “el nombre de Dios, por cuyo poder se instituyen todas las sociedades y cuya sabiduría inspira justicia a los legisladores”. Declaró, asimismo, que se hacía indigno del nombre de peruano el que no fuera religioso. En la Carta máxima de 1826 se habló escuetamente “en el nombre de Dios”. Mientras que en la de 1827, por sugerencia del regalista radical Manuel Lorenzo de Vidaurre, se tomó el nombre de “Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Supremo Autor y Legislador de la Sociedad”.

El 22 de mayo de 1823 el Congreso Constituyente dispuso, por iniciativa de Sánchez Carrión, que durante la guerra se hiciesen rogativas en todas las iglesias de la República. El 22 de septiembre del mismo año se declaró a la Virgen Santísima de las Mercedes patrona de las armas nacionales. Y el Congreso Constituyente de 1828, en ley promulgada el 30 de marzo por el presidente La Mar y su ministro el eximio regalista Francisco Javier Mariátegui, eligió y tomó por patrono de la República a San José.

Pese a que se dieron cambios de actitud con respecto a la tolerancia religiosa, como podemos apreciar, uno de los postulados de los primeros criollos fue el deseo de implantar

un Estado laico; esto lo podemos observar como parte de los cambios de devoción y actitud en la nueva República Peruana. A continuación detallamos un cuadro interesante que resalta los nuevos cambios en materia de la fe católica a una nueva actitud laical.

Cambios de actitud en la formación de un Estado laico con respecto a la fe católica en 1822

Decreto supremo	Práctica y doctrina	Nueva perspectiva
18 de enero de 1822	Creación de cofradías	Creación de la Sociedad Patriótica de Lima
17 de enero de 1822	Creación de iglesia y monumentos religiosos	Creación de un monumento por el día de la Independencia
13 de abril de 1822	Cánticos religiosos	Cánticos a la marcha nacional
29 de abril de 1822	Premios a la devoción	Premios al patriotismo
31 de noviembre de 1822	Días festivos religiosos	Días festivos patrióticos
23 de noviembre de 1822	Vivas al rey y a Dios	Vivas al Perú
18 de diciembre de 1822	Juramento a la Biblia y a la Iglesia	Juramento a la Constitución

Como podemos observar, existen ciertos cambios de actitud con respecto al deseo de implantar un amor a la patria y a la perspectiva de un Estado laico. Los cambios que se trataban de establecer decretaban que los líderes del país tenían una

perspectiva liberal, con una clara oposición a todo aquel que manifestaba una posición conservadora. En este sentido, el catolicismo romano era sinónimo de conservadurismo, por lo tanto, los líderes de la Independencia tendrían en mente borrar del imaginario popular la relación entre la religión católica y el Estado.

En el cuadro anterior podemos observar la fecha de la creación de la Sociedad Patriótica de Lima, un monumento por el día de la Independencia, los cánticos de marcha nacional, desfiles patrióticos, vivas al Perú y el juramento a la constitución. Sendos decretos supremos presidían estas formas de veneración y adoración a la patria que todos los ciudadanos del país deberían atender.

En este sentido, la venida del educador Diego Thomson era de mucha importancia para el gobierno y legitimaría otra perspectiva religiosa frente al catolicismo romano, por cual Thomson encontró la coyuntura apropiada para su llegada al Perú y sin tener ninguna oposición conservadora.

Aspectos generales de la vida de Diego Thomson

Diego Thomson nació en 1788 en Cretown, Escocia. Por unos años fue co-pastor de una iglesia bautista en Edimburgo. En 1818 fue a la Argentina como representante de la Sociedad Bíblica Británica y de la Sociedad Lancasteriana. De esta manera Thomson pudo combinar su interés en la educación con su ardiente deseo de distribuir las Escrituras. En 1819 el gobierno argentino lo nombró director de la educación primaria y estableció las primeras escuelas en Buenos Aires con el sistema lancasteriano, sistema educativo que introdujo también

en Montevideo. Como recompensa y en reconocimiento a su labor, se le confirió la ciudadanía honoraria de Argentina.

En julio de 1821 Thomson aceptó una invitación de Bernardo O'Higgins, libertador chileno, para establecer colegios en Chile. Allí también lo declararon ciudadano de honor. Luego, en 1822, se dirigió al Perú por invitación de José de San Martín. La guerra de la Independencia todavía no había terminado; sin embargo, Thomson pudo establecer allí una obra duradera. En todos esos países estimuló la distribución de las Sagradas Escrituras, y al salir del Perú, se dedicó a trabajar a tiempo completo para la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. En 1824 estuvo en Ecuador, donde distribuyó Biblias con el apoyo de tres gobernadores y algunos monjes. En 1824 estableció en Bogotá una Sociedad Bíblica Nacional, con ministros del nuevo gobierno de Nueva Granada como presidente y vicepresidente, y un comité ejecutivo de 20 personas, de las cuales 10 eran sacerdotes. Regresó a Inglaterra brevemente y en 1827 se hallaba en México donde prosiguió la difusión de la Biblia.

Desde 1831 a 1838 trabajó para la Sociedad Bíblica en las Antillas, y posteriormente en Francia, España y Portugal. En 1852 hizo un llamado a las iglesias británicas para fundar una sociedad misionera para América Latina, pero su muerte en 1854 no le permitió ver la realización de su ideal.

Thomson fue el primer colportor protestante (vendedor de Biblias y tratados bíblicos) en América Latina. Aprovechó el momento del resentimiento contra el Vaticano producido por su renuencia a reconocer como legítimos a los nuevos estados americanos. Por eso tuvo una aceptación cálida por parte de los sectores independentistas y pudo difundir muchos ejemplares de las Sagradas Escrituras. El pequeño sector de la población

que en aquel entonces sabía leer, no poseía la independencia necesaria para adoptar una actitud de crítica eficaz frente a la iglesia establecida.²

Diego Thomson y su labor pedagógica en el Perú

José de San Martín invitó a Diego Thomson para establecer el sistema lancasteriano en el Perú. Tan es así que el 6 de julio de 1822, a través de un Decreto Supremo publicado en la Gaceta de Gobierno, se estableció la creación de la Escuela Normal bajo la dirección de Diego Thomson y teniendo como método el sistema lancasteriano.³

A continuación transcribimos dicho Decreto:

He acordado y decreto:

Art. 1. Se establecerá una escuela normal conforme al sistema de enseñanza mutua, bajo la dirección de don Diego Thomson.

² *Diccionario de Historia de la Iglesia* Editorial Caribe,, Miami, 1989. El historiador Juan Kessler es quien hace la referencia.

³ José Lancaster (1788-1838). Fundador del sistema educativo que se conoce como “lancasteriano”, “monitorial” o de “educación mutua”, y que jugó un papel muy importante en la introducción del cristianismo protestante en América Latina durante el período de la Independencia. Nació en Southwark, Inglaterra, en un ambiente calvinista, pero se volvió cuáquero. A los 20 años, luego de una experiencia pedagógica inicial, creó su propia escuela que ofreció en forma gratuita a cuantos quisieran asistir. La falta de medios lo llevó a desarrollar un método que le permitiese atender a un número creciente de escolares que para 1840 ya sobrepasaban los 800. El sistema utilizaba a los alumnos más avanzados como “monitores”, quienes suplían la función de los maestros profesionales (*ibid.*, p. 646).

Art. 2. El colegio de Santo Tomás queda aplicado definitivamente á este establecimiento, debiendo sólo permanecer en él aquellos Religiosos que se consideren necesarios para el entretenimiento del culto, y pasando los demás á reunirse al convento grande de Santo Domingo.

Art. 3. Se enseñarán en este establecimiento las primeras letras y las lenguas vivas, á cuyo se dotarán las cátedras que se consideren necesarias, conforme á la designación que se haga en el plan del instituto nacional del Perú.

Art. 4. En el término preciso de seis meses, deberán cerrarse todas las escuelas públicas de la capital cuyos maestros no hayan adoptado el sistema de enseñanza mutua.

Art. 5. Todos los maestros de las escuelas públicas concurrirán á la escuela normal con dos discípulos de los más adelantados para instruirse en el sistema de enseñanza mutua, sujetándose á este respecto al método que les prescriba el director del establecimiento.

Art. 6. Luego que el director de la escuela normal haya instruido en el nuevo método á un número suficiente de maestros, se distribuirán en las capitales de los demás departamentos con la competente dotación para que establezcan las escuelas públicas bajo de estos mismos principios, y de allí se propaguen á las demás ciudades y villas de cada departamento.

Art. 7. Los individuos que en el primer examen público que se dé en la escuela normal acreditasen haber hecho mayores progresos, y estar en más aptitud de difundirlos, obtendrán el premio de una medalla de oro conforme al modelo que se dé por el Ministro de Estado.

Art. 8. Para el fomento y conservación del nuevo método de enseñanza mutua, la sociedad patriótica de Lima queda especialmente comisionada y encargada de tomar todas las medidas que estime convenientes, proponiendo al Gobierno las que exijan su cooperación para tan importante fin.

Art. 9. Con el objeto de hacer trascendentales las ventajas de este establecimiento á la educación del bello sexo, que el Gobierno español ha mirado siempre con una maligna indolencia, se encarga muy particularmente á la sociedad patriótica medite los arbitrios más aparentes para la formación de una escuela normal destinada á la instrucción de las niñas.

Art. 10. La dotación del Director y los demás gastos que exige este establecimiento se arreglarán por un decreto particular y serán costeados por el Gobierno. El Ministerio de Estado queda encargado de expedir todas las órdenes necesarias para el puntual cumplimiento de este decreto.

Dado en el palacio del Supremo Gobierno, en Lima, á 6 de julio de 1822. 3.º

Firmado. Trujillo. Por orden de S. E. B. Monteagudo.

Aunque se aprecia un claro apoyo a las labores que debería emprender Diego Thomson, así como las ventajas y el deseo de que toda la educación en el nuevo Estado Peruano pasase por la Escuela Normal, esto no tuvo el apoyo necesario para realizarse.

Dentro del Decreto se observan varios aspectos importantes que resaltar, entre los que se destacan: a) El Colegio de Santo Tomás, que se encuentra en la parte posterior del Convento de Santo Domingo, serviría como centro de enseñanza y lugar principal para el establecimiento de la Escuela Normal. b) Se aprecia también que la enseñanza que se daría sería de las primeras letras y con un plan del llamado Instituto Nacional del Perú, como también que en el término de seis meses se cerrarían todas las escuelas públicas que no adoptaran al sistema de enseñanza mutua. c) Sobresale en el Decreto la importancia de la enseñanza a la mujer, o al llamado “bello sexo”; la crítica es contundente al precisar que la enseñanza a la mujer había sido indiferente en el período colonial, e inclusive, con una



“maligna indolencia”. Frente a ello se pretendía establecer una escuela normal para mujeres bajo la administración de la Sociedad Patriótica. “En mi opinión —escribe Thomson—, la educación femenina es algo de lo más necesario en todo país, y cuando esto se realice convenientemente, la renovación del mundo seguirá rápidamente” (Lima, 30 de marzo de 1824).

Para Thomson, la educación femenina era fundamental para la renovación del mundo. Lamentablemente los gobiernos en turno no acompañaron esta visión y pasaría más de medio siglo para que el Estado atendiera la educación de las mujeres.

El compromiso del general José de San Martín de apoyar de manera total el establecimiento de una Escuela Normal que promoviera el sistema lancasteriano es incuestionable. Para este propósito se estableció también el día para la inauguración de la primera escuela normal y las distintas personalidades que deberían participar. A continuación transcribimos el Decreto de San Martín donde se anuncia la fiesta para el inicio de la primera escuela:

Los Gobiernos interesados en el progreso de las letras no deben cuidar solamente de que se multipliquen las escuelas públicas, sino de establecer en ellas el método más fácil y sencillo de enseñanza que, generalizándose por su naturaleza, produzca un completo aprovechamiento y se economice el tiempo necesario para la adquisición de otros conocimientos. El hombre nacido en sociedad se debe todo á su patria; los momentos necesarios para ponerse en disposición de serle útil deben aprovecharse con interés ... El sistema Lancasteriano reúne estas cualidades y ha merecido por consiguiente la mayor aceptación entre las naciones cultas de la Europa. Llegado á esta capital un profesor acreditado en la enseñanza mutua, cuidó el gobierno de promoverla y destinar á este fin

el colegio de Santo Tomás, en que ha sido necesario hacer varios reparos en diversos departamentos y proveerlos de útiles. Estando concluida la obra en lo substancial;

He acordado y decreto:

Art. 1. El jueves 19 del corriente, en que se hará el estreno del establecimiento de enseñanza mutua, se hallarán en él a las cinco de la tarde el Presidente de la Alta Cámara de justicia, los oficiales mayores de los Ministerios, los Presidentes de la Cámara de Comercio y del departamento, el alcalde ordinario de turno, dos miembros de la Sociedad Patriótica, el rector de la Universidad de San Marcos con el catedrático de retórica, los rectores de los colegios de San Martín, Santo Toribio, Libertad é Independencia; y el Director del predicho establecimiento. El jefe supremo con los Ministros de Estado concurrirán a la misma hora y ocuparán con la comitiva las sillas preparadas en el salón de la enseñanza.

Art. 2. Antes de la hora citada, se hallarán en él cuarenta niños que se elegirán de las escuelas de la capital é irán con los respectivos maestros; lo que se encarga al Presidente del departamento, previniéndole que deben colocarse al fin de la sala, en las bancas que al efecto se hallarán puestas.

Art. 3. Luego que se hubiesen sentado el jefe supremo y demás funcionarios, el catedrático de retórica pronunciará un ligero discurso apertorio, concluido el cual los niños de las escuelas cantarán la marcha patriótica del Perú con la música del cuerpo de cívicos de infantería, y se despedirá allí mismo la comitiva.

Art. 4. El Ministro de Estado expedirá las órdenes convenientes para el cumplimiento de este decreto, que se insertará en la gaceta oficial.

Dado en el Palacio Protectoral, en Lima, á 15 de setiembre de 1822. 3°.

Firmado. San Martín. Por Orden de S.E.

La ceremonia para establecer el día de la Educación en el Perú, y con ello inaugurar las clases en la Escuela Normal, tendría que realizarse con la pompa necesaria y las festividades del mismo el 19 de septiembre con la presencia del propio Libertador José de San Martín junto con sus ministros, presidentes de las Cámaras y todas las autoridades. No se aprecia en el decreto la presencia de sacerdotes católicos o algún obispo de la ciudad, ni se incluyó en la ceremonia alguna misa o ceremonia religiosa.

Si bien el Decreto era alentador y estaba lleno de estímulo, el proyecto de una Escuela Normal lancasteriana no recibió el apoyo necesario para su implementación, sobre todo por factores diversos como el hecho que todavía no se había consolidado la Independencia del Perú y muchas veces el ejército realista entraba a Lima, creando mucha inestabilidad política.

Podemos tener una idea de esta inestabilidad política a través de ciertos pedidos que realizó Diego Thomson al Soberano Congreso entre la fecha de la inauguración de la Escuela Normal y los meses de octubre a diciembre de 1822. En ellos se aprecia la falta de apoyo para realizar sus labores como director de la Escuela Normal, e implícitamente las dificultades que desde el gobierno se tenían para consolidar este proyecto. Así quedó asentado en las actas del Congreso de la República:

Se mandó pasar a la Comisión de Instrucción Pública la exposición que Diego Thomson presenta, que habiendo sido invitado por el gobierno protectoral para venir a esta ciudad para establecer el sistema de enseñanza mutua, expedido varios decretos presentes en particular y otras diligencias para su realización, no ha tenido efecto hasta el día: Por lo que ha resuelto pasar a Guayaquil en el primer buque que salga, lo

que hace presente al Congreso, para que si tuviese a bien más adelante el referido sistema, se digne comunicárselo antes de su salida para volver dentro dos meses, o de no pasar de dicho punto a Chile.⁴

Uno de los aspectos que podemos observar en esta acta es la falta de apoyo, como también el deseo que se cumplan los distintos decretos en apoyo a la enseñanza mutua. Pese a ello, la Comisión de Instrucción Pública del Congreso no daba soluciones al establecimiento del sistema y se postergaba su discusión en la agenda del Congreso:

Leída y aprobada el acta anterior se dio cuenta del informe de la comisión de Instrucción Pública, presenta la solicitud de don Diego Thomson y la de don Francisco Garay, y opinaba se conservase al primero en la dirección de la escuela normal bajo el sistema lancasteriano indicando varios artículos, cuya discusión se difirió para la siguiente sesión.⁵

Las discusiones no le permitían a Diego Thomson tener todas las facilidades del caso para seguir con sus labores; la falta de apoyo no fue sólo material sino también política. Los pedidos de apoyo al sistema lancasteriano y al director de la Escuela Normal, Diego Thomson, sólo se atendieron hasta el 9 de diciembre de 1822 a través del siguiente Decreto que a continuación reproducimos en extenso:

Como la instrucción pública es uno de los objetos que tiene en consideración el Soberano Congreso, enterado del plan presentado por el Director D. Diego Thompson bajo el método de Lancaster, se ha servido ordenar:

⁴ Acta de la sesión del Congreso del 3 de diciembre de 1822.

⁵ Acta de la sesión del Congreso del 6 de diciembre de 1822.

Art. 1. Que con la posible anticipación se dé principio á la enseñanza; y que para que esta se verifique á satisfacción de dicho Director, se le franquee todo lo que crea necesario por el Presbítero D. Francisco Navarrete, quien se entenderá inmediatamente con el Gobierno.

Art. 2. Que interín el Soberano Congreso nombra una junta conservadora del método de Lancaster, y se forma un reglamento para las escuelas, el referido Presbítero Navarrete por sí, ó con el auxilio de los sujetos que estime conveniente, designándolos al Gobierno, cuide de la conservación y progreso del establecimiento.

Art. 3. Que todos los maestros de primeras letras concurren a la escuela normal, viéndose antes de verificarlo, con el Presbítero Navarrete para que señale el día en que hayan de practicarlo, con el número de niños que deberán llevar.

Art. 4. Que luego que los preceptores de primeras letras estén instruidos en el método, se presentarán con un certificado del citado Director, y visto bueno del Presbítero Navarrete, á examen ante la comisión de instrucción pública.

Art. 5. Que la misma comisión resuelva sobre las horas de concurrencia á la escuela normal, previa audiencia de D. Diego Thomson, D. Francisco Navarrete y preceptores, sin que su designación perjudique la enseñanza en las demás escuelas, dando cuenta al Congreso oportunamente.

Art. 6. Que queda al cargo de la comisión el cumplimiento de los artículos anteriores, y demás que crea conducentes establecer en la materia, precediendo la misma cuenta prevenida en el antecedente. De orden del mismo lo comunicamos a U. S. Para la inteligencia de la Suprema Junta.

Dios guarde a U. S. muchos años.

Lima, diciembre 9 de 1822. —3.º Gregorio Luna, Diputado, Secretario. —José Sánchez Carrión, Diputado, Secretario.

Señor Secretario del despacho en el departamento de Gobierno.

Este Decreto pretende regularizar la administración de la Escuela Normal a través de una junta Conservadora del método lancasteriano, así como formar un reglamento para las escuelas, y se nombra al presbítero Francisco Navarrete para la conservación y progreso del establecimiento.

Se espera que todos los maestros asistan a la Escuela Normal, junto con sus mejores alumnos, luego de recibir las clases éstos se presentarán con un certificado del citado Diego Thomson.

Aún así, Diego Thomson emprende una tarea muy valiosa, ya que planea fundar una escuela fuera de la ciudad de Lima, escogiendo el actual distrito del Rimac, donde pretendía establecer una escuela para niños y niñas bajo el sistema lancasteriano y bajo la protección de una Sociedad de Beneficencia.

Enero 16 Al Soberano Congreso Constituyente

El Doctor Don Francisco Navarrete, Don Diego Thomson y el Doctor Camilo Vergara con el mayor respeto tiene el honor de exponer a V. Soberanía: que deseando contribuir al progreso de la ilustración primaria de los habitantes de esta ciudad. Les pide establecer escuelas de Enseñanza mutua en la Parroquia de San Lázaro, una para hombres y otra para niñas. Esta Parroquia, la más extensa que casi abraza un tercio de la población de la ciudad es la que exige con preferencia un establecimiento de esta clase. A gran distancia del establecimiento de la escuela de San Thomas y llena de vecinos que por la escasez de las facultades y conocimientos, o no pueden prestar a sus hijos los medios de instruirse o no saben que esta sea una de sus primeras sagradas obligaciones, reclama no sólo a la sabiduría de los legisladores sino del corazón de todos los hombres de bien en remedio a la ignorancia y al enjambre de vicios de que ella es virgen.



No es esta la ocasión de repetir al Soberano Congreso todas las ventajas del sistema de Lancaster ni la multitud de bienes que ha producido en la instrucción y moral pública.

La representación nacional sabe muy bien que desde que Jorge III dijo a su autor que todo niño pobre de su reino aprendiese a leer la Biblia todos los gobiernos de Europa le han honrado con colocarse al frente de esta institución y ansían y ponen su mayor (empeño) en generalizarla. ¿Qué se dirá pues del Perú, que han aumentado y aumentan en las monarquías europeas? ¿No es la instrucción así como la verdad y la moral el medio y firme apoyo de las garantías sociales? Después de haber establecido en Buenos Aires el sistema de la enseñanza mutua entre los hombres se ha tratado de establecerlo en la educación de las mujeres. Aquel ilustrado ministerio sabía muy bien que la instrucción de los niños no es menos influjo que la de los hombres, y que antes bien el antiguo e imperdonable descuido que se ha tenido en esta parte, demanda hoy todo el esmero y atención de los amantes del bien. Así que los que suscriben se han fijado también en este objeto tanto más interesante cuanto de él depende la paz y felicidad domesticas, primer origen de la buena o mala educación de la juventud no menos que la dicha o infortunio de los ciudadanos.

¿Cuántas diferencias se notarían en las costumbres si las mujeres supiesen a fondo su religión, sus deberes, y pusiesen a practicar las luces que sobre ellas pueden suministrárseles, y las facultades industriales que se les pueden enseñar? Son incalculables los bienes que producirían ambos establecimientos y nada es más fácil que llevarlo a cabo.

El hospital de San Lázaro que hoy está vacío y ha servido antes de cuartel, tiene dos departamentos, uno que ha servido de hospital y unas viviendas altas que hasta ahora no han tenido uso. Es muy fácil dar a estas bajada y salida a la calle, sin necesidad de la puerta principal, y si el Soberano Congreso se digna destinar este edificio pueden ambas escuelas establecerse en él, con la mayor comodidad, sin que (para

consultar el decoro y la honestidad) los niños de la una vean y se reúnan con las niñas de la otra.

Así no falta sino exponer los medios con que se puede subvenirse a los precisos gastos del establecimiento. Los que suscriben conocen la actual escasez del erario, y no se atreverían a proponer el proyecto si no contasen con que para realizarlo basta la piedad de los particulares. Una sociedad de los vecinos más honrados y virtuosos de la Parroquia, encargada de velar y proteger a la escuela de los hombres, servirá de apoyo a las solicitudes del párroco que hará también por su parte todas las erogaciones que estuviesen en sus facultades. Y otra reunión de señoras de igual clase, y semejante a la sociedad de beneficencias que se ha establecido en Buenos Aires, cuidará de proporcionar los mismos auxilios a las niñas. Pero de nada servirán, Señor, los deseos que da el amparo y especial vigilancia del Gobierno Soberano. Él producirá el estímulo en los unos y aumentará en los otros el deseo de multiplicar sus servicios.

Hemos expuesto, Señor, la necesidad del establecimiento y hemos indicado los únicos medios que necesitamos para planificarlo: la asignación del hospital y la creación de dos sociedades que con pequeñas consideraciones al honor habrán conseguido el importante objeto a que se destinan. Si el Soberano Congreso se digna aprobarla habrá hecho un servicio a la humanidad, servicio que sin traer algún gravamen debe llenarlo de honor porque es el cumplimiento de una de sus primeras obligaciones.

Por lo tanto, pedimos a Vuestra Señoría y suplicamos se digne atender a la justa solicitud de los concurrentes, destinando la casa hospital y creando las dos sociedades de beneficencia según les parece más conforme al establecimiento de ambas escuelas: Justicia que esperan alcanzar de su alto poder.

José Francisco Navarrete, Diego Thomson, Antonio Camilo Vergara.

Este documento es de suma importancia, ya que muestra el deseo de Diego Thomson de establecer una escuela en la zona más pobre de la ciudad de Lima, que es la zona debajo del puente del populoso, y ahora distrito, Rimac. En aquella época el Rimac era el lugar donde vivían indios, negros bozales y los más pobres de la ciudad. Pese a que el Rimac contaba con uno de los templos católicos más antiguos de la ciudad, como era la Iglesia de San Lázaro. Detrás de dicha iglesia funcionaba un hospital para leprosos, el cual dejó de funcionar en tiempos de la guerra de la Independencia.

La perspectiva de Diego Thomson era penetrar en estos espacios de mayor pobreza e implantar el sistema lancasteriano. Para ello contó con el apoyo del párroco de la Iglesia Camilo Vergara. Otra de las perspectivas de Diego Thomson era la labor ecuménica que éste cumplía. Su relación con los sectores católicos, en especial con los curas de la zona, manifiesta un trabajo en bien de los más desposeídos no importando el credo religioso y anteponiendo el bien común.

Thomson y su deseo de contribuir a la educación desde una perspectiva protestante

Las cartas de Thomson escritas durante los años que vivió en Sudamérica fueron publicadas en 1827 después de su primera venida al nuevo mundo con el nombre de *Letters on the Moral and Religious State of South America*. Escribió veintidós de esas cartas desde Lima, del 11 de julio de 1822 al 1º de septiembre de 1824. El doctor Estuardo Núñez tradujo y publicó estas cartas en la Colección Documental de la Independencia del Perú, a raíz de las conmemoraciones del sesquicentenario de la Independencia del Perú.

Dichas cartas constituyen un documento valioso para la historia de la vida cotidiana durante los inicios de la República y los acontecimientos políticos más relevantes en los primeros años de la emancipación en el Perú. Al respecto, escribía Thomson:

Lima, 11 de julio de 1822.

Mientras tanto, para que Ud. pueda ver que en esto no estoy olvidando mi principal objeto, le mencionaré una frase de mi referido trabajo. Dice así: “Los hombres que serán de más utilidad para América del Sur, son los hombres verdaderamente religiosos y de recta moralidad”. El ministro de Chile, después de leer esta frase, dijo: “Eso es verdad”.

¡Qué inmenso campo es América del Sur, y qué propicio para la cosecha! Esto se lo he repetido muchas veces y tengo el placer de volvérselo a decir. Pienso que, desde el principio del mundo, no hubo, en parte alguna, lugar tan apropiado para el ejercicio de la benevolencia en todos sus aspectos. El hombre de ciencia, el moralista, el cristiano, todos tienen acá un campo propicio para ejercer sus facultades. Dios, quien ha abierto tales posibilidades, seguramente proveerá los trabajadores.

Una de las preocupaciones de Diego Thomson era lo concerniente a la calidad de líderes y gobernantes que dirigían los destinos de las nuevas Repúblicas Sudamericanas. Para él, dichas personas tenían que ser “los hombres verdaderamente religiosos y de recta moralidad”. Cuánta razón tenía Thomson al esculpir en sus cartas dicha frase. Pero la historia nos ha mostrado que los gobernantes en turno, en su gran mayoría, han manejado a los países latinoamericanos para sus propios intereses, para sus familias y para su círculo de amigos. La mayor falta que se percibe hasta el día de hoy en los servidores públicos es el sentido de servicio.



Thomson manifestaba en sus cartas la grandeza territorial de Sudamérica. Para él, esta se encontraba lista para recibir a miles de colonos e inmigrantes con el deseo de implantar nuevas naciones, donde reinaría la libertad, la tolerancia y el progreso. Por lo tanto, hizo un llamado para que todas las profesiones y las personas de bien aprovecharan de este gran continente.

Lima, 12 de julio de 1822

Seguramente estarán próximos los días en que la ignorancia se sentirá avergonzada de existir. Que la gloriosa guerra sostenida ahora contra ella, sea una guerra de exterminación. Considero que la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras se vestirá con sus despojos y será coronada con los siempre vivos laureles, cuando este enemigo de la humanidad sea exterminado.

En este pasaje podemos encontrar el deseo de Thomson de terminar con el analfabetismo y la ignorancia. Para él, la implantación de conocimientos era una lucha frontal contra todos aquellos que querían mantener ignorantes a los nuevos ciudadanos. En este sentido, Thomson hizo un llamado a la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras a mantener la lucha por implantar escuelas y a través de ellas terminar la ignorancia de los pueblos sudamericanos.

Lima, 4 de setiembre de 1822

En Lima —dice Thomson— se hacen toda clase de esfuerzos para la formación del Congreso. La mayor parte de los representantes ya están elegidos. Todas las provincias liberadas, eligen libremente sus propios miembros para el congreso; creo que el derecho al voto es muy parecido al de Estados Unidos.

La verdad del asunto, es que se requiere más honestidad y rectitud, y esto ha sido siempre lo menos que se ha encontrado en todos los gobiernos. Por lo tanto, la prudencia aconseja que tales medidas son las que deberían tomarse para concertar la forma de gobierno, como un medio de asegurar la buena conducta de los gobernantes, en el mayor grado posible.

Añadiré algo más para afirmar lo que acabo de decir. Ahora se vende la Biblia públicamente, a corta distancia del lugar donde estaba ubicada la terrible Inquisición. ¡Que perezca toda la maldad de la tierra! ¡Que el conocimiento y amor a Dios se extienda por todas partes!

El extracto anterior que hemos podido sacar de la carta de Thomson nos vuelve a revelar su deseo de que los nuevos líderes fuesen vestidos de los valores de *honestidad* y *rectitud*. A pocos días de la instalación del Congreso Constituyente de 1822, Thomson reflexionaba sobre el hecho de que los gobernantes adolecían de estos valores:

Lima, 9 de noviembre 1822

Solitario como estoy, no desearía estar en otra parte, porque creo que estoy ubicado donde Dios ha querido que esté, y tengo la plena seguridad que su obra, en un modo u otro, me concierne a mí. Sin embargo, desearía estar en diferentes circunstancias.

Me sentiría contento de tener a mi lado a una o más personas, con quienes pudiera siempre comunicarme por los caminos y obra del Señor, y cuyos consejos y trabajos pudieran ser la bendición para mí y para otros más.

No dejemos que esta revolución sea considerada como una cuestión sin importancia por el cristiano y el hombre de benevolencia. Los intereses de la religión y de la humanidad están íntimamente ligados a ella.



España ha hecho todo lo posible por retardar el progreso del conocimiento en América, pero esos días han pasado, y ahora, toda clase de luz comienza a esparcirse por estos países. Según mi opinión, las naciones de América del Sur dejarán rezagadas en pocos años a muchas naciones de Europa. La gente de acá es consciente de su ignorancia, hasta cierto punto, y está deseosa de hacer desaparecer esa mancha que España ha dejado sobre ella.

Usted sabe, naturalmente, que la religión católica es la única religión profesada en este Continente, así como una vez fue la única religión en Gran Bretaña.

Principios deístas están sostenidos por la mayor parte de aquellos que salen de las ataduras del papismo.

Thomson nos manifiesta la visión que tenía con respecto a la religión durante los inicios de la emancipación en el continente. Para él era de suma importancia que esta ligación fuese más fuerte ya que ella producía una “recta moralidad”. También vemos su crítica al gobierno español por no atender el progreso con respecto al conocimiento. Por ello la ignorancia y el alto grado de analfabetismo se encontraba en especial en los países donde existía mayor concentración de poblaciones indígenas.

Lima, 9 de noviembre 1822

El hombre comienza a ver lo absurdo del sistema católico. Desde su infancia, todo lo que es religión para él ha sido en conexión a la religión católica; al dejar este sistema, dejan también la religión, considerando al papismo como la misma cosa.

Por estas circunstancias, me doy cuenta que es el momento más favorable para implantar, hasta que se pueda, la sagrada religión de Nuestro Señor Jesucristo. Este es el momento de

trabajar en este campo, sea introduciendo la Biblia, o por cualquier otro método que sea prudente.

En este párrafo podemos observar la visión evangelizadora que tenía Thomson. Las ideas liberales que se estaban manifestando en los primeros años de la República, la crítica a la Iglesia Católica Romana por parte de muchos ciudadanos y la introducción, venta y lectura de la Biblia daban la coyuntura apropiada para la implantación de la “sagrada religión de Nuestro Señor Jesucristo”, que no era otra sino la implantación del protestantismo.

Lima, 2 de diciembre de 1822

Le mencioné, en alguna de mis últimas cartas, la grata noticia de la venta tan rápida en esta ciudad de 500 Biblias en español y de 500 libros sobre el Nuevo Testamento. Se vendieron todos en dos días, y la misma cantidad pudo venderse en los dos días siguientes, pero se acabó la existencia, y mucha gente quedó decepcionada. Por esta placentera circunstancia, espero, diariamente, con gran ansiedad, por las Biblias y los libros del Nuevo Testamento que la Sociedad Bíblica ha quedado en mandarme.

Tengo otra cosa que participarle, quizás aún más agradable; y es, la casi segura esperanza de conseguir que el Nuevo Testamento sea introducido en el Perú como texto escolar. Confío en que esta expectativa no nos decepcione, sino que, al contrario, sea verificada en el tiempo debido. En este momento, todo parece favorable para la ejecución de nuestros proyectos.

Las ventas de Biblias y Nuevos Testamentos de manera inmediata, y sobre todo usar el Nuevo Testamento como texto escolar, se cumplieron en los siguientes meses de su estancia en Lima. Sobre todo porque algunas porciones de las ense-

ñanzas de Jesucristo eran memorizadas y debatidas por los alumnos de las escuelas.

Thomson manifestó la importancia de que se pudieran vender más Biblias y Nuevos Testamentos. Su visión consistía en construir la República peruana bajo los cimientos de la palabra de Dios. Ello cumplía promesas bíblicas y con principios cristianos: “Si Jehová no edificaré la casa en vano trabajan los edificadores” (Sal 127.1).

Lima, 26 de mayo de 1823

Hace mucho tiempo que he prestado mucha atención a esta parte de la población, tan interesante. En conclusión, he obtenido una favorable perspectiva de poder implantar escuelas entre ellos, y, también, el proyecto de llevarles la palabra de Dios en su propia lengua.

Un oficial que pertenece al regimiento llamado Legión Peruana, y quien entiende muy bien la lengua quechua o peruana, ha tomado gran interés en nuestro sistema, está verdaderamente ansioso de beneficiar a sus compatriotas, participando en su instrucción general. Con este motivo, está actualmente asistiendo a la escuela, y yo de sus procedimientos.

Durante su estadía en Lima, Thomson comprendió que la gran mayoría de peruanos se encontraban en las zonas andinas y en la selva y no hablaba el español. Para llegar ellos, se dedicó con algunos amigos tanto del Congreso como con sacerdotes católicos a traducir el Nuevo Testamento al idioma quechua, logrando concluir dicha traducción en 1824 y enviándola a Inglaterra para su publicación.

Lima, 15 de julio de 1824

La traducción a la lengua peruana de todo el Nuevo Testamento se terminó hace dos meses. El evangelio de Lucas ha sido revisado cuidadosamente y corregido por cuatro personas,

una de las cuales es un clérigo, otro es Preceptor Teológico en uno de los colegios de esta ciudad y los otros dos son médicos profesionales.

A manera de conclusión

La presencia en el Perú de Diego Thomson marca el inicio de la venida de misioneros evangélicos al país. Si bien Thomson no fundó iglesias protestantes, sí dio los primeros pasos para que otros misioneros protestantes llegaran al país.

Thomson representaba a dos instituciones del Reino Unido: la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, y la Sociedad de Educación Británica y Extranjera. Ambas sociedades eran instituciones con un cariz netamente protestante y tenían como misión incidir en la cultura y sociedades latinoamericanas. En los planes misioneros de Thomson podemos descubrir el deseo de construir una nueva sociedad. Sobre todo quería que la Biblia fuera la base de los cimientos de estas nuevas Repúblicas latinoamericanas.

Thomson realizó siempre un trabajo ecuménico junto con sacerdotes católicos o individuos convencidos de lo loable de esta actividad. También los sacerdotes católicos vendieron y distribuyeron las Biblias, Nuevos Testamentos y tratados bíblicos, y junto con ellos Thomson compartió las tareas en las escuelas que fundó.

La educación a través del sistema lancasteriano era lo más avanzado de la época. Era un sistema moderno y pretendía ser parte de todo el sistema educativo del país, tratando con ello de terminar con el analfabetismo y la ignorancia del pueblo.

La educación femenina estuvo siempre presente en la labor educativa de Thomson. Solicitó un espacio al Gobierno para



dedicarlo a la educación de las niñas, así como la creación de una Sociedad de Beneficencia para proveer los recursos necesarios para los gastos que esta ocasionaba. Con ellos marcó una diferencia con las misiones educativas que llegaron al Perú en los años siguientes.

Por último, Thomson se preocupó por que las comunidades andinas y amazónicas tuvieran a su alcance el Nuevo Testamento en su propio idioma. Para ello, logró culminar el proyecto de traducir el Nuevo Testamento al quechua, e hizo planes para traducir el Nuevo Testamento al aymara, lengua que pertenecía a Puno y a la actual Bolivia, antes Alto Perú. Por ello, Thomson representa un modelo de misión integral, pero sobre todo, de influencia para construir el país teniendo como meta un Estado donde sus cimientos se encontraran en la Biblia y en las prácticas que de esta emanan.





7

Antecedentes históricos del protestantismo, inicios de la difusión de la Biblia en la Centroamérica independentista y el martirio de Juana Mendía (1783-1841)*

Jaime Adrián Prieto Valladares

En ocasión de la celebración del bicentenario de las luchas de independencia de las nuevas Repúblicas de América Latina, este artículo pretende hacer un análisis de los orígenes, desarrollo e impacto del protestantismo en la cultura y sociedad caribeña y centroamericana en el período de 1783 a 1841. El protestantismo llegó a América Central vía Jamaica, Belice y las Islas de Roatán en Honduras gracias a la presencia inglesa en el Caribe desde mediados del siglo 17. La primera sección de este artículo señala en breve los antecedentes históricos

* Agradezco a la profesora Ruth Mooney la traducción al español de las citas textuales de fuentes en inglés.

del protestantismo durante la crisis del sistema colonial español en Centroamérica (1783-1821). Una segunda sección se detiene en el período que va desde que se gesta la independencia de las Repúblicas hispanoamericanas de España hasta la desintegración del proyecto de fundar una nación centroamericana. Aquí es importante señalar la relación del nuevo proyecto liberal con el protestantismo. Los tratados de libre comercio no solo permitían la inmigración europea hacia América Latina, sino que exigían a la vez en las nuevas constituciones la tolerancia religiosa. La nueva propuesta de educación basada en el método lancasteriano facilitaría la difusión de Biblias y posteriormente la formación de iglesias protestantes, que serían una alternativa religiosa a una iglesia clerical católica en plena crisis (1821-1839). La tercera y última sección aborda los años 1840 a 1841, y se concentra particularmente en Guatemala, provincia centroamericana que por muchos años fungió como capitánía general, y cuya frontera con Belice facilitó el trasiego de Biblias. En esta sección detallamos aspectos de la vida cotidiana referentes al martirio de María Mendía, la primera indígena guatemalteca protestante, quien murió en la casa del maestro, evangelista y colporteur de Biblias Friedrich Crowe en la colonia inglesa de Abbottsville en el año 1841, después de que un ladino la tratara violentamente.

I. Antecedentes históricos del protestantismo durante la crisis del sistema colonial español en el Caribe y Centroamérica (1783-1821)

En esta primera sección se abordarán brevemente los antecedentes históricos del protestantismo en el Caribe y Centroamérica durante el período 1662 a 1783. En un segundo



momento se analizarán la revolución francesa, la crisis del sistema colonial español, y las luchas independentistas en el Caribe y Centroamérica en relación con el surgimiento del protestantismo (1789-1821).

El protestantismo tuvo grandes dificultades para llegar a tierras centroamericanas, ya que poco después de la toma de posesión del Nuevo Mundo, la iglesia católica en concordato con los gobiernos puso en práctica la inquisición.¹ John Martín, conocido como William Cornelius, fue el primer protestante y mártir de Centroamérica. Él había sido sacristán en la Catedral Anglicana de Cork (Irlanda). Posteriormente, en 1558, llegó a la capitanía de Guatemala y ejerció su oficio como barbero y cirujano. Sin embargo en 1574 las autoridades en Guatemala lo tomaron preso y lo llevaron a la inquisición en México, donde lo ahorcaron y entregaron para que lo quemaran públicamente en el Mercado de San Hipólito el 6 de marzo de 1574.² El sometimiento a la inquisición fue el destino de piratas, corsarios, liberales, masones o protestantes que trataron de incursionar en los territorios que la corona española dominaba. La inquisición se mantuvo hasta principios del siglo 19 con un control estricto de Biblias y literatura que además de moral y teología, incluía temas de la revolución

¹ Para un recorrido histórico detallado de la Inquisición en América Latina desde 1492 hasta el surgimiento de la Independencia en 1821 véase: Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la inquisición en España y América: el conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*, Biblioteca de Autores Cristianos/Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984, Tomo I; Henry Charles Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, The Macmillan Company, Nueva York-Londres, 1922.

² Gonzalo Baéz-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1960, p. 35.



en Estados Unidos (George Washington) e ideas políticas y filosóficas de autores franceses como Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Condillac, y Moratín.³

La llegada del protestantismo a Centroamérica está ligada a la isla Roatán, ubicada frente a las costas del famoso puerto de Trujillo en Honduras. El año clave es 1642, cuando los ingleses ocuparon la isla y la denominaron British Honduras. Así se inició un contacto directo entre los piratas, los puritanos y los habitantes de la isla. Las luchas de las potencias como los ingleses, franceses, holandeses y españoles en el Caribe repercutieron también en esta pequeña isla, que se prestó para el comercio de esclavos africanos.⁴ La creación de la “Sociedad para la Propagación del Evangelio” en Londres en 1701 fue el primer paso importante para que las misiones iniciaran en forma sistemática la construcción de iglesias protestantes en el Caribe.⁵

En consonancia con la política del gobernador de Gran Bretaña Oliver Cromwell de reducir o eliminar las colonias españolas del Caribe, los británicos conquistaron Jamaica en 1655, año en que la isla solo tenía unos 3.000 habitantes, de los cuales unos 1.500 eran esclavos. En 1672 se fundó la

³ Véase por ejemplo Ernesto Chinchilla Aguilar, *La inquisición en Guatemala*, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1953, pp. 299-213.

⁴ Jaime Adrián Prieto Valladares, “Orígenes del protestantismo hondureño en las Honduras Británicas (1642-1859)”, Taller de historiadores del protestantismo hondureño, Oficinas de la Comisión Cristiana de Desarrollo, Comisión Cristiana de Desarrollo, Tegucigalpa, 18 al 21 de julio de 1997.

⁵ Stiv Jakobsson, *Am I Not a Man and a Brother? British Missions and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in West Africa and the West Indies, 1786-1938*, Almqvist & Boktryckeri Ab, Uppsala, 1972, pp. 253-263.



Real Compañía Africana, con la que se inició el monopolio de esclavos. Así Jamaica se convirtió en uno de los grandes centros de trata “negrera” en el mundo. Según el historiador Orlando Patterson, los africanos transportados a Jamaica provenían mayormente de Ghana, Nigeria y Dahomey, entonces conocida como la Costa de Esclavos.⁶

A pesar de la terrible e inhumana institución de la esclavitud, la población jamaicana de origen africano, —como la paradoja del árbol seco—, se levantó, rejuveneció y recreó el Nuevo Mundo, como lo indica un fragmento que el historiador jamaicano H. P. Jacobs recogió:

¡Soporte, mi árbol bueno, soporte!
Mi padre siempre engendra cortando un árbol,
¡El árbol verde se cae y el seco permanece!
¡Shemo-Limmo! ¡El toro!, ¡alumbre!, ¡alumbre!⁷

Las múltiples sublevaciones de los esclavos durante los siglos 17 y 18 dan testimonio de las ansias de libertad de un pueblo sujeto a la esclavitud a través de severos castigos, la violencia, torturas y la misma muerte. A principios del siglo 18 la mayoría de los esclavos estaba dedicada al cultivo de azúcar en gran escala, a los oficios en las destilerías de azúcar

⁶ Ivonne Elizabeth Williams, “Jamaica ayer, hoy y mañana: la influencia de África en el desarrollo de Jamaica”, en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995, pp. 363-426.

⁷ Shemo-Limmo es el nombre secreto de un toro en el folclor afrojamaicano. Está relacionado con “lemolemo”, locomotora en el lenguaje yoruba. La locomotora ha venido a ser una encarnación de Changó, el dios del trueno. Véase Edward Kamau Brathwaite, “Presencia africana en la literatura del Caribe”, en Manuel Moreno Fraginals (ed.), *África en América Latina*, Siglo XXI Editores/UNESCO, México, 1987, pp. 152-184.

y a los trabajos domésticos. Desde 1745 hasta 1770, los dueños ricos de las grandes plantaciones de azúcar en Jamaica fueron las figuras políticas dirigentes en Gran Bretaña.⁸

En 1662, cuando se estableció la jurisdicción civil en Jamaica bajo el gobierno de Sir Charles Lyttleton,⁹ el Estado tomó la iniciativa de desarrollar la Iglesia de acuerdo a la tradición de la Iglesia Anglicana de Inglaterra.¹⁰ En 1681 la isla fue dividida en quince parroquias y se establecieron los deberes de los funcionarios de las parroquias. Cada parroquia tenía un Consejo elegido anualmente por los colonos propietarios que vivían en el territorio de la parroquia, y a la vez el párroco era miembro ex officio del Consejo. Las grandes distancias entre las áreas de poblaciones al interior de cada parroquia y los pocos recursos económicos con que se contaba dificultó la organización y la expansión misionera. El obispo en Londres era el encargado de otorgar licencia a los pastores, y una vez que estos estaban en sus funciones quedaban sujetos a las autoridades civiles. La cuestión racial fue utilizada para justificar la esclavitud del africano y para excluirlo de la Iglesia. Lo más importante hasta 1800 no fue el fracaso de la Iglesia Anglicana en la cristianización de los esclavos, sino el fracaso en su intento de influenciar la vida de los blancos y de los libres de la sociedad colonial.¹¹

⁸ Williams, *op. cit.*

⁹ H. P. Thompson, *The West Indies*, Handbooks, Westminster, 1937, pp. 30-34.

¹⁰ Rvdo. A. H. Hore, *History of the Church of England*, Parker and Co., Oxford/Londres, 1891.

¹¹ Keith Hunte, "Las iglesias protestantes y la esclavitud en el Caribe inglés", en Johannes Meier y otros, *Historia general de la Iglesia en América Latina: Caribe*, Universidad de Quintana Roo/Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995, Tomo IV, pp. 168-192.

Belice se encuentra en la costa este de Centroamérica y colinda por el norte y noroeste con México, al oeste y sur con Guatemala, y al este con el mar Caribe; posee una superficie de 22.962 kilómetros cuadrados.¹² Desde que Inglaterra conquistó Jamaica en 1665, Belice llegó a formar parte del reino de la Mosquitia, que se extendía en la costa caribeña de Nicaragua y Honduras. Estos territorios pertenecían a los bucaneros ingleses (Providence Company) como base para asaltar a los barcos que cargaban riquezas para el viejo continente. El nombre Belice proviene precisamente del renombrado pirata inglés Peter Wallace. En 1806, unos 1.270 esclavos de origen africano trabajaban para los ingleses en Belice que explotaban los bosques madereros de caoba y el palo de Campeche. En estas fechas hubo casos de muchas esclavas domésticas, que eran objeto de gran crueldad por parte de los amos.¹³ El año 1783 es clave porque se firmó el tratado de París, que puso fin a la guerra de Francia, España y Estados Unidos contra Inglaterra. Posteriormente la convención de Londres de 1786 reconoció los derechos británicos a los cortes de madera en las costas del Caribe, entre los ríos Belice y Hondo, y obligó el desalojo de la Mosquitia.

El impacto de la Revolución Norteamericana, la Revolución Francesa y la abolición de la esclavitud en la llegada del protestantismo al Caribe

Tanto la Revolución Norteamericana (1776-1781), en la cual las colonias se separaron de Inglaterra, como la Revolución

¹² Roberto Bardini, *Belice: historia de una nación en movimiento*, Editorial Universitaria, Tegucigalpa, 1978, pp. 18-19.

¹³ Narda Dobson, *A History of Belize*, Commonwealth Printing Press, Hong Kong, 1973, pp. 148-159.

Francesa (1789) tuvieron su impacto en las luchas independentistas y la llegada del protestantismo al Caribe y Centroamérica. El calvinismo político impulsado por los puritanos de las colonias norteamericanas en sus luchas de liberación a finales del siglo 18 podría resumirse en los siguientes aspectos: a) el principio de la libertad absoluta de la conciencia individual, b) la voluntad popular como fuente legítima del poder de los gobernantes, c) el poder delegado en representantes mediante un sistema electivo, d) un sistema eclesial donde clérigos y laicos debían disfrutar de una autoridad igual aunque coordinada, y e) la relación entre la Iglesia y el Estado, en la que no debía existir ni alianza ni mutua dependencia.¹⁴ Simultáneamente a las luchas de independencia de las colonias se dieron las luchas por la abolición de la esclavitud. En 1784 se fundó la “Sociedad de Pensilvania (EE.UU.) para la abolición de la esclavitud”, la cual, fuertemente impulsada por los cuáqueros, lograría que se prohibiera la separación de las familias de esclavos en las ventas, así como la trata de mujeres embarazadas y niños. En 1789 esta misma sociedad logró desarrollar un plan de ayuda a los negros libertos creando escuelas especiales y proporcionándoles trabajo.¹⁵

En Inglaterra, líderes del movimiento evangélico no conformista como William Wilberforce (1755-1833), Thomas Clarkson (1760-1846) y Granville Sharp, de la Iglesia Anglicana, encausaron las grandes luchas abolicionistas, y junto con otros nueve miembros cuáqueros formaron en 1787 el Comité para

¹⁴ Antonio Blavia Esquirol, *Evolución del pensamiento político*, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, Maracay, 1992, pp. 89-97.

¹⁵ Véase Nelly Schmidt, “Contra la esclavitud: combates inconclusos”, en Katerina Stenou (ed.), *Luchas contra la esclavitud: año internacional de conmemoración de la lucha contra la esclavitud y de su abolición*, UNESCO, Francia, 2004, pp. 21-23.



la abolición de la trata de esclavos. En Jamaica, por ejemplo, se llegó a conocer los grandes esfuerzos abolicionistas del parlamentarista Wilberforce, de tal modo que incluso acusaron a algunos negros de entonar la siguiente canción:

O, mi buen amigo, Señor Wilberforce, ¡haznos libres!
Dios Todopoderoso, ¡te agradecemos! Dios Todopoderoso, ¡te
agradecemos!
Dios Todopoderoso, ¡haznos libres!
Buckra (el hombre blanco) en este país no nos hace libres:
¿Qué hará el Negro? ¿Qué hará el Negro?
¡Tomará la fuerza por la fuerza! ¡Tomará la fuerza por la
fuerza!¹⁶

Otras de las grandes luchadoras abolicionistas fue la viuda cuáquera Elizabeth Heyrick (1769-1833), quien junto a otras líderes como Sophia Sturge (1795-1845), Lucy Townsend, Mary Lloyd y Sarah Wedgwood (1776-1856), ante la negativa de Wilberforce de integrarlas a su movimiento, formaron la organización conocida como “Birmingham Ladies Society for the Relief of Negro Slaves”. Estas mujeres escribieron panfletos muy radicales en contra de la esclavitud, como “Immediate not Gradual Abolition” (Abolición inmediata, no gradual), distribuyeron esa propaganda casa por casa y apoyaron el boicot contra la compra de azúcar proveniente del Caribe. Refiriéndose a los levantamientos de los esclavos en el Caribe, Elizabeth Heyrick exclamó: “¿Qué no sería en la causa de la defensa propia de la más degradante e intolerable opresión?”¹⁷

¹⁶ Adam Hochschild, *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire’s Slaves*, Houghton Mifflin Company, Nueva York, 2005, p. 320.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 325.

No fue sino hasta 1807 que Gran Bretaña abolió el comercio de esclavos, aunque la lucha entre abolicionistas frente al sistema de vigilancia estatal se prolongó hasta 1834, cuando finalmente se promulgó en Londres la emancipación de los esclavos. Fue la llegada de los misioneros no conformistas al Caribe lo que permitió cierta transformación en las sociedades esclavistas de las Antillas y el Caribe. Una de las primeras agrupaciones protestantes con un nuevo celo misionero y sensibilidad hacia los esclavos fueron los moravos, quienes en un comienzo tuvieron pequeñas plantaciones con esclavos en Antigua y Jamaica. El principio de los moravos era que las misiones tenían que ser “autofinanciables”, lo que les daba independencia de las oficinas centrales de la Iglesia. El otro principio que les permitió tener un impacto en las comunidades de origen africano fue el de introducir un sistema moral muy estricto.

Otra de estas misiones no conformistas fue la Iglesia Metodista, que llegó a Jamaica bajo el impulso del Dr. Thomas Coke (1747-1814) en 1786. Para entonces ya se había difundido la noticia que John Wesley, fundador del metodismo, había tomado partido en contra de la esclavitud. De hecho, Wesley llegó a tener contacto con líderes abolicionistas ingleses como William Wilberforce y Elizabeth Heyrick. Uno de los aspectos importantes de los nuevos impulsos misioneros del metodismo fue llevar a la Iglesia tanto a blancos como a no blancos, y esclavos como libres.

La tercera misión fue la de los bautistas, que llegó a través de George Liele, un pastor negro bautista nativo de Virginia, quien en su huida de la Revolución Norteamericana llegó a Jamaica a fines de 1783. Contactos de las comunidades de fe fundadas por George Liele (cc. 1750-1830) con la Sociedad Misionera Bautista en Londres permitieron la llegada del primer

misionero, John Rowe (1788-1816), quien junto a su esposa llegó a pastorear en la ciudad de Falmouth en 1814.¹⁸

El impacto de la Revolución Francesa de 1789 se sintió en Haití, que llegó a convertirse en el primer Estado negro independiente en 1804 después del triunfo de Toussaint L'Ouverture sobre las tropas napoleónicas.¹⁹ En 1816 Alexandre Sabes Petión fue el primer gobernante haitiano en permitir la presencia de cuáqueros procedentes de Filadelfia y la entrada al país de los misioneros metodistas John Brown y James Catts.²⁰ Años después, el 9 de febrero de 1822, el presidente de Haití Jean Pierre Boyer invadió la República Dominicana, proclamó la abolición de la esclavitud en ese país y prometió darles tierra a todos los libertos que quisieran dedicarse a vivir de la agricultura en las parcelas que el gobierno donaba. Así, el inicio del protestantismo en la República Dominicana quedó ligado a las ventajas que Boyer ofreció, pues un total de 6.000 africanos libertos de Estados Unidos emigraron a la isla entre 1824 y 1825, asentándose en la península de Samaná. Entre ellos viajó el pastor Isaac Miller de la Iglesia Metodista Episcopal Africana (EE.UU.) con el encargo de velar por la vida espiritual de unas 200 personas procedentes del estado de Filadelfia. Lamentablemente Isaac Miller murió pocos meses después de su llegada al país a causa de la fiebre amarilla.

¹⁸ Horace Orlando Russell, *The Missionary Outreach of the West Indian Church to West Africa in the Nineteenth Century with particular reference to the Baptists*, Universidad de Oxford, Inglaterra, Tesis doctoral en Filosofía, 1972.

¹⁹ Sobre la situación política y eclesial de Haití en el siglo 19 véase Laënnec Hurbon, "La Iglesia Católica en Haití de 1804 a 1915", en Meier y otros, *op. cit.*, pp. 223-250.

²⁰ George A. Lockward, *El protestantismo en Dominicana*, Editora del Caribe, Santo Domingo, 1976, pp. 49-53.

Posteriormente la Sociedad Metodista de Londres envió al reverendo John Tindall, quien construyó el primer templo protestante en República Dominicana y se constituyó en el presidente de distrito de la Iglesia Metodista Wesleyana en Haití (Española) y las Islas Vírgenes.²¹

Crisis del sistema colonial español: las Cortes de Cádiz y su impacto en la Nueva España

La guerra europea impactó a la monarquía española (1796-1808) de manera desfavorable a sus intereses. Ya España experimentaba una enorme crisis económica reflejada en la comunicación con sus colonias de Nueva España, cuando las tropas francesas de Napoleón la invadió en 1808. Es en este contexto que entendemos las Cortes de Cádiz, que permitirían la promulgación de la nueva Constitución Española el 19 de marzo de 1812. En esta constitución se nota claramente el influjo de la Constitución Francesa de 1791, que a la vez había sido producto de la Revolución Francesa de 1789. En la Constitución Española de 1812 se establecieron el sufragio universal, la soberanía nacional, la monarquía constitucional, la separación de poderes, la libertad de industria, la libertad de imprenta y el reparto de tierra. Esta constitución estuvo vigente hasta el 19 de marzo de 1814 cuando expulsaron a José Bonaparte y se restauró la monarquía absoluta a través del rey español Fernando VII. Luego entraría nuevamente en vigencia en el período de 1836 a 1837 bajo un gobierno progresista que preparaba la Constitución de 1837.

Las Cortes de Cádiz fueron importantes porque reunieron a líderes políticos, religiosos e ilustrados de territorios españoles

²¹ *Ibíd.*



que aún no estaban bajo el control militar de los franceses, y ahí se delineó una organización territorial, política y administrativa que incluía las colonias españolas y contó con la participación de delegados provenientes de Nueva España, el Caribe, la Florida y el Perú. Se trató de alcanzar un consenso para satisfacer por un lado a la burguesía criolla del Nuevo Mundo, cuyo interés era controlar políticamente sus territorios y por otro lado, atender los intereses de los españoles que pretendían limitar el peso político de esos nuevos territorios dentro de las futuras cortes españolas.²² Si bien es cierto que la Constitución de 1812 pretendía reducir el poder de la Iglesia, la Corona y la nobleza, su diferencia con la Constitución Francesa de 1791 está en que ésta declaró la confesionalidad católica del Estado y por lo tanto la intolerancia respecto a las religiones diferentes a esta. Este fue uno de los motivos por los cuales el avance del protestantismo en territorios católicos del virreinato de Nueva España durante las guerras independentistas fue prácticamente nulo.

La ocupación francesa en España en 1808 trajo consigo una crisis política en el virreinato de Nueva España, pues el ayuntamiento de México bajo el virrey José de Iturrigaray, reclamó la soberanía de Nueva España en ausencia de su legítimo rey Fernando VII. Así se iniciaron las luchas de la Independencia encabezadas inicialmente por el cura Miguel Hidalgo, indígenas y campesinos el 16 de septiembre de 1810. En 1820 se reinstauró la Constitución de Cádiz dando nuevas fuerzas a las élites de Nueva España que hasta entonces respaldaron el dominio español. Finalmente México logró la

²² Manuel Ferrer Muñoz, *La Constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

independencia de España el 27 de septiembre de 1821 en la entrada triunfal del Ejército Trigarante a la ciudad de México bajo el mando de Agustín de Iturbide. Una vez que la Ciudad Real de Chiapas se adhirió al Plan de Iguala, la capitanía General de Guatemala proclamó la independencia y suscribió su anexión a México.

Levantamientos durante la campaña independentista en Centroamérica

Si bien es cierto que la clase dirigente de mestizos y criollos en la región centroamericana se organizó para luchar por la independencia de España, no debemos pasar por desapercibido los motines y revueltas de indígenas y negros en las luchas por su liberación. En El Salvador, por ejemplo, a finales de 1811, mientras el prócer José Matías Delgado daba el grito de la independencia en La Merced, simultáneamente ocurría en Matapán un alzamiento contra el gobierno, dirigido por Juan de Dios Mayorga, el cacique indígena Andrés Flores y el negro José Agustín Vilches. Alzamientos similares continuarían después de la promulgación de la Constitución de las Cortes de Cádiz en 1812, lo que indica la gran dificultad de los gobiernos criollos en aplicar las nuevas normativas que favorecían a los indígenas, y que ponía en entredicho sus grandes privilegios obtenidos a costa de la servidumbre de estos durante la colonia. En Guatemala el general José de Bustamante saboreó la victoria liberal en 1811, pero a partir de 1814, al calor de la restauración absolutista de Fernando VII, practicó una política represiva contra la población hasta 1817.

Durante el período de las luchas de Independencia se gestaron simultáneamente procesos en contra de personas supuestamente vinculadas con los levantamientos. Uno de ellos fue el que se le siguió a Agustín Vilches, un negro peluquero,

original de Nicaragua, pero que radicaba en Guatemala, por motivo del temor que causaba a las autoridades de la Capitanía el clima propicio para una rebelión en contra de la dominación española. El proceso se inició en 1809 y se extendió hasta 1812, y se lo acusaba de participar en la distribución de la lluvia de pasquines y libelos²³ que se desataron en 1808 en la ciudad de Guatemala, incitando a la población a rebelarse en contra de las autoridades españoles.²⁴

Otro caso fue el del indígena Manuel Paz. En el ámbito judicial el indio tenía la condición de “miserable”, término designado para aquellas personas de quienes los habitantes se compadecían por su estado, calidad y trabajo. La condición jurídica del indígena en la Legislación Indiana fue lo que favoreció a Manuel paz ante la acusación del delito de infidencia e insurgencia por parte de la arbitrariedad del presidente Capitán General Bustamante Guerra ante la audiencia. Don José de Bustamante Guerra, quien fue el capitán general de Guatemala entre 1811 y 1818, se caracterizó por su despotismo en el gobierno y su dureza en la represión contra los movimientos independentistas. La acusación la había levantado el Padre Fray Manuel Echeverría, en contra del indio Manuel Paz, quien interrogado sobre los acontecimientos ocurridos en San Salvador, había manifestado que: “hacían bien los salvadoreños en enfrentarse al gobierno de los europeos.”

²³ Sobre el rol subversivo de los libelos heréticos de índole religioso y político véase Arellano, Jorge Eduardo, “La literatura en el antiguo Reino de Guatemala”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, No. 23 (1994). Disponible en la red: <http://revistas.ucm.es/fil/0210454/articulos/ALHI9494110133A.PDF> Consultado el 15 de mayo de 2010.

²⁴ Héctor Humberto Samayoá Guevara, “Proceso contra el peluquero Agustín Vilches (1772-1822)”, en *Ensayos sobre la independencia de Centroamérica*, Editorial “José de Pineda Ibarra”, Guatemala, 1972, pp. 191-221.

Luego le atribuyeron a Manuel Paz que él había azotado a un español. Sin embargo, el 3 de marzo de 1812, el alcalde de Totonicapán manifestó que había sido el indio Martín López quien había azotado a un español. De ahí que le tuvieron que dar la libertad a Manuel paz el 16 de marzo de 1812.²⁵

En esta región de Totonicapán se levantaría también en armas el indígena Atanacio Tzul y su esposa Felipa Soc el 12 de julio de 1820, como parte de su negativa a volver a pagar tributos al gobierno, que ya se habían suprimido desde las nuevas leyes de las Cortes de Cádiz en 1812. Es el mismo líder indígena acerca del cual el poeta Oscar Virgilio Taracana se expresó de la siguiente manera: “Se abrieron los pájaros del sueño en comunión de pinabetes y pajuiles incendiaron de mieles el manzano en una conjunción de gritos y promesas, y llegaste Atanasio Tzul del tum, Tzul de las montañas, Tzul de los ríos”.²⁶

La crisis final en la capitanía de Guatemala se atribuye a la mano blanda de Carlos Urrutía y Montoya (1817-1821), sucesor del General José de Bustamante y a la evolución del proceso independentista en México y Sudamérica encaminado a una revolución irreversible. El pronunciamiento liberal de Riego en 1820 y la vuelta a la Constitución de 1812 llevaron al paso final. Los liberales centroamericanos ya no creían en

²⁵ *Ibid.*, “Proceso contra el indígena Manuel Paz”, pp. 223-237.

²⁶ Poema de Oscar Virgilio Taracana en “Oda sobre el fuego eterno de Atanasio Tzul”, citado en Ernesto de la Torre Villar, *Estudios de historia jurídica*, UNAM, México, 1994, p. 12. Disponible en la red: <http://www.bibliojuridica.org/libros/2/812/12.pdf>. Consultado el 13 de junio de 2010. Véase también Ordóñez Cifuentes, José Emilio, “La insurrección de 1820 en el partido de Totonicapán”, *Revista CIHMECH*, Vol. 3 (enero-junio 1993):211-230.

la factibilidad de su aplicación y los conservadores no pensaban permitirlo. La independencia y la adhesión al plan de Iguala contarían entonces con el favor general. La anexión con México fue efímera y con el derrumbe del imperio de Iturbide, una asamblea constituyente reunida en Guatemala el 1º de julio de 1823 proclamó la independencia de Centroamérica de toda dominación extranjera. Las adhesiones a la independencia de las distintas ciudades revelaron en 1821 la gravedad de los conflictos regionales. Algunas aprobaron el plan de Iguala con la clara intención de escapar al control de Guatemala, mientras que otras se inclinaron por la independencia absoluta.

II. El protestantismo de inmigración desde la Independencia hasta el final del proyecto de la República de Centroamérica (1821-1839)

En el nuevo proyecto liberal que se fue gestando a partir de la Independencia y el corto lapso de vida de la Federación Centroamericana podemos destacar al menos tres elementos determinantes en la llegada del protestantismo a esta región. El primero tiene que ver con las nuevas leyes que alentaban el libre comercio con otros países como Inglaterra y Alemania, y con ello también la inmigración de europeos. El segundo tiene que ver con las nuevas propuestas educativas de los gobiernos en las cuales se consideraba seriamente el sistema de educación lancasteriano proveniente de Inglaterra. El tercero está relacionado con los dos anteriores, y es el transporte de Biblias a todo el continente, con el propósito de facilitar la educación con el método lancasteriano y posteriormente la fundación de iglesias protestantes.

La conformación de las Repúblicas de Centroamérica, los tratados de comercio y la inmigración protestante

En Centroamérica la independencia llegó como resultado de las luchas suscitadas en suelo mexicano. En septiembre de 1821, una vez que Chiapas hubo adherido al Plan de Iguala, la capitánía General de Guatemala proclamó la independencia y suscribió su anexión a México. La Federación Centroamericana se constituyó influenciada por las Cortes de Cádiz (1812) y la Carta Magna de Estados Unidos. La organización de la Federación Centroamericana se produjo en noviembre de 1824. En 1825, el congreso de dicha federación estaba formado por dieciocho diputados de Guatemala, seis de El Salvador, seis de Honduras, seis de Nicaragua y dos de Costa Rica. Ese número de diputados era correspondiente al número de habitantes de cada país y no era claro si el gobierno tendría un sistema unitario o federal. Francisco Morazán fue quien condujo el proyecto de la Federación Centroamericana y por ello se desató una guerra civil en la región que se extendió desde 1826 hasta 1829. Finalmente Morazán triunfó e inició su presidencia de la Federación Centroamericana en 1830. En el año 1837 se desató una nueva guerra civil en la región que llevó a Morazán a renunciar a su cargo en 1839, y así se disolvió la Federación Centroamericana.²⁷

En el caso de Guatemala, la Ley de la Asamblea Constituyente promulgada en 1824 declaraba la independencia y a la vez promovía la migración extranjera para asegurar el progreso del país. En 1834, el gobernante liberal Mariano Gálvez le concedió el extenso territorio de Verapaz a la compañía

²⁷ Ciro F. S. Cardoso y Héctor Pérez Brignoli, *Centroamérica y la economía occidental (1520-1930)*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, 1977, pp. 149-161.

inglesa Eastern Coast of Central America Commercial and Agricultural Company.²⁸ Tomáz Gould, un capitán al servicio de la Corona inglesa, y uno de los directores de dicha empresa, hizo la propuesta, que fue aprobada por decreto legislativo el 9 de abril de 1834. El decreto concedía estas tierras sobre un área de unos 50 mil kilómetros cuadrados y todas sus riquezas naturales y afluentes para colonizarlas o incluso venderlas a otras compañías comerciales; además se les exoneraba de impuestos y se les otorgaba muchas otras garantías.²⁹ Por su parte, la compañía se comprometía a traer inmigrantes colonos y abrir líneas de navegación en el río Dulce, el lago Izabal y el río Polochich, donde se levantaron las primeras poblaciones de inmigrantes de Nueva Liverpool y Abbottsville. Además de fomentar la inmigración extranjera a Centroamérica, los tratados de libre comercio trajeron consigo nuevas leyes que permitirían la tolerancia religiosa.³⁰

Otros países de la Federación Centroamericana vivirían procesos semejantes, como fue el caso de Costa Rica en 1832, cuando Jorge Stiepe, un masón y comerciante proveniente de

²⁸ Véase *Brief Statement, Eastern Coast of Central America Commercial and Agricultural Company by the State of Guatemala with a map of the territory of Vera Paz, and another of the Port of San Tomas*, Whittaker & Co., Londres, 1734. Sobre la revolución industrial que experimentó Inglaterra a finales del siglo 18 y principios del 19, y la imposición de su hegemonía económica en el Caribe y Centroamérica véase el análisis de Cardoso y Pérez Brignoli, *op. cit.*, pp. 99-147.

²⁹ Castejón, Mario, “Los pueblos fantasmas de la colonización”, *Periódico La Hora* (20 de junio de 2008). Consultado en Internet el 15 de mayo de 2010.

³⁰ Un libro crítico sobre los intereses económicos de este proyecto de colonos inmigrantes de europeos en Guatemala es el de William J. Griffith, *Empires in the Wilderness: Foreign Colonization and Development in Guatemala, 1834-1844*, Universidad de Carolina del Norte, EE.UU., 1965.

la Prusia protestante establecido en el país, inició la exportación de café en pequeña escala hacia Chile. A él siguió el capitán inglés William Le Lacheur, quien empezó a exportar café de Costa Rica hacia Inglaterra en 1843.³¹ En el año 1844 fue electo presidente de Costa Rica el joven liberal José María Castro, quien reformaría el artículo referente a la tolerancia religiosa e impulsaría los tratados de amistad y comercio con la Liga Ansiática (Lübeck, Bremen y Hamburgo), Francia y Gran Bretaña.³²

Contribución del protestantismo a la abolición de la esclavitud en Jamaica y Belice y su impacto en la Centroamérica independentista

En una sección anterior mencionamos brevemente el impacto de la Revolución Norteamericana y la Revolución Francesa en los procesos de abolición de la esclavitud en el medio eclesial del Caribe. Ese proceso siempre estuvo en constante interrelación con la llegada del protestantismo durante las luchas independentistas en Centroamérica. La relación geográfica e histórica de Jamaica y Belice con la costa atlántica de Centroamérica permitió ese cruce de procesos de luchas y expansión del protestantismo.

Mientras en Centroamérica el proceso de las luchas de independencia de España adquiriría su mayor trascendencia,

³¹ Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, Publicaciones INDEFF, San José, 1983, pp. 35-71; Luis Felipe González, *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico de Costa Rica*, Imprenta Nacional, San José, 1921.

³² Ricardo Fernández Guardia, *La Independencia: historia de Costa Rica*, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, San José, 1971.

en el Caribe lo más importante era el proceso de abolición de la esclavitud. Es importante destacar que en Jamaica acusaron a los bautistas de estar implicados en la rebelión de los esclavos que se desató en 1821. Posteriormente, las nuevas leyes de 1834 y 1835 promovieron en Londres un período de transición de la esclavitud a la incorporación de los jamaíquinos a la sociedad a través de la educación. En un contexto de mayor tolerancia y cooperación, las iglesias protestantes no conformistas tuvieron gran auge y crecimiento entre los jamaíquinos.³³

En Belice se vivió un proceso similar. Los misioneros bautistas de la segunda generación que arribaron a Belice el 20 de noviembre de 1834 fueron el pastor Alexander Henderson, su esposa Mary Anne Novell y su hija recién nacida Page. Motivados por la renovación misionera de la Iglesia se distanciaron del estilo pastoral de la Iglesia Anglicana y empezaron a evangelizar entre los africanos. Dejaron de considerar a estos como esclavos y su iglesia empezó a llenarse de africanos que anhelaban escuchar el evangelio, pues esa palabra predicada con alegría y esperanza susurraba a sus oídos una buena nueva de liberación. El pastor Henderson predicaba muy especialmente a las clases bajas de la población y en los barrios marginados de Freetown y Queen Charlotte, ubicados cerca de la ciudad. Su esposa llegó a reunirse con las mujeres negras beliceñas y a organizarse con ellas. Henderson y su esposa Mary Anne Novell llegaron a formar un centro de educación para enseñanza religiosa de niños y párvulos. En 1835 Henderson ya

³³ A las iglesias antes citadas se debe agregar también a la London Missionary Society, que inició sus labores en Jamaica en 1834. Véase Peter Ashdown, *Caribbean History in Maps*, Sheck Wah Tong, Hong Kong, 1979, p. 25.

tenía una gran escuela dominical donde llegaban más de cien niños. Tenía además una escuela nocturna donde enseñaba gratuitamente a cincuenta negros libertos.³⁴

Una de las experiencias más interesantes en este contexto fue la que vivió el aventurero belga Frederick Crowe, quien llegó en una de las embarcaciones de inmigrantes para establecerse en la colonia de Abbottsville en Guatemala. Al desanimarse por las condiciones de vida de esta colonia decidió permanecer en Belice. Allí conoció al misionero bautista Henderson en 1837. En una ocasión oyó a Eliza Munro —una africana que había sido esclava de una viuda francesa, quien después fuera su esposa— anunciar con alegría que el día siguiente se bautizaría en la Iglesia Bautista. Fue así como el espíritu de Dios tocó su vida y él mismo decidió bautizarse también junto con Eliza Munro y otros cuatro africanos en 1837. Eliza Munro era una mujer muy solidaria, lo que demostró cuando fue a visitar a Crowe, estando éste encarcelado por vender Biblias y predicar el evangelio en Guatemala.

Uno de los momentos memorables de la comunidad bautista ocurrió el 1º de agosto de 1838 cuando se decretó la emancipación de los esclavos en Belice, y fue narrado así:

En medio del silencio de medianoche, —escribe el Sr. Henderson—, las puertas de plegaduras anchas de nuestro lugar de culto emitieron su llama de iluminación, y, cuando las ventanas dejaban caer las últimas partículas de los vidrios de la esclavitud, las víctimas de injusticia buscaron la casa

³⁴ Frederick Crowe, *The Gospel in Central America: A History of the Baptist Mission in British Honduras and of the Introduction of the Bible into the Spanish American Republic of Guatemala*, Adam and Charles Black, Londres, 1850, pp. 333-335.



de Dios, para rendirle alabanza, y para pasar la primera hora de su libertad en adoración a Él.³⁵

Las grandes luchas que tuvieron que dar los misioneros bautistas en Jamaica y Belice al asumir la causa de liberación de los esclavos y desarrollar una pastoral de acompañamiento a los libertos y las poblaciones africanas marginadas nos señalan procesos paralelos que se vivieron en el Caribe y Centroamérica: en el Caribe, con respecto a los esclavos, y en Centroamérica, con respecto a la pobreza y servidumbre en que se encontraban las poblaciones indígenas. En este sentido se puede afirmar que las escuelas dominicales y la apropiación del método lancasteriano fue una herramienta muy útil para la educación no solo de los mestizos, sino también de los esclavos, los libertos y los indígenas.

La crisis de la educación en Centroamérica, el sistema lancasteriano y el colportaje de la Biblia

Todo el sistema educativo público de América Latina se encontraba en plena crisis cuando se iniciaron las luchas independentistas. Se requería una nueva metodología pero también nuevos contenidos en un contexto en que se luchaba para: a) desprenderse de la religión católica que había justificado el orden desde la conquista, b) abolir la esclavitud e c) independizarse de España. El sistema educativo lancasteriano se constituyó en una alternativa para la población indígena, carente de toda posibilidad de superación y sumida en una gran inferioridad de recursos materiales e intelectuales,³⁶ a la

³⁵ *Ibid.*, p. 340.

³⁶ El sistema colonial como terror militar y la negación de la educación y apropiación de la fuerza de trabajo del indígena pueden apreciarse

vez que fortaleció el proyecto protestante y facilitó la divulgación y venta de Biblias en Latinoamérica.

Simón Bolívar (1783-1830), el caudillo de las luchas de la Independencia en Venezuela, había conocido al educador cuáquero Joseph Lancaster (1778-1838) en Londres en 1810 y quedó gratamente impresionado por su sistema de enseñanza,³⁷ en el cual los “niños monitores” contribuyen grandemente con los educadores en el proceso de aprendizaje de grupos pequeños formados por unos diez niños. Más tarde Lancaster fue invitado para dirigir el programa educativo de Caracas, donde estuvo desde 1824 a 1826.

Otro de los grandes diseminadores de la educación fue el pastor bautista escocés James —luego Diego— Thomson (1788-1855), quien llegó a Perú invitado por el libertador José de San Martín (1778-1859) para implementar la educación pública del Perú de acuerdo al método lancasteriano.³⁸ En 1824 Thomson llegó a Colombia, fungiendo no sólo como representante de la organización que patrocinaba las escuelas lancasterianas, sino también como agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Posteriormente, en 1827, se convirtió en el primer colportor de las Sagradas Escrituras en

claramente en el caso de Guatemala. Véase Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo e interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José, 1973, pp. 518-557.

³⁷ Francisco Ordoñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, Tipografía Unión, Medellín, 1956, pp. 17-23.

³⁸ Rosa del Carmen Bruno Jofre, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa”, en Jean-Pierre Bastian (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 84-96.



México. Thomson tuvo una gran capacidad para relacionarse con sacerdotes católicos y personajes políticos como el Dr. José María Luís Mora, quien fuera promotor del liberalismo y de la reforma en México. Desplazándose con mulas, Diego Thomson repartió y vendió libros y Biblias en los estados de México, Querétaro, Guanajuato, Jalisco, San Luís Potosí, Aguascalientes y Zacatecas.³⁹

Centroamérica no estuvo exenta de esa nueva corriente educativa, pues ya en 1824 el fraile Matías de Córdova utilizaba la cartilla lancasteriana de alfabetización en El Salvador. Después de que la Asamblea Legislativa decretara en septiembre de 1832 la obligación del Estado de establecer escuelas primarias en los municipios, el gobierno invitó al pedagogo brasileño José Coelho, quien fundó el colegio “La Aurora del Salvador” bajo los principios del método lancasteriano.⁴⁰

En Costa Rica el sistema lancasteriano tuvo su influencia desde los primeros años de vida independiente. Vicente Herrera Zeledón, uno de los primeros bachilleres graduados de la Casa de Enseñanza Santo Tomás,⁴¹ destacó la importancia de la moral en las materias básicas de las escuelas primarias.

³⁹ Hazael T. Marroquín, *La Biblia en México: reseña histórica*, Sociedad Bíblica Americana, México, 1953.

⁴⁰ Ministerio de Educación de El Salvador, *Historia y reforma de la educación superior en El Salvador*, Ministerio de Educación, El Salvador, s.f., Disponible en la red: http://www.oei.es/quipu/salvaodr/mas_ed_superior.pdf. Consultado el 17 de junio de 2010.

⁴¹ La creación de este centro educativo en 1814 fue consecuencia de la Constitución Española de 1812. Primeramente funcionó como escuela, y en 1944 fue inaugurada como Universidad bajo el mandato presidencial del Dr. José María Castro Madríz. Véase Paulino González V., *La Universidad de Santo Tomás*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1989.

El aporte del método lancasteriano consistía en que la gente se acostumbrara a contribuir individualmente a su sostenimiento y a considerar que una de las funciones del Estado es proveer la educación.⁴² En Honduras, durante el gobierno de Joaquín Rivera (1833-1836), a pesar de los pocos recursos con que contaban, se enviaron varios jóvenes a estudiar a la Escuela Normal Lancasteriana de Guatemala con el propósito de introducir ese sistema de enseñanza en las escuelas primarias.⁴³

En Guatemala, bajo el régimen liberal del Dr. Mariano Gálvez (1831-1838), se introdujo una gran reforma educativa.⁴⁴ Gálvez fundamentó su reforma en la Constitución de Cádiz, el pensamiento del Dr. Antonio Larrazábal, Pedro Molina y José del Castillo. El 31 de agosto de 1835 se emitió el decreto “Estatuto de Instrucción Primaria”, en el cual se establecían escuelas dominicales para enseñar a leer y escribir a los adultos; se introdujeron programas para los indígenas en sus propias lenguas y se decidió utilizar el método lancasteriano en las escuelas primarias.⁴⁵

⁴² Ángeles Palacios Robles, *La formación del ciudadano costarricense de 1821 a 1886: período de nacimiento y consolidación del Estado Nacional*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, 2005.

⁴³ Atanasio Herranz, *Estado, sociedad y lenguaje: la política lingüística en Honduras*, Editorial Guaymuras, Tegucigalpa, 2001, p. 183.

⁴⁴ Miriam Williford, *The Reform Program of Dr. Mariano Gálvez, Chief of State of Guatemala, 1831-1838*, tesis doctoral, Tulane University, EE.UU., 1963.

⁴⁵ El Dr. Antonio Larrazábal fue representante de Guatemala ante las Cortes de Cádiz en España. Véase María Aurora Boburg Cetina de Rojas, *Importancia y evolución de la educación para el hogar en Guatemala*, Universidad Mariano Gálvez de Guatemala, Guatemala, 1988.

En especial la Iglesia Metodista y la Iglesia Bautista, aprovechando la principal vía marítima que las compañías navieras inglesas establecieron, utilizaron el puerto de Belice para introducir las Biblias a Centroamérica. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, consciente del avivamiento espiritual que experimentaba la Iglesia Bautista en Belice con el trabajo tesonero de Joseph Bourne desde su llegada al país en 1822 y posteriormente del misionero Alejandro Henderson a partir de 1834, decidió establecer una agencia en ese país como bastión para distribuir las Biblias al país vecino de Guatemala. Fue así como en 1836 se organizó en Belice la Sociedad Bíblica Auxiliar de Honduras Británicas, la cual una vez superadas las discordias de su liderazgo entre anglicanos, metodistas y bautistas, quedó bajo el liderazgo de la Iglesia Bautista.⁴⁶ El belga Frederick Crowe, quien se había casado con una francesa al establecerse en Belice en 1836, tenía un pequeño negocio de víveres que luego abandonó para dedicarse a la escuela que había establecido el reverendo Henderson. Ahí llegó a utilizar la Biblia y el método lancasteriano para enseñar a los niños.

III. La difusión de la Biblia en Guatemala y el martirio de Juana Mendía (1841)

Difusión de la Biblia en la colonia de Abbottsville

A fines de 1940 Young Anderson, encargado de establecer una colonia en Abbottsville y que se encontraba transitoriamente en Belice, se enteró de que el pastor de la Iglesia Alemana E. Rodolfo W. Krause había abandonado su puesto en esta colonia y se había trasladado con su familia a la capital

⁴⁶ Crowe, *op. cit.*

de Guatemala. Por tales motivos Henderson decidió enviar a Crowe como nuevo encargado de la escuela en la colonia de Abbottsville y a la vez que el pudiera dedicarse discretamente a la capellanía, la evangelización y la distribución de Biblias. A principios de 1841 Crowe viajó a esta colonia ubicada en Verapaz, Guatemala, y luego regresó a Belice para llevar a su esposa. Ambos se radicaron en esta colonia, que no se encontraba muy distante de la colonia de Nueva Liverpool, a las orillas del río Boca Nueva.

La colonia de Abbottsville estaba compuesta por emigrantes de campesinos alemanes, artesanos ingleses, libertinos franceses, soldados irlandeses, campesinos portugueses, colonos beliceños y unas pocas familias de ladinos originarios del lugar. Otras personas habían sido atraídas por el capital que invirtió la compañía en los primeros años de tal modo que a veces se empleaban para labores de agricultura y domésticas desde ochenta hasta cien indígenas de pueblos cercanos como Cahabón y Tierra Caliente.

Según el testimonio de Crowe, debido al desinterés de los inmigrantes por la iglesia, este se dedicó más a los indígenas y a los hijos de estos, sin que por ello dejara de hacer esfuerzos por los colonos. Él era el maestro de la escuela de la colonia y también se dedicaba a la distribución de Biblias. Las Biblias eran de diversas ediciones, las cuales llegó a vender incluso a tres sacerdotes liberales, que colaboraron con su venta y distribución en diferentes pueblos de Guatemala.⁴⁷

⁴⁷ *Ibíd.*

El martirio de la indígena Juana Mendía

Cuando Crowe llegó a Abbottsville la colonia se encontraba casi paralizada por falta de recursos económicos y por situaciones violentas que se gestaban entre sus moradores. Las condiciones climáticas, las adversidades de la selva, la merma de los ingresos económicos por parte de la compañía patrocinadora y el abandono de la colonia por parte de esta tuvieron como consecuencia su derrumbamiento. A los tres años de fundada la colonia muchos de los inmigrantes se desplazaron a otros países en busca de mejor suerte.⁴⁸

Fue en este contexto en el que ocurrió el martirio de Juana Mendía. Juana era una jovencita de apenas unos 12 años de edad, pero —según la descripción de Crowe— con un completo desarrollo femenino. Era indígena, y tenía una cabellera negra y un gran atractivo físico. Provenía de una familia cuyo padre era un señor violento, asesino y un borracho; sus hermanas y su madre se dedicaban a la prostitución para sustentar la familia. Juana ya se enrubaba por el mismo camino que sus hermanas.

La casa de Frederick Crowe y su esposa se encontraban en los mismos linderos de la selva. Una noche, cuando se preparaban para dormir, los interrumpió un fuerte golpe en la puerta. Al abrir, Crowe se encontró con el alcalde, quien arrastraba de la mano a Juana Mendía. Los seguía una turba de

⁴⁸ Para este relato tomamos como base el testimonio original de Frederick Crowe, (*ibíd.*, pp. 529-534). Una traducción de la obra original de Frederick Crowe relacionada con su estadía en Guatemala es la siguiente: David Escobar, *La Biblia en Guatemala: narrativa de Federico Crowe 1841-1846*, edición del autor, EE.UU., 1986, p. 85. También es fundamental la obra de David Escobar, *Historia del movimiento evangélico en Guatemala, 1524-1882*, Editorial Cristiana Publicidad, Guatemala, Tomo I, 2000.

hombres que llevaban antorchas de ocote. Uno de los ayudantes del alcalde llevaba en su mano un trozo pesado de madera del cual pendían cadenas y un grillete, instrumentos que se utilizaban durante la colonia no solo contra indígenas varones sino también contra las mujeres que ocasionaban disturbios o se oponían a las políticas colonizadoras y al maltrato de las autoridades españolas o criollas.⁴⁹ El alcalde había intervenido por Juana Mendía por ser menor de edad, ya que otros hombres se estaban peleando por ella, y pidió a Crowe y su esposa que se hicieran cargo de Juana, de lo contrario él la mantendría presa con esos grilletes.

Fue así como Juana Mendía se quedó en la casa de los esposos Crowe atendiendo los enseres de la casa por un salario. Pronto Juana Mendía se incorporó junto con indígenas y ladinos, su hermano y hermana menores y cuatro hijos de emigrantes alemanes, a las clases que impartía Crowe. Ella aprendía grandes porciones de la Biblia y las recitaba, pues una de las recompensas que ofrecía Crowe por este esfuerzo era la donación de un librito.

Con el paso del tiempo la gente notó el gran cambio de vida de Juana Mendía. Ella llegó a apreciar mucho a Crowe,

⁴⁹ Este fue el caso de una india que el naturalista botánico alemán Alexander von Humboldt (1769-1859) observó durante su viaje por el Orinoco en Venezuela en el año 1800. En esa ocasión encontró cerca del río Magdalena a una joven india sujeta a un cepo y a merced de las picaduras de muchos mosquitos. El alcalde del pueblo la había apresado y colocado su pie en un cepo, en venganza porque esta india denunció en el pueblo la verdad que ya todo mundo sabía, que ese alcalde vivía con su cocinera. Véase "Viaje de Humboldt por Colombia y el Orinoco", en *Alejandro de Humboldt: viajes por Colombia*, Banco de la República, Colombia. Disponible en la red: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/exhibiciones/humboldt/orinoco1.htm>. Consultado el 13 de junio de 2010.

quien fue su maestro y guía espiritual. Sin embargo, un joven de apenas 19 años de edad llamado Antonio de la Cruz, y que era fuerte y diestro con el lazo para atar ganado, hijo de una viuda ladina muy respetada en la región, empezó a asistir a las clases nocturnas que ofrecía Crowe para aprender a leer y escribir utilizando la Biblia. Antonio de la Cruz nunca faltaba a las clases, pues siempre quería ver a Juana Mendía.

Una tarde en que la esposa de Crowe le ordenó a Juana Mendía que fuera a la selva a recoger plantas silvestres comestibles, Antonio Cruz, quien la atisbaba, la siguió. No hay detalles en el relato de Crowe sobre lo acontecido entre ambos en la selva, pero sí dice que ella huyó de él y entró totalmente agitada a la casa. El joven difundió un deshonoroso rumor por toda la aldea que llegó también a ser del conocimiento de Juana Mendía, la cual quedó totalmente atribulada. Esa noche los esposos Crowe hicieron muchos esfuerzos por calmar a Juana, quien lloró mucho hasta quedarse dormida, pero con sobresaltos y agitación durante toda la noche. Inmediatamente se puso la demanda ante el alcalde, pero Antonio Cruz huyó de su casa para escapar de la pena que merecía. Al día siguiente Juana despertó con una gran fiebre, al segundo día continuaba con grandes delirios y al tercer día falleció. Crowe atestiguó que Juana Mendía hizo entrega de su vida a Jesucristo antes de entrar en un estado inconsciente de delirio que finalmente le arrebató la vida. Este acontecimiento llegó a tener un gran impacto en la vida y el ministerio de Crowe. Él consideraba que esta joven indígena de Guatemala fue la primicia para Dios de sus esfuerzos evangelizadores entre los nativos de Centroamérica.

Por las condiciones en que ocurrió la muerte de Juana Mendía hay discordancia entre los escritores que llegaron a conocer esta historia. Eduardo M. Haymarker ha expresado

claramente lo siguiente respecto a Juana Mendía: “nuestra primera mártir evangélica que sepamos en el territorio de Guatemala”.⁵⁰ Juan C. Varetto, el reconocido escritor evangélico argentino, menciona brevemente a la joven indígena Juana Mendía en su obra *Héroes y mártires de la obra misionera*, pero sin llegar a declararla mártir ni describir los antecedentes de su muerte.⁵¹ Virgilio Zapata Arceyuz menciona que el misionero norteamericano radicado en Guatemala, Dr. Pablo Burgess,⁵² en alguna ocasión comentó sobre el triste deceso de Juana Mendía, y la catalogó como “la primera mártir evangélica”.⁵³ Por su parte David Escobar, quien tradujo al español la tercera parte de la obra de Crowe, rechaza de plano considerar a Juana como mártir por causa del evangelio, y razona que ella “murió prematuramente debido a un conflicto espiritual interno, agravado por una crisis moral personal, los que en combinación superaron su resistencia física”.⁵⁴

⁵⁰ Eduardo M. Haymaker, *Footnotes on the Beginnings of the Evangelical Movement in Guatemala*, El Progreso, mimeografía, Guatemala, 1946, p. 6.

⁵¹ Juan C. Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera: desde los apóstoles hasta nuestros días*, Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista, Buenos Aires, 1958, pp. 171-172. Véase también su obra *Federico Crowe en Guatemala*, Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista, Buenos Aires, 1940.

⁵² El Dr. Pablo Burgess era un misionero norteamericano radicado en Guatemala que llegó a escribir sobre el presidente guatemalteco Rufino Barrios. Véase Paul Burgess, *Justo Rufino Barrios: A Biography*, Tipografía El Noticiero Evangélico, Quetzaltenango, 1946.

⁵³ Virgilio Zapata Arceyuz (comp.), *Esta es la historia del primer centenario de la Iglesia Evangélica en Guatemala*, Génesis Publicidad, Guatemala, 1982, p. 12.

⁵⁴ David Escobar, *La Biblia en Guatemala: narrativa de Federico Crowe 1841-1846*, edición del autor, Estados Unidos, 1986, p. 85.

Pero en definitiva, el testimonio martirial de Juana Mendía la revela como una joven con una personalidad fuerte, que se sobrepuso en diversos momentos de su historia a toda la adversidad de las relaciones injustas y de la violencia étnica y sexual que se establecieron durante el patriarcado blanco y mestizo en la provincia de Guatemala, en gran detrimento de las poblaciones indígenas. Juana Mendía representa a muchas de las mujeres indígenas martirizadas durante la colonia, denunciando con su testimonio la violencia de que fueron objeto las mujeres indígenas por parte de colonos, soldados y autoridades criollas y mestizas. Pues estos despreciaron y continúan despreciando hasta el día de hoy a las mujeres indígenas guatemaltecas. Crowe nos habla de Juana Mendía como la primicia del evangelio en Guatemala; su conversión, su testimonio en la colonia de Abbottsville y su muerte violenta fue la mayor inspiración para que este maestro, colporteur y evangelista —en medio de grandes luchas, sufrimientos y maltratos— llevara el evangelio y la palabra de Dios a Guatemala y otros países de Centroamérica.

Conclusiones

Hemos analizado la necesidad de interpretar la llegada del protestantismo a Centroamérica durante las guerras independentistas en un panorama histórico abierto que considere su entramado con el protestantismo del Caribe y de la Mosquitia. La Revolución Norteamericana, la Revolución Francesa y las Cortes de Cádiz forman parte del mapa en que emerge el protestantismo en el Caribe y Centroamérica. América Central, al igual que el Caribe y Sudamérica, se encontró de pronto en las primeras décadas del siglo 19 en las luchas de la abolición de la esclavitud e independencia. Es en este contexto que el

sistema educativo lancasteriano y la difusión de la Biblia se propagaron. Sectores oprimidos como los esclavos/libertos africanos y los indígenas encontraron en el mensaje bíblico del protestantismo no conformista una llamada de fe y esperanza en sus luchas de liberación. Este es el caso de personas concretas como la liberta Eliza Munro en Belice y la indígena Juana Mendía de Guatemala, cuyos testimonios nos desafían hasta el día de hoy a construir “nuevas repúblicas” y nuevas relaciones de género, y nos desafían a seguir a Jesucristo con fidelidad.



8

De la presencia ideológica a la presencia física del protestantismo en el México independiente

Carlos Martínez García

La preocupación en las altas autoridades eclesiásticas católicas mexicanas y en los cuadros políticos dirigentes del país por salvaguardar la unidad religiosa arrecia al tiempo en que se consuma nuestra independencia de España. Mientras allá se viven momentos de liberalización, acá las medidas que limitan a la Iglesia Católica en la península ibérica son percibidas con cierto estupor.

En la reunión de las cortes españolas que se verifica a principios de 1820 se aprueban leyes “para desamortizar y para cerrar monasterios y conventos: se suprimió la Inquisición y se negó permiso a los novicios de hacer votos de profesión. Estos violentos ataques a los privilegios de la iglesia atemorizaron a muchos dignatarios importantes, quienes hasta entonces no habían apoyado el movimiento de independencia de las colonias. Ante estas perspectivas, priores, obispos y cabildos eclesiásticos pensaron que la salvación de la iglesia

en América estaba en la separación definitiva de la *España atea y liberal*".¹

El Plan de Iguala en el que coinciden el luchador independentista Vicente Guerrero y el adversario del movimiento emancipador Agustín de Iturbide se firma el 24 de febrero de 1821. En el documento se afirma, artículo primero, que la religión del país será la católica, apostólica y romana, con exclusión de cualquier otra.² En el artículo 14 se garantizan los fueros del clero y del ejército. "Los miembros del clero regular y secular vieron así seguros sus privilegios y se sintieron respaldados por una razón legitimadora: la unidad de la fe".³

Ya en el poder, primero como presidente de una Regencia del Imperio conformada por cinco miembros (a partir del 28 de septiembre de 1821), y después como emperador con el nombre de Agustín I de México (21 de mayo de 1822), Iturbide se encarga de preservar los privilegios de los clérigos y reitera su compromiso de "calmar los temores que habían despertado las disposiciones de las cortes españolas sobre los asuntos de la fe, el esplendor del culto, los fueros personales del clero, la riqueza de los monasterios y conventos y los fondos para obras pías".⁴

Mientras en las esferas del poder se fortalece la voluntad de mantener al país cerrado a expresiones religiosas distintas al catolicismo, en el seno de la sociedad comienzan a emerger

¹ Anne Staples, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, Secretaría de Educación Pública, México, 1976, pp. 13-14.

² Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1808-1997*, Porrúa, México, 1977, p. 114.

³ Staples, *op. cit.*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

opiniones que ponen en tela de juicio el exclusivismo católico. Entre 1813 y 1827 (el año de su muerte) José Joaquín Fernández de Lizardi, “el Pensador Mexicano”, escribe en distintos momentos sus críticas al autoritarismo católico y hace una defensa de la tolerancia religiosa: “fue el más activo partidario de [esa] libertad. En torno a sus folletos se desarrollaron las principales polémicas sobre la cuestión. Hizo que estuviese presente en los impresos de su época”.⁵

En *La nueva revolución que se espera en la nación*, escrito de 1823, Fernández de Lizardi aboga por la instauración de un gobierno republicano. Subraya que “bajo el sistema republicano la religión [católica] del país debe ser no la única sino la dominante, sin exclusión de ninguna otra”. Comenta que ante lo que llama el tolerantismo religioso,

sólo en México se espantan de él, lo mismo que de los masones. Pero ¿quiénes se espantan? Los muy ignorantes, los fanáticos, que afectan mucho celo por su religión que ni observan ni conocen, los supersticiosos y los hipócritas de costumbres más relajadas ... ningún eclesiástico, clérigo o fraile, si es sabio y no alucinado, si es liberal y no maromero, si es virtuoso y no hipócrita, no aborrece la república, el tolerantismo ni las reformas eclesiásticas”.⁶

⁵ Gustavo Santillán, “La secularización de las creencias: discusiones sobre la tolerancia religiosa en México”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Cannaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, p. 177.

⁶ José Joaquín Fernández de Lizardi, “La nueva revolución que se espera en la nación”, en María Rosa Palazón Mayoral (selección y prólogo), *José Joaquín Fernández de Lizardi*, Cal y Arena, México, 2001, pp. 741-742.

Al año siguiente de las anteriores palabras de Fernández de Lizardi aprueban la Constitución, que en su artículo tercero establece: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.⁷

Los legisladores aprueban de forma unánime la Constitución de 1824. Pero en la discusión, un solitario diputado de Jalisco impugna el artículo que veda la práctica de una religión distinta a la católica romana. Se trata de Juan de Dios Cañedo, quien con su acción logra que “por primera vez la tolerancia [fuera] discutida como tema central en un órgano de gobierno. Había sido tocada otras veces pero como un aspecto subordinado a un proyecto más general, comúnmente referido al problema de la inmigración”.⁸

Es importante mencionar también entre los precursores de la laicización de la sociedad mexicana a fray Servando Teresa de Mier. Al igual que Lizardi hace la defensa de los masones y padece, como “el Pensador”, un proceso inquisitorial en razón de simpatizar con la masonería. La Inquisición juzga a Mier en 1817. Para comprender juicios como el de fray Servando es necesario recordar que “la Iglesia [Católica] vinculaba a los masones con la herejía protestante; por ello, dentro del imaginario católico, éstos además de expandir sus logias podrían también propagar el protestantismo”.⁹

⁷ Tena Ramírez, *op. cit.*, p. 168.

⁸ Santillán, *op. cit.*, pp. 178-179.

⁹ Guillermo de los Reyes, “El impacto de la masonería en los orígenes del discurso secular, laico y anticlerical en México”, en Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, Senado de la República/Siglo XXI Editores, México, 2010, p. 110.



El dominico fray Servando Teresa de Mier (1765-1827) era partidario de la libre circulación de las ideas, y por lo tanto de la libertad de imprenta, así como del respeto a los derechos de los ciudadanos. “Compartía la visión que los masones tenían sobre la religión, ya que éstos la miraban con libertad, tolerancia y respeto, pero se oponían al control apabullante que tenía la Iglesia Católica, así como a su excesiva riqueza y numerosas posesiones”.¹⁰

Se hace imprescindible considerar que fray Servando tenía de tiempo atrás la sospecha, por parte de las autoridades eclesiásticas católicas, de no ser muy ortodoxo en sus creencias. El 12 de diciembre de 1794, ante el virrey y el arzobispo de Nueva España, predica el sermón para celebrar a la Patrona de México, la virgen de Guadalupe. El doctor Mier “repitió los tropos y las convenciones de la aceptada tradición guadalupana”. Después:

El predicador tomó aire y declaró entonces que las recientes excavaciones arqueológicas realizadas en la plaza principal de la ciudad de México “más hermosa que las de Herculano y Pompeya”, habían esclarecido la historia antigua de la patria. La lectura correcta de la Piedra del Sol, dijo fray Servando, demostraba cuatro proposiciones: que la imagen había sido impresa en la capa de Santo Tomás, “apóstol de este reino”. Y no en el sayal del indio Juan Diego; la Virgen había sido venerada por los indios desde hacía 1750 años, donde Santo Tomás había levantado un templo; que al tornarse apóstatas los indios, el Apóstol mismo ocultó la imagen hasta que María llamó a Juan Diego para revelar su paradero.

La imagen, concluía Mier, era una pintura del siglo I, milagrosamente impresa por la Virgen antes de su ascensión, mientras

¹⁰ *Ibid.*, pp. 119-120.



que Santo Tomás, conocido por los antiguos mexicanos como Quetzalcóatl, había enseñado a su feligresía la doctrina cristiana, incluida la veneración de la madre de Dios.¹¹

Su osada interpretación le vale a fray Servando un juicio eclesiástico, la prisión en México y España, y un exilio cuyo itinerario incluyó Francia, Italia, Inglaterra y Estados Unidos. La persecución en su contra es similar a la de un heterodoxo del siglo 16: “Como Miguel Servet padeció el asedio de Calvino hasta que éste logró destruirlo, así, a partir de la lectura de su sermón, Teresa de Mier viviría bajo las sombras del arzobispo de México Alonso Núñez de Haro y de León, el ‘ignorante, tropellón, corrompido y venal’ Francisco Antonio León, encargado del negociado de Nueva España en la *covachuela* de Indias en Madrid. Esos veinticuatro años de persecuciones y martirios le enseñarían a Servando a ‘pintar monstruos’. Engendros en absoluto imaginarios, decía él, sino copias de los originales”.¹²

En el terreno de las ideas sobre deshacerse del dominio de la Iglesia Católica en la vida pública Fernández de Lizardi, fray Servando Teresa de Mier, así como el diputado Cañedo, no estaban solos. Entre diciembre de 1822 y los primeros meses de 1823 tiene lugar la defensa que hacen tres personajes de la tolerancia religiosa. Andrés Quintana Roo, subsecretario de Relaciones Interiores y Exteriores en el gobierno de Iturbide renuncia al mismo el 22 de febrero de 1823, por su defensa de la tolerancia. A ésta la entendía

¹¹ Christopher Domínguez Michael, *Vida de Fray Servando*, Ediciones Era/CONACULTA/INAH, México, 2004, pp. 85-86. El texto del sermón lo reproduce Héctor Perea, (selección y prólogo), *Fray Servando Teresa de Mier*, Cal y Arena, México, 2001.

¹² Perea, *ibíd.*, p. XVIII.



... como un arma enemiga de la pasividad y la dictadura, y que por tanto apoyaba a sus contrarios, la participación y la democracia. La concebía como la portadora de ideas que abrían nuevas perspectivas. Dichas ideas eran las del liberalismo. La veía como un medio que haría posible el arribo de actitudes más modernas. Para él privaba en “todos los países en que los progresos del cristianismo” se habían combinado “con los avances de la civilización y de las luces”. Doble evolución; su implantación se debía a que la religión había desechado fanatismo y había adoptado actitudes más abiertas y al mejoramiento incesante de los hombres. Proceso simultáneo: la cedía razonadamente a la segunda, que sabía aprovecharla.¹³

Para Joaquín Parrés, participante en el movimiento de Independencia, la tolerancia tiene que ver con resultados prácticos:

Quisiera a mi patria en un estado capaz de (ser) tolerante y nuestros puertos, abiertos para todo extranjero, porque así crecería la Ilustración, la población y la industria, cuanto es necesario para hacernos felices, como se puede ser en este mundo; y alguna vez me he lamentado que esto no sea dable. Quisiera al pueblo menos fanático, sin que dejare de ser religioso.¹⁴

En el caso de Vicente Rocafuerte, ecuatoriano que en México se une a la lucha contra Agustín de Iturbide,¹⁵ la tolerancia

¹³ Santillán, *op. cit.*, pp. 184-185.

¹⁴ *Ibid.*, p. 185.

¹⁵ Su férrea experiencia opositora lo lleva a escribir una obra crítica contra el imperio iturbidista, que publica en 1822, titulada *Bosquejo ligerísimo de la Revolución en México*. “A principios de 1824, el gobierno mexicano comisionó a Mariano Michelena y al ecuatoriano Vicente Rocafuerte como sus representantes en busca del reconocimiento de la Gran Bretaña”, y entre sus gestiones saldría a relucir con frecuencia el asunto de

tiene el objetivo de “permitir la libre práctica de los diferentes credos [y así] facilitar la inmigración protestante”. Para él era “fundamentalmente una libertad civil, no un mandato religioso”.¹⁶

Con el objeto de conseguir barcos para combatir y desalojar el remanente de las fuerzas españolas en México, llega Rocafuerte a Nueva York. En dicha ciudad establece contacto con el pastor protestante James Milnor, secretario de la Sociedad Bíblica Americana. Milnor también lo relaciona con la *Free School Society*, organismo promotor de la educación lancasteriana en Hispanoamérica.¹⁷ Al año siguiente, ya de regreso en México, Rocafuerte se integra a los esfuerzos encabezados por Manuel Codorniú por arraigar el lancasterianismo en algunas escuelas.

En un nuevo viaje a Nueva York, para promover las ideas y acciones de los opositores al emperador Agustín de Iturbide, James Milnor convence a Vicente Rocafuerte de que la divulgación de la Biblia cumple el doble objetivo de educar y difundir la tolerancia religiosa en los países de habla hispana. En la metrópoli neoyorquina Rocafuerte cumple con la encomienda de la sociedad lancasteriana mexicana, al traducir las *Lecciones para la escuela de primeras letras, sacadas de las*

la tolerancia religiosa para los ingleses residentes en México”. Fernando Alanís Enciso, “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?, 1821-1830”, en *Historia Mexicana*, Colegio de México, México, 1996, Vol. 45, No. 3, p. 546.

¹⁶ Gustavo Santillán, “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?”, en *ibíd.*, p. 185.

¹⁷ Abraham Téllez Aguilar, *Proceso de introducción del protestantismo desde la Independencia hasta 1884*, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, p. 50.

Sagradas Escrituras, siguiendo el texto literal de la traducción del padre Scio, sin notas ni comentarios, volumen impreso en 1823 en la llamada Urbe de Hierro.¹⁸

Con el fin de que Rocafuerte pudiese cumplir con el encargo de representar a México en las negociaciones para que Inglaterra otorgase el reconocimiento diplomático al país, El Congreso le extiende carta de ciudadanía mexicana al ecuatoriano en marzo de 1824. A mediados del mismo año Mariano Michelena y Vicente Rocafuerte salen hacia Inglaterra con los nombramientos de ministro plenipotenciario y secretario, respectivamente. Tras largas gestiones, el 31 de diciembre del mismo año el ministro inglés George Canning, anuncia a los enviados mexicanos que su gobierno está dispuesto a extender el reconocimiento. Ambas partes firman el documento el 6 de abril de 1825.¹⁹

Mientras Rocafuerte reside en Londres se relaciona con distintas organizaciones y personajes. Entre aquellas se cuentan la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (SBBE), así como con la *British and Foreign Schools Society*, impulsora de las escuelas lancasterianas. Ésta lo nombra miembro honorario en 1827. Un año antes, Rocafuerte y James Thomson (futuro representante de la SBBE en México) elaboran conjuntamente el escrito *Representación de la Sociedad Británica y Extranjera de Escuelas Mutuas al Congreso de Tacubaya* (población entonces cercana a la ciudad de México, y hoy parte integrante de la urbe), a ser presentado en la Segunda Conferencia Panamericana. Los organizadores cancelan el Congreso, pero James Thomson continúa con los planes para viajar a México,

¹⁸ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 54.

periplo en el que la iniciativa de su realización “pudo haber venido de don Vicente Rocafuerte”.²⁰

Thomson se instala en la ciudad de México el 17 de mayo de 1827. Durante un año distribuye la Biblia, sin encontrar grandes obstáculos que impidan su labor. El panorama cambia cuando en junio de 1828 las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México emiten un edicto en el que se prohíbe a los feligreses católicos la aceptación de las Biblias, sin libros deuterocanónicos, que distribuye James Thomson. De ello informa el colportor a la Sociedad Bíblica Británica en la misiva del día 30 de aquel mes y año. A partir de entonces las condiciones le van a ser crecientemente adversas, ya que diócesis como la de Oaxaca y Guadalajara también promulgan edictos prohibicionistas contra la compra, venta, lectura o posesión de la Biblia editada por esta Sociedad.

En su afán de primero aminorar los daños del edicto de la diócesis Metropolitana de México, y después liberar los materiales bíblicos que en la aduana le retienen por las presiones de los obispos católicos, Thomson acude a sus amigos, políticos liberales, que él piensa alguna influencia benéfica podrían tener para revertir los alcances del documento y la negativa para que le fuesen entregados los envíos de la Sociedad Bíblica Británica. Es así que pocas semanas antes de salir del país, a causa de los obstáculos que le impiden proseguir con la distribución de la Biblia, recurre a Vicente Rocafuerte para que abogue a favor de su causa ante las autoridades gubernamentales. Rocafuerte escribe en mayo de 1830 al ministro de Relaciones Interiores y Exteriores, Lucas Alamán, solicitán-

²⁰ *Ibid.*, p. 79



dole que interceda a favor de Thomson, lo que no sucede y el desenlace convence al enviado de la Sociedad Bíblica Inglesa de que es tiempo de abandonar el país.

Hasta aquí nos hemos ocupado de personajes que en el terreno de las ideas defienden la posibilidad de que en México se permita la presencia de creencias religiosas distintas al catolicismo. Pasamos a mencionar casos en los que de facto esa presencia diversa se estaba dando poco tiempo antes del arribo de James Thomson a tierras mexicanas.

José Joaquín Fernández de Lizardi enfrenta la intolerancia religiosa en el terreno de las ideas, pero también deja constancia de que en el México posterior a la Independencia se logran colar unos pocos protestantes, que representan la posibilidad de una muy incipiente diversificación religiosa que se anida gracias a la tolerancia disimulada de una parte de la sociedad. Repetidamente insta a sus lectores para que acepten el hecho de que en el país es necesario aprender a relacionarse cotidianamente con protestantes y francmasones que ya forman parte de la población mexicana.²¹

En un escrito de abril de 1825, que forma parte de sus interesantes diálogos entre el payo y el sacristán (conversaciones

²¹ “Lizardi en las *Conversaciones [del payo y el sacristán]* exhorta repetidamente a los mexicanos a convivir de manera pacífica y fraternal con los protestantes y masones, lo cual entiende como un verdadero reto en la observancia del mandato evangélico del amor y la convivencia pacífica con gente que no por no ser católica deja de vivir conforme a las leyes civiles”. José Enrique Covarrubias, “Inútil e insociable; la Iglesia católica según la crítica sociológica de Fernández de Lizardi, Prieto y Ramírez, 1821-1876”, en Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*, Cámara de Diputados (LX Legislatura)/ITESM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2008, p. 290.

en que se pasa revista a los acontecimientos públicos),²² “el Pensador Mexicano” refiere el caso de un protestante ultimado y sus repercusiones: “Cuando un asesino intolerante mató al pobre inglés en las Escalerillas, a pretexto de que no se quiso hincar en la puerta para adorar el Sacramento del Altar, todos los sensatos abominaron el hecho y al hechor”.²³

El episodio tiene lugar en agosto de 1824, y se trata del homicidio de “un protestante estadounidense [no inglés, como afirmara Fernández de Lizardi] que se había instalado en calidad de zapatero: cuando ... estaba sentado delante de la puerta de su tienda, durante una procesión católica, un mexicano fanático le exigió que se arrodillara; al negarse él a hacer tal cosa, aquél lo atravesó con su espada”.²⁴ Carlos Monsiváis afirma que la denuncia de Lizardi es el “primer escrito que [localiza] en México a propósito de un hecho fundamental, aunque advertido marginalmente, en los casi dos siglos de la nación independiente”.²⁵

²² José Joaquín Fernández de Lizardi, “Todos los buenos cristianos toleran a sus hermanos: decimotercia conversación del Payo y el Sacristán”, en María Rosa Palazón Mayoral (selección y prólogo), *José Joaquín Fernández de Lizardi*, Cal y Arena, México, 2001, pp. 746-760.

²³ *Ibid.*, pp. 756-757.

²⁴ Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 714. Lorenzo de Zavala, en una obra publicada en 1831, consigna una versión distinta sobre homicida y víctima: “criticó la intolerancia de un zapatero que mató a un extranjero en la Plaza Mayor de México porque no se arrodilló al paso de una procesión religiosa”. Enciso, *op. cit.*, p. 554.

²⁵ Carlos Monsiváis y Carlos Martínez García, *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2002, p. 19. Es posible que antes del acontecimiento de 1824 haya tenido lugar uno de iguales consecuencias trágicas: “En 1816, en México, un ciudadano inglés, anglicano, al no descubrirse al paso del Santísimo fue

La violenta muerte del protestante estadounidense motiva que un representante del gobierno de Estados Unidos dirija una carta, 30 de agosto de 1824, al encargado de la Primera Secretaría de Estado, Lucas Alamán, en la cual demanda que “el gobierno mexicano debía adoptar mayores medidas para descubrir y castigar el crimen. Consideraba que fomentaba este tipo de actos al prohibir la entrada al país de habitantes que no procedieran de naciones que no profesaran la religión católica”. Los extranjeros residentes en el país que no eran católicos se lamentaban “por el principio de persecución religiosa que se implantó y que [impulsaba] a fanáticos ignorantes a atacar a extranjeros”. Es de notar que “el diplomático llevaba al extremo sus afirmaciones, ya que en realidad no se prohibía el ingreso de extranjeros, sino que se promovía. El documento mostraba la preocupación de que el gobierno, al no admitir oficialmente la convivencia con otras religiones, diera la pauta para provocar enfrentamientos con creyentes no católicos”.²⁶

El asesinato impacta a las autoridades gubernamentales y repercute en que Lucas Alamán (del ministerio de Relaciones Interiores y Exteriores) se vea en la necesidad de hacer llegar una circular —2 de septiembre de 1824— a los gobernadores de todas las entidades y les hace saber del “atroz asesinato cometido en esta capital de un extranjero de los Estados Unidos”. Además les insta para que redoblen sus esfuerzos en garantizar la seguridad de los extranjeros bajo su jurisdicción, ya fuesen

insultado, golpeado y, finalmente, linchado por una turba que suplía a la Santa Inquisición en sus funciones. Muy influido por Voltaire, y su notable defensa del hugonote Jean Calas, José Joaquín Fernández de Lizardi criticó lo acontecido y se pronunció por la tolerancia” (*ibíd.*)

²⁶ Enciso, *op. cit.*, p. 554.

residentes o estuviesen de paso, porque “los intereses de la nación exigen que se conserve con las naciones extranjeras la mejor armonía y buena correspondencia”.²⁷

Es un hecho que en la capital del país eran residentes varios protestantes, algunos de ellos ocupados en cuestiones comerciales y otros como representantes diplomáticos. ¿Cuántos de ellos transmitieron sus creencias a mexicanos? Por lo que escribe, parece muy factible que Fernández de Lizardi haya tenido conocimiento, y tal vez trato directo, con protestantes extranjeros asentados en la ciudad de México. Esto explica que como ningún otro escritor mexicano de la primera mitad del siglo 19, “el Pensador” refiera casos como los siguientes:

Estos [los fanáticos católicos intolerantes] bribones son los enemigos de la república, de la libertad de la imprenta, de todo sistema liberal y del tolerantismo religioso, porque los desnuda de sus altivas y soberbias preeminencias sobre los pobres, acusa sus vicios públicamente y reprehende (el tolerantismo) su conducta hipócrita y criminal. Por ejemplo: nunca se ve un sacerdote protestante mezclado en los negocios civiles, mucho menos en los teatros, circos, tabernas, juegos, bailes, etcétera. Ellos no gozan más privilegios que los ciudadanos; son iguales ante la ley, y el que delinque contra ella, es castigado como cualquiera. De aquí es que son ejemplos de moderación y virtud. No puede sufrir un sacerdote vicioso y católico el reproche que le hagan con la moral del sacerdote protestante.²⁸

¿Cuántos vagos y borrachos *católicos, apostólicos y romanos* no nos escandalizan diariamente, ya tirados en las calles

²⁷ *Ibíd.*, p. 555.

²⁸ Fernández de Lizardi, “La nueva revolución que se espera en la nación”, *op. cit.*, p. 741.



como troncos y ya profiriendo en sus riñas las palabras más indecentes y obscenas, que no debieran herir jamás los oídos castos?, y no vemos mal ejemplo de éstos con los anabaptistas, presbiterianos, luteranos, etcétera. Luego esta clase de gentes, a quienes llamamos *herejes* por apodo, son más hombres de bien, de mejor conducta moral y más obedientes a nuestras leyes que nosotros mismos [...] cuál conducta ... es más agradable, si la del protestante que respeta la ley del país en que vive, que es buen esposo, buen padre de familia, buen amigo, trabajador y útil a la sociedad, o la del *apostólico, romano*, borracho, ladrón, asesino, mal padre, mal marido, y a quien las leyes tienen por mejor matarlo que sufrirlo. Es menester mucha hipocresía y fanatismo para no responder precisamente.²⁹

Decidido crítico de los abusos y despropósitos del clero católico, Fernández de Lizardi era “lector incansable de la Biblia y de los padres de la Iglesia”.³⁰ Incluso en su *Testamento y despedida de el Pensador Mexicano*, fechado el 27 de abril de 1827, sabiendo el autor que la terrible enfermedad que le tiene postrado no va a tardar mucho en cobrarle la vida, reitera ser católico, apostólico y romano pero sin creer “que el papa es rey de los obispos, aunque sea su hermano mayor por el primado que ejerce en la Iglesia universal. Tampoco creo que es infalible sin el Concilio general, pues la historia de todos los obispos de Roma me hace ver que son errables como todos,

²⁹ José Joaquín Fernández de Lizardi, “Todos los buenos cristianos toleran a sus hermanos: decimotercia conversación del Payo y el Sacristán”, en *op. cit.*, pp. 751-752.

³⁰ “Estudio introductorio”, en María Rosa Palazón Mayoral y María Esther Guzmán Gutiérrez (selección), *José Fernández de Lizardi: el laberinto de la utopía, una antología general*, Fondo de Cultura Económica/FLM/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, p. 36.



y que de hecho han sido engañados y han enseñado errores contra la fe, *pro cathedra*".³¹

Dos días después del *Testamento* de Lizardi desembarca en Veracruz James Thomson. Tras algunos altos en la ruta, para descansar y abastecerse, el enviado de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera llega a la ciudad de México, como antes dijimos, el 17 de mayo. Fernández de Lizardi muere en la misma urbe en la que recién se ha instalado Thomson, "consumido por la tisis a las cinco y media de la mañana del 21 de junio".³² O sea que apenas y existe poco más de un mes de intervalo entre uno y otro acontecimiento. Thomson no alcanza a conocer a Lizardi, ferviente apoyador del método lancasteriano³³ y partidario de la lectura de la Biblia sin la supervisión del clero católico; por su parte la etapa final de la enfermedad y deceso de Lizardi tienen lugar cuando Thomson, difusor de las escuelas lancasterianas en América Latina y promotor de la Biblia, está iniciando sus actividades en el país.

Mientras las leyes del país prohíben el ejercicio de cualquier otra religión distinta a la católicarromana, y la normatividad establece que los extranjeros que desearan avecindarse en el país deben ser católicos; en la realidad pequeños resquicios permiten que vivan en México algunos protestantes (comerciantes, diplomáticos y sus familiares) y exista la práctica

³¹ José Joaquín Fernández de Lizardi, "Testamento y despedida de el Pensador Mexicano", en *op. cit.*, p. 290.

³² Palazón Mayoral, "Prólogo", en *op. cit.*, p. 18.

³³ "El Pensador Mexicano apoyó el método lancasteriano defendido por los masones [del rito escocés en México], en el cual los alumnos más avanzados ayudan a los rezagados o que inician su enseñanza". Palazón Mayoral y Guzmán Gutiérrez (selección), *op. cit.*, p. 47.



privada de un culto que no es el protegido por la legislación nacional. El mismo Thomson informa en una misiva a la Sociedad Bíblica Británica (2 de marzo de 1829) que se ha suscrito como miembro de la Sociedad “un caballero inglés que reside en esta ciudad [de México]”, John Stanley. Lo más probable es que Stanley fuese integrante de alguna confesión protestante.

Los diputados al Congreso Constituyente por Coahuila y Texas solicitan al emperador Agustín de Iturbide, el 31 de mayo de 1822, que brinde protección a su territorio, al que consideran en peligro ante la llegada de 500 familias no católicas inmigrantes a Texas y provenientes de Estados Unidos.³⁴ El asentamiento creciente de protestantes tiene lugar por la incapacidad del gobierno para evitarlo, ya fuese por la distancia entre la capital mexicana y los territorios del norte, como también por la falta de recursos requeridos para vigilarlos. La silenciosa llegada de extranjeros, un buen número de ellos protestantes, a Texas es anterior a la Independencia, y tiene continuación en las siguientes décadas:

A principios del siglo XIX la inquietud por los movimientos de extranjeros creció. Texas comenzó a ser el punto principal de atracción de estos grupos. Así, los problemas más graves se dieron en la frontera norte. Mientras las cortes de Cádiz discutían la conveniencia de admitir extranjeros, autorización concedida el 28 de septiembre de 1820, continuaban las invasiones angloamericanas a Texas, amparadas en permisos supuestos o reales de los insurgentes. Desde 1823, 3.000 es-

³⁴ Evelia Trejo, “La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, UNAM, México, 1988, Vol. 11, pp. 1-2. Disponible en la red: <http://www.iih.unam.mx/moderna/ehmc11/140.html>

tadounidenses vivían ilegalmente en Texas, frente a sólo 200 soldados mexicanos. A finales de la década los extranjeros estaban en una proporción de ocho a uno frente a los mexicanos, pero además de la ventaja numérica habían escogido las mejores tierras, muchas veces en sitios prohibidos.³⁵

Es en Texas, entre 1820 y 1823, donde tiene lugar el primer servicio protestante,³⁶ mientras en el resto del territorio nacional esa posibilidad estaba vedada. En 1824 John C. Brigham, un ministro evangélico de la Iglesia Congregacional, desarrolla actividades como agente de la Sociedad Bíblica Americana.³⁷ A ésta misma organización la representan en 1826 los señores Parrot y Wilson, que en la ciudad de México venden la Biblia en dos dólares con cincuenta centavos, y el Nuevo Testamento en medio dólar. En 1827 Parrot y Wilson remiten a las oficinas de la Sociedad Bíblica Americana 397 dólares por ventas de Biblias y nuevos testamentos en la ciudad de México y sus alrededores.³⁸

En el ámbito de la búsqueda por el reconocimiento internacional surge el tema de la imposibilidad de practicar un culto distinto al católicorromano. Sobre todo en los primeros años posteriores a la consumación de la Independencia, los representantes diplomáticos que más subrayan el tópico son los ingleses. Como para 1824 ya existe un número importante de súbditos de la Corona Británica en México, surgen asuntos de índole muy práctica como en qué lugar podían sepultarse

³⁵ Enciso, *op. cit.*, p. 541.

³⁶ Trejo, *op. cit.*, p. 7.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Henry O. Dwight, *The Centennial History of the American Bible Society*, Vol. 1, The Macmillan Company, Nueva York, 1916, p. 77.

los extranjeros no católicos. Los representantes británicos le plantean el tema al gobierno mexicano el 13 de julio del año antes citado. El 1º de marzo de 1825 el ministro de Relaciones Interiores y Exteriores, Lucas Alamán, informa al negociador mexicano en Inglaterra, Mariano Michelena, que el ayuntamiento de la capital mexicana había asignado un terreno para fungir de cementerio de quienes “murieran fuera del seno de la Iglesia católica”.³⁹

Tras arduas negociaciones signan el tratado anglomexicano en abril de 1825. Entonces el documento no incluye la libertad de culto para los súbditos británicos porque, a juicio del presidente Guadalupe Victoria, “el exigir tolerancia religiosa no va de acuerdo con la Constitución mexicana, y una resolución en ese sentido no la aceptaría el pueblo mexicano”.⁴⁰

En la versión definitiva del acuerdo, 1826, el resultado es asimétrico porque mientras para los ingleses residentes en México se acotaba que “gozarían en sus casas, personas y bienes, la protección del Gobierno; y continuando en la posesión en que están, no serán inquietados, molestados, o incomodados, en manera alguna, a causa de su religión, con tal de que respeten la del país en que residan [también podían enterrar a sus muertos, sin que se molestaran los funerales ni los sepulcros]”; por su parte los mexicanos tendrían total libertad para practicar su religión en el templo de su elección.⁴¹

³⁹ Enciso, *op. cit.*, p. 550.

⁴⁰ Walter L. Bernecker, “Intolerancia religiosa e inmigración en México (siglo XIX)”, en *Cristianismo y Sociedad*, México, 1989, Año XXVII, No. 99, p. 12.

⁴¹ *Ibid.* Véase también Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 79.

Con todo lo desigual del tratado, el hecho es que hizo posible la práctica privada de cultos protestantes. De tal manera que para cuando James Thomson inicia sus labores difusoras a mediados de 1827 en México, existen unos pocos núcleos de congregantes no católicos conformados casi exclusivamente por extranjeros. Casi pero no en su totalidad, porque nos parece más que factible la posibilidad de que algunos nacionales pudiesen haberse incorporado a los nacientes núcleos protestantes debido a sus relaciones comerciales, de amistad o familiares (¿vía el matrimonio?) con los extranjeros identificados con una confesión distinta a la católica.

El primer encargado de negocios de Gran Bretaña en México, Henry George Ward, quien desempeña el cargo del 31 de mayo de 1825 hasta abril de 1827, escribe una voluminosa obra en la que con amplitud describe el estado político, económico y social del país. En el terreno religioso, después de lamentar la cerrazón de las leyes mexicanas sobre la tolerancia de cultos, Ward refiere cambios en sectores pequeños de la sociedad que considera se van a ir ampliando y van a permitir más tarde la implantación de la diversificación religiosa. También menciona prácticas de apertura hacia los extranjeros que no son católicos, y la influencia de ellas en algunos círculos cercanos a la comunidad protestante vecindada en el país. Recordemos que Ward sale de México prácticamente al mismo tiempo que James Thomson se introduce en el territorio nacional, y nos deja su lectura de la cuestión religiosa mexicana en los siguientes términos:

La necesidad de dicha concesión [la de prohibir la tolerancia de cultos] a los prejuicios populares del día fue y es amargamente lamentada por los mexicanos más ilustrados; y es al tiempo y a la generalización de este sentimiento a quienes debemos confiar la remoción de su causa. Mucho se ha he-



cho durante los últimos tres años para lograr dicho fin. Los extranjeros han entrado a toda la República; y, ya que han servido para dar nueva vida a los intereses mineros y agrícolas, los prejuicios anteriormente abrigados en su contra han desaparecido con pasmosa rapidez.

En muchos de los estados (cada uno de los cuales formula para su propio uso una constitución en miniatura), se ha omitido la cláusula prohibitiva del artículo religioso de la Constitución Federal. El derecho de sepultura, que, de acuerdo con las formas de la Iglesia protestante, se concede por tratado a los súbditos de Su Majestad, no sólo ha sido reconocido universalmente, sino que las autoridades locales han asignado voluntariamente terrenos para sepultar dondequiera que se encuentre establecido un cónsul extranjero. En muchos casos, los funerales de los individuos más respetables que han fallecido han congregado a gran número de nativos, amigos personales o conocidos del occiso.⁴²

El innegable dominio confesional de la Iglesia Católica en México muestra, al tiempo de la incursión de James Thomson,

⁴² Henry G. Ward, *México en 1827: encargado de negocios de Su Majestad en México durante los años 1825, 1826 y parte de 1827*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995 (edición original en inglés, 1828), p. 231. El mismo testigo refiere que “con respecto a los matrimonios, han surgido considerables dificultades con la última afluencia de extranjeros, y no puede todavía un protestante contraer matrimonio con una mexicana, excepto por el expediente de profesar su conversión a la fe católica. Entre dos extranjeros, ambos de la iglesia reformada, se permite que se celebre el rito del matrimonio en la casa de la legación del país al que pertenezcan, y se registra como válido por las autoridades eclesiásticas mediante la transmisión de un certificado apropiado” (pp. 231-232). De todas maneras cabían dos posibilidades a una pareja confesionalmente mixta, que el protestante fingiese una conversión al catolicismo, y que los contrayentes eligieran celebrar la ceremonia matrimonial fuera de las fronteras mexicanas, particularmente en Estados Unidos.

un contraste al que debemos prestar atención. Se trata de las repercusiones políticas que en la organización eclesiástica tiene la lucha de Independencia y el naciente nacionalismo de la nueva República. Para 1830 hay una considerable disminución del clero, debido a la decisión, tomada dos años antes, de expulsar del país a los españoles. Tienen que salir 267 frailes y 9 clérigos.

En 1827, para una población de ocho millones de habitantes, existe notoria escasez de sacerdotes.⁴³ El descenso de las vocaciones sacerdotales en poco menos de dos décadas arroja resultados contrastantes: en 1825 son ordenados sacerdotes la cuarta parte de los consagrados a ese ministerio en 1808. Otros datos apuntan hacia que la Iglesia Católica se encontraba en un proceso crítico:

Entre 1822 y 1827, sólo 462 hombres tomaron el hábito, de los cuales 247 llegaron a pronunciar los votos, y 87 permanecieron como novicios. Durante 1827 y 1828, 94 tomaron el hábito en las órdenes y sólo 46 pronunciaron sus votos, 22 permanecieron en el noviciado y 29 abandonaron el claustro.

Al menor número de sacerdotes durante los años que siguieron a la independencia, debemos agregar la desorganización que sufrió la jerarquía eclesiástica debida a la ausencia de obispos y presbíteros que abandonaron el país durante o después de la guerra de independencia. En estas circunstancias la iglesia perdió buena parte de la influencia de que había gozado en la época colonial, pues faltaban las personas acreditadas como autoridad. La grey se hallaba sin pastores, y el mal se prolongó durante años en un país donde los fieles necesitaban orientación, pues eran muchos los acontecimientos y novedades que día a día iban alterando la organización política y

⁴³ Staples, *op. cit.*, p. 23.



social ... en 1829 no hubo en México un solo clérigo de rango episcopal. A esta situación debemos agregar la postración de los cabildos eclesiásticos debido a que los canónigos eran demasiado viejos para realizar sus actividades, o bien porque muchos de ellos murieron y no fueron reemplazados, pues las elecciones no se hicieron sino hasta 1831.⁴⁴

En el frente externo, para obtener el beneplácito de otros gobiernos, particularmente el inglés, los dirigentes mexicanos cedieron en el plano de permitir en el ámbito privado el ejercicio de cultos religiosos distintos al declarado exclusivo de la nación en la Constitución de 1824. En el frente interno, aunque con lentitud, paulatinamente pequeños sectores de la sociedad se mostraron receptivos a la posibilidad de que los extranjeros asentados en México tuviesen libertad para ejercer creencias religiosas identificadas con el protestantismo. También al interior de esos sectores minoritarios algunos evidenciaron apertura a que los nacionales tuviesen la oportunidad de adoptar un credo que no fuese el católicorromano. Ambos frentes contribuyeron a que en México se abrieran resquicios para que en 1827 las tareas de James Thomson contaran a su favor con un espacio, aunque pequeño, para desarrollarse y así abonar el terreno para la implantación del protestantismo.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.





9

Laicidad y libertad de conciencia: el vínculo histórico del presbiterianismo mexicano

*Ariel Corpus**

A Carmen Flores

Mi maestra, mi amiga, mi madre...

Callad, señor, por respeto a la Nación y a los potosinos, para quienes escribís; Juárez vive y vivirá en la Patria del Anáhuac, mientras ella exista. Juárez, es sí, a vuestro pesar, el augusto representante del derecho en la historia. Su cuerpo reposa en el sepulcro, pero su memoria es el numen de los libres, el símbolo de nuestra segunda Independencia, y su genio emblema distintivo característico del pueblo mexicano...

Hexiquio Forcada (1888)

* Miembro del proyecto “Disidencia y resistencia en el pluralismo cultural: memoria y subjetividad en minorías sociales” (DGAPA-PAPIIT IN304109-3) de la Universidad Nacional Autónoma de México.

En diciembre pasado y después de un acalorado debate, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó el matrimonio entre personas del mismo sexo. Este hecho abrió un nuevo capítulo en las relaciones Iglesia-Estado, ha marcado posiciones antagónicas en la sociedad civil y ha puesto en la mesa de discusión el tema del Estado laico. Por un lado, el grupo parlamentario del Partido de Acción Nacional, el alto clero católico y algunas iglesias evangélicas,¹ han mostrado su desaprobación contra estas disposiciones apelando a una violación a su idea de familia y a los derechos de los niños de tener un padre y una madre en el sentido tradicional. Por el otro lado están las muchas organizaciones y movimientos sociales que están a favor de las minorías, de su inclusión y el reconocimiento de sus derechos en las políticas públicas.

Ante estas discusiones, en la opinión pública se apela al ejercicio democrático en donde todas las voces tienen cabida en el debate social. Sin duda, esto ha permitido el desarrollo de diferentes posturas al respecto, y aún más, creo contundentemente que cada institución religiosa tiene el derecho de socializar a sus feligreses de la manera que más le parezca correcta. Tanto católicos como protestantes tienen una idea

¹ Para corroborar el caso de los evangélicos, puede verse la misiva enviada al Procurador General de la República en donde apelan a un acto de inconstitucionalidad por el matrimonio entre personas del mismo sexo que aprobó la Asamblea Legislativa de la ciudad de México: CONFRATERNICE, “Escrito solicitando a la PGR la acción de Inconstitucionalidad por el matrimonio entre homosexuales, y la adopción”, en www.confraternice.com, México, 2010. Disponible en la red: <http://www.confraternice.com/ESPANOL/lideres.htm>. Consultado el 1º de mayo de 2010. También puede consultarse un resumen elaborado por Leopoldo Cervantes-Ortiz al respecto: “Presenta el gobierno de México recurso ante la Suprema Corte contra la ley de uniones homosexuales”, *El Faro* (enero-febrero 2010):25-27.



de lo que es o debiera ser el Estado, ambos defienden sus posturas y socializan a sus feligreses con ellas. Pero también, estas conceptualizaciones se han construido históricamente, con discursos y acciones concretas desde distintas posiciones en el campo religioso mexicano.

Para los protestantes, el Estado laico ha acompañado su desarrollo histórico en suelo mexicano. Sin duda, desde los albores de su historia han reconocido la separación Iglesia-Estado, y al hacerlo han buscado igualdad de condiciones para desarrollar su tarea evangelística y pastoral. Sin embargo, parece que hay un doble juego de perspectivas, ya que por un lado exigen reconocimiento, legitimidad e igualdad ante la ley por ser una minoría religiosa, pero, por otro, no están dispuestos a ofrecer el mismo reconocimiento para quienes no comulgan con su propuesta ética. Esto obedece a dos formas de proceder en dos campos distintos, como señalaría Bourdieu: por un lado, en la arena política, y, por otro, en el propiamente religioso desde donde defienden su perspectiva de *ethos*, desplegando en cada uno capitales sociales diversos.²

En el campo político, los protestantes tienen una herencia que los vincula con el liberalismo juarista, y que se alimenta de dos características: en primer lugar, de un anticatolicismo; en segundo, de su idea de libertad de conciencia. Con estas dos conceptualizaciones los protestantes decimonónicos tuvieron un vínculo histórico que pugnaba por un Estado laico. En el presente trabajo desarrollaré estas dos características y señalaré tres puntos que son necesarios involucrar en el debate sobre la laicidad.

² Pierre Bourdieu, *Respuestas para un antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995.

Un discurso anticatólico: la pugna por los bienes de salvación

Como lo han mostrado los trabajos pioneros en la materia, uno de los rasgos del protestantismo decimonónico fue el carácter anticlerical. La herencia misionera veía en el catolicismo romano un evangelio apócrifo y carente de buenas virtudes que se encarnaba en el cristianismo católico cuya misión era mantener el *statu quo* de privilegios a costa de aprisionar las conciencias de los individuos. Rubén Ruiz Guerra señala con mucha claridad cómo los misioneros protestantes concebían a México en el siglo 19 y qué percepción tenían de él, viéndolo como un país atrasado, inmoral, inestable y con una institución religiosa que velaba por sus propios intereses a costa de la ignorancia de la gente.³ Por ejemplo, la presbiteriana Melinda Rankin, precursora del protestantismo en el norte del país, creía que tan sólo el “evangelio puro” era el antídoto para los males sociales, pues el catolicismo romano sólo había desmoralizado y oprimido a la población mexicana; además los mantenía en un sistema de esclavitud ya que esta religión sólo había substituido el paganismo de los antepasados.⁴

Este anticlericalismo ha acompañado el imaginario religioso protestante. El sociólogo francés Jean-Paul Willaime ha mencionado que un rasgo distintivo del protestantismo es su relación antagónica con el catolicismo, es decir, se define

³ Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos: metodismo y modernidad en México (1873-1930)*, CUPSA, México, 1992, p. 10; Cf. Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1972-1911*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 52.

⁴ Melinda Rankin, *Veinte años entre los mexicanos: narración de la labor misionera*, Fondo Editorial de Nuevo León, México, 2008.



frente a él, pues nace de una protesta por la administración de los bienes de salvación.⁵ En México, esta relación emerge del legado liberal juarista que fue inherente en la génesis de las iglesias protestantes, en donde el clero era visto como el principal opositor a la libertad de cultos. Durante el gobierno de Porfirio Díaz, los protestantes mostrarían una actitud donde ellos se señalaban como defensores de la separación Iglesia-Estado, señalando:

Nosotros, como cristianos protestantes, damos testimonio que bajo el gobierno del Sr. Díaz hemos disfrutado de perfecta libertad religiosa y de las garantías que nos otorgan las Leyes de Reforma, pero sí notamos el trabajo del clero preparando una reacción y estamos seguros de que si puede triunfar no perdonará ni a los mismos que hoy le ayudan.⁶

Willaime señala que esta oposición remite a un asunto de autoridad entre católicos y protestantes: “aquella entre sacerdocio universal y clericalismo: [donde] la sola escritura protestante lleva en sí el riesgo de un individualismo exacerbado, de una multitud de magisterios individuales invalidando cualquier regulación colectiva de las creencias y de las prácticas”.⁷ Este rasgo distintivo de protesta contra una autoridad colegiada acompañó el proceso de la construcción de la laicidad protestante, ya que no sólo explica un antagonismo y un enfrentamiento por la administración de los bienes de salvación, sino representa también la formación de una identidad frente a otros.

⁵ Jean-Paul Willaime, “Del protestantismo como objeto sociológico”, en *Religiones y sociedad*, México, 1998, No. 3, pp. 124-134.

⁶ “Las Leyes de Reforma”, *El Faro* (1º de noviembre de 1886):162.

⁷ Willaime, *op. cit.*, p. 128.

La laicidad protestante retomó el liberalismo anticlerical juarista que heredó el gobierno de Lerdo de Tejada. El apoyo recibido por la política religiosa fue capitalizado por las sociedades protestantes, quienes vieron la política liberal muy cercana a sus intereses, a pesar de mantener cierta distancia con respecto al partidismo.⁸ Esta laicidad buscaba que el gobierno retirara los apoyos otorgados por varios siglos al clero católico y que se creara la igualdad de condiciones para establecer sociedades religiosas de un modo legítimo. Por ello, como bien documenta Bastian, los grupos protestantes se identificaron con el liberalismo radical.

Esta laicidad protestante y anticatólica se conformó con mayor claridad a partir del ascenso al poder de Porfirio Díaz en 1877, en donde “la temprana actitud porfirista de apertura hacia los sectores católicos trazaba el camino hacia una política sistemática de conciliación con la Iglesia Católica”.⁹ Lo que generó que la política religiosa se tornara más laxa y el clero católico se reforzara (aumentando sus diócesis, creando nuevos seminarios, fundando órdenes, etc.). Al mismo tiempo, con dicha conciliación con la Iglesia Católica, durante el gobierno de Porfirio Díaz y debido a la relación entre la élite porfirista y las cúpulas sacerdotales,¹⁰ se exacerbó la radicalización religiosa de los protestantes¹¹ y cobró mayor auge con la coronación de la virgen de Guadalupe como patrona del país en 1895.¹²

⁸ Véase Bastian, *op. cit.*, p. 77.

⁹ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

¹¹ *Ibid.*, p. 174.

¹² “La coronación”, *El Faro* (15 de octubre de 1895):154; “El edicto del Arzobispo con motivo de la Coronación”, *El Faro* (1º de noviembre de 1895):

Ante la oleada católica y la conciliación con el Estado porfirista, los protestantes denunciaron en distintos momentos la laxa aplicación de las Leyes de Reforma y continuaron su programa anticatólico mediante la prensa. En la denuncia, los protestantes señalaban los abusos del clero y las violaciones a las Leyes de Reforma que constantemente cometían los sacerdotes. En algunos lugares como el Estado de México y San Luis Potosí,¹³ hubo severas quejas porque no se respetaba esta división de poderes. En este último Estado, Hexiquio Forcada entabló un combate contra la prensa conservadora, *El Estandarte*, que imputaba a los protestantes como antiguadalupanos.¹⁴ En la misma ciudad, el obispo Ignacio Montes de Oca, quien tenía muy buena relación con el gobernador, era invitado a los eventos públicos, lo que incomodaba a muchos protestantes que veían estas actitudes como violaciones a la separación Iglesia-Estado:

Aquí el fraile ostenta en la calle la sotana, las campanas se desatan en interminables repiques ... y para colmo de audacia, un hermoso obispo imperialista (de reconocida fama europea) ricamente ataviado con su ropaje talar, se presenta en una repartición de premios del primer plantel de instrucción

162; "Ecos guadalupanos", *El Faro* (15 de enero de 1896):13; "Coronación de la Virgen de Guadalupe", *El Faro* (1° de septiembre de 1896):130; "Los protestantes y la Virgen de Guadalupe", *El Faro* (15 de octubre de 1895): 158. La revista *El Faro* es hasta el día de hoy la revista oficial de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México.

¹³ Véanse: "El obispo Montes de Oca", *El Faro* (15 de marzo de 1891):46; "Cuál ha sido nuestro programa político", *El Faro* (1° de julio de 1887): 102-103; "Burla a las Leyes de Reforma en la Población de Capulhuac, Estado de México", *El Faro* (15 de abril de 1890):61; "Reflexiones sobre algunos sucesos recientes", *El Faro* (1° de octubre de 1887):146.

¹⁴ Hexiquio Forcada, "El Partido Liberal y los Campeones Guadalupanos en San Luis Potosí", *El Faro* (15 de marzo de 1888):47.

primaria del Estado, ocupa un puesto honorífico al lado del gobernador y hace ostentación y gala de violar y pisotear la ley en presencia de sus representantes...¹⁵

Quejas como estas se publicaron en la prensa protestante durante la dictadura porfirista. Pero también, se usaron los discursos de tinte nacionalista para combatir al clero católico, recordando o rememorando las actitudes y acciones de los liberales juaristas y conceptualizando la historia entre un pasado católico y un futuro liberal. Estas alegorías se inscriben en lo que Bastian denominó “religión cívica”¹⁶ por ser una pedagogía que proponía valores nacionales y prácticas democráticas. Por ello es que durante los festejos patrios, o en alguna fecha conmemorativa, los discursos de oradores protestantes enfatizaban cuánto había perjudicado a México el catolicismo. Por ejemplo, en septiembre de 1894 se decía:

No importa ¡oh Patria! que tres siglos de dominación ibera hayan agotado tus fuerzas, pero no tu patriotismo; no importa que durante trescientos años hayas sentido herido tu seno por la garra del león hispano ... Llevas en las manos y en los pies las señales de los grillos y cadenas del siervo, pero bastará el despertar de tu conciencia de matrona libre para que sueltas las cadenas y rotos los grillos, entonces el himno de la libertad.¹⁷

Por otro lado, los discursos siempre apelaron a diversos personajes que fueron parte importante de la historia del país, tales como Hidalgo, Josefa Ortiz de Domínguez, Allen-

¹⁵ “¡Alarma! ¡Alarma!”, *El Faro* (15 de febrero de 1888):31.

¹⁶ Bastian, *op. cit.*, pp. 162-171.

¹⁷ Franco, Abraham, “¡Ave Patria!”, *El Faro* (15 de septiembre de 1894): 139.



de, Aldama, Morelos, Ignacio Zaragoza, Mariano Matamoros, Vicente Guerrero, Javier Mina, Leona Vicario, Manuela Medina y Lerdo de Tejada,¹⁸ y, desde luego, a Benito Juárez, en quien veían la figura de un reformador que les permitió la legalidad en suelo mexicano:

Si todo mexicano debe admirar a Juárez como patriota consumado, como liberal sincero y fiel hasta la muerte, nosotros los protestantes tenemos un motivo más para recordarlo con gratitud y estarle obligados por los esfuerzos nobles, gigantescos que hizo por liberar a la patria del yugo férreo del poder papal ... Pero así como fue el deber de Juárez y como tuvo la dicha este grande hombre de Estado de cimentar las libertades públicas en las instituciones políticas, así es nuestra obligación de velar por ellas como buenos mexicanos, no permitiendo que el clero romano las conculque ó las haga ilusorias con sus maléficas influencias pisoteando con sus plantas la sangre preciosa con que fueron compradas las Leyes de Reforma que son la obra magna de nuestro caudillo liberal.¹⁹

En la memoria histórica encontramos parte de la visión de la laicidad protestante. Con el uso de la historia se legitimaban a sí mismos como portadores de una misión salvífica

¹⁸ “¡15 de septiembre!”, *El Faro* (15 de septiembre de 1895):137; P. A., “16 de septiembre”, *El Faro* (15 de septiembre de 1896):138; Sepúlveda, Beatriz Ángela, “Doña Josefa Ortiz de Domínguez”, *El Faro* (15 de septiembre de 1898): 137, 140; Atanasio Ortiz, “La Independencia de México”, *El Faro* (15 de septiembre de 1891):141; Torres, Emilio, “5 de Mayo”, *El Faro* (1º de mayo de 1897):64; “El señor Lerdo de Tejada”, *El Faro* (15 de junio de 1989):110; “Abolición de la esclavitud en México”, *El Faro* (15 de septiembre de 1894):138. Incluso Hidalgo y Morelos fueron vistos como medio de la Providencia. Véase Morales, Arcadio, “México verdaderamente libre”, *El Faro* (15 de septiembre de 1893):138.

¹⁹ “A Benito Juárez en el triste aniversario de su muerte”, *El Faro* (15 de julio de 1894):106.

y, por ende, como una institución que también puede y debe administrar los verdaderos bienes de salvación, compitiendo con la institución católica. Pero también, los protestantes recriminaban el poco patriotismo de los católicos y la omisión de las fiestas patrias, aprovechando las fechas conmemorativas para hacer explícita esta demanda:

A cualquiera de nuestros lectores que el 16 de septiembre hayan asistido a las iglesias romanas, le rogamos sirvan contestarnos a estas preguntas: “¿Qué han dicho los sacerdotes romanos con motivo de la festividad cívica de tan glorioso día? ¿Qué exhortación han hecho al pueblo para que se esfuerce en conservar sus conquistas entonces iniciadas?” Sin temor a equivocarnos, podemos asegurar que nada, absolutamente nada.²⁰

Con esto, los protestantes empezaron a tomar una forma institucional, ya que como señala la antropóloga Mary Douglas, una institución no sólo necesita legitimarse para permanecer en el tiempo, sino fijar posturas claras sobre los propios individuos que se adscriben a ellas, tales como hacer “olvidar experiencias incompatibles con la rectitud de su imagen y recordar hechos que respaldan una visión de las cosas complementaria consigo misma”.²¹ De ese modo, las instituciones ejercen cierto control y “guían de manera sistemática a la memoria individual y encauzan nuestra percepción hacia formas que resultan compatibles con las relaciones que ellas autorizan”.²²

²⁰ “Fiesta cívica del 16 de septiembre de 1885”, *El Faro* (octubre de 1885): 74.

²¹ Mary Douglas, *Cómo piensan las instituciones*, Alianza, Madrid, 1996, p. 163.

²² *Ibid.*, p. 137.



Para los protestantes decimonónicos, Juárez representó un parteaguas en la manera de concebir la historia. Al anticlericalismo lo tomaron para tener una postura ante el gobierno en turno, por lo que el pasado católico debía quedar atrás en pos de un Estado moderno, liberal y laico, pues como mexicanos herederos de este proceso estaban destinados a continuar la causa.

Ya por fortuna esos luctuosos tiempos han pasado; ya los católicos modernos han envainado la espada, si bien no han prescindido de su ardua tarea de sojuzgar la conciencia y embrutecer la razón. De bueno o de mal grado han dejado de enmohecer, por falta de uso, los horripilantes instrumentos que ideara la inquisición; mas con todo, no deponen la saña que en ellos despertaran sus dominadores, los venerables caudillos de la libertad. ¿A quién, si no, debe atribuirse que algunos de los de México sean encarnizados enemigos del benemérito Juárez, ese venerable y esclarecido corifeo de la segunda independencia del país?²³

No obstante, el anticatolicismo no es la única pieza de la laicidad protestante. También se encuentra otro principio de tinte teológico que se encarna en un discurso apelando a la libertad de los individuos: la libertad de conciencia.

Libertad de conciencia: oposición al absolutismo

Otro punto nodal en la laicidad protestante es la crítica al absolutismo. Como principio sociológico, Willaime recuerda la constante oposición frente al catolicismo que hasta el siglo 16 fungía como único intermediario con lo sagrado. También

²³ “La libertad de conciencia”, *El Faro* (febrero de 1885):10.

Peter Berger ha señalado esta oposición histórica que se fundamenta en tres principios que son parte esencial de las comunidades católicas y de los cuales el protestantismo se separa: el milagro, el misterio y la magia. Al despojarse de estos, los protestantes desacralizan el mundo y hacen operativa su función en él.²⁴ Como categoría teológica, Paul Tillich lo llamó el “principio protestante”; una postura contestataria frente a todo absolutismo, en la cual “no se sacraliza lo finito, como lo son las ideologías, las clases sociales, las jerarquías, las iglesias, las confesiones, los dogmas, e incluso la unicidad del sentido de la Biblia”.²⁵

Estas razones se conjuntan en la posición asumida frente a los regímenes cuando la editorial del periódico *El Faro* señala que “el pueblo que entrega su conciencia al dominio despótico de una jerarquía, no es capaz de conservar sus derechos políticos”.²⁶ Discursos como estos acompañaron la prensa durante la administración de Díaz. Por ello, en el mismo tono político y apelando a una conciencia libre, a causa del asesinato de un correligionario, Hexiquio Forcada señala:

El protestantismo, desechando todo humano yugo moral,
todo intermediario entre Dios y el alma humana, proclama

²⁴ Peter Berger, *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, Editorial Kairós, Barcelona, 1999, p. 161. Los presbiterianos mexicanos dirían que el culto católico “consiste en sacramentos y ciertas prácticas tales como la confesión, las misas y los sermones, para lo cual no es indispensable saber leer”, mientras que “en la religión reformada se hace consistir en la lectura y meditación de la Biblia: el protestante debe, pues, saber leer”. “Editorial”, *El Faro* (abril de 1885):27.

²⁵ Duque, José, “El espíritu protestante en el quehacer teológico de la teología de la liberación”, *Pasos*, No. 61 (septiembre-octubre 1995):3.

²⁶ “La religión que conviene a una República”, *El Faro* (1º de enero de 1891):2.



el predominio del libre examen, el respeto al derecho ajeno, la virtud como la base de todo progreso; pone el fundamento de la positiva libertad, ya en el orden civil y el religioso, y hace imposible la resurrección de la teocracia.²⁷

La laicidad protestante apela a la libertad de conciencia como un principio que permite resistir a cualquier intento de absolutismo, político, civil o religioso. Carlos Mondragón menciona que para los protestantes la libertad de conciencia tiene un vínculo con la Reforma luterana: la libre interpretación de la Biblia, sin magisterios ni autoridades colegiadas.²⁸ Los editores de *El Faro* señalaron esto desde el comienzo de su labor:

El credo religioso que profesamos; que apoyados en argumentos irrefutables sostendremos y para cuya propaganda no economizaremos, según hemos dicho ya, esfuerzo ni sacrificio alguno, es el siguiente: La Biblia ha sido escrita por inspiración de Dios; por consiguiente, es la única regla infalible de fe y de conducta moral ... Rechazamos por ser antibíblicas las doctrinas referentes a la Misa, al Purgatorio, a la confesión auricular, a la absolución y a la obras de supererogación. Tampoco admitimos la supremacía papal, ni el culto tributado a la virgen, ni el rendido a los Santos o a sus imágenes.²⁹

Este principio lo es también para otras libertades, como la libertad religiosa y la libertad de cultos. Por la primera, se entiende la capacidad que tienen los individuos de decidir

²⁷ Forcada, Hexiquio, “Refracciones populares”, *El Faro* (1º de octubre de 1887):150.

²⁸ Carlos Mondragón, *Leudar la masa: el pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2005, p. 90.

²⁹ “La misión de El Faro”, *El Faro* (12 de enero de 1885):2.

sobre su adscripción religiosa y sus convicciones personales; por la segunda, la libre práctica del culto de su preferencia.

Esto lo tenían claro los protestantes decimonónicos al pugnar por la separación entre la Iglesia y el Estado,³⁰ ya que un Estado que se rija dentro de un marco confesional no puede garantizar las igualdades necesarias ante la ley para una libre competencia dentro del campo religioso. Aunque no es que se separen, sino que, como subraya Roberto Blancarte, la Iglesia es la que es separada del Estado, convirtiéndola en una institución ajena a él, de carácter privado y formada por voluntarios.³¹ De ese modo, las Leyes de Reforma son los estamentos jurídicos que se encargan de desplazar las atribuciones del clero. Al respecto, los protestantes señalan:

La desamortización de la propiedad, La nacionalización de los bienes del clero, El divorcio del Estado y la Iglesia, La abolición del fuero eclesiástico, La supresión de las órdenes monásticas, La libertad religiosa y de cultos, El matrimonio civil, El registro civil de las personas y La secularización de los cementerios, son los nueve robustos principios que echaron por tierra el pontificio en México, y redujeron a la Iglesia romana a lo que debe ser, a una simple congregación religiosa.³²

Bourdieu señala que tanto las instancias religiosas, individuos o instituciones, recurren a su capital religioso en la competencia por la administración de los bienes de salvación,

³⁰ *Ibíd.*

³¹ Roberto Blancarte, "Laicidad y secularización en México", en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 45-60.

³² "Libertad religiosa y de cultos", *El Faro* (15 de agosto de 1886):127.



y lo hacen en función de la posición que ocupen en una estructura.³³ Este aspecto de la posición para Bourdieu es importante, ya que determina la forma en que las iglesias disponen del uso de su capital religioso de un modo estratégico en la competencia dentro del campo religioso. La búsqueda por la separación de la Iglesia y el Estado también es una posición dentro de un campo religioso. La apelación a la libertad de conciencia permitió a los protestantes gestar un discurso sobre la libertad religiosa y la tolerancia de cultos.

La libertad religiosa nace, señalaban los protestantes, de una conciencia libre, autodeterminada y tan sólo ayudada por Dios, pues “una buena conciencia es la que aprueba lo que uno piensa, se propone ó hace; es la conciencia tranquila, no por falta de susceptibilidad, sino por estar en armonía con lo bueno y con Dios”.³⁴ Por su parte, la tolerancia de cultos, conquista ganada por el esfuerzo y sangre de los héroes liberales,³⁵ da paso al buen desarrollo de la patria, por lo cual se exhortaba a los políticos a garantizar las igualdades necesarias ante la ley en materia de culto:

La intolerancia religiosa contradice la libertad de conciencia, y la religión de Estado (de nombre o de hecho) ó la Iglesia que la ejerce, está preparando su propia destrucción. Los políticos de México que deseen el bien de su patria y un renombre ilustre, deben fijarse en esto, y obrar, en conformidad con esta ley divina y eterna, ó, edificaran de lo contrario sus casas en la arena donde tendrán que caer.³⁶

³³ Bourdieu, Pierre, “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones*, Vol. XXVII :29-83.

³⁴ “Una buena conciencia”, *El Faro* (1º de abril de 1890):50.

³⁵ “La libertad de conciencia”, *El Faro* (1º de diciembre de 1895):178.

³⁶ “El verdadero hombre de estado”, *El Faro* (15 de septiembre de 1887): 138.

Años más tarde, Alberto Rembao y algunos protestantes retomarían esta discusión al señalar que no hay “libertad de conciencia ahí donde un Estado prohibía su ejercicio o expresión en un culto, o ahí donde las ideas religiosas no se podían propagar libremente”.³⁷ Para ellos, la libertad de conciencia garantizaba otros tipos de libertades. Esta era tan sólo la primera de ellas, ya que al no existir intermediarios entre Dios y el ser humano no debían de existir presiones externas para poder ejercitar la autodeterminación. Los presbiterianos apelaban así por esta libertad:

... la libertad de conciencia, esta ha sido la más imperiosa necesidad de la religión cristiana en todos los tiempos; este debe ser el lema de los apologistas actuales, y es la ayuda que deseamos y pedimos de todos los hombres de buena voluntad que aman la razón y la justicia: libertad para todos los cultos, libertad para el esclarecimiento de la verdad, libertad para que el pueblo de Dios sea emancipado del servilismo y de la idolatría papales.³⁸

Sin embargo, hay que tomar con pinzas esta libre autodeterminación, como señala Willaime. El protestantismo, al poner a disposición de cada creyente la Biblia, medio absoluto de la legitimidad religiosa, consolidó un nuevo tipo de poder: el pastor-teólogo. Es por eso que el protestantismo se encuentra atravesado por una tensión: por un lado, la autodeterminación de una conciencia libre; por otro, la socialización de esas conciencias y sus prácticas por medio de los liderazgos.³⁹ Lo que Bourdieu llama una “monopolización de la gestión de los

³⁷ Mondragón, *op. cit.*, p. 97.

³⁸ P. Collazo, Evaristo, “Libertad”, *El Faro* (1º de junio de 1894):83.

³⁹ Willaime, *op. cit.*, p. 128.



bienes de salvación”,⁴⁰ donde hay un círculo de especialistas que señalan las pautas en determinados temas éticos.

Consideraciones finales

A pesar de lo dicho, la laicidad protestante no es algo acabado ni absolutamente definido. Lo multifacético del protestantismo tiene en sí diversos puntos de opinión al respecto. Incluso a pesar de compartir la misma autoridad en materia de fe (la Biblia), las lecturas sobre ella siempre estarán contextualizadas, y por lo tanto, las prácticas serán justificables para cada iglesia. Willaime ya anunciaba que la multiplicidad de magisterios dentro de la tradición protestante es el acabo-se para una diversidad de interpretaciones al respecto, por lo que se debe analizar en su pluralidad confesional y en la diversidad de sus manifestaciones históricas.⁴¹

Era comprensible que los protestantes criticaran la relación entre la Iglesia Católica y el Estado, ya que la única forma de apelar a la igualdad entre las instituciones religiosas era a través de las leyes que establecían tal separación. Además, no sólo criticaban que no se respetara la ley, sino las relaciones de poder entre la jerarquía católica y el Estado. Las Leyes de Reforma permitieron el sustento ideológico para entablar tal crítica y pedir, por su condición de minoría, igualdad ante el Estado.

Existen el protestantismo por lo menos dos posturas definidas frente a dos ámbitos distintos: en un campo de juego estos despliegan el capital político heredado del liberalismo juarista,

⁴⁰ Bourdieu, *op. cit.*, p. 42.

⁴¹ Willaime, *op. cit.*, p. 124.

vinculado a su reconocimiento histórico como minoría activa.⁴² Por otro lado, en el campo netamente religioso expresan su carácter teológico materializándose en el espacio público, visualizándose cuando emergen políticas que no necesariamente están a favor de sus valores y comportamiento.

Finalmente, cabría señalar que faltan aún algunos puntos a considerar dentro del debate sobre el Estado laico en México. Uno de ellos, creo que el más importante, el pluralismo religioso, donde la propia diversidad evita por sí misma el monopolio.⁴³ Entender que vivimos en un país con diversidad religiosa es la principal tarea para redefinir la laicidad mexicana, donde el Estado debe garantizar un marco de igualdad para cada asociación religiosa. En este punto, la propuesta del senador Pablo Gómez de reformar el artículo 130 constitucional para permitir el ejercicio democrático donde todas las opiniones sean tomadas en cuenta,⁴⁴ queda desfasada, pues tendría que tomar en cuenta a las minorías religiosas quienes también tienen voz en este juego democrático.

El segundo de ellos remite a la frontera tan endeble que existe entre lo político y lo religioso. Mientras las políticas sociales sigan tocando temas que involucren la moralidad, las

⁴² Véase Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

⁴³ Carlos Garma, "Pluralismo religioso en el contexto internacional", en Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿Adónde va la antropología?*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2007, pp. 243-267.

⁴⁴ Becerril, Andrea, "Propone Pablo Gómez restablecer libertad de expresión a sacerdotes, *La Jornada* (26 de febrero de 2010). Disponible en la red: <http://www.jornada.unam.mx/2010/02/26/index.php?section=politica&article=016n1pol>. Consultada el 26 de febrero del 2010.

iglesias y movimientos religiosos alzarán la voz de un modo “profético” contra tales políticas. El problema se agrava aún más cuando no sólo se trata de las iglesias en su carácter institucional, sino de muchos grupos que no están conformados como Asociación Religiosa (A.R.), sino como Asociación Civil (A.C.), lo que en el papel tiene otros matices para la laicidad mexicana.

Finalmente, habrá que reflexionar sobre lo que Gilles Kepel llama la revancha de Dios,⁴⁵ en donde se ha visto a la religión recuperar agresivamente el espacio público e interferir cada vez más en la vida social. No es desconocida la afiliación religiosa de funcionarios públicos quienes desde su perspectiva generan políticas, como la penalización al aborto, y quienes tienen una línea confesional muy clara. El problema no es que tengan estas convicciones, sino que transgredan los derechos de las minorías y que no necesariamente comulguen con ellas. Ya que para el Estado, los individuos, antes de ser feligreses, deben ser ciudadanos.

Coda

El Estado laico es una conquista que como ciudadanos hay que defender. Gracias a él es que se puede garantizar nuestra propia capacidad de elegir, decidir y optar. La laicidad puede verse como un instrumento jurídico para poder ejercer la capacidad de decisión que tenemos como sujetos, sin determinación religiosa alguna. Quien desee negarse asimismo esa capacidad, debe mantenerlo como un asunto de conciencia personal, pero no pretender que todos nieguen su

⁴⁵ Gilles Kepel, *La revancha de Dios*, Alianza, España, 2005.

libertad de elección. Finalmente, nos remite a la libertad de conciencia, sobre la cual nadie se encuentra encima de ella: “es un derecho humano fundamental que debemos defender resueltamente, pues la conciencia es el territorio íntimo en el que podemos decidir sin presión externa y sin impulsos ciegos, es un espacio de diálogo y de batalla interior en el que tomamos decisiones y al cual, si así lo deseamos, le abrimos la puerta a Dios”.⁴⁶

⁴⁶ Guadalupe Cruz, “Los derechos humanos y la propuesta de católicas por el derecho a decidir”, en Guadalupe Cruz (comp.), *Los derechos humanos dentro de la Iglesia Católica*, Católicas por el Derecho a Decidir, México, 2005, p. 233.



10

De piedad y sanidad: creencias sobre la salud y la enfermedad en los presbiterianos del México porfiriano

*Carlos Olivier Toledo**

Este es el esbozo de una investigación que me apasiona por las interrogantes que provoca y los vacíos que no dejan de surgir. Con la llegada de las comunidades protestantes a México, arriban también diferentes formas de estructuración del mundo, de la existencia; propuestas sobre la implicación del hombre, de la mujer y los niños con Dios; modos de tratar a la naturaleza y formas de implicarse con el propio cuerpo, regímenes alimentarios, vida sexual, estrategias higiénicas, entre otros. Sus propuestas sobre cómo vivir la vida en Dios hacen que, en definitiva, el estudio de los protestantismos no sólo en México sino en toda Latinoamérica esté inacabado.

* Miembro del proyecto “Disidencia y resistencia en el pluralismo cultural: memoria y subjetividad en minorías sociales” (DGAPA-PAPIIT IN304109-3) de la Universidad Nacional Autónoma de México.

En lo que respecta a los estudios sobre los protestantismos en México, aún queda mucho por hacer. Considero necesaria la revisión, por ejemplo, de los supuestos con que los historiadores se han aproximado al fenómeno. No dejo de tener la impresión de que es posible hablar de protestantismos¹ y no de protestantismo; del mismo modo no dejo de tener la impresión de que hay una necesidad, tal vez excesiva, de los historiadores de los protestantismos en demostrar los vínculos entre un pensamiento protestante y un pensamiento liberal. La corriente intelectual que ocasionalmente también me ha llevado se afirma en esta idea, digamos, muy de Jean-Pierre Bastian.² Con el esclarecimiento de la red educativa que las comunidades protestantes establecieron, los principios que sostuvieron sus normales o la posición de estos con respecto a la separación entre el Estado y la Iglesia, por ejemplo, ge-

¹ En mi opinión debemos ser conscientes de las diferencias que se generan al hablar de protestantismo en dos sentidos: horizontalmente y verticalmente. En el primer caso podemos hablar, por ejemplo, de presbiterianos, metodistas o congregacionales; en el segundo, posiblemente menos obvio, habría que hablar de los protestantes ilustrados y los no ilustrados, de un protestantismo de élite y otro popular; podemos, incluso, hablar de protestantes ilustrados norteamericanos, de protestantes ilustrados nacionales y de protestantes recién conversos cuyas prácticas parecen sugerir más un producto sincrético que un purismo protestante. No dejo de pensar sobre las diferencias experienciales y utópicas (entendidas como la esperanza en un mundo posible y no uno irrealizable) que puede haber, por ejemplo, entre los protestantes laicos y las amas de casa, o los mineros y los campesinos recién conversos. Por ello, hablar de protestantismo parece sugerir más una pretensión de homogeneidad por parte del historiador que un hecho histórico validado documentalmente.

² Véase Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993; *idem.*, *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990.



neraron una imagen de los protestantes ubicable más en el contexto liberal e intelectual que el religioso y espiritual.

Con estos énfasis se ha soslayado —o por lo menos minimizado— que además de la educación social que buscaban forjar, también promovieron la educación moral y la salud. Los metodistas, por ejemplo, consideraban que la educación social se encargaba de fijar las relaciones del ser humano para con la sociedad de la que era miembro; pero también creían que la educación moral correspondía al “fuero interno” y que a partir de tales parámetros se determinaba el bien y mal moral, fijando además las relaciones de sentimiento entre seres humanos.³ Afirmaban que la primera, es decir, la educación social, pertenecía a la ley y al Estado, pero la segunda a la religión y a la familia. Esto es importante porque solventa lo que intentamos decir. Ambas caminan en conjunto, no obstante, se afirma: “la educación social descansa en los sólidos cimientos de la educación moral”, por lo tanto, si seguimos la lógica de tal afirmación tendríamos que considerar que la ley y el Estado deben descansar en la religión y la familia. Es cierto que, como lo menciona Bastian, el discurso sostenido en la prensa protestante es mucho mayor —y más complejo— que la mera prensa confesional;⁴ pero habría que apuntar que, por más complejo y liberal, no deja de ser confesional.

No podemos soslayar que con todo y la afiliación a preceptos liberales, los protestantes se afirmaban como “adictos y

³ Arminius, “El Protestantismo”, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, No. 2 (mayo 1877):15.

⁴ Bastian, Jean-Pierre, “Problemas y métodos para la investigación de los protestantismos ibéricos de los siglos XIX y XX”, *Anales de historia contemporánea*, No. 17 (junio 2001):21-34.

fieles discípulos del crucificado”.⁵ Para ellos se trataba, como lo mostraremos, de fundar una vida no a partir de preceptos liberales, sino sólo a partir de preceptos religiosos y algunos liberales coincidentes con su fe. A modo de hipótesis, considero que no hablamos como afirma Bastian de un liberalismo religioso,⁶ sino de una religiosidad parcialmente liberal.

Por ejemplo, podemos pensar en el caso de la constitución familiar. Los metodistas en 1882 consideraban que la única forma legal y legítima de matrimonio era la civil, a grado tal que no admitían a personas como miembros de su comunidad a menos que demostraran su unión por la ley civil; sin embargo, aunque su práctica es liberal, no deja de sostenerse en su fe. Si bien es cierto que la única forma de constituir a la familia debe ser a partir de una legitimidad conyugal dada por el Estado, esta antes que nada es dada por Dios; en principio y hasta el final, afirmaban que “el matrimonio es una institución santa y bendecida por Cristo”. Se trata, entonces, del ejercicio de una práctica civil con contenido religioso; de modo que no sólo están cercanos a los liberales, sino también a los católicos, aunque por cierto los protestantes no consideren al matrimonio como sacramento.

También podemos citar el caso del consumo de alcohol o de tabaco: si los protestantes son promotores del derecho a la creencia y a la libertad de acción, entonces ¿por qué buscan erradicar el consumo de éstos? En estos términos, la respuesta bien puede llegar por la vía liberal en la medida en que los protestantes creían que las prácticas viciosas iban a contracor-

⁵ Fuentes B., Emilio, “Discurso a los niños según la Biblia”, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, No. 4 (julio 1882):26.

⁶ Bastian, *op. cit.*



riente del progreso nacional; pero también está la respuesta religiosa, que plantea que la práctica que destruye al cuerpo es una práctica en contra del templo de Dios, y por lo tanto una ofensa a Dios mismo.⁷ El cuerpo, entendido como espacio divino y lugar de respeto, se vuelve el instrumento, digamos, no sólo de sanidad sino también de santidad. En mi opinión, se trata de fundar una vida en Dios reconociendo las virtudes del pensamiento liberal, incluso incorporando prácticas liberales pero sin olvidar los fundamentos de la fe; factor importante ya que son ellos los que los llevaron a establecerse en el país. Esta hipótesis abre múltiples interrogantes, de inicio: ¿cuáles son los acercamientos con el pensamiento liberal y al mismo tiempo qué los aleja?, ¿qué los hace disidentes de los católicos y simultáneamente los vincula?, ¿cuáles son las prácticas que de fondo vinculaban a las distintas denominaciones arraigadas en el país y al mismo tiempo en qué se diferenciaban? Al final, aunque en el siglo 19 las distintas denominaciones caminaron en bloque, no olvidaron ni dejaron atrás su propio espacio ni sus prácticas identitarias. Se trataría entonces ya no sólo de mirar, como sostiene Bastian, los lazos e interacciones socializantes de los protestantes en su entorno, sino de indagar, *desde adentro*, desde sus propios contenidos simbólicos y expresiones prácticas, cómo se efectuó una posición de alejamiento y acercamiento no sólo con el Estado, sino también con otras comunidades contemporáneas como los espiritistas, católicos, espiritualistas o socialistas, por nombrar algunas.

⁷ Jacques Gélis, “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”, en Georges Vigarello, *Historia del cuerpo. (I) Del renacimiento a la ilustración*, Taurus, España, 2005, p. 107; Martínez Garza, E. “Nuestro cuerpo, templo de Dios”, *El Faro*, No. 24 (16 de junio de 1911):370; C.R.U.Z., “El Templo”, *El Faro*, No. 50 (10 de diciembre de 1909):797.

Por otro lado, como cristianos liberales y no liberales religiosos los protestantes desarrollaron no solo un proyecto educativo, también uno salubre y uno ético-moral. Si el pastor en el proyecto educativo se encontraba al interior de las aulas analizando y recomendando libros, en el proyecto salubre se encontraba en los dispensarios y sanatorios analizando orina y recomendando prácticas higiénicas. En cuanto al proyecto ético-moral, el espacio natural eran los templos, analizando los excesos y recomendando, por ejemplo, formas de vinculación familiar. Por eso la prensa protestante tiene una apariencia compleja, porque se dirige, por lo menos, a tres lugares simbólicos distintos: a la educación, a la salud y a la moral. Dicha prensa buscaba construir, entre otras cosas, relaciones entre maestros y estudiantes, médicos y pacientes y, por supuesto, padres e hijos, coincidentes con sus preceptos, insistimos, no sólo liberales sino también religiosos y espirituales. Por las limitaciones de este espacio dedicaremos las siguientes líneas a esbozar un panorama que nos permita comprender las creencias solo de la comunidad presbiteriana en torno a la enfermedad y la salud en la época porfiriana.⁸

El proyecto salubre

Reconstruir la historia del proyecto salubre de las comunidades protestantes es una tarea nada sencilla porque, ¿se trataría de un fragmento de la historia de la medicina en el que se reconstruye el proyecto de salud de una comunidad religiosa o de un fragmento de la historia de la religión que reconstruye el pensamiento de los religiosos interesados en

⁸ Período de gobierno de Porfirio Díaz que duró 30 años y que el movimiento revolucionario de 1910 derrocó.

las prácticas médico-higiénicas?, ¿se trataría de personas que a través de la medicina promovieron un imaginario crístico o de religiosos que encontraron en la medicina un camino de salvación?, ¿se trataría de norteamericanos que promovieron la expansión de la ideología yanqui a través de su modelo médico o de peregrinos que buscaron compartir la buena nueva a través de la salud para salvar el alma?, ¿se trata, en fin, siguiendo a Jacques Ellul, de una comunidad que traicionó a la auténtica cristiandad a favor de una moral *ad hoc* a las circunstancias⁹ o de una comunidad que legítimamente buscó sus propias veredas de experiencia espiritual?

Dar historia, por lo tanto, a la obra médica de los protestantes mexicanos implica rastrear el modo en que diversos mundos ideológicos —el religioso, el científico, el político y económico— se articularon en una práctica que tuvo un impacto en diversos sectores del país; desde la fundación, en plena revolución, de la Cruz Roja en Tabasco por el presbiteriano José Coffin, hasta la incorporación de la Escuela de Enfermería presbiteriana a la Universidad Nacional Autónoma de México en la segunda mitad del siglo 20; desde la creación de Sociedades antialcohólicas en escuelas, cárceles y comunidades médicas, como lo fue con el médico Samada en Yucatán, hasta la creación de sanatorios como “El Buen Samaritano” en Guanajuato, “La Luz” en Michoacán o el creado en Montemayor por los adventistas del séptimo día.

Tales ideologías debieron adaptarse, por lo menos parcialmente, a los parámetros establecidos por las comunidades médicas laicas y al mismo tiempo a fenómenos endógenos

⁹ Jacques Ellul, *La subversión del cristianismo*, Carlos Lohlé, Argentina, 1990.

al mundo protestante, como lo fue el movimiento de santidad, iniciado por los metodistas pero extendido a diversas denominaciones como la adventista, la congregacional o la presbiteriana. Sus creencias son producto de diversos lugares ideológicos que encuentran sentido sólo en la práctica misma. Entre un conocimiento médico laico y una posición religioso-heterodoxa se produjo una idea particular que buscó hacer frente a las condiciones insalubres en México, por un lado, y a la falta de creencia en el Dios de las minorías, por el otro.

Los presbiterianos en México

El recrudescimiento del anticatolicismo por parte del Gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, el distanciamiento con Roma, la abolición de los conventos, el establecimiento de la libertad religiosa y la confiscación de todas las propiedades de la Iglesia no utilizadas para el culto¹⁰ crearon un óptimo ambiente para la llegada de los protestantes a México. Debido a esto entraron distintas denominaciones como los congregacionales, los metodistas y los presbiterianos.¹¹ Aunque estos

¹⁰ Bastian, *op. cit.*

¹¹ “Protestantes que pertenecen a las Iglesias en las que su gobierno está en manos de presbíteros (ancianos), ordenados o laicos y todos de igual categoría, por oposición al sistema jerárquico del episcopalismo. Se dice que el presbiterianismo se remonta a la época de los Apóstoles, pero el sistema moderno —que podría definirse como un republicanismo eclesiástico— data del tiempo de la reforma y se debe a Calvino. En la república teocrática que estableció en Ginebra, el pueblo elegía a sus presbíteros, algunos de los cuales eran ministros ordenados (predicaban e instruían) y otros eran ‘ancianos laicos’ (administraban la Iglesia). A todos se les reconocía una autoridad espiritual y juntos formaban el ‘tribunal eclesiástico’ o ‘presbiterio’”. Edgar Royston, *Diccionario de religiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 379.

últimos fincan sus antecedentes con Melinda Rankin, Julio Presvot, Santiago Pascoe, Arcadio Morales y Brígido Sepúlveda debido a que fueron los iniciadores de la labor evangélica en 1856,¹² fue hasta octubre de 1872 cuando la Junta misionera de la Iglesia Presbiteriana estadounidense, conocida en el país como la misión del Norte, arriba a México teniendo por representantes a las familias Thomson, Pitkin y Phillips, entre otras. Solo dos años después, en enero de 1874, llegó la misión del Sur representada por la familia Graybill, entre otras.

Después de establecerse en el país, formando los contactos y las condiciones necesarias para su estancia, las juntas se organizaron en diversos estados: la misión del Norte se organizó en la ciudad de México, en Villa de Cos, Zacatecas y San Luis Potosí; del Estado de México se extendieron al Distrito Federal, Morelos, Hidalgo, Puebla, Guerrero, Michoacán, Oaxaca, Veracruz, Tabasco, Campeche y Yucatán; de Villa de Cos y Zacatecas se extendió a todo el estado y de allí a Coahuila, Nuevo León, Durango y Aguascalientes; de San Luis Potosí se extendieron a diferentes partes de la Huasteca Potosina. La misión del Sur, por su parte, se estableció en Matamoros, Tamaulipas, extendiéndose después a todo el estado.¹³

Esto es importante porque podemos conocer los lugares en los que los presbiterianos promovieron y extendieron su proyecto de salud. Bastian menciona que podemos ubicar a los primeros conversos al protestantismo entre la “gente pobre”; “concepto que abarca a una gran variedad de sectores sociales específicos: por una parte, algunos obreros textiles, mineros y ferrocarrileros, ante todo; por la otra, algunos trabajadores

¹² Joel Martínez, *Orígenes del presbiterianismo en México*, s.e., Tamaulipas, 1972.

¹³ *Ibíd.*

rurales de regiones con conflictos agrarios agudos entre las comunidades y las haciendas”.¹⁴

Si bien es cierto que estos conversos nunca dejaron de ser minoría, también lo es el hecho de que las distintas denominaciones encontraron eco entre diversos sectores de la sociedad. Los presbiterianos, por ejemplo, contaban con algunos cientos de mineros conversos entre sus filas; además, en México, Arcadio Morales, al relacionarse con los presbiterianos, integró con estos a las congregaciones de las que él era dirigente.¹⁵ Podemos decir, incluso, que fue algo más que un eco lo que recibieron de tales comunidades; simplemente de 1877 a 1882, las congregaciones protestantes casi duplicaron su número, de 125 a 239; pero en el transcurso de los ocho años siguientes sumaron 566 y para 1911 existían 600 en toda la República. Por lo que respecta a los presbiterianos, de 1883 a 1896 establecieron cuatro presbiterios:¹⁶ en Zacatecas, Tamaulipas, Ciudad de México y Golfo de México.¹⁷ Espacio suficiente

¹⁴ Bastian, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶ “El presbiterio o tribunal eclesiástico está constituido por los ministros de un distrito y un ‘anciano’ nombrado por cada congregación. En las iglesias importantes, los presbiterios se agrupan en *sínodos*, de constitución semejante. El tribunal supremo, la *Asamblea General*, comprende un número aproximado igual de ministros y ancianos laicos de todas las Iglesias. El presidente de cada tribunal es un ministro al que se da el nombre de *moderador* y que ordinariamente desempeña su función durante un año. Todas las Iglesias que aceptan los principios presbiterianos están unidas a la Alianza Presbiteriana Mundial (organización consultiva formada en 1877). Los presbiterianos de Iberoamérica están asociados en una comisión de Cooperación Presbiteriana en la América Latina”; Royston, *op. cit.*, p. 380

¹⁷ Comité Pro-Centenario, *1872-1972: Centenario de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México*, Escuela Presbiteriana Panamericana, Monterrey, 1973, p. 25.

para promover su proyecto de ser humano y sociedad entre el sector excluido.

Los presbiterianos mexicanos y el movimiento de santidad: proselitismo evangelista

Con la expansión de las comunidades protestantes se promovieron estilos de vida éticos que concordaban parcialmente con las ideas e intereses liberales. Estas comunidades encararon los problemas nacionales, como el alcoholismo, la prostitución o el analfabetismo, desde diferentes vías, como la educación civil y la promoción de una conciencia familiar que buscaba su unión y santidad. Pero esto no era todo. La idea que se tenía de fondo al impulsar este evangelismo plebeyo o de civilización, consiste en que se cree que las prácticas sociales son la ruta para la salvación; se trataba de cultivar una vida social acorde con una hermenéutica protestante que veía en los Evangelios un rostro social; por eso no se debe olvidar que por más coincidentes con las iniciativas liberales, las tradiciones y expectativas de ambas comunidades están en distintos lugares simbólicos y existenciales. Por ejemplo, la creación de las sociedades de temperancia por el protestantismo encontró eco en México; apoyados parcialmente por liberales como Justo Sierra, el Dr. Samada, Liceaga, Porfirio Díaz, Francisco I. Madero y diversos directores de las escuelas primarias, se buscó la abstinencia y la unión familiar en beneficio de la nación. Sin embargo, cada uno mantuvo de fondo sus propias expectativas; los disidentes, por ejemplo, creían que un cuerpo sano era la mejor expresión del templo crístico y, por lo tanto, las prácticas sanitarias dirigidas a él se convertían en el mejor camino para la salvación. Por eso

Ventura Euresti, moralista presbiteriano, decía que la vida y la salud eran las más grandes riquezas y la mayor bendición que la Providencia otorgó para disfrutar en este mundo.¹⁸ Por su puesto, en un contexto laico, los liberales de la nueva generación consideraban que tales prácticas, socialmente construidas, promovían un bienestar y progreso nacional, sólo eso. De modo que el contenido simbólico presente en los estilos de vida cívico-protestantes se sostenía en una expectativa espiritual dirigida a Dios; las prácticas salubres se fincan en la misma esperanza: la de cultivar un estado salubre como la mejor expresión de un camino divinizado en un mundo, como escribían los protestantes, lleno de tentaciones.

El fundamento del proyecto salubre presbiteriano

Lo anterior no tendría que resultar extraño a nadie que alcance a distinguir la diferencia entre los estilos de vida ético-liberales promovidos, por un lado, por una comunidad religiosa, y por el otro, por una laica. La distinción, insisto, radica en la tradición que sostiene a la comunidad y el horizonte utópico al que se dirige.

A diferencia de la tradición científica que sostuvo a las prácticas salubres liberales o laicas, las creencias que cobijaron a las prácticas salubres de los protestantes provienen no sólo del mundo científico, sino también de lo que se dio por llamar “movimiento de santidad”, iniciado por la comunidad metodista pero extendido a buena parte del sector protestante, entre ellos, los presbiterianos.

¹⁸ Euresti, Ventura, “La vida y la salud”, *El Faro*, No. 19 (1º de octubre de 1907):148.



No está de más señalar que aunque la relación que establecieron los protestantes entre los descubrimientos científicos sobre la salud y la enfermedad y su propia teología de la salud y la enfermedad es pertinente para comprender su proyecto salubre, por ahora, sólo haré énfasis en sus creencias endógenas. Otro momento vendrá para ensayar hipótesis dirigidas a la comprensión de la relación.

¿Qué fue el movimiento de santidad?

Según Bastian, desde el siglo 18 las iglesias puritanas de Nueva Inglaterra hicieron énfasis en la conversión y la regeneración individual. Wesley, fundador del metodismo, consideró que el ser humano era pecaminoso pero tenía la posibilidad de salvarse a través de la santificación por pura Gracia Divina y buena voluntad humana.¹⁹ Su programa se resumía en tres puntos: 1) la regeneración a través de la experiencia religiosa individual; 2) el legalismo ético (prohibición del alcohol y de la esclavitud); y 3) la simplicidad doctrinal (la gracia de Dios libre para cada persona: el ser humano es libre de aceptarla o rechazarla; el pecador justificado debe, con ayuda del Espíritu Santo, buscar la perfección).²⁰

A mediados del siglo 19, retomando esta tradición, las iglesias de distintas denominaciones, como la presbiteriana, enfatizaron la doctrina de “la santificación total”, es decir, que una vida de pureza cristiana se lleva a cabo en dos etapas: por medio de la santificación inicial en la conversión y por medio de un segundo evento de santificación posterior en la vida

¹⁹ Bastian, *op. cit.*

²⁰ *Ibíd.*

del cristiano (llamado “la segunda bendición o santificación total”) durante el cual el cristiano era librado de las ataduras de la naturaleza pecadora, aunque continuaba viviendo en un cuerpo imperfecto y en un mundo imperfecto.

A pesar de este “camino sin fin” se trató de hacer énfasis en la no mundanidad de los aspectos morales, y por supuesto los aspectos salubres. De ahí que se desprendiera todo un código que dirigiera la mirada a la moderación de las prácticas. Cobijados por los descubrimientos científicos, los protestantes encontraron solidez en sus llamados de atención sobre el peligro de consumir bebidas alcohólicas, de fumar y en ocasiones de tomar té o café.²¹

Las prácticas de salud, en este tenor, resultaron ser un excelente medio para la santificación total. La promoción de la salud y una teología de la enfermedad por parte de los protestantes fueron excelentes para lograr un estado puro del cuerpo y de los modos de vincularse con el mundo. Se trataba, entonces, de promover prácticas e interpretaciones adecuadas o dirigidas a la segunda bendición.

Expresión del movimiento de santidad en la obra médica presbiteriana

Aunque el Comité Pro-Centenario de Monterrey en 1973 fechó el inicio de la obra médica presbiteriana a partir de 1921 con la llegada del doctor Coppedge y su esposa, enfermera de profesión, Pattye Southerland,²² desde el porfiriato

²¹ Henri-Charles Puech, *Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes*, Siglo XXI Editores, México, 1987.

²² Comité Pro-Centenario, *op. cit.*, p. 159.



se encuentran, a través de su prensa *El Faro*, documentos que promueven actitudes y prácticas en torno al cuidado de la salud, junto con los esfuerzos personales del Dr. J. Walton Graybill. En 1905, *El Faro* escribía que “en nuestro país y en los países extranjeros las diferentes Iglesias cristianas han establecido sus misiones médicas y en lo general puede decirse que sus resultados han sido magníficos en el bien que se hace, en los casos de curaciones notables, en la economía con que se hacen, en el buen resultado que han tenido para destruir la preocupación contra el cristianismo, y en la salvación de muchas almas.”²³

Aunque la salud y la enfermedad no fueron temas centrales en los presbiterianos, por lo menos durante los 10 primeros años desde su llegada comienzan a publicar manuales, libros y artículos dedicados a la promoción de los hábitos que generaban salud.²⁴

A principios del siglo 20, influenciados por el movimiento de santidad, éstos creían que la curación de enfermos era la continuidad del mensaje que anunciaban las buenas nuevas de salvación. El Comité Pro-Centenario de la Iglesia Presbiteriana afirma que desde las últimas tres décadas del siglo 19 y hasta los años treinta del siglo 20, los pastores desempeñaban tres funciones principalmente: la de ministros, promoviendo la santa palabra, la de maestros enseñando a leer y escribir a niños y adultos, y la de médicos, curando la enfermedad y cuidando la salud. Al respecto mencionan:

²³ “Las misiones médicas”, *El Faro*, No. 21 (1º de noviembre de 1905):45.

²⁴ Esto resulta entendible ya que, siguiendo la obra de Bastian, se ve que sus esfuerzos se enfocaron más en la consolidación material e ideológica, creando templos y escuelas, que en la salubre, en la que se tenía que invertir en la creación de dispensarios y hospitales.

Así prescribían (los pastores) las pócimas de flores cordiales para los que sufrían ataques y el famoso bromural, el aceite de ricino para los “empachados” (enterocolitis), las purgas con aceite y epazote para las lombrices, para los golpes y “moretones” las pomadas de belladona, etc. Aparecieron los globulitos homeopáticos y muchos procuraron tener su guía de enfermedades descritas por síntomas y la indicación de los globulitos apropiados; y por supuesto, en su equipaje no faltaba el botiquín homeopático, así bregaron los Pbro. Francisco y Eliseo Vásquez en los campos rurales en Oaxaca, D. F. y Edo. de México, Don Arquímedes Martínez por los campos del norte y aún don Eleazar Z. Pérez con los proletarios presbiterianos de las colonias del D. F., don Manuel Monjarraz en su labor de colporteur y pastor también, desempeñó esa triple profesión por la región de Misantla, Córdoba, Tierra Blanca lugares veracruzanos. Puestas estas curaciones en las manos divinas del Creador muchos presbiterianos sanaron de las enfermedades del cuerpo y de la muerte del alma con la aceptación del Evangelio y de Cristo como su único y suficiente Redentor.²⁵

Evidentemente, esta es una pastoral de la que se derivan representaciones y prácticas que inciden directamente en el ámbito del cuerpo, en su proceso salud-enfermedad y en la ruta de santificación. El pastor no se erige como sustituto del médico sino como el instrumento de cura del cuerpo y del alma, devenido todo en santidad.

²⁵ Comité Pro-Centenario, *op. cit.*, p. 159.



Creencias sobre la salud y la enfermedad en los presbiterianos

Un año antes del levantamiento de 1910 en contra del régimen porfirista, y en un tiempo en que se finalizaba la consolidación y reglamentación de la práctica médica —debido a los adelantos de las actividades científicas (como el descubrimiento de la célula y de la bacteria o el desarrollo de técnicas antisépticas) y de la incorporación de algunos profesionales de la medicina en la política sobre salud pública (por ejemplo, promoviendo en materia terapéutica y profiláctica, la consolidación de los hospitales como centros públicos para la atención médica)—,²⁶ *El Faro* mostraba las prácticas para la salud que existían entre la cultura popular al publicar la historia de un enfermo que adolecía de ulceración en una de las extremidades inferiores. El problema ya se había complicado en la medida en que la inflamación era mayor a grado tal que ya se entorpecían sus movimientos y ocupaciones. A pesar de los tratamientos médicos la ulceración no cedía, “y siendo como era un ferviente católico, acudió a uno de los remedios que su fe le prescribía: hizo una peregrinación al santuario de Mecatepec, bajo ardiente sol de mayo, desde el lugar de su residencia, Comalcalco, con más de 30 leguas”.²⁷

La peregrinación era una ofrenda dedicada al señor de la salud, un santo en el que se creía —y aún hoy día se cree— por

²⁶ Claudia Agostoni, “El arte de curar: deberes y prácticas médicas porfirianas”, en *ídem* (ed.), *Modernidad, tradición y alteridad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. 98; Cf. Claudia Agostoni (coord.), *Curar, sanar y educar: enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

²⁷ “Del mal el menos”, *El Faro*, No. 50 (10 de diciembre de 1909):802.

sus poderes para restablecer la salud; de modo que el enfermo después de ofrendar al pie de la letra (ayunos, penitencias, oraciones, confesión, limosna y milagro de plata) según la tradición, habló con el sacerdote antes de bañarse en “las sagradas” aguas del arroyo.

Mi enfermo —cuenta el redactor del artículo— se despojó, francamente de su indumentaria y se sumergió en el charquito más bendito que encontrar pudo; frotándose sus mal olientes llagas con la bendita agua, la cual no recibía muy pura, antes bastante revuelta y sucia por el manoseo de los que estaban más arriba que él en el riachuelo.

Ya sea que aquel líquido le hiciera más daño que provecho por lo sucio que estaba, o por haberse metido en el charco bañado en sudor y fatigado por la caminata hecha para llegar al sucio arroyo; el hecho fue que el infeliz, cuando quiso salir de aquel pagano Siloé, estaba tieso, envarado de ambas piernas. Su pavor fue indescriptible. A sus amargos ayes acudieron sus compañeros del sacro balneario y en peso lo condujeron al templo del santo. Una vez allí, nuestro paciente crédulo, empuñando enormes velas de cera en cada mano, dirigiendo sus tiernas miradas al *santo* apolillado, clamaba bañados en triste llanto sus enrojecidos ojos: “*Oh santo Señor de la Salud, tatita; ya no te pido que me sanes la pierna mala, sino que me dejes la otra siquiera como estaba. Déjame regresar a mi casa siquiera como vine, oh divino y milagroso señor.*”²⁸

Al final de la historia, el enfermo regresó a su lugar de origen con mayor ulceración de la que llegó; cuenta el redactor que algunos creyentes decían que en lugar de ir a ver al *Señor de la Salud* debía haber ido con el *Señor de Tila*, “aquel si es infaliblemente milagroso, pero éste es algo voluntarioso”.

²⁸ *Ibíd.*



El mensaje final del redactor del periódico protestante consiste en denunciar dos aspectos principalmente: 1) la adoración, acaso fanatismo, de los fieles, y 2) el engaño de los dirigentes del santuario hacia los mismos. Al generar un imaginario sostenido en el don del milagro, los representantes católicos generan creyentes que, a través de una cuota voluntaria, como una parte de todo el ritual de pago, accederán a la posibilidad de la cura milagrosa. Se trata, entonces, de poner en cuestión este supuesto milagro de la salud.

Posiblemente esa es una idea que se encuentra en el fondo de las creencias sobre la salud y la enfermedad de los protestantes. Abonemos, sin embargo, una precisión para ahorrar una confusión. Los protestantes creen en la intervención divina para favorecer la salud, incluso en los milagros para la misma: “Al principio Jesús dotó a sus discípulos con el poder de hacer milagros, por lo que ellos ejecutaron curaciones también maravillosas”;²⁹ sin embargo, no creen en los muertos que curan a distancia, ni en los vivos que dicen poseer el don del milagro. En los tiempos que les toca vivir, afirmaban, “está negado a los ministros del Evangelio la curación milagrosa de los enfermos”,³⁰ es por esto que el ser humano debe intervenir para generar su salud. Ante la falta del don curativo, en sentido milagroso, los presbiterianos afirmaban que la Iglesia no debía olvidar su responsabilidad de atender a los enfermos por medio de los hospitales y las misiones médicas. De modo que, a diferencia de lo que se promueve en un sector católico, y más cercanos a la ideología liberal, los presbiterianos depositan su fe en la creación de instituciones médicas modernas, pero constituidas por evangélicos y profesionales

²⁹ “Las misiones médicas”, *op. cit.*

³⁰ *Ibíd.*

de la medicina, al mismo tiempo que misioneros. De este modo el proceso salud-enfermedad establece sus bases, en parte, en el mundo temporal. Sólo así se puede comprender la idea de que el “hombre gozará de mejor salud que con mayor fidelidad atienda los intereses de su cuerpo, de su mente y de su corazón”.³¹ Con el transcurrir del tiempo, estas ideas y necesidades se presentaron en la Convención Evangélica de Chihuahua, en donde protestantes como el metodista Levi Salmans o el presbiteriano Mirabal Lausan unían sus voces a favor de la creación de colegios para la preparación de evangelistas médicos.³²

Encontramos, entonces, una clara disensión de los protestantes en relación con las creencias difundidas por algunos católicos, creencias más cercanas a los principios liberales en cuanto al reconocimiento del lugar que el ser humano juega en su proceso higiénico-terapéutico; por ejemplo, en 1906 creían que el insomnio, más allá de una confusión espiritual o de actos pecaminosos, se debía a la indigestión. Basados en los descubrimientos de la medicina moderna, decían que las relaciones nerviosas entre el cerebro y el estómago eran tan íntimas que el desorden de uno afectaba al otro. La excitación, el fastidio, la ansiedad,

... que tiene su asiento en el cerebro, interrumpen las acciones del estómago, y de la misma manera todo lo que recarga indebidamente al estómago o lo irrita, altera la circulación y nutrición del cerebro.

³¹ “La religión considerada en su relación con la salud”, *El Faro*, No. 41 (13 de octubre de 1911):654.

³² “La obra médica en pequeño”, *El Mundo Cristiano*, No. 7 (14 de agosto de 1919):s.p.



El insomnio de que se quejan a menudo los gotosos;³³ proviene del envenenamiento del sistema nervioso por los materiales mórbidos. El tabaco en exceso, el demasiado alcohol, el té y el café a que recurren muchas veces las personas sobrecargadas de trabajo, son las causas frecuentes del insomnio. En todos estos casos puede suprimirse la causa y combatirse sus efectos por un tratamiento apropiado. Nada es más dañoso, sin embargo, que continuar con estos hábitos y recurrir a las drogas para combatir sus efectos. Un paseo diario de dos o tres horas es suficiente, y es, tal vez, el único tiempo de que un hombre ocupado puede disponer.³⁴

La cita anterior refleja la actitud de los presbiterianos en torno a la enfermedad, la salud y el lugar del sujeto en su propio proceso. Sostenidos, también, en Orison Marden, consideraban que “la enfermedad no es un mal necesario ni tiene por causa un agente externo de acción automática e inevitable, sino que resulta de las favorables condiciones del organismo para que el agente externo, llamado microbio, se desarrolle en un medio a propósito para su morbosa actuación”.³⁵ De modo que la idea promovida sostenía que “las condiciones de salud del organismo en que habita el alma”,³⁶ evitarían en buena medida la enfermedad.

³³ Enfermos de gota.

³⁴ “El insomnio y sus causas”, *El Faro*, No. 5 (1º de marzo de 1906):39.

³⁵ Orison S. Marden, *Ayúdate a ti mismo*, Antonio Roch, Barcelona, s.a., p. 199. Orison S. Marden (1850-1924), doctorado en Harvard como médico y posteriormente licenciado en Derecho, estudió en la Andover Theological Seminary, en Boston; desde sus años juveniles fue influenciado por el escocés Samuel Smiles (véase siguiente nota) y por el Movimiento del Nuevo Pensamiento surgido aproximadamente en 1890 e integrado por Ralph Waldo Emerson y Oliver Wendell Holmes Jr., entre otros.

³⁶ Samuel Smiles, *Vida y trabajo*, Sopena, Barcelona, 1887, p. 288. Samuel Smiles (1812-1904), formado en el presbiterianismo inglés, fue médico



Sin embargo, aunque las interpretaciones en torno a la salud y la enfermedad vivieron un cambio a partir de los descubrimientos científicos y del rol del sujeto en la producción del proceso, el pensamiento evangélico en general y el presbiteriano en particular supo, en acuerdo con Marcel Sendrail, dar al mal físico su alcance espiritual.³⁷ Esto es lo que los distancia abiertamente del mundo científico y liberal.

El aporte del mundo evangélico no radica en los descubrimientos fisiológicos que intervienen en la salud o en la enfermedad, sino en el significado desprendido de estos extremos vividos. Ventura Euresti nos deja ver esta idea del siguiente modo: “Cuando la vida que tenemos carece de salud, ya podemos quejarnos de una de las desgracias más grandes de nuestra vida, si no es que Dios permita a sabiendas, nuestra mutilación física o moral para llevar adelante algún fin preconcebido”.³⁸

Con la idea de establecer la relación entre el proceso de salud-enfermedad y el poder de Cristo, los presbiterianos se dedicaron al estudio bíblico del trece al dieciocho de mayo de 1906; en las lecciones se decía: “seguramente que cuando Jesús concede su gracia para verificar un milagro de curación, no es solamente para que aquel individuo reciba un bien, sino también para que éste pueda hablar del poder de Dios y así animar a otros para que acudan a Cristo como la fuente de

y moralista. Desde 1859, luego de tres años de enseñar a jóvenes pacientes de cólera en el hospital, creía que la felicidad y el bienestar dependerían en el futuro del dominio sobre sí mismos; idea que delineó en el libro *Ayúdate (Self-Help)*.

³⁷ Marcel Sendrail, *Historia cultural de la enfermedad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

³⁸ Euresti, *op. cit.*



salud. Si nosotros hemos sido curados no callemos. Hablemos a otros para que acudan a Cristo y sean sanados”.³⁹ Se trata, entonces, de reconocer al estado salubre como el más claro testimonio del poder crístico sobre el ser humano.

Para llegar a reconocer este poder en la curación, los presbiterianos creían que la salud podía valorarse por dos rutas experienciales: 1) por haber estado enfermos por toda la anterior forma de vida y después haber recobrado la salud, y 2) de modo inverso por haber sido sanos y después haber caído en algunas enfermedades. En cualquier caso, consideraban, hay un cambio que se opera en el cuerpo y en el alma. Un significado que transforma la existencia y revalora su sentido al generar prácticas del bien por el bien y la virtud en cualquier forma que se presente,

... la criatura humana que es la imagen de su Creador, solo debe estar dispuesta a reproducir esa imagen en todos sus actos, en todas sus acciones. Quien, sabio y activo, comprenda así la magna y grandiosa ley del progreso en todas sus etapas y manifestaciones, será quien haya vivido más y mejor en este mundo; porque una buena vida no se debe estimar por el gran número de años que cuente, sino por su cultivo, su irradiación benéfica a favor de los demás.⁴⁰

Finalmente, para lograr lo anterior, los presbiterianos consideraban que era posible establecer un código de conducta que fincara sus reales en el amor hacia Dios y el ser humano como un deber fundamental para alentarlo hacia el foco central de la vida: la creencia en una vida que bien vale la pena

³⁹ “La vida de Cristo: lecciones de su poder para curar”, *El Faro*, No. 9 (1º de mayo de 1906):75.

⁴⁰ *Ibíd.*

vivir. Se trató de generar a un ser humano que tuviera un fin u objeto piadoso para su vida; porque esto, al final, era la fuente permanente para una salud que incluyera y simultáneamente trascendiera las fronteras del propio cuerpo.



11

Religión y pluralismo cultural: poligénesis del protestantismo latinoamericano

*Carlos Mondragón**

Debo al sociólogo Carlos Martínez García, de México, el concepto de “poligénesis” para describir el fenómeno cultural e ideológico que representó la llegada del cristianismo de corte protestante al Nuevo Mundo descubierto y colonizado por España en el siglo 16. Martínez lo utilizó para documentar el inicio de la evangelización protestante entre los indígenas del sureste de México;¹ yo lo uso ahora para dar cuenta del mismo fenómeno plural como fue la llegada de las doctrinas protestantes a América Latina y el Caribe.

* Coordinador del proyecto “Disidencia y resistencia en el pluralismo cultural: memoria y subjetividad en minorías sociales” (DGAPA-PAPIIT IN304109-3) de la Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Carlos Martínez García, *Poligénesis del cristianismo evangélico en Chiapas*, Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano/Publicaciones El Faro, México, 2004.

El inicio de las luchas de Independencia es sólo un referente general del Bicentenario que en 2010 festejaron pueblos y gobiernos. A él se suman otros motivos de aniversario que responden a historias nacionales particulares como es el caso de México. En 2010 los mexicanos celebraron también los 150 años de la promulgación de la libertad de cultos promovida por Benito Juárez, el primer indígena que llegó a ser presidente de una República en la historia del continente americano; 100 años del inicio de la revolución mexicana y 100 años de la fundación de la Universidad Nacional de México, cuyo papel en la historia nacional es de suma importancia.

Para los latinoamericanos de tradición protestante, las luchas de Independencia fueron importantes porque abrieron la puerta a libertades que fueron impensables durante la Colonia. A la par de la lucha por la Independencia política, las luchas por la tolerancia, la libertad de cultos y la libertad religiosa fueron muy importantes para que las diversas tradiciones del protestantismo se arraigaran en nuestro continente. Esto dio lugar con el paso del tiempo a un proceso de diversificación de las ideas sin las cuales no se entiende esa pluralidad cultural llamada Latinoamérica. El clima de apertura que el fin de la colonia propició benefició a todas las minorías religiosas así como a grupos como los masones, los grupos liberales y las asociaciones anarquistas y socialistas al final del siglo 19.

Ahora bien, ¿dónde buscar la memoria histórica sobre el origen del protestantismo en tierras americanas? Ha imperado tradicionalmente una perspectiva que identifica la difusión de las doctrinas protestantes solo con los misioneros norteamericanos y con las instituciones misioneras que financiaban sus actividades y sus obras de servicio. En ese marco interpretativo tradicional, si se quiere estudiar la historia de la evangelización protestante se hace necesario acudir a los archivos donde

se preservan las fuentes documentales de las actividades de los organismos misioneros y sus agentes.

Por otro lado, siempre hay el recurso de consultar las bibliotecas de los centros educativos para la formación teológica protestante que salvo raras excepciones en Latinoamérica son muy pobres en cuanto a archivos y fuentes bibliográficas y hemerográficas de tipo histórico. Pocos países, y muy contadísimas denominaciones, tienen archivos históricos o invierten para preservar, al cuidado de especialistas, su memoria histórica documental, fotográfica, hemerográfica y bibliográfica. Y si esto pasa en el liderazgo de estas minorías, no extraña encontrar que la conciencia histórica de la mayoría de los protestantes latinoamericanos sea limitada y se reduzca generalmente solo a tres momentos: 1) al primer siglo d.C. con el surgimiento del cristianismo; 2) al siglo 16 con el surgimiento del protestantismo (y eso sólo a veces); y 3) a la época de su propia conversión o contacto con alguna iglesia evangélica protestante.

Existen también otros espacios donde se preserva la memoria histórica de los pueblos, como son las instituciones seculares donde se conservan las fuentes históricas, las cuales dan cuenta de procesos más generales del desarrollo de los pueblos latinoamericanos. No es raro encontrar en algunos archivos y bibliotecas nacionales fuentes históricas que dan cuenta de la presencia protestante en las historias nacionales. En este sentido, hace falta seguir enfatizando el hecho de que si bien las iglesias protestantes tienen una historia propia —nadie lo duda—, son también parte de una historia más general de los pueblos latinoamericanos. La historia de una nación incluye siempre la historia de sus minorías, sean estas religiosas, ideológicas, filosóficas o políticas. Aspecto importantísimo si tomamos en cuenta el destacado papel

que las minorías de diversos tipos han jugado a través de la historia. No hay que olvidar que fueron minorías las promotoras de las luchas de Independencia en sus inicios y de los principales movimientos que en distintos momentos de nuestra historia revolucionaron la vida social, espiritual y política de los países latinoamericanos. Casi siempre la lucha contra los poderes fácticos, seculares y religiosos fue iniciada por minorías visionarias con una fuerte carga de esperanza utópica en la idea de que la realidad y el orden imperante no eran irremediablemente intocables y que el mundo podía transformarse y mejorarse en beneficio de los seres humanos. Sin esta convicción básica no se pueden entender ni la pasión misionera ni la pasión política.

El origen plural de los protestantismos

Como ya lo mencionamos, al utilizar el término “poligénesis” enfatizo la pluralidad de experiencias que se vivieron en los orígenes de la fe reformada en tierras americanas. Cabe hacer una diferenciación entre la presencia de protestantes en América y el surgimiento y consolidación del protestantismo, entendido como un conjunto plural de instituciones eclesiales. Esta diferenciación conceptual entre “protestantes” y “protestantismo” nos amplía nuestra búsqueda y comprensión de un fenómeno que tiene muchas aristas y muchos matices. A esto tendríamos que agregar el surgimiento “espontáneo” de creyentes que tuvieron contacto con el mensaje evangélico y que vivieron procesos de conversión religiosa que los predispuso para integrarse a las nuevas iglesias que surgieron posteriormente con el paso del tiempo, años antes de que llegaran los agentes de las juntas misioneras o de las denominaciones protestantes en el siglo 19. Mencionaré brevemente



algunos episodios de la historia religiosa de América Latina para ampliar el contexto en el que se desarrollaron las luchas de Independencia y surgieron las nuevas Repúblicas que si bien siguieron protegiendo a la Iglesia Católica, ampliaron las libertades religiosas en un lento proceso que continúa hasta el día de hoy.

Protestantes antes que protestantismo

Mencionaré brevemente, a manera de ejemplo, ocho casos de la presencia temprana de las doctrinas protestantes en América, haciendo un énfasis en los casos de México y de Cuba. Esto con el fin de ampliar la perspectiva sobre la historia de la presencia de las ideas protestantes en América Latina.

1. La llegada de colonos europeos a América desde el siglo 16 incluyó a individuos de tradición protestante, así como a judíos y a portadores de otras ideologías. Los archivos de la Inquisición nos ayudan a darnos una idea de este fenómeno. Durante los tres siglos de Colonia española se tienen documentados más de 300 casos de procesos inquisitoriales por luteranismo y herejía.² Para mí, estos cientos de casos son sólo la punta de un iceberg de un fenómeno más amplio de disidencia religiosa justo cuando en Europa la Reforma protestante se expandía y se consolidaba. Recordemos que la Colonia inició con la caída del imperio azteca en 1521 y que los tribunales de la Inquisición sólo se comenzaron a establecer medio siglo después: 1570 en Lima, 1571 en México, y 1610 en Cartagena de Indias, en la actual Colombia.

² Véase por ejemplo Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1960.

Es importante mencionar que el control de la Inquisición sobre los colonos no fue tan absoluto como a veces se piensa. Por ejemplo, a pesar del control inquisitorial, la literatura heterodoxa y de otros tipos entraba a las colonias burlando la estricta vigilancia inquisitorial en los puertos; pues como nos dice el historiador Elías Trabulse, los eruditos y los bibliófilos nunca carecieron de aquellas obras publicadas en cualquier parte de Europa que les permitían satisfacer su curiosidad o su manía. En este sentido —continúa Trabulse—, “el comercio libresco mostró tener un agudo carácter internacional y cosmopolita; y el contrabando no le fue a la zaga en esta característica ya que, favorecido por la corrupción, medró eficazmente a costa de ese y de otros lucrativos renglones del comercio entre Europa y América desde el siglo XVI”.³

2. Presencia de colonos protestantes en Venezuela en 1529, sólo 8 años después de que Lutero compareciera ante el emperador Carlos V y su corte en la Dieta de Worms.⁴

3. Llegada de pastores y colonos calvinistas a las costas de Brasil, quienes enviados por Juan Calvino para reforzar una tentativa de colonización francesa, redactarían en 1558 la primera confesión de fe protestante en el nuevo mundo, 64 años antes de que los “padres peregrinos” llegaran a Norteamérica en 1620, y con ellos la colonización inglesa y sus diversas iglesias protestantes.

³ Elías Trabulse, “Proemio”, en Francisco Fernández del Castillo (comp.), *Libros y libreros en el siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 6.

⁴ Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

4. Pastores y colonos protestantes holandeses en Brasil en la zona de Pernambuco y Paraíba, donde organizaron “clases” en 1636 y 1641, se tradujeron porciones de la Biblia al tupí, se difundieron las ideas de libertad religiosa y se adoptaron medidas a favor de los esclavos negros y su evangelización.⁵

5. Durante los primeros siglos de colonización europea, el área donde se presentó una mayor presencia protestante fue el Caribe. Junto a las comunidades católicas de varias de las islas, se establecieron también iglesias anglicanas, metodistas, presbiterianas y bautistas en el Caribe inglés; iglesias reformadas en el Caribe holandés; e iglesias moravas en el Caribe holandés e inglés. La labor pastoral de los ministros protestantes que ahí se establecieron se dirigía básicamente a la atención de los colonos. Sólo hasta 1735 la Iglesia Morava⁶ organizó una labor sistemática de evangelización entre los esclavos negros que habían sido traídos de África para trabajar en las plantaciones. Para ese entonces, los colonos habían casi exterminado a la población nativa (taíno-arowakos-caribes),

⁵ Justo L. González y Carlos F. Cardoza, *Historia general de las misiones*, Clie, Barcelona, 2008. Véase también el ensayo de Sidney Rooy en esta misma obra.

⁶ La organización religiosa conocida como “Hermanos bohemios” o “moravos” fue fundada en 1450 por antiguos husitas cerca de Silecia y Moravia. Sobrevivientes de la persecución que la Contrarreforma generó en el siglo 16, algunos de sus miembros emigraron en 1722 a Herrnhut, Sajonia, donde fueron protegidos en los territorios del reformador Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Éste estudió en la Universidad de Halle, considerada el centro de la educación y la preparación de misioneros del pietismo alemán. Los moravos llegaron al Caribe en 1732 desembarcando en Surinam, e iniciaron una obra misionera en 1855 entre los indios misquitos en la costa Atlántica de Nicaragua.

lo que repercutía en una limitada fuerza de trabajo local en las islas.⁷

La diversidad de perspectivas teológicas protestantes en las colonias promovió una diversidad de prácticas sociales y coloniales, al igual que misioneras. En Surinam, por ejemplo, el protestantismo sólo era promovido entre las clases superiores,⁸ debido en parte a que los pastores trabajaban exclusivamente con los colonos y no con la población nativa. Influidos por la ideología esclavista, colonos y misioneros protestantes justificaron la existencia de esclavos y un orden colonial basado en la esclavitud, “toda vez que consideraban la esclavitud como una disposición de Dios contra la cual no convenía rebelarse”.⁹

Por otro lado, también se presentaron casos de protestantes antiesclavistas que entraron en pugna con los gobiernos coloniales. Uno de los más famosos ejemplos en la historia del Caribe es el del pastor bautista William Knibb, quien trabajó en la isla de Jamaica con la población negra. Antes de la llegada de Knibb a Jamaica, se había fundado en 1783 una iglesia bautista nativa, formada principalmente por esclavos negros; esta había sido iniciada por un antiguo esclavo de Norteamérica quien fue el primer negro ordenado como pastor bautista en

⁷ Para una visión protestante del siglo 17 sobre los indios caribes véase César de Rochefort, “Histoire Naturelle et Morale des Iles Antilles de L’Amerique”, en Manuel Cárdenas Ruíz (comp.), *Crónicas francesas de los indios caribes*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1981, pp. 281-436. Es notoria en este libro la diferencia de Rochefort con la visión negativa de los cronistas católicos que también se incluyen en esta obra.

⁸ Bastian, *op. cit.*

⁹ Armando Lampe, *Breve historia del cristianismo en el Caribe*, CEHILA/ Universidad de Quintana Roo, Costa Rica, 1997, p. 54.



América. Esta iglesia tendría un papel muy importante como foco de la resistencia activa contra la esclavitud en la Jamaica a la cual llegaría a trabajar años después el pastor Knibb. Impactado por las condiciones de vida de los esclavos y el trato que recibían de los colonos anglicanos ingleses, Knibb jugaría un papel muy importante en la abolición de la esclavitud en Jamaica en 1830 junto con el movimiento antiesclavista inglés impulsado entre otros por el famoso William Wilberforce.

6. Es conocida la obra de colportaje de Diego Thomson y la difusión de la educación popular y el método lancasteriano que realizó en Latinoamérica entre 1818 y 1844. Su simpatía por las luchas de Independencia y su aporte en la construcción de las nuevas Repúblicas promoviendo la educación popular, no ha sido lo suficientemente valorada pues sólo se le reconoce por su difusión de la Biblia. Fue este misionero bautista escocés el primero que introdujo el método lancasteriano de educación popular en algunos países sudamericanos cuando en Latinoamérica todavía se desarrollaban las guerras de Independencia, y cuya importancia hoy los historiadores de la educación en América Latina reconocen por lo que significó este método en el siglo 19 en un mundo prácticamente de analfabetos, en medio del cual se pretendían construir utopías republicanas.

Dos casos de iglesias protestantes anteriores a la llegada de los misioneros extranjeros

Poco se ha valorado en la historiografía protestante el papel de los ex sacerdotes católicos en el surgimiento y consolidación del protestantismo latinoamericano. Es un hecho que la religión reformada no se habría arraigado en Latinoamérica sin los disidentes del catolicismo que hicieron suyas las doctrinas

protestantes; es el caso de la mayoría de los evangélicos latinoamericanos. La explicación exógena o conspiratoria nunca ha sido suficiente para dar cuenta de un fenómeno cultural como el de la mutación religiosa que implica procesos de conversión y cambios mentales que exigen la participación activa y consciente de hombres y mujeres que en un momento dado deciden cambiar de religión por voluntad propia.

Como sucedió en Europa, dentro de la Iglesia Católica en Latinoamérica hubo también clérigos disidentes de la ortodoxia tradicionalista. En este sentido, es muy común encontrar a ex curas en las primitivas Iglesias protestantes que se establecieron a lo largo y ancho del subcontinente latinoamericano. Esto evidencia un proceso similar al que se presentó en Europa con la difusión de la reforma religiosa del siglo 16; es decir, la existencia de clérigos y laicos católicos inconformes con las prácticas o la teología de su iglesia, o influidos por la lectura de la Biblia, la literatura protestante o por los portadores de estas doctrinas, etcétera. Los caminos que las doctrinas y las creencias recorren pueden ser sorprendentes e impredecibles, al igual que su efecto en la manera de pensar de los seres humanos y la manera de situarse frente al mundo.

El caso de México: un protestantismo autóctono originario

Un primer caso que ilustra uno de estos procesos se dio en México en la segunda mitad del siglo 19 cuando las Leyes de Reforma estaban siendo implementadas. Dichas Leyes promovidas por Benito Juárez incluían: a) la “Ley de la nacionalización de los bienes eclesiásticos”, que buscaba contrarrestar el poder económico de la Iglesia Católica; b) “Ley del matrimonio civil”, la cual desconocía para fines legales el matrimonio



religioso; c) “Ley orgánica del registro civil”, con la cual se le quitó a la Iglesia Católica el control del registro de nacimientos y defunciones; d) “Ley de exclaustración de monjas y frailes”, que prohibía la existencia de claustros o conventos; y d) la “Ley de libertad de cultos”, que garantizaba legalmente la libertad de escoger y practicar cualquier religión de acuerdo a la conciencia. Desprestigiadas por la Iglesia Católica y los grupos conservadores, entre otras cosas por fomentar la herejía y destruir la “verdadera” religión, las reformas juaristas beneficiaron a todas las minorías, y de manera especial a las nacientes iglesias protestantes mexicanas.¹⁰

En este contexto, sacerdotes católicos identificados con la política religiosa del gobierno liberal intentaron crear una Iglesia Católica Mexicana separada de Roma. Este movimiento fue promovido principalmente por sacerdotes católicos, los cuales fueron conocidos como “Padres constitucionalistas” por su defensa de la Constitución liberal juarista de 1857. Sobre decir que estos sacerdotes eran liberales, y que no todos los liberales eran ateos, aunque sí, la mayoría, anticlericales. Un manifiesto de esta naciente Iglesia nacional fue reproducido en el periódico liberal *Monitor Republicano* el 5 de octubre de 1861, en el cual se afirmaba:

¹⁰ Hasta el día de hoy, un sector del mundo evangélico rinde un homenaje público cada año a Benito Juárez García el día de su natalicio (21 de marzo) en el monumento en su honor que existe en la Alameda central de la ciudad de México. Día de fiesta nacional en el que los mexicanos recuerdan a uno de los presidentes más admirados de su historia. En el mismo lugar, en horarios distintos durante todo el día, tanto el gobierno como diversos grupos como los masones y las minorías sexuales hacen lo mismo. Es muy sugerente el uso del término “Reforma”, como Juárez nombró a estas leyes que afectaban a la Iglesia Católica, y que la jerarquía católica usó para desacreditar a Juárez y a estas leyes entre la población por su connotación “protestante”.

En la ciudad de México, a los quince días del mes de agosto del año de mil ochocientos cincuenta y nueve, deseando la observación verdadera de la sana y justa doctrina de Jesucristo que tantos bienes ha dado y dará al universo, y que por la costumbre del clero y su disciplina parece más bien una secta errónea; reunidos bajo la protección del Espíritu Santo, los presbíteros cristianos católicos, Rafael Díaz, Juan Nepomuceno Enríquez, Juan Francisco Domínguez, Manuel Aguilar, Manuel Estrada, Cristóbal González Ríos; a nombre de los demás hermanos que están fuera de la capital:

Considerando, que los abusos de los prelados y alto clero de la nación que no respetan ni las Santas Escrituras, ni los Cánones, ni los Concilios, que por su sórdido interés [en] los bienes temporales son la causa del desorden y la revolución social.

Considerando, que el arzobispo ha sido el primero en desprestigiar al clero mexicano, introduciendo en él la división y provocando así el desafecto de los fieles a los ministros, sin que haya sabido ni corregirlo, ni defenderlo...

Considerando, que las farisaicas e incendiarias pastorales del Sr. Garza y demás obispos de la nación han engendrado odio al clero, que debía haber reformado ya con medidas sabias y canónicas.

Considerando, en fin, que estos desaciertos son el origen de tanta desmoralización y desenfreno que perjudican a toda la sociedad, convencidos de que estos males se calmarán con la reforma civil y religiosa, hemos acordado nombrar por nuestro representante ante el gobierno legítimo de Veracruz, con todas las facultades necesarias, al presbítero D. Rafael Díaz, a fin de que, manifestándole nuestros sentimientos y deseos al supremo gobierno, tenga a bien apoyarnos y autorizarnos con su consentimiento para promover las reformas y convocar sacerdotes pacíficos, que reconociendo en todo al supremo gobierno, sometiéndose a la constitución y leyes que de ella emanen, (...) de esta manera cooperemos al reconocimiento



del gobierno nacional, al establecimiento de la paz y a Jesucristo, que fue pobre, humilde, indulgente y amable, no cruel, tirano, rico y vengativo como lo representan los prelados de México.

Encargamos muy particularmente a nuestro comisionado, le presente al Exmo. Sr. Presidente nuestros cordiales respetos y consideraciones y que hay otros muchos eclesiásticos de nuestras mismas ideas, que no se declaran por no perder sus destinos y por no sufrir la persecución de los prelados; pero que lo harán luego que se establezca la reforma y haya seguridad.

Juan Nepomuceno Enríquez, Juan Francisco Domínguez, Manuel Aguilar, Manuel Estrada, Cristóbal González Ríos.¹¹

El apoyo del régimen liberal de Benito Juárez a este movimiento no se hizo esperar, principalmente después de que se cerrara la posibilidad de llegar a un acuerdo con la jerarquía católica sobre las Leyes de Reforma que el gobierno impulsaba. En una carta del 25 de octubre de 1859 dirigida a uno de los líderes de los padres constitucionalistas, el sacerdote Rafael Díaz Martínez, el famoso liberal mexicano del siglo 19 Melchor Ocampo transmitía un mensaje del presidente Benito Juárez en el que manifestaba la simpatía de su gobierno por el grupo de clérigos que intentaban formar una Iglesia Católica Nacional, anteponiendo los intereses de la República.

¹¹ Citado en Daniel Kirk Crane, *La formación de una Iglesia Nacional Mexicana, 1859-1872*, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, México, 1999, p. 48. Existen fuentes historiográficas evangélicas que aseguran que Juárez y su familia se congregaban con uno de estos grupos de los padres constitucionalistas conocidos también como “La Iglesia de Jesús”. Véase Horacio Westrup Puentes, *Paladines del evangelio en México*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1953; Tomás S. Goslin, *Los evangélicos en la América Latina: el siglo XIX, los comienzos*, La Aurora, Buenos Aires, 1956.

Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación.

El Excelentísimo Sr. Presidente, que desea no sólo que nadie sea perseguido ni molestado, ni mucho menos el clero de la República ... sino que además quiere que personalmente conozca su buena voluntad y rectas intenciones, y que tenga al mismo tiempo facilidad de ponerse en contacto con las personas que componen dicho clero ... (para lo cual) nombra a usted su agente general...

Para personas de miras tan elevadas como las de usted, no creo deba ofrecerse mejor recompensa que la satisfacción de la propia conciencia, la consideración y apoyo de las personas sensatas y el buen nombre dejado a una posteridad que lo bendicirá por el beneficio que en esto haga al desgraciado México. Se cuidará, sin embargo, de auxiliar los trabajos de usted cuando la ocasión se presente. Acepte usted las consideraciones de mi aprecio y atenta consideración.

Dios y Libertad. H. Veracruz, octubre de 1859. OCAMPO.
Sr. Presbítero Díaz Martínez. Presente.¹²

Este movimiento de sacerdotes católicos organizó varias congregaciones inspiradas por este pensamiento en varias partes del país. No obstante, a la larga, el proyecto de formar una Iglesia Católica Mexicana no prosperó debido a diversos factores, entre ellos el poder y la influencia de la jerarquía católica y del Vaticano. Aun así, fue un antecedente importante ya que varios de esos sacerdotes se pondrían posteriormente en contacto con algunas iglesias protestantes de Norteamérica para buscar apoyos que permitieran fundar iglesias del mismo credo al amparo de las Leyes de Reforma. La denominación que fue vista con más simpatía por los “padres constitucio-

¹² Citado en Kirk Crane, *op. cit.*, p. 49.



nalistas” fue la Iglesia Episcopal, de tradición anglicana, que junto con la Iglesia Metodista y la Iglesia Presbiteriana fundaron algunas de las primeras iglesias protestantes en México.

Junto al movimiento que lideraban los padres constitucionales, existieron también otros grupos cristianos no católicos dirigidos por laicos como Arcadio Morales y Sóstenes Juárez. El primero se integraría posteriormente junto con sus seguidores a la Iglesia Presbiteriana, llegando Morales a ser ordenado pastor de esta iglesia en 1874. Arcadio Morales fue una figura clave para la consolidación de la posterior Iglesia Nacional Presbiteriana; lo que significa también que el presbiterianismo se estableció en México a partir de que logró atraer a algunos de los grupos evangélicos que ya existían antes de la llegada de los misioneros extranjeros de esta denominación.¹³

Otro caso es el de Sóstenes Juárez, un liberal masón simpatizante de las doctrinas protestantes, quién había promovido en 1885 un movimiento de laicos conocido como “Sociedad de Amigos Cristianos”, o también como “Comité de la Sociedad Evangélica”.¹⁴ Al iniciar la difusión de sus nuevas convicciones religiosas generadas a partir de la lectura de la Biblia que alguien le obsequió —nos dice Daniel Kirk— Sóstenes Juárez promovía reuniones en el número 21 de la calle de San José del Real en la ciudad de México. “Lo primero que hizo fue

¹³ Westrup Puentes, *op. cit.*

¹⁴ Para un estudio más amplio sobre los grupos cristianos no católicos que se desarrollaron en México al amparo de las Leyes de Reforma y antes de que llegaran los misioneros protestantes de las iglesias norteamericanas, véase Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

¹⁵ Kirk Crane, *op. cit.*, pp. 93-94.

mandar unas tarjetas a los ‘liberales *rojos*’ invitándoles a su culto. Llegaron cuatro o cinco y después de un tiempo asistían quince o dieciocho personas al culto de los martes y unos cincuenta o sesenta los domingos”.¹⁵ Sóstenes Juárez se haría posteriormente miembro de la Iglesia Metodista junto con el grupo evangélico que había formado, siendo en 1873 el primer mexicano ordenado como pastor de esta iglesia. Sobre este tema, nos dice el historiador metodista Rubén Ruiz Guerra:

Todos, o casi todos, estos intentos coincidieron con tentativas de los grupos liberales por establecer la tolerancia religiosa en México. A esos grupos se dirigieron los misioneros. Cuando John W. Butler evaluó el trabajo misionero de nuestro país señaló que “muchas congregaciones protestantes encuentran su origen” en estos trabajos. Es más, del grupo de sacerdotes “constitucionalistas” surgieron los primeros predicadores protestantes mexicanos.¹⁶

Al mismo tiempo, otros grupos de cristianos no católicos se desarrollaron también en varios estados de la República mexicana. A los nombres de Arcadio Morales y Sóstenes Juárez habría que agregar el de otros líderes de grupos evangélicos como Marcelino Guerrero, Juan Amador, Brígido A. Sepúlveda y Felipe de Jesús Pedroza.¹⁷ Varios de esos grupos se convertirían posteriormente en las primeras iglesias denominacionales del protestantismo mexicano: presbiterianas, metodistas, bautistas, congregacionales, cuáqueros, etcétera. Esto explicaría en parte la existencia de una sorprendente cantidad de iglesias

¹⁶ Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos: metodismo y modernización en México (1873-1930)*, CUPSA, México, 1992, p. 26. John W. Butler fue un misionero norteamericano que llegó a México para organizar el apoyo a la nueva Iglesia Metodista mexicana en formación, al amparo de las Leyes de Reforma.

protestantes a los pocos años de que los misioneros de las grandes denominaciones norteamericanas llegaran a trabajar a México, como puede verse en la siguiente tabla.

Congregaciones protestantes en México, 1875-1910

Año	1875	1882	1888	1892	1897	1903	1910
Número	125	239	393	469	600	550	700

Fuente: Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 320.

Si tomamos en cuenta que los primeros misioneros denominacionales llegaron a México alrededor del año 1872, sorprende que a los tres años hayan podido reportar la existencia de 125 congregaciones; y siete años después, casi el doble de estos grupos disidentes del catolicismo, como se aprecia en la anterior tabla.

Dadas las características de cómo se estableció y difundió en México el protestantismo denominacional —que no hay que confundir con la difusión previa de las ideas protestantes o la presencia de viajeros y colonos protestantes—, podemos decir que en algunos casos los misioneros extranjeros solo llegaron a darle nombre a iglesias o grupos locales ya existentes fundados por mexicanos. Para entender la particularidad del surgimiento del protestantismo en México es necesario tomar en cuenta la Reforma liberal juarista que promovió las Leyes de Reforma, las cuales tiempo después fueron elevadas a rango

¹⁷ Bastian, *op. cit.*, 1991.

¹⁸ Jacqueline Covo, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

constitucional.¹⁸ Fue al amparo de estas Leyes, al establecimiento de la libertad de cultos y a la separación de la Iglesia y el Estado, que las iglesias protestantes pudieron arraigarse aun en contra del clero católico y los sectores conservadores de la sociedad, padeciendo la intolerancia antiprotestante que se ha manifestado de distintas formas, desde los ataques verbales hasta la violencia física que ha dejado decenas de muertos a lo largo de nuestra historia.

Precusores del protestantismo cubano

Otro caso de interés se dio en Cuba en el siglo 19. Como ya mencionamos anteriormente, el establecimiento del protestantismo en el Caribe se dio desde el siglo 17; y aún en las islas que se mantuvieron bajo el dominio español se conocieron las doctrinas protestantes. Es en este sentido que el historiador católico Armando Lampe, de Aruba, nos señala que antes del dominio norteamericano en la zona del Caribe a finales del siglo 19 las iglesias protestantes eran ya una realidad en varias de las islas. A lo que agrega:

Las Iglesias protestantes no llegaron con el imperialismo yanqui, como comúnmente se piensa. En las colonias holandesas e inglesas las Iglesias oficiales eran protestantes. Cuba, ex colonia española que se convirtió en una neocolonia de los Estados Unidos a partir de 1902, conoció la introducción del protestantismo desde el siglo XVIII. Durante la ocupación inglesa hubo celebraciones anglicanas en esa isla, y protestantes hugonotes (migrantes franceses) se establecieron en ella, pero no desarrollaron ningún trabajo misionero.¹⁹

¹⁹ Lampe, *op. cit.*, p. 87.



Y es precisamente en la isla de Cuba donde se dio otro caso que rompe también con el modelo tradicional que explica la inserción del protestantismo en Latinoamérica a partir sólo de los misioneros extranjeros. A la luz de la información con la que contamos, podemos decir que en Cuba el protestantismo denominacional se estableció en el siglo 19 y principios del 20 gracias a la labor misionera de migrantes cubanos que se habían convertido al protestantismo durante su exilio por cuestiones políticas en Estados Unidos.

La migración cubana a Norteamérica ha sido una constante desde el siglo 19 debido a varios factores, entre ellos, los problemas económicos y políticos en la isla, y mucho antes de la revolución castrista de 1959. Esto ha permitido el surgimiento de comunidades cubanas en Miami y Nueva York desde el siglo 19 que han jugado papeles muy importantes en la historia de Cuba. Muchos de esos migrantes organizaron o apoyaron los movimientos de liberación o de oposición que la construyeron como nación independiente en el pasado.

Uno de los precursores del protestantismo en la isla fue el cubano Joaquín de Palma. Ordenado como ministro de la Iglesia Protestante Episcopal de Estados Unidos, fundó en 1866 la Iglesia de Santiago Apóstol en la ciudad de Nueva York para atender a la población latina, especialmente la comunidad cubana. Sobre este hecho, nos dice el historiador cubano Marco Antonio Ramos:

Desde fecha tan temprana como 1866 se establece la Iglesia de Santiago Apóstol en Nueva York, presidida por el primer teólogo y sacerdote protestante cubano, el Pbro. Joaquín de Palma, quien asimismo tenía un trabajo en Kingston, Jamaica, con los cubanos emigrados. Sus ardientes sermones que unían el cristianismo evangélico más puro con el más sublime patriotismo hicieron historia, su luctuosa oratoria

en la ocasión del fusilamiento de los estudiantes de medicina de 1871 (que protestaban contra el gobierno) fue mencionada por Martí años más tarde...²⁰

El pastor Joaquín de Palma se destacó por su trabajo con los exiliados cubanos que llegaban a Nueva York y por su apoyo a la lucha por la independencia de Cuba. Así reseñaba el escritor y poeta José Martí en 1892 un acto público en el que la nieta de este pastor protestante rendía un homenaje a la memoria de su abuelo ya fallecido.

Era la nieta que honraba la memoria de aquel hombre sincero —decía Martí— que en el destierro ayudó a aliviar las necesidades de los emigrados, que en sus lecciones de religión y de moral nunca olvidó a su Cuba que luchaba por la libertad, que como pastor desinteresado recordaba en el púlpito con acentos cristianos y patrióticos la hecatombe trágica y conmovedora de los ocho estudiantes, que cayó en el suelo extranjero amando a su tierra: Joaquín de Palma.²¹

Junto a de Palma, otros pastores como los metodistas cubanos Enrique B. Someillán y Manuel Deulofeu se destacarían también en el trabajo con la migración cubana en Norteamérica. Políticamente, estos pastores protestantes mantendrían posiciones independentistas y de apoyo a los movimientos que promovían esta lucha dentro y fuera de Cuba.²²

²⁰ Citado en Marcos Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba: la presencia de los protestantes o evangélicos en la historia de Cuba desde la colonización española hasta la revolución*, Caribe, San José de Costa Rica, 1986, p. 91-92.

²¹ Citado en *ibíd.*, p. 92.

²² Bastian, *op. cit.*, 1994

Estos pastores cubanos que iniciaron la evangelización protestante en Cuba entre 1880 y 1898 han sido llamados “misioneros patriotas” por historiadores cubanos,²³ resaltando su doble militancia: como fundadores del protestantismo cubano y como participantes en el movimiento de liberación del yugo español que dirigía y promovía José Martí desde el exilio. Cabe destacar que el prócer cubano no era ateo, como lo sugiere el siguiente párrafo donde define lo que para él era la religión:

Hay en el hombre un conocimiento íntimo, vago, —dice Martí— pero constante e imponente, de un gran creador: Este conocimiento es el sentimiento religioso, y su forma, su expresión, la manera como cada agrupación de hombres concibe a Dios y le adora, es lo que se llama religión. Por eso, en lo antiguo, hubo tantas religiones como pueblos originales; pero ni un solo pueblo dejó de sentir a Dios y tributarle culto. La religión está pues en la esencia de nuestra naturaleza. Aunque las formas varíen, el gran sentimiento de amor, de firme creencia y de respeto, es siempre el mismo. Dios existe y se le adora.²⁴

Otros dos cubanos convertidos al protestantismo en Estados Unidos llegarían en 1883 a la isla para trabajar como colportores y misioneros: Alberto J. Díaz y Pedro Duarte. Nacido en

²³ Véase Adolfo Ham, “La herencia misionera protestante cubana vista desde la perspectiva ecuménica”, en Rafael Cepeda (ed.), *La herencia misionera en Cuba*, DEI, Costa Rica, 1986, p. 57.

²⁴ Citado en Reinerio Arce Valentín, “El pensamiento religioso en José Martí”, *Cristianismo y sociedad*, Ecuador, 1997, Año XXXV, Nos. 132-133, p. 71. En cuanto a la perspectiva de Martí sobre el protestantismo y la religión en general, véase el resto de este número de la revista, así como Roberto Agramonte Pichardo, *Martí y su concepción del mundo*, Editorial Universitaria, San Juan, 1971.

1852, Díaz había participado en Cuba en la llamada Guerra de los Diez Años y había tenido que salir al exilio clandestinamente en una canoa al ser perseguido por el gobierno colonial por su participación en la insurrección. Encontrado a la deriva en el mar por una nave que se dirigía a Nueva York, Díaz salva la vida. Tiempo después se convirtió al protestantismo adhiriéndose a la Iglesia Anglicana y fue enviado a Cuba en donde fundó varias congregaciones, siendo la Iglesia Getsemaní, en la Habana, la más importante. Su trabajo inicial en la capital del país fue sostenido por la Sociedad Bíblica Femenina de Filadelfia, Estados Unidos, con el fin de distribuir la Biblia y realizar actividades de evangelización entre la población como colportor y misionero.

En el caso de Pedro Duarte, este había nacido en Matanzas el 29 de junio de 1855 y emigrado por motivos políticos a Estados Unidos cuando tenía 18 años de edad, ya que había estado involucrado en los preparativos de la expedición del buque “Virginius” en 1873 que intentaba introducir pertrechos a los independentistas cubanos levantados en armas contra la dominación española. De regreso a Cuba como misionero protestante, Duarte fundó una iglesia en la ciudad de Matanzas y fue ordenado diácono de la Iglesia Episcopal Anglicana. Fue este pastor quien logró en 1886, gracias a sus gestiones, que se aplicara en Cuba —oficialmente todavía una colonia— la tolerancia religiosa que se había promulgado en España diez años antes, en 1876. Esto ayudó a crear un ambiente menos adverso para la difusión del protestantismo y el establecimiento de templos y escuelas de estas Iglesias.

En el mismo año de 1883 llegaron a la isla dos metodistas cubanos que eran predicadores de esta iglesia en la Florida: Enrique B. Someillán y Aurelio Silvera. Al inicio de sus actividades misioneras habían iniciado servicios religiosos en el



Hotel Saratoga de la Habana. El impacto de su prédica atrajo “la atención de Manuel Sanguily, el famoso patriota cubano, que los incluyó en su libro *Oradores de Cuba*, mencionando sus labores en la Habana de la década de 1880”.²⁵

Al iniciarse en Cuba la Guerra de Independencia de 1895 algunos protestantes se alzaron en armas mientras otros realizaban diversas actividades de conspiración. Esto trajo como consecuencia que el gobierno obligara a salir del país a varios líderes que eran vistos con sospecha, entre ellos al pastor de la iglesia episcopal en Matanzas, Pedro Duarte, y al pastor Evaristo Collazo, quien había iniciado la obra presbiteriana en Santa Clara. No obstante, ambos continuarían desde el exilio el apoyo a la lucha independentista que terminaría definitivamente con el dominio español sobre la isla en 1898.

Con la intervención de Estados Unidos ese mismo año, la situación cambió no sólo para la sociedad cubana sino también para las iglesias protestantes que habían sido fundadas por los exilados cubanos durante los años anteriores. Esta intervención —nos dice Rafael Cepeda— fue distinta a la que Norteamérica hizo en Puerto Rico y las Filipinas. En

²⁵ Ramos, *op. cit.*, p. 115. Otros casos de cubanos famosos convertidos al protestantismo en el extranjero son los del escritor Tristán de Jesús Medina, ex sacerdote católico nacido en Bayamo en 1833 y amigo en España del famoso escritor Emilio Castelar, y el de Emilio de los Santos Fuentes Betancourt, también ex sacerdote exilado en México. Nacido en Camaguey en 1843, Fuentes Betancourt fue doctor en Filosofía por las universidades Central de Madrid y San Marcos de Lima. Se radicó en México desde 1881 y se adhirió a la Iglesia Metodista; fue uno de los colaboradores más cercanos del famoso pedagogo Enrique C. Rébsamen en la escuela Normal de Maestros de Jalapa, Veracruz, y corredactor, junto con Rébsamen, de la revista pedagógica *México Intelectual*. Véase Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, Porrúa, México, 1976.

Cuba la ocupación fue indirecta a través de por lo menos cuatro acciones, las cuales beneficiaron siempre los intereses norteamericanos:

- 1) El establecimiento de un protectorado no declarado, informal, permitiendo a la vez cierto grado de gobierno propio; 2) la utilización eventual de la fuerza militar de ocupación, aunque sin arrogarse ésta la absoluta soberanía; 3) el aseguramiento de “tratados” comerciales de ataduras económicas casi absolutamente inquebrantables; y 4) la penetración financiera por la intervención (compra ilimitada de tierras y negocios) y el asentamiento y desarrollo de industrias bicontinentales.²⁶

Con la intervención del ejército norteamericano y el establecimiento del protectorado sobre la isla, se incrementó el arribo de misioneros norteamericanos que llegaron a tomar posesión de la obra misionera y las iglesias protestantes ya existentes. Varios de estos misioneros llegaron también con una visión influida por la doctrina del Destino Manifiesto que colocaba a Norteamérica con la “responsabilidad” de llevar a otros pueblos la “civilización” y el “verdadero evangelio”, según era entendido por algunos sectores del protestantismo norteamericano. En 1899 el obispo metodista de Norteamérica Warren A. Candler visitó la isla para conocer la situación y ver las perspectivas para el trabajo misionero, llegando a la siguiente conclusión:

El protestantismo debe venir acá y hacerlo rápidamente. El mundo ha visto en la Revolución Francesa lo que sucede

²⁶ Rafael Cepeda, “Un análisis de los juicios de los misioneros americanos sobre Cuba, los cubanos y la Iglesia en Cuba (1899-1925)”, en Cepeda (ed.), *op. cit.*, p. 38.



cuando un pueblo explotado se rebela contra la monarquía y la clerecía en un mismo acto, y no tiene una mejor fe a la que echarle mano para situarla en el lugar de la que ha abandonado...

El patriotismo, la fe y el humanitarismo deben impulsar a las iglesias protestantes de los Estados Unidos a apoyar en amplio modo la obra de educación y evangelización por la que Cuba clama con sus manos desplegadas pidiendo nuestra ayuda ... El pueblo americano ha sacrificado demasiado por esta infeliz isla, y ahora no debe quedarse a medias en su completa regeneración. El soldado y el marino han hecho y están haciendo bien su trabajo. Que las iglesias envíen ahora al predicador y al maestro.²⁷

Como se sabe, la perspectiva ideológica y política de los misioneros extranjeros nunca fue ni ha sido homogénea, ya que dependía de qué país y de qué sector del protestantismo venían, así como de sus convicciones personales ideológicas y políticas. En el caso de Cuba también hubo misioneros, como el Dr. Landrum, de la Junta de Misiones de la Convención Bautista del Sur, quien publicó un polémico artículo el 9 de febrero de 1902 en el *Havana Post* donde afirmaba:

Dios no nos ha pedido americanizar a Cuba. El último mandamiento de Jesús no lee: «vayan y americanicen a todas las naciones». La bandera de los EE.UU. no es la Biblia, y el predicador norteamericano que confunde una con otra es un sentimental superficial que agravia al Espíritu Santo y deshonor el Reino de Dios... Miles de nuestros conciudadanos que van a Cuba nunca han experimentado las renovaciones de la gracia de Dios: las borracheras norteamericanas, la afición al juego de los norteamericanos, la lujuria norteamericana,

²⁷ Citado en *ibíd.*, p. 40.

la codicia norteamericana, la profanidad y la impiedad norteamericanas son un deshonor para los misioneros norteamericanos ... Ciertamente que muchos de ellos no sólo han sido víctimas de los vicios españoles o cubanos, sino que han introducido inmoralidades ajenas a los criollos y, por tanto, respeto el postulado de que la civilización norteamericana no curará los males del mundo ni sanará sus penas ni eliminará sus pecados.²⁸

La llegada de los misioneros extranjeros para tomar posesión de lo que ya habían hecho primeramente los pastores cubanos, a la par de la intervención norteamericana, inició otra etapa en la historia de protestantismo en la isla.²⁹ No obstante, el arraigo en Cuba de una mentalidad anticolonial y progresista entre algunos sectores del protestantismo, permitió el desarrollo de posturas no conservadoras y sensibles a los problemas sociales, las cuales sobrevivieron durante la primera mitad del siglo 20 y se manifestaron en individuos durante el movimiento revolucionario de 1933, y la Revolución Cubana de 1959. En esta última se destacó un joven bautista de nombre Frank País, hijo de un pastor de Santiago de Cuba, y quien llegó a ser uno de los líderes más importantes del movimiento urbano 26 de Julio que derrocó al dictador Fulgencio Batista en 1959.

Conclusiones

Por mucho tiempo ha imperado una perspectiva histórica que considera que las iglesias protestantes en Latinoamérica fueron fundadas exclusivamente por misioneros extranjeros

²⁸ Citado en Ham, *ibíd.*, p. 54.



que trajeron la luz del evangelio a un mundo que vivía en tinieblas, y que después estas iglesias fueron dejadas a los nuevos convertidos nacionales con el paso del tiempo. Si bien este modelo se presentó en muchos países, no fue el único; es un hecho también que hubo otros casos en los que participaron activamente los propios latinoamericanos, cuyas simpatía o conversión a las doctrinas protestantes ya existía antes de que llegaran los misioneros extranjeros del protestantismo denominacional. La introducción del protestantismo a Latinoamérica no puede explicarse a partir de un patrón único ni sólo debido a influencias extranjeras. Existió también un protestantismo autóctono en algunas partes del continente cuya memoria histórica necesita ser más ampliamente investigada y rescatada.

Como ya lo mencionamos, varias denominaciones enviaron personal a México sólo a raíz de que recibieron invitaciones explícitas de mexicanos convertidos a la fe evangélica para iniciar trabajo denominacional, todo esto al amparo de las Leyes de Reforma que Juárez implementó. Este fue el caso también de la llegada de los mormones, quienes fueron invitados por uno de esos grupos evangélicos autóctonos liderado por el famoso agrarista y socialista del siglo 19 Plotino Rhodakanaty.³⁰

La dinámica histórica va más allá de las explicaciones que omiten el papel activo de los seres humanos cuando éstos

²⁹ Véase Francisco Ramírez, “La herencia misionera en lo social”, en *ibíd.*, pp. 131-139.

³⁰ Véase la primera carta que se envió a las autoridades de la Iglesia Mormona en Norteamérica para establecer contacto, en Plotino C. Rhodakanaty y Juan de Mata y Rivera, *Pensamiento socialista del siglo XIX*, (edición, prólogo y notas de Carlos Illades), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, pp. 42ss.



entran en contacto con ideologías y prácticas culturales de otros países. La circulación de las ideas y las convicciones religiosas se articulan a procesos históricos y culturales que no necesariamente se limitan a las instituciones religiosas. El mundo de las convicciones personales y sus modificaciones internas sobrepasa las fronteras de las instituciones (las iglesias, por ejemplo) y las culturas. Después de las luchas de Independencia, a Latinoamérica llegaron muchas otras nuevas doctrinas aparte de las religiosas: doctrinas positivistas, doctrinas liberales en sus distintas corrientes, doctrinas masónicas, doctrinas filosóficas diversas, doctrinas políticas revolucionarias como las de autores franceses y norteamericanos, doctrinas espiritistas, etcétera. Formas de pensamiento que revolucionarían la vida social y política, y cuya difusión y arraigo entre la población no necesitaron de instituciones difusoras al estilo de las religiosas para trasladarse y difundirse en las naciones liberadas del yugo español.

La historia del protestantismo mexicano y cubano muestra que la dinámica histórica que se presentó en la difusión de las ideas y doctrinas evangélicas respondió a múltiples factores y no puede reducirse a un sólo modelo explicativo. La historia de las misiones protestantes en Latinoamérica exige análisis más finos sobre la realidad social y política que enmarcó desde el siglo 19 la difusión y el establecimiento definitivo de ese cristianismo no católico que con el paso del tiempo adquirió sus propios rostros y construyó sus propias identidades. En este sentido, enfatizamos con toda intención la pluralidad ideológica del protestantismo latinoamericano y la pluralidad de historias regionales que se presentaron en cada país con el surgimiento y consolidación de las diversas iglesias protestantes en Latinoamérica.

Como he intentado mostrar aquí, no existió un modelo único de evangelización protestante en Latinoamérica; como tampoco el perfil de los misioneros que llegaron fue homogéneo. Misioneros escoceses, ingleses, holandeses y norteamericanos posteriormente, promoverán estilos diversos de trabajo. Desde los más paternalistas y conservadores, hasta los menos paternalistas y simpatizantes de cierto pensamiento liberal propio del siglo 19.³¹ La manera de pensar de estos misioneros, de posicionarse frente a la cultura a la cual llegaban, y de vivir cotidianamente entre los latinoamericanos sigue siendo todavía una incógnita en muchos países. Las convicciones ideológicas y teológicas de estos misioneros extranjeros podrían ayudarnos a entender mejor la diversidad con la que se constituyeron los protestantismos latinoamericanos y sus diversos rostros desde el siglo 16 hasta el día de hoy, por su innegable influencia.³²

Por otro lado, tenemos también la variedad de “recepciones” o “lecturas” del pensamiento protestante que hicieron los latinoamericanos y que dieron lugar a la diversidad ideológica del mundo evangélico. Esto ha dado origen a lo que de particular

³¹ El liberalismo aglutina una variedad de expresiones ideológicas que no debe equipararse automáticamente con el liberalismo económico y la ideología capitalista moderna. Ha habido liberales de varios tipos y matices en la historia latinoamericana, especialmente en el siglo 19, lo que nos remite a la historia de su recepción en cada país y los diversos rostros que adquirió dependiendo de los contextos culturales particulares. Es un error metodológico suponer que un pensamiento se mantiene intacto cuando pasa de un contexto cultural a otro como si los seres humanos fueran receptores pasivos funcionando sólo como fotocopiadoras de lo que les llega del extranjero. Y esto opera tanto para el pensamiento teológico como para el pensamiento filosófico, político, etcétera.

³² José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.

tiene el protestantismo en estos países, especialmente en su pensamiento teológico, plural y diverso, que constituye una de sus más preciadas herencias como minoría religiosa en un continente mayoritariamente católico.



Sobre los autores

Ariel Corpus. Mexicano, licenciado en Ciencias Históricas por la Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas con la tesis *Las ideas protestantes de “El Faro” durante el porfiriato: 1885-1900*; maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste (Chiapas, México), con la tesis *Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes: los mensajeros de Cristo en la Iglesia Gólgota de El Corralito, Oxchuc*, (Chiapas), con la que obtuvo el tercer lugar en el Cuarto Concurso Nacional de Tesis sobre Juventud 2009, realizado por el Instituto Mexicano de la Juventud. Miembro del proyecto “Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales” (UNAM-PAPIIT IN304109). Entre sus líneas de investigación se encuentran los estudios históricos y antropológicos del protestantismo, el vínculo jóvenes-religión y la emergencia de las juventudes indígenas.

Carlos Martínez García. Mexicano, sociólogo por la Universidad Nacional Autónoma de México; cofundador del Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano; presidente de la Conferencia de Iglesias Evangélicas Anabautistas Menonitas de México; profesor en el Seminario Teológico Presbiteriano de México; articulista del periódico *La Jornada* (México), *Protestante Digital* y *Lupa Protestante* (España). Autor (junto

a Carlos Monsiváis) de *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2002; *Azusa Street: cuna del pentecostalismo del siglo XX*, ECCAD, México, 2006; *El martirio de Miguel Caxlán: vida, muerte y legado de un líder chamula protestante*, Cajica, México, 2008; *James Thomson: un escocés distribuidor de la Biblia en México, 1827-1830*, Cajica, México, en prensa; *Protestantismo, pueblos indios y derechos humanos en Chiapas*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, en prensa; *La Biblia y la iconografía heterodoxa de Carlos Monsiváis*, Cajica, México, en prensa.

Carlos Mondragón. Mexicano, licenciado en Psicología y maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México; profesor de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala-UNAM; responsable del proyecto “Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales” (UNAM-PAPIIT IN304109); cofundador del Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano. Autor de *Leudar la masa: el pensamiento social de los protestantes en América Latina, 1920-1950*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2005. Coautor de *Identidad y cultura nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994; *Concepciones de ser humano*, Paidós, México, 2002; *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, México, 2006.

Carlos Olivier Toledo. Mexicano, licenciado en Psicología y maestro en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la FES Iztacala, UNAM. Miembro del proyecto “Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales”

(UNAM-PAPIIT IN304109). Autor de: “La construcción social del cuerpo y la expresión emocional femenina: reflexiones preliminares”, en varios autores, *El cuerpo: objeto y sujeto de las ciencias humanas y sociales*, CSIC, Barcelona, 2010; “De protuberancias y perversiones: higiene emocional y frenología en el mexicano del siglo XIX”, en varios autores, *Múltiples enfoques, diversos objetos: tendencias en historia y estudios sociales de la ciencia y la tecnología*, SMHCT, México, en prensa.

Humberto Lagos Schuffeneger. Chileno. Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; licenciado en Derecho (Universidad Complutense de Madrid, España); abogado (Corte Suprema de Justicia, Chile); licenciado en Ciencias del Desarrollo, con mención en Teología (ILADES-Chile, en Convenio con la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica); especializado en Teología (Instituto Ecuménico de Bossey del Consejo Mundial de Iglesias en Convenio con la Universidad de Ginebra, Suiza); profesor universitario; escritor y poeta; miembro de la Comisión de Libertad Religiosa de la Alianza Bautista Mundial; director de la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos del Gobierno de Chile. Autor de *La máscara derrumbada: sociología de las sectas religiosas*, Ediciones ChileAmérica, Santiago, 1996; *El general Pinochet y el mesianismo político*, Lom Ediciones, Chile, 2001.

Jaime Adrián Prieto Valladares. Costarricense. Doctor en Teología por la Universidad de Hamburgo, República Federal de Alemania. Profesor de Historia de la Iglesia, Teología y Diálogo interreligioso en la Universidad Bíblica Latinoamericana; Rector de esta Universidad de 2001 a 2005; y vicepresidente de la Convención de Iglesias Menonitas de Costa Rica. Trabaja en este momento en el Proyecto de Historia Mundial Menonita del Congreso Mundial

Menonita, que contempla un tomo para cada uno de los continentes del mundo. Autor de: *Mission and Migration. A Global Mennonite History Series: Latin America*, Pandora, Kitchener, Ontario, 2010.

Lyndon de Araújo Santos. Brasileño. Graduado en Historia por la Universidad Estatal Paulista Júlio de Mesquita Filho; maestro en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de San Pablo; doctor en Historia por la Universidad Estatal Paulista Julio de Mesquita Filho. Profesor del Departamento de Historia de la Universidad Federal de Maranhão y Director del Centro de Ciencias Humanas. Desde 2006 es presidente de la Asociación Brasileña de Historia de las Religiones. Sus áreas de investigación son: historia de las religiones y las religiosidades, historia de la cultura, catolicismo y protestantismo. Autor de *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira República brasileira*, EDUFMA/Edições ABHR, São Luis, 2006. Coautor de *Religião, raça e identidade*, Paulinas, San Pablo, 2009, y *Religião e violência em tempos de globalização*, Paulinas, San Pablo, 2004.

Norman Rubén Amestoy. Argentino, doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET de Buenos Aires. La tesis doctoral como becario de Zending en Werelddiakonaat, Holanda, versó acerca de la *Difusión y cultura protestante en el Río de la Plata: el rol del metodismo en la génesis del Uruguay, 1868-1904*. Es profesor invitado de la Cátedra de Historia de la Iglesia en el Instituto Bíblico Buenos Aires. Sus áreas de especialización son: Historia del Protestantismo en el Río de la Plata (Siglo 19) e Historia de la Iglesia en América Latina. Coordina el Centro de Estudios Teológicos “Martin Luther King” (sede regional del Instituto Bíblico Buenos Aires) en Córdoba, Argentina.

Pablo Moreno. Colombiano, pastor bautista, candidato al doctorado en Teología con la Universidad Javeriana de Bogotá; rector de la Universidad Bautista en Cali, Colombia; *magister* en Teología por el Seminario Bautista; *magister* en Historia por la Universidad Nacional de Colombia y licenciado en Historia por la Universidad del Valle. Ha publicado artículos en revistas especializadas sobre historia del protestantismo en Colombia y teología en América Latina. Ha dirigido investigaciones como: *Recuperando Memorias: textos comentados de la reforma del siglo XVI*, Visión Mundial, San Salvador, 2006; y *La Acción social de las Iglesias evangélicas en Colombia*, CEDECOL, Bogotá, 2009. Autor de *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante: una historia del protestantismo en Colombia, 1825-1945*, Editorial Bonaventuriana, Cali, 2010.

Sidney Rooy. Estadounidense. Maestro en Teología por el Calvin Theological Seminary, Michigan, y el Union Theological Seminary de Nueva York; doctor en Historia por la Vrije Universiteit, Amsterdam, Holanda. Pastor de las Iglesias Reformadas en Argentina: profesor emérito de Historia y Misión de la Iglesia en el Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires; profesor de Historia y Misión, Universidad Bíblica Latinoamericana y Universidad de Las Américas, San José, Costa Rica. Autor de *Theology of Mission in the Puritan Tradition*, Meinema (Delft)/Eerdmans, Grand Rapids, 1965; *Historia de la Iglesia en América Latina, Guía de estudio*, ISEDET, Buenos Aires, 1990; *Misión y encuentro de culturas*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2001; *Lutero y la misión*, Concordia, Saint Louis, 2005.

Tomás J. Gutiérrez Sánchez. Peruano. Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; licenciado en Teología por el Seminario Evangélico de

Lima; candidato al Doctorado en Ciencia Sociales, mención Historia, por la misma Universidad. Es secretario técnico de la Comisión Especial de los Actos Conmemorativos del Bicentenario de la Independencia del Perú, Congreso de la República; Catedrático de la Universidad Peruana de Las Américas. Autor de: *Haya de la Torre y los protestantes liberales 1917-1923*, Nuevo Rumbo, Lima, 1995; *Los evangélicos en Perú y América Latina: ensayos sobre su historia*, Nuevo Rumbo, Lima, 1997; *El hermano Fujimori: evangélicos y poder político en el Perú del 90*, AHP, Lima, 2000; *Desafíos a la fe cristiana: una perspectiva evangélica*, AHP, Lima, 2002; *Evangélicos, democracia y nueva sociedad*, AHP, Lima, 2005.



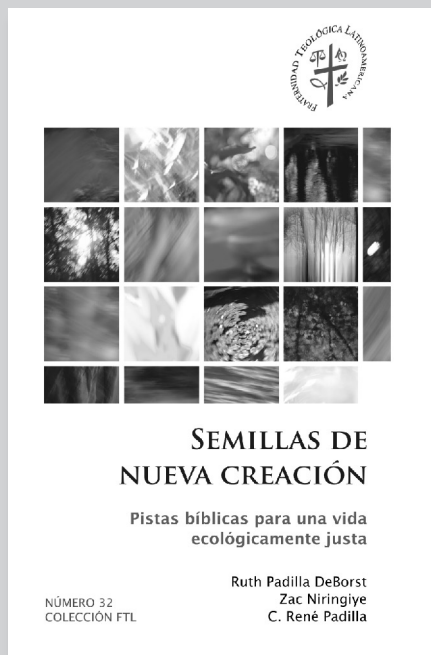
Colección FTL

Semillas de nueva creación

Pistas bíblicas para una vida
ecológicamente justa

RUTH PADILLA DEBORST
ZAC NIRINGIYE
C. RENÉ PADILLA

Una invitación
a reflexionar sobre
el cuidado de la creación
como una dimensión
ineludible de nuestra
misión y una expresión
clara de nuestro amor
a Dios y al prójimo.



EDICIONES
KAIROS

ventas@kairos.org.ar - www.kairos.org.ar







Colección FTL

Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral

LOURDES CORDERO Y
MARCELO VARGAS, EDS.

Reflexiones sobre
las espiritualidades de
los pueblos originarios
en el contexto de
la misión integral y de
las demandas actuales
de interculturalidad
en América Latina.



Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral

LOURDES CORDERO
MARCELO VARGAS
Editores

COLECCION FTL - NUMERO 31

EDICIONES
KAIROS

ventas@kairos.org.ar - www.kairos.org.ar





Este libro fue impreso
en abril de 2011 por
Grancharoff Impresores,
Tapalqué 5868, Buenos Aires, Argentina.
impresores@grancharoff.com
Tel. 54-11-4683-1405
Tirada: 1.000 ejemplares

