

# Misioneros y civilizadores

Protestantismo y modernización  
en el Perú (1915-1930)

Juan Fonseca Ariza



Fondo Editorial 2002  
PUCP

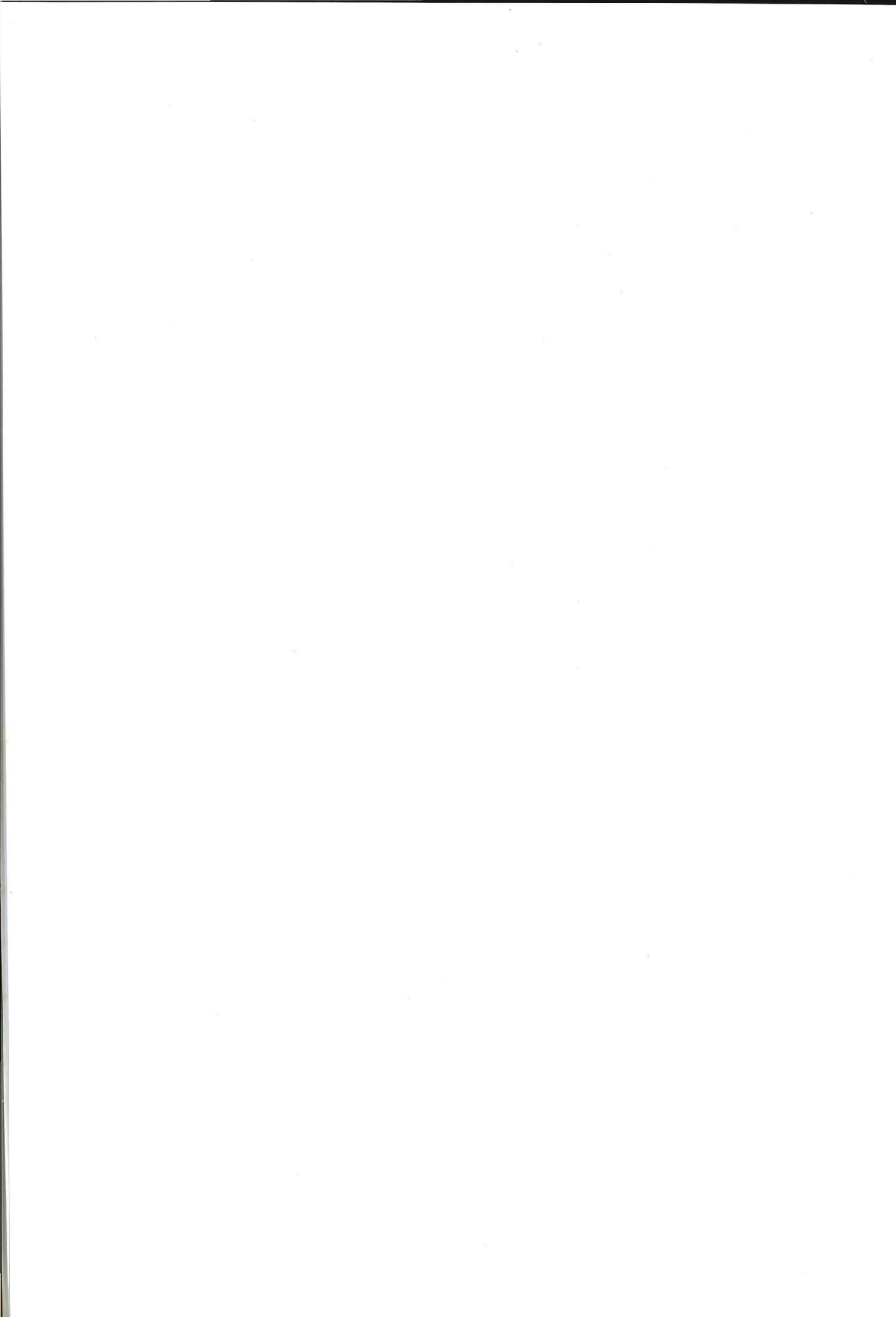
## Juan Fonseca Ariza

Nació en Lima, Perú, hace 29 años. Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, actualmente está culminando estudios de Maestría en Historia en la misma universidad con una tesis sobre la educación protestante en el Perú. Es también miembro de la sección de Historia del Instituto Riva-Agüero y de la Comisión de Historia de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Entre marzo y abril de 2002 realizó investigaciones en el Oxford Center for Mission Studies (Gran Bretaña). Actualmente se desempeña como docente en el Colegio María Alvarado (Lima High School) y en la Universidad Bíblica Latinoamericana-Recinto Lima. Es autor, entre otros trabajos, de «Antialcoholismo y modernización en el Perú (1900-1930)», *Histórica*: XXIV, 2 (diciembre 2000), y «'Sin educación no hay sociedad': las escuelas lancasterianas y la educación primaria en los inicios de la República. 1822-1826» en la compilación dirigida por Scarlett O'Phelan, *La Independencia en el Perú. De los Borbones a Bolívar*. (Lima, 2001). Asimismo, colaboró bajo la dirección de Samuel Escobar en la edición de *Protestantismo en el Perú. Guía Bibliográfica y de Fuentes* (Lima, 2001).





Misioneros y civilizadores:  
protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)



Misioneros y civilizadores:  
protestantismo y modernización  
en el Perú (1915-1930)

JUAN FONSECA ARIZA



Pontificia Universidad Católica del Perú  
FONDO EDITORIAL 2002

Primera edición, Lima octubre de 2002

MISIONEROS Y CIVILIZADORES:  
PROTESTANTISMO Y MODERNIZACIÓN EN EL PERÚ (1915-1930)

© 2002 Fondo Editorial de la  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima, Perú  
Teléfono: 330 7411  
Telefax: 330 7410  
feditor@pucp.edu.pe

*Derechos reservados*

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio,  
sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 9972-42-501-0

Depósito Legal N°: 1501412002-4330

Impreso en el Perú - Printed in Perú

*A mis padres, Juan e Ilda*



## AGRADECIMIENTOS

**D**ESDE QUE INGRESÉ A LAS AULAS de la especialidad de Historia en la Universidad Católica, el tema que he desarrollado en esta obra estuvo en mi mente. Gracias a Dios, luego de marchas y contramarchas, he podido culminarlo. Como todo en la vida, esto no hubiera sido posible sin la oportuna ayuda de varias personas. En primer lugar debo expresar mi gratitud a mi asesor, el R.P. Jeffrey Klaiber, S.J., quien, desde sus clases en la Facultad, acompañó permanentemente mis intereses en el tema y me animó a seguir adelante cuando más lo necesitaba. Su pasión pedagógica y sus virtudes personales merecen toda mi admiración. También agradezco a la Dra. Margarita Guerra en cuyos cursos pude avanzar partes de esta investigación. Asimismo, Scarlett O'Phelan se merece una gratitud especial, no sólo por compartir conmigo valiosas observaciones que enriquecieron mi trabajo, sino también por su constante apoyo moral. A través de ellos expreso mi reconocimiento general a todos los profesores de la especialidad de Historia con los que he tenido el privilegio de compartir mis inquietudes. Algunas conversaciones con Fernando Armas, Cristina Mazzeo, Carlos Mondragón, Arturo Piedra y Tomás Gutiérrez también fueron de mucha ayuda. Asimismo, Paulo Drinot, César Gutiérrez y Efraín Barrera me ayudaron mucho proveyendo espacios para discutir mis avances. A ellos mi agradecimiento.

Una gratitud muy especial también a los Dres. Tito Paredes, Samuel Escobar y Darío López, intelectuales evangélicos que, directa o indirectamente, formaron la base de mis ideas sobre el movimiento protestante en el Perú. Sus ideas y los espacios comunes en los que pudimos participar

han sido un aporte invaluable para la conclusión de este trabajo. También agradezco a la Misión Basilea en la persona de su ex Director, el Rev. Rafael Goto, cuyo apoyo material fue más que oportuno en mis años de estudio. También reconozco el constante respaldo de Juan Inocencio, abnegado historiador protestante, con quien inicié este terco interés por la investigación del pasado del protestantismo en el Perú. Su amistad y los espacios que me proveyó no serán olvidados. Mención aparte merecen otras personas que me ayudaron con la búsqueda de materiales. Entre ellos, Elinos Caravasi en la Biblioteca Nacional y Cristina Zamora en Chiclayo.

Entre los amigos que me brindaron todo su apoyo en estos últimos años debo señalar de una manera especial a Iván Millones, compañero permanente de mis inquietudes historiográficas desde las aulas de la Facultad. Asimismo, todo mi afecto a mi gran amigo Gersón Julcarima. Cada una de nuestras conversaciones fueron vitales para seguir adelante. De la misma manera, con Antonio Espinoza, José Ragas, Daniel Soria y Humberto Rodríguez Siqueiros, pude compartir muchas de mis ideas. A través de ellos, agradezco a todos aquellos amigos que, en diferentes momentos, me demostraron lo que significa la palabra amistad. Mi gratitud a Dévora, Pablo, Jenny, Naty, Eva, Gersón y todos los demás.

Finalmente, aunque no en último lugar, agradezco a mi familia. Me siento dichoso de pertenecer a ella por todo lo que hicieron y siguen haciendo por mí. A ellos va dedicado este trabajo. Desde pequeño, mis padres, Juan e Ilda de Fonseca, me inculcaron el más valioso tesoro arraigado en mi corazón: la fe en Dios. Por lo tanto, no puedo dejar de agradecerle a Él por todas sus bondades. Y gracias también a mis hermanos: Abiud, Melvi y Lizzet.

Una palabra final de reconocimiento al Fondo Editorial de la Universidad Católica por su apertura para la publicación de este libro; en especial, a su editor, Lic. Dante Antonioli. Este trabajo, de alguna u otra manera, expresa mis sueños e ilusiones. Tengo la utopía de un país en el que cada persona o grupo social puedan contribuir con algo a su desarrollo y sentirse parte de él. Todos, desde nuestra pequeña trinchera, tene-

## Agradecimientos

mos el deber y el derecho de colocar nuestro ladrillo en la construcción de aquel gran edificio inconcluso que es nuestro país. Este trabajo aspira a ser parte de ello.



## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ACM	Alianza Cristiana y Misionera
AD	Asambleas de Dios
AGN	Archivo General de la Nación
BN	Biblioteca Nacional - Sala de Investigaciones
CCLA	Comité de Cooperación en América Latina
CEMAA	Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazonica
ES	Ejército de Salvación
IEP	Iglesia Evangélica Peruana
ILE	Iglesia Libre de Escocia
IME	Iglesia Metodista Episcopal
IN	Iglesia del Nazareno
IS	Iglesia de la Santidad
MEL	Misión Evangélica de Lamas
RBMU	Regions Beyond Missionary Union (Unión Misionera para Regiones Lejanas)
SBA	Sociedad Bíblica Americana
SBBE	Sociedad Bíblica Británica y Extranjera
SEL	Seminario Evangélico de Lima
UESA	Unión Evangélica de Sudamérica
YMCA	Young Men's Christian Association (Asociación Cristiana de Jóvenes)



## ÍNDICE

Introducción	17
<i>Capítulo 1</i>	
El protestantismo como objeto de estudio: estado de la cuestión	25
<i>Capítulo 2</i>	
Génesis y desarrollo del protestantismo en el Perú: 1889-1915	63
<i>Capítulo 3</i>	
Entre el conflicto y la consolidación: el establecimiento del protestantismo institucionalizado en el Perú (1915-1930)	117
<i>Capítulo 4</i>	
El protestantismo y los espacios de reforma: obra educativa y médica	185
<i>Capítulo 5</i>	
El protestantismo y los espacios de reforma: los movimientos sociales	221
<i>Capítulo 6</i>	
Patria Nueva y hombres nuevos: el Estado, los protestantes y el proyecto modernizador	275
Conclusiones	329
Apéndices	339
Bibliografía	345



## INTRODUCCIÓN

UNA TEMÁTICA AÚN POCO ABORDADA por las investigaciones históricas es la de las minorías religiosas en el Perú. Me atrevería a decir que, en general, los estudios de las minorías de todo tipo todavía tienen mucho que explorar, aunque concitan un interés cada vez mayor entre los historiadores. En este sentido, el análisis histórico del protestantismo en el Perú es un tema que, a pesar del reciente interés que ha provocado entre los científicos sociales, aún no ha sido desarrollado con la debida profundidad, especialmente desde la perspectiva histórica. Nos parece una ausencia que debe subsanarse, no solamente por el progresivo protagonismo que ha alcanzado esta manifestación religiosa en el país, sino también porque su análisis puede señalar caminos para el estudio de otros movimientos o grupos sociales minoritarios en el Perú, muchos de los cuales ya cuentan con una presencia significativa en el escenario nacional. Dentro de nuestra historiografía, por lo general se ha optado por preferir el análisis de las instituciones predominantes o de los movimientos hegemónicos. Sin embargo, en el proceso de construcción de la historia nacional nos parece importante la incorporación de las pequeñas historias de grupos minoritarios que, desde sus respectivos espacios, también intervinieron en el desarrollo histórico peruano.

Dentro de la historia peruana, la mayoría de los investigadores coincide en considerar al segundo gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930) como un particular período de transformación para la sociedad. El régimen leguista modificó el perfil social del Perú e intentó modernizar el país «desde arriba». Fue así que en la década del 20 surgieron nuevos movimientos como el estudiantil y el obrero, las modernas agrupaciones políticas de masas (aprismo, anarquismo, socialismo), y novedosas

corrientes de pensamiento y acción (indigenismo, feminismo). También fue una etapa en la que se registró un abrumador ingreso del capital norteamericano y en la que los sectores emergentes de la clase media iniciaron su consolidación. Por otro lado, el autoritarismo y la represión fueron notas que caracterizaron al sistema político imperante. Ello provocó, variablemente, que determinados grupos políticos, sociales y religiosos «disidentes» asumieran una actitud crítica hacia el status quo. La presencia de estos grupos, así como los nuevos elementos que la sociedad estaba incorporando provocaron que ésta, al culminar el Oncenio, fuese bastante distinta a la del período denominado «República Aristocrática».

Uno de aquellos grupos fue justamente el de los protestantes quienes, desde las últimas décadas del siglo XIX, habían iniciado labores de servicio social y predicación recibiendo el continuo respaldo de los liberales en coyunturas específicas como la lucha por la tolerancia religiosa. En 1915, luego de un accidentado camino, el Gobierno de José Pardo promulgó la reforma del Artículo 4to. de la Constitución, el cual prohibía el ejercicio público de cualquier culto no-católico. Esta medida influyó notoriamente para que las misiones protestantes británicas y norteamericanas incrementaran sus actividades e iniciaran un crecimiento progresivo en el país.

Algunos sectores del protestantismo, siguiendo los presupuestos de su perspectiva misionera, establecieron estrechas relaciones con aquellos sectores sociales que promovían reformas en el sistema político y social del país. El protestantismo se presentaba como una alternativa religiosa reformista frente al conservadurismo del catolicismo del momento, pues promovía la vigencia de nociones tales como la democracia, la justicia social, la libertad y el cumplimiento estricto de un código ético que la intelectualidad reformista consideraba pertinente a las reformas que propugnaba para la nación. No obstante, también procuraba constituirse en una alternativa humanista frente a las corrientes ideológicas que iniciaron su desarrollo en el período señalado. De esta manera, los sectores progresistas, duros críticos de la influencia del catolicismo en la sociedad, al igual que los antiguos liberales, vieron a los protestantes como

eficaces aliados para sus proyectos de reforma. Estos, por su parte, estableciendo claras distinciones, tomaron a los anteriores como una plataforma de apoyo para lograr la legitimidad que buscaban y concretar su propio proyecto para el país.

Esta activa relación permitió que los protestantes lograran consolidarse progresivamente e involucrarse en el desenvolvimiento general del país. Dentro de este proceso, los sectores que buscaban «modernizar» la sociedad, siguiendo especialmente cánones anglosajones, percibieron a este movimiento religioso emergente como un promotor de la nueva cosmovisión. De esta esperanza participaron no sólo los sectores progresistas, sino también el Estado, instancia desde la cual finalmente se propugnaba con mayor vigor aunque menor criterio la modernización del país. Así, aunque es exagerado afirmar que los protestantes promovieron el proyecto modernizador, sí es cierto que lo acompañaron y que fueron parte activa dentro de él. Esta hipótesis es la que deseamos desarrollar en esta investigación.

De alguna manera ya hemos justificado la elección de nuestros hitos cronológicos. Por un lado, en 1913 se inició la discusión para la reforma del artículo 4to. de la Constitución, buscando así garantizar legalmente la tolerancia de cultos. En 1915, el proyecto de ley fue promulgado. Por otra parte, en 1913 se formó el Comité de Cooperación en América Latina (CCLA), entidad que agrupaba a todas las organizaciones misioneras protestantes en el continente. Ese organismo realizó en 1916 el Congreso de Panamá, el cual delineó las principales líneas de trabajo de las misiones protestantes en América Latina. Luego de estos acontecimientos, se incrementó la presencia de nuevas organizaciones y misioneros protestantes en el continente. Así que, tanto en el ámbito interno como externo, aquellos son años representativos. Por otro lado, 1930 significó el año de la caída del leguismo, régimen que apoyó la labor cultural y social de los misioneros protestantes. Ese mismo año, diversas misiones inauguraron sus principales edificios, con lo que su proceso de consolidación se concretó rápidamente. Asimismo, la crisis económica mundial de 1929 provocó que las misiones protestantes, en especial las norteamericanas,

canas, se vieran seriamente afectadas, obligando a que se inicie un progresivo proceso de nacionalización de las denominaciones establecidas en el país.

En el primer capítulo haremos un análisis general de la historiografía sobre el protestantismo y las propuestas de periodificación sustentadas por diversos investigadores. Además, procuramos establecer definiciones claras de algunos conceptos claves que utilizaremos a lo largo del trabajo. En el segundo capítulo haremos un resumen de los factores que permitieron el establecimiento del protestantismo en el país, así como de sus primeros años, antes de la reforma constitucional de 1915. Ello nos permitirá establecer continuidades con nuestro periodo principal de análisis. En el capítulo tercero describiremos el proceso de establecimiento de cada una de las organizaciones que se asentaron en el país durante nuestro periodo. Además haremos un análisis detallado de su desarrollo institucional, así como de su expansión geográfica y social, para establecer algunas constantes que arrojarán conclusiones interesantes sobre la relación entre el protestantismo y el proceso de modernización en el país.

En el capítulo cuarto realizaremos un detallado análisis de la obra educativa y social de los protestantes, que resultó tan apreciada por los sectores que promovían la modernización en el Perú. En el quinto hacemos una revisión de las relaciones de los protestantes con los diferentes movimientos sociales de la época tales como el indigenismo, el feminismo y el movimiento temperante, así como con la intelectualidad. En el sexto propondremos algunas conclusiones sobre las actitudes políticas de los protestantes y de su relación con el Estado y la Iglesia. Aquí resaltaremos su participación en el proyecto modernizador desarrollado por los diferentes regímenes políticos en dicho periodo, en especial el correspondiente al Oncenio de Leguía.

Cada capítulo se constituye en un elemento vital de nuestra argumentación, porque contribuye a tener una comprensión clara de las formas a través de las cuales el protestantismo se consolidó, en medio de una serie de conflictos durante este especial periodo de entusiasmo modernizador.

En general, el movimiento protestante en América Latina no ha sido investigado suficientemente. Probablemente, en los casos de Chile, Brasil y México, dicha carencia sea menor. En el caso peruano, las investigaciones académicas son aún muy pocas. Los trabajos realizados hasta ahora pueden ser clasificados en dos grupos.

Por un lado están aquellos trabajos realizados por misioneros o líderes protestantes cuya finalidad consiste en describir ciertos hechos sobresalientes con cierto objetivo apologético o laudatorio. Entre ellos podemos mencionar a los trabajos de Saúl Barrera, Juan Ritchie, Santiago Huamán, Juan Kessler, Estuardo McIntosh, Herbert Money, John Sinclair, Rubén Zavala y otros.

Por otro lado, existe toda una literatura surgida en medios académicos que toma al protestantismo como objeto de investigación. En ella están los trabajos realizados por Jean Pierre Bastian, Rosa Bruno-Joffré, Tomás Gutiérrez, Hans-Jürgen Prien, Paul Kuhl, Elvira Romero y otros. Sin embargo, en algunos de ellos el fenómeno protestante es interpretado arbitrariamente desde una perspectiva ideológica conflictivista que analiza el movimiento a partir de sus conexiones extranjeras, obviando los mecanismos internos que permitieron su desarrollo en nuestro país. Finalmente, en ambos casos la concentración de los trabajos ha estado en algunos grupos eclesiales (metodistas, presbiterianos), personajes (Mackay, Penzotti, Thomson) o períodos (s. XIX). En el capítulo I haremos un examen detallado sobre el particular.

Por ello, nuestro interés en este libro es hacer un análisis de las características de las diversas expresiones del protestantismo que se asentaron en una época que aún no se ha estudiado con la debida profundidad. Dicho estudio parte desde la particular coyuntura interna que permitió que las puertas del país se abrieran a la obra protestante y las estrategias que se usaron para dicho fin, hasta las formas de relación que los sectores protestantes establecieron con los diversos estamentos de la sociedad nacional. Luego haremos una propuesta de análisis e interpretación del papel cumplido por los protestantes en el proceso de desarrollo del proyecto modernizador en el Perú, en la época que ya señalamos previamente.

Entre las fuentes secundarias hemos utilizado libros y artículos que sobre el tema se han publicado en inglés, español y portugués. Igualmente hemos utilizado ponencias, separatas, monografías y tesis que investigan el tema y que se encuentran en universidades (PUCP, UNMSM, Universidad Unión Incaica) y otras instituciones académicas (Seminario Evangélico de Lima, Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónica, Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú, Comunidad Bíblica Teológica).

Entre las fuentes primarias, hemos utilizado, con especial énfasis, el material periodístico protestante. Esto por tres razones importantes. La primera es que, salvo el caso de los metodistas, es casi imposible encontrar fuentes documentales debidamente organizadas de las diversas denominaciones protestantes, por lo menos para este periodo. Los materiales están muy dispersos y, en muchos casos, irremediablemente perdidos. En segundo lugar, porque el análisis de la prensa nos permite vislumbrar tanto lo que los protestantes quisieron mostrar a la sociedad como lo que la sociedad pudo observar de ellos. La prensa, por su difusión, fue el medio más eficaz de presentación del mensaje protestante a la sociedad peruana. Además, sirvió de factor de unidad entre las nacientes asociaciones de fieles que, por carecer de otros medios, tenían a la prensa como principal formadora de opinión, abastecedora de información y factor de cooperación. En tercer lugar porque, hasta ahora, ningún trabajo sobre el protestantismo ha utilizado este tipo de material, tan ilustrativo y vital para la comprensión del fenómeno. Asimismo, hemos investigado en la prensa secular y la católica.

No obstante, hemos procurado combinar dicho análisis con los materiales documentales, memorias, actas e informes depositados en diferentes archivos nacionales. Lamentablemente, no pudimos acceder a los archivos de las principales sedes de las organizaciones misioneras en los Estados Unidos y la Gran Bretaña. Entre los archivos consultados estuvieron:

- Archivo General de la Nación
- Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú

## Introducción

- Archivo del Centro de Documentación del CEMAA
- Archivo Metodista - Wolfe Memorial
- Archivo de la Iglesia Evangélica Peruana - Maranatha
- Biblioteca del Colegio San Andrés

Creemos que la información conseguida para esta obra es sólida por lo que esperamos que las conclusiones a las que hemos llegado también tengan la misma seguridad. Obviamente, no pretendemos haber cerrado el tema. Por el contrario, nos parece más bien haberlo abierto a renovadas posibilidades y enfoques que posteriormente pueden completarse con mayores datos y nuevos instrumentos de análisis.

## Capítulo I

### EL PROTESTANTISMO COMO OBJETO DE ESTUDIO: ESTADO DE LA CUESTIÓN

El protestantismo no consigue penetrar en América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (YMCA, misiones metodistas en la sierra, etc.). Este y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas.<sup>1</sup>

José Carlos MARIÁTEGUI (1928)

Actualmente existen, aproximadamente, 40 millones de protestantes en América Latina, Y allí, la expansión del Protestantismo evangélico desde la década del 60 desde su epicentro en los EE. UU. está siendo un fenómeno social y religioso de proporciones extraordinarias.<sup>2</sup>

David MARTIN (1990)

**E**STAS DOS PERCEPCIONES, expresadas en períodos muy distintos, nos muestran el importante proceso de desarrollo que el protestantismo en el Perú y América Latina ha experimentado en este siglo. Creemos que es necesario analizar seriamente este fenómeno, a pesar de la poca atención que ha recibido el tema en el ámbito historiográfico, no sólo por el reciente crecimiento numérico que está experimentando sino, ante

1. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Universitaria, 1955, pp. 131-132.

2. «There are now over forty million Protestants in Latin America, and the spread there of Evangelical Protestantism since the 1960s from its epicentre in the USA has been a religious and social phenomenon of extraordinary proportions», contratapa de MARTIN, David. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1990.

todo, porque es un fenómeno que ha formado parte de las transformaciones de la sociedad nacional desde su presencia inicial hasta el presente.

Sin embargo, a pesar de la creciente importancia del fenómeno protestante en nuestro país, su historia está aún por escribirse. Las investigaciones académicas son aún muy pocas, a pesar de que últimamente se observa un relativo interés por analizar el fenómeno en el ámbito latinoamericano. En nuestro continente, países como México, Brasil, Chile y Argentina son los que tienen una mayor cantidad de trabajos sobre el tema.

En el caso mexicano ha predominado, bajo la lúcida égida de Jean Pierre Bastian, el estudio de los factores endógenos que permitieron el ingreso del protestantismo, en especial en sus relaciones con el liberalismo y los diversos círculos de prácticas asociativas disidentes.<sup>3</sup> En los casos de Brasil, Argentina y Chile, el enfoque se ha centrado en el análisis de la inmigración europea protestante, aunque también han sido estudiadas las relaciones protestantismo-liberalismo.<sup>4</sup> Finalmente, para el caso chileno y el de Centroamérica existen numerosos acercamientos, principalmente sociológicos, al reciente fenómeno de expansión numérica que los diversos sectores del protestantismo están experimentando en estos países.<sup>5</sup>

3. Véanse los trabajos de BASTIAN, Jean Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990; Id., *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: FCE-El Colegio de México, 1989; Id., *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE, 1994; RUIZ GUERRA, Rubén. *Hombres nuevos: metodismo y modernización en México (1873-1930)*. México: CUPSA.

4. Al respecto analizar los trabajos de autores como AMESTOY, Norman Rubén. «Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura, 1850-1910, el caso argentino» *Boletín Teológico fil*, 47-48 (1992), Buenos Aires; pp. 203-222; GOUVEA MENDOCA, Antonio. «La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo en Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis» En: BASTIAN, Jean Pierre (comp.). *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: FCE-CEHILA, 1990; pp. 67-82; y especialmente PRIEN, Hans Jürgen. *La historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.

5. La obra de LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas. Un estudio sociológico del pentecostalismo chileno*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1968, es un clásico sobre el tema.

## La historiografía sobre el protestantismo

Para evaluar adecuadamente la historiografía sobre el tema, proponemos la siguiente clasificación:

- a. Historiografía no-académica: procedencia protestante y católica.
- b. Historiografía académica: textos generales, investigaciones específicas, análisis historiográficos y conceptuales, y publicaciones de fuentes.

La historiografía no académica o tradicional está constituida, generalmente, por algunos trabajos realizados por personajes directa o indirectamente relacionados con el movimiento protestante (misioneros, obreros nacionales) que describen su desarrollo con fines apologéticos o reivindicatorios. También se incluyen aquí las crónicas denominacionales<sup>6</sup> y algunas biografías. Los trabajos de Saúl Barrera, Santiago Huamán y Rubén Zavala<sup>7</sup> son una muestra de ellos. Finalmente, los esfuerzos de John

6. A pesar de la preferencia de Bastian por usar el término «secta» en lugar de «denominación» nos parece más adecuado el segundo término para referirnos a las comunidades protestantes. Según Turner, el concepto de secta es inútil desde un punto de vista teológico porque presupone una definición de ortodoxia que puede ser arbitraria, y también desde el sociológico, porque se define desde una iglesia institucionalizada. Turner, Bryan. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: FCE, 1988. Para nuestro análisis utilizamos la definición que Bryan Wilson, basado a su vez en los conceptos de Martin, da sobre la «denominación»: «The denomination does not claim universal allegiance coterminous with the state, as does the church; it claims less institutional objectivity. Like a sect, it emphasizes voluntary adherence, but it claims no monopoly of truth and demands much less of its adherents in the way of doctrine or morals. As an institutional form it evidences the diminution and compartmentalization of religious influence in industrial society. Even where it inherits the hierarchic authority structure of the church, it offers more lay opportunity in government. Its religious leadership, in contrast with that of most sects, tends to grow more professional». WILSON, Bryan. «Religious organization». *International Encyclopedia of the Social Sciences*. David Sills (ed.). London: Collier-MacMillan Publishers, 1972. Vol. 13-14, pp. 434. Estas características pueden aplicarse, con ligeras variantes, a la mayoría de las organizaciones religiosas protestantes de principios de siglo. En el capítulo tres veremos más sobre este asunto.

7. BARRERA, Saúl. *Orígenes y desarrollo de la Iglesia Evangélica Peruana*. Lima: CBT-CEDE-PP, 1993; HUAMÁN, Santiago. *La primera historia del movimiento pentecostal en el Perú*. Lima:

Ritchie por rescatar la historia del naciente movimiento protestante son un ejemplo precursor de este tipo de trabajos.<sup>8</sup> Es evidente que puede ser arbitrario calificar a algunos trabajos de tradicionales puesto que es una categoría que puede relacionarse con superficialidad y limitaciones. Sin embargo, muchos de estos constituyen fuentes de primerísimo nivel para el estudio del tema y evidencian, en grados distintos, un cuidadoso trabajo de investigación. Lo que los distingue es la manera como interpretan sus datos y los objetivos que persiguen. Por su parte, algunas de las publicaciones que veremos a continuación, llamadas académicas, presentan elementos que se manifiestan en este primer tipo de historiografía.

En esta forma tradicional de hacer historia, también pueden ubicarse algunos trabajos de autores católicos que analizan el fenómeno para criticarlo. El trabajo de Camilo Crivelli es un ejemplo de ellos, aunque no se refiere directamente al caso peruano.<sup>9</sup> Sorprendentemente, en años recientes se ha revivido esta perspectiva negativa a través de una serie de publicaciones que se esfuerza en demostrar que el protestantismo es un movimiento disociador de la identidad latinoamericana o que es parte de un sistemático programa de hegemonía del imperialismo yanqui.<sup>10</sup>

Por otro lado, tenemos trabajos que agrupamos bajo el término genérico de historiografía académica. Son esfuerzos que evidencian una

El Gallo de Oro, 1982; y ZAVALA, Rubén. *Historia de las Asambleas de Dios del Perú*. Lima: Dios es Amor, 1989.

8. Ritchie, misionero evangélico inglés de inicios de siglo, publicó en 1921, en varios números de la revista *Renacimiento* una serie de artículos sobre los principios del movimiento evangélico en el Perú. Posteriormente, en 1985, el Departamento de Misiología del Seminario Evangélico de Lima los publicó en una separata intitulada *El Movimiento Evangélico en la historia del Perú y en América Latina*. Estos artículos son una fuente invaluable para conocer los inicios del protestantismo en el país.

9. Una muestra de ello son los artículos de LITUMA, Luis. «El protestantismo en el Perú». *El Amigo del Clero*, 431 (agosto 1944) pp. 36-40; y DE LOZADA Y PUGA, Cristóbal. «La infiltración protestante en el Perú». *Revista de la Universidad Católica del Perú*, IX/1 (abril 1941) pp. 3-7.

10. Cf. ESCOBAR, Samuel. *Los Evangélicos: ¿Nueva leyenda negra en América Latina?* México: CUPSA, 1991.

utilización más amplia de los instrumentos de la ciencia histórica (por ejemplo, la crítica de fuentes) y una menor limitación de sus objetivos. Sin embargo, ello no significa que merezcan una absoluta credibilidad, pues toda creación intelectual tiene límites, condicionantes y prejuicios.

Dentro de los textos generales sobre el protestantismo en América Latina tenemos, en primer lugar, a la obra de Prudencio Damboriena, precursor esfuerzo por comprender al protestantismo de una manera general, aunque su énfasis se centra demasiado en lo estadístico.<sup>11</sup> El trabajo de Prién<sup>12</sup> es un notable esfuerzo de comprensión global del protestantismo en relación con la sociedad, tomando como espacio privilegiado de análisis a las comunidades de inmigrantes en Brasil, Argentina y Chile.

En esa misma línea, aunque con un mayor número de trabajos, ubicamos las contribuciones de Jean Pierre Bastian. Su período preferido está entre el siglo XIX e inicios del XX y ha hecho notables aportes sobre los factores endógenos que permitieron el ingreso del protestantismo a América Latina.<sup>13</sup> Sin temor a equivocarme, creo que la mayoría de trabajos que se ha elaborado sobre el protestantismo en los diversos países del continente, se ha realizado bajo la influencia de los planteamientos de Bastian. El enfoque de la Comisión de Estudios sobre la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) acerca del protestantismo, por ejemplo, es fundamentalmente bastianiano. Sin embargo, considero que en su esfuerzo por rescatar lo endógeno no presta la suficiente atención a los factores exógenos que provocaron la llegada del protestantismo así como a sus particularidades teológicas.<sup>14</sup>

11. DAMBORIENA, Prudencio. *El Protestantismo en América Latina*. Friburgo: Feres, 1962. Un trabajo similar, hecho por autores protestantes, con una mayor incidencia estadística es el de READ, William y otros. *Avance evangélico en la América Latina*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1971. 2 vol.

12. PRIÉN, Hans-Jürgen. *La historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.

13. Véase los principales trabajos de Bastian en la nota 3.

14. Es una crítica que la ha planteado con mucho fundamento MÍGUEZ BONINO, José, en su libro *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*. Grand Rapids, Mi.: Nueva Creación, 1995, p. 13.

Otro trabajo global es el de Pablo Deiros, historiador evangélico argentino, quien en su *Historia del cristianismo en América Latina* hace una síntesis del desarrollo del protestantismo en el continente.<sup>15</sup> Su aporte consiste justamente en ello: la claridad con la que describe, clasifica y sintetiza los períodos y las características del fenómeno estudiado. Sin embargo, es muy débil su análisis de los contextos en los que se desarrolla, predominando esencialmente lo narrativo.

Para el caso específico del Perú se han elaborado algunos trabajos que constituyen un notable avance hasta el momento. En primer lugar, tenemos al único trabajo que, hasta ahora, ha intentado hacer una historia general del protestantismo en el Perú: *La historia de la evangelización en el Perú* de Juan Kessler.<sup>16</sup> El autor, misionero protestante, trabajó durante diez años en el país (1949-1958). En su obra hace una descripción del desarrollo de los principales cuerpos protestantes en el Perú, clasificándolos según sus actitudes ante el ritual del bautismo y buscando hallar las razones del éxito de algunos de ellos frente a otros. Aunque tiene limitaciones en su perspectiva, es notable su esfuerzo por comprender las causas de la expansión misionera protestante y por su abrumador uso de fuentes inéditas, muchas de ellas inaccesibles en la actualidad.

Sobre el siglo XIX tenemos las tesis doctorales de Elvira Romero sobre el protestantismo anglosajón y la del obispo metodista Wenceslao Bahamonde.<sup>17</sup> Ambos trabajos son esenciales para la comprensión del fenómeno protestante en sus etapas precursoras. La extraordinaria investiga-

15. DEIROS, Pablo. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992.

16. KESSLER, Juan. *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Puma, 1993. El texto, originalmente, fue parte de una tesis doctoral que el autor sustentó en la Universidad de Utrecht para obtener el Doctorado en Teología y que se tituló: *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile*. Goes, 1967. Luego, en 1987 se publicó una edición traducida de la parte correspondiente al Perú. La segunda edición, de 1993, sólo corrigió algunos errores formales de esta primera edición.

17. ROMERO, Elvira. «El Protestantismo Anglosajón en el Perú. 1822-1915». Tesis (Dr.). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1974; y BAHAMONDE, Wenceslao. *The Establishment of Evangelical Christianity in Peru, 1822-1900*. Hartford Seminary. Hartford. 1952.

ción de Fernando Armas sobre la tolerancia de cultos también tiene referencias sobre el tema durante el siglo XIX, prolongándose hasta 1915.<sup>18</sup> La tesis doctoral de Paredes,<sup>19</sup> desde una perspectiva antropológica, también tiene sus aportes pues relaciona el desarrollo del protestantismo en la sierra central peruana con las transformaciones sociales y culturales que vivió esa zona desde mediados del siglo XX. Es penoso que pocos de estos trabajos se hayan publicado.

Respecto al protestantismo durante el período neo-civilista o, en términos de Alicia del Águila, de la *República de Notables*, el aporte de Rosa del Carmen Bruno-Jofré sobre el metodismo es fundamental.<sup>20</sup> Enfatizando el análisis de la educación, ella elabora un lúcido acercamiento al período que es objeto del presente estudio, extendiéndose hasta el Onceño leguista, y señala las características del proyecto metodista y su relación con los sectores de la sociedad. Sin embargo, puesto que su perspectiva proviene de un esquema conflictivista, limita las razones exógenas del desarrollo de algunas ramas del protestantismo (especialmente del metodismo) a su asociación con el avance de la presencia norteamericana.

La tesis de Paul Kuhl, sintetizada en un artículo de *Cristianismo y sociedad*, también es de notable importancia pues establece variantes a esa fácil asociación protestantismo-masonería que en muchos predomina y demuestra que los protestantes (específicamente los metodistas) no estuvieron tan ligados a los agentes políticos norteamericanos como algunos autores lo han postulado (entre ellos Bruno-Jofré).<sup>21</sup> Por otro lado, los

18. ARMAS, Fernando. *Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: CERA «Bartolomé de las Casas» - Fondo Editorial PUCP, 1993.

19. PAREDES, Rubén. *A Protestant Movement in Ecuador and Peru: A Comparative Socio-anthropological Study of the Establishment and Diffusion of Protestantism in two Central Highland Regions*. Th Dr. University of California. Los Angeles, 1980.

20. BRUNO-JOFRÉ, Rosa del Carmen. *Methodist Education in Peru. Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration, 1888-1930*. Waterloo, Ont.: Canadian Corporation for Studies in Religion, 1988. Varios de los artículos de la revista *Cristianismo y Sociedad* tienen esa tendencia.

21. KUHL, Paul. «Posibles aliados: Metodistas y Francmasones en la lucha por la libertad de cultos en el Perú». *Cristianismo y sociedad*, 99 (1989), pp. 45-51.

trabajos de Tomás Gutiérrez, a pesar de mostrar algunas limitaciones metodológicas y conceptuales, son importantes contribuciones al estudio del fenómeno en el período neo-civilista. Ellos resaltan las relaciones del protestantismo con los nacientes movimientos sociales extendiendo su análisis desde el siglo XIX hasta el Oncenio leguista.<sup>22</sup>

Sobre la educación son importantes el ya mencionado trabajo de Bruno-Jofré sobre la educación metodista y la reciente publicación de John McPherson sobre la historia del Colegio San Andrés (antes Anglo-Peruano).<sup>23</sup> Respecto a los personajes, son importantes los trabajos, varios de ellos inéditos, de Estuardo McIntosh,<sup>24</sup> la biografía de Mackay hecha por John Sinclair<sup>25</sup> y una reciente investigación, aún en proceso, sobre Eduardo Forga, elaborada por Juan Inocencio.<sup>26</sup> Esta última es particularmente relevante por tratarse de un personaje vinculado a la elite arequipeña; un liberal que, luego de su militancia protestante, se convirtió al adventismo. Los trabajos de Gutiérrez y Raúl Chanamé son valiosas contribuciones al análisis de la vinculación de John A. Mackay con personajes como Haya de la Torre y Mariátegui.<sup>27</sup> Finalmente, el ya citado trabajo de Saúl Barrera (1993), de naturaleza principalmente testimonial, nos proporciona valiosos datos para reconstruir las vidas de misioneros y pastores protestantes de la época.

22. GUTIÉRREZ, Tomás. «Protestantismo y Movimientos Sociales en América latina. El paradigma de los '20. Perspectivas». En: *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe*. Lima: CEHILA, 1996, pp. 35-45. Hay otros en diversas compilaciones de CEHILA.

23. MACPHERSON, John. *At the Roots of a Nation. The Story of San Andrés School in Lima, Peru*. Edinburgh: The Knox Press, 1993.

24. MCINTOSH, Estuardo. *The Life and Times of John Ritchie, 1878-1952*. Tayport: MAC Research, 1988; e «Iconoclastas y Coleccionistas» En: Samuel ESCOBAR y otros. *Historia y Misión. Revisión de perspectivas*. Lima: Presencia, 1994.

25. SINCLAIR, John. *Juan A. Mackay, un escocés con alma latina*. México: FCE, 1990.

26. Un avance de este trabajo fue presentado en el Seminario de Historia del Protestantismo en el Perú (SHPP) *Una lectura evangélica de la situación histórico-social del Perú: Eduardo Forga 1904-1907*. Lima, 1996.

27. GUTIÉRREZ, Tomás. *Haya de la Torre y los protestantes liberales (Perú, 1917-1923)*. Lima: Nuevo Rumbo, 1995; y CHANAMÉ, Raúl. *La amistad de dos amautas. Mariátegui y Mackay*. Lima: Magisterial, 1995.

Además de éstos, hay otros trabajos, generalmente inéditos, que abordan puntos que resultan proclives a nuevas investigaciones. En ese sentido, el espacio abierto por el Seminario de Historia del Protestantismo en el Perú (SHPP), dirigido por Samuel Escobar, ha servido para que diversos estudiosos compartan sus avances de investigación proporcionando nuevos enfoques sobre el tema. Desde trabajos de análisis de fuentes (McIntosh e Inocencio), pasando por monografías sobre el protestantismo y liberalismo en el siglo XIX (Gutiérrez), las misiones protestantes británicas (McIntosh), la reacción católica ante el protestantismo durante el neocivilismo (Klaiber), hasta los esfuerzos de interpretación global del protestantismo en el Perú (Escobar), han sido presentados en el Seminario, lo que nos demuestra que círculos como éste deben promoverse.<sup>28</sup>

Finalmente, existen algunas recientes publicaciones de fuentes que son muy importantes. Las ediciones de Herbert Money,<sup>29</sup> del Seminario Evangélico de Lima (SEL)<sup>30</sup> y de Escobar<sup>31</sup> fueron iniciativas que dieron inicio a este esfuerzo. Ultimamente, la revista *Época*, dirigida por Tomás Gutiérrez, está haciendo una valiosa labor por publicar documentos algunas veces inaccesibles para el investigador.<sup>32</sup> Asimismo, Samuel Escobar y un grupo de historiadores han clasificando todas las fuentes conocidas sobre el protestantismo para publicar un catálogo que será de mucha ayuda para la investigación.<sup>33</sup>

28. La mayoría de estas monografías ha sido publicada en forma de avances de investigación y están disponibles en el CEMAA (Centro de Estudios Misiológicos Andino-Amazónicos).

29. MONEY, Herbert. *La reforma del Art. 4to. de la Constitución del Perú*. 1915. Lima: CONEP, 1965.

30. Seminario Evangélico de Lima. *Movimiento Evangélico en la historia del Perú y en América Latina*. Lima: SEL, 1985.

31. ESCOBAR, Samuel. *Precursores evangélicos*. Lima: Presencia, 1984.

32. Entre otros documentos se han publicado: El proceso a Francisco Penzotti; las cartas de Mackay y Juan Orts a Unamuno; las tesis de Mackay, Browning y Stanger; etc.

33. ESCOBAR, Samuel (comp.). *Protestantismo en el Perú. Guía bibliográfica y de fuentes*. Lima: Puma, 2001. Hemos colaborado en esta publicación.

A pesar de la existencia de todo este material, insistimos en que la historia del protestantismo en el Perú está aún por escribirse. Primeramente porque consideramos que esfuerzos serios y cuidadosos de investigación, para el caso peruano, todavía no son numerosos. Como bien lo señalan Bastian y Deiros, una de las razones de ello es la dificultad metodológica del tema. La inherente diversidad del protestantismo hace, frecuentemente, difícil su comprensión.<sup>34</sup>

En segundo lugar, muchos de los acercamientos, en su afán de reivindicar algún aspecto olvidado por todos, caen en un error similar al limitar sus conclusiones a aquél. Para comprender a cabalidad el fenómeno protestante se requiere una rigurosa y amplia formación histórica, un conocimiento suficiente de elementos de sociología de la religión, un manejo aceptable de categorías teológicas y una especial sensibilidad para la valoración de las fuentes y el acceso a ellas, muchas de las cuales están dispersas en desordenados «archivos» eclesiales y personales, o están en el extranjero.

Por otro lado, las investigaciones se han circunscrito a algunos períodos determinados (s. XIX), o a algunos cuerpos del protestantismo (metodistas) o a determinados personajes, muchas veces con acercamientos casi hagiográficos (Mackay, Penzotti, Thomson), quedando grandes vacíos que es necesario subsanar. Sin el esfuerzo por elaborar monografías sobre períodos, aspectos, personajes o espacios postergados, la historia del protestantismo en el Perú seguirá esperando ser escrita.

### Propuestas de periodificación

La labor de periodificación es una de las más serias y esenciales del historiador. Salir de la cronología (que predispone a lo meramente narrativo) y entrar a la periodificación es un ejercicio fundamental para emprender la investigación. Aunque la historia no contiene cortes o fracturas en sí misma, el historiador debe, para comprender el sentido de los procesos, se-

34. DEIROS, Pablo, op. cit., p. 586.

ñalar los cambios y virajes (*turning point*) de la historia, aquellas variaciones de las estructuras que corresponden a etapas diferenciables.<sup>35</sup>

Evidentemente, los cortes son relativos y dependen del punto de vista del historiador. Sin embargo, no todas las periodificaciones son válidas, pero es importante tener una adecuada visión de los episodios individuales así como del conjunto de características que singulariza un período determinado. Teodoro Hampe, siguiendo a Bauer, señala algunos requisitos para este trabajo: (1) todo periodo debe estar sustentado objetivamente, o sea en hechos y testimonios propios de la época analizada [...]; (2) todo periodo debe constituir una entidad completa y naturalmente delimitada, que se distinga con nitidez de lo antecedente y de lo consecuente; (3) el criterio para la división en periodos debe ser uniforme, siempre de la misma naturaleza. Y a esto podría añadirse el requisito de que los fundamentos en los cuales se basa el criterio de división deben ser aceptados generalmente por la comunidad científica.<sup>36</sup>

Finalmente, es importante recordar que señalar las rupturas es lo prioritario en la tarea de periodificar y que también es vital asignar un nombre adecuado al período o períodos que se trabaje. Bastian ha señalado algunos puntos de vista sobre las distinciones entre etapas, períodos y épocas. Nos parecen estratos demasiado limitantes y que, en todo caso, por la relativamente corta vida del protestantismo peruano, son difícilmente aplicables a él.<sup>37</sup>

Para periodificar al protestantismo en Latinoamérica y el Perú se ha planteado varias propuestas. Aquí mencionaremos las más importantes para analizarlas y ubicar el período que pretendemos estudiar:

I. DAMBORIENA: Él divide el desarrollo del protestantismo en cuatro periodos principales:

35. HAMPE, Teodoro. «Hacia una periodificación de la historia del Perú colonial (Factores económicos, políticos y sociales)». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 17 (1990) pp. 269-273.

36. *Ib.*, p. 271.

37. BASTIAN, Jean Pierre, *op. cit.* (1990), pp. 23-25.

- a. Independencia - 1860; es un «período de tanteos e iniciativas más menos privadas del protestantismo».<sup>38</sup>
- b. 1860-Primera Guerra Mundial; se establecen las primeras iglesias en suelo sudamericano.
- c. Primera Guerra - 1938; periodo que podría «calificarse de unificación de problemas y de fijación de objetivos».<sup>39</sup>
- d. 1938-1960; de una globalizada difusión del protestantismo en el continente sudamericano.

Su énfasis está en el progresivo crecimiento numérico de la comunidad protestante desde una perspectiva principalmente interna.

2. KLAIBER: Para el caso específico del Perú propone tres períodos:

- a. Independencia- 1880; en el que el protestantismo está relacionado con la inmigración que, como dijimos, fue poco significativa.
- b. 1880-1960; en el que predomina la labor misionera de las iglesias históricas las que, favorecidas por el sector liberal, se dedicaron a evangelizar a las clases medias.
- c. 1960-actualidad; se caracteriza por un crecimiento fenomenal del protestantismo, principalmente a cargo de las iglesias fundamentalistas.<sup>40</sup>

Es un planteamiento preciso para el caso peruano y bastante más simple que los demás. Al igual que Damboriena, su caracterización de cada periodo está signada por rasgos internos al protestantismo.

3. DEIROS: Para la totalidad de América Latina propone el siguiente esquema:

- a. Los antecedentes (1492-1810).
- b. La reaparición (1810-1880).
- c. La conquista (1880-1916).

38. DAMBORIENA, Prudencio, op. cit., p. 17.

39. Ib., p. 24.

40. KLAIBER, Jeffrey. «Cambios religiosos en América Latina y entre los hispanos de EE UU ». *Revista Teológica Limense*, XXV/3 (1991), p. 436.

- d. El establecimiento (1916-1930).
- e. Desarrollo (1930-1960).
- f. La situación actual (1960-hoy).<sup>41</sup>

Esta propuesta es más descriptiva que analítica. Sus cortes tienen que ver con acontecimientos externos (1492, 1810) y con otros internos (1916, 1930). En general nos parece una perspectiva medida por la forma como evita señalar los caracteres centrales de cada período, lo cual conlleva ya a presupuestos teóricos claros.

- 4. GUTIÉRREZ: Abarcando desde la época colonial presenta seis períodos:
  - a. Protestantismo colonial (s. XVI-XIX).
  - b. Protestantismo y nacimiento de las nuevas repúblicas latinoamericanas (1812-1848).
  - c. Protestantismo, libertad de conciencia y misiones de fe (1850-1890).
  - d. Congresos protestantes y modelos eclesiales (1900-1930).
  - e. Proselitismo evangélico y nueva evangelización (1930-1960).
  - f. Protestantismo y proyectos sociales en América Latina (1960-1989).<sup>42</sup>

Esta propuesta, exceptuando los dos primeros períodos, enfatiza el aspecto misiológico del fenómeno protestante, por ello señala el tipo de misiología predominante para cada período. Sus caracterizaciones, en especial las de los dos últimos períodos, nos parece que deben ser revisadas.

- 5. PRIEN: este autor propone cuatro fases:
  - a. 1807-1850; de una sincronía entre el establecimiento de gobiernos liberales y anticlericales y el inicio de la actividad misionera protestante en América Latina.

41. DEIROS, Pablo. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.

42. GUTIÉRREZ, Tomás. *América Latina en perspectiva histórica*. CLADE III: Documentos. Lima: CONEP-FTL, 1992, pp. 47-50.

- b. 1850-1880; en el que el protestantismo está íntimamente ligado a las comunidades inmigrantes, especialmente en países del cono sur. En el Perú, estas comunidades de procedencia principalmente europea fueron menos significativas.
- c. 1880-1930; las comunidades protestantes se institucionalizan y forman las primeras organizaciones eclesiásticas.
- d. 1930-1964; las iglesias protestantes se nacionalizan progresivamente.<sup>43</sup>

La propuesta de Prien tiene como hilo conductor el proceso de conversión del protestantismo desde un fenómeno exógeno a uno más insertado en la realidad latinoamericana. Nos parece adecuado el término que utiliza para el primer período («sincronía») pues muestra la relación protestantismo-liberalismo como una coincidencia cronológica y de intereses más que como un parentesco ideológico. A pesar de la crítica de Bastian a esta propuesta,<sup>44</sup> creemos que está muy bien elaborada por combinar los elementos socio-políticos con los religiosos.

6. BASTIAN: al igual que Gutiérrez, se remonta hasta la época colonial, dividiendo la historia en tres estratos (épocas, períodos y fases). Aquí la presento resumidamente:
  - a. Primera época: protestantismos coloniales (1492-1808)
  - b. Segunda época: sociedades protestantes y modernidad liberal (1808-1959)
    - Período 1: los protestantismos dentro de la lucha entre liberales y conservadores (1808-1850).
    - Período 2: los protestantismos y la conquista de los derechos liberales (1850-1880).
    - Período 3: la difusión de las sociedades protestantes y su oposición a los regímenes oligárquicos liberales (1880-1916).

43. PRIEN, Hans-Jürgen, op. cit., p. 769.

44. Él afirma que la propuesta de Prien es principalmente cronológica: BASTIAN, Jean Pierre, op. cit. (1990), p. 23.

- Período 4: el proyecto del protestantismo misionero y sus límites en medio de los populismos (1916-1959).
- c. Tercera época: ¿crisis de transición? (1959-¿?)
  - Período 1: los protestantismos dentro de la crisis desarrollista (1959-1973).
  - Período 2: los protestantismos entre la resistencia y la sumisión (1973-1983).

El período 4 de la Segunda época está subdividido en tres fases:

Fase 1: organización territorial y surgimiento de una conciencia protestante latinoamericana (1916-1929).

Fase 2: protestantismos y populismos: El evangelio social (1929-1949).

Fase 3: atomización protestante, crisis del proyecto misionero liberal y anticomunismo (1949-1959).<sup>45</sup>

Esta propuesta enfatiza las relaciones entre el desarrollo del protestantismo y la sociedad latinoamericana, lo cual es notablemente meritorio respecto a las anteriores; sin embargo, tenemos algunas observaciones.

Inicialmente, la primera fase es difícilmente aplicable a la mayoría de los países del continente. Denominar «protestantismos coloniales» a algunas manifestaciones aisladas no me parece adecuado. La propuesta de Deiros que se refiere a «los antecedentes» es más apropiada para denominar a ese periodo. En segundo lugar, los límites cronológicos de los períodos de la segunda época dependen notoriamente del caso mexicano. Así, en los países andinos y algunos centroamericanos, la lucha conservadores-liberales se extendió más allá de 1850 y los derechos liberales se conquistaron a inicios del siglo XX. En tercer lugar, aunque el período 4 está bien nominado, las fases 2 y 3 muestran equívocos. Por esta razón, Míguez Bonino ha expresado lo siguiente:

La caracterización me parece inadecuada, porque presupone una identidad protestante previa definida por la opción «liberal». El error proviene, creo, de juzgar la «identidad» sobre la base de las opciones del

45. *Ib.*, pp. 23-25.

liderazgo misionero y local representado en las conferencias, y de no prestar suficiente atención al desarrollo de la piedad evangélica como substrato real del protestantismo misionero latinoamericano.<sup>46</sup>

Por otro lado, los períodos de la tercera época muestran debilidades que no son exclusivas de Bastian. El hecho de que no se haya trabajado seriamente la historia del protestantismo después de la Segunda Guerra Mundial nos impide señalar con firmeza los caracteres de esos períodos. Finalmente, los estratos pueden ser útiles pero también limitantes. Hay tendencias divergentes que se desarrollan paralelamente y que una nominación que rescata sólo a una de ellas parcializa la comprensión de los procesos. Además, nos preguntamos si es válido proponer fases dentro de un período tan breve como 1973-1983. A pesar de todo, el trabajo de Bastian es ambicioso y muestra un afán valioso por comprender global e integralmente al protestantismo. Como ya lo hemos señalado, la perspectiva de Bastian ha influido mucho en otros autores. La propuesta siguiente es una muestra de ello.

7. SINCLAIR: Propone cinco períodos:

- a. Independencia y Religión (1810-1850).
- b. Reforma y tolerancia religiosa (1850-1880).
- c. Sociedades misioneras y protestantismo de «civilización» (1880-1920).
- d. Populismo, oligarquía y protestantismo (1920-1960).
- e. Atomización y mutación de los protestantismos (1960-1990).

Esta versión simplificada de Bastian muestra las mismas virtudes y debilidades de su propuesta.<sup>47</sup>

A modo de una propuesta perfectible presentamos la siguiente periodificación:

46. MÍGUEZ BONINO, José, op. cit., p. 46.

47. SINCLAIR, John. «Los protestantismos en la costa del Pacífico y de Venezuela. Del ropaje extranjero a una expresión autóctona» En Tomás GUTIÉRREZ (comp.). *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*. Lima: CEHILA, 1996, pp. 61-72.

*a. Los precursores: manifestaciones aisladas de presencia protestante en medio de la lucha liberales-conservadores (1822-1888).*

En esta etapa, el protestantismo se encuentra limitado a esporádicas visitas de colportores o algún misionero precursor; pero principalmente a la presencia de una pequeña comunidad anglicana compuesta por súbditos ingleses. Por otro lado, algunos liberales, en su lucha por la hegemonía política frente a los conservadores, manifiestan ideas favorables y/o cercanas a las protestantes y promueven la inmigración europea. El protestantismo es deseado por los liberales como parte de su «utopía» de nación, en tanto que portador de valores culturales propios de las civilizaciones anglosajonas, las que, desde la perspectiva liberal-positivista, eran las que debían contribuir al «desarrollo» del país.

*b. El conflicto: protestantismo, liberalismo y lucha por la tolerancia religiosa (1888-1915).*

Luego del «affaire» Penzotti (frase de Armas), el protestantismo inició un lento y aún tímido proceso de establecimiento. En varias importantes coyunturas, los protestantes recibieron el apoyo de los liberales hasta lograr, en 1915, el reconocimiento constitucional de la tolerancia religiosa. La presencia del protestantismo deja de ser una posibilidad y se convierte en una realidad. Los liberales apoyan a los protestantes en tanto que extranjeros y portadores, según su perspectiva, de valores culturales deseables para la nación. Los primeros misioneros protestantes presentan al protestantismo como una alternativa religiosa propiamente dicha, pero pronto, para lograr su legitimidad ante los liberales, empiezan a mostrarse ante todo como un modelo civilizador. Así, el protestantismo es visto principalmente como una propuesta civilizadora útil para modernizar al país y no tanto como una fuerza religiosa.

*c. Entre el conflicto y la consolidación: los proyectos del protestantismo misionero, movimientos sociales y modernización (1915-1930).*

Luego de la reforma del art. 4to. de la Constitución, la realización del

Congreso de Panamá (1916) y el triunfalismo misionero de postguerra, las misiones protestantes extienden su presencia geográfica en el país y otros nuevos grupos llegan. Algunos sectores de la «elite» protestante se acercan a la intelectualidad del momento, otros se confunden en los movimientos sociales emergentes y otros (¿la mayoría?) desarrollan su fe según los criterios que recibieron de los misioneros. Estos últimos vienen influenciados por nuevas doctrinas como el «Evangelio Social» que les permiten relacionar su fe con cambios sociales necesarios. En esta etapa, el protestantismo empieza a combinar la perspectiva civilizadora con la de fuerza religiosa, pero con predominancia de la primera. Los primeros protestantes peruanos valoran su nueva fe en función de los cambios que ésta introdujo en sus relaciones sociales. Los misioneros continúan con su estrategia de alcanzar a los sectores privilegiados, pero estos siguen apreciándolos por su aporte civilizador y no se interesan por su contenido religioso. Por otra parte, los viejos liberales son reemplazados por los nuevos movimientos sociales en la vanguardia del pensamiento nacional, además de surgir proyectos modernizadores desde el Estado. Los protestantes siguen siendo apreciados por estos nuevos sectores debido a sus valores culturales, su obra social y su contribución a la modernización. Sin embargo, es la época en la que la base social del protestantismo empieza a constituirse y a crecer, principalmente entre los sectores menos favorecidos pero a la vez más afectados por el proceso modernizador pues, aunque favorecen la modernización, también la cuestionan. Todo ello en medio de una serie de cambios en la sociedad peruana, desde modos tradicionales de relaciones sociales hasta formas más modernas y masivas.

*d. La consolidación: nacionalización e institucionalización del protestantismo en medio de los populismos (1930-1960).*

La caída de Leguía y el «crac» de 1929 abren una nueva época en la historia nacional. Un país más moderno empieza a surgir y el protestantismo se inserta en él. Llegan nuevas y numerosas organizaciones

misioneras, especialmente de las corrientes de santidad y pentecostales fuertemente influenciadas por el fundamentalismo. Se acrecienta el proceso de nacionalización de las dirigencias eclesiásticas surgiendo las primeras generaciones de líderes nacionales. Sin embargo, también se manifiestan los primeros conflictos entre los líderes nacionales y los misioneros extranjeros ocasionando los primeros grandes cismas al interior de los cuerpos eclesiásticos. Las principales iglesias protestantes se organizan e institucionalizan y luego forman el Concilio Nacional Evangélico (CONEP), entidad representativa de los evangélicos en el Perú. A escala social, la dirigencia protestante se aleja del modelo civilizador de las primeras décadas; sin embargo, al nivel de base, los protestantes empiezan a insertarse, desde una cosmovisión más conservadora, en los procesos socio-políticos del país.

Ahora el protestantismo se convierte principalmente en una fuerza religiosa y, por ello, adopta una postura proselitista más agresiva. Los protestantes ya no son tan «modernizadores» sino que adoptan posturas que incluso descalifican los valores de la modernidad. Los misioneros y nuevos dirigentes nacionales, bajo la impronta fundamentalista, se dan cuenta de que la perspectiva civilizadora contextualizada no produce crecimiento numérico, por lo que se preocupan menos por impactar en la sociedad con nuevos valores y más por ganar nuevos adherentes. El protestantismo deja de ser una alternativa cultural y se reduce a ser sólo una opción religiosa.<sup>48</sup> Aunque hasta este periodo ya eran bastante heterogéneos, los protestantes habían mantenido ciertos principios comunes en su proyecto político y social. A partir de la década del 30, el protestantismo empezará a polarizarse en diversas tendencias respecto a sus relaciones con los procesos sociales desde la fe.

48. Sobre este importante período no existen investigaciones. Sólo algunos relatos sobre el desarrollo institucional de algunas «denominaciones» incluidas en publicaciones oficiales y particulares.

e. *El desarrollo: crecimiento, diversificación y progresiva inserción social del protestantismo (1960-1990).*

Con la llegada de nuevas organizaciones, el surgimiento de cuerpos nacionales (especialmente pentecostales) y la casi general nacionalización de la dirigencia eclesial, el protestantismo experimenta un crecimiento «fenomenal» en su adherencia. Las tendencias ideológicas se polarizan, aunque son los sectores «conservadores» los que finalmente predominan. La perspectiva religiosa logra hegemonizarse, mientras que la cultural se ve reducida a sectores minoritarios del universo protestante, cada vez más numeroso. Al nivel de base, los protestantes siguen insertándose en la sociedad nacional, surgiendo manifestaciones autóctonas de religiosidad evangélica al interior de la mayoría de los cuerpos eclesiales. La perspectiva cultural deja de depender de modelos foráneos y adopta formas más autóctonas. Sin embargo, pierde su influencia cultural y mantiene posturas cada vez más alejadas de la modernidad. Así, mientras que la Iglesia Católica se pone más acorde con los nuevos tiempos, la mayoría de los protestantes rechaza cualquier diálogo con el mundo moderno. Finalmente, la violencia política y nuevas situaciones semejantes obligan a que los protestantes sean más conscientes de su responsabilidad social.<sup>49</sup>

f. *Hacia nuevas identidades evangélicas (1990-¿?).*

La imprevista irrupción de líderes evangélicos en la política nacional, el crecimiento y hegemonización del neo-pentecostalismo o carisma-tismo y otros factores más, nos hacen pensar que estamos ante un periodo del cual las generaciones posteriores, posiblemente, tendrán mayor conciencia. Los protestantes procuran dejar de ser parte de una herencia cultural diferente e involucrarse plenamente en los patrones culturales de la sociedad peruana. Así, el protestantismo se convierte, en medio de un sistema cada vez más pluralista, en una alternativa

49. Véase LÓPEZ, Darío. *Los Evangélicos y los derechos humanos: La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú. 1980-1992*. Lima: CEMAA, 1998.

religiosa legítima y cada vez más inmersa en los valores culturales predominantes. El protestantismo ya no es parte de una utopía civilizadora, ni una alternativa portadora de valores culturales nuevos. Es una alternativa religiosa más dentro de la cultura nacional.

Considerando todas estas propuestas, el período que pretendemos trabajar, se ubica así:

1. DAMBORIENA: Primera Guerra-1938; período de unificación de problemas y fijación de objetivos.
2. KLAIBER: 1880-1960; labor misionera de las iglesias históricas dirigidas principalmente a las clases medias.
3. DEIROS: 1916-1930; el establecimiento.
4. GUTIÉRREZ: 1900-1930; congresos protestantes y modelos eclesiales.
5. PRIEN: 1880-1930; institucionalización de las comunidades protestantes y formación de las primeras organizaciones eclesiales.
6. BASTIAN: 1916-1959; el proyecto del protestantismo misionero y sus límites en medio de los populismos.
7. SINCLAIR: 1920-1960; populismo, oligarquía y protestantismo de «civilización».
8. FONSECA: 1915-1930; entre el conflicto y la consolidación: los proyectos del protestantismo misionero, movimientos sociales y modernización.

### ¿Qué es lo protestante y qué es lo evangélico?

El protestantismo, por su misma naturaleza, es un fenómeno muy diverso y complejo. Ello se revela en la gran cantidad de tendencias y grupos que forman parte de su cobertura. Sin embargo, es posible encontrar puntos en común para definir lo protestante en el Perú y América Latina siguiendo a autores como Escobar y Míguez Bonino, quienes son los que mejor han trabajado la noción de «identidad» protestante o evangélica latinoamericana.

En primer lugar, el término «protestante» designa a la generalidad de cuerpos religiosos que remiten, directa o indirectamente, su paternidad histórica a la Reforma protestante del siglo XVI y, concretamente, a Lutero y los reformadores. Doctrinalmente, los énfasis teológicos propuestos por ellos (autoridad suprema de la Biblia, centralidad de Jesucristo, salvación por la fe y no por las obras, etc.) son la base común de lo protestante. Luego de ellos surgió una serie de variantes teológicas que configura el actual rostro del protestantismo a escala mundial.<sup>50</sup>

Para el caso del protestantismo latinoamericano, Míguez Bonino propone tres categorías tipológicas que él denomina «rostros»: liberal, evangélico y pentecostal.<sup>51</sup> Para nuestro período de estudio nos interesan los dos primeros, ya que el tercero es posterior.

El protestantismo liberal corresponde a aquél gran sector que llegó a América Latina con un proyecto civilizador que presentaba como aportes del protestantismo a la cultura autóctona las ideas de la modernidad liberal (democracia, individualismo, libertad, capitalismo). Este tipo de protestantismo fue el que intentó acercarse a la intelectualidad progresista latinoamericana a través del proyecto panamericanista de principios de siglo promovido por Estados Unidos. Los protestantes liberales fueron los que, posteriormente, promovieron el movimiento ecuménico y luego, desde la década del 60, una gran parte de éste acogió las corrientes teológicas liberacionistas.<sup>52</sup> Generalmente se asocia a esta categoría con las iglesias «históricas» (luteranas, anglicanas, presbiterianas, metodistas, algunas bautistas).

Por otro lado, está el *protestantismo evangélico* (evangelical). Míguez afirma que «[...] el futuro del protestantismo latinoamericano será evangéli-

50. Simultáneamente surgieron el Calvinismo (presbiterianismo) y el Anglicanismo. En el siglo XVII, el movimiento bautista inició su desarrollo y, en el XVIII, apareció el metodismo. Además, hay numerosas tradiciones más que sería difícil señalar aquí. Ver: Emile Leonard. *Historia general del protestantismo*. 3 vols. Barcelona: Edicions 62- Colecciones Península, 1961.

51. MÍGUEZ BONINO, José, op. cit., p. 46.

52. Ib., pp. 11-34; DEIROS, Pablo, op. cit., pp. 779-827.

co o no será»<sup>53</sup> porque esta característica lo define desde el inicio de su presencia en el continente hasta la actualidad. El hecho de que, coloquialmente en América Latina, se designe como «evangélicos» a los protestantes en general, constituye un argumento favorable a la tesis de Míguez Bonino. Además, cuestiona la tesis de Bastian de un primer período de predominio del protestantismo liberal afirmando que lo evangélico siempre predominó en el movimiento:

Hacia 1916 el protestantismo misionero latinoamericano es básicamente «evangélico» según el modelo del evangelicalismo estadounidense del «segundo despertar»: individualista, cristológico-soteriológico en clave básicamente subjetiva, con énfasis en la santificación.

Tiene un interés social genuino, que se expresa en la caridad y la ayuda mutua pero que carece de perspectiva estructural y política excepto en lo que le toca a la defensa de su libertad y la lucha contra las discriminaciones; por lo tanto, tiende a ser políticamente democrático y liberal, pero sin sustentar tal opción en su fe ni hacerla parte integrante de su piedad.<sup>54</sup>

¿Qué es lo evangélico entonces? Escobar nos dice que la identidad evangélica se define a partir de las creencias y las vivencias de los grupos que se identifican bajo ese concepto.<sup>55</sup> En ese sentido, los evangélicos son aquellos protestantes (porque hay protestantes no-evangélicos) que comparten una herencia histórica común (la Reforma), cuyas doctrinas le deben más a los movimientos de «despertar» («awakenings») del siglo XVIII

53. MÍGUEZ BONINO, José, op. cit., p. 51. Heinrich Schäfer en su trabajo sobre el protestantismo centroamericano también afirma que el protestantismo «evangelical» norteamericano ha sido el que lo ha marcado más, mientras que el protestantismo «histórico» o liberal ha tenido poco impacto en su teología e historia. SCHAFER, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI, 1992, p. 23.

54. Ib., p. 46. Ante la pregunta ¿Qué es ser evangélico?, John Scott señala que la característica central de dicho los sectores que se identifican con ese rótulo es la fidelidad a la Biblia. SCOTT, John. *¿Qué es ser evangélico?* S/d, p. 2.

55. ESCOBAR, Samuel. La identidad de los evangélicos latinoamericanos (inédito). Lima, 1997. p. 7.

en Inglaterra y EE. UU. (conversionismo, individualismo, perfeccionismo moral, pietismo), y a movimientos más recientes como el de la santidad y, desde inicios del siglo XX, el fundamentalismo,<sup>56</sup> literalismo bíblico, milenarismo). Así, en el protestantismo evangélico (evangelical), la Biblia se destaca como la máxima y única autoridad pues se la considera divinamente inspirada e infalible; la hermenéutica histórica, predominante en el protestantismo liberal, es rechazada en mayor o menor grado, según las tendencias a su interior. Asimismo, la vivencia de fe de los protestantes «evangelicals» tiene una connotación altamente subjetiva. Usando las tipologías de Weber y Troeltsch, la teología «evangelical» mantiene la idea de que la vivencia de gracia divina es una experiencia vivida por el individuo (mediación subjetiva), a diferencia de lo que plantearía el protestantismo «histórico» que relaciona la gracia divina como un tesoro propio de la iglesia (mediación objetiva).<sup>57</sup>

Este trasfondo ha sido importantísimo para configurar las principales características del protestantismo evangélico latinoamericano, el cual, a pesar de la diversidad de grupos y confesiones que lo conforman, mantiene una esencia común que lo distingue de otros. Por ello, algunos cuerpos eclesiásticos, como el de los adventistas, quedarán progresivamente excluidos de lo «evangélico» pues la línea principal del protestantismo evangélico mantendrá una posición firmemente distinta de ellos, excepto cuando alguna determinada coyuntura los obligue a unir sus fuerzas y formar una plataforma común, lo que ocurrió durante la lucha por la tolerancia de cultos entre 1913-1915.

56. El fundamentalismo fue un movimiento que surgió al interior del protestantismo norteamericano a fines del siglo XIX como una reacción frente al liberalismo teológico, entonces predominante entre las iglesias «históricas». Desde sus inicios buscó mantener una cerrada defensa del elemento sobrenatural del cristianismo a través de una interpretación literalista de la Biblia. Defendía los valores tradicionales de la sociedad norteamericana y se identificó con los sectores más reaccionarios de ella. Definitivamente, fue un movimiento religioso de reacción contra el proceso modernizador y sus secuelas en la sociedad norteamericana.

57. Una explicación bastante ilustrativa de estos planteamientos puede verse en SCHAFER, Heinrich, op. cit., pp. 81-113.

Así, desde sus inicios, nos parece que la línea «evangélica» fue la que predominó en el protestantismo peruano. Salvo la presencia de algunos misioneros metodistas o personajes como Mackay, de tendencia «liberal», pero con una piedad evangélica clara, la mayoría de los misioneros y casi la totalidad de la feligresía practicaban una forma «evangélica» de protestantismo. Lo que ocurrió en las primeras épocas fue que la postura «evangélica» aún no estaba influenciada por el fundamentalismo, por lo que no tuvo problemas en relacionar su fe con cambios sociales necesarios. Ello empezó a modificarse desde la década del 30 cuando el fundamentalismo inicia su predominio en las principales denominaciones protestantes y la opción «liberal» quedará cada vez más reducida a espacios limitados. A partir de los años 60, esa situación llevará a una polarización de posiciones que permaneció hasta hace pocos años. Por un lado, los reducidos espacios «liberales» se radicalizaron más y se vieron fuertemente identificados con el ecumenismo y la Teología de la Liberación. Por otro lado, en la gran mayoría de las denominaciones evangélicas, el fundamentalismo predominó y los alejó de los primeros. Ello se vio profundizado por el espectacular crecimiento del pentecostalismo, también con elementos fundamentalistas, el que hasta ahora se constituye en el sector mayoritario del protestantismo peruano.

Finalmente, no sólo las características teológicas señaladas por Míguez Bonino definen lo evangélico en el contexto latinoamericano sino también otras como las que señalamos a continuación:

- a. Es un fenómeno socio-religioso principalmente popular y marginal, que, en el caso peruano, se ha establecido en medio de una población mayoritariamente católica. Por lo general ha disendido del catolicismo en grados diversos.
- b. Es un fenómeno religioso, inicialmente exógeno de procedencia anglosajona, que progresivamente se va a insertar en la cultura latinoamericana.
- c. Es portador de una ética distintiva por su carácter puritano —pietista en diversos grados—. Este elemento ha sido el que ha permitido su valoración positiva por diversos sectores.

- d. A pesar de ser una fuerza principalmente religiosa, también es portadora de una cosmovisión que trasciende hacia lo social y cultural promoviendo, en sus inicios, algunos valores que coinciden con los de la modernidad.
- e. Es un movimiento agresivamente misionero (conversionista) que recientemente ha experimentado un notable crecimiento numérico.

Además de estas características, hay otras más específicas. Sin embargo, las que aquí presentamos son suficientemente aplicables para nuestro período de estudio.

### Sobre el concepto de modernización

Ha habido y seguirá habiendo cientos de textos que intenten dar una última palabra sobre lo que significan la modernidad y la modernización, y aún habrá aspectos que necesiten de una mejor puntualización y de una especial adaptación a todas las realidades que pretenden sistematizar. Sin embargo, podemos mencionar algunos puntos importantes para la comprensión de nuestro tema.

La modernidad tradicionalmente ha definido a un conjunto de valores que forma parte de un proceso de transición de un tipo de sociedad tradicional a otro signado por la racionalización. La modernidad implica la progresiva diferenciación de los diversos sectores de la sociedad (política, economía, familia, religión, arte, etc.) desde una perspectiva racionalizada, así como la autonomización del individuo y la secularización. En la perspectiva weberiana, la modernidad implica conceptos como: desencanto, secularización, racionalización, autoridad racional legal, ética de la responsabilidad. Así, la modernidad tiene que ver con una actitud de crítica hacia un pasado que pone obstáculos para que una realidad sea dirigida «racionalmente». En palabras de Alain Touraine, la modernidad es definida como:

[...] la separación cada vez mayor del mundo de la naturaleza, regido por leyes descubiertas y utilizadas por el pensamiento racional, y del mundo

del sujeto en el que desaparece todo principio trascendental de definición del bien, reemplazado por la defensa del derecho que tiene cada ser humano a la libertad y la responsabilidad.<sup>58</sup>

Históricamente, la ideología modernista empezó a gestarse en el siglo XVI con fenómenos como el Renacimiento y la Reforma Protestante, y alcanzó su pleno desarrollo en el XVIII con los planteamientos de la Ilustración y su realización histórica con la Revolución Francesa. Por otro lado, en la esfera económica la modernidad tomó la forma del capitalismo, sistema que se impuso en Europa occidental en el siglo XIX. Siguiendo los planteamientos de Touraine, es posible distinguir esta forma de modernidad de las formas que empiezan a surgir posteriormente. Allí aparece el término «modernización» definido como la creación de la sociedad racional.

Debemos señalar que en el debate sobre la modernidad hay autores que distinguen los dos conceptos («modernidad» y «modernización»). Así, Bell plantea un divorcio definitivo entre la modernidad en la cultura y la modernización en la sociedad, negando permanencia al potencial emancipador y crítico de la Ilustración. Más sistemático, Marshall Berman distingue entre «modernización» (conjunto de procesos históricos que vienen transformando el mundo en los últimos siglos), «modernismo» (las visiones e ideas formadas en dicho proceso) y «modernidad» (la experiencia de vivir en el remolino provocado por los procesos de modernización). Finalmente, Habermas señala que, desde mediados del siglo XX, el concepto de «modernización» se refiere a «una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente», los cuales tienen que ver con la formación de capital, la movilización de recursos, el desarrollo de fuerzas productivas, la implantación de poderes políticos centralizados, el desarrollo de identidades nacionales, la difusión de los derechos políticos, etc.<sup>59</sup>

58. TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE, 1998 (1992), p. 61.  
59. Véase BELL, Daniel. *El advenimiento de la sociedad industrial*. Madrid: Alianza Editorial, 1986; BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la*

Durante el XIX, lo que era principalmente una idea o el planteamiento de una ley natural (modernidad) se convirtió en una voluntad política colectiva (modernización). Es decir que, mientras antes se postulaba que la razón avanzaría inexorablemente para crear la sociedad racional, ahora era necesario que algunas fuerzas de la sociedad promovieran ese proceso, y el concepto de «progreso», tan típico del XIX, será el que represente esta nueva variante:

[...] hay que querer y amar la modernidad, hay que organizar una sociedad creadora de modernidad, una sociedad automotora.<sup>60</sup>

Así, la modernización se convierte en un proceso cada vez más estimulado por una voluntad nacional (Estado) o por revoluciones sociales (movimientos sociales).

Con el avance de la modernización en Europa, gracias a la consolidación de los grandes Estados nacionales que promovieron un proceso modernizador desde arriba, algunos de los valores de la modernidad se impusieron en grandes sectores de la población, expuestos a las nuevas condiciones que el proceso estableció. Una de ellas fue la secularización. Este concepto, introducido por Weber al análisis social, se refiere a la disminución generalizada del carácter religioso de una sociedad y al declive de una cosmovisión religiosa de la vida mucho más profana.<sup>61</sup> Esta definición partió de observaciones en algunas de las sociedades industrializadas de Europa occidental, especialmente entre los sectores obreros, afectados por los fenómenos de urbanización e industrialización. Lo que ocurrió fue que las prácticas religiosas dominicales de los obreros nominalmente adscritos a las Iglesias oficiales disminuyeron ostensiblemente como consecuencia de estos fenómenos. Sin embargo, es posible que está

*modernidad*. Madrid: S. XXI, 1988; HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989. Un resumen, muy sintético, de este debate puede verse en LÓPEZ SORIA, José Ignacio. «Modernidad / Postmodernidad. Horizontes desde la tradición andina». En: Henrike URBANO (comp.). *Tradicón y modernidad en los Andes*. Cusco: CERA «Bartolomé de las Casas», 1992, pp. 317-338.

60. TOURAINE, Alain, op. cit., p. 65.

61. WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987, pp. 192, 195.

observación se haya concentrado excesivamente en la religión institucional y no haya considerado otras influencias tales como la de algunas ideologías secularizantes en el proletariado, las que pudieron provocar el crecimiento de la no-creencia.<sup>62</sup> Por otro lado, más importante aun, la modernización capitalista no produjo los mismos efectos secularizadores en todas las sociedades industrializadas pues, simultáneamente a la mencionada increencia, también crecieron nuevos tipos de religiosidad alternativos que, alejados de las religiones institucionales y con una naturaleza más individualizada, atrajeron a importantes sectores de la población obrera, como fue el caso del metodismo en la Inglaterra decimonónica.

Así, sintetizando los planteamientos sobre la secularización como parte del proceso de modernización, los elementos que forman parte del proceso son: (1) la marginación de las instituciones y creencias religiosas, (2) el pluralismo religioso y (3) la privatización de las prácticas religiosas. Esto significa que la modernización no implica necesariamente, como lo habían planteado los ilustrados y posteriormente los marxistas, la desaparición de la religión de la sociedad, sino que ella pasó a ocupar un lugar distinto, con una naturaleza diferente y con mayor número de alternativas para la elección del individuo.<sup>63</sup> Siguiendo a Baum, podemos afirmar que la relación entre religión y modernización es muy compleja y tiene variantes en cada sociedad y cultura puesto que

[...]no hay ninguna ley sociológica fija que relacione religión con modernización. En cada parte del mundo es necesario hacer una investigación independiente acerca del impacto de la modernización sobre la religión.<sup>64</sup>

62. PARKER, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: FCE, 1993, pp. 111-114. Al respecto David Martín dice que el concepto sociológico de la secularización «[...] no es un concepto científico, sino más bien un instrumento de las ideologías antirreligiosas». Cit. En: PARKER, Cristián, op. cit., p. 114.

63. Una buena síntesis de esta discusión puede verse en CORTÁZAR, Juan Carlos. *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*. Lima: Fondo Editorial PUCP- Instituto Bartolomé de las Casas, 1997; especialmente las pp. 17-33.

64. BAUM, Gregory. «Sociología de la religión (1973-1983)». *Concilium*, 190 (1983), p. 474.

El primer caso que se analizó sobre la religión y la modernización fue la relación entre el protestantismo y el capitalismo. En su célebre obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber replanteó el problema del surgimiento del capitalismo desde la cultura a partir del análisis de la aparición del «capitalista», en tanto que tipo social. Su objetivo más general era mostrar cómo las religiones habían favorecido u obstaculizado la secularización y la racionalización de sus sociedades. Así, concentrándose en las ideas y la ética de algunas de las corrientes del protestantismo, a las que denominó «protestantismo ascético» (calvinismo, pietismo, metodismo y las sectas bautistas) demostró que, con la búsqueda de la certidumbre de la salvación en el trabajo y el rechazo al «encantamiento» del mundo cristiano, el protestantismo contribuyó a crear un *ethos* favorable al capitalismo y también a desarrollar una moral que propició la aparición del individualismo burgués.<sup>65</sup>

Sin embargo, el análisis de Weber se basa, en primer término, en un tipo determinado de protestantismo. La tradición anglicana, por ejemplo, no es considerada y, en su análisis del concepto luterano de la vocación, presenta al luteranismo como un sistema aún tradicional. La particularidad del protestantismo ascético es, precisamente, que critica la falta de ascetismo del protestantismo institucionalizado. En segundo lugar, Weber analiza un tipo determinado de modernización capitalista; específicamente el modelo de los capitalismo inglés, holandés y norteamericano, cuya particularidad consiste en «haber creado un espacio de acción autónomo para los agentes privados del desarrollo económico».<sup>66</sup> Los modelos de modernización dirigidos por el Estado (Francia, Alemania, Japón) no pueden ser vistos de la misma manera. En tercer término, no es que el protestantismo esté íntimamente ligado al capitalismo, sino que algunas características del ideario protestante favorecen al surgimiento de un tipo social como el capitalista. Esta aclaración es importante para evitar asociaciones fáciles y simplistas que a veces se han hecho sobre la

65. WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lima: Tiempos Nuevos, 1990 (1904).

66. TOURAINE, Alain, op. cit., p. 31.

relación entre el protestantismo y la modernización capitalista y que señalan que ambos fenómenos están inextricablemente unidos.<sup>67</sup>

En ese sentido es importante la contribución de Ernst Troeltsch quien, recogiendo parte del análisis de Weber y de Sombart, llega a la conclusión que el protestantismo no es directamente creador del mundo moderno, sino que lo ha acompañado y consolidado aunque, a veces, incluso ha obstaculizado su expansión. Más que un sistema político y económico, el protestantismo es fundamentalmente una fuerza religiosa y su contribución está especialmente por allí, al crear «[...] una religiosidad afín al mundo en marcha»,<sup>68</sup> incluso inconscientemente pues «[...] los grandiosos efectos políticos y económicos del calvinismo no son, en definitiva, más que efectos contra la propia voluntad».<sup>69</sup> Por otro lado, señala también la esencial variedad del protestantismo. «Por un lado el calvinismo, en buen entendimiento con la democracia y el capitalismo, por otro, el luteranismo, trabajado y transformado por la especulación moderna, y numerosos equilibrios y mediaciones entre los dos».<sup>70</sup> Así, referirse a la relación del protestantismo con la modernización es acercarse a un espacio variado que, si bien guarda características comunes que par-

67. Han sido las posturas marxistas las que, por lo general, han planteado este tipo de relación. Esa es la perspectiva del análisis de Mariátegui cuando señala que el capitalismo es consecuencia directa de los ideales de la reforma protestante, por que aquél es el régimen económico-social inherente del protestantismo. MARIÁTEGUI, José Carlos, op. cit., pp. 133-135, 142-143. Sin embargo, es interesante que el catolicismo militante de inicios del XX también haya presentado una argumentación similar para descartar la presencia del protestantismo en América Latina. Véase: BELAUNDE, Víctor Andrés. *La realidad nacional*. Lima: Mundo Moderno, 1991 (1930), pp. 101-111. Finalmente, investigadores modernos sobre el protestantismo, a veces también tienden a caer en esa fácil asociación como es el caso de Bastian cuando afirma que «la emergencia de los protestantismos de manera sistemática a partir de la segunda mitad del siglo XIX encuentra su explicación en la expansión del modelo de producción capitalista a escala continental». BASTIAN, Jean Pierre, op. cit. (1990), p. 22.

68. TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: FCE, 1967 (1925), p. 53.

69. *Ib.*, p. 92.

70. *Ib.*, p. 98.

ten de una herencia histórica común, mantiene distinciones que, a lo largo del tiempo, han tendido a una mayor diversificación. Sobre este asunto veremos más en el capítulo siguiente.

Resumiendo lo visto hasta ahora, tenemos algunas premisas básicas. En primer término, la modernidad, una filosofía que plantea una ruptura con un mundo tradicional desde un ideario racionalizado, es un concepto distinto a la modernización, término que se refiere esencialmente al proceso, generalmente dirigido, de establecer una sociedad con bases racionales y que se presentó con más fuerza a partir del siglo XIX en Europa occidental y Estados Unidos. En segundo término, la modernización trajo consigo una serie de transformaciones económicas (capitalismo), tecnológicas (industrialización), sociales (burguesía y proletariado), ideológicas (individualismo) y religiosas (secularización y pluralismo), amén de otras más. En tercer lugar, en lo que se refiere a la religión, la modernización produjo un sistema cada vez más pluralista y secularizado que afectó especialmente a las religiones institucionalizadas. El protestantismo, cuya fuerza religiosa era afín a la modernización capitalista y que, indirectamente produjo algunos cambios éticos favorables para el surgimiento del individualismo burgués, desarrolló nuevas formas de adaptación dentro de un mundo cada vez más secularizado, diversificándose mucho más.

Finalmente, es importante señalar que durante el siglo XIX Europa occidental adquiere la plena hegemonía en el mundo, expandiéndose por todo el orbe las ideas occidentales. Teniendo la ventaja de una economía en pleno auge, los países capitalistas de Occidente (incluyendo a Estados Unidos) logran que los ideales de modernización sean difundidos y que, en las naciones emergentes, aparezcan sectores, especialmente los más ilustrados, que aspiran a implantar transformaciones en sus países siguiendo el modelo de modernización de Occidente. Ello nos lleva a comentar brevemente sobre el tipo de modernización que se aplicó en el Perú.

### Los proyectos modernizadores en el Perú

El modelo modernizador occidental, dirigido por los Estados capitalistas europeos en el XIX, se importó a ultramar y fijó sus reales en las nuevas

naciones pero adoptando características peculiares. En un principio a América Latina, cuya economía estaba dominada por los capitales anglo-franceses y posteriormente también por los norteamericanos, llegó sólo el proyecto modernizador, mientras que la esencia de la modernidad quedó rezagada. Aquella modernidad liberal y democrática, capitalista en lo económico y secularizada en lo religioso, quedó atrás y se adaptó a los intereses voluntaristas de las grandes Estados nacionales.<sup>71</sup> De todo el gran sistema que proponía la creación de una sociedad más racionalizada y centrada en el individuo, sólo quedó una visión recortada sobre el desarrollo y el progreso, que privilegiaba las transformaciones económicas sin un correlato similar en la política o la vida cotidiana. Así, según López Soria, este proyecto de modernidad, reducido a proyectos de «modernización», fue el que llegó a América Latina.

[...] y es aquí precisamente donde mostró más a las claras sus patologías y perversidades y donde los procesos de modernización social se divorciaron más tajantemente de la modernidad en la cultura.<sup>72</sup>

Por otro lado, el tipo de modernización que se adoptó en nuestro país no fue similar al modelo modernizador capitalista de Occidente. Siguiendo el modelo de interpretación de Fernando de Trazegnies, el Perú acogió un tipo de modernización «tradicionalista», proceso que «[...] se identi-

71. Touraine señala que la nación, por encima de la empresa y al consumidor, es «el actor principal de la modernización», y que la democracia es el régimen político por excelencia de la modernización, aunque ha pasado a referirse más al respeto por las libertades y las minorías que al primigenio concepto de soberanía popular. TOURAINE, Alain, op. cit., pp. 139, 316-322.

72. LÓPEZ SORIA, José, op. cit., p. 319. Al respecto, Aníbal Quijano señala que Latinoamérica fue, durante el Virreinato, «coproductora» de la modernidad, junto a Europa; sin embargo, ese proceso fue interrumpido hacia fines del XVIII por la política económica de la metrópoli española que impidió al mercantilismo transformarse en capitalismo industrial, y por el desplazamiento de las relaciones de poder a favor de Inglaterra. Así, América Latina se convirtió de «coproductora» de modernidad en «víctima» tardía y pasiva de la modernización. QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad & Política, 1988.

fica por una recepción de un cierto número de elementos capitalistas, ligada a una profunda resistencia a todo cambio en la estratificación social». <sup>73</sup> Esta modernización híbrida no acogió las demandas y necesidades de la mayoría de la población y tendió a perpetuar e incluso profundizar las diferencias sociales. Es que en este tipo de modernización son las clases dominantes las que, emulando a lo europeo, llevan adelante el proceso de modernización; sin embargo, no aceptan totalmente los valores utilitarios de la sociedad moderna que cuestionan su papel social y recurren, para mantener su hegemonía, a elementos tradicionales. <sup>74</sup> No obstante, ello no significa que los cambios sean superficiales; éstos se aplican pero imitando, por lo general imperfectamente, al modelo europeo.

En el Perú, luego de la Independencia, fue en el período de Castilla cuando se establecieron las bases para la consolidación inicial del sector dominante que llevaría adelante el proceso modernizador en el país. Durante la segunda mitad del XIX se implementó una serie de medidas que pretendía modernizar el Estado y la sociedad. La prosperidad obtenida gracias a los recursos del guano permitió que una nueva capa dominante se consolidara en el poder. <sup>75</sup> Sin embargo, era una clase con costumbres aparentemente modernas pero con mentalidad tradicional. Los nuevos ricos pretendían imitar a la burguesía europea en muchos aspectos, pero gastaban su dinero como los antiguos aristócratas y sus relaciones con los sectores populares seguían los criterios tradicionales. Mientras tanto, en el interior del país la modernización estaba completamente ausente.

73. DE TRAZEGNIES, Fernando. *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1980, p. 30.

74. Las capas más permeables a la modernización en los países emergentes son siempre las capas superiores, «aquella cultura "letrada" e "ilustrada" que se caracteriza por un grado acentuado de permeabilidad a la racionalidad instrumental de la moderna sociedad capitalista de consumo». PARKER, Cristián, op. cit., p. 129.

75. Al respecto ver el análisis del castillismo que se hace en MC EVOY, Carmen. *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1997, pp. 23-53. Este texto describe muy bien todo el proceso político peruano en la segunda mitad del siglo XIX.

La carencia de un proyecto político que diseñase un proceso planificado de modernización y el inminente agotamiento de los recursos guaneros provocaron que un sector ilustrado de las clases privilegiadas diseñara un programa político y buscara el control del Estado. Ello ocurrió en 1872 con el ascenso de Manuel Pardo y el civilismo al poder. Pardo intentó modernizar el país buscando objetivos planificados a largo plazo; sin embargo, el ocaso de las «minas» de guano, la crisis internacional y, peor aún, el conflicto con Chile, frustraron este intento de modernización planificada.<sup>76</sup>

Luego de la guerra, durante el gobierno de Piérola podemos encontrar otra coyuntura especial en la que, desde el Estado, se busca modernizar el país. Piérola estableció renovadas bases para un estado moderno implementando una serie de medidas encaminada a ese fin. Luego de su gobierno, el civilismo retomó el poder y lo mantuvo, salvo el período populista de Billinghurst, hasta el advenimiento del leguismo en 1919. Durante todo este período, denominado por Basadre como la «República Aristocrática», se acentuó el proceso de modernización tradicional llevando adelante por los sectores dominantes. Sin embargo, apoyado por el creciente descontento de los nuevos sectores sociales surgidos de aquel proceso modernizador (clase media, obreros, estudiantes), Leguía asume el poder y da un nuevo impulso al proceso modernizador pero desalojando a la vieja plutocracia del control del Estado.<sup>77</sup>

76. Ib. El texto de Mc Evoy analiza precisamente al primer civilismo, por lo que su consulta es vital para este período.

77. Para una adecuada comprensión de los cambios ocurridos a nivel social en este período se pueden ver los trabajos recopilados en PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (ed.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico (CIUP), 1995. Un análisis a partir de la noción de «espacios públicos» puede verse en DEL ÁGUILA, Alicia. *Callejones y mansiones. Espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en la Lima del 900*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1997. Sobre el papel de la Iglesia frente al proceso modernizador durante todo el XIX e inicios del XX, es indispensable la revisión de GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. 1821-1919*. Lima: CERA «Bartholomé de Las Casas», s/f.

Según Cotler, el Oncenio de Leguía transformó el perfil social del Perú, situación que permaneció hasta 1968, el otro gran momento de cambio en la historia nacional: «Leguía es el fundador del Perú de hoy».<sup>78</sup> La «Patria Nueva» fue un proyecto que intentó modernizar el país desde arriba, utilizando toda la fuerza del Estado, pero, paradójicamente, a través de algunos mecanismos de persuasión que distaban de ser modernos (clientelaje, compadrazgo, paternalismo). Así, algunos consideran que el Oncenio reformuló el modelo político peruano dejando atrás el proyecto del «republicanismo cívico» que la elite política peruana había intentado implantar en el país desde el ascenso del Partido Civil al poder en 1872, para imponer una síntesis «republicano conservadora-patrimonialista» que retomaba los viejos patrones autoritarios de la historia nacional.<sup>79</sup> Sin embargo, afirman que «[...] es posible encontrar ciertos conceptos del republicanismo-cívico en las ideologías contestatarias al nuevo modelo político-ideológico planteado por Leguía».<sup>80</sup> Finalmente, aunque coaccionados por el autoritarismo estatal, las nuevas ideologías y los sectores sociales emergentes obtuvieron el espacio que el civilismo les había negado. Es más, estos nuevos movimientos e ideologías serán los

78. COTLER, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP, 1978, p. 184.

79. Es la perspectiva de Carmen Mc Evoy quien en sus trabajos ha mostrado que, durante el breve periodo de hegemonía del primer Civilismo (1872-1876), al que denomina «República Práctica», logró hegemonizar una de las tradiciones políticas peruanas más importantes: el republicanismo de corte democratizante, para lo cual tuvo que imponerse sobre la otra tradición importante: el «neo-patrimonialismo autoritario de corte militarista». Esta experiencia quedó frustrada con la Guerra del Pacífico y, luego de ella, reformuló su proyecto hacia un modelo «republicano conservador» que dejó de lado el viejo sueño democratizante de Manuel Pardo y se centró en el desarrollo material del país. Pronto se convirtió en un sistema político elitista que no pudo incorporar a los nuevos actores sociales y, para evitar el desborde social, se tornó cada vez más autoritario y conservador. En ese contexto aparece un disidente del civilismo, Leguía, quien reconstruye la alianza cívico-militar de antaño y, bajo la etiqueta de la «Patria Nueva» intentó reciclar el viejo republicanismo a través de algunas prácticas pero que finalmente incorporó las antiguas fórmulas neo-patrimoniales que los ideales republicanos habían intentado desterrar. MC EVOY, Carmen, op. cit., pp. 9-23.

80. *Ib.*, p. 442.

que en adelante lleven la vanguardia «democratizante» en el país. La presencia de partidos de masas, expresión de modernidad, luego del Oncenio nos muestran que, contradictoriamente, fue la dureza del leguismo la que produjo que los sectores sociales, hasta ese momento marginados, ingresaran al espacio político nacional.

En el aspecto material, Leguía extendió la red vial, promovió la urbanización de Lima, favoreció el desarrollo de las irrigaciones, amplió la burocracia estatal que fue copada por la naciente clase media, centralizó el Estado, modernizó los instrumentos de control y vigilancia (policía, fuerzas armadas), redefinió la estructura productiva del país apoyando la mediana propiedad y a los hacendados más «modernos», favoreció el ingreso de cánones culturales anglosajones y, en general, estableció las bases de un Estado y una sociedad modernos. Para ello contó con el aval del capitalismo norteamericano que financió el proyecto pero que, a su vez, ató al país a una deuda externa astronómica y a condiciones muy desventajosas para la población. Leguía procuró «dar el ejemplo» mostrando una imagen muy «moderna» de sí mismo. Su admiración por todo lo anglosajón estableció un tipo de personalidad que marcó a la nueva plutocracia que surgió durante su período.<sup>81</sup>

Definitivamente, el Oncenio marcó un especial período de cambios en la sociedad peruana. El Perú de 1931 era radicalmente distinto del de

81. Hasta ahora no ha aparecido un trabajo que aborde en conjunto, y con la debida serenidad, el Oncenio de Leguía. Algunos que hacen buenos aportes pueden verse: PLANAS, Pedro. *La república autocrática*. Lima: Friedrich Ebert, 1994; y BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO. *Apogeo y crisis de la república aristocrática (Oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú 1895-1932)*. Lima: Rikchay Perú, 1979, pp. 130-154. Basadre por su parte es el que ha trabajado con mayor erudición el período leguista y lo ubica en un contexto de transición de una etapa patriarcal y señorial hacia una etapa capitalista. El balance que realiza se centra en señalar los méritos y defectos de algunas de las obras y estilo político de Leguía; sin embargo, la revisión de sus trabajos es fundamental para conocer este período. Véase: BASADRE, Jorge. *Perú: Problema y posibilidad (Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú, con algunas reconsideraciones, cuarentisiete años después)*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1994 (1931), pp. 171-184, 343; e *Historia de la República del Perú 1822-1933*. 6ta. ed. Lima: Ed. Universitaria, 1968-1969, t. 13.

1919. De un Estado dominado por una minoría ilustrada se había pasado a otro mucho más plural en su composición. De un país con instituciones políticas monopolizadas por la elite se pasó a uno caracterizado por los nuevos partidos de masas. Aunque todo esto estuvo acompañado de un estilo autocrático, y por ello poco moderno, de gobierno, y que finalmente lo llevó a su caída, es indudable que la prolongada permanencia del leguismo es muy útil para analizar las maneras como se buscó la modernización del país y cuáles fueron los componentes sociales que participaron en ese proceso.

## Capítulo 2

# GÉNESIS Y DESARROLLO DEL PROTESTANTISMO EN EL PERÚ: 1889-1915

### Factores para el establecimiento del protestantismo al Perú

La mayoría de los estudios sobre el protestantismo ha dado mayor importancia a sólo uno de los de factores para explicar el establecimiento de los grupos protestantes en el Perú. Una perspectiva es la que enfatiza los factores exógenos y se refiere a un «ingreso» del protestantismo. Otra es la que prefiere analizar los factores internos y que observa un «surgimiento» de espacios que fueron bases sobre las cuales las misiones protestantes se establecieron. Aquí trataremos de analizar equilibradamente ambos factores.

#### 1. *Factores exógenos*

El protestantismo se estableció en el Perú a través del esfuerzo de misioneros británicos y norteamericanos que acudieron a nuestro país por diversas razones, las que van desde lo estrictamente religioso hasta lo político e incluso económico. Estas son las más importantes:

#### A. LOS MOVIMIENTOS DE DESPERTAR Y LAS CORRIENTES RELIGIOSAS EN EE. UU. Y GRAN BRETAÑA

Durante el siglo XVIII, y principalmente el siglo XIX, los Estados Unidos y la Gran Bretaña se vieron sacudidos por movimientos de renovación religiosa (*revivals*) que provocaron una serie de transformaciones en el espectro religioso de esos países, especialmente por el surgimiento de nuevas iglesias y nuevos movimientos. Revisar las características de estos

fenómenos, que impactaron profundamente las sociedades anglosajonas, es sumamente importante porque todas las organizaciones y misioneros protestantes que se establecieron en el Perú en el período en estudio provenían casi exclusivamente de Estados Unidos o Gran Bretaña.<sup>1</sup>

En el caso norteamericano, luego de la Guerra de Secesión, el espectro religioso norteamericano se caracterizó por una crisis en el *establishment* protestante<sup>2</sup> a raíz de un nuevo conjunto de desafíos. Martin Marty señala cuatro importantes: el evolucionismo, la crítica bíblica, las nuevas doctrinas económicas y el fenómeno de la industrialización con todas sus secuelas.<sup>3</sup>

Ante esto, el protestantismo norteamericano tuvo dos tipos de respuestas de naturaleza teológica que, obviamente, tuvieron implicancias sociales. Una de ellas fue la del *liberalismo*. Esta era una corriente teológica que proponía una perspectiva crítica respecto a la tradición protestante para adaptarla al mundo moderno e intentar salvar al cristianismo protestante de una debacle. En temas sociales, esta línea progresista sostenía que el Reino de Dios abarcaba los aspectos sociales y públicos de la vida, a diferencia de los conservadores quienes enfatizaban el cambio personal y el individualismo cristiano. Así surgió el llamado «Evangelio Social»

1. Hubo excepciones notables. Francisco Penzotti, cuya labor fue fundamental para establecer las bases de un protestantismo nacional, era italiano pero residente en Uruguay. También hubo algunos misioneros suecos en el Ejército de Salvación. Sin embargo, la abrumadora mayoría venía de países anglosajones, principalmente de EE. UU. e Inglaterra, además de un apreciable grupo de escoceses y algunos australianos, neozelandeses y canadienses. Todos estos grupos nacionales compartieron el impacto de la religiosidad angloamericana. Véase «Nómina de los misioneros evangélicos extranjeros que han residido y trabajado en el Perú durante el primer siglo de la República». *Renacimiento*, x: 7 / 118 (julio 1921), pp. 109-112.

2. Hacia fines del XIX, la gran mayoría de los protestantes pertenecía a lo que podríamos llamar el «protestantismo establecido» (*religious establishment*) que estaba constituido por un buen número de denominaciones las que, a pesar de diferir en ciertos aspectos doctrinales y prácticos, tenían rasgos comunes que partían de su identificación con los principios básicos de la Reforma

3. MARTY, Martin. *Peregrinos en su propia tierra. Quinientos años de religión en América*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987, pp. 238-247.

(*Social Gospel*), un movimiento que buscaba lograr cambios en las estructuras de la sociedad capitalista para establecer el «Reino de Dios» en la tierra. No obstante, este tipo de protestantismo también promovía una fuerte identificación de la «cristiandad» con la nación estadounidense; una forma de protestantismo cultural. Es decir, los cambios sociales no se contradecían con una importante dosis de etnocentrismo cultural. Además, se promovió un renovado énfasis en la teología, la ética social y la centralidad de los sentimientos religiosos, así como una gran fe en las posibilidades de EE.UU. Se quería «cristianizar» Norteamérica, aunque ello significara abandonar el estilo exclusivista de la «religión de los viejos tiempos» (*old time religion*) y de la tradición entusiástica norteamericana (*revivals*).<sup>4</sup> Personajes representativos como Henry Ward Beecher (1813-1887), Philips Brooks (1835-1893), Josiah Strong (1847-1916), Russell Conwell (1843-1925) y, más a la izquierda, Walter Rauschenbusch (1861-1918), fueron los portavoces de esta corriente que llegó a ser hegemónica dentro del protestantismo establecido al crearse el Consejo Federal de Iglesias (FCC) en 1908, bajo esta perspectiva.

Políticamente, este gran sector se identificó con el Partido Republicano, el cual dominó en la Casa Blanca desde fines del s. XIX hasta la Primera Guerra Mundial; y, socialmente, se identificaba con las iglesias urbanas de sectores medios y altos. Aunque es difícil afirmar que esta corriente predominara en la membresía e incluso entre el clero protestante, es evidente que dominó los círculos del poder religioso y político en este período. Se dice que una tercera parte de los púlpitos protestantes de Norteamérica fue ocupada por los liberales.<sup>5</sup> En resumen, la respuesta

4. Sobre las características entusiásticas de la «religión americana» ver la importante obra de BLOOM, Harold. *La Religión en EE.UU. El surgimiento de una nación postcristiana*. México: FCE, 1994.

5. Las principales denominaciones se vieron dominadas por este tipo de pensamiento: metodistas, bautistas, presbiterianos, episcopales y congregacionalistas, salvo notables excepciones como la de la Convención Bautista del Sur, la denominación protestante numéricamente más grande del país. Véase: MARSDEN, George. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Publishing, 1991, pp. 22-36, 90-92; y MARTY, Martin, op. cit., pp. 269-294.

liberal del protestantismo propugnaba adaptarse y hacer más humano al proceso modernizador, sin llegar a rechazarlo absolutamente.

Por otro lado, un segundo tipo de respuesta vino de los sectores más conservadores que, reacios a abandonar los principios tradicionales de la fe protestante norteamericana, se negaron a hacer la más mínima concesión al mundo moderno con una defensa cerrada de lo que consideraban los fundamentos de la fe cristiana. El evolucionismo de Darwin y el liberalismo teológico fueron los grandes enemigos del protestantismo conservador norteamericano que desde finales del XIX empezó a mostrar una gran vitalidad predominando entre la feligresía de los sectores populares. Así, se promovió una renovación de la ortodoxia teológica y la aparición de nuevos cuerpos eclesiásticos con una piedad evangélica de «santidad» (los movimientos de santidad y, posteriormente, el pentecostalismo).

A mediados del siglo XIX, como consecuencia de los grandes «avivamientos» (*revivals*) religiosos de 1837-1838 y 1857-1858,<sup>6</sup> surgió el llamado «movimiento de santidad». Inicialmente surgido en el seno del metodismo y de otras denominaciones «históricas», pronto provocó cismas que dieron lugar al nacimiento de nuevas organizaciones tales como la Iglesia del Nazareno (*Church of the Nazarene*), la Iglesia de Dios (Anderson), la Iglesia de Dios (Cleveland) (*Church of God*), el Ejército de Salvación (*Salvation Army*) y la Alianza Cristiana y Misionera (*Christian and Missionary Alliance*), entre otras. Este movimiento se caracterizó por promover el perfeccionismo religioso y el compromiso social, dentro de un sistema de mediaciones fuertemente subjetivo; justamente su doctrina característica sostenía que el cristiano, luego de la experiencia de la conversión religiosa, debía pasar por una segunda experiencia (la «santificación») para alcanzar la «perfección» religiosa. Socialmente, sus adherentes primigenios estuvieron entre los sectores menos privilegiados de la sociedad. Aunque era un movimiento de tipo tradicional, no podría calificársele de reaccionario, pues sólo buscaba «reavivar» la espirituali-

6. Sobre estos «avivamientos», fenómenos característicos de la historia religiosa norteamericana, véase: DAYTON, Donald. *Raíces teológicas del Pentecostalismo*. Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación y William Eerdmans, 1991, especialmente las pp. 37-53.

dad del «frío» y formalista protestantismo establecido. Su impronta fue bastante grande y podría decirse que la espiritualidad y la ética del protestantismo evangélico en Norteamérica y, sin lugar a dudas, en América Latina, ha sido y sigue estando moldeada por las premisas del «movimiento de santidad». <sup>7</sup> La mayoría de los misioneros que llegó al Perú en las primeras décadas del siglo venía con este trasfondo: piedad y compromiso social, pues este movimiento era también marcadamente misionero. No obstante, un nuevo movimiento religioso, de corte más reaccionario, pronto modificó algunas de sus características: el fundamentalismo.

El surgimiento del fundamentalismo puede ser descrito como «[...] la reacción de una fe que se siente amenazada por el avance del secularismo y de una ciencia que niega la realidad de lo sobrenatural» con sus ingredientes de sobrenaturalismo y literalismo bíblico, dispensacionalismo premilenialista y la defensa de la cultura norteamericana de viejo cuño. <sup>8</sup> No obstante, los primeros *movimientos de santidad* (*holiness movement*) no separaban la vivencia de la fe de la acción social, sino que sólo subordinaban la segunda a la primera. Sin embargo, los fundamentalistas creían que «[...] el Reino de Cristo no podría ser establecido por el esfuerzo unido de los cristianos como el Evangelio Social lo había prometido, sino

7. Sobre el «movimiento de santidad» véase: SYNAN, Vinson. *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1971. También hay buenos resúmenes en DAYTON, Donald, op. cit., loc. cit.; y SCHÄFER, Heinrich, op. cit., pp. 29-47.

8. MÍGUEZ BONINO, José, op. cit., pp. 41-46. El dispensacionalismo fue una corriente teológica que, basándose en una interpretación sobrenaturalista de la Biblia y en un criterio «científico» para descubrir divisiones internas al interior de ella, clasificaba la historia de la humanidad en siete «dispensaciones», en cada una de las cuales Dios hacía un pacto con la humanidad con características particulares. Subrayaba el elemento escatológico y profético de la religión cristiana. Iniciado en Inglaterra a mediados del siglo XIX por Nelson Darby, pasó luego a los EE.UU., convirtiéndose en un elemento característico del nuevo pensamiento fundamentalista. Véase: CONN, Harvie. *Teología contemporánea en el mundo*. Grand Rapids, Mich.: Subcomisión de Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1973, pp. 115-126; y PADILLA, Washington. *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del Protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989, pp. 171-181.

solamente por el dramático retorno de Jesús para establecer su reino milenial en Jerusalén». <sup>9</sup> Personajes representativos de esta corriente fueron los grandes «evangelistas» itinerantes como Dwight Moody (1837-1899) y su sucesor Billy Sunday (1863-1935), antecesores de los actuales «televangelistas», los cuales realizaban multitudinarias «campañas evangelísticas» principalmente en las ciudades, atrayendo la atención de la creciente clase media urbana, así como figuras importantes de la política como William Jennings Bryan, candidato demócrata a la presidencia y luego Secretario de Estado de Woodrow Wilson, quien se hizo célebre por su oposición a la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas en el famoso juicio contra John Scopes en Tennessee (1925). <sup>10</sup> Mientras que el cristianismo «social» tuvo gran influencia en el protestantismo establecido (*mainline churches*), la reacción fundamentalista ganó la atención de los sectores más populares, especialmente aquellos que se sentían desfavorecidos por el proceso de industrialización. Así, fue en el sur donde el fundamentalismo tuvo su mayor fuerza y también entre los sectores medios de las pujantes urbes industriales del norte. Políticamente más identificados con el Partido Demócrata, estos defensores del protestantismo evangélico tradicional pronto adquirieron una renovada fuerza en las primeras décadas del siglo xx.

9. «*The Kingdom of Christ would not be brought in by united Christian effort as the Social Gospel had promised, but only by the dramatic return of Jesus to set up his milenial kingdom in Jerusalem*». MARSDEN, George, op. cit., p. 101.

10. Inclusive el mismo Woodrow Wilson, un presbiteriano sureño, podría ser identificado en este sector porque, aunque tuvo el apoyo de los progresistas para su acceso a la presidencia, pronto se dio a conocer su profundo espíritu religioso basado en una interpretación conservadora de la Biblia. Véase: MARTY, Martin, op. cit., pp. 282-289; y SCOTT LATOURETTE, Kenneth. *Historia del Cristianismo*. El Paso, Tx.: Casa Bautista de Publicaciones, 1959, t. II, pp. 856-875. Otros autores muestran que el fundamentalismo, junto con otros movimientos como el anticomunismo (el «temor rojo»), el racismo (resurgimiento de Ku-Klux-Klan) y el «prohibicionismo» (lucha antialcohólica), fue parte de una reacción de la sociedad rural norteamericana ante los efectos del industrialismo. Véase: DIVINE, Robert y otros. *America. Past and Present*. Glenview, Ill.: Scott, Foresman and Company, 1984, pp. 731-737.

Luego de la Primera Guerra Mundial, durante la cual todos los sectores del protestantismo mostraron una actitud unida por el patriotismo, el conflicto entre estos dos grandes corrientes del protestantismo norteamericano se acentuó y adquirió caracteres devastadores. El sueño del «Evangelio Social» se desvaneció progresivamente a pesar de que la corriente modernista mantuvo su poder, especialmente en las iglesias del norte. Sin embargo, el fundamentalismo empezó a ganar importantes fuerzas. En 1919 se constituyó la Asociación Mundial de Cristianos Fundamentalistas para luchar contra el modernismo teológico y, en toda la década del 20, los conservadores continuaron ganando espacios, incluso en la opinión pública. «Las fuerzas fundamentalistas de la década del 20 fueron formidables porque representaban una coalición de los protestantes que habían estado creciendo desde hace algún tiempo».<sup>11</sup> Esta batalla acentuó las divisiones al interior de las grandes denominaciones protestantes aunque no hubo cismas significativos; en general, en las denominaciones sureñas los fundamentalistas predominaron y, en las del norte, los modernistas pudieron mantener su control. «Los modernistas consideraron que los fundamentalistas eran “neandertales”, y los fundamentalistas no consideraron cristianos a los modernistas. Ambos lucharon por poder en y por poder sobre las iglesias entre las guerras mundiales».<sup>12</sup> Sin embargo, tanto los fundamentalistas extremos como los modernistas radicales fueron una minoría. La gran mayoría de la población seguía viviendo la fe protestante al viejo estilo de los *revivals*, combinando la piedad «evangélica» con una preocupación por la acción social, principalmente asistencial. Finalmente, dentro de las iglesias no-fundamentalistas, también se presentaron posiciones divergentes entre aquellos sectores que apoyaban al movimiento obrero desde la izquierda política y los que permanecían al lado del individualismo de la clase media.

11. «The fundamentalist forces of the 1920s were formidable because they represented a coalition of conservative Protestants that had been growing for sometime». MARDEN, George, op. cit., p. 57.

12. MARTY, Martin, op. cit., p. 301.

Por otro lado, entre 1919 y 1933, la guerra contra el alcohol alcanzó proporciones significativas. En este tema, tanto los progresistas como los fundamentalistas presentaron un frente unido, aunque tenían diferencias al relacionar los efectos de la prohibición antialcohólica en el ámbito social. Luego de la aprobación de la Enmienda 18 a la Constitución norteamericana, los «secos», principalmente protestantes de la vieja tradición evangélica ahora empapados de fundamentalismo, obtuvieron una notable victoria sobre los «húmedos». La vigorosa lucha contra las bebidas alcohólicas, convertida en casi una cruzada en los Estados Unidos, fue importante para que los misioneros protestantes en el Perú se involucraran plenamente con las Ligas de Temperancia.

Finalmente, un último problema que el protestantismo norteamericano de las primeras décadas del xx tuvo que enfrentar fue el asunto de los inmigrantes. En general, el protestantismo establecido tuvo poco éxito para atraer a la población inmigrante a sus iglesias. En esto, tanto progresistas como conservadores tuvieron una actitud similar. Una situación interesante se presentó cuando en 1928, el gobernador Alfred E. Smith, católico, se convirtió en candidato demócrata a la presidencia del país. La siguiente frase del obispo metodista James Cannon revela el pensamiento de un importante sector del protestantismo establecido: «El gobernador Smith desea italianos, sicilianos, polacos y judíos rusos. Estas gentes nos han provocado dolor de estómago. Hemos sido incapaces de asimilar a tales gentes en nuestra vida nacional».<sup>13</sup> La intolerancia hacia los que no formaban parte de la cultura protestante norteamericana establecida fue un aspecto oscuro del protestantismo de la época. Aunque hacia la década del 30, los fundamentalistas no habían logrado dominar ni a las grandes denominaciones norteanas ni influir decisivamente sobre los caracteres generales de la sociedad norteamericana, sin embargo, continuaron evangelizando, construyendo iglesias y creciendo numéricamente.

13. Citado en *ib.*, p. 300. Curiosamente, este obispo estuvo en el Perú en una ocasión el año 1926. En esa ocasión dió una conferencia a los obreros sobre la temperancia. «Personals». *Inca Land*, II, 6, (noviembre-diciembre 1926), p. 95.

Es importante para nosotros comprender este trasfondo porque el protestantismo que se implantó en el país tuvo como agentes principales a los misioneros extranjeros. Así, las características de la cosmovisión protestante inicial en el Perú en las primeras décadas del siglo XX tuvieron interesantes paralelos con las que hemos analizado previamente. El énfasis misionero de las corrientes arriba mencionadas será el impulso inicial por el cual los misioneros norteamericanos llegaron al Perú. Por un lado, hubo un importante sector, especialmente entre los metodistas, que predicaba el «Evangelio Social»; por otro lado, la gran mayoría de los misioneros, predicaba y vivía una fe bastante similar a la de los *revivals* y del «movimiento de santidad», combinando piedad religiosa con acción social, pero subordinando la segunda a la primera; finalmente, desde la década del 20, y mucho más en décadas posteriores, el fundamentalismo hará sentir su presencia y predominará en el universo protestante peruano.

En la Gran Bretaña, estas transformaciones también tuvieron notable influencia. Al igual que en Estados Unidos, durante la segunda mitad del siglo XIX la sociedad británica se vio radicalmente transformada por la industrialización, fenómeno que trajo efectos como la creciente urbanización y el surgimiento de nuevos sectores sociales.<sup>14</sup> Fueron las clases medias las que se fortalecieron y adquirieron una mayor presencia en la vida política británica. Además, se manifestaron otros procesos tales como el crecimiento demográfico, el fortalecimiento de la democracia, el surgimiento del movimiento obrero que se expresó políticamente a través del Partido Laborista y la aparición de movimientos humanitarios. Luego de la Primera Guerra Mundial, aunque la Gran Bretaña ya no era la primera potencia industrial del mundo y veía a sus posesiones coloniales cada vez más proclives a la autonomía, vivió un período de prosperidad

14. Sobre la revolución industrial es fundamental la obra de ASHTON, T. S. *La revolución industrial*. México: FCE, 1988 (1948). Eric Hobsbawm, desde una perspectiva marxista, ofrece, además, una visión panorámica de las transformaciones sociales y económicas en Europa occidental durante el siglo XIX en *Las revoluciones burguesas*. Madrid: Guadarrama, 1971 (1962).

que, como en todo el mundo, se vio abruptamente interrumpido por la crisis de 1929.<sup>15</sup>

Estas transformaciones tuvieron importantes efectos en el ámbito religioso. El más significativo fue, sin duda, el vigor que alcanzaron las iglesias no-conformistas, es decir, aquellos grupos religiosos disidentes de la Iglesia Anglicana oficial.<sup>16</sup> Estos cuerpos eclesiásticos tenían planteamientos teológicos que se conectaban con los del resurgimiento metodista del siglo XVIII, es decir, fuertemente evangélicos. Las nuevas doctrinas teológicas liberales surgidas en las universidades alemanas que planteaban un acercamiento crítico y racional a la Biblia no fueron bien recibidas en Inglaterra, excepto en algunos sectores del anglicanismo.

Al interior de las denominaciones, surgieron movimientos que expresaron el interés en la renovación de la piedad evangélica. Dentro del anglicanismo, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX, los centros de Mildmay y las conferencias de Keswick, fueron espacios de renovación evangélica. Sin embargo, los más importantes estuvieron fuera de la iglesia oficial. Un personaje muy influyente fue el predicador bautista Charles Spurgeon (1834-1892) quien, durante la segunda mitad del siglo, en su Tabernáculo Metropolitano en Londres reunía semanalmente a más de cinco mil personas para predicar por un regreso a las formas sencillas de la piedad evangélica, aunque con un fuerte contenido de acción social. Los metodistas, por su parte, hicieron notables avances en las ciudades combinando la predicación con la acción

15. Sobre este período es importante la obra de TAYLOR, A. J. P. *Historia de Inglaterra. 1914-1945*. México: FCE, 1989 (1965).

16. Los cuerpos protestantes no-conformistas más importantes eran los congregacionales, bautistas y metodistas, además de otros más pequeños como los cuáqueros (Amigos) y los unitarios. Como grupos nuevos, aparecieron los Hermanos de Plymouth (Darbytas) en la primera mitad del siglo, y el Ejército de Salvación en 1878. Durante toda la segunda mitad del siglo XIX, estos grupos ganaron importantes espacios en la sociedad a través de una legislación más pluralista en el ámbito religioso que los benefició. En todo este periodo, hasta el inicio de la Primera Guerra mundial, el protestantismo evangélico no-conformista en la Gran Bretaña tuvo un periodo de prosperidad. SCOTT LATOURETTE, Kenneth, op. cit., pp. 582-591.

social. Es conocido que los primeros dirigentes del movimiento obrero fueron metodistas.<sup>17</sup> En ese sentido, es importante observar que el protestantismo evangélico británico fue fuertemente humanitario y filantrópico; el Ejército de Salvación, organización religiosa de profunda vocación humanitaria surgió en 1878 como parte de estos movimientos. Esta característica se mantuvo hasta mucho después, a diferencia de lo que ocurrió con el protestantismo evangélico fundamentalista de Estados Unidos donde la acción social pronto fue vista con cierta sospecha.

Por otro lado, el protestantismo británico se vio también fuertemente influenciado por los efectos de los «resurgimientos» (*revivals*) religiosos evangélicos de Estados Unidos. Esto fue debido, en parte, al trasfondo cultural común de ambos países. Así, figuras importantes como los «evangelistas» norteamericanos viajaron a las Islas Británicas para realizar multitudinarias reuniones de renovación religiosa. En la primera mitad del siglo XIX fue importante Charles Finney y, en la segunda parte, Dwight Moody. Luego, en las primeras décadas del siglo XX, John Mott y Robert Wilder influyeron en el resurgimiento evangélico entre los universitarios y el movimiento misionero.<sup>18</sup> Sin embargo, luego de la Primera Guerra Mundial, la religiosidad del pueblo inglés se vio fuertemente disminuida por la crisis de valores que se produjo como consecuencia de la catástrofe que ese acontecimiento significó.<sup>19</sup>

17. Véase: HEMPTON, David. *The Religion of the People: Methodism and Popular Religion c. 1750-1900*. Londres: Routledge, 1996. En un trabajo interesante, Joyce muestra como la religión tuvo que ver con la construcción de identidades individuales y colectivas en la Inglaterra decimonónica, a través del análisis de casos particulares: John Bright, como representativo de la «clase media» y Edwin Waugh, como representativo de la «clase obrera». En el primer caso, es el movimiento cuáquero el que contribuye a la autoconstrucción de la identidad del hombre de clase media, y, en el segundo, el trasfondo metodista cumple una función similar para el obrero. JOYCE, Patrick. *Democratic Subjects: The Self and the Social in Nineteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

18. SCOTT LATOURETTE, Kenneth, op. cit., pp. 582-591.

19. Según Taylor, fueron las iglesias no-conformistas, justamente las que habían sido las más militantes durante la era victoriana, las que sufrieron mayores pérdidas durante la

Todo este renovado universo religioso tuvo, finalmente, un profundo espíritu misionero. Así, durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX, miles de misioneros, formados bajo los patrones mentales mencionados, salieron a todas partes del mundo, entre ellas América Latina, para «convertirlas» a la fe cristiana.

## B. LA EXPANSIÓN MISIONERA PROTESTANTE

Varios autores han utilizado el término de «cruzada» para referirse al movimiento misionero protestante del siglo XIX e inicios del XX. Se tenía la convicción de que el mundo entero necesitaba del Evangelio redentor y civilizador del protestantismo anglosajón. Así, crecieron los movimientos de Escuelas Dominicales, de Estudiantes Voluntarios, las Asociaciones de Temperancia y, sobre todo, la fuerza motivadora e impacto de las grandes «campanas evangelísticas» de personajes como Dwight Moody (1837-1899) que convocaron a cientos de hombres y mujeres a la labor misionera. Muchos de ellos se involucraron a las agencias misioneras de las grandes denominaciones o a las «sociedades voluntarias» de misioneros independientes.<sup>20</sup>

Expresión cumbre del movimiento misionero moderno en el protestantismo fue la celebración de la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo (1910). Hasta ese momento, las misiones protestantes se habían extendido por todos los continentes en un esfuerzo de inversión de recursos y de personal sin precedentes en la historia del protestantismo.<sup>21</sup> Sin embargo, gran parte de la prosperidad de estos esfuerzos se debió a la asociación de los agentes religiosos protestantes con el poder colonial de

década de 1920. «Inglaterra conservó su moral cristiana, ya que no la fe». A.J.P. Taylor, *op. cit.*, p. 238.

20. MARSDEN, George, *op. cit.*, p. 41.

21. A pesar de la creciente secularización, Hobsbawm admite que, durante el siglo XIX, el «protestantismo sectario» (no-conformismo), junto al Islam, fue la religión que más se expandió, gracia a su esfuerzo misionero, el cual no era necesariamente dependiente del apoyo del poder político de las potencias coloniales, como sí era el caso de las iglesias establecidas. HOBBSAWM, Eric, *op. cit.*, pp. 397-407.

los Estados occidentales en expansión. Además, la cosmovisión que compartían los misioneros anglosajones tenía caracteres compatibles con los modelos culturales occidentales. Era un «protestantismo de civilización», pues asociaba la «cristianización» con la «occidentalización» de las sociedades no-occidentales y con avances tecnológicos.<sup>22</sup>

Este tipo de «misiología imperial»,<sup>23</sup> tuvo, en el caso norteamericano, su expresión más notable en la idea del «Destino Manifiesto».<sup>24</sup> Todo el fervor religioso y el optimismo que caracterizaron a la sociedad norteamericana previa a la Primera Guerra Mundial motivaron a miles de jóvenes norteamericanos a dejar su país e ir a «cristianizar» al mundo, pues creían que Dios había asignado a su nación la tarea de guiar al resto del mundo por la senda del progreso.

Puesto que el pluralismo religioso norteamericano impedía que ninguna denominación reclamara el derecho de ser la verdadera Iglesia, Lorees plantea que la nación llegó a funcionar como si fuera Iglesia,<sup>25</sup> siguiendo estas notas teológicas: (1) la nación surgió como la agencia de Dios para cumplir sus designios; (2) la nación vino a ser la sociedad prin-

22. Andrew Walls en un interesante artículo muestra como las características del cristianismo norteamericano impulsaron el movimiento misionero. No obstante, con ello, la forma norteamericana de ser cristiano quiso también extenderse. Sus características eran: «[...] vigorous expansionism; readiness of invention; a willingness to make the fullest use of contemporary technology, finance, organisation, and business methods; a mental separation of the spiritual and the political realms combined with a conviction of the superlative excellence, if not the universal relevance, of the historic constitution and values of the nation; and an approach to theology, evangelism, and church life in terms of addressing problems and finding solutions». WALLS, Andrew. «The American Dimension in the Missionary Movement». En: CARPENTER, Joel y Wilbert R. SHENK (ed.). *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1990, p. 18.

23. Concepto utilizado por Samuel Escobar en un reportaje del Congreso Mundial de Evangelización Lausana 1975.

24. Sobre este concepto ver el clásico libro de WEINBERG, Albert K. *Manifest Destiny. A Study of National Expansionism in American History* (1935).

25. LOREES, Rubén. «El destino manifiesto y la empresa misionera». *Vida y pensamiento*, San José, 7: 1-2 (1987), pp. 15-16.

pical; y (3) al ser considerada como una comunidad que cumple los propósitos de Dios y que realiza al individuo en su identidad personal, la nación asumió las funciones de iglesia.

Sin embargo, el Congreso de Edimburgo fue bastante autocrítico y planteó la necesidad de reformular las relaciones entre el esfuerzo misionero protestante y el poder colonial, especialmente en Europa. Dichas conclusiones influyeron en la gran mayoría de las organizaciones misioneras protestantes las que se alejaron de aquel tipo de «misiología imperial», aunque mantuvieron su cosmovisión respecto al papel del protestantismo en el proceso de «civilizar» al mundo y «salvarlo». <sup>26</sup> No obstante, el Congreso no incluyó a Sudamérica dentro del campo misionero protestante, lo que causó una reacción de rechazo por parte de las misiones que ya trabajaban en el continente.

La mayoría de las grandes denominaciones establecidas, formó «juntas» o «sociedades» misioneras, encargadas de recaudar fondos para enviar misioneros a aquellas partes del mundo que, desde la perspectiva protestante, aún no eran cristianas; esto es, todo el orbe, salvo Europa occidental (esencialmente los países anglosajones y Francia) y Estados Unidos. Además, aparecieron las llamadas «misiones de fe», asociaciones dirigidas por misioneros independientes quienes, aunque pertenecían a alguna denominación establecida, mantenían un alto grado de autonomía en su trabajo en el campo misionero; incluso llegaron a formar cuerpos eclesiásticos nuevos que no tenían ningún tipo de enlace organizacional con alguna denominación manteniendo una doctrina totalmente «evangélica». <sup>27</sup>

26. Sobre el Concilio de Edimburgo y sus consecuencias véase: HOGG, W.R. *Ecumenical Foundations. A History of the International Missionary Council And Its Nineteenth-Century Background*. Nueva York: Harper & Brothers, 1952. Sus efectos en las misiones que trabajaban en el Perú serán vistos en el capítulo tercero.

27. Deiros define así a la «misión de fe»: «aquella que se lleva a cabo sin depender de una junta o sociedad misionera, sino que el misionero se sostiene con recursos propios, generalmente obtenidos de ofrendas de particulares o iglesias que los apoyan o de actividades profesionales, como la educación. Generalmente son misiones no denominacionales o interdenominacionales». DEIROS, Pablo, op. cit., p. 695. Véase también ROBERT,

En el caso peruano, los misioneros metodistas fueron parte de la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Metodista Episcopal Americana (norte de EE. UU.), mientras que los misioneros evangélicos independientes británicos que llegaron desde 1893, fueron sostenidos por una sociedad misionera autónoma: la Unión Evangélica de Sudamérica (Evangelical Union of South America). Algunos de estos se prepararon en importantes centros teológicos norteamericanos (Thomas Wood, John A. Mackay), absorbiendo las ideas del Evangelio social (Social Gospel) y del liberalismo teológico. Pero, la mayoría fue formada en instituciones menos formales o en sus congregaciones locales (John Ritchie, Roger Winans) sobre los fundamentos básicos del protestantismo evangélico.

Los misioneros venían con la idea de John Mott: «Llevar al mundo a Cristo a esta generación».<sup>28</sup> Sin embargo, este lema implicaba traer al Perú, no sólo a Cristo, sino también a los valores de la civilización «cristiana» que moldeaba al mundo anglosajón. Aunque hubo variantes, en general, el misionero protestante se creía portador de un componente cultural superior y de una fe más ética y bíblica que la del catolicismo predominante:

La cosa más gloriosa en la historia del siglo XIX deben ser los resultados del nuevo desarrollo del evangelismo progresista en Norteamérica. Iniciado en el último siglo, el desarrollo del evangelio progresista en Norteamérica se ha extendido, ya plenamente inaugurado, a toda Sudamérica aún en sus primeras fases. El metodismo americano no puede tener ante sí una tarea más gloriosa que la evangelización de toda América y la extensión de la santidad bíblica a todas estas tierras.<sup>29</sup>

Dana. «The Crisis of Missions»: Premillennial Mission Theory and the Origins of Independent Evangelical Missions» en CARPENTER, Joel y Wilbert SHENK (ed.), op. cit., pp. 29-46.

28. Citado en BASTIAN, Jean Pierre, op. cit. (1990), p. 131.

29. «The most glorious thing in the history of the nineteenth century must be further development of these results in North America, with its progressive evangelism, beginning in the last century, and their extension all over South America with the same progressive evangelism already fully inaugurated, through still in its first stages. American Methodism can have no more glorious work laid before it than that of evangeli-

Varias de las consecuencias de la ética evangélica tenían un componente moderno que se relacionaba adecuadamente con las ideas de democracia, libertad, individualismo y progreso, lo cual era muy bien recibido por los sectores liberales en América Latina. En el Perú, los metodistas, bajo el sello decisivo del misionero Thomas Wood, fueron quienes mostraron más claramente esas características. Evidentemente, el contenido etnocéntrico también estaba presente dentro del mensaje religioso de este grupo y de los otros.

### C. LA EXPANSIÓN DEL CAPITALISMO ANGLOSAJÓN

El siglo XIX fue la centuria de mayor expansión del capitalismo, lo que permitió que el protestantismo se expandiera favorecido por la abundancia de recursos y la creciente presencia de intereses políticos y económicos angloamericanos en América Latina. «Su interés (de las sociedades misioneras) por América Latina creció a la par con las transformaciones profundas que experimentaba el continente bajo las inversiones cuantiosas realizadas por los distintos países europeos y los Estados Unidos».<sup>30</sup> Es decir que no hubo una relación causal entre la expansión del capitalismo anglosajón y el esfuerzo misionero protestante pues muchas veces los misioneros llegaron antes que los agentes del «imperialismo» norteamericano y, en varias oportunidades, estos se opusieron a la labor de los misioneros protestantes.<sup>31</sup> Lo que más bien ocurrió fue que, en el mismo

zing all America and spreading scriptural holiness over all these lands». *Gospel in All Lands*, (noviembre 1893), p. 482.

30. BASTIAN, Jean Pierre, op. cit. (1990), p. 128. Véase también BRUNO-JOFRÉ, Rosa del Carmen, op. cit. (1988).

31. Es lo que Kuhl ha demostrado respecto a las relaciones entre los primeros misioneros metodistas y los agentes diplomáticos norteamericanos en el Perú. Thomas Wood, al llegar al Perú, buscó el apoyo de la embajada de los Estados Unidos, pero no lo recibió; incluso fue rechazado. La recomendación de Thomas Cridler, oficial del Departamento de Estado, a la embajada fue contundente: «No creo en el trabajo misionero y si los peruanos están dispuestos a vivir y morir bajo la tutela de la iglesia católica, de sus dominios y todo lo pertinente a ella, y esperan de su país la aplicación de leyes antiguas, estoy a favor de dejarlos actuar así». KUHL, Paul, op. cit., p. 56. Sobre el caso británico,

período en el que el capitalismo anglosajón extendía su influencia, los misioneros llegaron para realizar su labor evangelizadora; en algunas oportunidades aprovechando las facilidades que la expansión del sistema capitalista les brindaban, pero, las más de las veces, actuando con absoluta independencia, e incluso con alguna hostilidad respecto a dicho sistema. Es que, a pesar de ser un fenómeno con características culturales y con una carga ideológica determinadas, el protestantismo era, principalmente, una fuerza religiosa.

Junto a todo el optimismo que caracterizaba al protestantismo anglosajón y a la motivación de miles de norteamericanos y británicos protestantes por «cristianizar» el mundo, la que partía de los emotivos llamados de los movimientos de «resurgimiento» (*revivals*), la disponibilidad de grandes recursos económicos también favoreció a las organizaciones misioneras protestantes en sus proyectos de expansión. Así, aunque no hubo una relación de causalidad, es cierto que la prosperidad del capitalismo, que tenía como cabecera a Inglaterra y luego a Estados Unidos, facilitó la expansión de las actividades misioneras protestantes en el Perú y América Latina.<sup>32</sup>

Por otro lado, en el Perú, el período de reconstrucción postguerra con Chile y el neo-civilismo permitieron que se expandiera la economía nacional, inicialmente con un notable grado de autonomía pero después con una creciente y hegemónica presencia de capitales británicos y nor-

Stanley ha hecho importantes matices mostrando que no hubo una relación tan cercana entre las misiones protestantes y la expansión imperial británica en los siglos XIX y XX en STANLEY, Brian. *The Bible and the Flag. Protestant Missions & British Imperialism in the Nineteenth & Twentieth Centuries*. Leicester: Apollos, 1990.

32. La notable disponibilidad de fondos permitió que, en las primeras décadas del siglo XX, la mayoría de las organizaciones pueda establecer numerosos proyectos de ayuda social y educativos, además de construir edificios y, especialmente, mantener a un nutrido grupo de misioneros extranjeros. Esta situación se verá afectada hacia fines de la década del 20 y la década del 30 cuando la crisis de 1929 erosionó la afluencia de los protestantes norteamericanos. La revista *Inca Land*, órgano de los misioneros metodistas en el Perú, presenta repetidos llamados a la comunidad metodista norteamericana para aumentar los fondos, los cuales se estaba recortando progresivamente. Cfr. los años 1925-1929.

teamericanos. Pronto, «[...] desde 1913 y en los años de la guerra fue que EE. UU. desplazó a Inglaterra en el liderazgo del comercio de importación del Perú». <sup>33</sup> Coincidentemente, los dos grupos protestantes pioneros en nuestro país, representaban a las dos vertientes: los metodistas norteamericanos y los evangélicos independientes de Gran Bretaña.

## 2. Factores endógenos

### A. EL PROYECTO LIBERAL - MODERNIZADOR

A lo largo del siglo XIX e inicios del XX, el sector liberal fue el gran aliado de la causa protestante en el país. Podemos afirmar con Bastian:

El surgimiento de congregaciones y sociedades protestantes en América Latina en el período de confrontación entre la Iglesia y el Estado liberal radical no respondió a una penetración ni a una invasión o pretendida conspiración de origen exógeno, sino a las propias demandas de los sectores liberales ultraminoritarios. <sup>34</sup>

Los liberales, como los protestantes, veían al catolicismo y a los elementos asociados a la sociedad tradicional en general, como un obstáculo para el progreso de la nación e incluso como los enemigos a vencer. Pero, mientras los liberales buscaban reformar su sociedad bajo criterios positivistas y secularizadores para hacerla partícipe de la modernidad, los protestantes tenían un proyecto civilizador y evangelizador que poseía un fundamento esencialmente religioso para cuya realización buscaban la legitimidad como comunidad religiosa para así desarrollar plenamente sus objetivos.

Como lo demuestra muy bien Paul Kuhl, la colaboración entre los protestantes y los liberales, anticlericales y masones, no fue inquebrantable. <sup>35</sup> Lo que más bien ocurrió fue una utilización mutua entre ambos grupos para objetivos específicos de cada uno. En ese sentido, Armas afirma: «Los protestantes recibieron ayuda de los partidarios de la libertad,

33. BONILLA, Heraclio. *La emergencia del control norteamericano sobre la economía peruana: 1850-1930*. Lima: PUCP, 1975, p. 17.

34. BASTIAN, Jean Pierre, op. cit., p. 123.

35. KUHL, Paul, op. cit., pp. 45-58.

aunque, como más tarde se dieron cuenta, sólo por el interés de utilizarlos contra los católicos, y no por la atracción de sus sermones». <sup>36</sup> Así, nuevamente encontramos válida la tesis de Míguez Bonino quien propone una «asociación» entre ambos sectores sobre la base de «[...] una convergencia de intereses más que una similitud de ideas». <sup>37</sup>

Encontramos que los liberales, empeñados en su proyecto modernizador, recepcionaron positivamente los valores pero no la fe de los protestantes. Salazar Bondy y García Jordán han demostrado que los liberales radicales, a pesar de su anticlericalismo, no abandonaron su fe católica. <sup>38</sup> Pronto, cuando el catolicismo se esfuerece por demostrar que era posible ser moderno y católico simultáneamente, el entusiasmo liberal por los protestantes disminuirá. La asociación protestantismo-modernización fue una eficaz estrategia utilizada por los protestantes durante este período. Sobre ello conviene recordar el planteamiento clásico de Ernst Troeltsch:

Si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de estos dominios es el creador. Sólo le ha proporcionado una mayor libertad en su desarrollo, y esto en forma muy diversa según los diferentes campos y también con fuerza distinta y en sentidos muy diversos según las confesiones y los grupos. En general, lo ha fomentado, consolidado, teñido, lo ha condicionado en el curso de su marcha. <sup>39</sup>

Hacia fines del siglo XIX, el pensamiento liberal se vio influenciado por la corriente positivista, la que de alguna manera formó parte de los fundamentos ideológicos de la «república aristocrática». Esto permitió que, durante ese período, el liberalismo político obtuviera algunas medidas que favorecían la secularización del país <sup>40</sup> y, evidentemente, el esta-

36. ARMAS, Fernando, op. cit., p. 283.

37. MÍGUEZ BONINO, José, op. cit., p. 14.

38. SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa Ed., 1965, vol. I.; GARCÍA JORDÁN, Pilar, op. cit.

39. TROELTSCH, Ernst, op. cit., p. 91.

40. La laicalización de los cementerios (1888), la implantación del matrimonio civil (1897) y, sobre todo, el establecimiento de la tolerancia de cultos (1915). Véase GARCÍA JORDÁN, Pilar, op. cit., pp. 221-258.

blecimiento de cultos no-católicos. Los liberales utilizaron siempre el argumento «civilizador» para promover esas medidas que favorecían al protestantismo. Así, durante el debate por la reforma del Art. 4to. de la Constitución, el diputado Chaparro afirmó que no era posible que el Perú «[...] aparezca ante las naciones civilizadas como que recién se va dando cuenta de que existe en su carta fundamental un baldón contra la libertad del pensamiento que recién trata de reaccionar para hacerlo desaparecer». <sup>41</sup>

Sin embargo, luego de 1915 aparecieron otros sistemas ideológicos modernos como el anarquismo y el socialismo mientras que el protestantismo inició un proceso de consolidación institucional desarrollándose más como un movimiento religioso y no sólo como un elemento «civilizador», aunque ambas perspectivas aún coexistirán por algún tiempo. Esto traerá consigo que, como dice Armas, «[...] las ideas por la tolerancia legal, o por la radical libertad religiosa, dejen de ser monopolio liberal». <sup>42</sup> El liberalismo dejará de ser la fuerza «revolucionaria» que fue y entonces otras corrientes ideológicas como el aprismo, el indigenismo o el socialismo lo reemplazarán en ese papel. El proyecto modernizador fue tomado por otros.

Los protestantes, ahora legalmente establecidos, continuaron con su proceso de consolidación en el país para lo cual establecieron relaciones con las nuevas ideologías que por aquel entonces lograron difusión. Para éstas últimas, el protestantismo, seguía siendo identificado como un movimiento extranjero y «civilizador». Más aun cuando los protestantes empezaron a hacer realidad parte de aquellas esperanzas que los antiguos liberales habían puesto en ellos: contribuir con la modernización del país. Así, la labor educativa de los metodistas, el pensamiento ilustrado de algunos presbiterianos, la obra indigenista de los adventistas, la lucha contra el alcoholismo, la promoción de valores democráticos entre los

41. Citado en MONEY, Herbert, op. cit., p. 23. Véase también *Diario de los Debates de la Honorable Cámara de Diputados*. Lima: Tip. de La Prensa, 1913, pp. 442-455.

42. ARMAS, Fernando, op. cit., p. 400.

evangélicos independientes y la labor médica de algunas misioneras independientes, mostraron la vitalidad de este sector, aunque los nuevos exponentes del proyecto modernizador nunca se interesaron en él como religión. Las palabras de José Antonio Encinas, al respecto, son bastante ilustrativas:

Bajo la sombra de la protección a la libertad religiosa, que implica la modificación del susodicho artículo constitucional (el 4to.), los evangelistas han intensificado su propaganda, que desde luego no nos interesa por el aspecto religioso, sino por el moral y cívico, que vienen llevando a cabo con perseverancia digna de ayuda y de encomio.<sup>43</sup>

Tanto el leguismo, promotor de una modernización tecnológica, económica y social desde arriba, como aquellos nuevos movimientos sociales que procuraban modernizar política y socialmente al país, prestaron a los protestantes la misma colaboración que los liberales les habían dado desde el siglo XIX. Sin embargo, cuando estos se presentaban como fuerza religiosa, aquella colaboración se convertía en indiferencia e incluso rechazo.

## B. POSITIVISMO, INMIGRACIÓN Y SECULARIZACIÓN

Hacia fines del siglo XIX, el positivismo era la corriente ideológica imperante entre la intelectualidad peruana. Influenció notablemente en el surgimiento de las corrientes modernas de ideas en las primeras décadas del siglo XX (novecentismo, espiritualismo, indigenismo, etc.) y sirvió, además, de soporte ideológico de la «República de Notables».<sup>44</sup> Es un tema que aún no se ha estudiado completamente.

43. ENCINAS, José Antonio. «La labor moralizadora de los evangelistas». *La Prensa*, 5 de enero, 1918.

44. Sobre el positivismo en el Perú véase SALAZAR BONDY, Augusto, op. cit. Respecto a su influencia en la sociedad neo-civilista véase PORTOCARRERO, Gonzalo «El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República aristocrática». En: PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (ed.). *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*. Lima: CIUP, 1995, pp. 219-260. Sin embargo, la influencia del positivismo en las primeras corrientes de ideas del siglo XX está aún por estudiarse.

Uno de los aspectos centrales dentro del proyecto positivista para el país era la inmigración, básicamente la anglosajona. Dentro de su esquema, los inmigrantes chinos no eran considerados deseables, sino solamente necesarios para suplir la mano de obra barata perdida con la abolición de la esclavitud negra. En cambio, los inmigrantes anglosajones eran codiciados porque se les consideraba necesarios para el progreso y la modernización del país en términos raciales y culturales. Puesto que algunos de estos inmigrantes anglosajones eran protestantes, los positivistas se esforzaron por obtener la tolerancia de cultos a fin de que tuvieran las mayores facilidades para su establecimiento en el país. Juan Francisco Pazos afirmaba en su tesis:

No hay duda alguna de que perteneciendo el inmigrante, en la mayoría de los casos, á esas naciones (protestantes), el Estado, si quiere atraerlos, para que estos fijen su residencia en su seno formando familia y aumentando así la población, debe darle todo género de facilidades y derechos, tanto para él como para sus hijos.<sup>45</sup>

La asociación protestante-extranjero fue parte vital de esta visión. Así, especialmente para las clases dominantes, lo «moderno» estaba asociado con lo extranjero; por lo tanto, lo extranjero era siempre bienvenido (mejor si era europeo o norteamericano). Si ese extranjero era misionero, también recibía dicho beneficio; especialmente porque venía a predicar una religión que parecía ser principalmente ética y, además, porque establecía colegios donde se enseñaba el inglés, se practicaba deportes de origen británico o norteamericano, y se inculcaba ideales modernos a los estudiantes.<sup>46</sup>

45. PAZOS, Juan Francisco. *Tesis sobre la inmigración en el Perú sustentada por Juan Francisco Pazos en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas para la colación del grado de Bachiller*. Lima: Imp. y Lib. De Benito Gil, 1891, p. 57.

46. Un aviso escolar publicado en *El Mensajero*. Órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal del Perú (ene-feb. 1917), pp. 25-26, decía: «Las Escuelas Anglo-Americanas de Lima y Callao ofrecen un buen curso de estudios, y además dan mucha atención a la formación de buenos hábitos en sus alumnos. En estas escuelas inglesas se enseña mejor el inglés que en cualquier otra escuela en el Perú». Al respecto, Romero agrega: «Es indudable que, directa o indirectamente, la presencia protestante en el Perú alienta el

Así, la gran mayoría de las medidas secularizadoras que el liberalismo consiguió implantar fue implantada con la finalidad de atraer a los posibles inmigrantes anglosajones al Perú y no por ningún entusiasmo por pluralizar el espacio religioso peruano. Salvo casos excepcionales de liberales radicales como González Vigil, la mayoría de los liberales era más bien moderada y seguía siendo fiel a su fe católica, aunque criticaba a la Iglesia en tanto institución. En todo caso, las medidas secularizadoras fueron implantadas más por necesidad social que por una convicción ideológica profunda.

Podemos ver así que los argumentos liberales para admitir la tolerancia de cultos se basaban o en el interés por atraer selectivamente a los inmigrantes extranjeros o por una simple cuestión de civilización, estando, en la mente de aquellos, con pocas posibilidades, un protestantismo autóctono. Las nuevas ideologías sociales de las primeras décadas del siglo XX tendrán planteamientos similares respecto al protestantismo. Es interesante que Mariátegui, en la cita colocada al inicio del capítulo 1, sólo vea al protestantismo como una fuerza social, pero no como una fuerza religiosa, a pesar de que en esa época (1928) el protestantismo ya había iniciado un franco proceso de expansión numérica, principalmente en los sectores populares.

De esta manera, los misioneros protestantes, al ver el desinterés de los sectores privilegiados del país, así como de la vanguardia ideológica, optaron por hacer su labor evangelizadora entre los sectores menos favorecidos de la sociedad y entre aquellos que eran los más afectados por los efectos de la modernización: obreros, campesinos de las haciendas, indígenas, sectores urbanos populares y mineros. Aquí encontramos el siguiente factor endógeno.

### C. LA RECEPCIÓN DE LOS SECTORES SOCIALES

Un aspecto aún poco trabajado por la historiografía sobre el protestantismo es el estudio de los sectores sociales a los cuales alcanzó el movimiento de la gente joven por ir a proseguir estudios universitarios en los Estados Unidos». ROMERO, Elvira, op. cit., p. 141.

to en sus primeras fases de presencia permanente en el Perú. Sin embargo, podemos encontrar variadas referencias que nos permiten señalar constantes y diferencias entre los cuerpos eclesiásticos presentes en esa época inicial. Aunque durante la década del 20 ya eran más de diez los grupos protestantes establecidos, cuatro de ellos eran los más antiguos e importantes por su adherencia y extensión, a los cuales tomaremos para ilustrar los espacios sociales que el protestantismo alcanzó:

*Metodistas:* desde sus inicios, la estrategia misionera metodista estuvo encaminada a alcanzar a las clases dominantes de la sociedad. Los misioneros metodistas, quienes procedían generalmente del norte industrial de EE. UU., vinieron con una mentalidad y un estilo de vida de clase media y, como ocurre con frecuencia con la burguesía en ascenso, aspiraban alcanzar los niveles de vida de los estratos superiores. Así, en 1909, un misionero como Vernon McCombs informaba muy complacido que un prefecto de la ciudad había asistido al servicio religioso de la capilla metodista en la plazuela de San Agustín dejando su tarjeta de presentación y que, además, «[...] ha estado llegando mucha gente, senadores, diputados, y otros funcionarios prominentes, y en particular muchos estudiantes universitarios y hombres de negocio».47 Esta mentalidad no era monopolio de los misioneros, pues también los primeros pastores nacionales, formados por aquellos, compartían esta perspectiva.48

Sin embargo, no pudieron alcanzar a las clases dominantes como querían. Finalmente, su esfuerzo educacional y evangelizador se concentró principalmente entre los sectores medios urbanos49 y, posteriormente, se

47. Citado en ROMERO, Elvira, op. cit., p. 120. En sus reportes educacionales y religiosos, los misioneros metodistas se esforzaban por señalar su «influencia» en algunos prominentes personajes de las ciudades en las que trabajaban. Véase: NEELY, Thomas. *La Iglesia Metodista Episcopal en América del Sur*. Buenos Aires, 1906.

48. Véase: VÁSQUEZ, Adolfo. *Datos históricos de la Iglesia Metodista Episcopal*. Inédito. Lima, 1937.

49. Kessler explica esta situación porque desde inicios el oficio pastoral entre los metodistas fue asalariado, lo cual impidió que surgieran, como en las otras denominaciones protestantes, predicadores laicos voluntarios. KESSLER, Juan, op. cit., p. 97; BRUNO-JOFRÉ, Rosa del Carmen, op. cit., p. 102.

dirigió a algunos enclaves del capitalismo norteamericano en la sierra central. Es ilustrativo mencionar que entre los primeros miembros de la congregación metodista que fundó Penzotti estaban un fletero, un mecánico, un comerciante y una ama de casa.<sup>50</sup> En las memorias de Adolfo Vásquez, uno de los primeros pastores metodistas peruanos, los primeros convertidos por Penzotti, él mismo carpintero, fueron el marmolista Manuel Noriega, el tapicero José Illescas, el sastre Ramón Navarro y el peluquero Eulogio Leyra (sic);<sup>51</sup> artesanos independientes quienes, teniendo horarios flexibles y autónomos, tenían tiempo para participar en ese tipo de actividades. Por otro lado, las relaciones con la comunidad norteamericana fueron bastante fluidas pues muchos de sus miembros prominentes asistían a los servicios metodistas.<sup>52</sup> Entre los miembros de la Iglesia Metodista durante la primera década del siglo XX podemos encontrar comerciantes como Alejandro Rabines, quien en 1904 fundó la congregación metodista de Tarma<sup>53</sup> y artesanos urbanos, así como obreros<sup>54</sup> y trabajadores en los centros mineros de la sierra central (La Oroya, Cerro de Pasco, Smelter, etc.), cuya conversión al protestantismo a veces era apoyada por los dueños de las empresas mineras, especialmente por la transformación ética que dicha religión producía.<sup>55</sup>

50. Los susodichos eran Miguel Brown, Ángel Salcedo, Antonio Ceferino y Juana Bocanegra de Frank. Los dos primeros declararon ser «pastores» de la «secta evangélica». Los cuatro admitieron haber aceptado las doctrinas evangélicas y haber bautizado a sus hijos en el rito metodista. ESCOBAR, Samuel. (Estudio preliminar) «Libertad religiosa en el Perú. El proceso a Francisco Penzotti (1890-1891)». *Época. Revista de Historia Eclesiástica*, II: 3 (julio 1996), pp. 30-32.

51. Véase: VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit., p. 3.

52. BRUNO-JOFRÉ, Rosa, op. cit., pp. 98-102.

53. RITCHIE, Juan, op. cit., p. 27.

54. La mayoría de los miembros de la Iglesia Metodista del Callao eran artesanos y obreros. Así, en el proceso final de la lucha por la reforma del art. 4to., fueron los obreros, varios de ellos protestantes bajo la conducción del pastor metodista Ruperto Algorta, quienes más defendieron la reforma constitucional. «La Libertad de Cultos. Apuntes para la historia». *El Mensajero*, II: 13 / (diciembre 1915), pp. 7-9.

55. Los misioneros metodistas recibieron el apoyo de las compañías mineras en su labor proselitista en la sierra central. Ello se verá incrementado durante el Oncenio. «Our

*Evangélicos independientes*: este grupo, a diferencia de los metodistas, careció de una efectiva labor educacional y se dedicó plenamente a la predicación. Los testimonios de sus primeros conversos nacionales nos revelan que fueron los sectores populares urbanos quienes conformaron la membresía inicial y mayoritaria de la organización. Muchas eran personas con un nivel básico de educación y algunos aún analfabetos. Veamos algunos casos.

En 1894, gracias a la predicación del escocés Jamieson, dueño de una hacienda en Nazca, aceptó la fe evangélica Andrés Lancho, mayordomo de la hacienda; a través de él varios trabajadores de la hacienda se hicieron evangélicos y permanecieron así bajo la dirección de Lancho.<sup>56</sup> Por otro lado, en la zona central un grupo importante de mineros acogió la fe evangélica por la predicación de Juan Virgilio. Éste, uno de los primeros pastores nacionales, cuenta que iba a predicar y a vender biblias en algunos importantes centros mineros (La Oroya, Casapalca, Morococha, Cerro de Pasco) los días de paga. Los contactos que hacía en esos lugares eran importantes pues aquellos nuevos protestantes regresaban a sus pueblos de origen y establecían allí agrupaciones evangélicas.<sup>57</sup>

En el ámbito urbano, fueron principalmente los obreros mestizos quienes fueron atraídos por el mensaje protestante. Así, cuando en 1897 los misioneros Jarrett, Peters y Newell intentaron establecerse en el Cuzco, se dieron cuenta de que «[...] sólo entre los mestizos que aparentemente eran católicos fanáticos, había algunos que mostraban interés por el evangelio».<sup>58</sup> De la misma manera, los primeros miembros de la congrega-

Advertisers». *Inca Land. Official Publication of the Methodist Episcopal Church in Peru*, 1: 2 (marzo-abril 1925), p. 18.

56. KESSLER, Juan, op. cit., p. 123-127. Un caso similar es el de Lázaro Rivera, uno de los primeros evangélicos de Huacho, quien era «un humilde chacarero». Los primeros servicios los realizaba en los terrenos de la hacienda donde trabajaba; RITCHIE, Juan, op. cit., p. 26.

57. El núcleo de las primeras agrupaciones de los evangélicos independientes, al igual que los metodistas, fue la sierra central, alrededor de los establecimientos mineros. KESSLER, Juan, op. cit., p. 150.

58. Véase: el testimonio de la Sra. de Newell. *For Christ and Cuzco*. Londres, 1904, p. 109.

ción evangélica de la calle Negreiros (1893) fueron de ese origen (Alfonso Muñoz, Policarpo Ibañez, Vicente de Oliveira). Posteriormente encontramos a Juan de Dios Guerrero, quien llegó a Lima «como peón» y quien abrazó en 1908 la fe evangélica además de abandonar el alcoholismo;<sup>59</sup> al relojero Fernando Herrera, fundador de congregación evangélica en Cerro de Pasco;<sup>60</sup> y al «industrial» Lázaro Chocano quien hacia 1910 inició la congregación evangélica en Huánuco.<sup>61</sup> Hubo también intentos de llegar a sectores más privilegiados en Arequipa y Cuzco, sin embargo, salvo el caso excepcional de Eduardo Forga, no tuvieron éxito. A pesar del atractivo que pudieron tener algunos sectores acomodados por la labor de los misioneros, no se interesaron seriamente en la fe sino sólo en la cultura de los protestantes.<sup>62</sup>

Por otro lado, especialmente en el Sur Andino, se hizo un serio intento para alcanzar a la masa indígena; para ello se adquirió en 1908 la Hacienda Urco y se fundó «The Inca Schools Society-Sociedad Pro-Indígena de Agricultura e Instrucción» con el fin de evangelizar e influir en los hábitos de la población indígena.<sup>63</sup> Se tuvo un relativo éxito que, sin embargo, no tuvo la envergadura del caso siguiente.

*Adventistas:* este grupo protestante marginal<sup>64</sup> inició sus actividades en 1898 con una pequeña congregación en Mollendo dirigida por el car-

59. KESSLER, Juan, op. cit., p. 149.

60. RITCHIE, Juan, op. cit., p. 28.

61. Chocano era un próspero zapatero, más que un «industrial» en el sentido estricto de la palabra. RITCHIE, op. cit., p. 29; «A los evangélicos aislados y sin pastor. Párrafos de una carta a una agrupación que solicita pastor». *El Cristiano*, V: 8/ 59 (agosto 1916), p. 130.

62. El caso del rico comerciante arequipeño Eduardo Forga está bien documentado en INOCENCIO, Juan. *Una experiencia misiológica protestante en el sur del Perú: Eduardo Francisco Forga. Arequipa, 1901-1906*. Ts. Mag. Facultad Evangélica Orlando Costas. Lima, 1998. En Lima no hay mayores datos de sectores acomodados, salvo la presencia aislada de algunos extranjeros como Antony Perrone, Secretario de la Embajada norteamericana, quien organizó a los grupos juveniles de la congregación evangélica de la calle Negreiros. «Noticias». *El Cristiano*, v: 1/ 52 (enero 1916), p. 16.

63. «Pro-Indígena». *El Heraldo*, 1: 2 (noviembre 1911), pp. 6-7.

64. Se le denomina «marginal» porque, aunque inicialmente fue considerado como un

pintero chileno Escobar. En 1905 llegaron los misioneros norteamericanos y formaron con los grupos existentes la «Misión Peruana». <sup>65</sup> Sin embargo, fue la obra entre los indígenas la que recibió pronto la principal atención.

Fue un indígena puneño, Manuel Zúñiga Camacho quien, luego de un periplo por el extranjero y el sur peruano, se hizo protestante convirtiéndose que para mejorar la situación de los indígenas campesinos altiplánicos, «[...] el único camino seguro de salvación de la postración en que se encuentra, es aprendiendo a leer». <sup>66</sup> Luego de algunos intentos efímeros de formar escuelas rurales, en 1909 se contactó con algunos misioneros adventistas y pudo reabrir una escuela en Platería bajo la cobertura del misionero Federico Stahl. Desde allí, a pesar de la agresiva oposición del obispo Ampuero y del clero, la obra se extendió alrededor del Titicaca. En 1916 tenía 2000 alumnos inscritos en 19 escuelas y 445 miembros comulgantes. <sup>67</sup> El impacto de la obra adventista se vislumbra en las palabras de un indígena converso de la época:

Antes de que las escuelas adventistas fueran establecidas era muy raro encontrar entre las personas comunes de la población indígena alguien que pudiera levantarse para hacer valer sus derechos; pero después, aprendimos a leer la Biblia y descubrimos un sentido de dignidad propia, ¡hombres y mujeres fueron imbuidos con un sentido de valor!<sup>68</sup>

Aunque inicialmente los adventistas eran identificados dentro del protestantismo por la sociedad en general, pronto los mismos protestantes empezaron a distinguirse del adventismo de una manera marcada. Ya

cuerpo protestante más, posteriormente se empezó a considerarlo como una «secta» alejada de la esencia del protestantismo.

65. ESCOBAR, Samuel. «Metodistas y Adventistas: dos modelos de proyecto protestante en el Perú. 1877-1925». Ponencia presentada en el SHPP, p. 14; KESSLER, Juan, op. cit., p. 223.

66. TEEL, Charles. «Las raíces radicales del Adventismo en el Altiplano peruano». *Allpanchis*, XXI/33 (1er. Semestre 1989). Instituto de Pastoral Andina, p. 209-248.

67. Ib., pp. 214-215.

68. Ib., p. 216.

desde las primeras épocas los misioneros, que venían de un contexto en el que el adventismo era rechazado como «herético», mantenían distinciones con el adventismo.<sup>69</sup> Es posible que el hecho de que Eduardo Forga se hiciera adventista luego de su viaje a Inglaterra provocó que los protestantes olvidaran pronto su contribución. Sin embargo, luego de que a raíz del ataque a la misión adventista en Platería los ojos del país se volcaran al protestantismo y al asunto de la tolerancia religiosa, los protestantes parecieron reconciliarse temporalmente con los adventistas. Durante la lucha por la reforma constitucional, se menciona al misionero adventista Maxwell, junto a Ritchie y al metodista Ruperto Algorta, como uno de los principales líderes del movimiento a favor de la tolerancia.<sup>70</sup> Además, la labor educadora y «moralizadora» de los adventistas con los indígenas del Altiplano fue un argumento importante que los protestantes utilizarán para legitimar la utilidad de su presencia en el país y que los liberales y los primeros indigenistas resaltarán con frecuencia.<sup>71</sup>

No obstante, luego de este período excepcional los protestantes volvieron a distinguirse de los adventistas hasta desligarse completamente de ellos. Así, luego de 1915 los adventistas no son considerados en ningún evento protestante, ni mencionados en ninguna noticia de la prensa

69. Así, uno de los primeros conflictos entre misioneros ocurrió cuando el metodista Thomas Wood escribió, en 1902, un breve artículo en el que se refirió al misionero independiente Charles Bright como un «inmersionista del Segundo Advenimiento, pero que guarda el domingo» (*He is a Second Advent immersionist, but holds to the Sunday*); es decir, lo calificaba de semi-adventista. El artículo fue publicado como parte de la compilación que hizo BEACH, Harlan, *Protestant Missions in South America* en 1907, lo que provocó que muchos de los que contribuían desde Inglaterra y Estados Unidos a la obra de Bright, cesaran en sus aportes. El estigma de ser considerado «adventista» era muy dañino. A raíz de este incidente, Bright y su grupo mantuvo una actitud de desconfianza hacia los metodistas. RITCHIE, Juan, op. cit., p. 20; KESSLER, Juan, op. cit., p. 89.

70. MONEY, Herbert, op. cit., p. 18.

71. Véanse los artículos de ENCINAS, José Antonio. «El valor del protestantismo en el Perú». *El Mensajero*, 1: 3 (febrero 1915), pp. 5-6; GUTIÉRREZ, Teodomiro. «La influencia de los pastores evangelistas en la educación moral de los indígenas». *El Mensajero*, 1: 4 (marzo 1915), pp. 10-11; y a VALCÁRCEL, Luis. *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo, 1972, pp. 85, 88, 123-124.

protestante ni en ninguna publicación.<sup>72</sup> Por ello, puesto que no fueron considerados por la mayoría de los protestantes como parte del movimiento, el adventismo estará ausente de nuestro análisis de aquí en adelante. Su historia requiere de un trabajo de mayor alcance.

En los tres casos hemos visto que fueron grupos diversos los que acogieron la fe protestante. A pesar de los intentos metodistas y evangélicos de alcanzar a los sectores privilegiados, ello no fue posible. Sólo los metodistas pudieron alcanzar a algunos segmentos de las clases medias. Finalmente, fueron los sectores populares urbanos y los sectores rurales más afectados por la modernización (obreros de las haciendas y mineros)<sup>73</sup> los que alimentaron a los nacientes registros de membresía de las congregaciones protestantes. Por otra parte, los tres grupos intentaron un acercamiento a los indígenas. Los metodistas abandonaron rápidamente el intento, los evangélicos independientes sí lograron algún éxito con la Hacienda Urco, siendo la obra adventista la que logró los resultados más impresionantes. Así, el protestantismo, desde estas épocas iniciales, arraigó entre el sector popular produciendo en los nuevos conversos cambios notables en su ética individual.

Como hipótesis de trabajo creemos que el sistema restrictivo y excluyente de la «República de Notables» indujo a que algunos sectores de la población, marginados por el civilismo y compadecidos por los liberales, encuentren en la nueva fe un espacio de revalorización individual y expresión libre. Los servicios religiosos participativos, el sistema democrático interno de la administración, el relativo igualitarismo, el énfasis en

72. Ritchie no los consideró en su *Guía Evangélica Peruana*. Lima: Lib. e Imp. «El Inca», 1924.

73. En el caso de las otras denominaciones, es interesante que los nazarenos y peregrinos, quienes llegaron alrededor de 1915, establecieron sus reales en la zona norte (Chiclayo, Trujillo y Cajamarca), y su membresía provino fundamentalmente de los trabajadores de las grandes haciendas azucareras de la zona. De la misma forma que Virgilio, el misionero Roger Winans, en la década de 1920, iba a predicar a las haciendas los días de paga. GONZALES, Eloy. *Presencia misionera en el Norte del Perú*. Tomo II. Chiclayo, 1987, p. 29; JULCA, Esperidión. *La Iglesia del Nazareno en el Perú. Datos históricos, desde sus inicios hasta 1985*. S.d., 1985.

la educación y la posibilidad de ascenso social que las nuevas organizaciones ofrecían contribuyeron a que estos sectores se sintieran atraídos por ellas. Estas prácticas facilitaron el ingreso de estos grupos a prácticas modernas, sin ser sus causales directas. Todo ello alrededor de motivaciones religiosas que el catolicismo no podía atender adecuadamente.<sup>74</sup>

## Los primeros protestantes y la lucha por la tolerancia de cultos (1888-1915)

### *1. Los primeros protestantes, la labor de los liberales y las relaciones con el Estado*

Aunque ya en 1822 el educador escocés Diego Thomson, invitado por San Martín, tuvo un período de permanencia en el Perú estableciendo el sistema lancasteriano de enseñanza en la educación pública, hasta la llegada del colporteur (vendedor de biblias) italiano-uruguayo Francisco Penzotti en 1888 al Callao, la presencia protestante estuvo restringida a los servicios anglo-parlantes de la comunidad anglicana; así como a grupos de trabajadores europeos protestantes en El Callao de tradición presbiteriana, metodista y bautista; a las esporádicas visitas de varios colportores de la Sociedad Bíblica Americana y la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, organismos protestantes para-eclésiásticos;<sup>75</sup> y, finalmente, a la

74. Indudablemente la crisis que atravesaba la Iglesia Católica, especialmente a nivel vocacional, influyó en el relativo éxito de la predicación protestante y la ampliación de las ofertas religiosas en la sociedad peruana. El número de sacerdotes disminuyó de 1237 en 1878 a 650 en 1898 para luego recuperarse hacia 1917 con un total de 800 integrantes del clero secular. A pesar de ello, la crisis sacerdotal distaba de disminuir porque en ese periodo, la población peruana había aumentado. Además de ello, la progresiva pérdida de influencia política y social de la Iglesia Católica también abrió espacios a las nuevas confesiones religiosas no-católicas. Véase: KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1996, pp. 63-92; y GARCÍA JORDÁN, Pilar, op. cit., pp. 265-278.

75. RITCHIE, Juan, op. cit. (1985), pp. 13-15; BAHAMONDE, Wenceslao, op. cit., pp. 48-88.

obra exploratoria de personajes como el obispo metodista William Taylor con el fin de establecer misiones protestantes dirigidas a la población peruana.<sup>76</sup> El conflicto peruano-chileno (1879-1883) impidió momentáneamente aquellos esfuerzos hasta la llegada de Penzotti.

La accidentada labor de Penzotti alcanzó gran notoriedad y mostró una tendencia ya avizorada previamente: la utilización por parte de los liberales de la presencia protestante para combatir a la Iglesia católica y a los clericales. Penzotti, luego de algunas visitas a lugares de la costa peruana, llegó al Callao en julio de 1888. Tan pronto arribó, se dedicó, junto al colportor uruguayo Arancet, a vender biblias. Sin embargo, a diferencia de sus antecesores, adiestró a nacionales para acompañarlo en su labor y, simultáneamente, con la base de algunos grupos de creyentes protestantes ya existentes, empezó a celebrar servicios religiosos en español en un local alquilado.<sup>77</sup> Su auditorio creció prontamente hasta llegar a trescientas personas en los servicios dominicales. El relativo éxito de Penzotti motivó la decidida reacción de algunos sacerdotes católicos, entre los que sobresalió el cura Vidal y Urías, quienes empezaron a hostilizarlo y emprendieron una campaña contra él. Esta labor rindió sus frutos y Penzotti fue encarcelado en julio de 1890. En aquel momento la campaña liberal se inició. En enero de 1891, casi dos mil personas desfilaron por las calles de la ciudad en favor de la libertad religiosa y, específicamente, protestando por el encierro de Penzotti. Finalmente, luego de

76. Los grupos de inmigrantes eran escoceses principalmente, atendidos por misiones norteamericanas. Entre 1864 a 1867, su capellán William C. Murphy, estableció algunos contactos con peruanos. También había algunos marineros escandinavos de tradición luterana pietista. Una familia sueca, los Petersen, desde 1868 celebraba cultos en español en su casa y lo siguió haciendo hasta 1916 aproximadamente. El Obispo Taylor estableció algunas escuelas de duración efímera en Mollendo. Véase KESSLER, Juan, op. cit., p. 541 y RITCHIE, Juan, op. cit., p. 12. Sobre el protestantismo de inmigración en el siglo XIX ver la tesis de ROMERO, Elvira, op. cit. y la mencionada tesis de Bahamonde.

77. Sobre Penzotti, véase su autobiografía: PENZOTTI, Francisco. *Spiritual Victories in Latin America*. Nueva York: American Bible Society, 1916. También: RITCHIE, Juan, op. cit., pp. 15-18; ARMAS, Fernando, op. cit., pp. 233-286; y ESCOBAR, Samuel (ed.). *Precursores Evangélicos*. Lima: Presencia, 1984, pp. 119-170.

que el caso adquiriera gran notoriedad, siendo incluso conocido en el extranjero, el misionero fue liberado en marzo del mismo año. En todo este proceso, fue la actividad de los liberales, además de la presión internacional, el factor principal que permitió la liberación de Penzotti y de la permanencia tolerada de su labor.<sup>78</sup>

Luego de este hecho y durante la última década del siglo XIX aparecieron los primeros misioneros con proyectos de establecer comunidades protestantes permanentes en el Perú, a pesar de las limitaciones legales existentes. En todo este período, los liberales utilizaron a los protestantes en su lucha por disminuir el poder de la Iglesia Católica en la sociedad y estos, por su parte, se aprovecharon de los liberales para obtener progresivamente mayores espacios de acción.

Un caso interesante fue el que ocurrió en 1895. Ese año, el gobierno pierolista, muy ligado a los intereses de la Iglesia Católica, anuló los registros matrimoniales de los extranjeros casados en el Perú fuera del rito católico. De esta forma, el matrimonio de Amy Wood, hija del misionero metodista y masón Thomas Wood, con F. A. Hazeltine, quedó reducido a un simple concubinato. Esta acción causó escándalo en los círculos liberales y masones, los cuales presionaron para que se autorizase el matrimonio civil entre los extranjeros, lo que finalmente lograron.<sup>79</sup> El 20 de agosto de 1896, Guillermo Billinghurst, a la sazón Presidente del Senado, presentó el proyecto de ley que regulaba la inscripción de los matrimonios no-católicos en los registros del estado civil. Luego de una serie de retrocesos y avances, este proyecto fue aprobado por la Cámara de Diputados en noviembre, aunque tuvo que esperar hasta fines de 1897 para ser promulgado, a pesar de las reticencias de Piérola.<sup>80</sup>

Otro caso fue el que se presentó en el Cuzco cuando, en 1895, los misioneros británicos John Jarret y Frederick Peters intentaron estable-

78. Un material básico para estudiar este acontecimiento es el proceso de Penzotti, recientemente publicado: ESCOBAR, Samuel, (estudio preliminar) op. cit. (1996), pp. 19-134.

79. BAHAMONDE, Wenceslao, op. cit., pp. 122-123.

80. GARCÍA JORDÁN, Pilar, op. cit., pp. 229-240.

cerse en la ciudad pero fueron expulsados por la presión que el Obispo y los sectores clericales ejercieron sobre el Prefecto.<sup>81</sup> En 1896, Jarret volvió al Cuzco y, bajo la cobertura de una Prefectura liberal, abrió una escuela dominical, estableció servicios religiosos y redactó un periódico (*El País de los Incas*). Nuevamente la presión clerical obligó al Gobierno a cerrar dichos proyectos y ordenar la expulsión de Jarret y sus acompañantes. Sin embargo, hubo un grupo de jóvenes, empleados de comercio, que se reunió para protegerlos. La prensa clerical atacó a los protestantes con frases duras:

Cierto grupo de incrédulos, impíos y libertinos, mancomunados con los herejes protestantes, se han levantado, quitándose la mano, y presentándose desnudos en toda su deformidad [...]. Una úlcera atroz viene corroyendo la máquina social y si esta no se cura por la energica y cumplida aplicación de las leyes, se lamentará no tarde, por Pueblo [sic], un conjunto de imbéciles que, por la lógica propia de los hechos, se levanten en turbas anarquistas.<sup>82</sup>

Por su parte, la prensa liberal contestó con un vigor semejante:

Los que causan perturbación son algunos Católicos extraviados, a quienes ha exaltado hasta el furor, rayano a la demencia, el no lejano establecimiento del Cuzco English College.<sup>83</sup>

(Los católicos) quieren expulsar a los educacionistas ingleses, que actualmente dirigen un establecimiento con tino y acierto para desagaviar á la Religión Católica de los ultrages, que según aquellos locos, le han inferido los Ingleses y liberales.<sup>84</sup>

Finalmente, en 1897 Jarret y otros misioneros pudieron establecerse, no sin pocas dificultades, en el Cuzco. Casos similares se presentaron en otros lugares como Arequipa y Puno. En todos ellos, los protestantes siempre estuvieron en el centro de la lucha entre liberales y clericales. El

81. BARRERA, Saúl, op. cit., pp. 25-30.

82. *El Gremio*, Cuzco, 1/ 43 (17-agosto 1896), pp. 1-2.

83. *Expediente relativo a los sucesos acaecidos en el Cuzco por motivo del establecimiento de un colegio inglés protestante*. Cuzco (setiembre 1916). BN-SI. Manuscrito D5625. F. 4.

84. *La Regeneración*, Cuzco, 1/ 45 (24-agosto 1896), p. 1.

Estado y sus representantes eran requeridos por los protestantes para su protección: casi nunca los misioneros se manifestaron subversivos ante la autoridad del Estado. Sin embargo, la autoridad política variaba sus actitudes dependiendo de su acercamiento u hostilidad hacia los círculos liberales.

Luego del caso Penzotti, los protestantes volvieron a sufrir un nuevo periodo de dificultades bajo el conservador régimen pierolista.<sup>85</sup> Los casos que hemos señalado ocurrieron en ese lapso. Bajo los gobiernos de López de Romaña y Candamo no parece haber habido mayores incidentes. Durante el periodo de Pardo (1904-1908) se conoce un incidente aislado en el que un liberal arequipeño de la elite y convertido al protestantismo, Eduardo Forga, escribió un folleto en el que criticaba al discurso-programa leído por Pardo el 12 de junio de 1904 durante su campaña electoral. A raíz de ello fue enjuiciado en 1906 y tuvo que salir del país definitivamente.

El primer gobierno leguista no fue mayormente hostil; incluso Thomas Wood cuenta que, en una ocasión, Leguía le dijo: «[...] lo que mi país necesita son mas hombres como usted».<sup>86</sup> La elección de Billinghurst en 1912 fue bien vista por los misioneros, no sólo por sus propuestas populistas:

En la reciente elección presidencial, por primera vez en la historia peruana, el nominado por los curas fue derrotado y el candidato liberal, Señor Billinghurst, fue electo. El tiene sangre inglesa en sus venas y el amor inglés por la libertad y la justicia en su corazón. Su elección ha hecho rechinar los dientes de los miembros del partido clerical, pero esto significa, en un futuro cercano, un nuevo Perú. Esto marca el amanecer de la libertad religiosa.<sup>87</sup>

85. KESSLER, Juan, op. cit., pp. 87-88.

86. «What my country needs is more men like you»; HERCUS, E.J. «Some Phases of the Putumayo Question». *South America*, 1 / 6 (octubre 1912), p. 138.

87. «At the recent election for the President, for the first time in Peruvian history the nominee of the priests was defeated, and the Liberal candidate, Señor Billinghurst, was chosen. He has English blood in his veins and the English love of freedom and justice in

El autor de este párrafo tuvo una intuición profética pues fue bajo el gobierno de Billinghurst cuando, en 1913, el Congreso aprobó la reforma del artículo 4to. de la Constitución, garantizando así el ejercicio público de cultos no-católicos. El hecho de que Billinghurst ya haya tenido antecedentes de apoyo a las medidas liberales, pues fue él quien promovió la aprobación del proyecto de ley para la implantación del matrimonio civil para los no-católicos, puede explicar este entusiasmo protestante por la elección del candidato populista.

## 2. *Establecimiento de las primeras organizaciones protestantes*

Luego del incidente de Penzotti, las primeras asociaciones protestantes empezaron a establecerse en Lima y algunas ciudades del interior. Hacia 1915, ya había dieciocho lugares de culto establecidos en Lima, El Callao, Junín, Arequipa, Cuzco, Pasco, Huánuco y Lambayeque, sin contar con la comunidad anglicana ni los adventistas. A escala institucional, la misión metodista contaba con ocho lugares de culto, la Unión Evangélica de Sudamérica (UESA) con siete, el Ejército de Salvación con uno, la misión de la Iglesia de Santidad con uno, además de una congregación independiente.<sup>88</sup> Aunque es bastante difícil calcular la cantidad de fieles con que el protestantismo contaba, según algunos cálculos el crecimiento fue bastante regular. La congregación metodista de Penzotti llegó a reunir hasta 200 personas en 1890. En un Censo elaborado en 1896 en Lima, de un total de 100 194 censados, 1 299 afirmaron ser protestantes y 1 683 practicar otros cultos, lo que nos hace pensar que a nivel nacional debieron ser más.<sup>89</sup> Hacia 1900, Bahamonde señala que ya había veinte

his heart. His election has caused much gnashing of teeth amongst the clerical party, but it means in the near future a new Peru. It marks the dawn of religious liberty». INWOOD, Charles. «From Panama to Peru». *South America*, 1/ 8 (diciembre 1912), p. 179.

88. RITCHIE, Juan, op. cit. (1924), pp. 31-65. Además habría que contar la labor de las Sociedades Bíblicas Británica y Extranjera y la Sociedad Bíblica Americana.

89. Aproximadamente 2000. GARCÍA JORDÁN, Pilar, op. cit., p. 247-248.

misioneros extranjeros, un pastor ordenado nacional y calcula alrededor de quinientos miembros peruanos. En 1913 había cuarenticuatro misioneros extranjeros y solo los metodistas contaban con 827 miembros, lo que nos hace pensar que la comunidad protestante en general debía oscilar entre 3000 a 4000 personas.<sup>90</sup> Veamos parte de la historia de las primeras organizaciones protestantes establecidas entre 1888 y 1915.

#### A. LA SOCIEDAD BÍBLICA AMERICANA (SBA)

Esta sociedad misionera fue la que auspició el viaje de Penzotti al Perú en 1888. Su sede estaba en Nueva York y, como toda sociedad bíblica, se concentraba especialmente en la distribución y venta de biblias y diversos tratados religiosos. Sus agentes de venta (los llamados colportores) fueron los primeros agentes religiosos protestantes quienes tomaron contacto con la población peruana. Por lo general, luego del paso de un colportor, alguien aceptaba las nuevas doctrinas protestantes a partir de la lectura directa de la Biblia, y aquel procuraba contactarlo con alguna organización misionera para formar una congregación. Los colportores no establecían «iglesias» pues esa no era su función, aunque indirectamente contribuían a hacerlo. Su único objetivo era promover la lectura de la Biblia, pero, al ser este, normalmente, el primer paso hacia la conversión, su labor fue fundamental para el establecimiento de las primeras agrupaciones protestantes en el país. El caso de Penzotti es ilustrativo. El argumento que utilizó para establecer la primera congregación metodista compuesta de peruanos fue vender biblias y dictar conferencias sobre temas morales y bíblicos, con lo que procuraba evitar ser acusado de proselitismo

90. Esto, repito, es sin contar con los adventistas y la comunidad anglicana. La categoría «comunidad protestante» incluye a los niños y simpatizantes al movimiento. Se calcula multiplicando por el factor tres la membresía adulta de las denominaciones protestantes. Véase JOHNSTONE, P. J. *A todas las naciones. Un almanaque de intercesión mundial*. Bogotá: Buena Semilla, 1982, pp. 15-16. Sobre los cálculos estadísticos véase: KESSLER, Juan, op. cit., p. 86; BAHAMONDE, Wenceslao, op. cit., p. 175; «Nómina de los misioneros evangélicos extranjeros...», op. cit., pp. 109-111.

abierto. Penzotti además adiestró a otros colportores nacionales quienes continuaron su labor de distribución bíblica<sup>91</sup> en Lima y Arequipa. Su labor fue importante para la consolidación de la obra metodista en Lima.

Luego de la partida de Penzotti, Thomas Wood lo reemplazó en la dirección de la Iglesia Metodista y además asumió la representación de la SBA en el Perú de una manera voluntaria. Sus oficinas estaban en la Plaza de la Inquisición. Él, junto al pastor nacional Adolfo Vásquez, llevó adelante la labor de la SBA con tal éxito que en 1892 informó haber vendido 18,000 biblias. A pesar de las primeras dificultades, los colportores colaboraron en la fundación de algunos grupos protestantes. Así, en 1898 Wood informaba que se habían establecido pequeños grupos de protestantes en Trujillo, Paita, Piura, Cajamarca, Chosica, Matucana, Sicuani y Cuzco gracias a la labor de los colportores. La mayoría de estos grupos fueron efímeros pues luego se pierde el rastro de ellos. Sin embargo, en donde la labor sí fue más permanente fue en Ica desde los primeros años del siglo XX formándose posteriormente una congregación metodista. Lo mismo pasó en Huancayo, ciudad en la que fue fundamental la labor del colportor argentino Tomás Guerrero quien desde 1905 colaboró para establecer la congregación metodista allí.<sup>92</sup>

Las dificultades no faltaron en estos primeros años. Una de ellas tuvo que ver con esa afinidad de los colportores de la SBA con la misión metodista. En 1901, el misionero británico John Jarrett, de la Regions Beyond Missionary Union (RBMU),<sup>93</sup> empeñado en lograr el aprecio de los sectores privilegiados del Cuzco a través de una empresa industrial, prohibió a un colportor de la SBA repartir literatura en la ciudad para evitar la ruptura de sus buenas relaciones. Los primeros síntomas de desavenen-

91. Entre ellos estaban Manuel Noriega, José Illescas, Z. Irigoyen, J. Casasola y J. Orellana. Francisco Penzotti. *Memorias de viaje*. ESCOBAR, Samuel (ed.), op. cit. (1984), pp. 149-160.

92. KESSLER, Juan, op. cit., p. 90; RITCHIE, Juan, op. cit., (1985), pp. 25-27.

93. La RBMU era una misión británica independiente que desde 1897 empezó a apoyar las congregaciones del misionero independiente Charles Bright hasta llegar a dominarlas completamente. En 1911 se convirtió en la Evangelical Union of South America

cias internas entre los misioneros metodistas y los evangélicos independientes ya aparecían.<sup>94</sup>

Sin embargo, los mayores problemas provinieron del Estado y de la presión social. Así, en 1892 el populacho en Ayacucho ingresó a las habitaciones de un colportor procediendo a quemar en la plaza principal su cargamento de biblias y sus efectos personales. Luego, entre octubre de 1893 y junio de 1895, los oficiales de aduana mantuvieron retenido un cargamento de biblias y, en 1896, otro colportor tuvo que soportar el embargo y la incineración de sus biblias en Cajamarca.<sup>95</sup> A pesar de todo ello, los colportores siguieron su labor. Sin embargo, parece que la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, más ligada a los evangélicos independientes, empezó a manifestar mayor vitalidad pues, a diferencia de la SBA, mantuvo permanentemente un representante oficial en el Perú. Veamos su historia.

#### B. LA SOCIEDAD BÍBLICA BRITÁNICA Y EXTRANJERA (SBBE)

Esta organización reinició sus labores en el Perú en los albores del s. XX.<sup>96</sup> La primera referencia de su trabajo en este periodo la tenemos en 1901 cuando el misionero evangélico independiente Adam Robert Stark aceptó el puesto de agente de la SBEE para la zona andina (Ecuador, Perú y Bolivia) estableciendo, al año siguiente, sus oficinas en el Callao. Stark ya tenía experiencia en el trabajo de distribución de biblias pues, desde 1898, bajo los auspicios de la RBMU, se dedicó a esa labor en Trujillo por la cual, además, sufrió el hostigamiento de las autoridades eclesiásticas

(EUSA) y en 1922 auspició la formación de la Iglesia Evangélica Peruana (IEP), la primera denominación protestante nacional.

94. KESSLER, Juan, op. cit., p. 138. Otra situación de tensión debió presentarse en 1904 cuando un colportor de la SBA se convirtió al adventismo. ERICKSON ANDROSS, Matilde. *The Story of the Advent Message*. Washington D.C., 1926, p. 293.

95. KUHLE, Paul, op. cit., p. 54.

96. Decimos reinició porque fue esta organización la que patrocinó la visita de Diego Thomson al Perú entre 1822 y 1824, además de enviar a otros colportores más posteriormente.

de la ciudad.<sup>97</sup> Fungió en dicho cargo hasta 1912, poco antes de irse a trabajar a Chile. Luego lo sucedieron el misionero australiano Henry Pulling (1912-1913) y el británico William Rainey (1914-1916).

En ese periodo también se conoce sobre la colaboración de otros dos colportores, peruanos y miembros de la congregación evangélica independiente de la calle Negreiros, en la fundación de la comunidad protestante en Arequipa. En 1904, los colportores Felipe Muñoz y Ramón Espinoza visitaron la ciudad logrando vender toda su remesa de biblias a pesar de que uno de ellos fue atacado por una turba.<sup>98</sup> Ellos colaboraron con la labor del misionero independiente David Watkins quien, juntamente a Eduardo Forga, un prominente liberal arequipeño, fundó la «Iglesia Evangélica Independiente de Arequipa».<sup>99</sup> Una labor similar la realizó el colportor Fernando Herrera, también miembro de la congregación de Negreiros, quien en 1914 fundó una congregación evangélica en su taller de relojería en Cerro de Pasco.<sup>100</sup>

Estos dos casos muestran que los agentes de las sociedades bíblicas fueron claves para el establecimiento de grupos protestantes en diversas partes del país pues eran quienes entablaban los primeros contactos per-

97. Stark se había establecido en Trujillo juntamente con uno de los miembros peruanos recién convertidos al protestantismo en Lima, un hombre de apellido Abrill, quien era su colaborador. Fue a él a quien, en 1898, el cura Barrantes lo denunció por repartir biblias y literatura religiosa de casa en casa. El proceso pasó a la Corte Superior en cuya instancia Abrill fue absuelto. Luego de ello, Barrantes insistió en su actitud hostil, pero, luego de que el Prefecto notificara al Obispo sobre la posible sanción que caería sobre Barrantes si éste continuaba con su hostigamiento, los protestantes pudieron seguir trabajando hasta 1901. RITCHIE, Juan, op. cit. (1985), p. 21.

98. Espinoza estableció sus oficinas en la calle Bolognesi 146 y desde allí, vendió, en 1904, 526 biblias, 225 nuevos testamentos y 1350 porciones bíblicas. Luego, entre y marzo de 1905, logró vender en Mollendo y los valles de Arequipa la cantidad de 134 biblias, 189 nuevos testamentos y 752 porciones bíblicas. «La Reforma». *Biblioteca Nacional Anti-Romana de Reforma Higiénica Liberal-Cristiana*. Arequipa. Folletos 8 y 9 (febrero y marzo de 1905), pp. 24, 28.

99. «La Reforma». *Biblioteca Nacional Anti-Romana de Reforma Higiénica Liberal-Cristiana*. Folleto 6 (diciembre 1904), p. 20.

100. RITCHIE, Juan, op. cit. (1985), p. 28.

sonales con la población. La base social del protestantismo se fue formando a partir de la labor de los colportores. Como afirmó el misionero Ritchie en 1921, «[...] en todo tiempo los colportores de las dos sociedades bíblicas han hecho una labor de penetración extensiva, la mayoría de ellos de las iglesias de Lima y el Callao». <sup>101</sup> Estos personajes presentaron el valor religioso del protestantismo a los peruanos. Además, casi todos eran peruanos. Así, a diferencia de la estrategia de la mayoría de los misioneros empeñados en presentar un protestantismo de civilización, los colportores presentaron la fuerza religiosa del protestantismo y contribuyeron a que la adherencia a él creciera. Sin embargo, cuando en las primeras décadas del s. XX llegó un mayor número de misioneros extranjeros con una perspectiva más interesada en contribuir con el proyecto modernizador, la labor evangelizadora de los colportores quedará algo relegada y se centrará en la distribución de biblias y literatura religiosa.

### C. LA IGLESIA METODISTA EPISCOPAL (IME)

Luego de que Penzotti culminara su labor en el Perú, dejó una congregación compuesta por más de 200 personas, en manos de Thomas Wood, misionero norteamericano que había tenido una larga experiencia en otros países latinoamericanos (México, Argentina y Uruguay), <sup>102</sup> quien diri-

101. Ib., p. 30. De la misma manera, Saúl Barrera dice que los colportores fueron la «punta de lanza» para el establecimiento de las primeras iglesias protestantes. BARREIRA, Saúl, op. cit., p. 51.

102. Wood (1844-1927?) se graduó en la Universidad De Pauw como Doctor en Teología. Además de ser misionero era también un activo masón en grado 33. Puesto que ya en 1890, la congregación de Penzotti había sido incorporada a la Iglesia Metodista Episcopal (del norte de los Estados Unidos), la Junta Misionera Metodista decidió enviarlo a Lima para encargarse, desde allí, de la supervisión y establecimiento de nuevas congregaciones metodistas en Ecuador, Perú y Bolivia. Desde ese año, hasta 1910, la Iglesia Metodista peruana fue parte de la Conferencia Misionera Occidental de Sudamérica de la Iglesia Metodista Episcopal, que tenía su asamblea anual en Buenos Aires y luego en Santiago de Chile. KESSLER, Juan, op. cit., p. 85; BAHAMONDE, Wenceslao, op. cit., pp. 99, 116-118; GARY GORDON, Helen. «Thomas B. Wood». *Inca Land*, III, 3 (mayo-junio 1927), pp. 39-43.

gió la obra metodista desde 1891 hasta 1913. Inmediatamente, Wood se dedicó a compartir su labor de predicación con la fundación de escuelas y el acercamiento a la sociedad peruana.

Así, sobre la primera línea de acción, además de la iglesia del Callao, en enero de 1892 inició reuniones de predicación en Lima, primero en Malambo, luego en Plateros de San Agustín, en la calle Lártiga, para finalmente establecerse en la Plazuela de San Agustín durante la segunda década del siglo XX. Además, desde 1895 se reiniciaron las reuniones en el Callao para la comunidad anglosajona, bajo la dirección de J. M. Spangler.<sup>103</sup> Luego, en la primera década del siglo, gracias al apoyo de los colportores de la SBA, se fundaron congregaciones en Tarma (1904), Huancaayo (1905), Ica (1905) y Cerro de Pasco (1905). Fueron estos grupos, salvo el de Ica que se abandonó, los que formaron la base para que en 1910 se organizara la Conferencia Misionera Andina del Norte, que agrupaba además a Bolivia, Ecuador, Colombia y Panamá, cuya superintendencia fue asumida por Vernon McCombs. Posteriormente, en 1914 se organizaron congregaciones en Smelter (Pasco) y La Victoria (Lima); además, entre 1912 y 1913 funcionó un efímero Instituto Teológico para la preparación de pastores nacionales. Así, hacia 1915 se informaba que la IME contaba con 12 iglesias establecidas y 1072 miembros plenos.<sup>104</sup>

103. En 1897, esa misión metodista angloparlante «fue convulsionada por un avivamiento religioso como nunca se había visto en esta parte del mundo». BEACH, Harlan, op. cit., p. 153. Sin embargo, este grupo se fue debilitando y, en 1916, tuvo que clausurarse. KESSLER, Juan, op. cit., pp. 89-90; RITCHIE, Juan, op. cit. (1985), pp. 19-20.

104. Ello nos lleva a estimar en alrededor de 2000 la adherencia aproximada de la IME. Respecto a las congregaciones organizadas, hubo bastante inestabilidad pues, luego de iniciadas, muchas de ellas eran abandonadas por falta de personal. Así, aunque en 1898 Wood informó que había grupos en Trujillo, Paita, Piura, Cajamarca, Chosica, Matucana, Sicuani y Cuzco, en 1915 ninguno de ellos sobrevivía. *Actas de la Sexta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte*. Lima (12-16 de noviembre de 1916); BAHAMONDE, Wenceslao, op. cit., p. 123. Respecto al personal disponible, de los 34 misioneros que fueron enviados por la Junta Misionera, sólo nueve se dedicaron a la labor de predicación; el resto se dedicó a la actividad docente en las escuelas metodistas. El promedio de permanencia de un misionero estuvo entre siete a ocho años. Por otro lado, aún no había pastores nacionales suficientes. RITCHIE, Juan, op. cit. (1924).

Esta labor no estuvo exenta de dificultades. En un principio, Wood y los misioneros tuvieron que enfrentar la hostilidad de parte del Estado y la sociedad. Un caso fue el que le ocurrió a su hija Amy, quien, al intentar contraer matrimonio con F. Hazeltine, vio rechazado su pedido ocasionando un escándalo mayúsculo que llevó a la aprobación del matrimonio civil para los no-católicos. Otro fue el que el mismo Wood sufrió en 1896 cuando en el periódico *El Obrero* del Callao, algunos sectores clericales lo atacaron con dureza, llevando a que la Legación Norteamericana interviniera para proteger su seguridad.<sup>105</sup> En 1899, el ataque fue a mayores pues Wood inclusive fue encarcelado por unos días y varias de las escuelas que estaba administrando fueron temporalmente cerradas. Por otro lado, también se presentaron los primeros conflictos internos entre los misioneros protestantes. Así, aunque las relaciones con el grupo precursor de la familia Petersen en el Callao fueron bastante buenas, no sucedió lo mismo con el misionero independiente Charles Bright con quien mantuvo notables altercados.<sup>106</sup>

La segunda línea de acción, y tal vez la más importante, fue la labor educativa. Wood estaba convencido de que la mejor manera de lograr el apoyo de los sectores liberales y la aceptación de la sociedad en general era presentar los beneficios civilizadores del protestantismo. Uno de los mecanismos era hacerlo a través de la educación. Para él «[...] ningún otro tipo de trabajo es tan eficaz para taponar la boca a los enemigos, para romper las barreras de prejuicio y para ganar la simpatía popular. La Bi-

105. Aunque las relaciones entre Wood y la Legación Norteamericana eran bastante cordiales, la política del Departamento de Estado y la de los diversos Ministros encargados de la Legación fue intervenir solamente en casos concretos de hostigamiento a los misioneros, en tanto ciudadanos norteamericanos; no les interesaba la labor misionera en lo más mínimo; incluso no la veían con buenos ojos KUHL, Paul, op. cit., pp. 55-58.

106. En 1899, Wood informó sobre rivalidades entre él y los misioneros evangélicos independientes. Luego, en 1902, Wood insinuó en una publicación misionera que Bright tenía tendencias adventistas. Ello provocó que algunas de las personas en Estados Unidos que contribuían económicamente a la obra de Bright desistieran de hacerlo. Fue un acto del que los misioneros asociados a éste, luego asociados a la UESA, nunca se olvidaron. RITCHIE, Juan, op. cit. (1985), p. 20; KESSLER, Juan, op. cit., pp. 89-90.

blia abre mas puertas, pero la labor educacional más corazones». <sup>107</sup> En ese sentido, a diferencia de Penzotti quien optó por la alternativa más «evangélica» y presentó al protestantismo más como una opción religiosa, Wood propuso un rostro «liberal» mostrando los beneficios civilizadores del protestantismo en tanto portador de valores culturales favorables a la modernidad. En ese sentido, la educación era un instrumento valioso para influir en la mentalidad de las nuevas generaciones y formar hombres y mujeres modernos, más democráticos y con visión social. Kessler advierte bien esta distinción al señalar que

Penzotti consideraba la conversión primordialmente como una transformación divina de la voluntad; Wood la concebía como un cambio de mentalidad. <sup>108</sup>

Con esas premisas, no es de sorprender que, en cuanto llegó, Wood estableciese una red de escuelas auspiciadas por la misión. En setiembre de 1891, Elsie Wood, hija del misionero, fundó una escuela elemental en El Callao. El año siguiente inauguró dos más (una para hombres y otra para mujeres), una de ellas de habla inglesa. En 1893, las tres se convirtieron en escuelas secundarias y se inauguraron dos escuelas elementales más, una de ellas en Lima. En 1895, las escuelas del Callao se fusionaron y formaron el Callao High School, que tenía clases en español e inglés y atendía a aproximadamente 200 alumnos. <sup>109</sup> Aunque en 1899 las escuelas cerraron momentáneamente por una orden gubernamental, pronto se reabrieron y la misión continuó fundando otras. Así, en 1904 se inauguró una escuela en Tarma que luego se trasladó a Huancayo y se convirtió en el Instituto Andino; luego, en 1906 se fundó el Lima High School y en 1914 el Colegio Americano en Cerro de Pasco. Por ello, no es de sorprender que, de los 34 misioneros que ¿estuvieron?, en diferentes períodos, entre 1891 a 1915, 25 fueran profesores. En todos los casos, el establecimiento de escuelas coincidió con la fundación de congregaciones metodistas.

107. BEACH, Harlan, op. cit., p. 151.

108. KESSLER, Juan, op. cit., p. 87. Véase también: BRUNO-JOFRÉ, Rosa, op. cit.

109. HARLAN BEACH, op. cit., p. 148.

Simultáneamente, Wood también colaboró con los esfuerzos del Estado para reformar el sistema educacional peruano durante los primeros gobiernos de la «República Aristocrática». <sup>110</sup> Así, en 1899, junto al misionero bautista Charles Ryder, presidió el Comité que estableció la Escuela Técnica de Comercio, la primera institución de entrenamiento para profesiones comerciales del Perú. <sup>111</sup> Evidentemente este esfuerzo fue ampliamente apoyado por las nacientes empresas, muchas de ellas extranjeras, pues proveía de personal calificado para sus establecimientos. Posteriormente, Wood también participó en el proceso de establecimiento de la Escuela Normal de Varones en 1905, institución que después fue puesta bajo la dirección de otro protestante norteamericano: John A. MacKnight.

La orientación que Wood dejó en la IME fue notable pues permaneció hasta las décadas siguientes. Este hombre tuvo actividades tan polifacéticas que encarnó a la perfección el ideal de misionero que el «Evangelio Social» propugnaba. Era masón y fue miembro de la Sociedad Geográfica de Lima y de la Junta Directiva de la Sociedad Nacional de Temperancia. Tuvo buenas relaciones con los liberales, los positivistas, los miembros del gobierno, los diplomáticos y empresarios norteamericanos, así como con los humildes miembros de las congregaciones metodistas del centro del país. Contribuyó en la lucha por el establecimiento del matrimonio civil para los no-católicos, por la ejecución de la ley sobre cementerios

110. Piérola, López de Romaña y, especialmente Pardo y Leguía fueron los principales impulsores de la implementación de una política educacional moderna, especialmente influenciada por planteamientos positivistas y luego espiritualistas. Sobre este tema véase BRUNO-JOFRÉ, Rosa del Carmen, op. cit., pp. 118-127.

111. Esta institución no fue directamente auspiciada por la Junta Misionera, sino que se sostuvo con los ingresos del pago de los derechos académicos y «with the help of a financial guaranty from some of the most important business men in Lima». CURTIS, William. *Between the Andes and the Ocean*. Nueva York: Duffield and Co., 1907, p. 154. Posteriormente, en 1916, el Congreso decretó que la institución fuese oficial y subsidiada por el Estado; además, estipuló que quede bajo la «vigilancia de la Cámara de Comercio, con la misma organización que tiene desde que fue fundada». Anuario de la Legislación Peruana. Ed. Oficial. Legislatura de 1916, Año XI, p. 4.

públicos, por la promulgación de leyes antialcohólicas y, fundamentalmente, por la reforma constitucional para la tolerancia religiosa, aunque ya no estuvo para ver su promulgación. Todas estas leyes fueron aprobadas en el Congreso de la República en diferentes momentos. Luego de la partida de Wood, la perspectiva de la IME continuó siendo principalmente civilizadora. Aunque al nivel de base era principalmente una fuerza religiosa, a niveles públicos presentó al protestantismo como una alternativa cultural que traía nuevos valores a la sociedad peruana y que contribuía con su progreso y desarrollo.

D. LOS EVANGÉLICOS INDEPENDIENTES, LA REGIONS BEYOND MISSIONARY UNION (RBMU) Y LA UNIÓN EVANGÉLICA DE SUDAMÉRICA (UESA)

En junio de 1893, un misionero inglés independiente, Charles Bright, llegó a Lima con el objetivo de iniciar reuniones evangélicas. Hizo contacto con un grupo de evangélicos suecos en El Callao y con ellos logró sus primeros conversos peruanos, con los cuales, el año siguiente, inició reuniones en su casa en Lima y comenzó a publicar una revista titulada «La Antigua Fe».<sup>112</sup> El año siguiente, llegaron tres jóvenes misioneros británicos más, también independientes, con los cuales se asoció Bright, quienes alquilaron un salón en la calle Polvos Azules para realizar sus servicios religiosos.<sup>113</sup> Sin embargo, siguiendo una vieja costumbre en-

112. Bright era miembro de los Hermanos, secta protestante inglesa no-conformista; no obstante, vino bajo los auspicios de la Christian & Missionary Alliance (ACM), aunque pronto quedó privado de su apoyo. Por ello, tenía más afinidad con el grupo de los Petersen (ver nota 75) que con los metodistas. RITCHIE, Juan, op. cit. (1985), pp. 19-20. Sobre su obra periodística véase: INOCENCIO, Juan. «Cronología para una historia de las publicaciones evangélicas (1894-1990)». *Caminos*, 60 (diciembre 1998). Lima: CEPS, pp. 33-42.

113. Los tres jóvenes, Adam Robert Stark, Fred Peters y John Jarret, habían salido del Harley College de Londres, una institución de formación misionera y de carácter interdenominacional. Estos jóvenes, también vinieron con sus propios recursos por lo que tuvieron que enseñar en los colegios que Wood había fundado para sostenerse. KESSLER, Juan, op. cit., pp. 123-124.

tre los protestantes, tuvieron serios desacuerdos y se separaron al año siguiente. Luego, en 1896, Bright logró alquilar la capilla anglicana de la calle Negreiros en donde dio inicio a una congregación evangélica permanente.<sup>114</sup> De allí, con la colaboración de otros misioneros independientes recién llegados, extendió su labor hasta Huacho e Ica logrando algunos conversos entre los trabajadores de las haciendas. A pesar del crecimiento numérico de su agrupación, Bright optó por abandonar el país. En 1902, dejando al mando de la congregación de Negreiros al misionero Thomas Cullen, «[...] a condición de que nunca se afiliara a ninguna 'misión'», salió del Perú con destino al Ecuador.<sup>115</sup> Sin embargo, su obsesión por la autonomía no sobrevivió pues, en 1907, Negreiros se afilió a la RBMU.

La RBMU tuvo como sus primeros emisarios a los tres jóvenes misioneros mencionados más arriba pues el Harley College era una institución auspiciada por la RBMU. Así, al sentirse cada vez más huérfanos de apoyo, resolvieron invitar al jefe de dicha misión, Grattan Guinness, a visitar el Perú y establecer oficialmente la obra de la RBMU. No obstante, los misioneros no tuvieron mucho éxito en Lima, ciudad que abandonaron en 1898, dedicándose más bien a fundar grupos en provincias. Recién en 1907, cuando Thomas Watson, pastor de la congregación de Negreiros, decidió afiliarse a la RBMU, ésta reapareció en Lima. Así, al año siguiente, el conocido Juan Ritchie asumió la dirección de la obra y delineó los tres componentes esenciales de la estrategia de la misión:

Primero, por medio de la imprenta, después a través de un cuerpo de pastores nacionales que esperaban encontrar y capacitar para el trabajo.

114. Esta iglesia se trasladó en 1930 a la calle Mandamientos y, posteriormente, construyó un gran templo en la cuadra 3 de la Av. Brasil, en donde existe hasta hoy con el nombre de Iglesia Evangélica Peruana «*Maranatha*».

115. Desde 1896, Cullen y otro misionero, James Watson, estaban trabajando con Bright. Este tenía una enorme desconfianza en las iglesias institucionalizadas, por ello nunca quiso asociarse a ninguna organización misionera. La congregación de Negreiros ya contaba, en 1900, con más de 30 miembros plenamente admitidos. KESSLER, Juan, op. cit., pp. 126-127; «Una obra de Fe». *La Antigua Fe*, IV: 55 (20-mayo-1899), pp. 161-163.

En tercer lugar, la misión quería ayudar a los indios, oprimidos y explotados. Con este fin se había iniciado un proyecto agrícola cuya finalidad era la de elevar el nivel de vida del indio, hacerle ver que su vida aquí valía la pena y darle esperanza de una vida venidera.<sup>116</sup>

Fue realmente desde la llegada de Ritchie cuando la RBMU asumió una identidad más definida, a pesar de que ya desde hacía más de una década estaba establecida en el país. La primera estrategia empezó a implementarse desde 1911 con el inicio de la publicación de la revista *El Heraldo* cuyo propósito era el de «[...] difundir en todas partes de la República Peruana las buenas nuevas del Evangelio de Cristo».<sup>117</sup> La segunda dio sus primeros pasos entre 1910 a 1912 con el establecimiento de un Instituto Bíblico para adiestrar a líderes evangélicos nacionales para la predicación.<sup>118</sup> Como veremos después, Ritchie fue un obstinado promotor de la nacionalización de las organizaciones protestantes en el Perú, por ello su interés en contar con un liderazgo protestante nacional desde sus inicios. Así, en 1916 Alfonso Muñoz, uno de los primeros conversos evangélicos autóctonos, fue ordenado pastor por Ritchie y asumió luego la dirección de la iglesia de Negreiros. No obstante, la labor de la RBMU no se centró en Lima, sino que también se dirigió a provincias.

Fue en el sur andino donde los misioneros de la rbmu tuvieron una experiencia más rica y variada. Luego de una serie de tentativas accidentadas por la hostilidad de las autoridades religiosas de la ciudad, los misioneros Jarrett y Peters se establecieron en el Cuzco, contando con el favor de los liberales y la siempre eficaz protección de la diplomacia británica. Desde la perspectiva de los misioneros, los sectores privilegiados y emergentes del Cuzco se caracterizaban por los «[...] sentimientos liberales y la censura y desprecio abierto que manifestaban los ciudadanos por el romanismo».<sup>119</sup> Ellos percibieron que eran los jóvenes profesionales, los liberales y algunos de los miembros de las clases altas quienes los

116. Cit. en KESSLER, Juan, op. cit., pp. 142-143.

117. «Editorial». *El Heraldo*, I: 1 (octubre 1911), p. 4.

118. Estuvo dirigida por Ritchie y James Watson. BARRERA, Saúl, op. cit., p. 23.

119. Cit. en KESSLER, Juan, op. cit., p. 133.

apoyaban por simple oposición al catolicismo y su admiración a los valores anglosajones de los visitantes.<sup>120</sup> Sin embargo, ellos siguieron insistiendo por alcanzar el favor de las clases privilegiadas. En este caso, es notablemente visible la percepción protestante-civilización-extranjero que los cuzqueños tenían de los visitantes.

Entre sus acciones estuvieron al establecimiento de una efímera escuela, la «Cuzco English College» y la publicación de una revista peculiarmente titulada *El País de los Incas*. Es evidente que el imaginario colectivo, que tenía una visión idealista del Tahuantinsuyo, fue usado para acercarse a la realidad indígena. Sin embargo, pronto tuvieron que cerrar por la presión del clero. Así que optaron por infiltrarse en las instituciones y la sociedad cuzqueña. Con ese propósito Jarrett, acompañado de Grattan Guinness, director de la RBMU en Londres, viajó por cuarta vez a la ciudad y se presentó a un examen para ser preceptor (profesor) siendo aprobado. Así, en 1898, lograron finalmente establecerse, a pesar de las amenazas del clero y de la advertencia del ministro británico quien les dijo que ya no los protegería en caso de ser atacados. Al año siguiente, fueron invitados a enseñar en el Colegio Nacional de Ciencias y a participar en el gobierno municipal.<sup>121</sup> Además establecieron una empresa industrial y un negocio fotográfico y de venta de materiales escolares, para mostrar su utilidad a la sociedad cuzqueña y atenuar su prejuicio hacia

120. En su primera visita en 1895, la «gente culta» asumió la defensa los misioneros por su interés en el colegio, mientras que los «pobres indígenas creían cuanto les decían los frailes». En su segunda incursión, fueron jóvenes empleados de comercio y el Prefecto, liberal, quienes los protegieron. Además, recibieron una invitación de un grupo de «jóvenes distinguidos de Abancay» para que se establecieran en dicha ciudad. No obstante, luego de cuatro incursiones, los misioneros se pecataron que «sólo entre los mestizos que aparentemente eran católicos fanáticos, había algunos que mostraban interés por el evangelio». Véase: BARRERA, Saúl, op. cit., pp. 30-34; KESSLER, Juan, op. cit., pp. 134-136; Expediente relativo..., op. cit., f. 1.

121. Jarrett como profesor de Inglés y miembro de la Junta Directiva del Colegio; William Newell, un nuevo misionero, como profesor de Gimnasia y Atletismo; y Peters, ya en 1903, fue nombrado miembro del Concejo Municipal e Inspector de Parques y Plazas. KESSLER, Juan, op. cit., pp. 136-137; BARRERA, Saúl, op. cit., p. 36.

los protestantes.<sup>122</sup> No obstante, como lo muestran los informes, la empresa tenía ante todo, fines conversionistas, pues «[...] se obligaba a los empleados a asistir a un culto devocional todas las mañanas antes de empezar a trabajar y dos veces por semana se celebraban cultos públicos».<sup>123</sup> De la misma manera, se extendió la obra hacia los indígenas con la formación de la «Sociedad Evangélica Incaica». Con ese antecedente, hacia 1908 se adquirió la hacienda Urco para evangelizar a los indígenas y contribuir con su bienestar a través de la aplicación de adelantos agrícolas.<sup>124</sup> La perspectiva de los misioneros era fundamentalmente religiosa aunque tenía un rostro civilizador; tenía una esencia evangélica aunque acudía a los liberales para obtener un apoyo coyuntural.

Además de la incursión al Cuzco, Arequipa fue otro lugar en donde los misioneros de la RBMU se establecieron aunque, como en el caso de Lima, sólo continuaron la labor de otros misioneros. En 1904, gracias a la labor combinada del misionero independiente David Watkins y de Eduardo Forga, uno de los pocos liberales conversos al protestantismo,<sup>125</sup> fundaron una congregación protestante. Luego, aprovechando una revuelta liberal contra el Obispo, Jarrett pasó del Cuzco hacia Arequipa y consolidó el grupo formado. A pesar de que Forga tuvo que salir del país por razones políticas,<sup>126</sup> Jarret y otros misioneros, entre ellos Ritchie, conti-

122. La empresa, denominada el *Depot Inglés* no tuvo éxito económico y provocó sospechas por parte los directivos de la oficina central de la RBMU en Londres. En 1902, la empresa se desvinculó de la RBMU y funcionó independientemente hasta 1907. Cuando ese año, la RBMU regresó, la empresa se cerró definitivamente. *Ib.*, loc. cit.

123. Gracias a ello, hacia 1905 ya se habían bautizado más de cincuenta personas. *Ib.*, loc. cit.

124. La hacienda estaba ubicada en el valle del Urubamba y abarcaba unos 25 km. Además, la misión «adquirió» a más de diecisiete familias indígenas para el trabajo. *Neglected Continent* (julio 1912), p. 64.

125. Datos detallados sobre las primeras épocas del protestantismo en Arequipa se encuentran en los artículos de la *Biblioteca Nacional Anti-Romana de Reforma Higiénica Liberal-Cristiana* (diciembre 1904 - mayo de 1905) 6-11.

126. El gobierno de Pardo lo expulsó luego de que Forga publicara un texto en el que criticaba con dureza al civilismo. FORGA, Eduardo. *Algunas observaciones al discurso-pro-*

nuó con la labor, cultivando estrechas relaciones con los sectores liberales y obreros de la ciudad. Incluso cuando estos últimos empezaron a publicar el periódico *La Bandera Roja* en 1907, Jarrett expresó públicamente su complacencia e inclusive hizo un llamado en los siguientes términos:

Si la clase obrera abraza el cristianismo, abandonando el catolicismo, oirán la palabra de Cristo que les dice:

«La verdad os hará libres» [...]. Sin duda, para disfrutar de esta libertad propia de los hijos de Dios, deben alentar en el corazón obrero la moral, el amor de Dios y el espíritu fraternal cristiano.<sup>127</sup>

La RBMU también realizó algunas incursiones en la zona norte del país. Así, entre 1898 y 1902, los misioneros Adam R. Stark, Ernest Patrick y Charles Derry establecieron una base en Trujillo con la ayuda de algunos colportores de la SBEE. Fue conocido allí el caso del ataque contra uno de estos últimos por parte de un sacerdote de apellido Barrantes; sin embargo, gracias a la intervención del Prefecto, la situación se calmó.<sup>128</sup> Asimismo, hay noticias de viajes hacia Chiclayo, Cajamarca y el Callejón de Huaylas aunque no establecieron ninguna obra permanente.<sup>129</sup>

Finalmente, los misioneros de la RBMU también tuvieron algunas incursiones hacia la sierra central y la selva. En 1895, Stark viajó a Chanchamayo y dos años después, el mismo director de la institución, Grattan Guinness, visitó la región del Perené. Posteriormente, hacia 1912, realizaron una gran campaña contra los abusos que estaban cometiendo los explotadores del caucho contra los nativos en el Putumayo. Mientras tanto, en la sierra central, recién en ese año se inició un grupo más organizado en Huánuco, aunque desde una iniciativa principalmente nacional. Habrá que esperar a la obtención de la tolerancia legal de cultos para que se

grama leído por el doctor José Pardo, candidato civilista-constitucional á la presidencia de la República, el 12 de junio en la Exposición de Lima. Arequipa: Imp. de «El Trabajo», 1904. 127. «La Bandera Roja». *La Unión Cristiana*. Arequipa. 1 (1-junio-1907), p. 2.

128. RITCHIE, Juan, op. cit. (1985), pp. 21-22.

129. En 1897 Fred Peters y Henry M. Backhouse viajaron al Callejón de Huaylas. Luego, hacia 1901, Charles Ryder visitó Huaraz pero la abandonó al poco tiempo.

iniciara la expansión de los evangélicos independientes en la sierra central, hasta ese momento territorio metodista.

### *3. El inicio de un camino: la aprobación legal de la tolerancia de cultos*

Aunque la llegada de la tolerancia de cultos explícita significó, en términos de Armas, el final de un camino para aquellos que pugnarón, por mucho tiempo, por conseguirla, creo que también es el inicio de otro: el camino de aquellos que eran los directos beneficiarios de la reforma constitucional, es decir los protestantes y los otros cultos no católicos. Por otro lado, la consecución de la tolerancia de cultos fue un objetivo que exigió la unión de todos los sectores liberales, entre ellos los protestantes; y la unión al interior de la misma comunidad protestante.

El hecho que originó directamente el tramo final para lograr la tolerancia religiosa fue el atropello que sufrió la misión adventista en Platearía (Puno). Desde inicios de siglo, algunos misioneros adventistas habían iniciado una labor de educación popular entre los indígenas del Titicaca además de asistencia médica y técnica. Cuando el Obispo de Puno, Valentín Ampuero, se enteró de ello, inició una sistemática hostilización a la misión. En uno de sus sermones se dirigió a los indígenas en los siguientes términos:

Dios nunca ha tratado de que vayan a la escuela y se hagan del saber. Su tarea es preocuparse de sus ovejas y de sus cosechas; si se empeñan en acudir a la escuela, sus cosechas quedarán aniquiladas y sus rebaños perecerán de enfermedad.<sup>130</sup>

La cólera del Obispo llegó a mayores hasta que, en marzo de 1913, atacó y destruyó la misión perjudicando incluso la integridad física de los misioneros y alumnos establecidos allí. Luego del incidente, Manuel Zúñiga Camacho, director de las escuelas, denunció el hecho a las autoridades de Lima.

130. Cit. en PRIEN, Hans-Jürgen, op. cit., p. 604.

Es allí cuando el incidente se hace conocido y el sector liberal empieza a abogar, primero por una sanción sobre los hostilizadores de la misión, y luego, por un cambio de la situación legal de las comunidades religiosas no-católicas. En agosto del mismo año, el senador Bezada, de Puno, propuso la reforma del art. 4to. de la Constitución para eliminar la parte que decía: «[...] y no se permite el ejercicio público de otra alguna».<sup>131</sup> Concurriendo con el apoyo del senador liberal Mariano Cornejo, los misioneros Ritchie (EUSA), Maxwell (adventista) y el pastor metodista Ruperto Algorta, planificaron la estrategia para lograr su propósito. Ritchie se dedicó a la impresión de material propagandístico y Algorta a movilizar a algunos círculos obreros.<sup>132</sup> Mientras tanto, distintos grupos clericales iniciaron movilizaciones saliendo en procesión la imagen del Señor de los Milagros.<sup>133</sup> Previamente, el Arzobispo de Lima había publicado una Carta Pastoral en la que condenaba duramente la propuesta.<sup>134</sup>

Finalmente, la reforma fue aprobada y, dos años después, el 11 de noviembre de 1915, la ley fue promulgada a pesar de la dura oposición clerical. A la postre fue José Pardo quien promulgó la reforma. Tal vez por ello, la comunidad protestante recibió amablemente su elección, como lo muestra el siguiente comunicado de la Iglesia Metodista Episcopal:

Los metodistas peruanos se felicitan sinceramente de haber contribuido con sus votos para llevar al solio presidencial, a un hombre que ha dado pruebas de tener un espíritu dotado de la fuerza intelectual y moral necesarias para corresponder a las justas expectativas de la nación.<sup>135</sup>

Los protestantes lograron la legitimidad legal, pero aún seguirían, por mucho tiempo, siendo considerados como elementos extraños e in-

131. MONEY, Herbert, op. cit., p. 17.

132. «La Libertad de Cultos. Apuntes para la Historia». *El Mensajero. Órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal del Perú*. Lima, 11 / 13 (diciembre 1915), p. 9.

133. GUTIÉRREZ, Tomás. *Los Evangélicos. Un nuevo rostro en la política peruana de los 90*. Lima: Nuevo Rumbo, s/f, p. 14.

134. LISSÓN, Emilio. «Carta pastoral del Ilmo. y Rdm. Sr. Arzobispo de Lima sobre la libertad de cultos». *El Amigo del Clero*, 813 (01- octubre 1913), pp. 433-437.

135. «La elección presidencial». *El Mensajero*, 1 / 7 (junio 1915), p. 2.

cluso subversivos, dentro de la sociedad peruana. La realidad demostró que, a pesar de lo que la ley podría decir, la lucha por la supervivencia y el esfuerzo por su desarrollo significó para aquellas comunidades un periodo de renovados desafíos. Antes se desenvolvían casi clandestinamente; ahora eran vistos como un conjunto de extranjeros que venía a colaborar con masones y liberales en el proyecto de «civilizar» al país; ahora, eran predominantemente nacionales que buscaban, al igual que otros grupos sociales, enfrentar los desafíos de un proceso modernizador que afectaba por igual a los que simpatizaban con él como a los que no. Los liberales ya habían logrado implantar sus ilusiones, pero los protestantes recién empezaban a construir las suyas en medio de nuevas dificultades y desafíos. Durante el período siguiente, parte principal de nuestro estudio, ellos iniciaron un mayor esfuerzo de integración a la vida nacional.

### Capítulo 3

## ENTRE EL CONFLICTO Y LA CONSOLIDACIÓN: EL ESTABLECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO INSTITUCIONALIZADO EN EL PERÚ (1915-1930)

**L**UEGO DE QUE EL PROTESTANTISMO MISIONERO se hizo presente en la historia nacional durante coyunturas como las del proceso a Penzotti, así como durante los conflictos locales para lograr espacios sociales en algunos puntos de la geografía nacional y en el esfuerzo final por alcanzar la legitimación legal en la Constitución, empezó un paulatino proceso de establecimiento y expansión inicial. Como hemos visto, en el periodo anterior existió una combinación de impulsos externos y situaciones internas favorables que permitieron el establecimiento, mucho más organizado, de las misiones protestantes en el Perú. Sobre los primeros, la reagrupación de las fuerzas protestantes mundiales y la planificación de una estrategia más organizada en América Latina permitieron que los grupos protestantes ya presentes en el país consolidaran su presencia y que además llegaran nuevas organizaciones para conformar las bases de un protestantismo cada vez más autóctono. Por otro lado, algunas coyunturas políticas y, en especial, las peculiares características de determinados sectores sociales en transición permitieron el asentamiento de las organizaciones protestantes.

### La estrategia misionera protestante (1910-1929)

#### 1. *El avance misionero anglosajón: características*

Como lo vimos en el capítulo precedente, hacia finales del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX, el protestantismo anglosajón renovó su expansión misionera alrededor del mundo. Muchas fueron las razo-

nes para provocar ello. Sin embargo, es interesante observar que, en el caso de las misiones norteamericanas, el avance misionero coincidió con el inicio de la hegemonía de su civilización en el mundo. Toda su pujanza y prosperidad tuvo una interpretación particular al interior del protestantismo.

Muchos creían que la civilización protestante anglosajona, y en especial la norteamericana, era el último estadio de desarrollo de Occidente. La estabilidad política, el progreso tecnológico, la prosperidad económica y el desarrollo del pensamiento parecían comprobar que los anglosajones eran los elegidos por la providencia para transformar el mundo. Este optimismo permitió también que el esfuerzo misionero protestante se interpretara como parte de las «señales de los tiempos». Por otro lado, era también importante que, para alcanzar su éxito, también se propagaran formas de civilización acordes con esas «señales». Así, para «conquistar el mundo para Cristo», que significaba expandir el cristianismo protestante, era necesario promover la modernización de los pueblos no-occidentales. Sin los elementos básicos de la modernidad (democracia, libertad del individuo, separación Iglesia-Estado, asociaciones voluntarias) el protestantismo difícilmente podría implantarse. La modernización era la vía necesaria para lograr que el mundo se abriera a los agentes religiosos protestantes y se pudiera «expandir el Evangelio». La modernización era un instrumento más que un fin en sí mismo para la mayoría de los protestantes.<sup>1</sup> Evidentemente, principios como el de una «sociedad voluntaria» eran más convenientes para las iglesias protestantes evangélicas antes que los de una Iglesia establecida. En las numerosas obras

1. Esto permitió que algunos plantearan una absoluta identificación entre protestantismo y mundo moderno como ya lo vimos en el capítulo 1. Una muestra de ello es la siguiente cita de ANDERSON, Rufus. *The Protestant form of association — free, open, responsible, embracing all classes, both sexes, all ages, the masses of the people— is peculiar to modern times, and almost to our age.* WALLS, Andrew, op. cit., p. 3. Sin embargo, desde inicios del siglo XX esa identificación va a empezar cada vez más cuestionada por los mismos protestantes, como lo veremos más adelante.

escritas por misioneros de diferentes denominaciones acerca de la realidad latinoamericana se pueden observar esas características.<sup>2</sup>

Por otro lado, debemos señalar que este esfuerzo misionero tuvo, por lo menos hasta las primeras décadas del siglo XX, un cierto consenso entre los diversos sectores del protestantismo evangélico respecto a la naturaleza de la tarea. James Alan Patterson los resume en cuatro puntos, aplicables para el caso peruano:

- a. El evangelismo y el establecimiento de iglesias eran la urgente prioridad de las misiones. Ello le dio un énfasis marcadamente conversionista pues lo principal era lograr nuevos conversos a la fe.
- b. La convicción doctrinal de la naturaleza divina de Cristo. Esto enfoque cristocéntrico usualmente implicó la afirmación de superioridad del cristianismo frente a otras religiones.
- c. La defensa de la dimensión social del Evangelio. Para ellos la labor evangelizadora significaba también promover mejoras en la sociedad a través de la introducción de ideales reformadores.
- d. Un sentido ecuménico que permitió la colaboración entre las diversas juntas y asociaciones misioneras.<sup>3</sup>

2. Muchas de las juntas misioneras encargaban a algunos misioneros escribir textos que describían detalladamente las características de Latinoamérica o de los países a los cuales irían sus misioneros. En esos escritos, se incluían desde datos demográficos y observaciones climatológicas, hasta minuciosos análisis de la política y los movimientos sociales de cada nación. Todo misionero que llegaba al país debía haber leído alguno de estos trabajos para tener una visión más o menos real de su nuevo espacio de labores. Sin embargo, en casi todos los textos, predomina una perspectiva etnocentrista y poco comprensiva de la realidad latinoamericana, lo que formaba ideas prejuiciadas en las mentes de los misioneros. Véase por ejemplo: ROSS, Edward. *South of Panama*. Nueva York: The Century Co, 1915 y MCLEAN, J.H. *The Living Christ for Latin America*. Nueva York: *The Board of Foreign Missions and the Woman's Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.A.*, 1916; GRUBB, Kenneth. *Parables from South America*. Londres: The Lutterwoth Press, 1932.

3. PATTERSON, James Alan. «The Loss of a Protestant Missionary Consensus: Foreign Missions and the Fundamentalist-Modernist Conflict». En: CARPENTER, Joel y Wilbert SHENK (ed.), op. cit., pp. 74-77.

Sobre el primer punto, prácticamente todas las organizaciones misioneras plantearon su misión en términos principalmente evangelizadores, especialmente en las publicaciones de la Unión Evangélica de Sudamérica (UESA); de la Iglesia Evangélica Peruana (IEP), formada bajo la cobertura de aquella; de la Misión Evangélica de Lamas (MEL, luego Peruvian Inland Mission) y de otras misiones y denominaciones.<sup>4</sup> Hacia fines de la década del 20, la progresiva conservadurización de las organizaciones misioneras restringió paulatinamente su acción misionera a aspectos exclusivamente evangelísticos o conversionistas. Así, en 1928, la UESA afirmaba categóricamente lo siguiente:

Nuestro objetivo único como sociedad es ganar a hombres y a mujeres para un conocimiento personal de Jesucristo como Salvador y Señor, y agruparlos en iglesias cristianas con una base neo-testamentaria con ningún tipo de semblanza de carácter denominacional.<sup>5</sup>

Respecto al lugar de Cristo en la proclamación misionera, también encontramos un consenso similar entre los misioneros protestantes en el Perú. Así por ejemplo, la UESA afirmaba que «[...] la bendición más grande que puede venir al país sería un aumento poderoso de la influencia de Jesucristo, su ejemplo y su enseñanza, entre todas las clases de la república».<sup>6</sup> En general, todos los misioneros protestantes afirmaban que venían a predicar a Cristo y no a ninguna religión en especial. Este argumento

4. En su primer número, la revista *El Heraldo*, de la UESA, anunciaba que su objetivo central era «[...] el de difundir en todas partes de la República Peruana las buenas nuevas del Evangelio de Cristo». *El Heraldo*, I: 1 (octubre 1911), p. 4. Por otro lado, en *¡Adelante!*, la revista de la juventud de la IEP, se mencionaba que «[...] hemos de estar tan obsesionados con la idea de la evangelización de nuestra patria, que nos veamos precisados a afirmarla, repetirla y contagiar con ella a todos los que nos rodean». *¡Adelante!* Boletín de la IEP, 7 (setiembre 1927), p. 1. Finalmente, las fundadoras de la MEL, en 1921 afirmaba que «El objetivo supremo de la Misión es proclamar al Pueblo peruano las Buenas Noticias de la Salvación por medio de la fe en el Señor Jesucristo, por medio de la predicación, la enseñanza y el vivir». *The Lamas Evangel*, (julio-setiembre 1936), p. 16.

5. MCINTOSH, George S. «The Legacy of John Ritchie». *International Bulletin of Missionary Research*, 19: 1 (enero 1995), p. 27.

6. *El Heraldo*, I: 4 (enero 1912), p. 4.

era especialmente útil para justificar la presencia protestante en Latinoamérica pues existía el consenso de que en este continente no se conocía el verdadero mensaje de Cristo. John A. Mackay, misionero presbiteriano y uno de los más lúcidos intelectuales protestantes de la época señalaba: «Hasta aquí no se ha reconocido, en la religión sudamericana, el verdadero Señorío de Cristo».7 Esto, evidentemente, estaba acompañado de una vigorosa crítica al catolicismo imperante al cual se le asignaba la responsabilidad de no haber inculcado el verdadero cristianismo a los latinoamericanos.

Sobre la unión entre acción social y evangelismo, la mayoría de los misioneros realizó labores que combinaban mensaje y servicio. Evidentemente, el énfasis que ponían en alguna de estas facetas era variable. Por un lado estaban las misiones que enfatizaban el servicio y el impacto social del Evangelio. Para ellas, la huella civilizadora del protestantismo, a través de la educación o las obras médicas, era el camino para abrir espacios modernos que permitieran el establecimiento de la fe protestante como alternativa religiosa legítima en la sociedad peruana. Ello no significaba dejar de lado la labor evangelizadora y la fundación de iglesias, sino que ambas iban juntas. El caso de los metodistas es el más claro. Como veremos más adelante ellos, desde la época de Thomas Wood, quien dirigió la misión entre 1891 y 1913, enfatizaron la labor educacional y médica. Además, es interesante remarcar que el grueso del personal de la misión se dedicó o a la educación o a la labor médica, mientras que sólo la tercera parte tenía labores exclusivas de predicación. Por lo general, se dejaba esta actividad a cargo de los pastores nacionales, quienes, además, no tenían las dificultades idiomáticas de los misioneros. Es decir, compartían ambas actividades, el servicio y la predicación, aunque sus mayores esfuerzos estaban en el servicio social.<sup>8</sup> Lo mismo puede

7. MACKAY, Juan A. *El Otro Cristo Español*. Lima: Colegio San Andrés, 1991 (1932), p. 166. Mackay fue uno de los misioneros que más trabajó el tema del desconocimiento de Cristo en Latinoamérica.

8. En su primera editorial, la revista oficial metodista *El Mensajero* señalaba que su propósito era el de «[...] ayudar más ampliamente la obra de la Iglesia Metodista, sirviendo

decirse de la Misión de la Iglesia Libre de Escocia (ILE) dirigida por John A. Mackay. En un informe confidencial titulado «El reporte de un espía», señaló que la mejor estrategia para establecer la obra misionera presbiteriana en el Perú era a través de un colegio.<sup>9</sup> Así, salvo un par de congregaciones fundadas en Cajamarca en 1921, los presbiterianos redujeron su labor a la educación. El Ejército de Salvación (ES), por su propia tradición, también fue eminentemente filantrópico.

Sin embargo, la mayoría de las misiones evangélicas optó por poner énfasis en el aspecto evangelizador, aunque sin descuidar la obra social. Así, la UESA concentró su atención en esfuerzos evangelizadores (predicación, colportaje); incluso la prensa tenía un fuerte componente evangelizador. No obstante, también tuvo una activa obra social. En 1924 informaba la existencia de tres pequeñas escuelas en Arequipa, Cuzco y Lima; además, tenía una clínica en el Cuzco. Asimismo, la misión poseía una hacienda en Urco (Cuzco) que promovía formas modernas de producción agrícola y ganadera, además de instruir a los indígenas.<sup>10</sup> Lo mismo sucedió con la MEL que, desde 1922, combinó la labor evangelizadora con el apoyo social a través de un centro de atención médica en Moyobamba.<sup>11</sup> Las iglesias que surgieron de estas misiones, tales como la IEP, continuaron con esta forma de trabajo, aunque el énfasis en la acción social se hizo cada vez menos frecuente y era justificado únicamente como un medio para lograr la confianza de la gente e intentar su conversión. En

así á los verdaderos intereses nacionales [...] haremos todo lo posible para que este periódico sea también un importante factor que, de manera eficaz, contribuya al engrandecimiento moral, intelectual y material». «Nuestra Misión». *El Mensajero*, 1: 1 (diciembre 1914), p. 2.

9. MACPHERSON, John, op. cit., pp. 32-35.

10. La UESA señalaba que los elementos de su obra eran: evangelística, escuelas diarias y dominicales, obra médica y de enfermería, impresión de literatura, granja indígena, escuelas de entrenamiento bíblico, colportaje y dirección de ministerio nativo. Los indígenas de la hacienda eran alfabetizados, instruidos en materias escolares básicas y en nuevas técnicas de producción agropecuaria y artesanal. *South America. The Continent of Opportunity*, 1: 2 (junio 1912).

11. BUCKLE, Ellen. *Albores de la Montaña*, Lima: s.f., pp. 15-21.

las Iglesias del Nazareno (IN) y de Santidad (IS), fundadas por misioneros del «movimiento de santidad» norteamericano, este asunto también se atendió muy poco. Los nuevos misioneros que llegaron en la década del 20, como los de la Alianza Cristiana y Misionera (ACM) y de las Asambleas de Dios (AD), prácticamente olvidaron este énfasis. Esto ocurrió como consecuencia de importantes cambios que el protestantismo norteamericano estaba sufriendo, pues el fundamentalismo, anti-intelectual y crítico de la obra social, empezó a ganar importantes posiciones en esa década.

Finalmente, respecto a la actitud ecuménica del esfuerzo misionero, podemos observar que, por razones obvias, era necesaria la colaboración entre las diversas organizaciones aquí establecidas. En casos muy concretos, como el de la lucha por la tolerancia de cultos, las diversas misiones se unieron para lograr su objetivo. Luego de 1915, la colaboración fue más estrecha, especialmente por la oportunidad de aprovechar las nuevas ventajas legales y por el impacto del Congreso Misionero de Panamá (1916) que promovió la organización de programas que coordinaron conjuntamente las diversas iglesias y organizaciones misioneras protestantes. Obviamente, este ecumenismo no incluía ningún acercamiento a la Iglesia Católica: los tiempos eran otros.

## 2. *El impacto de los Congresos Misioneros Protestantes*

Un factor importante para unificar los esfuerzos misioneros protestantes fue el de los congresos misioneros mundiales y continentales. El siglo XX se inició con la Conferencia Misionera Ecuménica de Nueva York (1900),<sup>12</sup> que reunió por primera vez a representantes de casi todas las organizaciones misioneras protestantes del mundo. Diez años después la cita fue en

12. A pesar de las pocas referencias a América Latina y al Perú, la Conferencia vio con buenos ojos el establecimiento de misiones protestantes en el Perú. Ecumenical Missionary Conference New York, 1900, *Report of the Ecumenical Conference on Foreign Missions, Held in Carnegie Hall and Neighboring Churches*, April 21 to May 1. Nueva York: American Tract Society, 1900, vol. 1, p. 478.

Edimburgo (Escocia). Este evento tuvo características especiales pues marcó un hito en la historia del protestantismo mundial e influyó decisivamente en el desarrollo del movimiento misionero e, incluso, del movimiento ecuménico. A diferencia de Nueva York 1900, este Concilio tuvo una convocatoria más amplia e incluyó, por ejemplo, a los anglo-católicos. Además, fue el protestantismo europeo, más «liberal» que el norteamericano, el que predominó. Por estas razones, su atención se concentró en las misiones entre los no-cristianos y no incluyó a las misiones protestantes en la católica Latinoamérica, ni en los países ortodoxos. Este hecho, tal vez más que sus principales acuerdos, fue vital para la reorganización de las misiones que trabajaban en Latinoamérica. En la Gran Bretaña, los líderes de la recientemente organizada UESA no tomaron parte de la Conferencia en protesta por esa exclusión e iniciaron una activa campaña para enviar misioneros al «continente de la oportunidad» como denominaron a Sudamérica.<sup>13</sup> En Estados Unidos, la Conferencia de Misiones Extranjeras apoyó esta acción y convocó en 1913 a una consulta que se realizó en Nueva York nombrándose allí a un Comité de Cooperación en América Latina (CCLA). Este cuerpo fue el que convocó a las organizaciones misioneras que trabajaban en el continente al Congreso de Panamá en 1916.<sup>14</sup>

El Congreso, dominado por las Juntas Ejecutivas de las Misiones norteamericanas y algunas europeas, fue principalmente metodológico pues

13. Durante el evento, un grupo de misioneros que trabajaban en América Latina había emitido una declaración en la que afirmaban que este continente sólo era nominalmente cristiano y era el más descuidado de todos (de allí el nombre de una de las revistas de la UESA: «*Neglected Continent*»). HERCUS, E. J. D. «South America in the Edinburgh Conference Report». *South America*, 1: 2 (junio 1912), pp. 41-44. A raíz de ello, la UESA se formó en 1912, uniendo los esfuerzos de tres organizaciones que trabajaban en Brasil, Argentina y Perú. Al parecer Stuart McNairn, su primer Director, fue uno de los que persuadió, a través de conferencias y escritos, a la Asamblea General de la Iglesia Libre de Escocia para que se interesara en Sudamérica y enviara posteriormente a John Mackay al Perú. McPHERSON, John, op. cit., pp. 29-30.

14. KESSLER, Juan y Wilton NELSON, «Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano», Oaxtepec 1978. *Unidad y misión en América Latina*. San José: CLAI, 1980, pp. 11-30.

se concentró en buscar las maneras de presentar con éxito un mensaje religioso sobre el cual se tenía un consenso claro. Esto significaba alcanzar una presencia influyente en la sociedad latinoamericana así como lograr nuevos adeptos a la fe protestante. Las cuatro principales metas fueron: (a) el esfuerzo por evangelizar a las clases cultas, (b) la unificación de la educación teológica, (c) la profundización de la dimensión social del trabajo misionero, y (d) la promoción de la unidad protestante. Estas conclusiones fueron la expresión de los logros alcanzados hasta ese entonces, así como una muestra de la frustración por no haber obtenido los resultados deseados. De este modo, las organizaciones misioneras adoptaron las metas propuestas por el Congreso y trabajaron para alcanzarlas.

Puesto que el evento había previsto que luego de su clausura se realizaran congresos regionales, en marzo de 1916, apenas dos semanas después de su culminación, se celebró el Congreso Evangélico en Lima en el que participaron casi todo el personal misionero y algunos obreros nacionales, además de los delegados del Cono Sur a Panamá 1916 que ya estaban de regreso en sus países. En el programa se incluyeron sesiones de trabajo en las que se presentaron los informes de las diferentes comisiones: ocupación territorial, evangelización, literatura, educación, Iglesia, mujeres y cooperación. Además, en las noches se celebraron conferencias públicas en las capillas protestantes de Lima y Callao y en el Teatro Mazzini.<sup>15</sup> El evento contó, además, con una apreciable cobertura de periódicos como *El Comercio* y *La Crónica*.<sup>16</sup>

15. «Congreso Evangélico en Lima. Programa tentativo». *El Mensajero*, II: 15 (febrero 1916), pp. 7-8; «Congreso de la Obra Cristiana en el Perú». *El Mensajero*, II: 16 (marzo 1916), pp. 2-3; «Impresiones del Congreso de Obra Cristiana en el Perú». *El Mensajero*, II: 17 (abril 1916), p. 3; y «El Congreso Evangélico Regional. Lima». *El Cristiano*, v: 3 (10-marzo 1916), p. 40.

16. *La Crónica* publicó inclusive fotos del evento. En su reportaje se afirmó que el Congreso «[...] ha revestido cierto interés desde el punto de vista religioso-social, y es exponente del rápido avance que ha alcanzado en Lima el protestantismo en estos últimos tiempos en que la conciencia individual prefiere orientarse, en materia religiosa, sólo por los principios generales, considerándolos a través del propio criterio ó sea amoldándolos á la propia personalidad; lo que, desde luego, resulta más fácil, más cómodo y más

Como resultado inmediato se formó el Comité de Cooperación Misionera en el Perú (CCMP), cuyo primer presidente fue el misionero escocés de la UESA, John Ritchie. En los años siguientes, este Comité fue el que coordinó las actividades de cooperación de las diversas organizaciones misioneras y la aplicación de los principios metodológicos propuestos por el Congreso de Panamá 1916. Así, la división territorial del país entre las misiones protestantes para evitar la competencia, el énfasis en la obra social, la unificación de esfuerzos en coyunturas determinadas, el intento de alcanzar a los sectores medios e intelectuales, el uso de la prensa como medio de propaganda, la promoción de un personal religioso autóctono y, en general, el apoyo a las ideas modernizadoras, fueron los objetivos de este Comité de Cooperación, aunque no sin algunos desencuentros que analizaremos más adelante.

Nueve años después, en 1925, se celebró en Montevideo otro Congreso patrocinado por el CCLA. A diferencia de Panamá, donde sólo el 17 % de los delegados fue latinoamericano, las discusiones se hicieron en inglés y la influencia de los misioneros anglosajones era determinante; en Montevideo, los latinoamericanos tuvieron una mayor participación, aunque la presencia de los misioneros aún era abrumadora. Se formaron diversas comisiones de trabajo sobre diversos aspectos: campos no ocupados, los indígenas de Sudamérica, educación, evangelismo, movimientos sociales, misiones médicas, la Iglesia y la comunidad, educación religiosa, literatura, relaciones entre extranjeros y nacionales, problemas religiosos especiales, y cooperación y unidad. El Congreso no buscó ser únicamente estratégico sino que además esbozó una primera reflexión sobre la realidad latinoamericana desde la perspectiva del naciente protestantismo autóctono. Resumió las experiencias obtenidas hasta ese entonces y se propuso nuevas metas hacia el futuro. Fue la plena expresión de la visión social y evangelizadora del adolescente protestantismo latinoame-

en relación con las condiciones de la vida moderna». «El Congreso Evangelista». *La Crónica*, 1409 (2-marzo 1916), p. 11. Véase también: *El Comercio*, 35749 (4-marzo 1916), pp. 3-4.

ricano.<sup>17</sup> Hubo una comisión peruana que contribuyó en la redacción de los informes en cada una de las comisiones y que revela mucho sobre la situación del protestantismo en el Perú y la visión que los protestantes tenían de su país.<sup>18</sup> El impacto de Montevideo fue menos trascendental en el aspecto metodológico que Panamá 1916, pero sí tuvo una gran importancia para hacer un balance de las acciones realizadas hasta ese entonces y de los principios que las guiaban. Los principios generales que formaban parte del «consenso misionero» se reafirmaron, pero desde una perspectiva latinoamericana. El impacto que tuvo en el Perú fue, no obstante, bastante variable, pues hubo organizaciones que mantuvieron la visión social y contextual que promovía el Congreso, pero hubo otras que, virando cada vez más a posturas fundamentalistas, mantuvieron sus líneas de acción con poco énfasis en la obra social.

En líneas generales, los congresos ejercieron su influencia a nivel «macro», pues promovieron los principios generales que la dirigencia de las organizaciones misioneras adoptó con ciertas variantes. Esos principios partían de aquél consenso misionero al que nos referimos anteriormente y, además, de la propia experiencia que éstas iban adquiriendo en suelo latinoamericano. Sin embargo, no debemos pensar que, al nivel de las bases, ocurría lo mismo pues, como veremos más adelante, la aplicación

17. Committee on Cooperation in Latin America (CCLA) (ed.), *Christian Work in South America. Official Report of the Congress on Christian Work in South America at Montevideo, Uruguay, April, 1925*. Nueva York: Fleming H. Revell Company, 1925, 2 vol. En 1929 se celebró otro congreso, para la zona centroamericana y del Caribe en La Habana. Allí, los protestantes latinoamericanos dirigieron plenamente el evento mostrando una gran madurez. No obstante, tanto en Montevideo como La Habana, al mostrar un rostro más preocupado por lo social, ya no se tuvo el pleno consenso del protestantismo latinoamericano. Los nuevos sectores fundamentalistas los rechazaron por parecerles «demasiado liberales». Véase: NELSON, Wilton «En busca de un protestantismo latinoamericano. De Montevideo 1925 a La Habana 1929». *Oaxtepec* 1978, op. cit., pp. 33-43.

18. Sus integrantes fueron: Hays Archerd, Frank Stanger, Ruperto Algorta (IME), William Millham, J. W. Elliott y John Ritchie (UESA), John A. Mackay (ILE), D.H. Walworth (IN), Ana Soper (Independiente) y Oscar Herrera. Al Congreso asistieron otros más, entre quienes sobresalió el joven pastor metodista peruano Daniel Woll. McCORNACK, Harriet. «The Montevideo Congress». *Inca Land*, 1: 3 (mayo-junio 1925), pp. 35-37.

práctica que los protestantes latinoamericanos hicieron de los principios de su nueva fe estuvo más relacionada con la tradición «evangélica» que era parte del trasfondo de los misioneros. Esta tenía una visión mucho más simple de la vida que los grandes principios de los congresos. Planteara una vivencia ética simple y frugal, y una interpretación bastante conservadora de la realidad. Por otro lado, ni siquiera entre los mismos misioneros hubo un consenso total respecto de las consecuencias de los congresos. Desde la década del 20, nuevas oleadas de misioneros, con un trasfondo crecientemente fundamentalista, llegaron al Perú con una perspectiva más limitada de la evangelización y las relaciones con la modernidad.

### 3. *Organización y personal*

Mucho antes de la formación del Comité de Cooperación Misionera en el Perú (CCMP), ya existían organismos dedicados a la unificación de las fuerzas protestantes o que representaban esfuerzos unidos para objetivos específicos. Entre los primeros estaba la Alianza Evangélica de Lima y Callao, formada en abril de 1915 en el contexto de la lucha por la promulgación de la reforma del art. 4to. de la Constitución, siendo su primer presidente el misionero metodista William Rainey.<sup>19</sup> Evidentemente, como lo indicaban sus estatutos, buscaba, entre otros objetivos, «[...] cultivar relaciones amistosas entre los elementos que la componen, [...] y propender a la formación de un frente único evangélico ante los problemas comunes».<sup>20</sup> Sin embargo, la Alianza no estaba formada por instituciones sino por personas; así, cualquier misionero o líder protestante podía hacerse miembro de ella, sin necesidad de la autorización de su respectiva organización. Sus integrantes mantenían un encuentro mensual en alguna de las iglesias de Lima para tratar temas esencialmente religiosos; no eran reuniones administrativas sino más bien fraternas. En algu-

19. «Noticias». *El Heraldo*, IV: 43 (abril 1915), p. 71; «Lo que pasa». *El Mensajero*, I: 6 (mayo de 1915), p. 10.

20. RITCHIE, Juan, op. cit. (1924), p. 9.

nas coyunturas especiales, promovían celebraciones unidas entre las diversas iglesias protestantes de Lima y Callao como fue luego de la promulgación de la tolerancia de cultos o en la celebración del cuarto centenario de la Reforma protestante en 1917.<sup>21</sup> Luego de la formación del CCMP, la Alianza siguió realizando actividades unidas tales como «campanas de avivamiento religioso» y paseos campestres durante los días del Carnaval para impedir que los miembros de las iglesias se vieran atraídos por sus «excesos y prácticas mundanas».<sup>22</sup> Por lo general, sus directivos eran misioneros y algunos pastores nacionales.

Por otro lado, también fue importante la labor de organismos interdenominacionales dedicados a acciones específicas. Ese fue el caso de las sociedades bíblicas, tanto la Americana (SBA) como la Británica y Extranjera (SBBE), cuyos dirigentes provenían de todas las diversas denominaciones presentes en el país. Entre los representantes de la primera figuraron los evangélicos Alfonso Muñoz (1914-1919) y Walter Montaña (1929), y el metodista Adolfo Vásquez (1920-1922, 1924).<sup>23</sup>

Por su parte, la SBBE tuvo como agentes al metodista William Rainey (1914-1916), al evangélico Victor Dare (1917) y al presbiteriano David Brackenridge (1918-1932?).<sup>24</sup> De la misma manera, el personal de distribución de estas entidades venía de diversa procedencia eclesial pues metodistas, evangélicos, nazarenos y hasta algunos pastores pentecostales eran colportores. Aunque inicialmente fueron principalmente extranjeros, pronto la mayoría de ellos fue peruana.<sup>25</sup> Lo mismo puede decirse

21. «Lo que pasa». *El Mensajero*, 13 (diciembre 1915), p. 11; «Ecos del Cuarto Centenario de la reforma». *El Mensajero*, 35 (noviembre 1917), p. 2.

22. «Notas». *Renacimiento*, 210 (marzo 1929), p. 47; ALGORTA, Ruperto. «Campaña de Avivamiento Religioso». *Renacimiento*, 218 (noviembre 1929), p. 167.

23. MCINTOSH, George (ed.). *The Money Memoirs. New Zealand & Peru. Dr. Herbert Money*. Tayport: Mac Research, 1989. Vol. II, p. 37; «Los esposos Montaña». *Renacimiento*, 209 (febrero 1929), p. 28; VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit., p. 12.

24. Véase: «Nómina de los misioneros», op. cit., pp. 109-112.

25. Uno de los peruanos más comprometidos con esa tarea fue Juan Virgilio, colporteur en la zona central del país. Su labor fue fundamental para la formación de grupos de estudio bíblico que pronto se transformaron en grupos y luego asociaciones evangélicas,

de los contribuyentes entre quienes se contaba a las principales iglesias protestantes de todas las denominaciones (metodistas, IEP, Ejército de Salvación, nazarenos, etc.) e incluso, excepcionalmente, a los adventistas.<sup>26</sup> Así, estas organizaciones y otras como la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) y la Sociedad Andina de Tratados, contribuyeron a crear una «identidad común» entre la naciente comunidad protestante.<sup>27</sup>

En este contexto, la labor del CCMP se concentró en organizar el trabajo de las entidades misioneras establecidas según los lineamientos del Congreso de Panamá 1916; es decir, buscando la cooperación entre ellas a través de dos principales mecanismos: «[...] la ocupación misionera adecuada del territorio nacional: la preparación seria y digna del ministerio evangélico nacional».<sup>28</sup> Así, en 1917, la Junta Directiva acordó hacer una división territorial del Perú asignando a cada organización misionera un área determinada. La ILE debía trabajar en la zona norte (Trujillo y Cajamarca), la IME en la sierra central, y la UESA en el sur. Posteriormente hubo nuevos acuerdos como el de considerar a Lima como sede para todas las misiones.<sup>29</sup> Los nuevos grupos misioneros acataron medianamente el convenio. Así, los nazarenos y la IS llegaron a un acuerdo con la ILE para compartir el trabajo en el norte del país. La Alianza Cristiana y Misionera (ACM), que llegó hacia 1926, recibió Huánuco y los pentecostales, llegados en 1920, fueron asignados al Callejón de Huaylas. No

la mayoría de las cuales se afilió a la IEP. BRACKENRIDGE, David. «La Obra de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (sic) en el Perú». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), pp. 108-109; Id., «La Obra de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en el Perú», 195 (diciembre 1927), p. 182.

26. «Sociedad Bíblica Americana». *El Cristiano*, 55 (abril 1916), p. 55.

27. La Sociedad Nacional Andina de Tratados era la entidad encargada de imprimir y distribuir folletos religiosos y antialcohólicos como el boletín *El Alba*. Véase: «Lo que pasa». *El Mensajero*, 7 (junio 1915), p. 9; MACKAY, John A. «Sociedad Nacional de Tratados- Quinta Memoria Anual». *El Cristiano*, 95 (agosto 1919), pp. 119-120. Finalmente, la YMCA fue también una entidad de colaboración intereclesial que cuyas actividades merecieron el elogio de muchos peruanos. «Actualidades». *El Cristiano*, 106 (julio 1920), p. 110.

28. «Editorial». *El Cristiano*, 54 (marzo 1916), p. 35.

29. MCINTOSH, George, op. cit. (1989), vol. II, p. 37; KESSLER, Juan, op. cit., p. 271.

obstante, pronto, especialmente estos últimos, dejaron de tener en cuenta el acuerdo y establecieron congregaciones en el lugar que les parecía más conveniente.

Esto demuestra que, a pesar del alto nivel de cooperación, las fricciones no estaban ausentes. Esto ocurría por diferencias doctrinales entre los misioneros cuyas tradiciones denominacionales eran muy diversas;<sup>30</sup> o por diferencias ideológicas que originaron frecuentes discusiones entre las entidades misioneras, especialmente entre la UESA y los metodistas, las más importantes en ese entonces.<sup>31</sup> Estas divergencias, profundizadas por obvias diferencias de personalidad entre los dirigentes misioneros, provocaron que los acuerdos del CCMP pronto entraran en crisis.

El primer problema fue causado por la actitud de Juan Ritchie, principal líder de la UESA y presidente del CCMP, quien, a pesar de que a los metodistas les correspondía la sierra central según el acuerdo, aceptó bajo la autoridad de su organización a varios grupos de esa zona conectados a la iglesia de Negreiros en Lima, los que posteriormente se organizaron en forma de Sínodo y fueron la base para la formación, en 1922, de la IEP.<sup>32</sup> Esta actitud mereció una razonable crítica de parte de los meto-

30. Por ejemplo, controversias sobre la doctrina del bautismo. «Editoriales». *Renacimiento*, 124 (enero 1922), p. 3. Así también el rechazo a las doctrinas pentecostales, a las que los metodistas calificaron de «aberración». «Buenos ejemplos». *El Mensajero*, 25-26 (enero-febrero 1917), pp. 12-13. El aludido rechazo al adventismo también se explica por estas razones.

31. Desde inicios de la década del 20, y mucho más hacia el final, la creciente presencia de misioneros metodistas con ideas liberales sobre el Evangelio, provocó duras críticas de las misiones más «evangélicas», en especial la UESA. Además, desde antes, los metodistas se identificaron con los postulados del «Evangelio Social» (*Social Gospel*). RITCHIE, Juan. «Editorial». *El Cristiano*, 90 (marzo 1919), pp. 34-35. Esto, además de otros conflictos, provocó que, a lo largo de la década, los metodistas y la asociación IEP-UESA mantuvieran cierta rivalidad e incluso algunos desencuentros como se verá a continuación. MCINTOSH, George, op. cit. (1989), vol. II, p. 28-29; «Crónicas». *Renacimiento*, 225 (junio 1930), p. 93.

32. El problema más fuerte se suscitó en Concepción donde la congregación se dividió en dos grupos, uno relacionado con los metodistas y otro con la IEP. «Actas de la Decimotercera Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Meto-

distas y, a su vez, una airada réplica de parte de los misioneros de la UESA.<sup>33</sup> Por lo general, estos últimos, bajo la decisiva influencia de Ritchie, preconizaban la formación de un protestantismo autóctono que no mantuviera las divisiones traídas por los misioneros extranjeros y que se agrupara en una sola organización. Estos principios, propios de una época de adaptación al contexto nacional, fueron vitales para promover la formación de un protestantismo nacional, a pesar de los problemas causados.

Esto nos lleva a analizar brevemente a los agentes religiosos protestantes. No obstante, la principal fuerza de propagación del mensaje protestante en las primeras décadas del siglo XX fueron los misioneros extranjeros. Al respecto, es ilustrativo analizar el siguiente cuadro:<sup>34</sup>

dista Episcopal (28 de diciembre 1921-1 de enero 1922)»; KESSLER, Juan, op. cit., pp. 153-155.

33. En 1923 la revista metodista publicó una editorial en la que en forma alegórica cuestionaba la actitud de la UESA y la IEP. La respuesta de Ritchie fue dura y a la vez contradictoria pues negaba la validez de un acuerdo que él mismo había promovido años antes: «Es verdad que no hemos aceptado que se nos imponga una restricción que jamás fue convenida, restricción que se propone, no en el interés de la más pronta evangelización del país, sino en aras del sectarismo extranjero», «Editoriales». *Renacimiento*, 140 (mayo 1923), p. 66. Cuatro años después, Ritchie convocó a todas las denominaciones para realizar un congreso nacional protestante y abrió la administración de *Renacimiento* a los representantes de todas las misiones protestantes, pero los metodistas y los pentecostales no accedieron a tomar parte del acuerdo. Ritchie se quejaría diciendo «[...] somos nosotros mismos los que obstaculizamos más el progreso y avance del Evangelio con nuestros celos y desunión». «Editoriales». *Renacimiento*, 193 (octubre 1927), p. 147

34. Condensados de varias fuentes válidas para los cuadros posteriores: RITCHIE, Juan, op. cit. (1924); «*Nómina de los misioneros...*» (1921); «UESA Annual Report» 1919, *South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919); «Misioneros de la "Unión Evangélica de Sud America"». *Renacimiento*, 222 (marzo 1930), pp. 36-38; *Actas de las Reuniones de las Conferencias Misioneras de la IME* (1913-1921, 1925-1930); GONZÁLES, Eloy, op. cit., vol. I, pp. 65-73, vol. II, pp. 25-51; MACPHERSON, John, op. cit., pp. 221-222; WALKER, Louise J. *Peruvian Gold*. Springfield, Missouri: Assemblies of God Division of Foreign Missions, 1985, pp. 121-123; KOWALCHUK, Federico. *La historia y el mensaje de la Alianza Cristiana y Misionera*. Lima (mimeo), pp. 52-53; «Misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera». *Renacimiento*, 224 (mayo 1930), p. 68; KESSLER, Juan, op. cit., pp. 248, 288-289; GRUBB, Kenneth (ed.) *The West Coast Republics*. Londres: World Dominion Press, 1930.

## MISIONEROS EXTRANJEROS EN EL PERÚ

Organización	1913	1919	1924	1930
IME	15	26	26	25
UESA	24	19	28	26
IS	1	1	3	2
ES	3	7	-	-
IN		5	12	6
ILE		7	10	8
AD		3	5	11
ACM				11
Otros	2	3	5	20
TOTAL	45	71	96	115

Es evidente que, luego de 1915, la presencia de los misioneros creció significativamente. Además, durante la década del 20 las organizaciones misioneras se diversifican con la llegada de misiones como la ACM, las AD y los grupos de santidad (IS, IN), los cuales tenían perspectivas más conservadoras en teología e ideología. La UESA y la IME, aunque mantenían su preponderancia, se vieron en la necesidad de convocar a los nuevos misioneros a la obra de cooperación, aunque con poco éxito. Así, mientras que en esta década la avanzada modernizadora de los protestantes estuvo dirigida por las misiones más antiguas (IME, UESA, ILE, IN), en las décadas posteriores la situación se tornó distinta pues las nuevas misiones e incluso los nuevos misioneros dentro de las anteriores, mantendrán una postura mucho más crítica respecto a la función de la religión protestante dentro del proceso modernizador de la sociedad peruana. Veamos otro cuadro:

## MISIONEROS EXTRANJEROS EN EL PERÚ

País de procedencia	1913	1919	1924	1930
Estados Unidos	18	36	47	68
Inglaterra	17	14	28	25
Escocia	2	9	8	10
Otros países anglosajones*	6	5	1	11
Países latinoamericanos**	1	4	1	4
No identificados	-	-	8	1

(\*) Canadá, Nueva Zelandia, Suecia, Noruega, Irlanda, Alemania, Francia.

(\*\*) Chile, Argentina, España, Bolivia.

Una conclusión evidente es la progresiva hegemonía que logran los misioneros norteamericanos dentro del conjunto general. Ello muestra que durante el Oncenio (1919-1930) no solamente se incrementó la presencia norteamericana en la economía y la cultura, sino también en la religión. Evidentemente, los misioneros norteamericanos recibieron una mayor apertura de parte de las autoridades políticas y, además, contaron con medios económicos más abundantes por el auge económico que en dicho periodo experimentó su país. No obstante, ello no significó que hubiese una relación cerrada entre los intereses del capitalismo norteamericano y la empresa misionera protestante. Lo que ocurrió fue una coincidencia de intereses y coyunturas favorables que permitieron a ambas empresas emprender sus actividades con relativo éxito. Aunque compartían ciertos aspectos de su cosmovisión, la mayoría de los misioneros, con la posible excepción de los metodistas, actuó bastante alejada de los capitalistas norteamericanos, e incluso llegó a cuestionarlos. Esto fue más pronunciado en los misioneros de otras nacionalidades.

Finalmente, veamos las áreas de trabajo de los misioneros, tomando en cuenta la actividad principal de cada uno:

## MISIONEROS EXTRANJEROS EN EL PERÚ

Área de trabajo	1913	1919	1924	1930
Educación	11	23	20	23
Salud	7	10	25	22
Predicación	17	21	30	58
Agricultura	3	3	7	4
Otros	6	11	11	8

Observamos que las tres principales actividades de los misioneros eran las siguientes: la educación, la labor médica y la predicación. Evidentemente, la proporción variaba según el énfasis de cada organización. Así, la IME y la ILE utilizaban casi todo su personal en sus colegios y la obra médica; la UESA diversificaba mejor su personal entre las tres actividades más importantes, además de la administración de la Hacienda Urco; mientras que las nuevas misiones (IN, IS, AD, ACM) empleaban la totalidad de su personal en la predicación y la formación de nuevas congregaciones. Es que estas últimas tenían una concepción más restringida de lo que debía ser el evangelio en relación con la sociedad, dedicándose plenamente a lograr nuevos conversos y dejando de lado la labor de servicio e influencia social que era parte importante de la estrategia planteada por los congresos misioneros.

Junto con los misioneros, a lo largo de la década fue creciendo el número de líderes protestantes peruanos los cuales, aunque no ocupaban aún los puestos claves dentro de sus respectivas organizaciones, sí cumplían una labor fundamental en la consolidación de las nuevas congregaciones y en la formación de otras. A diferencia de las estadísticas sobre los misioneros, no tenemos datos confiables sobre los pastores nacionales, principalmente por las diferencias entre lo que cada organización consideraba como tales. Por ejemplo, los metodistas tenían pastores quienes adquirirían tal prerrogativa luego de cuatro años de estudio, mientras que la UESA y su organización «hija», la IEP, tenían predicadores itinerantes pero no pastores. Finalmente, organizaciones como la IN, la IS y las AD

mantenían un elevado número de predicadores «laicos» que carecía de los requisitos propios de un ministro religioso ordenado. No obstante, nuestros cálculos nos señalan los siguientes datos:<sup>35</sup>

PREDICADORES PROTESTANTES PERUANOS

Organización	1913	1919	1924	1930
IME	5	7	6	12
UESA-IEP	1	7	4	7
IS		2	3	3
IN		4	6	15
ILE				2
AD				5
TOTAL	6	18	19	44

Una conclusión evidente es el crecimiento en el número de pastores nacionales. En términos proporcionales, mientras que en 1913 la relación era de dos a quince frente a los misioneros extranjeros, en 1930 será de dos a cinco. Esto es sin contar con la innumerable cantidad de laicos activos en la predicación y otras actividades religiosas, especialmente en organizaciones como la IEP y las AD.

Sin embargo, a diferencia de la variedad de actividades que realizaban los misioneros, los pastores nacionales se dedicaban exclusivamente a la labor de predicación y a actividades relacionadas con ello (colportaje, periodismo). Este es un dato particularmente interesante pues fue una de las causas para la posterior transformación del protestantismo en una fuerza exclusivamente religiosa, dejando de lado su influencia civilizadora. Los

35. Basados en varias fuentes, en especial las siguientes: *Actas de las Reuniones de la Conferencia Misionera Andina de la IME* (1913-1921, 1925-1930); «Predicadores de la Iglesia Evangélica Peruana». *Renacimiento*, 223 (abril 1930), p. 52; BARRERA, Saúl, op. cit., pp. 130-131; GONZALES, Eloy, op. cit., vol. I, pp. 73-82, vol. II, pp. 40-51; ZAVALA, Rubén, op. cit., pp. 78-80.

misioneros representaban aquella influencia modernizadora que los intelectuales y los gobiernos buscaban; por ello recibieron su apoyo. Pero esos misioneros, al acostumbrar a los líderes protestantes peruanos a dedicarse únicamente a la predicación y a buscar nuevos conversos, desintegraron su mensaje y el protestantismo perdió su capacidad transformadora en el ámbito social. Sólo ejerció su influencia modernizadora a través de los individuos pero ya no como un macro-proyecto, como fue la intención original de los misioneros.

#### *4. Principales métodos*

Los principales métodos que los protestantes utilizaron para expandir su mensaje pueden agruparse en tres tipos: la distribución de biblias (colportaje), la obra social y la predicación. Por lo general eran formas que funcionaron simultáneamente, aunque cada organización tuvo alguna preferencia por alguna de ellas, como ya vimos en la sección anterior. No obstante, la distribución de biblias fue la estrategia inicial en la mayoría de los casos.

Como se recuerda, Penzotti, el iniciador del protestantismo en el Perú era un colporteur, es decir un vendedor de biblias de la Sociedad Bíblica Americana (SBA). Desde esa época, los colportores de las dos sociedades bíblicas (SBA y SBBE) fueron los primeros emisarios del mensaje protestante en los lugares en los que se establecieron. Algunos de ellos fueron los primeros misioneros protestantes en determinadas zonas. Además de Penzotti, fundador del metodismo en el Perú, también lo fueron John Jarrett, fundador de la congregación de la UESA en el Cuzco; Roger Winans, fundador de la Iglesia del Nazareno (IN); Francisco Hall de la Iglesia de Santidad (IS); y Howard Cragin, iniciador del pentecostalismo.<sup>36</sup>

36. Winans encontró un buen espacio de distribución bíblica en las haciendas azucareñas del norte a las cuales visitaba los días de paga para lograr vender sus biblias y aprovechar la actividad para predicar. GONZALES, Eloy, op. cit., vol. II, p. 29.

Sin embargo, desde las primeras épocas, los colportores eran mayoritariamente peruanos. Sobresalen entre ellos, Camilo Litardo, Alfonso Muñoz, Juan Virgilio (IEP), Adolfo Vásquez (IME), Hipólito Astete (AD), Victoriano Castañeda, Eloy Barturén (IN), y muchos otros.<sup>37</sup> Su labor en el proceso de establecimiento de congregaciones protestantes fue de vital importancia para el movimiento. Así, por ejemplo, fue gracias a la labor de Eloy Barturén que se formaron las comunidades de la IN en Cajamarca; lo mismo puede decirse de Juan Virgilio, cuyas visitas fueron vitales para la formación de toda la red de congregaciones de la IEP en la sierra central.<sup>38</sup> Es que la labor de los colportores no consistía solamente en vender biblias. Ellos también predicaban, enseñaban a los nuevos conversos y los organizaban en congregaciones para unirlos a alguna de las denominaciones protestantes establecidas. Utilizando un término figurado, los colportores «ablandaban» el terreno para que cuando llegaran los misioneros, la fundación de las congregaciones tuviera ya alguna base.

El segundo método estuvo relacionado con toda la labor social y filantrópica realizada por los misioneros. Como ya lo dijimos, el protestantismo se presentaba como una alternativa religiosa portadora de valores culturales modernos y, por ello, era importante mostrar que no sólo traía nuevos dogmas religiosos, sino que era una religión que buscaba el desarrollo integral del país y sus habitantes. Los misioneros protestantes vislumbraban una suerte de «proyecto» para el Perú en el que ellos podrían formar parte como la reserva moral y religiosa de un país moderno y desarrollado. En ese sentido, la obra social y educativa promovida por los

37. Al igual que Winans, uno de estos colportores, Juan Virgilio, vendía sus biblias los días de paga en los asientos mineros. MCINTOSH, George, op. cit., vol. 2, p. 36. De la misma forma, en el norte, la labor de Pedro Azabache en Chicama y Piura, abrió las puertas para que las misiones de la IN y la IS puedan establecerse. BRACKENRIDGE, David, op. cit., p. 108. Algunos, como el metodista Adolfo Vásquez, que llegó a ser subagente de la SBA, alcanzaron puestos importantes inicialmente reservados a los misioneros. VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit., p. 12.

38. GONZALES, Eloy, vol. II, p. 40; SAVAGE, Peter *The Ministry in the Iglesia Evangelica Peruana*. (Mono.). Faculty of the School of World Mission, Fuller Theological Seminary, 1967, p. 55-56.

misioneros tuvo un papel fundamental pues mostró a las elites liberales y modernizadoras del país que no eran sólo proselitistas religiosos sino portadores de una religión moderna y humana a la vez.

No obstante, la obra social también fue un mecanismo usado por ellos para lograr nuevos conversos. Así, a pesar de ser una obra fundamentalmente de servicio, también fue aprovechada para expandir la base social de las primeras organizaciones protestantes, aunque su éxito fue bastante limitado. Finalmente, es importante recalcar que existían diferencias entre las prioridades de las misiones. Mientras que para algunas, más determinadas por el «Evangelio Social», el mejor método para influir en la sociedad y ganar nuevos conversos era la obra social, para otras, era solamente una estrategia complementaria a la predicación y fundación de iglesias. Así, aunque todos los misioneros estaban de acuerdo en acompañar su mensaje con algunas obras sociales, el grado de importancia de éstas era variable.

Por un lado, los metodistas y misiones como la ILE y el ES, enfatizaban el aspecto social del mensaje protestante. El énfasis estaba en «[...] ofrecer al Perú los beneficios de la competencia moral y religiosa, de la verdadera libertad de pensamiento y de la conciencia, que ya disfrutaban los pueblos libres y progresistas en el mundo».<sup>39</sup> Los metodistas estaban convencidos que «[...] el evangelio no va a propagarse en la América del Sur por la fuerza ni por medio de ayuda especial de las leyes, sino por medio de colegios evangélicos [...]».<sup>40</sup> Los presbiterianos tenían un

39. «La Libertad de Cultos». *El Mensajero*, 1: 1 (diciembre 1914), p. 3. En una referencia a la obra protestante en China, otro metodista afirmaba que la labor de los misioneros «[...] estableciendo escuelas, hospitales e iglesias y formando obreros nacionales que han ido predicando el evangelio y la democracia cristiana, y con ello han formado líderes nacionalistas y apóstoles del derecho y de la justicia». «La Revolución en la China». *Alma Latina*, 9 (marzo 1927), p. 1.

40. SNELL, Clarence. «Informe del Colegio Norte-Americano en Huancayo». *Actas de la Octava Reunión de la Conferencia...* (30 noviembre-3 diciembre 1916). Lima: El Inca, 1917, p. 26. Incluso una misionera llegó a firmar que «[...] si fuera preciso cerrar la Universidad (California del Sur) ó la mitad de las iglesias metodistas de aquella parte, sería mejor cerrar las iglesias». NORDAHL, Margaret de. «La educación». *El Mensajero*, 1: 1 (diciembre 1914), p. 5.

pensamiento similar; por ello, durante años sólo mantuvieron el Colegio Anglo Peruano sin fundar una congregación en Lima.

Por otro lado, las otras misiones estaban de acuerdo con la obra social, pero no como una prioridad, sino como parte del mensaje evangélico que marcha junto a la predicación y fundación de congregaciones. Para estos misioneros, el «Evangelio Social» erraba al suponer que bastaban las reformas sociales para lograr el desarrollo de los pueblos y el mejoramiento de la civilización. Era necesario, ante todo, lograr la «regeneración» de los individuos para alcanzar tales propósitos. Así, el énfasis no debía estar en la obra social y la promoción de los valores modernos, sino en la conversión de los individuos a la auténtica fe cristiana, entendiéndose por ello, la adopción del cristianismo protestante. Un misionero resumía así las diferencias entre estas dos posturas, siendo la primera la ligada al «Evangelio Social» y la segunda a la fe evangélica tradicional:

Dos ideales muy diferentes, y definidas con más o menos precisión, son perseguidos por las misiones cristianas: (a) establecer en la tierra el reino de Dios; (b) recoger la Iglesia; formada de individuos salvados y separados del mundo. [...] Los segundos no creen que el 'mundo' se hará cristiano, y se esfuerzan por constituir en medio de él la iglesia de almas regeneradas que sean luz del mundo y sal de la tierra [...], a sacar almas del infierno, aunque de paso pueden interesarse mucho o poco en las simpáticas labores de mejoramiento social.<sup>41</sup>

Obviamente, este misionero se identificó con la segunda postura, que fue la de la mayoría de los misioneros de las organizaciones «evangélicas»: UESA, ACM, IN, IS, MEL. Se alentaba la obra social pero sólo subordinada a la obra de predicación. Por ello, estas misiones no desarrollaron una obra educativa tan intensiva como la IME o la ILE. No obstante, especialmente la UESA y la MEL, sí fomentaron la obra médica, aunque, incluso en ello, muchos de sus pacientes eran vistos como potenciales conversos.<sup>42</sup>

41. «Editoriales». *Renacimiento*, 125 (febrero 1922), p. 18.

42. Cuando las enfermeras misioneras Ana Soper y Rhoda Gould llegaron en 1922 a Moyobamba, fundaron un pequeño hospital y, ante la imposibilidad de predicar abiertamente su fe, envolvían los medicamentos con folletos que contenían mensajes bíblicos.

En conclusión, aunque las perspectivas sobre el rol de la obra social dentro de la estrategia evangelizadora protestante variaban según las organizaciones, es indudable que los misioneros realizaron una notable labor social que atrajo la atención de muchos intelectuales de la época y contribuyó a desvirtuar los prejuicios que los peruanos guardaban hacia los protestantes.<sup>43</sup> Además, fue una contribución del naciente protestantismo al mejoramiento de las condiciones de vida de un gran número de peruanos que por diversas razones no recibía la atención de las instituciones políticas y religiosas establecidas.

Finalmente, el tercer tipo de metodología fue la predicación directa. En esto, al igual que en lo anterior, todas las organizaciones misioneras estaban de acuerdo en que era un aspecto fundamental en su estrategia de expansión, pero su grado de importancia varió según las tendencias de aquellas. Sin embargo, a lo largo de la década del 20 prácticamente no hubo denominación que no tuviera como prioridad la predicación y la fundación de congregaciones.<sup>44</sup> Eso fue lo que permitió el crecimiento y la consolidación de las primeras congregaciones fundadas por colportores y misioneros. Aunque había distinciones entre la estructura de cada denominación, por lo general los misioneros establecidos en Lima, Chiclayo, Cuzco o algún otro centro visitaban con frecuencia a las congregaciones de sus alrededores (circuito) con aquel fin. En el caso de la IEP, que

Ellas cuentan que fue un buen método para lograr los primeros conversos protestantes en la ciudad. BUCKLE, Ellen, op. cit., p. 17.

43. Al respecto, un misionero decía que la labor de las enfermeras protestantes «[...] han servido para disipar muchas de las ideas erróneas acerca del protestantismo, y han preparado el terreno para la Palabra de Dios». MILLHAM, Guillermo. «La Obra de la Unión Evangélica en el Perú». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), p. 107.

44. Incluso los metodistas, de quienes se conservan los datos estadísticos más exactos, muestran que en sus Conferencias prestaban gran atención al crecimiento numérico de los nuevos conversos. Durante la década del 20 la preocupación por crecer numéricamente fue mayor. ARCHERD, Hays «Informe del Distrito del Perú». *Actas de la Décima Reunión de la Conferencia...* (5-10 noviembre 1918), pp. 82-85; RADER, Marvin. «Informe del Superintendente». *Actas de la Décima Octava Reunión...* (10-13 febrero 1927), pp. 455-462. Cfr. pp. 94-95 de esta tesis.

carecía de pastores residentes, eran los predicadores itinerantes quienes cumplían esa labor. En cada una de estas visitas, la congregación local se encargaba de organizar reuniones públicas en algún salón conocido para presentar conferencias sobre algún tema de interés general (temperancia, familia, libertad, religión, etc.) en las que se aprovechaba para invitar a los asistentes a «aceptar a Cristo» y así afiliarse a alguna de las congregaciones protestantes. Algunas eran multitudinarias y no pocas fueron objeto de ataques de exaltados grupos católicos.<sup>45</sup> Durante el resto del año, cada congregación realizaba sus actividades religiosas en la casa de alguno de los fieles para mantener así la cohesión del grupo, incorporar a nuevos miembros a la comunidad y evitar la hostilidad del clero y las autoridades.<sup>46</sup> Las reuniones en las casas fueron la regla general durante mucho tiempo pues, hasta 1930, el único templo protestante era el de la IME en el Callao.

Una forma complementaria fue el uso de la prensa para la propagación del mensaje protestante. Luego de que Charles Bright publicara *La Antigua Fe* (1894-1901), no fue sino hasta el arribo de John Ritchie al Perú que los misioneros empezaron a utilizar este medio de difusión.<sup>47</sup> Para el caso específico de la IEP, la prensa protestante fue fundamental para la formación y consolidación de sus primeras congregaciones en la sierra central. En los pueblos pequeños, en donde la mayoría era analfabeta, la llegada del periódico evangélico concitaba atención entre la población que pedía a alguno de los pocos alfabetos que leyera en voz alta su contenido. Incluso se decía que había algunas haciendas y pueblos en

45. Fueron un antecedente de las modernas «campañas» que las iglesias evangélicas acostumbran realizar. «Stirring Arequipa. A Protestant Demonstration in one of Rome's Strongholds». *Neglected Continent*, 4: 5 (setiembre 1917), pp. 321-322.

46. RITCHIE, Juan. *The Indigenous Church in Peru*. Londres: World Dominion Press, 1932 (traducción al castellano en *Época*, 2 (enero- junio 1996), pp. 95-122.

47. En nuestro periodo de estudios se publicaron los siguientes periódicos y revistas: UESA (*El Heraldo*, *El Cristiano*, *Renacimiento*), IME (*El Mensajero Cristiano*, *Alma Latina*), IEP (*¡Adelante!*), IN (*El Mensajero del Rey*), AD (*Agua de Vida*), la Sociedad Andina de Tratados (*El Alba*). «Peruvian Protestant Periodicals». *Neglected Continent*, 5: 2 (diciembre 1919), pp. 30-32; INOCENCIO, Juan, op. cit. (1998), p. 34.

donde se suspendía momentáneamente el trabajo cuando llegaba el periódico. De esta forma, muchos adoptaron la nueva fe. Luego, para mantener a los nuevos conversos, el periódico publicaba sermones, estudios bíblicos, disertaciones doctrinales y temas diversos. Esta labor fue tan exitosa que no hay otra forma de explicar el crecimiento y desarrollo de las decenas de congregaciones afiliadas a la IEP en la sierra central, ninguna de las cuales tenía pastor residente. Incluso algunas de ellas surgieron sin la visita de un misionero o predicador, organizándose sólo a través de las indicaciones señaladas en los periódicos y la correspondencia iniciada con los misioneros a partir de la lectura de aquellos.<sup>48</sup> Ocasionalmente, los misioneros utilizaron a la prensa secular para publicar sus avisos y algunos escritos.<sup>49</sup> A pesar de todo, a finales de la década había misioneros que se quejaban de la falta de creatividad para la propagación del mensaje protestante, lo que causaba el estancamiento del crecimiento numérico del movimiento.<sup>50</sup>

Ahora veamos brevemente el desarrollo institucional de cada una de las denominaciones protestantes y, luego, las constantes en su expansión geográfica y cuáles fueron los espacios sociales que alcanzó el movimiento.

### Las denominaciones protestantes establecidas: un resumen de su desarrollo institucional

En 1913, sólo había cuatro misiones protestantes establecidas en el Perú, pero en 1930 ya eran 12 las denominaciones establecidas, sin contar a los adventistas ni a instituciones para-eclésiásticas como las sociedades bíblicas o la YMCA. Revisemos brevemente su desarrollo institucional.

48. RITCHIE, Juan. «The Religious Periodical in South America. Its Unique Opportunity». *Neglected Continent*, 5: 6 (marzo 1921), pp. 99-101; lb., «Evangelism, Press and Post». *Neglected Continent*, 6: 1 (diciembre 1922), pp. 226-228; SAVAGE, Peter, op. cit., p. 55.

49. Véase, por ejemplo, *El Comercio*, 39,970 (3 setiembre 1922), p. 2.

50. Uno de ellos afirmaba, muy dolido, que: «[...] Lima apenas sabe que existimos. Hemos de hacernos más agresivos y dar a conocer en reuniones públicas en teatros, si es preciso, lo que somos y el mensaje que les traemos». «Editoriales». *Renacimiento*, 197 (febrero 1928), p. 19.

### 1. *La Iglesia Metodista Episcopal (IME)*

Esta denominación protestante, la primera en establecerse en el país, en 1913 contaba con 2302 adherentes (miembros plenos y probandos) repartidos en 11 centros de culto en Lima, Huancayo, Pasco e Ica. No obstante, a lo largo de nuestro periodo de estudio, mantuvo una moderada expansión. En 1930, contaba con 2496 adherentes repartidos en 19 centros de predicación en los departamentos antes citados, además con numerosas escuelas, centros médicos y un hospital administrado por 26 misioneros y 12 pastores nacionales.

Su personal estaba compuesto principalmente por misioneros norteamericanos, la mayoría de ellos con una formación universitaria, enviados por la Junta de Misiones Extranjeras (*Board of Foreign Missions*) de la Iglesia Metodista Episcopal (*Methodist Episcopal Church*) del norte de los Estados Unidos, entidad que también se encargaba de subvencionar sus salarios y los proyectos de la misión. En 1910, los misioneros se organizaron en la Conferencia Misionera Andina del Norte que agrupaba a las iglesias metodistas del Perú, Ecuador y Panamá, que se reunía una vez al año para recabar los informes de cada misionero. En 1918, el Perú se constituyó en una Conferencia Misionera independiente, siendo subdividida posteriormente en tres distritos: Costa (Lima), Centro (Junín y Pasco) y Sur (Ica). Cada Conferencia era presidida por un obispo norteamericano residente en Estados Unidos o Argentina quien se encargaba de hacer los nombramientos anuales. En la Conferencia participaban todos los misioneros y aquellos pastores nacionales quienes habían aprobado los exámenes para la ordenación. Sobre cada Distrito había un Superintendente, generalmente un misionero, quien se encargaba de supervisar la obra en su jurisdicción. Además, al interior de cada congregación había asociaciones de jóvenes (Liga Epworth), mujeres (Sociedad de Señoras) y niños.<sup>51</sup>

51. Véanse las *Actas de la Reuniones de las Conferencia Misionera Andina del Norte (1912-1930)*; GONZÁLEZ, Pedro. «The First Convention of Epworth Leaguers in Peru». *Inca Land*, 1: 4 (julio-agosto 1925), p. 66; BRUNO-JOFRÉ, Rosa, op. cit., pp. 68-69.

Gracias a esta estructura de tipo episcopal, la iglesia pudo mantener su cohesión aunque su expansión fue muy lenta. Además, a mediados de la década del 20 se empezó a sentir una notable reducción de los fondos enviados por la Junta en Estados Unidos, que afectó principalmente a los misioneros dedicados a la predicación, mientras que aquellos encargados de los colegios y el hospital no sufrieron mucho.<sup>52</sup> Esto obligó a que se empezara a delegar a un número creciente de pastores nacionales las tareas de predicación y dirección de las congregaciones. Sin embargo, sólo a finales de la década algunos de entre ellos pudieron constituirse en un grupo estable. Para prepararlos se inició en 1921 un instituto bíblico, el que tuvo que clausurarse cuatro años después. En 1927 se reiniciaron las clases en Huancayo y posteriormente en Lima. Todos estos intentos estaban encaminados a promover la responsabilidad entre los peruanos por su propio sostenimiento, aunque para lograr esto se tuvo que esperar muchos años más.<sup>53</sup>

La IME fue una de las denominaciones protestantes que expresó mejor su aprecio por las ideas modernas. El énfasis que puso en las obras sociales, las que describiremos en el capítulo siguiente, y las ideas que desarrolló en sus espacios son muestra de ello. Enfatizaba especialmente la

52. Los sueldos de los misioneros eran comparativamente altos para la realidad peruana (entre \$ 1150 a 2650 anuales) lo que les permitía tener un estilo de vida de clase media. No obstante, los pastores peruanos recibían mucho menos. La reducción de fondos causó una enorme desazón entre los misioneros quienes expresaron sus quejas en las editoriales de la revista *Inca Land* (números de 1925-19126). También véase VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit., p. 12.

53. Entre los pastores que permanecieron desde los inicios estuvieron Ruperto Algorta y Adolfo Vásquez. El resto tuvo una trayectoria inestable. Recién a finales de la década del 20 apareció una nueva generación de jóvenes líderes, la mayoría de ellos universitarios, quienes tomaron responsabilidades pastorales; entre ellos se cuenta a Daniel Woll, Luis Jack, Pedro González y Edmundo Ubilluz. Sobre la educación teológica véase: JACK, Luis. «El Instituto Bíblico de Huancayo». *Alma Latina*, 14 (agosto 1927), pp. 4-5; «Summer Institute». *Inca Land*, IV: 2 (marzo-abril 1928); «The Mid-Year Institute in Huancayo». *Inca Land*, IV: 4 (julio-agosto 1928); KESSLER, Juan, op. cit., p. 92. Sobre el autosostenimiento véase: «Buenos ejemplos». *El Mensajero*, 25-26, (enero-febrero 1917), pp. 12-13.

urbanidad social, la práctica del deporte, la temperancia, el ahorro, la frugalidad, y la práctica de valores democráticos.<sup>54</sup> Creo que fue ello, además de su relativa antigüedad, lo que hizo que el metodismo fuera identificado por la sociedad como la expresión más genuina y conocida del protestantismo.<sup>55</sup> Así se asoció estrechamente a lo protestante con lo norteamericano y lo moderno, sin considerar que el metodismo sólo era una de las corrientes del protestantismo en el país. Su «norteamericanismo» le impidió desarrollarse plenamente como una institución nacional, a pesar de contar con un creciente número de pastores nativos, pues estos heredaron los moldes bajo los cuales los misioneros los habían formado. Finalmente, el creciente énfasis en la obra social y la influencia de corrientes modernas de teología los hizo alejarse del resto de los protestantes, con una teología y vivencia más conservadora y cada vez más influenciados por el fundamentalismo.

## 2. *La Iglesia Libre de Escocia (ILE) y el Ejército de Salvación (ES):*

Estas dos misiones tuvieron una presencia menos numerosa pero sus obras sociales fueron bien conocidas por sus contemporáneos. En ese sentido, tuvieron mucha afinidad con la obra de la IME y compartieron perspectivas similares. La ILE se estableció en el país en 1916 cuando el misionero escocés John A. Mackay llegó a Lima para encargarse de la dirección de

54. Ello puede verse en su enfoque educativo así como su obra social. En las iglesias también se puede ver que la práctica de la piedad y las disciplinas espirituales no eran tan importantes como la obra filantrópica y las reuniones sociales. Los juegos y el sexo con la cultura norteamericana fueron las principales estrategias para atraer a la juventud.

55. Para muchos de los intelectuales de la época, y otros observadores, el metodismo era sinónimo de protestantismo. Mariátegui, en la cita presentada al inicio del cap. I de esta tesis, sólo los identifica a ellos y a los adventistas. Los católicos también identificaban a ambos, además de la YMCA, como lo representativo del protestantismo. «La consagración del Perú al Sagrado Corazón del PERÚ [sic]». *El Amigo del Clero*, 1036 (01-06-1923), pp. 241-242. Lo mismo pasaba con las autoridades políticas. En 1922, el prefecto de Ancash identificó al misionero Paul Cragin como «saserdote(sic) metodista», a pesar de que era de tradición pentecostal. AGN-Ministerio del Interior-Prefecturas-Paquete 227-Ancash-Oficio 161 (22 julio 1922).

una pequeña escuela de la UESA, que al año siguiente se convirtió en el Colegio Anglo-Peruano. Durante varios años esta fue la única obra de ILE, dedicándose todos sus misioneros a la docencia. En 1919 eran siete y, cinco años después, 10; principalmente escoceses, con estudios universitarios o pedagógicos. En 1924 se inició una escuela dominical, pero no se logró establecer una congregación permanente en Lima.<sup>56</sup>

En 1919, la Junta en Escocia envió a una pareja de misioneros para formar una congregación en Cajamarca, pues según el acuerdo del CCMP, el norte del Perú le correspondía a la ILE. Pronto se formaron dos congregaciones (Cajamarca y Jesús), pero con poca adherencia. Luego, en 1922 se inauguró una clínica y dos años después una escuela, obras que contribuyeron a la aceptación del protestantismo entre los liberales cajamarquinos.<sup>57</sup> En 1926, otro misionero, un médico, fue enviado a Moyobamba para colaborar con una pareja de misioneras independientes que había establecido una clínica y una pequeña iglesia en esa ciudad. Ambas se asociaron a la misión por algún tiempo, pero luego dejaron la obra a la ILE.<sup>58</sup> Así, el énfasis de esta denominación también estuvo en la obra educativa y social, pues, desde su perspectiva, era una forma de influir positivamente en la sociedad, aunque careciera de una efectiva base social.

Por su parte, el ES, que se estableció en 1910, tampoco contó con una numerosa adherencia. Ese año se instalaron en El Callao y al año siguiente en Lima. Su personal tenía una procedencia nacional diversa, pues había escandinavos, franceses y latinoamericanos. Todos ellos, según la peculiar organización salvacionista, eran «oficiales» con diversos grados, desde el simple soldado hasta el capitán. Poco se sabe de sus actividades iniciales pero hay referencias de reuniones juveniles, fiestas para anciana-

56. McPHERSON, John, op. cit., p. 194; McINTOSH, George (ed.), op. cit. (1989), vol. I, p. 28.

57. Una de las enfermeras, Sarah MacDougall, llegó a ser grandemente apreciada por la sociedad cajamarquina, incluyendo a sus principales autoridades. «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 194 (setiembre 1927), p. 143.

58. «La Campaña Clerical en Cajamarca». *Renacimiento*, 128 (mayo 1922), p. 69; «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 208 (enero 1929), pp. 14-15.

nos, así como reuniones al aire libre en las que predicaban contra los vicios de la sociedad; sin embargo, estas fueron prohibidas desde 1922 y no pudieron realizarse sino hasta la década siguiente. También hubo intentos de alcanzar a la colonia japonesa en Lima desde 1928 y se establecieron puestos en Pisco y Huacho, pero todos fueron posteriormente abandonados.<sup>59</sup>

En ambos casos podemos observar el énfasis puesto en la obra social. Ambas organizaciones compartieron el énfasis metodista por influir en la sociedad con ideas renovadoras, antes que lograr nuevos conversos para ella. No obstante, en el caso de la ILE, su enfoque educacional se contextualizó eficazmente convirtiéndose el Colegio Anglo- Peruano en un centro de diálogo entre la cultura anglosajona y la latinoamericana, y no una simple repetición de modelos importados, para lo cual, el enfoque que le dio Mackay fue fundamental.

3. *La Unión Evangélica de Sudamérica (UESA), la Alianza Cristiana y Misionera (ACM) y la formación de la Iglesia Evangélica Peruana (IEP):*

Después de la IME, la UESA fue la segunda organización misionera establecida en el país. Hacia 1913 tenía seis congregaciones en Lima, Huánuco, Arequipa y Cuzco, y contaba con un personal de 24 misioneros procedentes de varios países anglosajones, principalmente de Inglaterra. Aunque la mayoría tenía algún tipo de preparación profesional (médicos, enfermeras, obstetrices, técnicos agrícolas), su formación teológica era básica. Puesto que la UESA era interdenominacional, su personal venía de diversas tradiciones eclesíásticas (anglicanos, congregacionalistas, bautistas, evangélicos independientes), pero con un trasfondo fuertemente pietista y teológicamente conservador.<sup>60</sup> Las oficinas centrales de la UESA

59. En el Callao hacían sus reuniones al aire libre en la Plaza del Óvalo. «Directorio de Cultos Evangélicos en el Perú». *El Heraldo*, 1: 7 (julio 1916). También véase: «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 217 (octubre 1929), p. 158; MCINTOSH, George (ed.), op. cit., vol. I, p. 39; KESSLER, Juan, op. cit., pp. 288-289.

60. Según McIntosh estos misioneros «[...] se forjaron en la praxis de las iglesias independientes de los tugurios de las ciudades de la revolución industrial en Gran Bretaña y

se encargaban de conseguir los fondos para subvencionar los proyectos de la misión y los salarios de los misioneros quienes informaban de sus actividades a la oficina central y tenían reuniones anuales. Además, cuando la obra empezó a crecer, la misión subvencionó a algunos predicadores nacionales para consolidar las congregaciones formadas. Sin embargo, en la obra social y educativa, los misioneros mantuvieron un control total provocando así que su perspectiva de servicio y modernización social quedara restringida a ellos y no fuera transmitida eficazmente a los pastores nacionales.

Un personaje fundamental para entender el progreso de la UESA es Juan Ritchie. Era un hombre que, desde una fe profundamente «evangélica», es decir conservadora pero que consideraba que la acción social era parte integrante de la evangelización y que el protestantismo estaba llamado a convertirse en la opción religiosa que libraría al Perú de sus problemas sociales y morales. No creía que la prioridad de las misiones debería ser la transformación social, sino la transformación de los individuos los cuales, luego, podrían convertirse en agentes de cambio social, aunque ello no significaba que el evangelio no debía quedarse en la acción individual sino también en la promoción de valores modernos y de una moralidad equilibrada.<sup>61</sup> Este fue el pensamiento predominante entre los misioneros de las denominaciones protestantes y el que finalmente caló entre la mayoría de los primeros protestantes peruanos, antes de que el fundamentalismo ingresara plenamente. Así, la UESA desarrolló varios proyectos de servicio como pequeñas clínicas en Arequipa y Cuzco, y colegios en Lima, Cuzco y Arequipa, además de la labor pro-indígena en la hacienda Urco donde había una escuela y un orfanatorio.

de Irlanda del norte». «Las misiones evangélicas independientes al Perú, 1893-1945». Ponencia-*Seminario de Historia del Protestantismo en el Perú*. Lima, 1995, p. 2.

61. Los puntos doctrinales básicos que sostenían Ritchie y los demás misioneros evangélicos eran: La inspiración plenaria de la Palabra de Dios, bautismo por inmersión, una experiencia de santidad profunda y personal de Cristo en el corazón, la segunda venida de Jesucristo antes del milenio, abstinencia total de alcohol y el servicio permanente para toda la vida. *Ib.*, pp. 4-7.

Ritchie inició en 1911 la publicación de *El Herald*, una revista de difusión protestante, la cual posteriormente se convirtió en *El Cristiano* (1916) y *Renacimiento* (1921). Este medio contribuyó a crear una conciencia de unidad protestante y hacer presencia ante la sociedad pues incluía artículos de diversos tópicos e interés social y religioso.<sup>62</sup> Asimismo, fue un eficaz medio de evangelización pues, gracias a su lectura, muchos aceptaron el mensaje protestante y formaron congregaciones autónomas o, en todo caso, consolidó a las nacientes agrupaciones evangélicas de la sierra central, formadas por la acción de los colportores. Así, sin haberlo planificado, aparecieron, desde inicios de la década del 20, numerosas congregaciones independientes cuyo único vínculo común era la revista de Ritchie y la acción de predicadores de la iglesia de la calle de Negreiros subvencionados por la UESA. Para su administración, los fieles elegían entre ellos a un comité directivo que se encargaba de mantener los nexos con la revista y con los predicadores; además, organizaba las reuniones religiosas.<sup>63</sup> Así, estos grupos adoptaron una forma asociativa de tipo democrático en el que la feligresía era la que elegía a sus autoridades basándose en un reglamento elaborado por todos. Los estatutos de cada congregación muestran el ideario religioso y socio-político de aquellos primeros protestantes (véase apéndice 1).

62. La revista tenía secciones de temperancia, estudios sociales, prescripciones de salud, consejos para la familia, tratados para la mujer, etc. Durante su administración, Ritchie procuró hacer una revista que informara a los protestantes de lo que pasaba en la sociedad, e informara a ésta lo que pasaba entre los protestantes. Además, él escribía las editoriales, dándole así un enfoque social que influyó en los otros protestantes pues la revista pretendía ser interdenominacional. En algunos periodos, lo acompañó en la dirección el misionero Guillermo Millham, quien compartía su perspectiva, pero, a fines de la década, el misionero español Manuel Garrido Aldama, un ex-sacerdote católico, tomó su dirección dándole un enfoque más intraeclesial.

63. «[...] A small committee was named of those most interested, so as to maintain the continuity and contact with them (los predicadores). Visits by these two men were few, although contact was maintained through periodicals, correspondence and other literature which they would need from time to time». SAVAGE, Peter, op. cit., p. 56. También véase: MCINTOSH, Estuardo. *Génesis de la Iglesia Evangélica en el Perú*. Separata. Lima.

Ritchie tenía el sueño de formar una iglesia protestante unida y autónoma en el país. Por ello procuró que estas nuevas congregaciones no se asociaran a ninguna denominación establecida y mantuvieran su independencia. Pero, por otro lado, juzgó conveniente que se asociaran entre sí para formar un cuerpo eclesiástico nacional y autónomo. Así, en 1919 se reunió en Lima un Sínodo (asamblea de delegados eclesiales) de las congregaciones formadas en la sierra central.<sup>64</sup> Tres años después, en 1922, Ritchie patrocinó la creación de la Iglesia Evangélica Peruana, la primera denominación protestante nacional en el país. Este cuerpo eclesiástico adoptó una organización de tipo presbiteriano, en el que la máxima autoridad era la asamblea de los delegados de cada congregación a la que se denominaba «Sínodo», y se reunía una vez al año. El Sínodo agrupaba a varios presbiterios, que eran la asociación de varias congregaciones locales en una región determinada. En cada congregación local, la máxima autoridad era el Consistorio, un grupo de personas (los ancianos) elegidos por la feligresía en función de su antigüedad en la congregación y su fidelidad. Inicialmente no había pastores ordenados sino solamente predicadores itinerantes para cada presbiterio, al que se encargaban de subvencionar con la mitad del salario de aquellos; la otra mitad la sufragaba la UESA.<sup>65</sup>

Gracias a esta organización, la IEP pudo crecer gracias a las subvenciones de la UESA y la ascendencia de Ritchie. Así, aunque era completamente autogobernada, indirectamente los misioneros mantuvieron una fuerte ascendencia. Hacia finales de la década, Ritchie tuvo que ausentarse del Perú luego de renunciar a la UESA por algunas desavenencias con sus dirigentes, quienes cuestionaban su labor de proyección social y su

64. *Regional Synod of the Evangelical Churches of Central Peru*. (mimeo), 1919, 3 pp. Archivo CEMAA.

65. Muchas de estas ideas, fueron tomadas por Ritchie de Sidney Clark, misionero inglés que inició el «Movimiento de la Iglesia Indígena» (*Indigenous Church Movement*), quien planteaba la creación de iglesias autóctonas o «indígenas» como el mejor método para garantizar el éxito de la obra misionera protestante. RITCHIE, Juan, op. cit. (1932); *Indigenous Church Principles in Theory and in Practice*. Nueva York, 1946.

obra periodística desde una perspectiva fundamentalista.<sup>66</sup> En 1931 regresó como agente de la SBA y continuó ejerciendo una fuerte influencia sobre la IEP que ese año ya contaba con tres Sínodos (Centro, Huánuco y Sur), 63 centros de predicación en 10 departamentos y 2000 adherentes aproximadamente. La UESA, mientras tanto, siguió colaborando con la IEP y administrando las obras sociales y educativas.

Sin embargo, la UESA no fue la única misión que apoyó el trabajo de la IEP. En 1925 llegaron los misioneros de la ACM quienes, luego de un viaje exploratorio por la selva, se establecieron en Cahuapanas, una aldea en el territorio de los indígenas campas, y fundaron una escuela y un centro de predicación. En 1926, ante reiterados pedidos de parte de la congregación de Huánuco, los misioneros de la ACM accedieron a colaborar con la IEP. Ellos se encargaron del departamento de este último departamento donde, en 1930, ya había seis congregaciones protestantes, especialmente en los pueblos rurales.<sup>67</sup> La ACM, al igual que la UESA, era una misión interdenominacional con base en Estados Unidos. Todos sus misioneros eran norteamericanos y, aunque inicialmente hubo algunos profesores, luego todos se dedicaron estrictamente a la labor de predica-

66. Si la labor de Mackay fue la de «presentar al protestantismo en sociedad», Ritchie fue el que ese encargó de darle sus primeros ropajes y consolidar su crecimiento. Él fue el promotor del CCMP y la Alianza Evangélica de Lima; escribió la *Guía Evangélica Peruana*, primer intento de sistematización de las fuerzas protestantes en el país; y fue el líder de la lucha por la tolerancia religiosa y un constante apologista del protestantismo. Su liderazgo fue reconocido por la mayoría de los protestantes peruanos, a pesar de los conflictos con sus colegas misioneros, quienes no comprendían su ideal de una iglesia protestante unida y autónoma en el Perú.

67. La política de la ACM era trabajar en lugares aún no alcanzados por otras misiones protestantes. Así, durante sus primeros años concentraron sus esfuerzos por establecer bases en la selva (Pichis, Chanchamayo, Marañón, Iquitos), aunque con poco éxito. CLARK, Ray. «Un viaje de exploración al Perú». *Renacimiento*, 204 (setiembre 1928), p. 139; «La Alianza Cristiana y Misionera en el Marañón». *Renacimiento*, 213, (junio 1929), p. 94; KOWALCHUK, Federico, op. cit., pp. 43-44. Sobre su relación con la IEP véase: «Editoriales». *Renacimiento*, 196 (enero 1928), p. 3; MCINTOSH, George. (ed.), op. cit., (1989), vol. II, p. 60; KESSLER, Juan, op. cit., pp. 106, 116, 184-185; BARRERA, Sául, op. cit., pp. 165 y ss.

ción. En ese sentido, tenía una perspectiva mucho más limitada que la UESA y las demás misiones protestantes establecidas. La ACM mantenía una perspectiva fundamentalista, lo que la llevó a sospechar de cualquier tipo de actividad que implicase predicación y fundación de iglesias.<sup>68</sup>

En este caso, hemos observado a una denominación auspiciada por misioneros conservadores pero que no encontraban incoherencia entre la labor social y la obra religiosa. Creían que el protestantismo podía dar soluciones a los problemas de la sociedad y contribuir al proceso modernizador. Sin embargo, mantenían también críticas a algunas de las manifestaciones de la modernización, especialmente a sus efectos sociales. Así, la forma de vivir el evangelio entre la gente de la IEP fue el estilo de vida que predominó entre la mayoría de los protestantes de la época.

#### 4. *Las denominaciones del movimiento de santidad: La Iglesia de la Santidad (IS) y La Iglesia del Nazareno (IN):*

En 1903 llegaba al Perú una pareja de misioneros independientes estableciéndose en la ciudad de Chiclayo, en donde intentó establecer un centro de predicación protestante, aunque con poco éxito. Estos misioneros pertenecían a la Iglesia de la Santidad (*The Holiness Church*), denominación surgida dentro del movimiento de renovación religiosa del protestantismo norteamericano durante la segunda del siglo XIX, llamado «Movimiento de Santidad». En esos primeros años, el misionero Willis Brand se dedicó a implementar una pequeña imprenta y un comercio fotográfico, y a la enseñanza del inglés, para poder ganar la confianza de la sociedad chiclayana y, además, conseguir fondos para su manutención. Ocasionalmente fue incluso agente consular de los Estados Unidos. Esto le permitió ganar la simpatía de algunos notables de la ciudad y de los

68. Aunque fundaron una pequeña escuela en Huánuco en 1928, pronto la cerraron y concentraron todos sus esfuerzos en la predicación. Como particularidad, la ACM exigía que sus misioneros siempre fueran casados. Las pocas misioneras solteras que quedaban fueron retiradas del campo a inicios de la década del 30. «Misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera». *Renacimiento*, 224 (mayo 1930); KESSLER, Juan, op. cit., pp. 123, 183-185.

círculos liberales.<sup>69</sup> Sin embargo, sólo tras su salida del lugar y con la llegada de nuevos misioneros se pudo inaugurar, en 1919, la primera congregación oficial, la que contó con un grupo pequeño de fieles. Hacia 1930, ya tenían más de 10 centros de predicación en Lambayeque y Cajamarca, con más de un centenar de adherentes.<sup>70</sup>

Inicialmente sus misioneros vinieron autónomamente, pero posteriormente lo hicieron bajo la cobertura de la *Holiness Church of Southern California and Arizona*. Todos eran norteamericanos, con una formación teológica elemental; algunos tenían una profesión (enfermeras, profesores). En 1930 eran seis, principalmente establecidos en Chiclayo. También empezaron a adiestrar a algunos líderes nacionales para que fueran pastores, pero aún eran pocos. Aunque su énfasis era principalmente evangelizador, fundaron algunas escuelas para colaborar con el bienestar social, pero fueron esfuerzos efímeros y aislados.<sup>71</sup>

La segunda denominación de santidad fue la IN, cuyo primer misionero, Roger Winans, llegó al Perú en 1914, estableciéndose en Pacasmayo y, siguiendo una estrategia similar a la de Brand en Chiclayo, empezó a enseñar inglés. Pero su labor fue mucho más agresiva pues simultáneamente se hizo colportor de la SBBE y, tres años después, organizó su primera congregación. En 1919 celebró su primera Asamblea Distrital que siguió realizándose anualmente. En 1930 ya contaba con más de 20 centros de predicación en Lambayeque, La Libertad, Cajamarca, Piura y

69. Entre sus alumnos estuvieron Federico Klinger, Moisés Ezcurra, José Cortez-Aresola, Clara Leguía, Ricardo Piedra y otros más; pero, como ocurrió con los otros misioneros, ninguno de ellos se interesó en adoptar el protestantismo. GONZALES, Eloy, op. cit., vol. I, p. 24.

70. «Notas y Correspondencia». *Renacimiento*, 185 (febrero 1927), p. 33; «Notas». *Renacimiento*, 220 (enero 1930), p. 15.

71. Una de las misioneras fundadoras, Isabel Baker, se casó con Melchor Vásquez, un profesor peruano convertido y fue la que dirigió la misión hasta 1928. «Noticias». *El Herald*, 44 (mayo 1915), p. 83; «Notas». *Renacimiento*, 212 (mayo 1929), p. 80. Sobre su obra social véase: CRISANTO, Emiliano. *Historia de la educación en la Iglesia Evangélica de los Peregrinos*. Mono. Lima, 1993, pp. 2-6; GONZALES, Eloy. Vol. I p. 38; MCINTOSH, George (ed.), op. cit., (1989), vol. I, p. 47.

Amazonas, e informaba de una adherencia de 1000 personas aproximadamente.<sup>72</sup> Aunque Winans vino autónomamente, luego se colocó bajo la cobertura de la Iglesia Pentecostal del Nazareno de los Estados Unidos. Esta denominación envió a los misioneros posteriores quienes, en 1930, eran ocho: todos norteamericanos. También adiestraron a algunos líderes nacionales quienes, ese año, ya sumaban 15. Esta estrategia fue sumamente útil, pues permitió que la denominación se adaptara rápidamente y no sufriera, como las otras, con la disminución del número de misioneros.<sup>73</sup>

Los misioneros nazarenos, al igual que los de la IS, enfatizaron la obra de predicación y fundación de congregaciones. No obstante, también realizaron algunas obras sociales como la fundación de una escuela en Monsefú y la obra pro-indígena del misionero Winans entre los aguarunas en Pomará (Amazonas), en donde fundó una escuela. Finalmente, a través de la revista *El Mensajero del Rey*, los misioneros promovían el mensaje protestante en el norte del Perú e informaban de sus actividades.<sup>74</sup>

En ambos casos hemos visto a dos denominaciones de características similares y que desarrollaron un trabajo conjunto en el norte del país, a tal punto que a veces las referencias a ambas se confunden. Su énfasis fue principalmente evangelizador con cierta proyección social y moderniza-

72. Sobre el desarrollo institucional en estos años es fundamental GONZALES, Eloy, op. cit., vol. II, pp. 26-51. También véase: «Noticias». *El Cristiano*, 96 (setiembre 1919), p. 44; «Noticias». *El Cristiano*, 104 (mayo 1920), p. 80; HASELWOOD, Elsa. «La Décima Asamblea Anual de la Iglesia del Nazareno en el Perú». *Renacimiento*, 205 (octubre 1928), p. 158; y, MONTAÑO, Walter. «Undécima Asamblea Anual de la Iglesia del Nazareno». *Renacimiento*, 215 (agosto 1929), pp. 125-126.

73. Entre 1924 y 1925 hubo una crisis económica en la misión que obligó el retiro de la mayoría de los misioneros; pero, a inicios de la década del 30, la presencia misionera se recuperó. En ese intervalo, el énfasis dado al adiestramiento de los líderes nacionales fue importante. GONZALES, Eloy, op. cit., vol. II, pp. 18-20, 30-31, 35-37; «La Escuela Bíblica del Nazareno en Monsefú, Perú». *Renacimiento*, 139 (abril 1923), p. 62.

74. Lamentablemente, no hemos podido encontrar ejemplares de esta revista que empezó a publicarse en 1921 en Monsefú. Sobre la obra social véase: «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 122 (noviembre 1921), p. 174; MCINTOSH, George (ed.), op. cit., vol. I, pp. 46, 88-91.

dora. Sin embargo, su principal relación con el proceso fue a través de su membresía, formada principalmente entre los obreros de las grandes haciendas azucareras y toda aquella población que formaba parte de su circuito económico. Así, mientras muchos se unían al naciente aprismo para reivindicar sus derechos en medio de una modernización que los excluía, muchos otros acudían a las iglesias protestantes para encontrar formas más íntimas de reivindicación y seguridad en medio de un mundo que cambiaba rápidamente. La relación entre aprismo y protestantismo está aún por estudiarse, pero es ilustrativo el hecho de que, en las décadas siguientes, algunos testigos afirmen que «[...] ser protestante era sinónimo de ser aprista». En este caso, lejos de legitimar el proceso modernizador, el protestantismo se puso del lado de aquellos que sufrían sus efectos.

##### 5. Otras organizaciones misioneras:

Además de las denominaciones ya vistas, podemos encontrar otras más, algunas de las cuales, a pesar de constituir una minoría, en el futuro jugarían un rol importante en el desarrollo del protestantismo. La más importante fue la de los pentecostales. Sus primeros misioneros llegaron hacia 1919 bajo los auspicios de las Asambleas de Dios (AD, en Estados Unidos es *Assemblies of God*). Inmediatamente, por recomendación de Ritchie, se dirigieron al Callejón de Huaylas en donde intentaron establecer congregaciones, no sin la tenaz oposición del clero católico de la zona. Pronto se extendieron a otras partes del país, a veces sin respetar el acuerdo de división territorial establecido por el CCMP. Así, en 1930 tenían más de 10 congregaciones en Lima, Junín, Ancash y La Libertad, con 12 misioneros norteamericanos a cargo de ellas, además de un creciente número de líderes nacionales.<sup>75</sup> Los misioneros, por lo general, tenían una formación teológica básica, aunque algunos sólo contaban con lo elemental, pues entre los pentecostales lo más valorado no era la formación intelectual sino la espiritualidad. Su énfasis era fundamentalmente conver-

75. ZAVALA, Rubén, op. cit., pp. 67-80; KESSLER, Juan, op. cit., pp. 271-274; WALKER, Louise, op. cit., pp. 11-32; HUAMÁN, Santiago, op. cit., pp. 42-66.

sionista con poco interés en la obra social pues, salvo una efímera escuela fundada por Howard Cragin en Huaraz, luego no hubo proyectos concretos de ese tipo.

Otra misión fue la Misión Evangélica de Lamas (MEL), establecida por las misioneras británicas Ana Soper y Roda Gould en el departamento de San Martín. Inicialmente, ambas se establecieron en Moyobamba con un nombramiento gubernamental como inspectoras de salud en toda la zona, y sin ningún lazo con alguna misión protestante.<sup>76</sup> Allí organizaron una pequeña clínica y abrieron un templo para realizar servicios religiosos evangélicos, contando con el discreto apoyo de las autoridades municipales, aunque con la velada hostilidad del clero católico. Luego, al faltarles fondos, pidieron ayuda a la ILE, a la cual se asociaron para retirarse de ella apenas dos años después. En 1929, dejaron la base de Moyobamba a un misionero médico de la ILE y se establecieron en Lamas, por la petición de su alcalde.<sup>77</sup> En este caso, observamos que las misioneras dividían sus actividades entre la predicación y la obra social, desde una perspectiva evangélica.

Otras organizaciones fueron la *Gospel Missionary Alliance* (GMA), uno de cuyos misioneros se estableció en Monsefú en 1912, formando una congregación allí, pero seis años después tuvo que regresar a los Estados Unidos y entregó la propiedad y la congregación a la IN.<sup>78</sup> Otra fue la *South America Inland Mission* (SAIM), con sede en Inglaterra, uno de cuyos misioneros fundó la primera congregación protestante en Iquitos el año

76. Soper estaba en el Perú desde 1916, bajo los auspicios de la UESA, pero, al no encontrar apoyo para su proyecto de ir a Moyobamba, se independizó. Durante esos años trabajó en el Hospital de Santa Ana como jefa de enfermeras logrando así la confianza del Gobierno para lograr el nombramiento mencionado en el texto. BUCKLE, Ellen, op. cit., p. 1988.

77. El Gobierno les había encargado la dirección de la Beneficencia Pública de Moyobamba, pero, en 1927, el Obispo de Chachapoyas, las retiró de su control. «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 194 (setiembre 1927), p. 143; MCINTOSH, George. Vol. II, pp. 6-15.

78. «Noticias». *El Cristiano*, 89 (febrero 1919), p. 224; CRISANTO, Emiliano, op. cit., pp. 2-3; GONZALES, Eloy, op. cit., vol. II, pp. 31-32.

1926. Posteriormente, por falta de recursos, esta iglesia fue entregada a la UESA.<sup>79</sup> Finalmente, en 1927, unos misioneros de la Misión Bautista Irlandesa (MBI, originalmente *Irish Baptist Mission*) se establecieron en el Urubamba (Cuzco) y posteriormente se extendieron a Puno, pero su desarrollo recién se sintió en la década del 30, por lo que pertenece ya a otra historia.<sup>80</sup>

## Espacios geográficos y sociales alcanzados en los inicios de la modernización capitalista. 1913-1930

### 1. Algunas consideraciones estadísticas

Luego de la promulgación de la reforma del Art. 4to. de la Constitución, las misiones protestantes experimentaron un nuevo impulso y cierta expansión numérica. Así, mientras que en 1913 las misiones protestantes reunían alrededor de 500 miembros y unos 2000 adherentes,<sup>81</sup> en 1930, según los cálculos más optimistas, la comunidad protestante era de 14,933 adherentes.<sup>82</sup> Probablemente este cálculo sea exagerado; no obstante, es indiscutible que hubo un apreciable crecimiento numérico entre los pro-

79. «Notas». *Renacimiento*, 218 (noviembre 1929), p. 176; «Notas». *Renacimiento* 222 (marzo 1930), p. 47; KOWALCHUK, Federico, op. cit., p. 42; BARRERA, Saúl, op. cit., p. 115.

80. «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 217 (octubre 1929); Mr. and Mrs. Tyson. «Joy Bells at Huantura». *Neglected Continent*, 8: 3 (junio 1929); KESSLER, Juan, op. cit., p. 248.

81. Principalmente metodistas, quienes informaban contar con 353 miembros y 1151 adherentes repartidos en 12 iglesias y centros de predicación. *Actas de la Quinta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (16-21 de diciembre de 1913). Lima: El Inca, 1914.

82. Es el cálculo que da Wenceslao Bahamonde en BRUNO-JOFRÉ, Rosa, op. cit., p. 74. Sin embargo, en sus memorias, Herbert Money estima una membresía más modesta de sólo 1600 personas. MCINTOSH, George (ed.), op. cit., vol. II, p. 104. HAMILTON, Keith calcula en aproximadamente 2500 la membresía total de las iglesias protestantes en 1930, año en el que la Iglesia Adventista ya contaba con unos 5000 miembros. *Church Growth in the High Andes*. Lucknow, India: Lucknow Publishing House, 1962, pp. 27-29. Según nuestros estimados, la membresía debió haber sido de alrededor de 2500 personas y una comunidad de 7000 personas aproximadamente.

testantes, aunque con variantes según las denominaciones. Por ejemplo, los metodistas apenas crecieron, pues de tener 1504 miembros y adherentes en 1913, sólo tenían 1816 en 1930.<sup>83</sup> Sin embargo, la IEP, sólo en la sierra central ya tenía más de 500 miembros, a pesar de que en 1913 no tenía ninguno allí.<sup>84</sup> De la misma manera, la misión nazarena, que en 1919 apenas contaba con 40 asistentes a sus cultos, en 1930 informaba 818 miembros.<sup>85</sup> En general, las nuevas misiones y la IEP fueron las que experimentaron un crecimiento numérico más notable. Los metodistas, el ES, la IS y la ILE no crecieron mucho, incluso los primeros reportaron pérdidas de miembros.<sup>86</sup>

Respecto al número de congregaciones, en 1913 sólo había 21 iglesias y centros de predicación, 11 de los cuales eran metodistas. Hacia 1925, Money estima en 125 el número de congregaciones y para 1930, Bahamonde calcula su número en 239.<sup>87</sup> Nuevamente, aunque nuestras aproximaciones estiman en poco más o menos 160 los grupos protestantes en 1930, es evidente que el movimiento había extendido sus redes.

Sobre el personal, en 1913 había 45 misioneros trabajando<sup>88</sup> en el país. En 1919 eran 68, en 1925 eran 125, aunque en 1930 al parecer su número se redujo levemente.<sup>89</sup> A pesar de que el núcleo principal de la dirigencia protestante era extranjero, paulatinamente creció el número

83. *Actas de la Vigésima Segunda Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (2-8 de diciembre de 1930), p. 629.

84. KESSLER, Juan, op. cit., p. 186.

85. «Notas». *Renacimiento*, XIX: 227 (agosto 1930), p. 128.

86. ARCHERD, Hays. «Informe del Distrito del Perú». *Actas de la Décima Reunión Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (5-10 noviembre 1918), p. 83.

87. MCINTOSH, George (ed.), op. cit., vol. II, p. 104; BRUNO-JOFRÉ, Rosa, op. cit., p. 74.

88. Véase: «Nómina de los misioneros evangélicos extranjeros que han residido y trabajado en el Perú durante el primer siglo de la República». *Renacimiento*, X: 118 (julio 1921), pp. 109-112.

89. MCINTOSH, George (ed.), op. cit., vol. II, p. 104; «Misioneros de la Unión Evangélica de Sudamérica». *Renacimiento*, XIX: 222 (marzo 1930), pp. 36-38; «Misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera». *Renacimiento*, XIX: 224 (mayo 1930), p. 68; GONZALES, Eloy, op. cit., vol. II, p. 40. Según nuestras estimaciones, en 1930 había entre 105 a 110 misioneros.

de pastores y obreros nacionales. Así, mientras que en 1913 sólo se contaba con 6 obreros peruanos, todos ellos metodistas, en 1930 ya eran 45 aproximadamente, la mayoría de ellos obreros laicos.<sup>90</sup> En el caso de las misiones más antiguas (IME, UESA, ES, ILE), en general los misioneros se dedicaban a labores administrativas y de servicio, mientras que la labor de evangelización directa quedó en manos de los obreros nacionales. Ello fue bastante contraproducente pues creó entre estos últimos la costumbre de dedicarse sólo a un aspecto de la misión y no considerarla en su integridad (obra social y predicación). A pesar de que los misioneros predicaban un evangelio integral, ellos mismos lo desintegraron al alejar a los obreros nacionales de la dimensión de la obra social.

## 2. Espacios geográficos alcanzados: una aproximación

### EXPANSIÓN GEOGRÁFICA DE LAS CONGREGACIONES PROTESTANTES<sup>91</sup>

Departamento	1913	1919	1924	1930
<i>Lima y Callao (costa)</i>	8	9	11	19
<i>Ica</i>	4	2	2	4
Lambayeque	2	2	7	15
La Libertad		2	2	4

sigue...

90. *Actas de la Vigésima Segunda Reunión Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (2-8 de diciembre 1930); «Predicadores de la Iglesia Evangélica Peruana». *Renacimiento*, XIX: 223 (abril 1930), p. 52; KESSLER, Juan, op. cit., pp. 106, 261; «Notas». *Renacimiento*, XIX: 221 (febrero 1930), p. 31.

91. Condensado de varias fuentes: RITCHIE, Juan, op. cit., (1924); *Actas de las Conferencias Misioneras de la IME* (1913-1921, 1925-1930); IGLESIA EVANGÉLICA PERUANA, *Actas del Sínodo Regional del Centro* (1924, 1928); RITCHIE, Juan, op. cit. (1985); «UESA Annual Report 1919». *South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919); RITCHIE, Juan. «The Evangelical Union in Central Peru». *Neglected Continent*, 6: 1 (diciembre 1922), pp. 238-239; «Sínodo y Convención de la Iglesia Evangélica Peruana». *Renacimiento*, 187 (abril 1927), pp. 53-55; «IEP-Sínodo y Convención Bíblica Regional del Sur», 225 (junio 1930), pp. 107-108; BARRERA, Saúl, op. cit., pp. 141-161, 247-263; KOWALCHUK, Federico, op. cit., pp. 42-53, GONZALES, Eloy, op. cit., vol. II pp. 25-51.

Piura				1
Ancash			10	9
Cajamarca		1	10	8
<i>Lima (sierra)</i>	1	4	3	6
<i>Junín(*)</i>	4	15	37	46
<i>Huánuco</i>	1	2	2	6
Arequipa	1	1	1	3
Cuzco	2	2	2	9
Puno				1 (**)
Apurímac				1
Amazonas				1
San Martín			1	3
Loreto				2

(\*) Incluye el actual departamento de Pasco, creado posteriormente.

(\*\*) No incluye a las congregaciones adventistas.

Una primera lectura nos muestra que el protestantismo, antes de la promulgación de la tolerancia religiosa, concentraba su presencia sólo en algunos enclaves de la costa central (Lima, Callao, Ica). En 1919, al inicio del «Oncenio», esta región aún mantenía su importancia (11 centros), pero ya había sido ampliamente superada por la sierra central, incluyendo la sierra de Lima (21 centros). Cinco años después, en el cenit del proceso modernizador leguista, la sierra central ya se había constituido en la principal zona de presencia protestante (42 centros), dejando atrás a la costa central (13 centros) y observándose una creciente presencia en la sierra de Ancash (10), en las zonas rurales de Cajamarca (10) y en la costa norte (9). Finalmente, en 1930 la situación presentaba algunas variantes: el primer lugar en importancia lo tenía la sierra central (59 centros), luego la costa norte (25), y relegada al tercer lugar, la costa central (20); más atrás encontramos al sur andino (14), las zonas rurales de Ancash (13) y Cajamarca (9), y una incipiente presencia en la selva (4).

Este proceso nos sugiere algunas conclusiones:

1. Después de 1915, el impacto de las nuevas condiciones favorables al protestantismo se siente principalmente en los lugares donde no estaba aún establecido. Las iglesias protestantes de Lima y Callao, y las alejadas estaciones misioneras de Arequipa y Cuzco apenas si crecen, mientras que las comunidades de la sierra central experimentan una acelerada expansión. Al parecer, la presencia misionera se desgastó en las zonas ya establecidas y buscó abrirse a nuevos espacios.

2. La expansión se dio principalmente en universos de transformación socioeconómica.

La sierra central, profundamente marcada por la minería fue el lugar privilegiado, por tratarse de una zona en la que la población nativa sufría los efectos de la tecnología (el ferrocarril), la explotación económica, la transformación de los sistemas tradicionales de subsistencia y relaciones laborales, la hegemónica presencia de los agentes del capital anglosajón, y sus consecuencias sociales (relajación de los códigos morales tradicionales, migraciones). Como veremos más adelante, la penetración de los agentes religiosos protestantes estuvo grandemente facilitada por estas nuevas condiciones. Sin embargo, ello no excluye el hecho de que su mensaje tuvo éxito precisamente en un segmento poblacional bastante afectado por el proceso modernizador.

El segundo espacio de crecimiento fue, especialmente desde la segunda mitad del Oncenio, la costa norte: el núcleo de la producción azucarera. Al igual que la zona minera, este espacio fue duramente impactado por el proceso modernizador. Los trabajadores de las grandes haciendas industriales, así como los pequeños propietarios y comerciantes sufrieron efectos similares a los que experimentaron mineros de la sierra central. Nuevamente sentían el peso del proceso modernizador aunque muy pocos de sus beneficios. Sin embargo, a diferencia de aquellos, los trabajadores norteños articularon una ideología política que reivindicaba sus aspiraciones; así surgió el APRA. Así vemos que el mensaje protestante caló justamente en los espacios de transición, en los enclaves de la modernización.

3. La expansión no se dio en las grandes urbes, ni siquiera en las zonas de transición modernizadora. Excepto las iglesias de Lima y Callao (Negreiros y las iglesias metodistas de Lima y Callao), las congregaciones protestantes se establecieron en pequeños pueblos o en las periferias de las ciudades. En el caso de Lima, por ejemplo, la IME fundó en 1914 una nueva congregación en La Victoria, un barrio obrero, convirtiéndose paulatinamente en la mayor iglesia metodista de Lima.<sup>92</sup> Lo mismo ocurrió en la base misionera de la UESA en Arequipa, cuyos misioneros iniciaron reuniones en un barrio bajo, aparentemente con mayor asistencia que en la propia iglesia ubicada en el centro de la ciudad.<sup>93</sup> A pesar de tener capillas o salones de reunión en zonas céntricas e incluso residenciales, los asistentes a los cultos protestantes eran de los sectores más pobres en ciudades como Huánuco, Huancayo, Ica o Chiclayo.

No obstante, el principal asiento de las congregaciones protestantes fueron pequeñas ciudades o poblados con actividades económicas especializadas. Así, Concepción, Matucana, Cerro de Pasco, Lambayeque, Monsefú, Pacasmayo o Caraz, capitales de provincias o distritos, fueron espacios ocupados por las congregaciones protestantes. Por otro lado, también las encontramos en poblados mineros como Casapalca, Goyllarisquisga, La Oroya, Smelter y Morococha, así como pueblos que formaban parte de las redes comerciales del circuito minero como Chanchamayo, Muquiyauyo, Tarma o Llocllapampa. En el caso del norte, se ocuparon pueblos formados alrededor de las haciendas azucareras como Pomalca, Pueblo Nuevo, Saltur y Calerita, así como aquellos que formaban parte de su red comercial, tanto de la sierra cajamarquina que proveía de productos alimenticios (Chota, Tostén, Jesús, Santa Cruz) como de los puer-

92. En 1930, esta iglesia tenía 279 adherentes (miembros y probandos) frente a los 256 de la Iglesia Central y los 150 del Callao. Posteriormente se abrieron centros de predicación en barrios nuevos como Chosica y Magdalena. *Actas Oficiales de la Vigésima Segunda Reunión Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (2-8 diciembre 1930), p. 628.

93. Tenían una asistencia promedio de 150 personas. «Pressing Forward in Peru». *South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919), p. 62.

tos y centros comerciales de Lambayeque y Chiclayo (Monsefú, Pimentel, Reque, Pacasmayo o Ferreñafe).<sup>94</sup>

4. Esta expansión se realizó principalmente por la labor de los predicadores nacionales. Mientras los misioneros, evidentemente influenciados por los proyectos de los grandes congresos misioneros como Panamá 1916, intentaban alcanzar a la clase media y a la intelectualidad, y hacer presencia en la sociedad a través de las escuelas y hospitales, los predicadores nacionales se dedicaron completamente a la predicación.<sup>95</sup> Evidentemente hubo un divorcio entre el protestantismo misionero y el nacional. Sin embargo, las nuevas misiones tales como las de la IS, la IN, la ACM y los pentecostales, menos abocadas a las labores de servicio, hicieron pocas distinciones pues casi todos sus misioneros se dedicaron exclusivamente a la labor evangelizadora.

5. Simultáneamente a la expansión hacia los enclaves modernizadores, también se inició una progresiva expansión hacia zonas rurales. Desde 1913, la UESA ya tenía presencia en Huantán (Yauyos-Lima) y en zonas rurales de Huacho. Pero, es desde la década del 20 cuando paulatinamente el protestantismo se extiende a zonas eminentemente rurales.

94. DEERE, Diana muestra como las haciendas de Cajamarca, durante las primeras décadas del siglo, formaron parte de un circuito económico integrado con las haciendas azucareras de la costa norte. *Familia y relaciones de clase. El campesinado y los terratenientes en la sierra norte del Perú, 1900-1980*. Lima: IEP, 1992, pp. 56-73.

95. Así por ejemplo, del personal misionero metodista, que en promedio fue de 25 personas en la década del 20, tan sólo 4 ó 5 se dedicaban al pastorado; el resto formaba parte del personal de los colegios y el Hospital metodista. Véase: *Actas de las Reuniones de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* de los años 1919, 1926 y 1930. En el caso de la UESA, inicialmente también tuvo esas características pues en 1919, de los 19 misioneros presentes, ocho se dedicaban a la obra médica, tres a la Hacienda Urco y sólo ocho a la labor pastoral o de predicación. No obstante, en 1930, de los 27 misioneros, 14 se dedicaban a la predicación. Véanse las nóminas de misioneros en *Renacimiento* 118 (1921), p. 109-112, y 222 (1930), pp. 35-38. En el caso de la ILE, en 1924, de sus 10 misioneros, tan sólo 2 se dedicaban al pastorado, el resto eran profesores, médicos y enfermeras. Véase: MACPHERSON, John, op. cit., pp. 221-222. Simultáneamente no se observa a casi ningún peruano en las labores de servicio, tal vez por la poca preparación de la mayoría de ellos.

Así, desde 1922, la IEP fundó varias congregaciones en el sur de Ancash (Bolognesi) y, hacia fines de la década, tenía un creciente grupo de congregaciones en el departamento del Cuzco, que fue la base para la formación del Sínodo Regional del Sur. A fines de la década, la ACM había formado varias congregaciones en pequeños pueblos de Ambo y Dos de Mayo (Huánuco), mientras que las misiones de los peregrinos y nazarenos se asentaron en los valles de Cajamarca. Finalmente, los pentecostales iniciaron algunas obras en el Callejón de Huaylas, aunque luego derivaron más bien a ciudades como Lima, Huancayo y Trujillo. Es interesante observar que fueron las nuevas misiones, las que se establecieron en las zonas rurales.<sup>96</sup> De la misma manera, las organizaciones ya establecidas como la IEP también iniciaron su expansión en el campo, en una época en la que sus principales publicaciones manifestaban con más frecuencia sus simpatías por el fundamentalismo y concentraban sus esfuerzos sólo en la predicación.

Esto nos sugiere una lectura inicial. Al parecer, el mensaje evangélico básico de transformación ética individual con proyección social que las misiones protestantes evangélicas predicaban fue bien aceptado en zonas donde el impacto modernizador era fuerte y a la vez desestructurador de las formas tradicionales de socialización. Sin embargo, en el campo, donde los efectos todavía no eran fuertemente sentidos, la proyección social no se consideró necesaria, siendo separada del mensaje evangélico. Posteriormente, cuando en las décadas siguientes miles de estos pobladores

96. Hacia fines de la década del 20, especialmente desde que Ritchie dejó su dirección, *Renacimiento* empezó a tornarse cada vez más fundamentalista. Ya en 1921 la revista criticó al CCLA por publicar tratados de Escuela Dominical con anotaciones que daban «una medida no pequeña de libertad en la interpretación bíblica». «Editorial». *Renacimiento*, X: 122 (noviembre 1921), p. 164. Las críticas estuvieron dirigidas especialmente a los misioneros metodistas a quienes se acusaba de «modernismo». MCINTOSH, George, op. cit., vol. II, p. 37; DELGADO, Rodolfo. «El Modernismo es Pecado». *Renacimiento*, XVIII: 214 (julio de 1929). Así, en 1928, fue una gran alegría que algunos metodistas norteamericanos se haya declarado «firmemente fundamentalistas». «Ecos de la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal en Kansas». *Renacimiento*, XVII: 203 (agosto 1928), p. 114.

rurales migraron a las ciudades, el protestantismo fundamentalista se establecerá definitivamente en el Perú y se convertirá en la forma común de ser evangélico.<sup>97</sup> Este es un planteamiento que puede desarrollarse en estudios sobre épocas posteriores.

### 3. Sectores sociales alcanzados

En coherencia con lo visto anteriormente, podemos observar que el protestantismo arraigó entre el sector popular. Esto, a pesar de que la estrategia de las misiones apuntaba más bien a alcanzar a las clases medias e incluso a la burguesía, para lo cual se implementaron notables proyectos educacionales y se procuraba enfatizar el elemento cultural del protestantismo.<sup>98</sup> Sin embargo, sí hubo un pequeño sector que fue alcanzado. Veamos brevemente a los segmentos sociales que formaban parte de las comunidades protestantes de las primeras décadas del siglo XX:

#### A. CLASES MEDIAS Y PROFESIONALES:

A pesar de que los colegios metodistas y el colegio Anglo-Peruano de la ILE estuvieron destinados a alcanzar a las clases altas y medias, pronto los misioneros se percataron que «[...] hay pocos que toman interés en nuestra religión, sino que se interesan en nuestra obra solamente por sus aspectos educativos y progresistas».<sup>99</sup> Por ello, aunque mostraban gran re-

97. En un primer acercamiento protestante de los migrantes del campo a la ciudad puede verse la preocupación de los misioneros por el desarraigo de muchos de ellos, jóvenes la mayoría, al llegar a la ciudad. La ausencia de redes de sociabilidad y el desempleo los llevaba a muchos de ellos a las iglesias en donde buscaban la sensación de seguridad que habían perdido. «Editoriales». *Renacimiento*, XVIII: 209 (febrero 1929), p. 18.

98. KESSLER, Juan y Wilton NELSON, op. cit. (1980), pp. 23-24.

99. «Informe del Colegio Norteamericano de Huancayo». *Actas de la Novena Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (8-10 de diciembre 1917), p. 58. Esto, a pesar de que los metodistas y presbiterianos tenían la intención de utilizar a sus colegios como «verdaderos instrumentos de evangelización», ARCHERD, Hays «Informe del Distrito del Perú». *Actas de la Octava Reunión Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (30 noviembre-3 diciembre 1916), p. 17; también MACPHERSON, John, op. cit., pp. 180-197.

gocijo cuando «gente de sociedad, como de clase media»<sup>100</sup> asistía a sus servicios religiosos, en general tenían la impresión de que era un sector difícil de alcanzar.

Como se sabe, el Oncenio fue un periodo especialmente favorable para el surgimiento de una clase media ligada a actividades propias del proceso modernizador y para la expansión del estado como fue el caso de los empleados administrativos. No obstante, como lo ha demostrado David Parker, esta naciente mesocracia mantenía características ideológicas premodernas por su afán de parecerse a la burguesía y señalar sus diferencias con los sectores populares. Por ello, para mantener su «respetabilidad», sus integrantes debían mantenerse fieles al catolicismo, salvo los extranjeros quienes disfrutaban de suficiente prestigio como para que su protestantismo o incluso su ateísmo no afectasen necesariamente su posición. Un protestante extranjero era apreciado e incluso admirado, pero un protestante peruano no podía esperar lo mismo.<sup>101</sup> Así, excepto los misioneros, quienes vivían al estilo de la clase media, fueron pocos los miembros de este sector que se hicieron miembros de las iglesias protestantes. Sólo encontramos algún rico funcionario comercial o algunos profesionales y militares.<sup>102</sup> Entre estos últimos, es digno mencionar la conversión del sargento mayor Teodomiro Gutiérrez, funcionario del gobierno, quien luego se convirtió en el célebre Rumi Maqui.<sup>103</sup>

Más abajo en la escala social, encontramos a los profesores y a los universitarios quienes, aunque económicamente no pertenecían a la clase media, sí formaban parte de un sector privilegiado e ilustrado de la so-

100. MONTAÑO, Walter. «Campaña de Evangelización en el Perú Central». *Renacimiento*, XVIII: 212 (mayo 1929), p. 70.

101. Véase: PARKER, David S. *The Idea of the Middle Class: White-Collar Workers and Peruvian Society, 1900-1950*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1998, pp. 22-29.

102. «Lo que pasa». *El Mensajero*, IV: 40 (abril 1918), p. 12; PAYNE, A. V. «Spiritual Harvest on the Farm. Definite Conversions». *Neglected Continent*, 4: 1 (setiembre 1916), pp. 257-258; RITCHIE, Juan «Homenaje al Coronel M. Constantino Morán». *El Cristiano*, 58 (julio 1916), p. 108; «Notas». *Renacimiento*, XIX: 229 (octubre 1930), p. 160.

103. «Iglesia Metodista de Lima». *El Mensajero*, I: 2 (enero 1915), p. 14.

ciudad. Entre los primeros tenemos el caso del ex-sacerdote Víctor Cano, quien se adhirió a la IEP en 1919 y fue director de una escuela pública y dueño de un negocio,<sup>104</sup> así como el de uno de los primeros dirigentes nacionales de la IS, Melchor Vásquez, quien luego se casó con al misionera Isabel Baker.<sup>105</sup> Entre los universitarios tenemos a algunos de los jóvenes líderes nacionales metodistas como Daniel Woll y Pedro Gonzáles, ambos estudiantes de la Universidad San Marcos, y Leonardo Días, pastor en Ica, quien estudió en la Taylor University.<sup>106</sup> La UESA también contó con algunos universitarios entre sus miembros, uno de los cuales estudiaba en la Universidad San Antonio Abad del Cuzco.<sup>107</sup> Evidentemente, muchos universitarios se interesaban en escuchar el mensaje evangélico, aunque sus motivaciones partían de la curiosidad intelectual o del afán de contradecir públicamente lo establecido; incluso apoyaron en algunas coyunturas a los protestantes, pero muy pocos de ellos se interesaron en el protestantismo como alternativa religiosa.

El fracaso en alcanzar a los sectores más privilegiados se vio evidenciado en las discusiones del Congreso de Montevideo 1925, en el que se tomó conciencia de que «[...] las congregaciones que hoy constituyen las iglesias Evangélicas son, en su inmensa mayoría, incultas y carentes de importancia social».<sup>108</sup> Así, los sectores populares fueron los que llenaron los templos evangélicos desde los inicios del movimiento.

104. CANO, Víctor. «Out of the Romanism into Christianity». *Neglected Continent*, 6: 9 (diciembre 1924), pp. 342-344.

105. GONZALES, Eloy, op. cit., vol. I, p. 37.

106. BOSSING, Edward «The Callao Methodist Episcopal Church». *Inca Land*, I: 6 (noviembre- diciembre 1925), p. 89; «Personals». *Inca Land*, IV: 2 (marzo-abril 1928), p. 31.

107. SEARS, George. «Arequipa and its Needs». *South America*, II: 19 (noviembre 1913), p. 156; GARRIDO ALDAMA, Manuel «Primer viaje a la sierra». *Renacimiento*, XV: 185 (febrero 1927), pp. 20-21. CCLA (ed.), op. cit., t. I, p. 285.

108. «[...] the congregations which today constitute the Evangelical churches are in the immense majority uneducated and lacking in social importance». CCLA (ed.), op. cit. vol. I, p. 89.

B. OBREROS URBANOS, ARTESANOS Y PEQUEÑOS ARTESANOS:

La importancia de los obreros se vio manifestada desde los inicios de la presencia protestante en el Perú. Durante coyunturas como la lucha por la tolerancia religiosa o en la permanente presencia protestante en la lucha contra el alcoholismo, la ascendencia de un líder metodista como Ruperto Algorta entre los obreros, muestra que el proletariado era un sector especialmente interesado en el mensaje evangélico.<sup>109</sup> El ya mencionado caso de la congregación metodista de La Victoria, iniciada para atender a la población obrera, es otra muestra de ese interés. La UESA también dirigió sus esfuerzos hacia ese sector encontrando interés por el protestantismo. Uno de sus misioneros en Huánuco decía: «Tengo orgullo en decir que tenemos en nuestro seno una gran proporción de los obreros, mecánicos, etc. de Huánuco».<sup>110</sup> Es que los obreros, en tanto sector emergente y afectado por la modernización, encontraron en el mensaje protestante, con su componente ético y sus proyecciones sociales, un sistema de ideas apropiado para adaptarse a las nuevas situaciones y expresarse libremente. Mientras que en las fábricas el sindicalismo hacía sus primeras conquistas y acostumbraba a los obreros a reclamar por sus derechos, en las iglesias protestantes ellos encontraban la misma oportunidad por su forma democrática de gobierno y sus prácticas solidarias.

Un segundo grupo, asentado especialmente en las pequeñas ciudades y pueblos, fue el de los artesanos, sector social que aún no ha sido estu-

109. ARCHERD, Hays. «Informe del Distrito del Perú». *Actas de la Quinta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (16-21 diciembre 1913), p. 16. Dentro del movimiento temperante, Algorta tuvo una labor fundamental durante casi dos décadas. Sus continuas visitas a centros obreros en provincias y Lima para dar conferencias antialcohólicas fueron aprovechadas para predicar también el mensaje evangélico; así, lugares como Huacho, Huaral, Ica o Huancayo, sedes de congregaciones metodistas, eran continuamente visitadas por Algorta como representante de la Sociedad Nacional de Temperancia. MOLINA, Wenceslao. «Memoria del Presidente de la Sociedad Nacional de Temperancia correspondiente al año social que termina el 22 de julio de 1914». *La Temperancia*, 1: 1 (setiembre 1914), pp. 2-5.

110. «En el país». *El Cristiano*, 58 (julio 1916), p. 113.

diado en el Perú. Entre ellos, son bastante frecuentes los zapateros,<sup>111</sup> albañiles,<sup>112</sup> sastres<sup>113</sup> y relojeros.<sup>114</sup> Además, cercanos a ellos encontramos a los pequeños comerciantes, desde tenderos<sup>115</sup> a comerciantes regionales.<sup>116</sup> Es evidente que los valores éticos promovidos por la prédica protestante como la frugalidad, la temperancia, el esfuerzo individual y el ahorro, favorecieron el surgimiento de personas dedicadas a estas actividades productivas.

### C. MINEROS:

Ya hemos mostrado la forma de expansión protestante en la sierra central, zona especialmente afectada por la minería. La labor de los colporto-

111. En Huánuco, el fundador de la IEP lo fue. «A los evangélicos aislados y sin pastor». *Renacimiento*, v: 59 (agosto 1916), p. 130. el Obispo católico de Huánuco describió a la congregación como «[...] dos docenas de apóstatas, artesanos y obreros, sin estudios ni suficiente cultura». DRINOT, Pablo. *El Obispo de Huánuco y los protestantes*. Lima: Imp. de La Unión, 1917, p. 24. También los hubo en Arequipa. «From Urco». *South America*, VII: 2 (octubre-diciembre 1918), p. 18.

112. Juan de Dios Guerrero, uno de los primeros pastores nacionales de la IEP, lo fue. RITCHIE, Juan «Don Juan Guerrero. A Peruvian Warrior». *South America*, VII: 7 (enero-marzo 1920), pp. 87-89. También entre los nazarenos. GONZALES, Eloy, op. cit., vol. II, p. 32.

113. Entre ellos el pastor metodista de La Merced (Junín) y un líder de la IEP de Huánuco. EARLE, Ruth. «What a Missionary Saw». *Inca Land*, III: 1 (enero-febrero 1927), p. 11; «Pressing Forward in Peru». *South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919).

114. Fernando Herrera, líder metodista de Cerro de Pasco, incluso publicaba anuncios en la prensa. *El Eco de Junín*, II: 567 (21-12-1917), p. 4. También lo fue Teófilo Menéndez, superintendente de Escuela Dominical de la IEP de Huánuco. «Pressing Forward in Peru», op. cit., loc. cit.

115. Juan Sánchez, miembro de la IEP de Negreiros. «Noticias». *El Cristiano*, v: 1 (enero 1916), p. 15. Alfonso Muñoz, luego pastor de esa iglesia, había sido comerciante de licores, ocupación que tuvo que abandonar por obvias razones. RITCHIE, Juan. «Our New Pastor in Lima». *Neglected Continent*, 4: 1 (setiembre 1916), p. 244.

116. Raimundo Barrios, uno de los predicadores nacionales de la IEP en la zona central, lo fue. Incluso, aprovechaba sus continuos viajes entre los centros mineros y los valles frutícolas de Chanchamayo, para evangelizar y formar congregaciones. RITCHIE, Juan. «From Popish Sacristan to Evangelical Preacher». *Neglected Continent*, 6: 6 (marzo 1924), pp. 334-336.

res, entre los cuales sobresalió Juan Virgilio, fue importante pues muchos de los trabajadores de las minas escucharon sus prédicas y compraron sus biblias para luego compartirlas en sus pueblos de origen. En el caso de Morococha, casi un 60% de sus trabajadores venía de Jauja y Huancayo, además de varios procedentes de Tarma, Huancavelica, Concepción y Yauli.<sup>117</sup> Allí encontramos a congregaciones compuestas totalmente por mineros<sup>118</sup> y a otras integradas mayoritariamente por ellos como Casapalca, Muquiyauyo, Goyllarisquisga o Smelter. En Casapalca, por ejemplo, el presidente del Comité local de la congregación evangélica en 1916 era el «[...] muy respetado minero don Manuel Aníbal Lizárraga»,<sup>119</sup> mientras que el pastor metodista, también minero, se quejaba, 10 años después, de que su trabajo en la mina no le daba mucho tiempo para atender a sus deberes pastorales.<sup>120</sup> Otros no eran directamente obreros, pero sí funcionarios en las compañías mineras, como el líder metodista de Jauja, Antonio Zárate.<sup>121</sup>

Esta fuerte presencia en las zonas mineras contó, especialmente en el caso de los metodistas, con el apoyo de las empresas. Así, la Cerro de Pasco Corporation ofreció, gratuitamente, el uso de la sala de espera de la

117. FLORES GALINDO, Alberto. *Los Mineros de la Cerro de Pasco 1900-1930*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1983, pp. 28-29.

118. RITCHIE, Juan. «The Evangelical Union in Central Peru». *Neglected Continent*, 6: 1 (diciembre 1922), p. 239. Virginio Pecho, minero de Morococha, luego de convertirse al protestantismo, emigró a Lima, en donde se unió a la congregación evangélica de Negreiros. «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 192 (setiembre 1927), p. 143. Los metodistas también tuvieron una congregación allí, cuyo pastor trabajaba en las minas de día y predicaba en las noches. «La Sociedad Misionera Nacional y su obra». *El Mensajero*, 21 (setiembre 1916), p. 6. También véase: PAREDES, Rubén. «La Iglesia Evangélica Peruana: su origen, establecimiento y desarrollo en la sierra central del Perú con énfasis especial en el valle del Mantaro. Décadas 1920-1950». Ts. Lic., Lima: Facultad Evangélica Orlando Costas, 2000, pp. 94-101.

119. «Noticias». *El Cristiano*, 55 (abril 1916), p. 68.

120. BREWSTER, C.W. «The Central District». *Inca Land*, IV: 3 (mayo-junio 1928), p. 54.

121. RADER, M.A. «Informe del Superintendente». *Actas de la Décimo Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (10-13 febrero 1927), p. 459.

estación del ferrocarril, con bancas y luz eléctrica, a la misión metodista en La Oroya;<sup>122</sup> mientras que, en Smelter, el pastor metodista, Alfredo Andrade, informaba en 1917 que «[...] ya cuenta con un hermoso local cedido galantemente por la gerencia de esa Empresa minera».<sup>123</sup> Por ello, no es de sorprender que varios misioneros metodistas defendieran la presencia del capitalismo norteamericano en el Perú, porque consideraban que tanto ellos, como los capitalistas, tenían un fin común por el que había que trabajar juntos: la modernización del país. Otras organizaciones como la UESA, también contaron con cierto apoyo de las compañías mineras, aunque en menores proporciones pues sus agentes optaron por un contacto directo con los trabajadores mineros.

#### D. TRABAJADORES DE LAS HACIENDAS Y CAMPESINOS:

Un cuarto grupo que proporcionó los primeros miembros a las iglesias protestantes fue el de los trabajadores del campo, casi todos ellos involucrados en el sistema de haciendas. Por un lado estaban los obreros de las modernas plantaciones azucareras industriales de monocultivos, como las del norte, y todas aquellas que estaban integradas en su circuito.<sup>124</sup> Los misioneros de la IS y la IN fueron los primeros en lograr acceder a esos espacios y captar sus primeros adherentes. Roger Winans, primer misionero de la IN, se dedicó, desde 1915, a vender biblias en las principales haciendas del Norte, teniendo como principales clientes a los «cortadores» y «braceros», campesinos serranos quienes, bajo el sistema del «enganche», trabajaban, durante algunas temporadas, en las haciendas cos-

122. ARCHERD, Hays «Informe del Distrito del Perú». *Actas de la Quinta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (16-21 diciembre 1913), p. 18.

123. «Progresando». *El Mensajero*, 31 (julio 1917), p. 2. Posteriormente, la misma compañía auspició la fundación de la escuela metodista en ese poblado. «Informe del Distrito del Perú», *Actas de la Undécima Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (18-22 setiembre 1919), p. 117.

124. Véase: KLARÉN, Peter. *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Lima: IEP, 1976.

teñas. Al igual que sus homólogos de la UESA en las minas, también aprovechaba los días de paga en las haciendas para lograr vender su literatura y hacerse oír por un auditorio más amplio. Uno de ellos fue Juan Salazar, obrero de la Hacienda Pomalca, quien luego se convirtió en predicador de la IS. Otros, como Juan Tarrillo y Pedro Cruzado, también siguieron el mismo camino.<sup>125</sup> La importancia de la obra protestante en Pomalca se vio evidenciada en 1929, cuando la Asamblea Anual de la IN se realizó allí, contando con el beneplácito del gobernador general de la hacienda quien cedió el local de la Sociedad de Obreros para las reuniones.<sup>126</sup>

Luego de la Primera Guerra Mundial, el proceso de modernización capitalista produjo la crisis de los sectores medios y de otros grupos emergentes que apoyaron la aparición del APRA; igualmente afectados por esta coyuntura, algunos trabajadores de las haciendas abrazaron el protestantismo. De este modo, los protestantes acompañaron el proceso de modernización desde abajo.

Muchos de los nuevos conversos regresaron a sus poblaciones en la sierra norte con la nueva fe y fundaron una notable red de congregaciones en Cajamarca y otros pueblos de la costa norte.<sup>127</sup> Gracias a la labor en estas haciendas, otros confines del departamento y de Cajamarca se vieron impactados por el mensaje protestante, especialmente aquellos que se ubicaban alrededor de ellas. Así, a fines de la década se informaba que haciendas como Chugur, Ponte, Palomarillo y Fostén, en Cajamarca, tenían grupos de protestantes.<sup>128</sup> En ellos, los nuevos conversos, aunque crecientemente integrados a las relaciones capitalistas, tenían la oportunidad de evitar el deterioro de su sistema de valores y sus relaciones familiares.<sup>129</sup> En otros lugares de la costa, también se fundaron congre-

125. Salazar se convirtió primeramente en la IN, pero luego aparece mencionado entre los predicadores de la IS. *Ib.*, vol. I, p. 74.

126. «Notas». *Renacimiento*, 220 (enero 1930), p. 14.

127. GONZALES, Eloy, *op. cit.*, vol. II, p. 29.

128. «Notas». *Renacimiento*, 227 (agosto 1930), p. 128.

129. Aunque la inestabilidad familiar y el alcoholismo era comunes en la vida campesina, los testimonios muestran que esto se acentuó durante el proceso modernizador. DEERE,

gaciones entre los trabajadores de haciendas como Huando e Infantas en Lima y, más al sur, en Majes (Arequipa).<sup>130</sup>

Por otro lado, hubo casos de trabajadores de las haciendas serranas, de tipo más tradicional, que formaron grupos protestantes en algunas de ellas. Ese fue el hecho que tuvo lugar en la hacienda «Santa Ana» en el valle del Urubamba (Cuzco) y de otras en Azángaro (Puno), además de la ya mencionada hacienda «Urco» la cual, por ser de propiedad de la UESA, presenta características peculiares.<sup>131</sup> En la mayoría de ellas, fueron los propios hacendados quienes solicitaron la presencia de los misioneros, aunque únicamente esperaban que estos realizaran una labor de educación entre los indígenas, y no trabajos proselitistas que pudiesen desarrollar su interés por la opción religiosa protestante. No obstante, los misioneros no desaprovecharon la oportunidad.

En conclusión, es evidente que el grueso de la membresía protestante estuvo entre los sectores populares, especialmente en aquellos que podríamos denominar sectores emergentes (artesanos independientes, algunos profesionales, pequeños comerciantes, mineros, obreros de las haciendas), con especial predominio de los jóvenes. No hay presencia de los sectores más altos ni de las clases medias, salvo raras excepciones. La mayoría eran mestizos, entre los cuales, la presencia de los caucásicos misioneros resaltaba por ser estos quienes mantenían el control de las organi-

Diana, op. cit., pp. 153-173. Sin embargo, en las familias convertidas al protestantismo estos efectos pudieron evitarse por la adopción de un estricto y disciplinado código ético que impedía, de alguna forma, su desestructuración y la corrupción de las costumbres.

130. En Huando, el pionero fue un peón llamado Patricio Rivera quien, desde principios de siglo, dirigió a la comunidad de protestantes de la zona, y extendió la obra a otros pueblos de la campiña de Huacho. «Pressing Forward in Peru». *South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919), p. 63. Sobre los otros lugares véanse «Notas». *Renacimiento*, 220 (enero 1930), p. 15; y, KESSLER, Juan, op. cit., p. 288.

131. PAYNE, W. «Our Valley Trip. *Neglected Continent*, 4: 6 (diciembre 1917), pp. 338-340; RITCHIE, Juan. «Un llamamiento pro-indígena». *El Cristiano*, 92 (mayo 1919), p. 71. También hay un caso de una congregación metodista formada en la Hacienda «San Pedro» en Chanchamayo (Junín), zona selvática. *El Mensajero*, 14 (enero 1916).

zaciones eclesiásticas en formación.<sup>132</sup> Sin embargo, no podemos obviar la obra protestante entre los indígenas, que fue la que ennobleció más la labor de los misioneros ante la sociedad, a pesar de que pocos de ellos se interesaron seriamente en convertirse al protestantismo.

#### E. INDÍGENAS:

Uno de los principales argumentos que los misioneros usaban para justificar su presencia en el país era la «redención» de las incultas y abandonadas comunidades indígenas. No sólo ante el Estado o la dirigencia del país, sino también ante sus propios gobiernos e iglesias, en especial a los contribuyentes de fondos para las organizaciones misioneras. Así, desde un inicio se intentó alcanzar a las masas indígenas, especialmente a través de la obra educativa y los servicios médicos. Excluyendo la exitosa labor de los adventistas, fue la UESA la que puso mayor empeño en convertir a los indígenas.

Un espacio privilegiado para ello fue el sur andino, específicamente el departamento del Cuzco. Allí, en 1908, se adquirió la hacienda «Urco» en la provincia de Calca, un terreno de aproximadamente 100 has, en la que vivía un determinado número de familias indígenas que, según el sistema de las haciendas, pagaba el uso de la tierra con su fuerza laboral. El objetivo de la hacienda era influir en el estilo de vida de los indígenas para lo cual se estableció una pequeña escuela pues se tenía la esperanza de que, a través de los niños, los indígenas adultos cambiasen sus costumbres. Además, se introdujeron modernos sistemas de cultivo y se prohibieron prácticas tradicionales como el consumo de coca y las fiestas patronales. En 1918 se construyó un templo para realizar servicios religiosos protestantes, aunque ya hacía algún tiempo que se celebraban escuelas dominicales. Ese año, se celebró un servicio bautismal en el que

132. De esos sectores populares mestizos surgieron los primeros dirigentes protestantes nacionales, a pesar de que algunos misioneros aún desconfiaban de su capacidad. «The Biblical Institute». *Inca Land*, 1: 5 (setiembre-octubre 1925), p. 74; BUCKLE, Ellen, op. cit., pp. 34-46.

11 personas fueron bautizadas, tres de las cuales eran indígenas; no obstante, cuando en 1922 el misionero Charles Inwood la visitó, informó que no había indígenas convertidos. Posteriormente, el mismo Juan Ritchie cuestionó la efectividad de la evangelización en la hacienda.<sup>133</sup>

Sin embargo, a pesar del relativo fracaso de los objetivos conversionistas de la base misionera de Urco, en otros lugares sí hubo mejores resultados. Así, la UESA logró establecer congregaciones en algunos pueblos indígenas de Cuzco (Sicuni, Huantura, Checacupe, Pitumarca) y Puno (Ayaviri), pero recién a finales de la década.<sup>134</sup> En la sierra central, la ACM estableció congregaciones entre las comunidades indígenas de las provincias de Dos de Mayo, Ambo y Pachitea (Huánuco), los pentecostales en Huancayo e incluso los metodistas informaron que tenían miembros indígenas en algunas de sus congregaciones.<sup>135</sup> Finalmente habría que contar con las bases misioneras en la selva como la de la ACM entre los campos de Cahuapanas (Pachitea-Huánuco) y la misión nazarena entre los guarunas de Pomará (Amazonas).<sup>136</sup>

No obstante, estos logros fueron sumamente limitados pues no se comparan a lo que los adventistas lograron en Puno quienes, hacia 1930 ya contaban con aproximadamente 7000 adherentes indígenas. En general,

133. La hacienda estaba registrada con el nombre de «Sociedad Anónima Inglesa». «A Traveller's Notes. Mr. Strachan's Tour in Chile, Peru and Bolivia». *South America*, VI: 10 (febrero 1918), p. 95; SAVAGE, Peter, op. cit., p. 53; GRUBB, Kenneth. *The West Coast Republics in South America*. Londres: World Dominion Press, 1939, p. 87.

134. HERNIMAN, Len. «Sicuni-A Quechua Indian District and Neighbourhood». *Neglected Continent*, 6: 11 (junio 1925), pp. 374-376; TYSON, Mr. & Mrs. «Joy Bells at Huantura». *Neglected Continent*, 8: 3 (junio 1929), pp. 44-46.

135. En 1930, los delegados de la congregación de Nunaraico (Dos de Mayo) a la Convención Departamental de la ACM en Huánuco fueron los jóvenes indígenas Apolonio Ayra y Valentín Cajaleón. «Notas». *Renacimiento*, 224 (mayo 1930), p. 78; MONTAÑO, W. F. «Campaña de Evangelización en el Perú Central». *Renacimiento*, 212 (mayo 1929), pp. 75-76; BREWSTER, C. W. «The Central District». *Inca Land*, IV: 4 (agosto 1928), pp. 50-55.

136. MCINTOSH, George (ed.), op. cit., (1989), vol. II, p. 58; GONZALES, Eloy, op. cit., vol. II, p. 52.

las misiones protestantes no tuvieron éxito en convertir a los indígenas. La diferencia fundamental entre su trabajo y el de los adventistas estuvo en que estos últimos consideraron a los nuevos conversos indígenas como sujetos participantes en el desarrollo de su organización, mientras que los misioneros protestantes los trataron como sujetos observantes, pues el control de las iniciativas y la administración la mantuvieron ellos o los mestizos peruanos convertidos.

### «Por sus frutos los conocerán»: la ética de los protestantes

Dentro del proceso de establecimiento del protestantismo, un aspecto fundamental para su éxito fue la ética de sus fieles. La primera percepción evidente del protestantismo para los sectores sociales que apreciaban sus aportes ideológicos y su obra social, fue la transformación ética que su prédica producía en la gente. Los liberales, y los otros sectores que promovían la inmigración, no esperaban solamente los beneficios «raciales» de los protestantes extranjeros, sino también su influencia en la formación de hábitos nuevos y de una moralidad metódica inclinada al trabajo más que a la especulación. Como se sabe, fueron pocos los inmigrantes que llegaron; sin embargo, los misioneros se encargaron de difundir sus planteamientos éticos entre los conversos que formaron las primeras congregaciones protestantes del Perú. Así empezó a conformarse una ética particular y distintiva entre los «evangélicos», cuyos caracteres subsisten, con algunas variantes, hasta hoy. Sin embargo, dicha conducta no provenía únicamente de los rasgos propios de la «ética protestante» analizada por Weber, sino también del trasfondo pietista de los protestantes «evangélicos» y de la corriente «revivalista» norteamericana y británica de la segunda mitad del siglo XX. Así, la laboriosidad, el ahorro y la austeridad se combinaban con el perfeccionismo moralista y la militancia religiosa. A diferencia de los grupos sociales analizados por Weber, los protestantes peruanos no se convirtieron en capitalistas, pero sí tenían elementos éticos mucho más propicios para el sistema. No se convirtieron en agentes del capitalismo, pero sí facilitaron la adaptación al

sistema de los grupos sociales que alcanzaron. Dicha adaptación no significó contemporización pues, en determinadas circunstancias, los protestantes asumieron una actitud de confrontación con algunos elementos del sistema.

*1. Elementos de la ética individual:*

La religión protestante tiene un componente fuertemente individualista. Para los protestantes, los signos fundamentales de su identidad se manifestaron en su ética individual. Para que alguien fuera admitido en una congregación protestante debía reunir determinadas características y mostrar signos evidentes de cambio. Además, las comunidades protestantes introdujeron una forma nueva de feligresía en el Perú: la voluntaria. Mientras que en el catolicismo, la incorporación era involuntaria pues el bautismo infantil ligaba automáticamente al individuo a la Iglesia, en el protestantismo era espontánea; mientras que el católico juzgaba su fidelidad a la fe mediante el cumplimiento de una serie de requerimientos rituales, el protestante respondía a criterios éticos. Pero el grado de control de la comunidad era también mayor; mientras un católico podía seguir siéndolo a pesar de su inconsecuencia con las normas de la Iglesia, el protestante era alejado de la comunión cuando faltaba a alguna de las normas éticas de su comunidad; mientras que en la Iglesia Católica era la jerarquía la que definía la excomunión de algún fiel, en las iglesias protestantes era la comunidad de fieles la que la determinaba. Estas distinciones influyeron para que el protestantismo, desde sus inicios, fuera fuertemente militante; no podía haber «protestantes nominales». Salvo entre los inmigrantes anglosajones, cuyo protestantismo era de tipo cultural y tradicional, los misioneros inculcaron en los conversos peruanos una militancia religiosa muy acendrada y basada en la ética.

Según el *Manual Evangélico* de la IEP, no se podía tolerar dentro de la feligresía a aquellos que participasen de los siguientes actos:

- (a) Concubinato, fornicación, adulterio, o conducta o conversación lasciva.

- (b) Tomar habitualmente licor embriagante, o traficar en licores alcohólicos.
- (c) Prestarse dinero sin tener la seguridad de devolverlo, tomar mercaderías sin poderlas pagar, o dejar de esforzarse para cancelar la deuda contraída.
- (d) Conseguir dinero, mercadería o propiedad con fraudes o engaños, o prestarse a tales fraudes de parte de otros, sea para defraudar a particulares, a fondos públicos, o al fisco.<sup>137</sup>

Estos puntos fueron los que delinearon los caracteres de la ética individual de los protestantes en el Perú, desde sus inicios hasta hoy: templanza sexual, abstinencia de todo tipo de «vicios», énfasis en el ahorro y honradez en sus relaciones sociales. Ello puede notarse con mucha claridad en los testimonios de los conversos, en los cuales, el cambio de religión significó fundamentalmente la adopción de un nuevo código ético mucho más riguroso que el católico. Además, su cumplimiento era celosamente vigilado por la comunidad, la cual, si lo juzgaba conveniente, podía excluir de la comunión al infractor. Así, aunque la incorporación a la comunidad era básicamente voluntaria, su permanencia en ella dependía, además, de la voluntad colectiva.

Así por ejemplo, la revista *El Cristiano* cuenta de un caso, en 1918, en el que un miembro, luego de haber salido del alcoholismo, cayó otra vez en el vicio, por lo cual fue convocado por el Consistorio (junta de líderes laicos elegida por la congregación) para suspenderlo. El infractor «[...] apareció arrepentido y humillado, y entre sollozos pidió perdón a Dios y a la iglesia, rogando las oraciones de los hermanos a su favor»; pero el Consistorio fue inflexible en la sanción porque «[...] en las iglesias evangélicas no se permite que los miembros permanezcan en plena comunión si la vida que llevan no está en conformidad con los altos principios morales que profesan».<sup>138</sup> La unión entre conversión religiosa y abstinencia

137. «Manual Evangélico. Principios y Práctica». *Renacimiento*, 132 (setiembre 1922), p. 133; «Faltas intolerables en la Iglesia de Cristo». *¡Adelante!*, 7 (setiembre 1927), p. 4.

138. «¿Dónde amarras tu caballo?». *El Cristiano*, 79 (abril 1918), p. 60.

alcohólica fue tan fuerte que los protestantes fueron los pioneros y principales promotores del movimiento temperante que floreció en el Perú entre 1912-1930.<sup>139</sup>

Pero dentro del discurso protestante, la abstinencia frente al consumo de alcohol y a otros «vicios» como el consumo de cigarrillos,<sup>140</sup> no era solamente un precepto religioso, sino que tenía objetivos muy prácticos como el ahorro y el desarrollo de una vida social y familiar sana. Puesto que el protestante no consumía una serie de artículos innecesarios y además dañinos para su salud y sus relaciones sociales, los recursos que antes eran gastados en ello ahora eran invertidos en la adecuada atención a su familia, en los negocios y en ahorrar. Además, había un excedente que debía servir para contribuir con el sostenimiento de los pastores nacionales y los gastos de la congregación, pues, fuera de los recursos económicos para las escuelas y la obra social, los misioneros no daban dinero para esos fines, salvo excepciones. Es lo que revelan los siguientes testimonios:

Hace veintisiete años que no fumo, y que he venido colocando en una caja de ahorros el dinero que acostumbraba gastar en tabaco. No hace mucho, he retirado el depósito, que ya ascendía a ciento ochenta libras esterlinas. Con este dinero he podido establecer a mi hijo, y tengo la satisfacción de ver que lleva perfectamente sus negocios.<sup>141</sup>

Yo que era un artesano que malgastaba mi salario. Ahora pues, hermanos, les he estado visitando con el objeto de unirme con Uds., porque me separo del romanismo, porque no andan en la verdad, y no quieren que el hombre sea libre [...], hoy pues ya no como antes que vivía en las taber-

139. Al igual que los «secos» en el movimiento antialcohólico en Estados Unidos, que combatían al «demonio ron» (demon rum), en el Perú, los protestantes empleaban calificativos similares. Un converso testificaba así: «El suscrito era un esclavo de Satanás, dominado por el destructor y terrible enemigo de la humanidad y fiel agente del diablo, "El licor"». «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 186 (marzo 1927), p. 41. En la última sección del capítulo 4 esto se profundizará.

140. Además se prohibía el juego de cartas y todo tipo de juegos de azar. «Mundanalismo en la Iglesia». *El Cristiano*, 88 (febrero 1919), p. 195; MUÑOZ, Alfonso. «Las lote-rías». *El Mensajero*, 4 (marzo 1915), p. 9.

141. «Mejor que fumar». *Renacimiento*, 138 (marzo 1923), p. 46.

nas intranquilo y no me alcanzaba mis salarios para vestirme ni comer tranquilo. Hoy vivo contento y moderado y me visto bien y mi salario me alcanza para mis ahorros.<sup>142</sup>

[...] hace tiempo mi hermano era un holgazán, pendenciero y borracho. Desde que empezó a leer la Biblia trabaja con solicitud y no va a las tabernas ni juega a las cartas, lleva el jornal a su anciana madre y nuestra vida de casa es pacífica y próspera.<sup>143</sup>

Desde que soy protestante, yo tengo que dar para el sostenimiento de mi iglesia, cosa que nunca hacía antes. Pero, ya veis, ahora ni tomo, ni fumo, ni tengo otros vicios que antes tenía, y con lo que antes invertía en ellos, tengo ahora para todas estas cosas (ropa nueva, aseo), y aún para hacer algunos ahorrillos.<sup>144</sup>

Así, el protestantismo mostraba sus beneficios éticos en el ámbito personal, además de los culturales a escala social. Como contraparte exigía de sus miembros sus contribuciones económicas y el cumplimiento permanentemente y militante de sus preceptos éticos. Aunque es difícil comprobar si estos fueron cumplidos estrictamente, es un hecho que sí lo fueron en alto grado porque se constituyeron en el signo de identidad visible de los protestantes ante la sociedad.

Aunque no se ajustan precisamente al tipo ideal del protestante ascético y capitalista trabajado por Weber, los protestantes peruanos de las primeras décadas del siglo muestran algunos rasgos comunes con aquel, en especial en lo referente al ahorro y a un código ético bastante estricto. No obstante, no se convirtieron en agentes del capitalismo y menos en capitalistas, pero esos principios sí ayudaron a que aquellos sectores sociales afectados negativamente por los cambios producidos por la modernización capitalista en algunos enclaves, pudieran adaptarse al sistema sin caer en la total desestructuración o en la opción revolucionaria. Por otra parte, hubo muchos protestantes en zonas rurales, alejadas de los

142. «Noticias». *Renacimiento*, 120 (setiembre 1921), p. 144.

143. «Por sus frutos». *El Heraldo*, 8 (agosto 1916), p. 3.

144. «La higiene y aseo personal son virtudes cristianas». *El Heraldo*, 156 (mayo 1928), p. 2; «Editoriales». *Renacimiento*, 210 (marzo 1929), p. 35.

enclaves modernos, cuyos valores se adelantaron a la modernización y, en ese caso, sí tuvieron algunos elementos modernos que diferían y a veces se oponían a los valores de las sociedades tradicionales en las que estaban inmersos.

## 2. *Nuevas costumbres sociales*

Junto a sus transformaciones éticas, los conversos protestantes, influenciados por los misioneros, adquirieron nuevas costumbres sociales las que, en algunos casos, eran las mismas que los promotores de la modernización empezaron a implantar en el país. Obviamente, los misioneros, al igual que los demás extranjeros, tenían costumbres propias de su cultura. Lo que los distinguió de los segundos fue que las transmitieron a muchos peruanos por la vía educativa y religiosa. En el caso de la primera, sus alumnos fueron los que adoptaron algunos de sus hábitos, lo que veremos en el capítulo siguiente. En el caso de la vía religiosa, fueron los miembros de las primeras iglesias protestantes quienes asumieron estas usanzas.

El caso de la celebración de la Navidad, festividad universalmente cristiana, es un ejemplo de ello. Puesto que las formas tradicionales de su celebración en el Perú estaban relacionadas con la fe católica, los protestantes tuvieron que asumir las formas anglosajonas de la celebración navideña que ya se habían difundido bastante en Lima por la presencia de las comunidades inmigrantes. Además, la visión de los misioneros sobre las formas autóctonas de celebración navideña era bastante negativa pues las consideraban idolátricas y melancólicas; en cambio, consideraban que su propia forma de celebración sí era muy alegre y sana, mostrando así un alto grado de etnocentrismo.<sup>145</sup> Así, elementos como el árbol de navidad «con oropel y luces eléctricas», los chocolates y dulces, los regalos y el

145. Una misionera consideraba que había mucha indiferencia entre los peruanos y que las misas eran muy tristes; además le parecía que «[...] the churches aré decorated elaborately, almost grotesquely». DONAHUE, Mamie «Christmas in the Tropics». *Inca Land*, III: 6 (noviembre-diciembre), p. 89.

«simpático viejecito Santa Claus», intercalados con cánticos religiosos y dramatizaciones infantiles, formaban parte de la forma común de celebración navideña en las iglesias y hogares protestantes en Lima y provincias.<sup>146</sup> Otra festividad celebrada por los misioneros norteamericanos fue el *Halloween*, pero al parecer tuvo poca acogida entre la feligresía protestante peruana.<sup>147</sup>

En contraparte, hubo festividades autóctonas que fueron rechazadas por los misioneros. Obviamente, las fiestas patronales y todo tipo de celebraciones religiosas católicas fueron rechazadas de plano. Aparte de ellas, los carnavales, festividad con características «paganas», fueron sospechosos a la vista de los protestantes. Puesto que las advertencias no eran suficientes, pues muchos fieles seguían acudiendo a esas festividades, para impedirlo los misioneros y pastores nacionales resolvieron realizar eventos alternativos como paseos, picnics, juegos, recitales, etc.<sup>148</sup> Asimismo, las corridas de toros y las peleas de gallos recibieron la sanción protestante.<sup>149</sup>

De esta forma, los protestantes empezaron a formar una nueva identidad social en la que algunas de las festividades tradicionales de la sociedad peruana estaban ausentes. Ello tuvo un fuerte impacto en las relacio-

146. «Noticias». *El Cristiano*, 52 (enero 1916), p. 16; «Noticias», 101 (febrero 1920), p. 32; «Lo que pasa». *El Mensajero*, 37 (enero 1918), p. 10; «Lo que pasa», 48 (diciembre 1918), p. 16; «Noticias de la obra evangélica». *El Herald*, 40 (enero 1915), p. 35; «Notas». *Renacimiento*, 137 (febrero 1923), p. 32; «Notas y correspondencia», 197 (febrero 1928), p. 32.

147. «Hallowe'en night found all the missionaries in various costumes, gathered together in the homes of the Bossings and Shurtleffs, where they enjoyed all the thrills of the occasion. Everyone entered into the spirit of Hallowe'en and the evening was full of fun». «Personnals». *Inca Land*, I: 6 (noviembre-diciembre 1925), p. 100; «Personnals», II: 6 (noviembre-diciembre 1926), p. 95.

148. «Carnival as the Church Celebrates It». *Inca Land*, I: 2 (marzo-abril 1925), p. 30; «Lo que pasa». *El Mensajero*, 40 (abril 1918); «Peru». *South America*, II: 13 (mayo 1913), p. 18.

149. «Lo que pasa». *El Mensajero*, 36 (diciembre 1917), p. 11; W.J. Dennis, «Informe del Colegio Norte-americano de Huancayo». *Actas de la Undécima Reunión* (18-22 setiembre 1919), p. 125.

nes sociales de los protestantes, pues, dentro de las sociedades tradicionales, las festividades eran también espacios de sociabilidad. Al salir de aquellas, además de apartarse de las cantinas, la plaza de toros y otros espacios de socialización, los protestantes vieron reducidas sus posibilidades de establecer efectivas redes sociales a únicamente los centros laborales y de estudio. No obstante, el tiempo que antes era invertido en aquellas actividades, ahora se gastaba en las actividades religiosas de la congregación protestante, lo que permitió que al interior de la comunidad religiosa el grado de cohesión fuera fuerte pues era el principal espacio de sociabilidad de sus integrantes.

## *Capítulo 4*

### EL PROTESTANTISMO Y LOS ESPACIOS DE REFORMA: OBRA EDUCATIVA Y MÉDICA

**L**A LABOR BENÉFICA, la presencia en los espacios de reforma y la efectiva incursión en aquellos sectores y actividades en los que el ideal modernizador estuviera presente fueron los objetivos centrales del proyecto misionero protestante. Estos misioneros tenían la necesidad de mostrar con hechos que su presencia en el país no tenía únicamente propósitos proselitistas sino que además eran portadores de reformas en espacios tan vitales para el desarrollo de un país como la educación y la salud. De esa manera, el apoyo liberal se acrecentó y lograron legitimarse ante la sociedad gracias a los aportes y adelantos que trajeron; además, demostraron sus propósitos filantrópicos. Así, en este capítulo analizaremos las formas a través de las cuales dichos misioneros contribuyeron a la modernización del país en el área educativa y médica. Es decir, estudiaremos la obra social y cultural que realizaron como proyección de sus convicciones y que sirvió para legitimar la presencia del protestantismo en la sociedad peruana.

#### Las escuelas y colegios protestantes y su rol en el desarrollo educativo peruano

Luego de la Guerra del Pacífico, la intelectualidad peruana tomó conciencia de la lamentable situación por la que atravesaba el sistema educativo peruano. En ese contexto, el debate que protagonizaron Manuel Vicente Villarán y Alejandro Deustua acerca de la política que debía implantarse para revertir esa problemática influyó en la política de los diversos gobiernos civilistas los cuales adoptaron medidas con la finalidad

de modernizar el sistema educativo nacional.<sup>1</sup> En 1901, durante la presidencia de Eduardo López de Romaña, se promulgó la Ley Orgánica de Instrucción; no obstante, al año siguiente ésta fue sustituida por una nueva Ley Orgánica de Educación inspirada fundamentalmente en los modelos educativos anglosajones. Durante el primer gobierno de José Pardo se dieron medidas mucho más efectivas para desarrollar la educación, especialmente en el aspecto administrativo. Se implementó la centralización, se creó la Dirección General de Instrucción Primaria, se reorganizaron varios colegios, se reorganizó la Escuela Normal de Mujeres y se creó la Escuela Normal de Varones bajo la dirección del profesor belga Isidore Poiry, a quien luego sucedió el pedagogo norteamericano Joseph Mac Knight quien era protestante. Posteriormente, bajo el segundo gobierno de Leguía, las reformas continuaron pero bajo la influencia norteamericana. En 1920 se promulgó la Ley Orgánica de Educación N.º 4004 que fue diseñada siguiendo las ideas pragmáticas de Manuel Vicente Villarán y con el apoyo de una misión pedagógica norteamericana.<sup>2</sup>

A pesar de todo este esfuerzo, los resultados tardaron en manifestarse. Dávalos y Lissón informa que en 1916 sólo había 2296 escuelas primarias y 27 colegios secundarios nacionales en todo el país,<sup>3</sup> lo que de-

1. Deustua propugnaba una postura elitista que, siguiendo modelos organizacionales británicos, enfatizaba la reforma de la universidad y la formación de los sectores dirigentes. Villarán, por su parte, siguiendo tendencias educacionales norteamericanas, promovía la instrucción de los sectores populares, especialmente en el aspecto vocacional. Ambos estuvieron involucrados, en distintos momentos, en los proyectos de reforma. MAC LEAN Y ESTENÓS, Roberto. *Sociología Educativa del Perú*. Lima: Imp. Gil, 194, pp. 339-340; BRUNO-JOFRÉ, Rosa, op. cit., pp. 118-121.

2. PAULSTON, Rolland. *Society, Schools and Progress in Peru*. Oxford: Pergamon Press, 1971, pp. 45-47. CALERO, Mavilo. *Historia de la educación peruana*. Lima: San Marcos, 1999, pp. 60-65. Por lo menos uno de ellos, John Breedin, Director de Exámenes de las escuelas fiscales, asistía regularmente a la Union Church. «Personals». *Inca Land*, 1: 4 (julio-agosto 1925), p. 67.

3. DÁVALOS Y LISSÓN, Pedro. *La primera centuria. Causas geográficas, políticas y económicas que han detenido el progreso moral y material del Perú en el primer siglo de la vida independiente*. Lima: s.e., vol. 1, pp. 137-163. De los 5202 alumnos matriculados en 1917, en la secundaria, a escala nacional, sólo 243 culminaron satisfactoriamente sus estudios, lo que

muestra las carencias del sistema educativo nacional. Once años después la cifra aumentó a 3354 escuelas primarias y 29 colegios secundarios, aún insuficientes para los cerca de 6 millones de habitantes que debía tener el país en ese entonces.<sup>4</sup> Las masas populares apenas si podían acceder a la educación primaria y, excepcionalmente, a la secundaria. La universidad estaba reservada a la elite, aunque con una creciente presencia de las clases medias emergentes. Así, la incapacidad del Estado para proveer suficientes oportunidades educativas a toda la población tuvo que ser compensada con la educación privada.<sup>5</sup> La Iglesia Católica era la principal organización no-estatal que ofrecía una alternativa educativa a la población a través de sus escuelas. No obstante, los colegios que fundó a fines del siglo XIX (La Inmaculada y La Recoleta) se dirigieron principalmente a la elite. En ese contexto, las escuelas y colegios protestantes fueron otra de las alternativas privadas que tuvo la población para acceder a la educación. En este caso, el atractivo era doble porque aquellos ofrecían una enseñanza «moderna», hablaban inglés y estaban acordes con las tendencias estatales de seguir los modelos educacionales norteamericanos.

El primer intento de establecimiento de una obra protestante fue el de Diego Thomson (1822-1824), misionero y pedagogo escocés, quien, convocado por San Martín, vino a promover el establecimiento de una escuela normal para la preparación de maestros según el sistema lancasteriano. Además, como él era agente de la SBBE, aprovechó la oportunidad para difundir la lectura de la Biblia. Singularmente, contó con el apoyo de algunos clérigos católicos, uno de los cuales, el padre José Francisco Navarrete, fue el que continuó su labor luego de su salida del país. Así, el primer misionero protestante en el Perú fue un educador.<sup>6</sup> Poste-

demuestra las carencias del sistema. *Almanaque de El Comercio para 1918*. Lima: Imp. de El Comercio, 1918, pp. 116-117.

4. «Actualidades en el país». *Renacimiento*, 187 (abril 1927), p. 56.

5. En 1927, había 261 escuelas particulares en todo el país. *Ib.*, loc. cit.

6. Sobre Thomson véase: FONSECA, Juan. «Sin educación no hay sociedad: las escuelas lancasterianas y la educación primaria en los inicios de la República (1822-1826)», pp. 265-268. En: O'PHELAN, Scarlett (comp.) *La independencia del Perú. De los Borbones a*

riormente, en los sucesivos intentos de establecimiento protestante en el s. XIX, los misioneros insistieron en el énfasis educativo. Normalmente, junto a la capilla, había una pequeña escuela con la que se proyectaban a la comunidad.<sup>7</sup> Luego de la llegada de Penzotti, el esfuerzo por fundar escuelas, especialmente entre los metodistas, se incrementó notablemente.<sup>8</sup>

*1. Los colegios protestantes: educación para la elite*

De una manera general, el proyecto educativo protestante buscó alcanzar a los sectores privilegiados con la educación. Se creía que era posible influir en la elite a través de ella con el fin de promover entre sus vástagos

*Bolívar*. Lima: Fondo Editorial PUCP - Instituto Riva Agüero, 2001; BAHAMONDE, Wenceslao. op. cit., pp. 22-33. Una fuente muy reveladora la constituyen sus *Letters on the moral and religious state of South America (1827)*, incluidas en la tesis de ROMERO, Elvira, op. cit.

7. Hasta la llegada de Penzotti, por los menos seis escuelas fueron fundadas por diversos misioneros, aunque todas tuvieron una existencia efímera. La Sociedad Anglo-americana de Instrucción Primaria y Conferencias (anglicana) fundó una en la calle Negreiros, y luego en la calle Pacae (1886). La South American Mission Society (SAMS) fundó en El Callao una escuela mixta que llegó a tener 80 alumnos, 20 de los cuales eran peruanos (1864-1867). Los misioneros presbiterianos también fundaron una escuela en El Callao (1885) pero que duró sólo un año. Finalmente, el obispo metodista William Taylor, en 1878 estableció escuelas mixtas en El Callao, Mollendo y Arica, pero la guerra y las enfermedades acabaron con el ánimo de los misioneros encargados en esos lugares. Sólo la escuela del Callao sobrevivió hasta 1887, un año antes del arribo de Penzotti. La influencia de estas escuelas en las comunidades inmigrantes está aún por estudiarse. RITCHIE, Juan, op. cit. (1985), pp. 13-15; BAHAMONDE, Wenceslao, op. cit., pp. 58-88. Aunque recién en 1904 se autorizó formalmente el establecimiento de escuelas privadas, de hecho ya existían muchas, entre ellas las escuelas protestantes. BRUNO-JOFRÉ, Rosa, op. cit., pp. 121-122, 142-144.

8. El misionero Thomas Wood, con la colaboración de su familia y otros misioneros, fundó una red de escuelas en el Callao (1891), que luego se unieron para formar el Callao High School (secundaria) y la Escuela Anglo-Americana del Callao (primaria). Luego, en 1906, Elsie Wood, hija de Thomas Wood, fundó el Lima High School, para mujeres. Finalmente, en 1904, se había fundado la Academia Inglesa en Tarma, que luego fue trasladada a Huancayo con el nombre de Colegio Norteamericano (1913). Esa era la situación al llegar 1913.

las formas modernas de pensamiento y socialización pero con una base religiosa. Además, las esperanzas de convertirlos nunca dejaron de estar ausentes en los propósitos de los misioneros. Los colegios protestantes para la elite tenían esos objetivos fundamentales: formar nuevos modelos de ciudadanos, más modernos y tolerantes, y así poder influir en las grandes decisiones del país. Dos de ellos fueron los más importantes.

Uno fue el Lima High School, fundado bajo el patrocinio de la Sociedad Misionera Metodista de Señoras de los Estados Unidos (*Methodist Women's Foreign Missionary Society*). Aunque inicialmente sólo tenía el kindergarten y la sección primaria, luego inauguró la sección secundaria y una sección comercial.<sup>9</sup> El número de matriculados fue creciendo progresivamente desde 40 en 1915 hasta 263 en 1919. Luego cayó un poco, pues en 1928 sólo tenía 180 alumnas y 190 dos años más tarde.<sup>10</sup> Su personal docente estaba formado principalmente por misioneros norteamericanos, aunque paulatinamente se incluyó a jóvenes profesores peruanos, varios de ellos graduados de alguna de sus escuelas, y a ciertos personajes connotados del magisterio nacional como Elvira García y García y Manuel Beltroy.<sup>11</sup> Su alumnado estuvo conformado principalmente por

9. El colegio obtuvo esa autorización luego de que su directora, Beryl Lovejoy, presentó una tesis para obtener el Bachillerato en Ciencias Naturales en la Universidad San Marcos. Con ese respaldo, los exámenes de los alumnos tenían el mismo valor que el de los colegios nacionales. LOVEJOY, Beryl. «Informe del Lima High School, de la Sociedad Misionera de Señoras de la Iglesia Metodista Episcopal». *Actas de la Octava Reunión de la Conferencia. Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (30 noviembre-3 diciembre 1916), pp. 24-26.

10. Entre 1916 a 1919, aproximadamente, estos números incluyeron a una pequeña proporción de varones (27 en 1918), que luego fueron trasladados a otro colegio. «Informes». *Actas de la Octava Reunión de la Conferencia. Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (30 noviembre-3 diciembre 1916), p. 17; «Informe del Lima High School, de la Sociedad Misionera de Señoras». *Actas de la Décima Reunión de la Conferencia. Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (5-10 noviembre 1918), p. 92; HANKS, Gertrude. «Informe del Lima High School, 1930». *Actas Oficiales de la Vigésima Segunda Reunión*, (2-8 diciembre 1930), p. 612; RADER, Marvin. «The Lima High School». *Inca Land*, IV: 5 (setiembre-octubre 1928), p. 65.

11. Ambos estuvieron sucesivamente a cargo del departamento de Castellano. «School Days are Here Again». *Inca Land*, I: 2 (marzo-abril 1925), p. 30; LOVEJOY, Beryl. «In-

hijas de familias de las clases altas y medias, además de numerosas hijas de familias extranjeras (norteamericanas, alemanas, británicas, japonesas, judías, etc., lo que constituía motivo de orgullo para la misión:

Se cuenta entre las familias representadas en el colegio a muchas que son de influencia, y que bondadosamente hacen buenas referencias al colegio en toda ocasión. Se nota entre éstos, ministros de estado, representantes diplomáticos, senadores, diputados, catedráticos, médicos, abogados, y muchos otros que ocupan puestos importantes en el estado. El colegio se considera muy afortunado en tener a estos amigos poderosos.<sup>12</sup>

Como en la mayoría de los colegios protestantes, la enseñanza del inglés era el principal atractivo para captar alumnos y despejar los resquemores que la sociedad guardaba frente a la obra protestante. Además, el colegio procuró abrirse a la sociedad a través de diversas actividades artísticas y culturales en las que las alumnas debían demostrar la eficiencia de la formación recibida en el plantel. Por eso fueron frecuentes sus participaciones en concursos literarios y recitales; además, las ceremonias de clausura del año escolar se hacían en conocidos teatros como el Colón, contando con la presencia de diversas personalidades del mundo político, diplomático y financiero.<sup>13</sup> Además, en sus anuncios promocionales, el plantel procuraba atraer a las familias de la elite con mensajes como éste:

forme del Lima High School». *Actas de la Undécima Reunión de la Conferencia. Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (18-22 setiembre 1919), pp. 92-93.

12. LOVEJOY, Beryl. «Informe del Lima High School», *Actas de la Novena Reunión de la Conferencia. Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (8-10 diciembre 1917), p. 57. RADER, Marvin. «The Lima High School». *Inca Land*, IV: 5 (setiembre-octubre 1928). No obstante, se procuraba que el ambiente no fuera totalmente elitista. Según uno de los profesores: «Side by side is the girl whose father is a high government official, and the girl whose mother scrubs and cleans to support her large family». *Inca Land*, I: 3 (mayo-junio 1925), p. 43.

13. En 1927, dos de las alumnas ganaron un concurso literario convocado por la Universidad de San Marcos; mientras que en la ceremonia de clausura de 1926, presentaron una opereta en inglés. Con ello, el colegio mostraba su suficiencia tanto en la enseñanza del inglés como del español. «A Literary Contest». *Inca Land*, III: 6 (noviembre-diciembre 1927); «Lima High School Commencement». *Inca Land*, II: 6 (noviembre-diciembre 1926).

Este Colegio americano ofrece un curso completo, incluyendo kindergarten, primaria, intermedia ó instrucción secundaria, y prepara para ingresar á universidades norteamericanas. La enseñanza se proporciona por competentes profesoras americanas, especialistas en el trabajo que dirigen. Todos los cursos se enseñan en inglés, con la excepción de uno en español, en cada sección, ofrecido por la señorita García y García.<sup>14</sup>

Otra novedad la constituía la intensiva promoción del deporte. El voleibol, el básquetbol y la gimnasia eran habitualmente practicados por las alumnas, y su concurso en competiciones inter-escolares mostraba sus habilidades. Sus equipos de natación y voleibol eran bastante renombrados en el ambiente deportivo limeño.<sup>15</sup>

No obstante, el principal aporte del colegio estaba en la formación comercial brindada a sus alumnas. Esto las preparaba para incorporarse a la creciente actividad financiera y comercial de la modernizada sociedad limeña. A diferencia de las alumnas de otros colegios, en el Lima High School, las niñas recibían una adecuada capacitación para desempeñarse como secretarias, administradoras o agentes comerciales, además de un buen número de profesoras. Pero lo más importante no era sólo la capacitación sino la formación integral que llevaba al convencimiento de que las mujeres podían trabajar sin perjudicar por ello su reputación, y asegurarse formas para vivir por sí mismas. Ello era notablemente apreciado por los dueños de empresas extranjeras, banqueros y grandes comerciantes quienes solicitaban al colegio sus mejores graduadas para trabajar en sus oficinas. El colegio preparó a las hijas de la elite para incorporarse a la modernización del país.<sup>16</sup>

Puesto que esa época las mujeres carecían de suficientes oportunidades para su formación, el Lima High School contribuyó, de alguna ma-

14. *Almanaque de El Comercio para 1922*. Lima: Imp. de El Comercio, 1922, p. 311.

15. «Girls Athletics in Peru». *Inca Land*, III: 6 (noviembre-diciembre 1927), p. 99; *Almanaque de El Comercio para 1927*. Lima: Imp. de El Comercio, 1927.

16. En una ocasión, el Banco Mercantil Americano pidió que el colegio abriera clases de taquigrafía y correspondencia comercial para sus empleados. LOVEJOY, Beryl, op. cit. (1919), p. 124. También véase: «The Alumnae Association of the Lima High School». *Inca Land*, IV: 5 (setiembre-octubre 1928), p. 78.

nera, a darles una oportunidad para involucrarse en la sociedad y adaptarse a los cambios que la modernización estaba trayendo. Aunque las misioneras no ocultaron su interés en lograr algunas conversiones entre sus alumnas, para lo cual iniciaron una escuela dominical,<sup>17</sup> su principal preocupación estuvo en formarlas como personas y prepararlas para un mundo que cambiaba rápidamente. Así definía sus objetivos una misionera: «[...] la ambición del Lima High School es poder ofrecer a las espléndidas jóvenes peruanas una oportunidad para aprender a pensar por sí mismas, a desarrollar un encanto que demuestre su rebosante salud, y a glorificar a su Hacedor en una vida de pureza y servicio».<sup>18</sup>

El equivalente masculino del Lima High School fue el Colegio Anglo-Peruano. Fundado por el escocés John A. Mackay en 1917, fue uno de los colegios protestantes más representativos. Desde la primera vez Mackay observó que la labor educacional podría ser el mejor método para establecer una obra protestante en el Perú, con posibilidades de permanecer y ejercer influencia en la sociedad. Llegó en 1917 y logró que Juan Ritchie le cediera la administración de una pequeña escuela llamada «Diego Thomson». Sobre esa base, Mackay empezó a edificar el Anglo-Peruano. Su éxito fue inmediato pues el crecimiento de la matrícula fue bastante rápido, a pesar de lo inicial del proyecto y de los prejuicios contra los protestantes. Aunque en su primer año sólo tuvo 40 alumnos, dos

17. En vacaciones también tenían escuelas bíblicas en las que participaban muchas de las alumnas. HAYES, Virginia. «Daily Vacation Bible School». *Inca Land*, III: 1 (enero-febrero 1927), pp. 9-10. No obstante, durante toda la década, más del 80 % del alumnado siguió siendo católico.

18. «The ambition of the Lima High School is to be able to offer to the splendid girlhood of Peru a chance to learn to think for herself, to develop a charm which comes to the girl abounding in health, and to glorify her Maker in a life of purity and service». Luego agregaba: «[...] the search after truth, the appreciation of beauty, the achievement of goodness and the discovery of God. That conception of education expresses the true goal of our work». «Why a Lima High School?». *Inca Land*, I: 3 (mayo-junio 1925), pp. 38-39. Actualmente el colegio se llama «María Alvarado» y está ubicado en la Av. 28 de Julio en Lima.

años después ya eran 260 los matriculados, y en 1922 alcanzó un tope de 388.<sup>19</sup>

Acorde con los objetivos generales del proyecto misionero protestante, se buscó impartir una educación dirigida principalmente a los sectores medios y altos. Así, hijos de catedráticos, políticos, diplomáticos extranjeros, profesionales notables y empresarios, formaron la mayoría del alumnado. Esto permitió que el colegio se autofinanciara pues los padres podían pagar los elevados costos del estudio. No obstante, es algo sorprendente que, súbitamente, el colegio obtuviera un temprano reconocimiento de familias que, por su situación en la sociedad, eran muy cuidadosas en la elección del colegio para sus hijos. Por un lado, es indudable que el hecho de que tuviera nexos con una sociedad anglosajona, en medio de un proceso modernizador interesado en emularla, lo favoreció bastante. Lo mismo pasó con los colegios metodistas. Por otro lado, fue decisivo el estilo que impuso Mackay, pues, aunque implementó modelos educacionales anglosajones, se preocupó también por «contextualizarse» para lo cual convocó a connotados y jóvenes intelectuales para ser profesores en el plantel. Ello le dio una nota moderna y nacionalista a la vez. Así, aunque ello pudo alejar a algunas familias de la elite, atrajo a los sectores más modernos de ella y a los crecientes niveles medios. Finalmente, los inmigrantes extranjeros también matricularon masivamente a sus hijos, lo que le dio al colegio un carácter muy cosmopolita.<sup>20</sup>

19. MACPHERSON, John, op. cit., p. 46. Inicialmente el colegio tuvo un alumnado mixto, pero, desde 1923, se decidió restringir la matrícula a los hombres. Las pocas niñas matriculadas fueron trasladadas al Lima High School.

20. En el alumnado de los primeros años podemos encontrar nombres como: Washington Patiño, Enrique Dancuart, Germán Alarco, Luis Forero, Ricardo de la Fuente, Héctor Figari, Eduardo Indacochea, Manuel Álvarez Calderón y Antero Aspíllaga. La presencia de hijos de inmigrantes se nota en nombres como: Moisés Burckhardt, Guillermo O'Connor, Jacques Vanderghem, Nicolás Lindley, George Schofield, Juan Hollemwegger, Enrique Gianella, Carlos Ebell, Luis Karezag, Gilberto Tou y Jorge Lee Kay Pen. *Leader*, 2, 3 (1926), 5, 7 (1927). En los años posteriores, la proporción de chinos y de judíos fue abrumadora, hasta la creación del Colegio León Pinelo, al cual emigraron estos últimos. En cambio, la creación de los colegios chinos no alejaron a los alumnos de ese origen del Anglo Peruano.

Como mencionamos, el estilo de Mackay fue fundamental para prestigiar al colegio. Su filosofía se resume en la siguiente definición:

Nunca se quiso organizar un colegio exótico como son muchos colegios extranjeros por el continente, sino uno en que lo mejor de la tradición cultural británica se fundiese con lo mejor de la tradición cultural peruana, a fin de crear una institución que respondiera a las necesidades de la patria peruana en la nueva era que ha empezado para la humanidad<sup>21</sup>

Al igual que los otros colegios protestantes, la enseñanza del inglés, el deporte y el ideal de una educación «moderna», fueron los principales argumentos para atraer la atención de los sectores medios y la elite más moderna.<sup>22</sup> Pero, a diferencia de aquellos, el curriculum seguía el programa oficial de estudios y tenía entre sus profesores a intelectuales peruanos progresistas, entre los cuales estuvieron Luciano Castillo, Raúl Porras Barrenechea, Alberto Arca Parró, Jorge Guillermo Leguía y Víctor Raúl Haya de la Torre entre otros. Este personal le dio al colegio un ambiente nacionalista que, no obstante, se abría al diálogo intercultural con el elemento anglosajón.<sup>23</sup> Varios de los misioneros que fungían de profesores, aunque tenían títulos universitarios de sus países de origen, siguiendo el ejemplo de Mackay se matricularon en la Universidad San Marcos en donde se doctoraron para así lograr ser reconocidos por la comunidad académica nacional.

Tanto el Anglo-Peruano como el Lima High School fueron colegios dirigidos principalmente a la elite y a los sectores medios emergentes. La mayoría de sus alumnos, por ello, era católica; los pocos protestantes que

21. MACKAY, John A. «Después de cuatro años». *Leader*, IV:3 (setiembre-octubre 1929), p. 346.

22. Un anuncio publicitario decía así: «Colegio Anglo Peruano». Institución inglesa de Primaria y Segunda Enseñanza completa con valor oficial. El centro ideal para el aprendizaje del inglés y para adquirir una educación moderna». *Leader*, I: 3 (noviembre-diciembre 1926); *La Crónica* 3579 (1-3-1922), p. 4; *Almanaque de El Comercio para 1922*. Lima: Imp. de El Comercio, 1922, p. 216.

23. *Prospecto del Colegio Anglo-Peruano, fundado en 1917*. Lima: Imp. Standard, 1930. Posteriormente, se cambió el nombre del colegio por el de «San Andrés». Su local actual está en la primera cuadra de la Av. Petit Thouars.

estudiaban en ellos eran los hijos de los misioneros o algún pastor reconocido y, eventualmente, algunos becados pues la base social del protestantismo estaba en los sectores populares. No obstante, en los otros colegios protestantes sí hubo una mayor variedad en la procedencia social del alumnado. Veámoslos brevemente.

## 2. *Las escuelas protestantes: educación para el pueblo*

Las escuelas permitían a los misioneros abrirse un espacio en la comunidad a la que llegaban para, simultáneamente, establecer un centro de predicación protestante y formar una congregación. En ese sentido, las escuelas fueron también parte de la estrategia de establecimiento del protestantismo misionero en la sociedad peruana. Sin embargo, aunque varios de los primeros conversos eran atraídos a través de las escuelas, la mayoría de los alumnos permaneció en el catolicismo, especialmente aquellos que pertenecían a los sectores medios y alto. Esto porque no se usó a las escuelas como espacios de proselitismo pues, en concomitancia con su prédica modernizante, se procuró crear un ambiente tolerante en ellas. Por otro lado, es importante señalar que, haciendo una comparación con el número total de escuelas particulares en el país (261 en 1927), 22 de ellas eran protestantes, lo que significaba un 8 %. Según los datos señalados más atrás, frente al total de escuelas primarias del país, sumando las estatales y las privadas, (3615 en 1927), las escuelas y colegios protestantes representaban un 0,7 % del total, porcentaje bastante superior al de la comunidad protestante en el país (0,2 % aproximadamente); esto sin contar la impresionante red de escuelas rurales adventistas en Puno. Esto nos muestra que la red educativa religiosa no-católica (protestante-adventista) se constituyó en una alternativa importante para la población, especialmente para los sectores más populares y las zonas menos atendidas por el Estado y la Iglesia Católica.

Veamos el desarrollo de algunas de ellas:

ESCUELAS PROTESTANTES (1913-1930)<sup>24</sup>

Nombre	Organización	Lugar	Año de inicio fundación
Lima High School	IME	Lima	1906
Callao High School	IME	Callao	1891
Escuela Anglo-Americana-Callao	IME	Callao	1891
Escuela Anglo-Americana-La Victoria	IME	Lima-La Victoria	1915
Instituto Norteamericano de Varones	IME	Lima	1920-1924
Instituto Andino	IME	Huancayo	1913
Academia Inglesa	IME	Tarma	1904
Colegio Americano	IME	Cerro de Pasco	1914*
Colegio Americano	IME	Goyllarisquisga	1923*
Escuela	IME	Smelter	1919*
Liceo Anglo-Peruano	IME	Chincha Alta	1917*
Colegio	IME	La Oroya	1922
Colegio Anglo Peruano	ILE	Lima	1917
Escuela Diego Thomson	UESA	Lima	1913-1916
Escuela Internacional	UESA	Arequipa	1923
Colegio Inglés de Monjaspata	UESA	Cuzco	1917
Escuela Elemental Mixta de Urco	UESA	Calca-Cuzco	1913
Escuela Anita	IEP	Lima	1920*
Escuela	IEP	Goyllarisquisga	1928*
Escuela Evangélica	IN	Monsefú	1920
Escuela Inglesa	IS	Chiclayo	1924
Escuela	ACM	Huánuco	1927
Escuela Primaria Mixta	AD	Huaraz	1927
Escuela-Granja	Independiente	Monsefú	1914-1917*

24. No incluimos a la red escolar adventista en Puno. RITCHIE, Juan, op. cit. (1924), pp. 69-75; «Treinta y tres años de lucha. El progreso del movimiento Evangélico en el Perú en el primer siglo de la República». *Renacimiento* 118 (julio 1921), pp. 102-103; BRUNO-JOFRÉ, Rosa, op. cit., pp. 142-144. Los asteriscos indican a aquellas escuelas de existencia discontinua.

El Callao High School y la Escuela Anglo-Americana del Callao fueron inicialmente una sola institución bajo el segundo nombre. Sin embargo, en 1919 la sección secundaria se separó formalmente y se denominó el Callao High School, mientras que las secciones de primaria y kindergarten permanecieron con su nominación inicial. En los primeros años sirvió principalmente a los niños de la comunidad angloamericana, pero después se concentró en atender a niños peruanos, en especial a los hijos de las familias metodistas recién convertidas, lo que lo diferenciaba del Lima High School y el Anglo-Peruano, mucho más cosmopolitas. El Callao High School tenía un Departamento Comercial que era el principal atractivo para los potenciales alumnos del colegio, además de la enseñanza del inglés y los deportes.<sup>25</sup>

En 1913 se matricularon, en ambas secciones, un total de 304 alumnos; en 1919, solo la Escuela primaria recibió a 354 matriculados los que, seis años después, se elevaron a 501 hasta llegar a 543 en 1930. El Callao High School tenía, en 1916, 60 matriculados; tres años más tarde aumentó a 94 y, en 1930, se matricularon 151 alumnos. Como tenían un régimen mixto, es notable la alta proporción de mujeres en el alumnado. Al terminar sus estudios, varias de ellas eran incorporadas al sistema laboral como secretarías, oficinistas y estenógrafas. El personal docente estaba formado por algunos misioneros y un buen número de maestros peruanos, especialmente mujeres, la mayoría de los cuales era miembro de la Iglesia Metodista y/o ex-alumnos de algunos de sus colegios.<sup>26</sup>

25. «The Commercial Department, taught as it is in English speaking commercial houses. Yet this is not our aim —to educate a group of clerks for business firms, but rather to build better citizens for Peru— better world citizens». SHURTLEFF, Malcolm. «Callao High School 1981-1925». *Inca Land*, 1: 6 (noviembre-diciembre 1925), p. 94. La seguridad de conseguir empleo era un aliciente importante para los alumnos, cuyos padres no dudaban en pagar los relativamente altos costos de la pensión. Entre otras facilidades, la Misión tenía un Hogar en La Punta para algunos alumnos internados.

26. Era conveniente para la economía de la Misión el contratar a maestros peruanos pues les pagaban mucho menos que a un misionero. «El Colón School (Escuela Anglo-Americana) puede vivir, pagar todos los gastos corrientes y entregar a la Misión, una ganancia cada año, solamente porque tenemos profesoras peruanas capaces que pueden hacer el

En Lima, además de los dos ya analizados anteriormente, existía la Escuela Anglo-Americana de La Victoria. Fundada por uno de los primeros pastores metodistas peruanos, Zacarías Ribeiro, en un barrio obrero, es una muestra del cambio de perspectivas al que pronto tendría que acostumbrarse la IME Su imposibilidad de convertir efectivamente a los sectores medios, los motivó a ir hacia los sectores populares; también lo hizo la necesidad de «proteger» a los niños metodistas de la intolerancia que sufrían en los colegios nacionales. Era una escuela autosostenida aunque, desde 1919, la Misión la apoyó con su personal y la proveyó de fondos para construir su local. Su alumnado creció rápidamente desde los primeros 16 alumnos matriculados en 1915 hasta los 160 en 1925, y los 266 en 1930.<sup>27</sup> En 1920 empezó a funcionar el Instituto Norteamericano de Varones de la IME, pero sólo existió por cuatro años, pues en 1924 su alumnado fue absorbido por el Anglo-Peruano a raíz del acuerdo al que arribaron los misioneros de la ILE y la IME, a través del cual los primeros se dedicarían a la educación de los varones y los segundos a la de las mujeres.<sup>28</sup> Los otros colegios protestantes establecidos en Lima fueron efímeros y poco conocidos.<sup>29</sup>

trabajo. Es economía emplearlas por causa de los grandes gastos de transportación y sueldos de los misioneros cuando van de licencia». SNELL, C. «Informe del Anglo-American School del Callao». *Actas de la Décima Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (10-13 febrero 1927), p. 466. Sobre las estadísticas, ver los informes en las Actas de 1916 a 1930.

27. STANGER, F. M. «Victoria School», *Inca Land*, I:6 (noviembre-diciembre 1925), pp. 97-98; RADER, Marvin. «The New School Building in Victoria». *Inca Land*, III: 4 (julio-agosto 1927), pp. 57-58; «Informe de la Escuela Anglo-Americana de La Victoria». *Actas de la Vigésima Segunda Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal...* (2-8 diciembre 1930), p. 620.

28. Este acuerdo era similar al que metodistas y presbiterianos hicieron en otros países como Chile. KESSLER, Juan, op. cit., p. 104. Sus anuncios publicitarios eran similares a los de los otros colegios protestantes. *Almanaque de El Comercio para 1922*. Lima: Imp. de El Comercio, 1922, p. 260.

29. La escuela «Diego Thomson», de la UESA, sobrevivió por tres años (1913-1916) y fue la base sobre la cual Mackay fundó el Anglo-Peruano. Finalmente, tenemos noticias de una escuela «Anita», dirigida por la IEP desde 1920, pero debe haber sido efímera y

En la zona central destaca el Instituto Andino en Huancayo. Inicialmente, la IME había establecido el colegio en Tarma pero, en 1914, decidió trasladarlo a Huancayo «[...] que es ciudad de más habitantes y donde se aprecia más las ideas modernas». <sup>30</sup> En 1915, la matrícula fue de 106 alumnos; en 1918 subió a 128; mientras que, seis años después, ya eran 180. La década culminó con 216 alumnos matriculados (1930). <sup>31</sup> Al igual que los otros colegios metodistas, la enseñanza del inglés, los deportes, la presencia de profesores extranjeros, y los cursos comerciales, fueron el principal atractivo para lograr una considerable convocatoria. <sup>32</sup> En el caso de Huancayo era mucho más apreciado porque era el único colegio en la región que ofrecía esas posibilidades conjuntas. En la zona minera del centro del país también se fundaron varias escuelas protestan-

dirigida a niños protestantes pues no existen más rastros de ella. «Noticias». *El Heraldo*, 42 (marzo 1915), p. 60; RITCHIE, Juan, op. cit., (1924), p. 75.

30. ARCHERD, Hays. «Informes». *Actas de la Sexta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (13-16 noviembre 1914), p. 19. El colegio en Tarma estaba destinado principalmente a los niños metodistas, y así continuó en la escuela primaria que permaneció en la ciudad. En Huancayo, el alumnado fue mucho más heterogéneo.

31. SNELL, C. «Informe del Colegio Norte-Americano en Huancayo». *Actas de la Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (30 noviembre-3 diciembre 1916), p. 26; «Informe del Colegio Norte-Americano de Huancayo». *Actas de la Décima Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (5-10 noviembre 1918), p. 94; WHITEHEAD, I. «Informe del Instituto Andino». *Actas de la Décima Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (10-13 febrero 1927), p. 469; YODER, H. «Informe del Instituto Andino». *Actas de la Vigésima segunda Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (2-8 diciembre 1930), p. 619.

32. El director y los principales profesores eran siempre misioneros norteamericanos. El resto, es decir la mayoría, eran peruanos, en especial metodistas. El colegio tenía una sección de primaria, que seguía el programa regular del gobierno, y una sección comercial, «with instruction in English and from text books brought from the United States». «Instituto Andino». *Inca Land*, 1: 5 (setiembre-octubre 1925), p. 75. También «Informe del Colegio Norte-Americano». *Actas de la Novena Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (8-10 diciembre 1917), p. 58.

tes las cuales, aunque tenían el reconocimiento de la Misión, fueron el resultado de las iniciativas de los primeros líderes protestantes peruanos. En 1914 se fundó el Colegio Americano de Cerro de Pasco que, en su segundo año de funcionamiento, logró matricular a 58 alumnos, gracias a una adecuada estrategia publicitaria. Brindaba el nivel primario y la enseñanza del inglés a un alumnado mixto. No obstante, la falta de personal causó el cierre temporal del colegio que, aunque luego se reabrió, tuvo una existencia bastante discontinua.<sup>33</sup> En 1919, la Misión metodista fundó una escuela primaria en Smelter, bajo los auspicios de la Cerro de Pasco Copper Corporation. Inicialmente era un anexo del Colegio Norte-Americano (luego Instituto Andino) de Huancayo, y alcanzó un gran éxito por contar con el decidido apoyo de la compañía minera. El primer año tuvo 73 niños matriculados, «[...] conquistando un buen lugar en la confianza del campamento de Smelter».<sup>34</sup> Fue uno de los casos más claros de relación entre las compañías mineras norteamericanas y los metodistas; sin embargo, ello no garantizó su permanencia pues la escuela desapareció poco después. En 1922 se fundó otra escuela en La Oroya que impartía clases de inglés y música para el primer y segundo grado de primaria a un alumnado mixto. Además, sostenía una escuela nocturna para obreros, lo que reforzó, obviamente, las relaciones entre estos y los metodistas. A diferencia de Smelter, el apoyo de las autoridades no era tan contundente.<sup>35</sup> Finalmente, en 1923 se fundó en Goyllarisquisga el

33. Hays Archerd, «Informes». *Actas de la Sexta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (12-16 noviembre 1914), p. 19; «Lo que pasa». *El Mensajero*, I: 5 (abril 1915), p. 13. Su reinauguración, en 1917, se anunció en la prensa local. «Avisos. Colegio Americano». *El Eco de Junín*, 2da. Época, 621 (5-3-1917), p. 4.

34. «Informe». *Actas de la Undécima Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (18-22 set 1919), p. 117.

35. Incluso, en 1927, la Municipalidad, luego de invertir en la construcción de buenos colegios, cuestionó la permanencia de la escuela metodista. RADER, Marvin. «Informes». *Actas de la Décima Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (10-13 febrero 1927), p. 462; RITCHIE, Juan, op. cit. (1924), p. 75.

Colegio Americano que dictaba clases para los tres primeros años de primaria a un alumnado mixto, pero tuvo una existencia intermitente.<sup>36</sup>

En el sur, la UESA fundó hasta tres colegios que merecen mencionarse. En Arequipa, desde 1923 funcionó la Escuela Internacional, la cual, posteriormente, se convirtió en un centro frecuentado por los hijos de familias importantes de la ciudad. Brindaba instrucción primaria a un alumnado mixto y contaba con un internado para niñas.<sup>37</sup> En la misma ciudad, los misioneros habían instalado, en años anteriores, una escuela nocturna para niños pobres que, al parecer, no tuvo continuidad. En el Cuzco, tuvo una mayor resonancia el Colegio Inglés de Monjaspata, fundado en 1917. Era de régimen mixto y brindaba instrucción primaria y kindergarten, además de cursos especiales de inglés. En 1921 logró la autorización oficial, gracias a la presión de los padres de familia. Ese año se matricularon 60 alumnos de diversa procedencia. Esto, a pesar de que el colegio tuvo inicialmente la intención de servir fundamentalmente a los niños de familias evangélicas. A fines de la década del 20, al igual que los otros colegios protestantes, sufrió con el Decreto sobre Enseñanza Religiosa que prohibía la instrucción religiosa no-católica en todas las escuelas del país. A raíz de ello, el Colegio Inglés tuvo que cerrar; no obstante, luego de presentar el caso ante el presidente Leguía, éste envió al Prefecto del Cuzco un telegrama con el siguiente mensaje:

Sírvase Ud. informarme haciendo saber a dicho Colegio que ese decreto no puede invocarse para cerrar un colegio como ese que tiene prestados útiles servicios a la juventud.<sup>38</sup>

36. RITCHIE, Juan, op. cit. (1924), p. 71; «Notas». *Renacimiento*, 200 (mayo 1928), p. 79. En 1928, una congregación de la IEP también fundó una escuela en el poblado de Tusi que luego se trasladó a Goyllarisquisga, en donde mantuvo buenas relaciones con el colegio metodista. «Notas». *Renacimiento*, 204 (setiembre 1928), p. 139.

37. MCINTOSH, George (ed.), op. cit., vol. 2, p. 37; RITCHIE, Juan, op. cit. (1924), p. 69.

38. Leguía aclaró que el decreto estaba principalmente dirigido contra las escuelas adventistas de Puno por acusaciones de antipatriotismo en ellas. «Editorial». *Renacimiento*, 216 (setiembre 1929), p. 131.

En la Hacienda Urco, en Calca (Cuzco), también había una escuela elemental mixta administrada por la UESA. Allí se brindaba instrucción primaria, cursos especiales de agricultura y tejidos, además de tener un internado para huérfanos indígenas, obra social pionera en el Perú. En 1920, el Congreso Regional del Sur aprobó un proyecto para subvencionar con 5 libras mensuales a la escuela, aunque el clero reaccionó violentamente por considerar que era una «resolución lesiva y atentatoria» que favorecía a un grupo de «extranjeros perniciosos». Sin embargo, la escuela permaneció y en 1925 tenía 29 niños matriculados.<sup>39</sup>

En otros lugares también se establecieron escuelas, principalmente dirigidas a atender a los niños de familias recién convertidas al protestantismo; así se evitaba los problemas de hostilidad por razones religiosas a los estudiantes protestantes. En 1917, Isabel Algorta, hija de uno de los primeros pastores metodistas peruanos y ex-alumna del Lima High School, fue enviada por la Sociedad Misionera Nacional, una asociación de metodistas peruanos para apoyar la evangelización, a fundar una escuela en Chíncha Alta. La llamó el Liceo Anglo Peruano, teniendo buena acogida, incluso de parte de la Municipalidad.<sup>40</sup> Sin embargo, el esfuerzo no prosperó por mucho tiempo. En el norte, los misioneros de la IN fundaron la Escuela Evangélica en Monsefú, a la que asistían los hijos de las familias evangélicas e incluso los líderes de las congregaciones, muchos de los cuales eran analfabetos, y a quienes los misioneros preparaban para la predicación.<sup>41</sup> En 1924 la IS inauguró la Escuela Inglesa que brindaba instrucción primaria mixta y clases de inglés a los hijos de las familias convertidas.<sup>42</sup> En Huánuco, la ACM también abrió una escuela con obje-

39. «Las primeras piedras del Derrumbe!». *El Cristiano*, 108 (setiembre 1920), p. 132; *El Pueblo* (Arequipa) (10-julio-1920); PATTON, Bessie. «Urco Farm. The School and other Items». *Neglected Continent*, 6: 12 (setiembre 1925), pp. 399-400.

40. «Lo que pasa». *El Mensajero*, 33 (setiembre 1917), p. 3; ARCHERD, Hays. «Informe del Distrito del Perú». *Actas de la Novena Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (8-10 diciembre 1917), p. 49.

41. GONZALES, Eloy, op. cit., t. II, p. 39.

42. CRISANTO, Emiliano, op. cit., p. 3.

tivos similares, «[...] un colegio netamente evangélico para ayudar a los hijos de los creyentes». <sup>43</sup> Finalmente, en 1927, los misioneros de las AD fundaron en Huaraz una escuela primaria mixta y contrataron a una maestra titulada para que funja como directora. Su objetivo era influir en los alumnos para, a través de ellos, atraer a sus padres al mensaje protestante; por ello, luego de algún tiempo, pidió autorización para establecer una escuela para niñas con la creencia de que las mujeres eran más religiosas y, por ende, más influenciables. Al no lograr la autorización de las autoridades, se cerró la escuela. <sup>44</sup> En este caso, el objetivo era básicamente proselitista.

Así, acorde con los objetivos del Congreso de Panamá 1916, los misioneros protestantes enfatizaron la labor educacional como parte de su estrategia de consolidación en el país y, acorde con sus ideas religiosas, como una forma de mostrar su interés en el bienestar integral de la gente. No obstante, entre estos dos objetivos generales había una serie de variantes; desde aquellos que tenían fines puramente educacionales, hasta aquellos que los tenían fundamentalmente proselitistas; desde aquellos que buscaban influir en la sociedad a través de las ideas impartidas a los alumnos, hasta aquellos que sólo buscaban preservar la fe de los nuevos convertidos. No obstante, de alguna manera todos concordaban en el esfuerzo de preparar a sus pupilos para enfrentar el proceso modernizador; algunos desde la elite, otros desde las clases medias, y muchos desde abajo. Es conveniente entonces resumir las características de la educación protestante.

### *3. Las ideas pedagógicas en las escuelas protestantes*

En primer lugar, las ideas educativas protestantes reflejaron la influencia de las corrientes pedagógicas predominantes en Estados Unidos y Europa. Rosa Bruno-Jofré ha mostrado como las ideas del «Evangélio Social»

43. MONTAÑO, Walter. «Campaña de Evangelización en el Perú Central». *Renacimiento*, 212 (mayo 1929), p. 70.

44. ZAVALA, Rubén, op. cit., p. 75.

y el progresismo norteamericano se unieron a los planteamientos educativos de John Dewey para formar el fundamento teórico del sistema educativo metodista. Dewey planteaba que la educación era un proceso que implicaba «[...] la interacción de la voluntad individual y la voluntad del grupo social, la interacción de una persona y el medio ambiente».45 En ese proceso, la formación de hábitos, el desarrollo del carácter y todo aquello que contribuyese a que el alumno se adaptara a su ambiente debía ser lo primordial. La educación aspiraba a ser integral, lo que significaba que el alumno debía adiestrarse intelectual, física y moralmente; así podría desarrollarse con autonomía y ser un individuo completamente integrado a su sociedad.

El que mejor expresó en el Perú estos planteamientos fue el pedagogo norteamericano Joseph MacKnight, Director de la Escuela Normal de Varones (1908-1916). Durante su gestión, empezó la publicación de la revista *La Escuela Moderna*, en la que él y el equipo con el que trabajó plasmaron sus ideas pedagógicas. La nota más importante era su búsqueda de una educación más moderna y menos dogmática; más tolerante y menos impositiva. Él definía a la educación como «[...] la adaptación del individuo a los elementos de su ambiente que se relacionen con la vida actual; y el desarrollo y la disciplina de sus poderes, tanto físicos como psíquicos, para que los use eficaz y propiamente en su actuación como miembro de la colectividad».46 Además, trató de implementar una serie de reformas en el sistema educativo peruano siguiendo «la tendencia moderna en otros países», entre las que estaban: la implementación de cursos de extensión pedagógica, la regionalización en la administración de la educación, el énfasis en la aplicación práctica de la enseñanza, el mejoramiento de la situación laboral de los maestros, la práctica de un sistema «parlamentario» al interior de la Escuela Normal para educar democráticamente, el énfasis en la higiene, la práctica intensiva de los

45. «The interplay of the will of the individual and the will of the social group, the interaction of a person and the environment». BRUNO-JOFRE, Rosa, op. cit., p. 134.

46. J.A.M., «Fines de la educación». *La Escuela Moderna*, I: 3 (mayo 1911), p. 65.

deportes, la transmisión de valores morales prácticos y basados en la experiencia, la disciplina, la tolerancia religiosa e ideológica, y la apreciación de otras culturas.<sup>47</sup> El modelo inglés era el prototipo de lo que debía ser la educación pues muchas de las reformas estaban basadas en él. Dentro de ello, se revalorizaba el papel del protestantismo, especialmente en sus aspectos morales; todo dentro de un régimen de tolerancia religiosa.<sup>48</sup> No obstante, esto bastó para que, en 1916, el clero presionara y lograra la remoción de MacKnight. Aunque no fue un misionero, sí era un activo protestante, y expresó gran parte de las ideas que los misioneros desarrollaban en sus escuelas.<sup>49</sup>

En ese sentido, los colegios protestantes propugnaban la formación integral de hombres y mujeres nuevos; con una mente abierta, una voluntad firme y una moralidad sana. Como se mencionaba en el Congreso de Panamá 1916, «[...] la educación es la formación de hábitos, la adquisición de conocimiento, el desarrollo del carácter».<sup>50</sup> Esto nos hace recordar al énfasis leguista en el «carácter», concepto básicamente anglosajón. Así, John A. Mackay definía que «La escuela moderna, cuando llena realmente su misión, atiende no sólo a formar la inteligencia del niño, sino

47. Véase diversos artículos en *La Escuela Moderna*: LUNA, Humberto «Regionalismo en la educación», I: 3 (mayo 1911), pp. 68-72; ALVARADO, María. «Extensión pedagógica», pp. 76-84; MACKNIGHT, J.A.M. «Una educación bien entendida». I: 5 (junio 1911), pp. 129-131; Id., «Sueldos de preceptores», I: 8 (octubre 1911), pp. 225-232; «Vida escolar», I: 9 (noviembre 1911), p. 270; BACA, Jenaro. «Deportes», pp. 275-278; PINTO, Paul. «La educación física en las escuelas», II: 4 (junio 1912), pp. 105-108; INFANTE, Luis «Concepto moderno de la cultura», II: 5 (julio 1912), pp. 129-133.

48. Al respecto dice: «Las lecciones de moral se ingertan (sic) casi siempre en la enseñanza religiosa, y no es de extrañar este acuerdo si se piensa que el protestantismo es moral en su esencia y se apoya tanto en el dogma como en la razón humana», «La enseñanza de la moral y de la disciplina en las escuelas inglesas». *La Escuela Moderna*, II: 2 (abril 1912), p. 34.

49. José Antonio Encinas afirma que fue el religioso descalzo Francisco Aramburú quien promovió la separación de MacKnight. «El fanatismo de un fraile en Puno», *La Crónica*, 3637 (29-abril-1922), p. 8.

50. PANAMA CONGRESS 1916. *Christian Work in Latin America*. Nueva York: The Missionary Education Movement, 1917, vol. I, p. 501.

también a crear en él una buena conciencia y un buen corazón». <sup>51</sup> Los alumnos de los colegios protestantes debían egresar contando con todos los elementos necesarios para integrarse plenamente a una sociedad que estaba modernizándose rápidamente. Para ello, debían recibir una formación práctica en la que se enfatizaron la enseñanza del inglés y los cursos comerciales, en especial en los colegios metodistas, a pesar de que la gente con este tipo de entrenamiento aún no accedía a los espacios hegemónicos en la sociedad. <sup>52</sup> Con ello, los egresados tenían grandes ventajas sobre sus contemporáneos de los colegios nacionales al momento de buscar empleo en las modernas empresas capitalistas en formación. Como vimos, el Lima High School, el Callao High School y el Instituto Andino, tenían secciones de formación comercial muy apreciadas por los funcionarios de las empresas y del Estado. La formación de hombres y mujeres «nuevos» significó también la transmisión de valores propios del sistema capitalista, forma económica inherente al proceso de modernización. Esto lleva a Bruno-Jofré a afirmar que, en el caso de las escuelas metodistas, estas «[...] lograron, aunque en una escala limitada, el entrenamiento del personal y, hasta cierto punto, la formación ideológica requerida que derivara en la introducción del capitalismo imperialista en el Perú». <sup>53</sup> No obstante, el hecho de que colegios como el Anglo-Peruano, que si bien compartían el mismo interés metodista por contribuir en la formación de hombres adaptados al proceso modernizador, simpatizaran con el surgimiento de movimientos sociales adversos al capitalismo, pero no por ello menos modernos, muestra que la afirmación de Bruno-Jofré debe ser tomada con cierto cuidado.

51. «Notas editoriales». *Leader*, 2 (agosto-setiembre 1926), p. 1.

52. «Commercially and industrially trained men certainly offer an open field for missionary service, but in a Latin country these are not the men who form the country's ideals and policies». CCLA (ed.), op. cit., t. I, p. 288.

53. «These schools achieved, although on a limited scale, the training of personnel and, to a certain extent, the ideological formation required following the introduction of imperialist capitalism into Peru». BRUNO-JOFRE, Rosa, op. cit., p. 175.

Dentro del ideario pedagógico protestante se inculcaron nuevas prácticas y hábitos, propios de un esquema mental moderno y occidental. Así por ejemplo, las ideas de tolerancia y las prácticas democráticas fueron promovidas en los colegios. El Anglo-Peruano, con sus clubes de debates entre los alumnos, y las escuelas metodistas que buscaban crear «un espíritu de democracia y servicio»,<sup>54</sup> ayudaron a la difusión de esos ideales. El hecho de que el alumnado sea plurirreligioso (católicos, protestantes y judíos), multinacional y multiétnico, contribuyó a hacer de la tolerancia algo concreto y necesario. En el ámbito religioso, a pesar de que algunas escuelas tenían fines claramente proselitistas, no se presionaba, ni menos coaccionaba, a los alumnos a adoptar la confesión protestante, sino que se procuraba evitar « [...] combatir a las religiones por que en la amplitud de sus proyecciones caben todos los credos y se realizan todos los ideales de bien, ni menos debe inspirarse en un credo excluyente por que el precepto educador ante la sociedad es de formar hombres libres y no de cultivar prosélitos».<sup>55</sup> Asimismo, se promovía prácticas como las del ahorro y la sana ambición en el trabajo.<sup>56</sup> Todo ello con la convicción de que así se estaba colaborando con el progreso y la moralización de la sociedad y coincidiendo con la opinión de los intelectuales progresistas del país.<sup>57</sup> Algunos de los innovadores de la pedagogía nacional como Elvira García y García, Teresa González de Fanning y Manuel Vicente Villarán, en dife-

54. «[...] to create a spirit of democracy and service». HOFFMANN, Jeanette «Daily Vacation Bible School». *Inca Land*, II: 2 (marzo-abril 1926), p. 27.

55. PONCE, Elías «El problema religioso ante la educación». *El Mensajero*, 4 (marzo 1915), p. 8.

56. «Estamos tratando de enseñar el ahorro. Creemos que si todos los peruanos ahorraran su dinero en vez de gastarlo en cosas triviales que el Perú, económicamente, dependería menos del extranjero no necesitará hacer empréstitos de otros países». WHITEHEAD, I., «Informe del Instituto Andino». *Actas de la Décimo Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (10-13 febrero 1927), p. 469; «Instrucción». *Actas de la Séptima Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (20-24 enero 1916), p. 15.

57. Para los metodistas, el sistema educacional es «[...] un gran contribuyente en la evolución social del país». «Instrucción». *Actas de la Décimo Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (5-10 noviembre 1918).

rentes momentos, tuvieron opiniones positivas sobre la educación protestante, en especial la de los metodistas, e incluso colaboraron en alguno de sus colegios.

Evidentemente, los enfoques educacionales tenían como paradigma a la educación norteamericana (IME) o británica (ILE, UESA) que enfatizaba la disciplina, la puntualidad, la camaradería, el deporte y las prácticas democráticas, todo dentro de una orientación religiosa protestante. En el caso de los deportes, la red educativa protestante fue pionera en el énfasis de los deportes dentro de la formación de los alumnos. Siguiendo con las tendencias generales de los intelectuales de la época, que consideraban que «[...] nadie puede negar la importancia que tienen en la regeneración de la raza todos los deportes»,<sup>58</sup> su plena incorporación al sistema educativo por los colegios protestantes, fue grandemente apreciada por los promotores de la modernización en el Perú. Hasta inicios de siglo, la mayoría de los modernos deportes de práctica masiva como el fútbol, el voleibol, el básquetbol o la natación, eran poco practicados en el país, salvo entre los jóvenes miembros de las comunidades inmigrantes.<sup>59</sup> Además, una conocida organización de origen protestante, la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA), desde 1920 empezó a promover la vida deportiva en Lima, a través de diversos torneos deportivos en los que participaban colegios, clubes y hasta equipos de los institutos armados, además de la preparación de jóvenes de las clases medias en los ejercicios físicos y en el contacto con la vida campestre. Algunos de los dirigentes de la YMCA llegaron a ser los primeros asesores del Comité Olímpico Peruano.<sup>60</sup>

58. *Almanaque de El Comercio para 1925*. Lima: Imp. de El Comercio, 1923, p. 165.

59. Los ingleses y norteamericanos introdujeron el fútbol, el voleibol y el básquetbol, además de practicar, en especial los ingleses, la natación y el water-polo; los italianos introdujeron el ciclismo, mientras que japoneses y norteamericanos practicaban el béisbol. *Almanaque de El Comercio para 1923*. Lima: Imp. de El Comercio, 1923, p.89; ib. (1924), pp. 67-80.

60. Ib., loc. cit.; ib. (1925), pp. 165-170; Ib. (1927), p. 80; JOHNSON, C.H. «El Nuevo 'Club Pathfinders'». *Varietades*, 790 (21-abril-1923), p. 987. La YMCA no era una organización misionera típica, pues tenía una labor más social y no tanto religiosa, y practi-

En el Colegio Anglo Peruano, desde los primeros años se formó el Club Atlético Anglo Peruano, que se encargaba de fomentar entre los estudiantes la práctica de deportes como el atletismo, el fútbol, el vóleibol, el básquetbol y el handball.<sup>61</sup> Entre los colegios metodistas, los equipos femeninos de voleibol y de gimnasia del Lima High School adquirieron un inusitado renombre. Asimismo, el Callao High School fue uno de los primeros colegios en promover la natación y el atletismo entre las mujeres. Muchos de los deportes practicados en ellos (vóleibol, básquetbol, béisbol, handball) fueron introducidos al país por estos mismos colegios.<sup>62</sup> Además, la participación constante en competencias deportivas inter-escolares, en las que los colegios protestantes fueron también pioneros, divulgó estas prácticas deportivas entre otros colegios.<sup>63</sup> Su rol

caba un ecumenismo bastante precursor. Aunque sus principales dirigentes, como C. J. Ewald, C. H. Johnson, o el mismo John A. Mackay, eran misioneros protestantes, pronto, se abrió a la participación de numerosos peruanos, todos ellos católicos, más interesados en sus prácticas deportivas y sus campamentos que en sus valores religiosos. Posteriormente, la YMCA ha perdido su primigenia perspectiva religiosa para convertirse en un centro cultural y recreacional para la juventud. MACKAY, John A., op. cit., (1991), pp. 311-313.

61. Véase sección «Deportes» en la revista *Leader* (1926-1930). Como dato curioso, el colegio tuvo un eficiente equipo de vóleibol, obviamente masculino, durante la década de 1920; hasta que, en 1930, los alumnos perdieron el interés en practicarlo porque algún periodista de la época había insinuado que dicho deporte era sólo para mujeres. Allí está, al parecer, una de las causas que explican el prejuicio de los peruanos hacia el vóleibol masculino.

62. El Callao High School fue uno el primer colegio en tener un equipo de vóleibol. Joseph MacKnight, el Director de la Escuela Normal de Varones y protestante practicante, fue el que sistematizó su práctica en el país. Luego ese deporte se popularizó tanto que en 1927 una misionera podía decir: «Now there is hardly a school that does not furnish some opportunity for the game to be played». «Girls Athletics in Peru». *Inca Land*, III: 6 (noviembre-diciembre 1927), p. 99; *Almanaque de El Comercio para 1924*. Lima: Imp. de El Comercio, 1924, pp. 69-74.

63. El misionero BROWN, Vere R. profesor del Colegio Anglo-Peruano fue uno de los primeros que organizó una competencia deportiva interescolar. MCINTOSH, George, op. cit. (1989), t. I p. 40; «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 122 (noviembre 1921), p. 174.

dentro de la educación no se quedaba en lo estrictamente deportivo, sino que estaba destinado a promover determinados hábitos a través de ellos, como lo muestra la siguiente afirmación de un misionero: «Yo pienso que no hay otra cosa que ayudará a desarrollar las correctas ideas de la verdadera madurez, el juego limpio y la vida saludable que los latinos necesitan tanto, como un buen entrenamiento atlético». <sup>64</sup>

La enseñanza del inglés, que se constituía en uno de los principales atractivos de los colegios protestantes, no sólo cumplió propósitos estrictamente pedagógicos, sino que también contribuyó a acercar la civilización anglosajona a la sociedad peruana. Además fue útil para el proceso de modernización, pues muchas de las empresas tenían un personal anglosajón y era la lengua comercial por excelencia. Su influencia en la promoción de los estudios universitarios en los Estados Unidos fue también importante. <sup>65</sup> No obstante, desde la década de 1920 la mayoría de los colegios protestantes optó por reforzar la enseñanza del castellano aunque mantuvo el inglés como un segundo idioma. Esto fue parte de su proceso de adaptación y plena inserción a la realidad peruana, como lo muestra la siguiente afirmación de un misionero metodista:

Reconociendo la conveniencia de enseñar a muchos niños a interesarse por ser mejores peruanos en lugar de preparar a algunos para la educación en el extranjero, hacemos del Castellano la base de la instrucción, tratando de mejorar el curso de enseñanza nacional y al mismo tiempo ofreciendo oportunidad para aprender el inglés en forma satisfactoria. <sup>66</sup>

64. «Instituto Andino». *Inca Land*, I: 5 (setiembre-octubre 1925), p. 72.

65. Varios de los misioneros, en sus viajes de retorno a los Estados Unidos, llevaban consigo a algunos estudiantes graduados de sus colegios para continuar estudios universitarios allá. Muchos de ellos pertenecían a familias pudientes. «Educación», *Actas de la Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (30 noviembre-3 diciembre 1916), pp. 22-23. Sin embargo, muy pocos regresaban al país para establecerse. CCLA (ed.), op. cit., t. I, p. 290.

66. DENNIS, W. J. «Informe del Colegio Norteamericano de Huancayo». *Actas de la Undécima Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*. (18-22 setiembre 1919), p. 125. En esto, el Colegio Anglo Peruano fue precursor. MACPHERSON, John, op. cit., p. 43.

De esta manera, el rol de los protestantes en la educación, durante el proceso de su modernización en el Perú, fue bastante importante. No sólo por la influencia renovadora de sus colegios sino también por la difusión de nuevas prácticas y modelos educativos que influyeron en la reestructuración del sistema educativo nacional y en el debate sobre la forma que debía tener la educación en el Perú.

### La obra médica protestante

Hasta el momento, la obra médica protestante ha sido poco conocida. Dentro del contexto general de la modernización, la incursión de los misioneros protestantes fue importante porque pluralizó los servicios médicos y de beneficencia, pues, fuera del Estado, era la Iglesia Católica la única institución autorizada para intervenir en la salubridad pública. La acción de los médicos y enfermeras protestantes, además de la fundación de los primeros hospitales y clínicas particulares no-católicos, contribuyó a secularizar y pluralizar este espacio tradicionalmente ligado a las instituciones religiosas católicas.

#### *1. La red hospitalaria protestante*

El primer centro médico protestante fue la Clínica de Monjaspata en el Cuzco, administrada por la UESA desde 1906. Inicialmente fue sólo un servicio de enfermería, atendido por dos misioneras inglesas, cuya «[...] obra de caridad y abnegación en el ejercicio de su profesión de enfermeras ha contribuido en gran manera a que desaparezcan los prejuicios en contra de los protestantes». <sup>67</sup> En ese sentido, la labor médica era parte de la estrategia de establecimiento de los misioneros y como una forma de concretizar sus ideales religiosos. Posteriormente, el servicio de enfermería creció y se formó una pequeña clínica para cuya dirección la misión envió a un médico escocés en 1922. La clínica atendía consultas, curacio-

67. MILLHAM, Guillermo, op. cit. (1921), p. 106. También véase: ELDER, Iza. «Our Nursing Work at Cuzco, Peru». *South America*, II: 14 (junio 1913), pp. 37-38.

nes e incluso operaciones, para lo cual incorporó a algunos médicos peruanos; además, las enfermeras atendían a las parturientas a domicilio. En aquel año, la clínica tuvo una espléndida ocasión para hacer pública su labor cuando atendió, espontánea y voluntariamente, a los heridos durante un motín militar en el Cuzco. Ello le valió el reconocimiento de las autoridades militares y de la prensa, uno de cuyos más serios voceros informó el acontecimiento de la siguiente manera:

Una acción digna de aplauso. Hemos podido recoger informaciones exactas sobre la actitud altamente humanitaria y de verdadera abnegación asumida por la misión evangélica y Clínica de Monjas-pata, señoritas Pinn y Michel, doctor James Buchanan y señora, ayudados del profesor del colegio inglés Juan Patrón Castro y del joven Horacio Aguilar. Todos acudieron á auxiliar á muchos de los heridos que se encontraban sin asistencia alguna. Durante los días transcurridos, han procedido á hacer difíciles curaciones prestando sus servicios como cirujano el doctor Buchanan.<sup>68</sup>

En este caso se resaltó no sólo la benevolencia de la misión, sino también su apertura para atender a estas personas, sin que importara su credo o su posición política. La práctica de la tolerancia era una actitud que los misioneros protestantes se encargaron de difundir.

El centro médico protestante más grande y conocido de la época fue el Hospital Anglo Americano de Bellavista-Callao, fundado por la IME en 1922. Cuatro años antes, la comunidad angloamericana había mostrado su interés en contar con un hospital exclusivo para sus integrantes; mientras que la misión metodista también tenía un proyecto similar. Esto es comprensible puesto que otras colonias extranjeras ya tenían sus propios

68. «Los sucesos del Cuzco. Nuevos detalles». *El Comercio*, 39970, (3-setiembre-1922), p. 2. El coronel Landázuri fue el encargado de escribir una carta a Buchanan, agradeciendo el «acto humanitario de los miembros de esta Institución Evangélica»; a pesar de ello, la prensa clerical acusó la Clínica de haber amputado a dos soldados sin preparación científica. «Servicios valiosos prestados por la Clínica Evangélica en el Cuzco». *Renacimiento*, 132 (setiembre 1922), pp. 136-137; «Apreciaciones de la actuación de la Clínica Evangélica en el Cuzco». *Renacimiento*, 133 (octubre 1922), pp. 149-150.

hospitales como la Maison de Sainté (francesa) y el Hospital Italiano. Así, en 1921 ambos grupos llegaron a un acuerdo en el que la comunidad angloamericana se encargaría de la adquisición de la propiedad y la implementación de los equipos, mientras que la misión proporcionaría el personal médico. Uno de los misioneros médicos del hospital señalaba que los principales grupos que necesitaban un hospital misionero en el país eran: (a) los misioneros, (b) la gran colonia extranjera, que deseaba tener su propio hospital, (c) los marineros, pasajeros y transeúntes, quienes requerían un hospital que les ofreciera seguridad, y (d) los empleados norteamericanos y británicos de las empresas extranjeras en el Perú. Además, puesto que estos grupos tenían los medios para pagar sus gastos médicos, el Hospital tendría un ingreso seguro. Sin embargo, afirmaba que los peruanos también se verían beneficiados pues tendrían la posibilidad de recibir un servicio de calidad similar al de un hospital en los Estados Unidos o Gran Bretaña.

Inicialmente se adquirió un terreno en Magdalena, pero después, al enterarse de que la Casa de Salud de Bellavista, una pequeña clínica privada, estaba en venta, se resolvió adquirirla. Así, luego de ser consagrado por el obispo metodista Thirkield, el hospital inició sus actividades en 1922.<sup>69</sup> En 1923, llegó el Dr. E. A. Mac Cornack para dirigir el hospital, siendo su administración sumamente próspera para la institución. El hospital contaba entonces, en 1925, con 75 camas, equipos de rayos X, salones de recreación, lavandería, habitaciones para las enfermeras y una suite para un médico asistente. El personal estaba formado por médicos misioneros de la IME y, por lo menos, un médico peruano; además de todo el equipo de enfermeras. En 1928, el personal había crecido hasta un promedio de 100 personas entre médicos, enfermeras, instructoras de la Escuela de Enfermeras, personal administrativo, empleados y sirvien-

69. La Casa de Salud de Bellavista estaba dirigida por los Dres. Bazzochi y Mazzini, al parecer de ascendencia italiana, y se presentaba como «la clínica privada más antigua de Lima». *Almanaque de El Comercio para 1915*. Lima: Imp. de El Comercio, 1915; «El nuevo Hospital de Lima». *Renacimiento*, 127 (abril 1922), p. 61; VEGA, María «Casa de Salud de Bellavista». *Inca Land*, IV: 6 (noviembre-diciembre 1928), p. 86.

tes. Asimismo, el número de pacientes fue creciendo paulatinamente. En 1924 recibió 497 pacientes y atendió 4897 consultas; en 1927, fueron 879 y 6455 respectivamente; y en 1930, tuvieron 9005 consultas; esto, sin contar con las operaciones realizadas.<sup>70</sup>

La misión tuvo objetivos claros al establecer el Hospital. Así lo expresó una misionera:

El objetivo de cualquier hospital es restaurar la salud a los enfermos, pero un hospital misionero tiene que ir un poco más allá y debe mostrar a través de su obra, el amor de Jesucristo, quien, por sí mismo, vino a hacer el bien y a sanar las enfermedades en una forma milagrosa.<sup>71</sup>

Es decir, además de los fines propios de un hospital, la misión buscaba mostrar a la sociedad que el protestantismo tenía consecuencias prácticas que contribuían al bienestar de la población. El servicio médico era una forma concreta de expresar su preocupación por los problemas de la gente, y manifestaba una actitud que se desprendía de sus ideales religiosos. Por ello, la misión procuró facilitar la atención de los sectores menos pudientes a través de servicios gratuitos y/o subvencionados. No obstante, puesto que la comunidad angloamericana era co-patrocinadora del proyecto, la misión tuvo como público privilegiado a los extranjeros. Finalmente, el centro tendría también una labor filantrópica ofreciendo

70. MACCORNACK, E. A. «The Hospital and Its Growth». *Inca Land*, I: 4 (julio-agosto 1925), pp. 50-55; Mrs. MACCORNACK, «Report by Administration», IV: 6 (noviembre-diciembre 1928), pp. 89-94; «British American Hospital». *Actas de la Décima Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (10-13 febrero 1927), p. 471; «Reporte del Hospital». *Actas de la Vigésima Segunda Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (2-8 diciembre 1930), p. 626.

71. «The object of any hospital is to restore sick people to health, but a mission hospital has to go a step further and must show by its work the love of Jesus Christ, who himself went about doing good and healing the sick in a miraculous way». PEASE, Hazel. «Our Hospital». *Inca Land*, IV: 6 (noviembre-diciembre 1928), p. 96. Otro misionero dijo que la obra médica era el «right arm of the message». CCLA (ed.), op. cit., t. I, p. 472.

facilidades para la atención de gente de bajos recursos. En la práctica, fueron los peruanos los principales beneficiados con el hospital.<sup>72</sup>

Finalmente, el régimen leguista apoyó claramente el desarrollo del hospital, manteniendo una relación muy cercana con sus principales directivos. Es un tema que analizaremos en el próximo capítulo. Sin embargo, para aclarar el panorama habría que señalar que dicho apoyo no era circunstancial, sino que estaba enmarcado dentro de la política modernizadora de su régimen, que tenía como paradigma los modelos culturales anglosajones. En ese sentido, el hospital cumplía un rol importante al convertirse en un «modelo» para el sistema de salud del país: debía servir como prototipo de funcionamiento para los otros hospitales del Perú. Asimismo, los médicos norteamericanos eran requeridos para compartir, no sólo sus conocimientos científicos, sino también sus hábitos de trabajo con los médicos peruanos. Por ello, varios médicos peruanos fueron incorporados al personal del hospital para recibir entrenamiento quirúrgico y efectuar operaciones.<sup>73</sup> Así, el hospital cumplió fines pedagógicos, dentro del esquema modernizador del Oncenio.

Un tercer establecimiento médico protestante fue la Clínica Americana en Huancayo. Establecida por la IME en 1925, el año siguiente había realizado 1113 tratamientos y asistido a 101 enfermos. Asimismo, su personal había colaborado con cinco médicos peruanos en Huancayo y prestado asistencia durante una epidemia de bubónica en el pueblo de Sicaya.<sup>74</sup> Más que una clínica, era un servicio de atención médica, atendido generalmente por enfermeras, todas ellas misioneras norteamericanas.

72. MACCORNACK, D. M. «The Need of a Missionary Hospital in Perú». *Inca Land*, IV: 6 (noviembre-diciembre 1928), pp. 94-96.

73. «A number of the younger Peruvian doctors have received surgical training and bring their cases for operation to this hospital», *Ib.*, p. 95. Sin embargo, MacCormack reconocía la capacidad de los médicos peruanos. CCLA (ed.), op. cit., t. I, p. 491.

74. Una de las enfermeras, fue nombrada «enfermera titular» para la zona durante esa epidemia. MEAD, Hazel. «Clínica Americana de Huancayo». *Actas de la Décima Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal*, (10-13 febrero 1927), p. 470.

En otras ciudades, las diversas misiones protestantes establecieron servicios de atención médica, generalmente atendidos por enfermeras y en algunos casos por médicos. Así, en Arequipa, desde 1907, la UESA ofrecía un servicio de asistencia domiciliaria de enfermos y parturientas, atendido por una obstetriz y una enfermera.<sup>75</sup> En la Hacienda Urco (Cajamarca), la UESA también tenía un centro médico atendido por una enfermera inglesa, que asistía principalmente a los indígenas. En Cajamarca, la ILE también tenía un servicio de asistencia domiciliaria atendida por una enfermera escocesa, Sarah MacDougall, que llegó a ser muy apreciada por las autoridades políticas de la ciudad.<sup>76</sup> Finalmente, dos enfermeras inglesas, asociadas inicialmente a la UESA, luego a la ILE y, finalmente organizando una misión independiente, la Misión Evangélica de Lamas (MEL), iniciaron un centro médico en Moyobamba (San Martín), el año 1922. Su motivación fue fundamentalmente religiosa y filantrópica. Como fueron nombradas por el Estado como agentes de salud para la zona, tuvieron la oportunidad para asistir a una serie de pueblos del departamento, los cuales carecían de los más elementales servicios de salud. En 1928, llegó el médico escocés Kenneth Mackay para dirigir el centro, organizándolo como un hospital. Su labor se vio facilitada porque fue nombrado por el gobierno Oficial de Salud y Superintendente del Hospital de Moyobamba. Las enfermeras inglesas, entonces, organizaron un centro médico en Lamas.<sup>77</sup>

Así, la red hospitalaria protestante fue significativa pues acompañó al establecimiento de las congregaciones y centros de predicación en lugares que carecían de atención médica. En ese sentido, el proceso de modernización, que también significaba la difusión de servicios básicos como la salubridad, tuvo en las misiones protestantes un eficaz colaborador. Asi-

75. En 1919, se informaba que habían atendido 29 casos de maternidad y uno de neumonía. «EUSA Annual Report 1919». *South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919), p. 62.

76. RITCHIE, Juan, op. cit., (1924), p. 79.

77. BUCKLE, Ellen, op. cit., pp. 7-8, 15-21; MACKAY, Kenneth. *A Small Bit of Medical Missionary Journeying Between the Mayo and the Huallaga in the Montaña of Peru*, 1927 (texto mecanografiado), pp. 41-51.

mismo, los hospitales y el personal misionero cumplieron un rol pedagógico importante al difundir hábitos y métodos modernos de atención médica entre los médicos con quienes se relacionaron. No obstante, fue en el campo de la enfermería en el que realizaron mayores contribuciones.

## 2. *Misioneras y enfermeras*

Hasta los inicios del siglo XX, la enfermería en el Perú fue una actividad monopolizada por las religiosas católicas, la mayoría de las cuales la ejercía como parte de sus acciones filantrópicas y carecía de entrenamiento profesional efectivo. Desde mediados del siglo XIX, fueron especialmente las Hijas de la Caridad, congregación religiosa francesa, la que se encargó de los servicios de enfermería en los principales hospitales de Lima y provincias.<sup>78</sup> Posteriormente, como parte de los esfuerzos modernizadores iniciados por el Estado, en 1911 se contrató a una enfermera inglesa para entrenar a un grupo de señoritas en la profesión. Era la primera vez que se introducía al país un curso de entrenamiento para enfermeras, desligado de la Iglesia Católica y con proyecciones profesionales.<sup>79</sup> La mencionada instructora inglesa no era misionera protestante, sin embargo su incursión abrió las puertas para que otras que sí lo eran ingresaran al país como instructoras.

En 1915 se formó una segunda escuela para enfermeras en el Hospital Dos de Mayo, entonces a cargo de la Beneficencia Pública. En esa ocasión, se trajo a una enfermera norteamericana para dirigir el centro. No obstante, al año siguiente se contrató a otra enfermera inglesa, Ana Soper, quien era además misionera de la UESA. Durante su administración extendió la escuela al Hospital de Santa Ana (actualmente Arzobispo Loayza), para lo cual incorporó a otra misionera, Isabel Adam, como instructora, pues el trabajo era doble. Luego, cuando Soper decidió ir a Moyobamba como inspectora de salud, dejó la escuela bajo el mando de Adam

78. Más tarde, ellas también se encargaron de la administración de la Escuela de Enfermeras del Hospital Arzobispo Loayza. KLAIBER, Jeffrey, op. cit. (1996), pp. 168-172.

79. VEGA, María, op. cit., p. 86.

quien incorporó a otras enfermeras protestantes al sistema de salud pública.<sup>80</sup> Años después, la Escuela de Enfermeras de la Beneficencia mostraba una filosofía de trabajo heredada de las misioneras protestantes:

Siguiendo los adelantos modernos, la Beneficencia sostiene una «Escuela de Enfermeras», bajo al dirección de personas hábilmente preparadas para esta misión para la que hay que tener, no sólo un espíritu inclinado al bien, a la caridad y a la tolerancia, sino conocimientos de orden científico para el mejor desempeño de esa misión.<sup>81</sup>

Las enfermeras protestante consideraban que su posición, ciertamente privilegiada, era una excelente oportunidad para predicar. Así, su perspectiva combinaba el nivel estrictamente profesional con el religioso. Sus posiciones no sólo eran útiles para colaborar con la modernización de los servicios de salud, sino también para gozar de cierto nivel de legitimidad que les permitiera predicar el mensaje protestante con menores restricciones. Además, sus potenciales oyentes eran personas consideradas claves dentro de la estrategia protestante (estudiantes, profesionales, funcionarios públicos). Por sus escritos, parece que la perspectiva religiosa era la que predominaba; el servicio profesional era un medio más que un fin en sí mismo.

Otro espacio fue la Escuela de Entrenamiento para Enfermeras, fundada dentro del Hospital Anglo Americano de Bellavista. Desde sus inicios estuvo siempre dirigida por una misionera enfermera norteamericana y los profesores eran los médicos y enfermeras del hospital, todos misioneros norteamericanos. Además, la mayoría de las graduadas pasó luego a formar parte del personal del hospital. Al parecer, tuvo un rápido éxito pues en 1925 tenía 29 alumnas y, en 1928, ya contaba con 36. Puesto que el sistema de entrenamiento era novedoso en el país, el curriculum era el mismo que se usaba en los Estados Unidos. Así, al igual que

80. «EUSA Annual Report 1919». *South America*, VII 5 (julio-setiembre 1919), p. 63; «Personalía». *Renacimiento* 137 (febrero 1923), p. 29; MILLHAM, Guillermo, op. cit., p. 118; BUCKLE, Ellen, op. cit., p. 7.

81. *Almanaque de El Comercio para 1922*. Lima: Imp. de El Comercio, 1922, pp. 80-81.

los colegios, se enfatizaba la práctica del deporte, de la vida sana. Se formaron equipos de tenis, básquetbol y voleibol, y se daba clases de gimnasia y patinaje. También se impartía clases religiosas, se leía la Biblia con relativa frecuencia y se realizaba servicios religiosos, aunque las alumnas, la mayoría de ellas católicas, no eran obligadas a asistir.<sup>82</sup> La escuela, así como el hospital, recibió el apoyo de las autoridades políticas del país, en especial del Presidente Leguía, así como de los empresarios de la comunidad angloamericana.<sup>83</sup>

De esta forma, las misiones protestantes participaron en el proceso de modernización del sistema de salubridad pública profesionalizando y laicizando la preparación de las enfermeras en el Perú. Desde esa época, la enfermería dejó de ser una práctica monopolizada por las religiosas católicas y se convirtió en una opción profesional legítima para cualquier mujer. Asimismo, los hospitales adquirieron un rasgo cada vez más laico, alejándose progresivamente del trasfondo religioso del cual surgieron.

Desde esa época, la enfermería dejó de ser una práctica monopolizada por las religiosas católicas y se convirtió en una opción profesional legítima para cualquier mujer. Asimismo, los hospitales adquirieron un rasgo cada vez más laico, alejándose progresivamente del trasfondo religioso del cual surgieron.

82. «Each morning before breakfast the nurses gather in the Sala and sing protestant hymns, read the Bible and repeat the Lord's Prayer». PEASE, Hazel, op. cit., p. 97. También véase: HANKIN, Katherine. «The Present Training School and its Possibilities». *Inca Land*, I: 4 (julio-agosto 1925), pp. 57-59.

83. Leguía, los embajadores de Estados Unidos y Gran Bretaña, y los funcionarios de la Peruvian Corporation, fueron invitados permanentemente a las ceremonias de apertura y clausura de la Escuela. «The Conference». *Inca Land*, III: 2 (marzo-abril 1927), p. 19; «The Training School for Nurses», IV: 2 (marzo-abril 1928), p. 30; «Actualidades». *Renacimiento*, 223 (abril 1930), p. 55. «Conference». *Inca Land*, III: 2 (marzo-abril 1927), p. 19; «The Training School for Nurses», IV: 2 (marzo-abril 1928), p. 30; «Actualidades». *Renacimiento*, op. cit., pp. 118-121



## *Capítulo 5*

### EL PROTESTANTISMO Y LOS ESPACIOS DE REFORMA: LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

LOS MISIONEROS ESTABAN principalmente preocupados por extender sus redes sociales y consolidarse institucionalmente, era importante apoyar aquellas acciones que coincidían con sus ideales y colaborar con aquellos grupos progresistas que las promovían. No solamente por cuestiones estratégicas, sino también porque muchas de las reformas reclamadas y desarrolladas por esos grupos eran compatibles con los objetivos del protestantismo misionero, a pesar de sus notorias diferencias. Es decir, hubo una coincidencia de intereses y, en algunas coyunturas, incluso de acciones; no obstante, los protestantes siempre remarcaron su singularidad pues eran fundamentalmente una alternativa religiosa con proyección social, no un movimiento social con connotaciones religiosas. Obviamente, los grupos reformistas, e incluso el Estado, que favorecía la inmigración y la modernización, estaban mucho más interesados en las contribuciones sociales y culturales de los misioneros protestantes que en sus convicciones religiosas. No obstante, estos enfatizaban principalmente lo religioso, considerando su proyección social y cultural sólo como una consecuencia de lo primero. Además, también formaba parte de su estrategia para alcanzar a la elite intelectual y a los sectores dirigentes del país. Así, los protestantes lograron ser reconocidos positivamente por esos sectores, los cuales apoyaron su presencia y establecimiento en el país. Sin embargo, ni la intelectualidad progresista, ni las elites económicas y políticas, se interesaron en la religión de los protestantes, sólo en su labor social y sus aportes culturales.

## Los protestantes y el indigenismo

A pesar de que la proporción de indígenas entre la naciente comunidad protestante no era numerosa, las diversas organizaciones protestantes planearon e iniciaron proyectos para alcanzar a los indígenas en el país. No obstante, al acercarse a ese importante sector de la población, era imposible desconocer el debate de la intelectualidad peruana sobre el elemento indígena. El naciente movimiento indigenista influyó notablemente en la configuración de las percepciones sobre los indígenas; y los misioneros no fueron ajenos a ello. Además, estos últimos llegaron con ideas propias sobre los indígenas, que se combinaron con las que aquí encontraron. Así, la labor protestante a favor de los indígenas y sus percepciones sobre ellos fueron el resultado de una combinación de las ideas traídas por los misioneros y de los planteamientos del movimiento indigenista.

### *1. El movimiento indigenista y los protestantes*

El indigenismo fue fundamentalmente un movimiento literario que luego derivó en posiciones políticas concretas. Aunque tuvo precursores desde mediados del siglo XIX, el movimiento indigenista tuvo como principal iniciadora a Clorinda Matto de Turner quien, bajo la influencia de González Prada, publicó novelas y diversos escritos en los que mostraba la terrible situación en la que vivían los indígenas de su tiempo. No obstante, con el ingreso de Piérola al poder tuvo que salir del país y continuar su obra en la Argentina. Su prédica era fuertemente anticlerical, positivista y se expresaba políticamente a favor de la industrialización en el país, por lo que sus críticas se dirigían principalmente a los latifundistas y a la oligarquía exportadora. Posteriormente, la política indigenista de Leguía reflejó en gran medida los planteamientos de Matto de Turner. En lo religioso, el que estuviera casada con protestante inglés, y que trajera partes de la Biblia al quechua, sugieren que su cristianismo pudo estar más cerca al protestantismo que al catolicismo que tanto criticó.<sup>1</sup>

1. Según Vásquez, ella tradujo en Buenos Aires los Evangelios de San Marcos y San Juan, y los Hechos de los Apóstoles, con la colaboración de misioneros protestantes. VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit, p. 18.

No obstante, el indigenismo fue «[...] fundamentalmente un fenómeno literario urbano que expresa los puntos de vista que tienen los ciudadanos al respecto»;<sup>2</sup> su función fue mostrar al público urbano una realidad casi desconocida y, por consiguiente, incomprendida. Por ello, las posturas fueron muy diversas. Pero, a diferencia de otros autores que también habían incluido a los indígenas en sus escritos como un elemento ornamental y lejano, los indigenistas propiciaron la formación de posturas y programas políticos respecto al indio.

De esta forma, en las primeras décadas del siglo XX algunos intelectuales indigenistas formaron la Asociación Pro-Indígena, grupo destinado a promover una legislación que garantizara a los indígenas el acceso al mercado libre de trabajo y se eliminara los abusos contra ellos por parte de las autoridades. Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo fueron los principales dirigentes de este grupo. Hasta su disolución en 1917, hizo una importante labor de presión al gobierno y de defensa de los indígenas. Después, durante el Oncenio, Leguía reactivó las ideas indigenistas y promovió una activa política indigenista. En ello, como ya dijimos, rescató los aportes de Clorinda Matto de Turner con quien compartía las mismas ideas respecto a la importancia de la industrialización para el Perú con la apertura a los capitales extranjeros, así como su admiración por lo anglosajón.<sup>3</sup> Sin embargo, los críticos al régimen, entre ellos muchos de los indigenistas, advirtieron que las medidas de Leguía eran muy

2. KRISTAL, Efraín. *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991, p. 203. Para esta parte, sigo básicamente sus planteamientos.

3. Kristal señala que los literatos que trataban que incorporaron el elemento indígena en sus obras, estuvieron muy ligados a sus posiciones políticas. Él distingue a tres posturas: la de que favorecía al antiguo sistema de los terratenientes, la de los «exportadores», y la de los «industrializadores». Las dos últimas, básicamente, fueron las que empezaron a «mostrar» la realidad de los indígenas cuestionando los abusos a los que el latifundismo los sometía. En el programa político del civilismo, predominó la tendencia de los «exportadores», que aunque cuestionaban los abusos, abogaban por una incorporación tutelada del indígena al sistema político. Matto de Turner y González Prada en cambio, propugnaron la tendencia «industrializadora», que promovía la plena incorporación del

demagógicas y que hizo realmente poco por los indígenas. El indígena fue convertido en una «prenda retórica» para muchos políticos e intelectuales. Así, hacia 1930 se culminó todo un periodo del debate indigenista en el Perú. A partir de allí, los nuevos grupos socialistas y populistas plantearon nuevas percepciones sobre el indígena creando una inédita etapa de literatura indigenista en el país.

La relación entre los misioneros protestantes y los indigenistas fue bastante positiva. Los primeros, desde un inicio, apoyaron a la Asociación Pro-Indígena, reportando sus actividades y promoviendo la participación de los miembros de sus congregaciones en ellas.<sup>4</sup> También respaldaron activamente algunas de sus iniciativas legislativas, en especial aquellas que favorecían la reducción de la influencia clerical entre los indígenas. Ese fue el caso de la ley sobre el cargo de mayordomo en las fiestas religiosas indígenas, promovida por la Asociación a raíz de algunas denuncias hechas por indígenas que habían sido forzados a aceptar dicha responsabilidad en contra de su voluntad. A través de dicha ley se prohibió a las autoridades civiles y religiosas obligar a los indígenas a aceptar ese cargo. Obviamente, este era un problema especialmente difícil para los protestantes indígenas quienes tenían que verse comprometidos a participar en actividades prohibidas por su religión. Por ello, los misioneros, duros críticos de la naturaleza de esas fiestas, apoyaron decididamente esa iniciativa de la Asociación.<sup>5</sup>

indígena al mercado libre de trabajo; pero, paralelamente, destruía a la comunidad dejando al indígena huérfano del apoyo comunal. Ib., pp. 15-36. También ver KAPSOLI, Wilfredo. *El Pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Lima: Debates Rurales, 1980.

4. «Llamamos la atención de los que simpatizan en la causa a la valiosa colección de leyes y decretos que la Asociación Pro-Indígena acaba de publicar en forma de folleto». «Pro-Indígena». *El Heraldo*, 43 (abril 1915), p. 69. También se informaron reportes de sus reuniones y actividades. «Pro-Indígena». *El Heraldo*, 2 (noviembre 1911), pp. 6-7; «Lo que pasa». *El Mensajero*, 6 (mayo 1915), p. 10.

5. «El cargo de mayordomo para las fiestas religiosas». *El Heraldo*, 37 (octubre 1914), pp. 6-7; «Leyes y Ordenanzas que afectan a las instituciones libres y los disidentes de la Iglesia Romana». *Renacimiento*, 139 (abril 1923), pp. 57-58.

Asimismo, abrieron sus publicaciones para que connotados indigenistas, como Dora Mayer y José Antonio Encinas, expresaran sus ideas, las que eran acogidas favorablemente. Por su parte, ellos escribieron elogiosos artículos sobre la labor de los protestantes en beneficio de los indígenas. Así, José Antonio Encinas señalaba que los misioneros protestantes trataban «con verdadero criterio sociológico» el «problema» indígena, a diferencia del sistema de «explotación» impuesto por los sacerdotes católicos. Los pastores protestantes inculcaban en los indígenas hábitos de higiene, sobriedad y laboriosidad a través de la educación. Sin embargo, abordaba el factor religioso en los siguientes términos:

El problema de la regeneración de la raza no puede resolverse sino dentro del criterio religioso mientras la conciencia del indio no adquiera la fuerza necesaria para guiarse sin este control. Sólo sí hay que comenzar por apartarlo de toda superstición [sic]. Por independizarlo de todo aquello que las prácticas religiosas absurdas han dejado como sedimento en su conciencia. Felizmente esta labor la realizan admirablemente los diferentes grupos de protestantes que viven en el Perú. [...] Yo hago un llamado a la juventud de mi patria para apoyar esta obra de los protestantes. Ellos nos han de devolver a los indios convertidos en ciudadanos útiles para el país. No averigüemos si el indio ha de resultar protestante ó nó [sic], averigüemos si ha dejado sus vicios, su incuria, si ya sabe el nombre del suelo que pisa, las leyes que lo cobijan, los derechos que tiene.<sup>6</sup>

Así, desde su perspectiva, el protestantismo es valioso para los indígenas en tanto influencia cultural y «civilizadora». Pero, como alternativa religiosa era sólo un mal menor y, en todo caso, sólo útil temporalmente para eliminar las «supersticiones» de los indígenas y prepararlos para una auténtica liberación en la que la religión ya no sea necesaria. Teodomiro Gutiérrez, el conocido Rumi Maqui, desarrolló planteamientos similares en otro artículo. Allí señalaba que los indígenas convertidos al protestantismo:

6. ENCINAS, J. A. «El valor del protestantismo en el Perú». *El Mensajero*, 3 (febrero 1915), pp. 5-6. Él mismo escribió otro artículo tres años después: «La labor moralizadora de los evangelistas». *La Prensa*, (5-enero-1918).

[...] conocen y practican las reglas de la higiene, visten á la usanza de los pueblos de la costa, no beben alcohol ni licores espirituosos, no mascan coca, han aprendido á tomar una sólida alimentación, concurren con exactitud á sus prácticas religiosas, se dedican al trabajo con empeño decidido y saben que se deben por entero al servicio de la República, como lo comprobaron concurriendo en masa al llamamiento que hizo el Estado Mayor de la Región Militar en 1913 para el período de instrucción, caso único en la historia de la república, tratándose de indígenas.<sup>7</sup>

Su entusiasmo por la labor de los protestantes lo lleva a afirmar, al final del artículo, que la solución para los problemas de los indígenas era colocar un pastor protestante en cada provincia del país. Ello se explica porque ese año Gutiérrez se había convertido al protestantismo incorporándose a la IME como miembro pleno. Con la emoción propia de los recién convertidos explicaba su adhesión al protestantismo por los contrastes que observó entre los sacerdotes católicos y los pastores protestantes en su relación con los indígenas. Eso «[...] no ha hecho sino llevar mi ánimo el profundo convencimiento de la bondad, moralidad y pureza de la enseñanza de la Iglesia Metodista de la verdadera doctrina de Jesucristo conforme al texto del gran libro de las más puras y sabias enseñanzas: la Biblia».<sup>8</sup> Aunque fue finalmente el contacto con el texto bíblico el que motivó su conversión, la motivación inicial fue más bien ética: el darse cuenta que el protestantismo podía ofrecer un mejor estilo de vida a los indígenas a quienes defendía. No obstante, su punto de referencia, al igual que el de Encinas, era la notable obra realizada por los adventistas entre los indígenas de Chucuito (Puno), lugar en donde fue inspector. Pero, como lo mencionamos en el capítulo dos, los adventistas no eran

7. GUTIÉRREZ, Teodomiro. «La influencia de los pastores evangelistas en la educación moral de los indígenas». *El Mensajero*, 4 (marzo 1915), p. 10. Cf. MAYER, Dora. «La Química Social». *El Deber Pro-Indígena*, 13 (octubre 1913), p. 105.

8. «Iglesia Metodista de Lima». *El Mensajero*, 2 (enero 1915), p. 14. Allí se reportó que el 27 de diciembre de 1914, «[...] fue recibido como miembro de la Iglesia Metodista Episcopal, el sargento mayor del ejército del Perú, señor Teodomiro Gutiérrez, persona distinguida, quien ha sido juez militar en Cajamarca, subprefecto en Huancayo, comisionado del gobierno en el departamento de Puno».

considerados por los protestantes como parte de la misma familia; sin embargo, en el contexto de la lucha por lograr la legitimación legal en el país, los misioneros protestantes no se preocuparon en aclarar esa distinción a los confundidos indigenistas.

Finalmente, durante el Oncenio los protestantes mantuvieron una actitud cautelosa frente al Patronato de la Raza Indígena creado por Leguía. Aunque estaban de acuerdo con sus objetivos generales, sospecharon que era un mecanismo para reforzar el control del clero católico y eliminar toda influencia protestante en los pueblos indígenas. El art. 4to. del proyecto de reglamentación fue especialmente criticado porque iba «[...] a acabar de quitarle al indígena cualquier vestigio de iniciativa de mejoramiento propio y de libertad personal». <sup>9</sup> Las suspicacias de los misioneros parecieron confirmarse cuando, meses después, uno de ellos, Thomas Payne, administrador de la Hacienda Urco (Calca-Cuzco), de propiedad de la UESA, quien era además un «conocido defensor de los indígenas», fue impedido de conformar la junta provincial del Patronato en Calca por ser protestante. <sup>10</sup> Obviamente, el hecho de que el obispo del Cuzco fuera el presidente de la junta departamental influyó en esa decisión. Asimismo, algunas otras agrupaciones indigenistas, como el

9. «Editoriales». *Renacimiento*, 132 (setiembre 1922), p. 130. El mencionado artículo manifestaba lo siguiente: «Que el gobierno organice y perciba la cuota que hoy día se han impuesto a los indios y pagan voluntariamente, y con sus productos sostengan los tribunales, curas, médicos y demás personas que deben prestar servicios gratuitos a los indios». Con ello los indígenas quedaban obligatoriamente sujetos a la autoridad del clero católico.

10. Payne había sido propuesto por el Dr. Lorena, un «notable» de la ciudad. El vicepresidente del Patronato en el Cuzco pidió a los directivos que se consultara a Lima si es que los pastores protestantes podían ingresar a las juntas provinciales. No obstante, el obispo, además presidente del Patronato, se opuso firmemente a ello publicando una carta en *El Diario* (4-diciembre 1922), periódico cuzqueño, acusando al vicepresidente de «adorador» y «panegirista» de los protestantes. Finalmente, el Dr. Lorena retiró su propuesta pues «[...] había creído de buena fe que los pastores protestantes eran elementos de progreso». *El Comercio* del Cuzco publicó detalles del incidente (2, 6, 7 diciembre 1922). «Editorial». *Renacimiento*, 136 (10-enero 1923), p. 3.

Comité Pro Derechos Indígenas Tawantinsuyo, no tenían la confianza de los protestantes:

Últimamente, ha tomado (el Estado) la oportuna medida de suprimir el funcionamiento del Comité Pro Derechos Indígenas Tawantinsuyo, que surgió al principio con un buen programa de acción e inspirado con sinceridad, para caer en manos de leguleyos y tinterillos inescrupulosos, convirtiéndose en seria amenaza a la tranquilidad nacional.<sup>11</sup>

A pesar de ello, es claro que el apoyo indigenista a la obra protestante fue eminentemente cultural. La educación y la ética provista por los agentes religiosos protestantes era conveniente para promover entre los indígenas una progresiva separación de las costumbres que lo «degeneraban» y prepararlo para la vida moderna. Las opciones religiosas que tomaran los indígenas no eran demasiado importantes, si es que ellas promovían su incorporación a la «civilización». En el aspecto político, se buscaba que el indígena sea obediente a las leyes y se identifique con su patria. En el aspecto económico, el objetivo era formar en él costumbres que lo acostumbraran al trabajo, el ahorro y la disciplina; es decir, hábitos que lo capaciten para incorporarse a un sistema de trabajo libre, y alejarse del cuestionado sistema de servidumbre propio del latifundismo tradicional. Para ambos fines, el protestantismo también podía contribuir.

## *2. El indigenismo protestante: ideas y acciones*

Para la formación de sus ideas sobre la población indígena, los misioneros protestantes llegaron con planteamientos propios de sus respectivos contextos, los cuales se combinaron con la influencia indigenista para elaborar una especie de «indigenismo protestante». Como parte de la civilización anglosajona, los misioneros tenían una visión compasiva de los indígenas, cuya cultura era considerada inferior. Asimismo, compartían con la intelectualidad de la época rasgos positivistas al explicar muchos de sus problemas con argumentos raciales.<sup>12</sup> Finalmente, eran áci-

11. «Tópicos del mes». *Renacimiento*, 192 (setiembre 1927), p. 135.

12. Aunque reconocían la capacidad de los indígenas para diversas labores, los conside-

damente críticos a los hábitos ancestrales andinos como el consumo de la coca, las creencias religiosas y las festividades. En ello tenían una perspectiva coincidente con la de la mayoría de los intelectuales, incluso con los indigenistas. Pero estos últimos despertaron en los misioneros el interés por conocer de cerca la realidad indígena y, principalmente, en las acciones que tomaron a su favor. En su acercamiento a la realidad indígena, los misioneros emitieron evaluaciones como estas:

Todos los indios me parecen flacos y hambrientos, sin embargo, aún es inusual un verdadero estado de inanición. Pero vivir en la suciedad y la podredumbre, la ignorancia y la pobreza, la superstición y el temor, en una vida puramente animal, no es lo que Dios desea para los seres humanos. [...] Han sido explotados por la codicia y descuidados por la iglesia. Continuarán viviendo en niveles tan bajos hasta que reciban educación y justicia.<sup>13</sup>

[los indígenas] [...] son trabajadores, sufridos, delatando en las facciones de su rostro su ascendencia netamente incaica, callados y recelosos a causa de la opresión y explotación inícuca [sic] de que han sido objeto por más de cuatrocientos años, víctimas del vicio tan común de la coca y las bebidas, y de la avidez insaciable de riquezas del clérigo, que los visita dos o tres veces al año para llevarse los pequeños ahorros que han podido juntar.<sup>14</sup>

rabán aún inferiores a la raza blanca: «These achievements (destreza agrícola y artesanal) indicate some degree of intellectual capacity. Judging from his general appearance, his physiognomy, his behavior and work, some have considered the Quechua Indian far above the Australian black in the scale of intelligent beings, perhaps above the Kaffir and Hottentot, and the North American Indian, but below the Maori of New Zealand». CCLA (ed.), op. cit, t. I, p. 170.

13. «All Indians look thin and hungry to me, yet real starvation, is unusual. But to live in dirt and filth, ignorance and poverty, superstition and fear, a purely animal life, is not what God expected of human beings. [...] They have been exploited by greed and neglected by the church. They will continue to live on the lower level until they are given the gospel education and justice». RADER, Marvin. «Evangelizing Beyond the High Sierras». *Inca Land*, II: 2 (marzo-abril 1926), p. 20.

14. GARRIDO ALDAMA, Manuel. «En el Sur del Perú - La Unión Evangélica de Sur-América». *Renacimiento*, 196 (enero 1928), p. 6.

Ambas percepciones, de un metodista norteamericano y de un evangélico español, son bastante similares a las de la mayoría de los intelectuales. No obstante, en el análisis de la problemática social, la influencia de las ideas indigenistas es más ostensible pues se señala como causa de su atraso a la falta de educación, al alcoholismo y a la explotación de las autoridades. La crítica a lo que González Prada llamó la «trinidad embrutecedora» de los indígenas<sup>15</sup> se manifiesta también en los escritos protestantes aunque, obviamente, enfatizando la responsabilidad de los sacerdotes católicos. Las críticas a los latifundistas son dirigidas principalmente al sistema, mientras que se nota mucha cautela al criticar a las autoridades políticas. En el Congreso sobre la Obra Cristiana en Montevideo (1925), los misioneros del Perú resumieron su estrategia de acercamiento a los indígenas en tres aspectos: (a) industrial y económico, que les permita aprender nuevas técnicas agrícolas y actividades industriales; (b) educacional y médico, creando escuelas y centros médicos para ellos; y (c) problemas sociales, básicamente combatiendo el alcoholismo, el uso de la coca, el desaseo y el concubinato.<sup>16</sup> Era una perspectiva limitada en sus alcances sociales.

La percepción del estado religioso de los indígenas fue el asunto que más desarrollaron los misioneros. La opinión más general era que «[...] las religiones de las tribus americanas son una mezcla de brujerías y supersticiones».<sup>17</sup> Esa idea era un axioma para interpretar las prácticas religiosas de los indígenas peruanos en las descripciones que hacían. Aunque idealizaban la religión del Tahuantinsuyo, no podían comprender que, luego de varios siglos de evangelización, se combinaran ceremonias y festividades católicas con devociones andinas que culminaban con franquicias colectivas en las que el alcohol, el juego y la promiscuidad no

15. Ya en 1912, John Jarrett criticaba la situación de opresión indígena por los curas, las autoridades locales y los terratenientes. *Fifteen Years in Peru*. Londres.

16. CCLA (ed.), op. cit., t. I, pp. 175-177.

17. «Algunas creencias y supersticiones de algunas tribus americanas». *Renacimiento*, 203 (agosto 1928), p. 124. También véase: «Creencias y supersticiones de los Indios Jaujinos», 198 (marzo 1928), p. 39.

podían faltar. Desde la perspectiva protestante, con una ética puritana y frugal, dichas prácticas eran totalmente deleznable e incompatibles con el cristianismo.

Además de ello, las propias devociones católicas les parecían idolátricas. Para un misionero metodista, «[...] el materialismo es el término que describe la religión del Perú». <sup>18</sup> Es la misma postura Mariátegui, en sus *Siete Ensayos*, la que señala que el catolicismo colonial fue eminentemente ritual, mientras que el protestantismo era una religión práctica y fundamentalmente ética. Para una sociedad moderna entonces, el protestantismo era más adecuado que el catolicismo. <sup>19</sup> Así, los protestantes sostenían que la mejor alternativa religiosa para mejorar la situación de los indígenas y, de una manera general, contribuir al desarrollo del país, era la predicación del protestantismo en medio de un sistema de libertad religiosa. Un misionero lo expresó así:

[el catolicismo] [...] no es la religión que conviene para los indígenas, minando la salud y virilidad de la raza de este mundo, y condenándoles en el otro a pesar de todo «misticismo». [...] Sabemos que razas muy inferiores a nuestros indios han sido convertidos, por la predicación del evangelio puro, a una vida de utilidad, inteligencia y de santidad práctica. [Con la separación de la Iglesia del estado], millares de peruanos se sentirían mas libres para «escoger su religión» y no dudamos que el protestantismo, o el evangelio puro y no mercenario tendría su día. <sup>20</sup>

Con estas ideas, los misioneros elaboraron los lineamientos centrales de su labor hacia los indígenas. Por un lado, algunos afirmaban con radicalidad los derechos de los indígenas, mientras que otros lo hacían con

18. «Crosses». *Inca Land*, II: 4 (julio-agosto 1926), p. 50. En ese artículo, el autor irónicamente señala que las verdaderas «cruces» que los indígenas tienen son: la idolatría, la ignorancia (*intellectual slavery*), el alcoholismo y la degradación de la mujer.

19. MARIÁTEGUI, José Carlos, op. cit., pp. 169-185.

20. SMITH, T. W. «Manifestaciones de incultura». *El Cristiano*, 80 (mayo 1918), pp. 68-69. Lo mismo decía el metodista peruano Ruperto Algorta: «Convencido de que esta idolatría no desaparecerá hasta que el evangelio de Cristo sea proclamado en esta ciudad, y los mercaderes sean arrojados del templo». «La fiesta del Señor de Luren de Ica». *El Mensajero*, 12 (noviembre 1915), p. 11.

mucha cautela. Así, uno decía: «[...] mientras el Indio se arrastre a los pies del gamonal, víctima de los vicios y de la tiranía clerical [...] no podemos jactarnos de la verdadera libertad».<sup>21</sup> Cuando ocurrió una sulevación indígena en Puno, cierto sector de la prensa involucró a los adventistas como responsables de promover la sedición. Ello motivó el rápido deslinde de los protestantes quienes aclararon sus diferencias con ellos y afirmaron que más bien deberían establecerse más misioneros, pues «[...] su presencia serviría para influir en los indígenas contra los excesos; su enseñanza encauzaría el bullicio intelectual del cerebro del indio por surcos de mejoramiento intelectual y espiritual».<sup>22</sup>

A pesar de estas ambigüedades, desde sus inicios las misiones protestantes estuvieron muy interesadas en hacer una labor hacia los indígenas. Los colportores de las sociedades bíblicas dirigieron una buena proporción de sus esfuerzos a ellos porque «[...] ninguna clase de personas necesita el Evangelio más que los indios quechuas».<sup>23</sup> Por su parte, en 1914 la IME formó una Comisión de Asuntos Indígenas «[...] para buscar informaciones sobre la condición de la raza indígena y los medios de mejorar la misma»;<sup>24</sup> mientras que la Sociedad Misionera Nacional, formada por metodistas peruanos, anunció que su objetivo central era «[...] difundir en el Perú, y de un modo especial entre la raza indígena del país, el conocimiento de las doctrinas de las Sagradas Escrituras, como lo declaran los Artículos de Fe de la Iglesia Metodista Episcopal».<sup>25</sup> No obstante, la UESA fue la que tomó con más seriedad el asunto indígena pues sus misioneros pensaban que:

21. B.V.S., «¿Somos verdaderamente libres?». *El Cristiano*, 106 (julio 1920), p. 105.

22. «Tópicos del mes». *Renacimiento*, 122 (noviembre 1921), p. 162. Posteriormente, algunos revueltas indígenas fueron acusadas de «comunistas». «Tópicos del mes». *Renacimiento*, 192 (octubre 1927), p. 135.

23. «No class of people needs the Gospel more than the Quechua Indian». BRACKENRIDGE, D.C. «And the Word of God increased». *Inca Land*, II: 6 (noviembre-diciembre 1926), p. 89.

24. «Diario de la Conferencia». *Actas de la Sexta Reunión...* (12-16 noviembre 1914), p. 11.

25. «Sociedad Misionera Nacional». *El Mensajero*, 18 (junio 1916), p. 8.

Es imposible que el movimiento evangélico tome cuerpo en el país sin obrar un cambio radical en la manera de mirar y tratar al Indio. Para él, el movimiento evangélico, aunque no lo comprenda ni crea, significa emancipación. El intento de defenderlo pasará a uno de educarlo, y esto será como explotar una mina bajo las trincheras del sistema actual.<sup>26</sup>

Este planteamiento fue expresado concretamente con una serie de obras realizada a favor de los indígenas, especialmente en el sur del país. La más importante de ellas fue la obra de la Hacienda Urco en Calca, adquirida en 1908 e inscrita como «The Inca Schools Society - Sociedad Pro-Indígena de Agricultura é Instrucción». Uno de sus misioneros resumió así sus labores:

Allí se introducen nuevas semillas, animales de crianza, e implementos modernos. Se practican los mejores métodos agrícolas, instruyendo en estos métodos científicos a los indígenas. Se combaten las enfermedades de las plantas y de los ganados, no sólo dentro, sino también fuera de la hacienda. Se educan a los niños indígenas que residen en la hacienda y se protegen [sic] a los indígenas de toda la comarca. Se cuida un buen número de huérfanos y niños abandonados, y se cuidan y curan a muchos enfermos, algunos de éstos traídos allí desde distancias considerables.<sup>27</sup>

En el aspecto agrícola y ganadero, la hacienda obtuvo un pronto reconocimiento de los hacendados vecinos, algunos de los cuales cedieron parte de sus terrenos a fin de que la misión abriera granjas y escuelas para los indígenas. Además, en 1919 la hacienda recibió una condecoración al sobresalir con sus productos en una exhibición agrícola en el Cuzco. Un diario cuzqueño reportó así el hecho:

Las condiciones privilegiadas del suelo y el clima favorecen excepcionalmente al crecimiento de la agricultura. De esto, tenemos un ejemplo práctico en la hacienda de Urco, propiedad de un entusiasta grupo de extranjeros. Sus magníficos productos exhibidos en su exposición han causado sorpresa general debido a su calidad y tamaño.<sup>28</sup>

26. «Editorial». *El Herald*, 45 (junio 1915), p. 86.

27. «Nuestro grabado». *El Cristiano*, 86 (noviembre 1918), p. 165.

28. «Glimpses of the Work in Peru». *South America*, VII: 3 (enero-marzo 1919), p. 31; RITCHIE, John. «Un llamamiento pro-indígena». *El Cristiano*, 92 (mayo 1919), p. 72;

No solamente se procuró formar técnicamente a los indígenas, sino también se buscó inculcar en ellos hábitos tales como la abstinencia alcohólica, la puntualidad y la disciplina laboral. Además, consecuentes con sus objetivos religiosos, los misioneros procuraron alejar a los indígenas de sus celebraciones religiosas tradicionales pues, según aquellos, estaban contaminadas de supersticiones y borracheras. Así, para evitar su participación en ellas, organizaron festividades alternativas que coincidían con las fechas de las celebraciones tradicionales.<sup>29</sup> Finalmente, los misioneros establecieron un orfanato para niños indígenas abandonados que llegó a albergar a 30 huérfanos en 1921, complementando así su labor pro-indígena.<sup>30</sup>

La UESA también intentó establecer alguna obra entre los indígenas de la selva. Ya en 1913, a raíz de las denuncias de Sir Roger Casement sobre la explotación de los indígenas por los caucheros en la selva peruana, la UESA envió una expedición de tres misioneros a la zona del Putumayo para comprobar in situ las atrocidades denunciadas y estudiar la posibilidad de establecer una misión. A pesar del entusiasmo que se manifestó en las numerosas donaciones recibidas para sufragar sus gastos, la expedición no tuvo éxito y regresó a Inglaterra.<sup>31</sup> Aunque la UESA no

«An Object Lesson. Ontario Oats and a half feet high in Peru». *Neglected Continent*, 5: 9 (diciembre 1921), pp. 156-157. En el *West Coast Leader*, reconocido periódico británico dedicado a asuntos sudamericanos, un especialista en agricultura comentó lo siguiente respecto a la hacienda: «El Señor Payne, en mi estimación, está haciendo el principio de una mejora en la agricultura de toda esta región.[...] Los métodos y productos de hoy pueden mejorarse y serán mejorados. El número limitado de clases mejores de granos y ganado, y la economía de la trilladora manual sobre los métodos de los indígenas, que se demuestran en esta hacienda, son, en mi opinión, mucho más adecuados al caso que una propaganda prolija». Cit. en «Noticias». *El Herald*, 47 (agosto 1915), p. 119.

29. FOSTER, Edward. «Our First Harvest Festival». *South America*, II: 18 (octubre 1913).  
30. MILLHAM, Guillermo, op. cit., p. 106.

31. Entre 1912 y 1913 se escribieron numerosos artículos en la revista *South America* sobre el tema: «Putumayo atrocities», I: 5 (setiembre 1912), pp. 105-106; MCNAIRN, Stuart. «The call of the Putumayo», I: 6 (octubre 1912), p. 126; REED, Edward. «Off to the Putumayo», I: 9 (enero 1913), pp. 208-209; GLENNY, E. T. «The Putumayo Expedition», II: 16 (agosto 1913), p. 85. Para oponerse a este esfuerzo, El Vaticano anunció el

hizo nuevos intentos para alcanzar a los indígenas de la selva, años después otras misiones reanudaron el esfuerzo. Así, en 1924 el misionero Roger Winans, de la IN, inició un trabajo social entre los aguarunas en Pomará, a las orillas del Marañón (Amazonas). Allí estableció una pequeña escuela y empezó a sistematizar la lengua aguaruna para poder alfabetizar a los indígenas en su propio idioma. Dos años después, la ACM inició sus labores en el Perú estableciendo una base misionera entre los campos de Cahuapanas, en las selvas de Pachitea (Huánuco), que llegó a contar con una escuela y adiestró a los indígenas en la agricultura y el comercio.<sup>32</sup> Así, mientras que los indigenistas se dedicaban preferentemente a defender los derechos de los indígenas de la sierra, los protestantes iniciaron esfuerzos importantes entre las comunidades nativas de la selva. En décadas posteriores, esta labor se extenderá notablemente a tal punto que una buena proporción de los indígenas selváticos en la actualidad son protestantes. En este caso, el aislamiento en el que estaban favoreció la plena aceptación por parte de las tribus selváticas del mensaje protestante y los cambios que traía consigo.

Otra forma de acercamiento protestante a la realidad indígena fue a través de la literatura. Los misioneros apoyaron la labor difusora del quechua iniciada por algunos indigenistas y procuraron traducir algunos textos bíblicos a los idiomas nativos. En 1915, Julián Palacios, profesor de la Escuela Normal y miembro de la IME, estableció una academia para la enseñanza del quechua y el aymara para los estudiantes normalistas. Ese esfuerzo fue apoyado fervorosamente por algunos metodistas peruanos con expresiones como ésta:

¿No sería más cuerdo, en vez de afanarnos por traer gente de fuera, que una vez establecida, olvidando los beneficios obtenidos en el país nos menosprecia, fomentar el despertamiento, ayudar el resurgimiento de

envío de misioneros católicos al Putumayo. «La Santa Sede y los sucesos del Putumayo». *La Unión*, 13 (13-enero-1913), p. 1.

32. «La conquista de las Tierras Bajas del Amazonas». *Renacimiento*, 213 (junio 1929), p. 84; «La situación presente de los indios de la Selva», 215 (agosto 1929), p. 117; KOWALCHUK, Federico, op. cit, pp. 42-43.

nuestra raza aborígen, cuyas faltas y vicios actuales son en realidad insignificantes al lado de las virtudes de laboriosidad, resistencia para el trabajo, sobriedad, amor á la patria, piedad religiosa, que se desarrolla en ella cuando se la educa debidamente?<sup>33</sup>

Además, durante algunos periodos, revistas protestantes como *El Heraldo*, tuvieron secciones escritas en quechua, en especial de himnos religiosos, para promover el conocimiento de ese idioma. El misionero Webster Smith (UESA), por su dominio de esa lengua, fue el promotor de ello y, en 1915, de una traducción del Evangelio de San Mateo al quechua de Huánuco con el fin de comunicar mejor su mensaje a los indígenas. Años después, otro misionero afirmaba que «[...] el keshua debe expresar a su modo el alma del Nuevo Testamento».<sup>34</sup> Desde allí, el conocimiento de los idiomas nativos fue considerado un elemento valioso para los fines evangelizadores de otros misioneros.<sup>35</sup>

En conclusión, la relación de los protestantes con el indigenismo y su labor hacia los indígenas fue otro espacio en el cual compartieron su interés en promover formas modernas de pensamiento y de relaciones sociales desde sus particulares planteamientos religiosos. En algunos aspectos sus postulados estuvieron relacionados con los de los indigenistas; no obstante, desarrollaron una labor que dependía fundamentalmente de sus ideas religiosas y su trasfondo cultural. Las acciones a favor de los indígenas fueron el aspecto práctico de su religión.

33. «Enseñanza del quechua». *El Mensajero*, 2 (enero 1915), p. 7. También ver: «La Sociedad Misionera Nacional y su obra», 21 (setiembre 1916) p. 6.

34. PASTOR, F. «Opinión sobre la traducción keshua del Nuevo Testamento». *Renacimiento*, 187 (abril 1927), p. 55.

35. Ya anteriormente, el misionero metodista Thomas Wood había traducido el Evangelio de San Lucas para completar la obra de traducción de Clorinda Matto de Turner en Buenos Aires. VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit, p. 18; «Noticias de la Obra Evangélica». *El Heraldo*, 40 (enero 1915), p. 35; «Un trozo del Evangelio según San Mateo en quechua de Huánuco», 49 (octubre 1915), p. 140; CRAGIN, H. W., «Algunas sugerencias para la ortografía práctica de las Lenguas Quechua y Aymará». *Renacimiento*, 231 (diciembre 1930), p. 140.

## Los protestantes y otros movimientos sociales

Las primeras décadas del siglo XX en el Perú vieron el nacimiento de una serie de movimientos nuevos que buscaba abrir nuevos espacios a grupos sociales emergentes o tradicionalmente relegados. Así, obreros, estudiantes y feministas formaron agrupaciones destinadas a reivindicar las aspiraciones de los sectores a los cuales representaban ante el Estado y la sociedad. Puesto que eran generalmente contestatarios, se constituyeron en precursores de los movimientos políticos de masas que surgieron durante el Oncenio, tales como el aprismo y el comunismo. Aunque los protestantes no estuvieron directamente involucrados con aquellos, sí compartieron puntos de vista y una base social común pues algunos de sus conversos fueron obreros y estudiantes, además de muchas mujeres. Por ello, las organizaciones protestantes tuvieron que asumir alguna actitud frente a estos movimientos que también se constituyeron en espacios de modernización.

### 1. Los obreros

A inicios del s. XX, en el contexto de la lucha por la reducción de la jornada de trabajo, se formaron las primeras asociaciones obreras que pronto derivarían en los sindicatos. Luego de que en 1919 se lograra la jornada laboral de ocho horas, los obreros textiles, el sector mejor organizado del movimiento sindical, fundaron la Federación de Trabajadores Textiles del Perú (FTTP). De esta forma, al iniciarse el Oncenio el movimiento obrero ya había establecido las bases para su unificación y, por ende, se robusteció su influencia en el país, a pesar de ser todavía un sector minoritario en la población.<sup>36</sup>

36. SULMONT, Denis. *El movimiento obrero peruano (1890-1980). Reseña histórica*. Lima: Tarea, 1980, pp. 17-27; SANBORN, Cynthia. «Los obreros textiles de Lima: redes sociales y organización laboral, 1900-1930», en PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (ed.), op. cit., pp. 187-215.

Como vimos en el capítulo tres, los obreros se contaron entre los grupos sociales alcanzados por el protestantismo, aunque no mayoritariamente. Sin embargo, algunos misioneros desarrollaron algunos planteamientos específicos sobre la problemática obrera. Uno de ellos, Juan Ritchie (UESA), escribió una serie de artículos sobre asuntos sociales, en la cual trató, entre otros, temas sobre la inmigración y su relación con los salarios y la situación laboral de los obreros. Sostenía que la inmigración no había sido exitosa por las pobres condiciones que el país ofrece a los obreros inmigrantes.

El operario en el Perú no goza ni la cuarta parte de los beneficios de la civilización moderna que goza semejante operario en muchos otros países. [...] La competencia de la mano de obra ignorante y barata del indígena enganchado, y con el asiático de vida mezquina, es fatal para el jornal del trabajador.<sup>37</sup>

Sin embargo, no hubo un tratamiento estructural de la problemática obrera, como ya lo estaban empezando a plantear los sindicalistas.<sup>38</sup> Los protestantes se limitaron a abordar asuntos éticos, en especial el alcoholismo. Su prensa publicó una nutrida propaganda que mostraba las diferencias entre las vidas de un obrero alcohólico y uno temperante, tanto en su economía, sus relaciones sociales, su salud y su familia. Se pensaba que la prosperidad de la clase obrera vendría con la difusión de ese ideal. Por ello, los protestantes apoyaron decididamente la labor de la Sociedad Nacional de Temperancia, a la cual nos referiremos más adelante.

Aunque los protestantes no se identificaron claramente con el movimiento obrero, en determinadas coyunturas en las que tenían intereses

37. RITCHIE, Juan. «Estudios sociales. El aumento de la población». *El Cristiano*, 56 (mayo 1916), p. 77; «Estudios sociales. El jornal», 63 (diciembre 1916), p. 189.

38. Sin embargo, en el ámbito continental, ya hubo intentos como el de los metodistas quienes acordaron que en cada iglesia local «[...] se presenten, amplíen y discutan los puntos del Credo Social Metodista para la mejor preparación de los miembros trabajadores, campesinos y obreros, y para la mejor orientación de los miembros capitalistas de nuestra Iglesia». *Actas de la Conferencia Central de la Iglesia Metodista Episcopal en América Latina. Reunida en la ciudad de Panamá*, R.P. Abril 9-14, 1928. Santiago: Imp. y Lib. «Leblanc», p. 39.

coincidentes, colaboraron con éste. Así, durante la lucha por la reforma constitucional para reconocer la tolerancia de cultos, algunos pastores protestantes se conectaron con círculos de obreros para obtener su colaboración. El pastor metodista Ruperto Algorta, activo miembro de la Sociedad Nacional de Temperancia, fue quien se contactó con el Centro Liberal de Obreros para circular actas y recoger firmas de gente favorable al proyecto de ley. Fue básicamente su cercanía a los obreros lo que permitió ese apoyo.<sup>39</sup> Una década después, en mayo de 1923, ante el intento de consagración del Perú al Sagrado Corazón de Jesús por parte de Leguía, el movimiento estudiantil y los obreros formaron un Frente Único para oponerse a tal intención por considerarla como un retorno al dominio del clericalismo y por las posibles consecuencias políticas que traería. En esa ocasión, aunque la dirección del movimiento estuvo en manos de obreros y estudiantes, los protestantes apoyaron activamente la protesta por razones fundamentalmente religiosas.<sup>40</sup> En este caso, fue también una coincidencia de intereses, más que una identificación de ideales, lo que llevó a los protestantes a apoyar la protesta.

La actitud de los protestantes ante las reivindicaciones obreras fue ciertamente expectante pero no comprometida. La radicalización de muchos de los sindicalistas hacia corrientes de izquierda alarmó a los protestantes de tal manera que evitaron comprometerse cercanamente con el movimiento obrero, aunque tampoco lo condenaron. En una ocasión, cuando algunos obreros fueron asesinados durante una huelga, un periódico protestante dijo:

Si es verdaderamente necesario que haya sanción, encarcelar a algunos, nada justifica este ensañamiento contra tantos hombres, no es ni justo ni discreto reducir a tantas familias a la muerte por hambre, y producir, en los miembros de ellos que sobreviven la prueba, enemigos acérrimos de todo gobierno. Así se crean anarquistas.<sup>41</sup>

39. *Actas de la Quinta Reunión* (16-21 diciembre 1913), pp. 16-17; «Editorial». *El Heraldo*, 38 (noviembre 1914), pp. 12-13.

40. GUTIÉRREZ, Tomás, op. cit (1995), pp. 48-56. Sobre este tema volveremos en el capítulo siguiente.

41. «Tópicos del mes». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), p. 98.

De esta forma, aunque el protestantismo llegó a convertir a algunos obreros, básicamente en la zona minera del centro del país, no se comprometió con los movimientos sindicalistas que empezaban a surgir en esa época. Los misioneros tenían la idea de que los obreros formaban un sector de tendencias liberales, especialmente en asuntos religiosos, lo cual favorecía la difusión del mensaje protestante.<sup>42</sup> Así, los protestantes atrajeron a un sector que estaba afectado por el proceso de modernización, pero sólo como individuos y no como movimiento. Fueron básicamente las diferencias ideológicas con los sindicalistas los que alejaron a los protestantes de ellos. Aunque algunos protestantes participaron en el movimiento obrero, lo hicieron como individuos, no como grupo. En ese sentido, las ambigüedades del protestantismo hacia las últimas consecuencias del proceso modernizador empezaron a manifestarse en este caso.

## *2. El movimiento estudiantil*

La década de 1920 fue un periodo crucial para la formación del movimiento estudiantil en el Perú. En 1919, bajo el influjo del movimiento de reforma universitaria iniciado en Argentina, los estudiantes de la Universidad San Marcos fundaron la Federación de Estudiantes que tuvo a Haya de la Torre como presidente. Ese mismo año, apoyaron a los sindicatos en su lucha por la jornada de las ocho horas y al año siguiente realizaron en el Cuzco el Primer Congreso de Estudiantes unificando el movimiento a escala nacional. Durante la primera mitad de la década, el movimiento fue bastante activo creando las Universidades Populares y cooperando constantemente en las reivindicaciones obreras. Sin embargo, luego de los sucesos de mayo de 1923, la deportación de Haya de la Torre y el endurecimiento del régimen leguista, el frente estudiantil disminuyó sus actividades. Como vemos, en este periodo inicial la figura de Haya de la Torre fue fundamental.

42. «The working classes in Peru are now becoming very liberal in their religious attitude, as compared with the fanaticism of a few years ago». STANGER, F. M. «Victoria School». *Inca Land*, 1: 6 (noviembre-diciembre 1925), p. 98.

Durante sus años estudiantiles, Haya de la Torre tuvo una cercana relación con algunos protestantes, en especial con el misionero presbiteriano Juan A. Mackay. Primero como alumno, luego como colega y después como amigo, Haya fue influenciado por el pensamiento y la personalidad de este escocés. Gutiérrez, en un pequeño trabajo sobre Haya de la Torre, muestra que su cercanía con Mackay se dio a través de tres espacios comunes: la Universidad San Marcos, el Colegio Anglo Peruano y la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA). Haya de la Torre fue convocado por Mackay para enseñar en su plantel, y lo ayudó económicamente en ciertas ocasiones como en su viaje a Uruguay para asistir a un congreso de la YMCA, que fue aprovechado por Haya de la Torre para dictar algunas conferencias en ciudades del interior. Como contraparte, este último invitó a Mackay para dictar algunas conferencias en la Universidad Popular González, tanto como expositor y como traductor, y a escribir en la revista *Claridad*, órgano de opinión de aquella institución.<sup>43</sup>

Gracias a estos contactos, no es de sorprender que en coyunturas como las de mayo de 1923, Haya de la Torre abriera el espacio para que los protestantes participaran plenamente en el movimiento de protesta como parte del llamado «Frente Único». Otro misionero escocés, Juan Ritchie (UESA), se encargó de imprimir los volantes del movimiento en la librería e imprenta El Inca, de propiedad de la UESA. A consecuencia de ello, la policía intervino su local y confiscó todas las copias de los panfletos que aún quedaban allí por considerar que su contenido era subversivo.<sup>44</sup> Posteriormente, Ritchie continuó usando la imprenta El Inca para pu-

43. GUTIÉRREZ, Tomás, op. cit (1995), 22-25, 40-43. También véase: SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Haya de la Torre o el político. Crónica de una vida sin tregua*. Lima: Editora Atlántida, 1979, pp. 74-76, 94-95, PIKE, Frederick. *The Politics of the Miraculous in Peru. Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1986, pp. 39-51.

44. En ese momento, Ritchie no estaba presente, por lo que los efectivos de la policía intentaron detener a la misionera Ena Clark y al impresor Pedro Luque, pero la misionera hizo tal escándalo que aquellos desistieron llevarla y sólo apresaron a Luque. MCINTOSH, George. (ed.), op. cit, vol. 1, p. 82.

blicar los escritos de Haya de la Torre, entonces en la clandestinidad. Mientras tanto, a falta de un lugar seguro para ello, Mackay permitió que Haya de la Torre se refugiara en el internado del Colegio Anglo Peruano en Miraflores, antes de que fuera deportado. A raíz de ello, Mackay fue detenido y casi deportado, pero la intervención del ministro británico lo libró de esa medida.<sup>45</sup>

No obstante, luego de esta notoria ocasión de coincidencia de intereses, los protestantes no tuvieron oportunidades de unir sus esfuerzos con los estudiantes. Por su parte, con la salida de Haya de la Torre y el endurecimiento del régimen, el movimiento estudiantil vio declinar su ímpetu inicial. Así, fue básicamente la cercana relación de dos individualidades, ambas representativas de sus respectivas asociaciones, lo que permitió que el protestantismo y el movimiento estudiantil colaboraran momentáneamente. Al igual que sobre los obreros, los misioneros tenían la percepción de que los universitarios tenían tendencias liberales y que estaban, por lo tanto, más dispuestos a aceptar opciones religiosas heterodoxas. Pero, como lo vimos en el capítulo previo, durante estos primeros años fueron pocos los estudiantes universitarios que aceptaron la fe protestante. No había universitarios protestantes notorios que permitieran que ambos movimientos pudiesen establecer relaciones más cercanas. La incapacidad de convocar a los universitarios a su causa fue el origen del posterior alejamiento entre protestantismo y el movimiento estudiantil cuando Mackay y Haya de la Torre ya no estaban para unirlos.

En este caso, un movimiento surgido durante el proceso de modernización, y tal vez, a consecuencia de él, coincidió en algunas coyunturas claves con el protestantismo para unir esfuerzos y lograr que aquel proceso se manifestara también en la apertura hacia la modernidad frente a un régimen que solamente veía sus aspectos materiales. Así, los protestantes y los estudiantes concordaron en su lucha por la tolerancia religiosa y la separación de la Iglesia del Estado, aunque sus motivaciones ideológicas fueran muy distintas.

45. SINCLAIR, John, op. cit (1990), p. 93.

### 3. *El movimiento feminista*

Al igual que los anteriores, el movimiento a favor de los derechos de las mujeres inició sus acciones en el Perú durante las primeras décadas del presente siglo.<sup>46</sup> En 1914, María Alvarado Rivera, una de las primeras líderes del feminismo en el Perú, fundó «Evolución Femenina», organización que desarrolló un notable esfuerzo a favor de las mujeres. Alvarado creó una escuela-taller para educar a mujeres de bajos recursos y de grupos marginales, además de prepararlas para trabajar en empleos respetables, para lo cual logró el apoyo de políticos e intelectuales liberales. Además, dirigió exitosamente la lucha para lograr el acceso de las mujeres a los puestos más altos en las Sociedades de Beneficencia Pública, logrando que se aprobara la ley al respecto en agosto de 1915, el mismo año en el que los protestantes lograron que se promulgara la reforma constitucional a favor de la tolerancia religiosa. María Alvarado colaboró también con otros grupos que promovían el rol de la mujer, como las asociaciones de mujeres obreras y anarquistas. Posteriormente, fue deportada por Leguía y el movimiento fue desarticulado, hasta que en 1924, Zoila Aurora Cáceres fundó «Feminismo Peruano», para continuar luchando por los ideales feministas. A diferencia de las precursoras del siglo XIX (Clorinda Matto, Mercedes Cabello), que reivindicaban solamente el rol social de las mujeres, el feminismo tuvo planteamientos políticos concretos formulados bajo la influencia de los movimientos análogos en Estados Unidos y Europa. Los protestantes, por su parte, apoyaron los planteamientos de María Alvarado en sus revistas y otros escritos; aunque después de su salida, las relaciones del protestantismo con el feminismo ya no fueron tan fluidas. No obstante, cuando el Lima High School fue obligado a cambiar su nombre por uno en castellano, escogió el de María Alvarado en homenaje a esa notable defensora de los derechos de la mujer; y es el nombre que mantiene hasta hoy. Pero antes de analizar los

46. VILLAVICENCIO, Maritza. *Breve historia de las vertientes del movimiento de mujeres en el Perú. Documento de Trabajo 3*. Lima: Centro de la Mujer Peruana «Flora Tristán», 1990, pp. 27-36. Para esta parte he seguido básicamente a esta autora.

puntos de contacto entre ambos movimientos, veamos las características del planteamiento protestante sobre la mujer.

La posición de la mujer dentro de las iglesias protestantes fue y sigue siendo muy diversa. Por un lado, los metodistas estaban dando los primeros pasos para reconocer mejores posiciones a las mujeres dentro de su organización. No obstante, los misioneros de la UESA, y con ellos la IEP manifestaban una posición menos abierta al respecto.<sup>47</sup> A pesar de estas diferencias, dentro de las comunidades protestantes las mujeres tenían posibilidades de participación, aunque no de decisión. Por lo general, cada congregación local tenía una asociación femenina que se encargaba de cultivar la fe entre las mujeres y promover actividades religiosas y benéficas entre sus integrantes, además de la presencia de algunas colportoras.<sup>48</sup> Por otro lado, una gran proporción de los misioneros era mujer, las cuales, aunque no ocupaban los puestos de mando de sus respectivas organizaciones, dentro de sus espacios locales ejercían una evidente autoridad. Así, algunas de las misioneras solteras, como Ana Soper en Moyobamba o Sarah MacDougall en Cajamarca, que hacían su labor en ciudades de provincia sin compañía masculina, debieron servir como ejemplo de autonomía para las mujeres de sus comunidades religiosas y de la sociedad en general. Por su parte, las que estaban casadas también mos-

47. En 1928, las iglesias metodistas de Latinoamérica admitieron que las mujeres podían llegar hasta el grado de diácono local dentro de las congregaciones. El reconocimiento de la ordenación de las mujeres vino varias décadas después. *Actas de la Conferencia Central de la Iglesia Metodista Episcopal en América Latina*. Panamá (9-14 abril 1928), p. 38. Sobre la posición de la UESA véase: «Editoriales», *Renacimiento*, 128 (mayo 1922), p. 67. La IEP, denominación nacional formada bajo la cobertura de la UESA, también manifestó una posición similar. Véase: IGLESIA EVANGÉLICA PERUANA. *Estatutos de la Iglesia Evangélica Peruana*.

48. Cada organización tenía una nominación particular para esos grupos como Sociedad de Señoras (IME) o Liga femenina (IEP). En la década de 1920, algunas de esas asociaciones locales se agruparon a escala provincial o regional. «Actualidades». *El Cristiano*, 96 (setiembre 1919), p. 144. Entre sus actividades benéficas estaban la ayuda a los necesitados, la recolección de ropas, el apoyo a los minusválidos, etc. «How we may Help the Work in Lima». *South America*, II: 18 (octubre 1913), p. 132. Sobre las colportoras véase: VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit, p. 9.

traban la posibilidad de ser madres de familia y trabajar simultáneamente, puesto que la esposa de todo misionero recibía el nombramiento de misionera y debía ejercer responsabilidades dentro de su organización. Muchas de ellas eran enfermeras, profesoras o se dedicaban a la obra social.<sup>49</sup>

Al igual que en el caso indígena, la visión protestante sobre la situación de la mujer latinoamericana era muy crítica. Los misioneros consideraban que las mujeres tenían muchos obstáculos que impedían su pleno desarrollo personal y social pues no podían entrar a la universidad, no podían salir solas a la calle, estaban siempre subordinadas a sus padres, hermanos y/o esposos, etc.<sup>50</sup> Desde la perspectiva de los protestantes, la mujer debía tener una mayor autonomía en su desenvolvimiento social y su desarrollo personal. Los fundamentos de ese pensamiento hay que buscarlos en el desarrollo que las mujeres estaban alcanzando en las sociedades anglosajonas en donde los movimientos feministas habían adquirido mucha influencia. La diversidad de las ideas sobre la situación de las mujeres se notó en un incidente entre los misioneros de la UESA. Uno de ellos, el conocido Juan Ritchie, administrador de la Librería El Inca, en 1928 empezó a vender allí libros sobre la planificación familiar y métodos anticonceptivos para las mujeres casadas en una época en la que no se expendían en ningún comercio establecido. Ello escandalizó a algunos miembros de la junta de la misión en Inglaterra quienes suspendieron su apoyo económico a la librería y cuestionaron los métodos misioneros de Ritchie por considerarlos inapropiados. Al año siguiente, éste renunció a la UESA y salió del país.<sup>51</sup> Este incidente no deja de ser interesante pues

49. En algunos casos, cuando los misioneros estaban imposibilitados para cumplir sus funciones, sus esposas asumían dichas responsabilidades. VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit, p. 7. Las misioneras solteras perdían su condición de tales si es que se casaban con un peruano; en cambio si un misionero soltero se casaba con una peruana, no perdía su condición. Véase: MCINTOSH, Estuardo, op. cit (1995).

50. «Walls». *Inca Land*, 1: 2 (marzo-abril 1925), pp. 28-30; DE NORDAHL, M. «Departamento Femenil - La mujer patriótica». *El Mensajero*, 9 (agosto 1915), p. 8.

51. KESSLER, Juan, op. cit, pp. 158-159.

muestra la radicalidad a la que algunos misioneros protestantes estaban llegando mientras que otros permanecían todavía muy cautelosos frente a los cambios de la sociedad.

Ya hemos visto que en el caso de la educación, las misiones protestantes establecieron un modelo pedagógico alternativo que les permitió entrenarse para incorporarse a la fuerza laboral de las empresas capitalistas en formación. Por otro lado, en el caso de la actividad médica, la laicalización y la profesionalización de la enfermería abrió otro espacio laboral para las mujeres. La apertura de estos espacios laborales para las mujeres fue una de las contribuciones protestantes al proceso de modernización de la sociedad peruana. Desde su perspectiva, los protestantes afirmaban que «[...] tanto la mujer como el hombre son responsables del progreso de la nación».<sup>52</sup> Además, a aquellas mujeres que no estaban posibilitadas para acceder plenamente al mercado laboral les abrieron espacios novedosos en los que podían desplegar sus habilidades y obtener simultáneamente ingresos para sus economías domésticas. Así, la esposa de Joseph MacKnighth, el pedagogo protestante que dirigió la Escuela Normal de Varones, fue reconocida en Lima por ser la fundadora del Bazar Nacional, «[...] establecimiento destinado á concentrar la mano de obra de muchas modestas personas, ofreciéndola al público a precios equitativos, liberando, sobre todo a las mujeres, del devorador intermediario y consiguiendo para ello, una más alta remuneración por sus trabajos».<sup>53</sup> En especial, las mujeres de clase media, e incluso alta, venidas a menos, fueron las principales beneficiadas con esa institución. Posteriormente, Lidia de MacKnighth pidió a la Sociedad de Beneficencia Pública que le

52. «Both woman and man are responsible for the progress of a nation». DEL ÁGUILA, Amalia. «The Woman's Work». *Inca Land*, III: 6 (noviembre-diciembre 1927), p. 92. Por lo general, las alumnas de los colegios protestantes se dedicaban a trabajos de oficina. «La joven en el comercio». *Renacimiento*, 125 (febrero 1922), p. 25.

53. «El Día-El Bazar Nacional». *El Comercio*, 35615 (21 diciembre 1915), p. 1. No obstante, luego de la intempestiva salida de su esposo, movida por elementos clericales, durante la ceremonia de inauguración del nuevo local del Bazar, no se mencionó la labor de la señora MacKnighth. Su sucesora en la presidencia de la institución fue Isabel de Ayulo. «Editorial». *El Cristiano*, 62 (noviembre 1916), p. 167.

adjudicara uno de sus locales en concesión, lo cual finalmente logró. Esta fue una labor semejante a la realizada por María Alvarado con «Evolución Femenina». Más aun, los protestantes también se refirieron a la crítica situación laboral por la que atravesaban las mujeres, en especial las obreras, muchas de las cuales eran explotadas en las fábricas y recibían sueldos paupérrimos, muy inferiores a los que recibían sus colegas varones.<sup>54</sup> En este tema también coincidieron con los portavoces del feminismo y con los nacientes liderazgos femeninos de los sindicatos y los movimientos políticos.

Hubo otros temas en los que coincidieron los protestantes con las feministas. Uno de ellos fue el de la temperancia. La Sociedad Nacional de Temperancia fue un espacio en donde ambos grupos coincidieron y unieron sus esfuerzos por promover la abstinencia de las bebidas alcohólicas entre las mujeres y convertirlas en agentes de difusión de esa práctica en sus familias.<sup>55</sup> Los protestantes también apoyaron la lucha de María Alvarado por lograr la promulgación de una ley que permitiese el acceso de las mujeres a las juntas directivas de la Sociedad de Beneficencia Pública.<sup>56</sup> Puesto que esa ley se promulgó en agosto de 1915, no es ilógico pensar que los protestantes recibieran, en retribución, el apoyo de las feministas en su lucha por la tolerancia religiosa, promulgada en noviembre del mismo año. Finalmente, un último tema abordado por los protestantes fue el del sufragio femenino, aunque todavía no era un tópico abordado por el movimiento feminista en esos años.<sup>57</sup>

54. «Problemas sociales. El trabajo de la mujer». *El Cristiano*, 58 (julio 1916), p. 109.

55. María Alvarado propuso que las mujeres suprimieran toda bebida alcohólica en sus reuniones familiares y sociales, que inculquen a sus hijos en la temperancia, que formen sociedades de propaganda antialcohólica y que hagan agradable su hogar para hacerlo atractivo a sus esposos. Además ellas, como principales víctimas del alcoholismo masculino, debían hacerlo «por conveniencia propia». ALVARADO, María. «Acción de la mujer en la campaña anti-alcohólica». *La Temperancia*, 17 (mayo 1922), pp. 37-41.

56. «Las mujeres en las beneficencias públicas». *El Mensajero*, 10 (setiembre 1915), p. 2.

57. Los metodistas peruanos aceptaron los acuerdos de la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal en los Estados Unidos al respecto: «Acentuamos nuestra

De esta forma, vemos que los protestantes acompañaron a otro movimiento que propugnaba formas modernas de socialización a través de la incorporación de las mujeres a espacios de la vida pública hasta entonces vedados para ellas. Las primeras feministas compartieron y apoyaron las iniciativas protestantes que procuraban mejorar la situación de la mujer en materia educativa y laboral. Como contraparte, estos apoyaron algunos de los planteamientos de aquellas. Aunque partían de ideologías distintas y tenían proyectos diversos, cooperaron en aquellos puntos en los que concordaban sus planteamientos. En lugar de mantenerse aislados o confrontarse, ambos grupos colaboraron con una característica propia de la modernidad: la liberación de las mujeres.

### «Un remedio para el whisky»: Los protestantes y el movimiento de temperancia

Uno de las características más importantes que la sociedad valoró en el protestantismo fueron sus valores éticos. Como se vio en el capítulo anterior,<sup>58</sup> la ética de los protestantes era básicamente individualista y estaba influenciada por los principios morales del puritanismo norteamericano, de cuyo trasfondo venía la mayoría de los misioneros. El trasfondo pietista de estos últimos fue el que delineó los cánones morales de la comunidad protestante peruana. Dentro de aquellos, la abstinencia alcohólica tuvo una importancia fundamental y un carácter militante. Era necesario no solamente vivir la temperancia, sino también difundirla y, ¿por qué no?, imponerla.

#### *1. La labor antialcohólica entre los protestantes*

En las diversas publicaciones protestantes, la lucha contra el alcoholismo tuvo un lugar privilegiado, en especial entre 1914 y 1920, coincidiendo

creencia en la justicia y rectitud de otorgar sufragio político a la mujer». «Lo que pasa». *El Mensajero*, 22 (octubre 1916), p. 10.

58. La relación entre los fundamentos éticos de los protestantes y la abstinencia alcohólica ya se vio en la última parte del capítulo tres.

con el apogeo del movimiento antialcohólico norteamericano. Cada revista tenía, necesariamente, secciones sobre «temperancia» o «propaganda antialcohólica». En éstas se incluía artículos diversos sobre la inconveniencia del consumo del alcohol en todas los grupos sociales. En primer lugar, su argumentación sostenía que el alcohol afectaba al cuerpo, en especial al cerebro, además de causar enfermedades, hacer crecer la moralidad y provocar defectos en los descendientes de los alcohólicos.<sup>59</sup> En segundo lugar, se mostraba los efectos nocivos del alcohol en la vida social y familiar del ebrio.<sup>60</sup> Además, el alcohol afectaba el desempeño laboral y era totalmente nocivo para aquellos que estaban en posiciones de autoridad, como los políticos.

Ruperto Algorta, uno de los pastores protestantes más activos en su lucha antialcohólica, afirmaba: «El hombre que desea el mejor desarrollo físico, moral y espiritual; la mejor sociedad; las mejores oportunidades mercantiles; en una palabra, el mejor éxito en la vida, debe abstenerse enteramente de las bebidas embriagantes».<sup>61</sup> Es decir, la abstinencia alcohólica llevaba al progreso. Por ello, los protestantes iniciaron acciones específicas para propagar la temperancia entre aquellos grupos sociales especialmente afectados por el vicio como los obreros, los jóvenes y los indígenas. Así, el primer congreso de la juventud metodista incluyó en sus conclusiones lo siguiente: «Recomendamos que cada liguero sea un total abstemio. Cada liguero debe extender, por todos los medios posi-

59. «El alcohol y el cuerpo humano». *Renacimiento*, 214, (julio 1929), p. 103; «Efectos del alcohol sobre el cuerpo». *El Herald*, 7 (julio 1916), p. 3; «Para los que beben», 8 (agosto 1916), p. 3; «La anarquía en el Central de Teléfonos», 19 (julio-agosto 1917), p. 3; NARANJO, Atilio. «El alcohol. Su influencia sobre el organismo humano», 22 (diciembre 1917), p. 3; «Herencia triste - Consejos a las madres», 3 (marzo 1916), p. 3.

60. ÁLVAREZ, Eduardo. «Doce ventajas que trae el licor». *El Herald*, 26 (abril 1918), p. 3; VALDO, Pedro. «El hombre de un solo defecto», 33 (noviembre 1918), p. 4; «La copa», 133 (junio 1927), p. 3; «Credo de actualidad», 134 (julio 1927), pp. 3-4; «¿Para qué sirve un borracho?», 136 (setiembre 1927), p. 4; «Temperancia». *El Mensajero*, 13 (diciembre 1915), p. 6, «La enseñanza antialcohólica», 27 (marzo 1917), p. 2.

61. «Temperancia». *El Mensajero*, 30 (junio 1917), p. 4.

bles, la propaganda antialcohólica». <sup>62</sup> Dentro de los colegios protestantes, la enseñanza antialcohólica tuvo también un énfasis privilegiado, además de promover la formación de «sociedades de temperancia» entre sus alumnos. <sup>63</sup> Respecto a los obreros, la labor más importante se dio a través de la Sociedad Nacional de Temperancia. No obstante, independientemente los protestantes ya habían iniciado la propaganda antialcohólica entre ellos. <sup>64</sup> Estos dos grupos eran particularmente importantes para el proceso modernizador. Sobre los indígenas, como vimos previamente, los protestantes plantearon una estrategia más efectiva pues se trataba del grupo poblacional más afectado por el alcoholismo. Por ello:

Las instituciones Misioneras Evangélicas establecidas en el país hace algunos años, las cuales llevan con su propaganda moralizadora, como uno de los primordiales deberes del ciudadano la aversión a la bebida alcohólica uno de los más funestos yugos que pesan sobre ella agotando sus energías físicas y extinguiendo sus aptitudes intelectuales impidiendo así su mejoramiento y contribuyendo eficazmente a su decadencia. <sup>65</sup>

La abstinencia era entonces un requisito fundamental para lograr la superación de los individuos y hacerlos mejores ciudadanos. Ese ideal incluía la abstención al consumo de todo tipo de bebidas alcohólicas, desde las más cosmopolitas como el whisky hasta las más folklóricas como la «guinda». Además, con el tiempo también se empezó a atacar el consumo del tabaco. <sup>66</sup>

62. «First Congress of Young People». *Inca Land*, IV: 4 (julio-agosto 1928), p. 60. «¿Por qué el alcohol es el más grande enemigo de los jóvenes?». *El Heraldo*, 135 (agosto 1927), p. 3.  
63. En el Colegio Americano de Cerro de Pasco había una Liga Infantil de Temperancia. «Fiesta infantil en el Cerro de Pasco». *La Temperancia*, I: 2 (noviembre 1914), p. 15; «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 184 (enero 1927), p. 15; «Lo que pasa». *El Mensajero*, 10 (setiembre 1915), p. 10; «El alcohol y los niños». *El Heraldo*, 18 (junio 1917), p. 3.

64. En Arequipa, los misioneros de la UESA informaban que «[...] have good meetings among the poor and drunken element». *EUSA Annual Report. 1919. South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919), p. 62.

65. SENIBAR, A. «28 de julio». *El Mensajero*, 9 (agosto 1915), p. 7.

66. Ruperto Algorta hizo un llamado para «[...] combatir enérgicamente la venta y

Puesto que se asociaba alcoholismo con ignorancia y retraso, los protestantes recurrían frecuentemente al ejemplo de los países anglosajones, principalmente protestantes, para demostrar que la temperancia y el progreso andaban juntos. El caso norteamericano era particularmente especial porque allí el movimiento antialcohólico había alcanzado una importancia enorme. En las primeras décadas del siglo XX, varios estados se declararon «secos» y personajes notables como el presidente Woodrow Wilson fueron participantes activos en el movimiento. Entonces, las noticias sobre lo que pasaba en Estados Unidos fueron las favoritas de los protestantes. El hecho de que el país del cual procedía la mayoría de los misioneros, y que era además el más admirado por las elites modernizadoras latinoamericanas, se estuviese convirtiendo en temperante, fue una valiosa propaganda para el antialcoholismo protestante.<sup>67</sup> El entusiasmo por las consecuencias de la abstención alcohólica se ve reflejada en una carta del misionero Thomas Payne quien desde el Canadá señalaba que, a consecuencia de aquello, «[...] ya hay prosperidad en todas partes».<sup>68</sup> Además, también se reportaba avances del movimiento en otros países latinoamericanos, en especial en aquellos en los cuales las ideas progresistas estaban triunfando como en México.<sup>69</sup>

consumo de guindas maceradas en aguardiente, llamadas "guindas borrachas", que personas ignorantes é inescrupulosas venden á los niños que asisten á las escuelas». «Temperancia - Malos hábitos». *El Mensajero*, 1 (diciembre 1914), p. 6; «El Remedio para el whisky». *El Heraldo*, 28 (junio 1918), p. 1. El primero fue publicado primeramente en *La Temperancia*, 1: 2 (noviembre 1914), p. 12.

67. «La lucha contra el alcoholismo en los Estados Unidos». *El Heraldo*, 17 (mayo 1917), p. 1; «Noticias de los EE. UU. de Norteamérica». *El Mensajero*, 14 (enero 1916), p. 3; «Temperancia», 16 (marzo 1916); «Temperancia», 48 (diciembre 1918), p. 7; «Temperancia - El movimiento antialcohólico». *El Cristiano*, 59 (agosto 1916), p. 128; «El Té del Presidente Wilson», 98 (noviembre 1919), p. 171.

68. «Una carta interesante». *El Cristiano*, 99 (diciembre 1919), p. 181.

69. «La revolución mejicana - Ideales carrancistas. Temperancia». *El Heraldo*, 4 (abril 1916), p. 3; «Tópicos». *Renacimiento*, 202 (julio 1928).

## 2. *Los protestantes y la Sociedad Nacional de Temperancia*

Desde finales del siglo XIX, en Lima y el Callao estuvieron formándose asociaciones de temperancia. Aunque no conocemos exactamente los detalles de su formación, es indudable que la obra antialcohólica protestante jugó un papel central en ese proceso. Luego de la Guerra del Pacífico, en 1885 ya había reuniones de temperancia para los inmigrantes ingleses y norteamericanos en El Callao y que eran dirigidas por un pastor protestante. Luego, en 1896 un metodista peruano fundó la primera Liga de Temperancia en Lima.<sup>70</sup> Con estas primeras bases, el gobierno de López de Romaña convocó a un Congreso Nacional Antialcohólico en 1903, en el cual se organizó una Liga de Propaganda Antialcohólica a nivel nacional e inició la publicación de la revista *El Heraldó Antialcohólico*. En esa asociación dos protestantes tuvieron una participación notable. El misionero metodista Thomas Wood fue elegido vicepresidente y el evangélico Eduardo Forga, de Arequipa, fue felicitado por ser un activo promotor de la causa en esa ciudad.<sup>71</sup> Al parecer, la Liga fue efímera pues no se conocen noticias de ella en los años siguientes.

Sin embargo, las misiones protestantes continuaron con su labor antialcohólica. Los metodistas, por ejemplo, propagaban la temperancia en sus colegios y sus iglesias. Además, formaron en 1910 una Comisión de Temperancia encargada de promover actividades antialcohólicas en sus congregaciones y en la comunidad.<sup>72</sup> Con estos antecedentes, en 1912 un grupo de personalidades ligado a los sectores liberales, a la educación, al

70. Eran reuniones religiosas y temperantes simultáneamente. VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit., pp. 3-4, 16-17; «Temperancia», *Actas de la Sexta Reunión*, (12-16 noviembre 1914), pp. 24-25.

71. *El Heraldó Antialcohólico. Revista de la Liga de Propaganda Antialcohólica*. Lima: 1 (junio 1903), pp. 4-5. Sobre el movimiento temperante véase: FONSECA, Juan «Antialcoholismo y modernización en el Perú (1930-1930)». *Histórica*, Lima; xxiv: 2 (diciembre 2000), p. 327-364.

72. «Temperancia». *Actas de la Conferencia*, (enero 1910), p. 24. La comisión recomendó que se organicen ligas de temperancia en las escuelas dominicales y se predique, por lo menos, un sermón sobre la temperancia en cada trimestre.

feminismo, al indigenismo y al protestantismo, fundó la Sociedad Nacional de Temperancia (SNT). Entre ellos estaban Wenceslao Molina, su primer presidente, Julián Arce, Ester Festini, María Alvarado, Mercedes Estrada, Thomas Wood y Ruperto Algorta. En sus estatutos, dicha agrupación incluyó los siguientes artículos que expresaban los propósitos y la naturaleza de la organización:

Art. 1º.- La Sociedad Nacional de Temperancia tiene por objeto: colaborar por los medios que estén a su alcance al fomento de la campaña antialcohólica en la República; propender al desarrollo de la enseñanza antialcohólica en las escuelas y los colegios, y a la ilustración del sentimiento público sobre las ventajas de la abstinencia total; estudiar y proponer ante los poderes públicos las medidas que juzgue convenientes para conseguir la mejor realización de sus propósitos; y practicar entre sus afiliados la abstinencia absoluta de las bebidas alcohólicas. [...]

Art. 4º.- Podrán ser miembros de esta Sociedad las personas que se interesen por el fomento de la campaña antialcohólica, sin distinción de sexo, profesión, estado civil, religión o nacionalidad.<sup>73</sup>

Con esos criterios, la institución pretendía ser un espacio abierto y tolerante que unía a personas de diversa procedencia pero unidas con un objetivo común. Posteriormente se inició la publicación de una revista oficial: *La Temperancia*. Evidentemente, los protestantes, que tanto habían contribuido a la causa, felicitaron a la nueva asociación y se comprometieron a prestarle su más decidido apoyo.<sup>74</sup> Ello se vio reflejado en la conformación de las diferentes juntas directivas de la Sociedad, en las que siempre estuvieron representados los protestantes, aunque ninguno alcanzó la presidencia. Entre ellos:

- Ruperto Algorta (pastor metodista peruano): pro-secretario (1914-1915), tesorero (1916-1917) y secretario (1918-1925).

73. «Estatutos». *La Temperancia*, I (setiembre 1914), p. 11.

74. ARCHERD, Hays. «Informe- Distrito del Perú». *Actas de la Cuarta Reunión*, (18-21 diciembre 1912), p. 16; «Sociedad Nacional de Temperancia en el Perú». *El Herald*, 47 (agosto 1915), p. 117.

- Joseph MacKnight (educador protestante norteamericano): secretario (1914-1915).
- John Ritchie (misionero evangélico británico): tesorero (1914-1915), vocal (1918-1919, 1922-1925).
- Hays Archerd (misionero metodista norteamericano): secretario (1916-1917), tesorero (1918-1919).
- Beryl Lovejoy (misionera metodista norteamericana): vocal (1918-1919).
- John A. Mackay (misionero presbiteriano escocés): vicepresidente (1920-1921), vocal (1922-1925).
- W. O. Stuntz (misionero metodista norteamericano): pro-secretario (1920-1925).
- Adolfo Vásquez (pastor metodista peruano): vocal (1920-1921).
- Frank Stanger (misionero metodista norteamericano): tesorero (1922-1925).
- J.C. Field (misionero protestante de la YMCA): vocal (1922-1923).<sup>75</sup>

Puesto que era una asociación voluntaria, sus miembros se comprometían a apoyar la causa según sus posibilidades. En algunas ciudades del interior se organizaron Ligas provinciales, además de las escuelas, los centros obreros y las congregaciones protestantes.<sup>76</sup> Los directivos eran los encargados de dar las conferencias y promover campañas antialcohólicas en todos los lugares posibles. En esa labor, el papel de algunos de los directivos protestantes fue destacado constantemente.

Uno de ellos, Joseph MacKnight, Director de la Escuela Normal de Varones, apoyó la causa desde esa posición, a través de conferencias, char-

75. Véase: *La Temperancia*, (1914, 1916, 1918-1920, 1922, 1924). Entre las personalidades que también estuvieron en las directivas figuran: Wenceslao Molina, Agustín Whilar, Antonino Alvarado, Oscar Miró Quesada, Nicolás Espósito, María Alvarado, Alfredo Priálé, Hermilio Valdizán y Carlos Paz Soldán.

76. Se mencionan corresponsales (miembros asociados) en lugares como: El Callao, Huanacayo, Huaral, Cerro de Pasco, Yauyos, Arequipa, Rioja, Huánuco, La Oroya, Cuzco, Cajamarca, Ica y otros pueblos más. Coincidentemente, en la mayoría de esas ciudades existían congregaciones protestantes.

las a los normalistas, artículos en su revista *La Escuela Moderna* y otras publicaciones. El presidente de la Sociedad resaltó así su labor:

Las conferencias del Sr. Mac Knight tienen la más grande trascendencia, no sólo por la forma bella y práctica en que las dio sino también porque habiendo sido destinadas a los maestros de escuela, quienes deben dar la enseñanza antialcohólica obligatoria a los niños que se instruyen en sus planteles, son un valioso contingente prestado a la educación nacional. Todas estas conferencias se realizaron en la Escuela Normal de Varones con asistencia de catedráticos, universitarios, directores de colegios, normalistas, preceptores y muchas familias distinguidas.<sup>77</sup>

Otro personaje notable fue Ruperto Algorta, uno de los primeros peruanos en ordenarse como ministro metodista. Desde sus inicios apoyó a la SNT, de la que fue el único directivo permanente hasta 1924 cuando la organización feneció. Algorta fue particularmente activo entre los obreros, a quienes daba charlas antialcohólicas constantemente. En 1914, lo encontramos en Huacho y Huaral, dando conferencias «todas por medio de proyecciones luminosas».<sup>78</sup> En los años siguientes estuvo visitando casi todas las ciudades del interior en donde había ligas de temperancia. Su abnegado compromiso fue premiado cuando en 1919 fue enviado a los Estados Unidos para conocer de cerca el desarrollo del movimiento antialcohólico en ese país. En setiembre del año siguiente, la SNT lo nombró como delegado oficial del Perú ante el XV Congreso Internacional Antialcohólico que se celebró en Washington, D.C., logrando que el Perú ingresara al comité internacional permanente del Congreso.<sup>79</sup>

77. MOLINA, Wenceslao. «Memoria del Presidente de la Sociedad Nacional de Temperancia correspondiente al año social que termina el 22 de julio de 1914». *La Temperancia*, 1 (setiembre 1914), p. 3. Mac Knight publicó algunos artículos en *La Temperancia* antes de salir del país. Entre ellos: «El fracaso y las bebidas alcohólicas», «La escuela y la enseñanza antialcohólica», «El alcohol y la guerra», 2 (noviembre 1914), pp. 4-8.

78. *Ib.*, loc. cit.

79. «De la Sociedad Nacional de Temperancia». *La Temperancia*, 14 (agosto 1919); «Informe del señor Ruperto Algorta acerca del XV Congreso Internacional Antialcohólico a la Sociedad Nacional de Temperancia», 16 (diciembre 1920), p. 17.

Es interesante observar que su labor como propagandista antialcohólico le abrió espacios entre los obreros, los círculos liberales y la prensa, los que utilizaba para extender el mensaje protestante entre sus oyentes, en especial en el interior. Así, combinaba sus actividades públicas con un objetivo propio de la estrategia misionera protestante como la predicación del Evangelio y la formación de comunidades de creyentes protestantes. La relación entre los votos de temperancia y la conversión al protestantismo fue muy frecuente en muchas personas. No obstante, no podemos proponer relaciones de causalidad entre ambos fenómenos pues, aunque a veces la temperancia llevaba al protestantismo, lo común era lo inverso: los convertidos al protestantismo se abstendían del alcohol por razones religiosas, lo que los convertía en activos promotores de la temperancia pues formaba parte de sus ideales. En lugar de aprovecharse de ella, las misiones protestantes facilitaron la propagación de la causa temperante y, luego de que declinara este movimiento, han sido únicamente los protestantes quienes han podido mantener esa práctica de una manera permanente en la sociedad peruana. Por otro lado, no se conoce demasiado sobre la organización interna de las ligas temperantes locales, pero es indudable que fueron espacios de moralización y tolerancia que ayudaron mucho a la difusión de los ideales modernizadores. Aunque muchas veces fueron las congregaciones protestantes los espacios de reunión del movimiento, la mayoría de los participantes seguía siendo católica.<sup>80</sup>

Uno de los principales logros del movimiento fue la promulgación de algunas leyes que favorecían los ideales del movimiento. Una de ellas fue la Ley 2282, promulgada en 1916, que proclamaba la obligatoriedad de la enseñanza antialcohólica en todas escuelas del país, medida que ya se estaba dando en las escuelas protestantes.<sup>81</sup> Luego se logró que el gobier-

80. En la Liga de Temperancia del Callao, sus miembros exhibían un botón blanco en el saco como distintivo de su temperancia. Sus miembros eran predominantemente católicos. VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit., p. 17. Sin embargo, la participación de la Iglesia Católica en el movimiento temperante no fue notoria.

81. Inicialmente fue un Decreto Supremo promulgado por Billinghamurst en 1913, el que hizo obligatoria la enseñanza antialcohólica en las escuelas fiscales. La Ley se logró des-

no emitiera algunos decretos para prohibir la venta de licores en los días de pago en las compañías mineras. Esto se obtuvo gracias a la iniciativa de los mismo obreros de la Cerro de Pasco Mining Company en Morococha, quienes elevaron un memorial al Ministro del Interior para que se clausurasen los establecimientos de venta de licores en los días de pago de planillas. Dicho memorial fue canalizado por uno de los funcionarios de la empresa norteamericana, quien pidió que no solamente se aplicara esa medida en Morococha sino también en otros lugares como Cerro de Pasco, Smelter, Quishuarcancha y Goyllarisquisga. Sus argumentos son propios de un temperante, y también de un protestante:

Con esa disposición vá á quedar modificada sustancialmente en Morococha la deplorable condición á que quedaban reducidos los obreros que consumían alcohol, y que así dañaban su salud y malgastaban sus jornales, y será en adelante posible para ellos, conservar los recursos necesarios para su sostenimiento y el de sus familias, mantener su vigor para el trabajo, y evitar su relajación para los dueños de minas, ó empresas que los ocupan, que sus trabajos tengan regularidad, no disminuyendo sus tareas; y para la sociedad y el Estado, que no sufran mayores daños la moralidad, que es condición de su existencia, y que no se aniquile ó degenere la raza indígena con los efectos bien conocidos que el alcoholismo produce en la descendencia y en la constitución de los que se hallan dominados por ese vicio.<sup>82</sup>

En esta argumentación descubrimos una combinación de humanitarismo e intereses económicos. Como empresario, el funcionario prefiere trabajadores sobrios, que rindan bien en su trabajo y no causen molestias a la compañía. Prefiere gente con una ética austera y cercana a los valores

pués del reconocimiento legal de la tolerancia religiosa. MOLINA, Wenceslao, op. cit (1914), p. 3; Ib., «Memoria del presidente de la Sociedad nacional de Temperancia, correspondiente al año social que termina en la fecha», *La Temperancia*, 12 (octubre 1918) pp. 5-7; «Temperancia». *Actas de la Octava Reunión*, (30 noviembre - 3 diciembre 1916), p. 21.

82. AGN. Ministerio del Interior - Prefecturas. Paquete 198. Resoluciones Ministeriales. N.º 40 (26-junio 1917), f. 1. El nombre del funcionario era Daniel Babbitt.

puritanos del protestantismo. Por su parte, los obreros debieron haber estado relacionados con algún propagandista antialcohólico o debieron ser protestantes porque, de no ser así, difícilmente habrían planteado un pedido de esa naturaleza. Por ello, el hecho de que el incidente ocurriera en Morococha, sede de una de las primeras congregaciones protestantes de obreros mineros de la sierra central, y que el funcionario fuera norteamericano, nos hace suponer que éste era protestante o, por lo menos, tenía alguna relación con las misiones. La combinación empresas mineras-extranjeros-ética protestante es bastante clara en este caso.

A raíz de esa iniciativa, la SNT propuso la elaboración de una ley que prohibiese la venta de bebidas alcohólicas los sábados y domingos en todo el país. La iniciativa fue aprobada por el congreso y la flamante Ley 2531 entró en vigor en 1918.<sup>83</sup> Sin embargo, la medida tuvo pronto sus detractores, incluso en el mismo gobierno, y no se cumplió fielmente. Los miembros de la SNT denunciaban constantemente que las autoridades no vigilaban el cumplimiento de la ley y, más bien, estaban ávidos para recibir dudosas «dádivas» de parte de los comerciantes de licores.<sup>84</sup> La obstinación de los temperantes se notó con el proyecto de ley que José Antonio Encinas presentó en 1920, ya durante el Oncenio, para prohibir «[...] la elaboración, transporte, venta y consumo de bebidas alcohólicas» en todo el país. Al parecer, el éxito que el movimiento antialcohólico había alcanzado en Estados Unidos, al lograr la implantación de la «Ley Seca», animó a los temperantes peruanos a ir más lejos.<sup>85</sup> Sin embargo, la propuesta no prosperó y marcó el inicio del declive de la institución.

Incluso en 1922, los temperantes lograron una victoria más al promulgarse una resolución suprema que prohibía el uso de bebidas alcohó-

83. «El Supremo Gobierno, el Congreso, grandes compañías mineras, sociedades de obreros, educacionistas y la prensa en general, todos han luchado decididamente durante todo el año hasta conseguir que los poderes públicos hayan dado la ley No. 2531 que prohíbe la venta de bebidas alcohólicas en el territorio de la República, durante los días sábado y domingo». «La Temperancia». *Actas de la Novena Reunión*, (8-10 diciembre 1917), p. 52.

84. Véanse artículos en *La Temperancia*, 16 (diciembre 1920).

85. «El proyecto de la Ley Blanca». *La Temperancia*, 16 (diciembre 1920), p. 3.

licas en las fiestas escolares, pero fue la última gran victoria. El año siguiente, la ley 2531 fue modificada y se permitió la venta de licores con bajo contenido de alcohol (menos del 4 %) en los fines de semana. Para los temperantes, «[...] la derrota del prohibicionismo es una verdadera desgracia patria, porque significa el recrudescimiento de muchas calamidades sociales, que ya, en parte, comenzaban a desaparecer».<sup>86</sup> Ese mismo año se fundaba la Liga Nacional de Higiene y Profilaxia Social que pronto reemplazaría a la SNT. En aquella fueron incluidos como directivos algunos protestantes como Ruperto Algorta, John A. Mackay y Gertrude Hanks. Además, Víctor Raúl Haya de La Torre era vocal.<sup>87</sup> Al parecer, esta nueva institución no tuvo el éxito esperado pues no existen mayores noticias sobre ella. Al igual que el caso norteamericano, a inicios de la década de 1930, los últimos rezagos de las leyes antialcohólicas fueron eliminados.<sup>88</sup>

Aunque sus fundamentos no eran religiosos, los ideales del movimiento temperante tenían muchas similitudes con los de los protestantes. Al igual que estos, estaban plenamente convencidos de que la temperancia era la forma más adecuada para lograr un mejoramiento de la salud de la población y el bienestar familiar y social. No obstante, su perspectiva era mucho más amplia y permitió la formación de un espacio común en el que la mayoría de los movimientos sociales de la época que promovían de alguna manera, ideales modernos de socialización y pensamiento —indigenistas, feministas, liberales, reformadores de la educación, obreros, protestantes— coincidiera en un organismo. El movimiento temperante tuvo la virtud de unir a todos estos grupos alrededor de un ideal ético, que desde su perspectiva era indispensable, para lograr el progreso del país.

86. «Sobre la necesidad de sostener la Ley antialcohólica». *La Temperancia*, 18 (abril 1924), p. 14-17 «Sociedad Nacional de Temperancia. Gran Asamblea Anual». *El Comercio* (2-12-1923); «La propuesta reforma de la ley 2531». *La Crónica* (11-11-1923).

87. *La Crónica* (11.3-1923), p. 11.

88. La Ley 2531 fue derogada por Sánchez Cerro. VÁSQUEZ, Adolfo, op. cit, p. 18.

## Mackay y el diálogo protestante con la intelectualidad peruana

Dentro de la estrategia protestante por consolidar su presencia en Latinoamérica, estuvo la de establecer puentes de diálogo con la intelectualidad progresista de cada país. En el Perú, el personaje protestante que tuvo más éxito en su acercamiento a la intelectualidad fue el presbiteriano escocés John A. Mackay, fundador del Colegio Anglo Peruano.<sup>89</sup>

### 1. *Mackay y los intelectuales peruanos*

John A. Mackay, misionero de la Iglesia Libre de Escocia, denominación presbiteriana, fue enviado a Sudamérica en 1915 para realizar una gira exploratoria. En ella llegó a la conclusión de que Lima era la ciudad ideal para establecer una base misionera presbiteriana, informando de ello a la Asamblea General de la Iglesia Libre de Escocia.<sup>90</sup> Luego de aprobarse su proyecto, preocupado por alcanzar una adecuada comprensión de la cultura hispana en cuyo ámbito iba a trabajar, viajó a España para estudiarla. En noviembre de 1915 llegó a Madrid, se alojó en la Residencia de Estudiantes y se matriculó en el Centro de Estudios Históricos, ligado al movimiento del Instituto de Enseñanza Laica fundado por Giner de los Ríos. Mackay permaneció allí hasta julio de 1916 logrando un apreciable conocimiento de la lengua y cultura hispánica. Fue en ese lapso que conoció a Miguel de Unamuno quedando prendado, de allí en adelante, de sus ideas. En noviembre de 1916 llegó al Perú y fundó el Colegio Anglo Peruano (hoy San Andrés) que «[...] al poco tiempo se volvió un centro de innovación pedagógica en el cual colaboraban algunas de las inteligencias más lúcidas del Perú de entonces».<sup>91</sup>

89. Para esta parte, en especial lo relacionado a Unamuno, véase: FONSECA, Juan. «*Unamuno y la intelectualidad protestante en el Perú: El caso de John A. Mackay (1916-1925)*». Ponencia presentada ante el Coloquio Internacional del Centenario de la Generación del 98. Lima: PUCP, 1998. 21 pp.

90. Los datos de este primer período de la vida de Mackay pueden consultarse en SINCLAIR, John, op. cit. (1990) pp. 32-68; y ESCOBAR, Samuel. «El legado misionero de Juan A. Mackay». Introducción en MACKAY, John A., op. cit. (1991), pp. 15-20.

91. ESCOBAR, Samuel. «La huella de Mackay en la educación peruana». Introducción en MACKAY, John A. *El sentido de la vida y otros ensayos*. Lima: Presencia, 1988, p. 8.

Poco tiempo después se matriculó en San Marcos donde se doctoró en Filosofía y Letras con la tesis: *Don Miguel de Unamuno: su personalidad, obra o influencia*.<sup>92</sup> Allí se relacionó con parte del mundo académico nacional del momento y con los líderes del naciente movimiento de reforma universitaria pues participó en algunos de los círculos de la intelectualidad como «La Protervia».<sup>93</sup> Además, fue nombrado catedrático de Metafísica y se involucró plenamente a la vida universitaria logrando compartir la amistad y la compañía de varios intelectuales de la generación del Novecientos y la del Centenario, entre ellos: Víctor Andrés Belaunde, José Gálvez, José Carlos Mariátegui, Oscar Miró Quesada, Honorio Delgado, Hermilio Valdizán, Julio C. Tello, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, Víctor Raúl Haya de la Torre y Jorge Guillermo Leguía. Simultáneamente, como ya vimos, varios de estos jóvenes intelectuales enseñaron en su colegio. Esa actitud de apertura es resaltada por Luis Alberto Sánchez con estas palabras:

En el Colegio Anglo-Peruano, Mackay tuvo un fino sentido de lo que pasaba en el Perú de acuerdo con lo que ocurría en el mundo. Se dio cuenta de que la fuerza transformadora estaba en una juventud [...] llamó a jóvenes inquietos, capaces de remover el ambiente, de ponerse en contacto con los alumnos, de discutir con ellos de tú a tú y de, en buena cuenta, aprender con ellos que es lo que hace todo buen profesor que se estima y estima su profesión.<sup>94</sup>

Con Haya de la Torre, por ejemplo, desarrolló una cercana amistad, siendo importante la influencia que ejerció en sus ideas.<sup>95</sup> La revista *Cla-*

92. MACKAY, John A. «Don Miguel de Unamuno: su personalidad, obra o influencia». Th. Dr. *Revista Universitaria*. Vol. II: 4to. trimestre (1918). Luego fue publicada como libro en (1919) por VILLARÁN, E. R.

93. SAGARNA, Antonio. «Los martes de la protervia». *Mercurio Peruano*. 65 (noviembre 1923), pp. 219-223. Allí, el autor recuerda a varios conocidos personajes y, entre ellos, «al seráfico J. Mackay» quien «hablaba con Elmore sobre Unamuno». Esto en 1919.

94. SÁNCHEZ, Luis Alberto. «John Mackay y la Educación peruana». *Leader* XLVIII: 46 (1973), p. 68.

95. MACKAY, John A., op. cit (1991), pp. 238-243. Algunos análisis de dicha relación los han referido PIKE, Frederick, op. cit, pp. 47-49, 128-130, 260-261; y GUTIÉRREZ, Tomás, op. cit (1995).

ridad, órgano difusor de las Universidades Populares que fundó el futuro líder del APRA, fue un medio en el que Mackay y otros protestantes como Samuel G. Inman escribieron artículos. Haya de la Torre, a su vez, escribió artículos en la revista *La Nueva Democracia*, órgano del Comité de Cooperación para América Latina (CCLA) y fue miembro de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA), organismo de inspiración protestante.<sup>96</sup> En uno de sus escritos, Mackay afirma que Haya de la Torre estaba interesado en cultivar valores religiosos y que reconoció, a diferencia de Mariátegui, «[...] que el problema humano es antes espiritual que económico».<sup>97</sup> Aunque después Mackay lamentó el posterior cambio de Haya de la Torre hacia formas menos ideales de hacer política, mantuvo su actitud amistosa.

Con Mariátegui la relación fue menos fluida. Sin embargo, Mackay escribió algunos artículos en *Amauta*, existiendo un continuo diálogo intelectual entre ambos, a pesar de sus diferencias ideológicas. De él, Mackay dice en uno de sus ensayos: «Visitarlo en su hogar, y escuchar su suave voz proclamando en medios acentos, una filosofía militante de la vida, tan extrañamente en desacuerdo con el físico frágil de su dueño, constituía ciertamente una experiencia inspiradora».<sup>98</sup> Mackay también tuvo relación con otros personajes como Víctor Andrés Belaunde en cuya revista, *Mercurio Peruano*, fue miembro del cuerpo de redacción y escribió sendos artículos sobre los siguientes temas: *Dos apóstoles de la democracia. Woodrow Wilson y Lloyd George* (I: 5, 1918, pp. 255-260); *Valor cultural del estudio de la literatura inglesa* (II: 11, 1920, pp. 354-360); *Wordsworth y los Laquistas* (III: 15, 1919, pp. 1781-1793), *La profesión de hombre* (VI: 33-

96. *La Nueva Democracia* era una revista publicada por el Comité de Cooperación de América Latina (CCLA) en la que escribieron muchos de los jóvenes intelectuales progresistas de América Latina. Sobre él dice Sánchez: «[...] era un mensuario en el que el pensamiento libre de América, de la juventud americana, encontraba un asilo que no tenía en otras partes, ahí se podía expresar libre y controvertidamente todo tipo de ideas». SÁNCHEZ, Luis Alberto, op. cit. (1972), p. 52. Sobre Haya de la Torre y la YMCA ver GUTIÉRREZ, Tomás, op. cit. (1995), pp. 40-43.

97. MACKAY, John A., op. cit. (1988), p. 108.

98. *Ib.*, pp. 98-99. Un análisis interesante de la relación entre ambos está en CHANAMÉ, Raúl, op. cit.

34, 1921, pp. 180-200) y «*Los intelectuales y los nuevos tiempos* (x: 58, 1923, pp. 498-515). Belaunde, por su parte, escribió en la ya citada revista *La Nueva Democracia*.

Indudablemente, John A. Mackay fue el personaje protestante más representativo de su época. Por ello, su labor significó un notable intento de acercamiento de los protestantes a la escena nacional luego de haber obtenido el reconocimiento legal de su culto. En lo político, la cercanía de Mackay a círculos de insurgencia contra el gobierno hizo que, al igual que el resto de los protestantes, mantuviera una relación ambigua con el régimen leguista el cual, deseoso de mantener buenas relaciones con los gobiernos británico y norteamericano, no se atrevió a sancionar vigorosamente las actividades políticas del misionero. Mackay salió del país en 1925 para dedicarse a labores eclesiásticas y educativas en Uruguay, México y Estados Unidos. Regresó al Perú en varias ocasiones; en una de ellas, en 1961, cuando vino a recibir las «Palmas Magisteriales», fue detenido momentáneamente por la policía bajo la sospecha de ser un «agitador comunista». <sup>99</sup>

## 2. Mackay, Unamuno y su interpretación de la religión hispanoamericana

Miguel de Unamuno, una de las figuras más señeras de la Generación del 98, tuvo una notable influencia en Hispanoamérica a través de su impronta en numerosos intelectuales hispanoamericanos. Su presencia se evidenció en su relación con una notable cantidad de personajes de diversas procedencias y tendencias, así como en la impresión que sus obras causaron en muchos más. En el Perú, algunos ya han trabajado la fluida relación entre Unamuno y autores como Ricardo Palma<sup>100</sup> y Riva-Agüero.<sup>101</sup> Además es conocida su influencia en los modernistas (Clemente

99. SINCLAIR, John, op. cit, p. 95.

100. *Epistolario de Ricardo Palma*. Estudios preliminares y notas de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Cultura Antártica, 1949. 2 vol. Por lo menos está incluido el epistolario entre Unamuno y Palma, aunque no hay un estudio específico sobre ello.

101. Uno de los mejores trabajos que, hasta ahora, se han realizado sobre la relación entre Unamuno y la intelectualidad peruana es el de César Pacheco Vélez, «Unamuno y

Palma, Chocano, López Albújar), en la generación del Novecientos y en la Generación del Centenario. En la década del 20, algunos artículos de las revistas *Amauta* y el *Mercurio Peruano* muestran la presencia de Unamuno. Los escritos de Edwin Elmore, César Falcón, Mariátegui, Belaunde, entre otros, evidencian ello.<sup>102</sup> No obstante, Mackay fue uno de los primeros intelectuales en analizar y promover el pensamiento de Unamuno en el Perú. Su interpretación de la obra unamuniana fue fundamental para construir uno de los primeros análisis de la realidad latinoamericana desde una perspectiva protestante autóctona. Mackay, a pesar de su procedencia anglosajona, fue uno de los primeros misioneros que intentó «latinoamericanizar» el protestantismo, revalorizando el acervo cultural hispano en lugar de desecharlo. Para ello, el pensamiento de Unamuno fue muy útil.

Una clave para entender la vocación hispanista de Mackay es su permanencia en la Residencia de Estudiantes en Madrid en 1915. Este establecimiento servía de alojamiento a jóvenes estudiantes pertenecientes a familias pudientes de España. Allí pudo conocer a personajes como Juan Ramón Jiménez, José Ortega y Gasset, Federico García Lorca, Américo Castro y otros más; incluso a sudamericanos como Luis Alberto Sánchez.<sup>103</sup> Allí conoció a Miguel de Unamuno quien en ese entonces vivía en Salamanca luego de haber ejercido el Rectorado de la Universidad de Salamanca hasta 1914 cuando fue destituido. Sin embargo, su prestigio entre la joven intelectualidad española ya estaba consolidado desde tiempo antes. En sus muchos viajes, Madrid era un punto frecuente y, allí, la Residencia de Estudiantes era su alojamiento común. La impresión que tuvo Mackay fue que en dicho establecimiento el maestro era muy popular:

Riva-Agüero: un diálogo desconocido», pp. 112-222. *Ensayos de simpatía sobre ideas y generaciones en el siglo XX*. Lima: Universidad del Pacífico, 1993. Allí, Pacheco analiza la relación entre ambos personajes y la influencia de Unamuno sobre el peruano a partir de las cartas que ambos se escribieron.

102. *Ib.*, pp. 176-184.

103. SINCLAIR, John, *op. cit.*, pp. 72-74.

La Residencia de Estudiantes» de Madrid, institución que me prestó albergue durante mi permanencia en España, y donde tuve el honor de ser presentado a Unamuno, encarna el espíritu e ideales de éste. Ahí se reúnen bajo un solo techo los elementos estudiantiles más selectos de toda España, y ahí uno puede apreciar la honda influencia que va ejerciendo Unamuno sobre la simpática juventud española.<sup>104</sup>

Luego Mackay pudo visitar a Unamuno en Salamanca en la Navidad de 1915 y después en 1916 y 1919.<sup>105</sup> Estas visitas le permitieron observar de cerca la obra y la personalidad del filósofo lo que posteriormente plasmó en su tesis doctoral en San Marcos. Con esos encuentros, la admiración, y casi adoración, de Mackay hacia Unamuno se cimentó. Las frases que utiliza Mackay para referirse a él son elocuentes: «maestro eximio»,<sup>106</sup> «príncipe de los pensadores cristianos modernos»,<sup>107</sup> «el pensador más profético, el escritor más culto y el hombre más integral de todos los hombres de letras del siglo veinte».<sup>108</sup> Esa veneración por quien consideraba su maestro continuó durante toda su vida. Así, luego de culminar su trabajo en el Perú, en 1929 tuvo la oportunidad de visitarlo nuevamente. Esta vez lo encontró en el pueblo de Hendaya, en la frontera franco-española, adonde había sido desterrado por el gobierno del general Primo de Rivera. Su emoción por ese reencuentro se trasluce en una carta que le escribió poco después de haber llegado a México para una nueva labor, en octubre de 1930:

[...] pienso en usted y en aquellos dos días inolvidables que, hacia fines del año pasado, pasé al lado suyo en el hotelcito de Hendaya.

104. MACKAY, John A., op. cit (1918), p. 430.

105. «[...] cúpome la suerte, en dos ocasiones, de visitar, en su propio domicilio, al ilustre escritor vascongado, don Miguel de Unamuno». Ib., p. 404. «[...] volví a verlo en 1919». MACKAY, John A., «*Don Miguel de Unamuno y la crisis de la cultura contemporánea*» (1946). *Época. Revista de Historia Eclesiástica*. Lima. I: 1 (julio 1995), pp. 139-149. Es el texto de una conferencia que él dictó en la Facultad de Letras de San Marcos en 1946.

106. MACKAY, John A., op. cit. (1918), p. 404.

107. MACKAY, John A., op. cit. (1991), p. 202.

108. MACKAY, John A., op. cit. (1946), p. 139.

Usted fue de los pensadores contemporáneos, quien más hondamente ha influido sobre mí. Hallé en sus escritos lo que no encontraba en otra parte en la literatura moderna [...]. Que suerte que llegué aquella mañana a Hendaya como quien visita un santuario. Estuve un par de días cerca de usted mirándole, escuchándole. Al partir una tarde para París, llevé conmigo la satisfacción íntima de poder querer más aún al hombre que a sus escritos.<sup>109</sup>

Con todas esas experiencias Mackay se convirtió en un activo divulgador del pensamiento de Unamuno. La tesis doctoral que en 1918 defendió Mackay en San Marcos tiene algunas características especiales que es necesario mencionar. Según la bibliografía de Pelayo Fernández,<sup>110</sup> dicho trabajo fue la primera tesis doctoral escrita sobre Unamuno en el mundo. El libro que publicó en 1919 fue el segundo a escala mundial y el primero publicado en Hispanoamérica. Finalmente, fue el primer estudio hecho en el Perú sobre Unamuno. Posteriormente, Edwin Elmore continuaría, con la atenta compañía de Mackay, el análisis de la obra unamuniana con dos artículos en el *Mercurio Peruano*: «Sobre la figuración de Unamuno en la inquietud política e intelectual de nuestros días» (VIII: 47, 1922, pp. 827-8349) y «Unamuno en Yanquilandia» (X: 58, 1923, pp. 591-593).<sup>111</sup> El mismo Mackay le dijo tiempo después a Unamuno: «Por acá y allá, por Hispanoamérica, en conferencias a la juventud universitaria y al pueblo, sus inquietudes y soluciones eran a menudo la médula de mis palabras». <sup>112</sup> El ser expositor del pensamiento de Unamuno le abrió

109. Carta de Mackay a Unamuno (6-10-1930). *Época. Revista de Historia Eclesiástica*. 2:2 (enero-junio 1996), p. 25. El original de esta misiva se encuentra en la Casa Museo de Unamuno en Salamanca.

110. FERNÁNDEZ, Pelayo. *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno (1888-1975)*. Madrid: José Porrúa Turanza, 1976.

111. Luego ese interés continuará a través de algunos artículos en la revista *Amauta*. La influencia de Unamuno en autores como Mariátegui, Víctor Andrés Belaunde, Mariano Iberico y otros será apreciable. Véase: PACHECO, César, op. cit, pp. 176-184. Aunque desde principios de siglo, algunos de los Novecentistas como Riva-Agüero, Belaunde y García Calderón conocían a Unamuno a través de su correspondencia, ninguno de ellos realizó un trabajo sobre su vida y obra.

a Mackay las puertas en muchos círculos académicos de Hispanoamérica.<sup>113</sup>

Por otra parte, su ejemplo de diálogo con la cultura hispanoamericana fue seguido por otros misioneros protestantes establecidos en el Perú. Así, en 1919, el presbiteriano norteamericano Webster Browning presentó una tesis titulada *El Alma Americana*; y, el metodista norteamericano Frank Stanger, sustentó otra en 1925 sobre *La Iglesia y el Estado en el Perú independiente*.<sup>114</sup> Otros intelectuales protestantes conocieron o se interesaron por la cultura hispanoamericana a través de las conferencias y obras de Unamuno. Es conocida, por ejemplo, la correspondencia que Juan Orts González, director de *La Nueva Democracia*, estableció con Unamuno pidiéndole, entre otras cosas, que éste escribiese en la mencionada revista. Asimismo, los líderes protestantes del continente invitaron a Unamuno a participar en la Congreso Evangélico Hispanoamericano de La Habana en 1929, al cual el maestro no pudo asistir. En el Perú, Mackay divulgó el pensamiento de Unamuno en los círculos protestantes, escribiendo algunos artículos en sus revistas.<sup>115</sup> Además, los protestantes también siguieron con asiduidad la obra de Unamuno especialmente cuando se referían a la situación religiosa peruana y latinoamericana.<sup>116</sup>

Sin embargo, la principal influencia de Unamuno en Mackay se puede observar en uno de los principales libros de este último: *El Otro Cristo Español*. En éste intenta hacer una lectura de la cultura hispanoamericana

112. Carta de Mackay a Unamuno (6-10-1930). *Época*. 2: 2 (enero-junio 1996), p. 25.

113. Tanto Pacheco como Sánchez, en las pocas referencias que tiene sobre él, lo identifican principalmente como estudioso de Unamuno. PACHECO, César, op. cit., pp. 177-178; SÁNCHEZ, Luis Alberto, «Palabras en el 70 Aniversario del Colegio San Andrés». *Leader*. (1987), pp. 42-44.

114. Ambas tesis han sido publicadas en *Época. Revista de Historia Eclesiástica*. Nos. 1 y 2.

115. MACKAY, John A. «Renacimiento». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), p. 101; «Peru and the Religious Issue». *Neglected Continent*, 6: 1 (diciembre 1922), pp. 234-236.

116. «Editorial». *El Cristiano*, 55 (abril 1916), p. 54; «Una carta de Unamuno». *El Mensajero*, 22 (octubre 1916), p. 6; «Una carta de Unamuno». *El Cristiano*, 61 (octubre 1916), p. 163; «El catolicismo español. Dos párrafos de Miguel de Unamuno». *El Cristiano*, p. 77; DE UNAMUNO, Miguel. «Hierocardiocracia». *El Heraldo*, 31 (setiembre 1918), pp. 2-3.

con especial énfasis en su religiosidad. En éste, Mackay llega a asignar a su maestro la categoría de «santo», pero «[...] un santo rebelde cristiano, el último y el mayor de los grandes herejes místicos de España». <sup>117</sup> Este libro no fue enviado nunca a Unamuno, al parecer «por modestia», <sup>118</sup> a pesar de que tuvo una buena recepción en los medios intelectuales. Incluso mereció el siguiente comentario elogioso por parte de Ortega y Gasset:

«El Otro Cristo Español» hace un estudio profundo e informado de la realidad espiritual de Indoamérica. Sus observaciones, críticas y evaluaciones de Rodó, Ricardo Rojas, Bunge, Francisco Bilbao, Manuel González Prada, Lerdo de Tejada, Hostos, Lastarria, Sarmiento, Haya de la Torre son sencillamente indispensables para comprender la América. Con el sentido de precisión, tan especial de la raza anglosajona, Mackay establece hitos y traza relaciones que otros escritores apenas discernieron. <sup>119</sup>

Es evidente que la obra de Unamuno está estrechamente unida al contenido religioso. <sup>120</sup> Aunque fue una concepción mucho más cercana a la de Kierkegaard y Pascal, incluso a la de Lutero, que a la de tradición religiosa predominante en España, su cristianismo no resiste ningún tipo de clasificación:

[...] buscan poder encasillarme y meterme en uno de los cuadrículados en que colocan a los espíritus, diciendo de mí: «Es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico», o cualquier otro de estos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única. <sup>121</sup>

117. MACKAY, John A., op. cit. (1991), p. 194.

118. SINCLAIR, John, op. cit. (1990), p. 80. Aquí se puede encontrar la bibliografía de Mackay que, a pesar de algunas ausencias, es bastante completa. pp. 214-223.

119. Citado en Ib., p. 105.

120. «La obra entera de Unamuno está inmersa en un ambiente religioso». MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Barcelona: Gustavo Gili, S.A., 1968, p. 1

121. DE UNAMUNO, Miguel. «Mi religión y otros ensayos» (1910). En: *Obras Completas*. Madrid: Ed. Afrodísio Aguado-Vergara, 1959-1964, vol. IV, p. 369.

Frente a esa concepción, la postura de Mackay tuvo dos facetas. Por una parte, reconoce en la religiosidad de Unamuno una profundidad mística importante que lo hace continuador de toda una tradición religiosa hispana que empieza con los místicos del siglo XVI (Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Luis de León). A esa tradición, que tiene una concepción distinta sobre Cristo respecto a la religiosidad popular y oficial del catolicismo español, es lo que él denomina «El Otro Cristo Español». Por esa corriente «alternativa», Mackay tiene una opción preferente, pues el cristianismo católico tradicional le parecía bastante alejado de la esencia de lo que él consideraba cristianismo. Así, los místicos del siglo de Oro fueron «[...] seráficas almas cristianas (que) representaban un movimiento espontáneo de reforma dentro de la Iglesia Católica española de su época» aunque fueron «[...] objeto de la desconfianza y la persecución por parte de las autoridades eclesiásticas, y ejerciendo muy leve influencia sobre la gente, terminaron sus días en la soledad». <sup>122</sup> Paradójicamente, en los siglos siguientes fueron canonizados por la Iglesia Católica. Por ello, Mackay no duda en llamar a Unamuno un «santo», puesto que es un continuador de aquellos otros «santos», pero heterodoxos, españoles.

Por otra parte, algunas de las conclusiones del filósofo vasco no son aceptadas por Mackay. En su tesis doctoral objeta en dos puntos el sistema de Unamuno. El primero es en su epistemología, pues no cree que el cristianismo sea antirracional, sino más bien que el «[...] cristianismo no cuadra con los conceptos de lo racional que se han formado algunos pensadores»; <sup>123</sup> entonces, sí es posible utilizar la razón para alcanzar la verdad, sólo que debe usarse de una manera distinta. En segundo lugar, critica su ética, porque, con todo el contenido contradictorio y movedido de la lucha existencial de Unamuno por alcanzar la fe, no ofrece ninguna base práctica para la ética. «El hombre necesita una base firme para su fé y su vida, una base que sea para él racional, según el concepto que tenga la racionalidad». <sup>124</sup>

122. MACKAY, John A., op. cit (1991), p. 176.

123. MACKAY, John A., op. cit (1918), p. 424.

124. *Ib.*, loc. cit.

El cristianismo subjetivo de Unamuno tenía, evidentemente, grandes diferencias con el cristianismo social de Mackay. Unamuno consideraba que el cristianismo puro no tenía ninguna implicancia social; era apolítico,<sup>125</sup> fundamentalmente sin dogmas, sin iglesia y sin clero; mientras que Mackay abogaba por una proyección social del cristianismo. Esto nos lleva al asunto del «protestantismo» de Unamuno. Aunque él nunca admitió haberse encasillado en una determinada confesión, es evidente que se alejó bastante de la ortodoxia católica, aunque no necesariamente del cristianismo. Sin embargo, no creemos que haya llegado a ser protestante, a pesar de tener cierta cercanía con este credo. Más bien, lo que él buscaba era una reforma religiosa autóctona que surgiese en España para hacer retornar al catolicismo al cristianismo puro, quiere una «reforma castiza», una «[...] reforma española, indígena y propia que preludieron nuestros místicos del siglo XVI y que fue ahogada en germen luego por la Inquisición».<sup>126</sup> De allí se explica su elogio a Juárez por su intento de «mejicanizar el protestantismo» para formar en los indígenas una religiosidad menos ritual y más ética. No quiere la destrucción del catolicismo como lo pensaría González Prada, ni en una invasión de misioneros protestantes, sino que «[...] la fuente íntima de la vida social hispanoamericana ha de salvarse[...] por un movimiento cristiano, pero que no sea la propaganda de los asalariados de sociedades más o menos bíblicas, sino un movimiento autóctono, brotado de dentro».<sup>127</sup>

Estas ideas fueron tomadas por Mackay para fundamentar la presencia del protestantismo en América Latina. Como misionero protestante, necesitaba encontrar un camino adecuado para ingresar a la sociedad hispa-

125. Unamuno estuvo bastante influenciado por autores de trasfondo luterano como Harnack, Ritschl, Schleiermacher e incluso Kant. La doctrina luterana de los «dos reinos» separaba el mundo en dos ámbitos que no debían entrometerse entre sí: el espiritual y el temporal. Esto inhibía la acción social de la Iglesia. DE UNAMUNO, Miguel. *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada, 1969, especialmente el cap. 7: «El supuesto cristianismo social», pp. 74-85.

126. Cit. en ARANGUREN, José Luis. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 255.

127. Cit. en PACHECO, César, op. cit, p. 120.

noamericana sin sufrir un prematuro rechazo de ésta. Así, su libro *El Otro Cristo Español* tiene una interesante estructura. Empieza analizando históricamente la realidad hispanoamericana, desde la conquista hasta su época, resaltando las características típicas de la cultura y la religiosidad hispana en América. Luego, en una segunda parte, analiza detalladamente las características del cristianismo español que llegó a América; en él destaca la corriente «alternativa» de los místicos del Siglo de Oro y a sus sucesores del siglo XX (Giner de los Ríos y Unamuno). Hasta aquí llega su crítica, la cual tiene mucho en común con los planteamientos de Unamuno. Luego, partiendo de las mencionadas ideas sobre la necesidad de una reforma religiosa, en la tercera parte analiza las «nuevas corrientes espirituales en Sudamérica». Inicia revisando las principales corrientes de ideas desde el siglo XIX: el positivismo, el idealismo de Rodó, el influjo del esoterismo y las nuevas corrientes sociales (Haya y Mariátegui); luego, se refiere a algunos pensadores que representan esa búsqueda de reforma (Gabriela Mistral, José Zorrilla de San Martín, Ricardo Rojas y Julio Navarro Monzó); finalmente, termina refiriéndose a la reciente presencia del protestantismo en Latinoamérica señalando que «[...] nada se ha necesitado ni se necesita más en esos países que una verdadera expresión del cristianismo protestante». <sup>128</sup>

Para Mackay, el protestantismo no es un elemento raro y exógeno para la realidad latinoamericana. Es más bien necesario y representa la continuidad de la tradición religiosa de los místicos españoles del siglo de Oro y de los modernos pensadores heterodoxos como Unamuno. Admite que el catolicismo predominante es inadecuado para cumplir los propósitos transformadores del cristianismo. La esperanza está en la unión de aquellos católicos liberales, cristianos sinceros y protestantes que simplemente tengan a la figura de Cristo como emblema. Su ecumenismo es bastante precursor. <sup>129</sup> Este tipo de pensamiento tan abierto fue el que le permitió entrar en diálogo con la intelectualidad peruana de su época. Recogió de

128. MACKAY, John A., op. cit (1991), p. 302.

129. Ib., pp. 292-298.

Unamuno todo el bagaje cultural suficiente para comprender la realidad hispanoamericana y la utilizó para fundamentar sus propósitos como misionero y para contribuir con la pluralización religiosa en el país. Para él, el misionero no debía imponerse sino que debía entrar en diálogo con personas de otra cultura, ideas e incluso religión; tenía que ganarse el derecho de ser escuchado por los círculos culturales del país a donde iba. A través del lente de Unamuno pudo evitar el error de muchos otros anglosajones de despreciar el legado hispánico, pero también aprendió de su maestro la virtud de señalar los defectos en donde los veía.

### 3. Mackay, Unamuno y el diálogo cultural anglo-hispano

Algo que impresionó a Mackay cuando visitó a Unamuno por primera vez fue su impresionante y variada biblioteca. En ella resaltaba la presencia de los clásicos castellanos, el Nuevo Testamento y, con especial sorpresa, de una numerosa cantidad de autores ingleses, algunos de los cuales eran apenas conocidos en Hispanoamérica. A pesar de no dominar plenamente el inglés, Unamuno conocía muy bien a Shakespeare, Tennyson, Browning, Thomson y especialmente Carlyle, a quienes leyó en sus versiones originales.<sup>130</sup> De la misma forma, otros autores nórdicos fueron también objeto de la atención de Unamuno y, posiblemente, fue él quien contribuyó para que sean conocidos en el mundo hispanoamericano. Kierkegaard fue prácticamente descubierto para el mundo hispano por Unamuno; aprendió el danés para poder leerlo en su idioma original.<sup>131</sup> De la misma manera, algunos teólogos protestantes, especialmente luteranos, fueron leídos por Unamuno, a pesar de ser totalmente desconocidos en el espacio hispano de la época (los alemanes Harnack, Schleiermacher, Ritschl; el sueco Söderblom; el suizo Barth).<sup>132</sup>

130. MACKAY, John A., op. cit (1918), pp. 409-410.

131. MACKAY, John A., op. cit (1946), pp. 142-143

132. Aranguren, afirma, desde su postura católica, que «[...] en la desviación religiosa de Unamuno jugó la frecuentación de teólogos luteranos, tales Ritschl y Harnack». ARANGUREN, José Luis, op. cit, p. 241.

Lo interesante de la visión de Mackay es que observa que la simpatía de Unamuno por la literatura anglosajona puede servir como un puente de comunicación entre ese universo cultural con el hispano. En lugar de imitar tanto a los franceses, por quienes Unamuno guardaba mucha antipatía,<sup>133</sup> los hispanoamericanos deberían cultivar la literatura inglesa, pues «[...] fácilmente se comprende que naciones de habla y costumbres tan distintas nunca llegarán a una comprensión mutua hasta que una y otra sustituyan el idioma liviano de los comerciantes por la lengua clásica de los pensadores». <sup>134</sup> Para Unamuno, la literatura inglesa y la italiana tienen mayor robustez moral y sentido religioso,<sup>135</sup> que era algo de lo que los españoles y los hispanoamericanos carecían. Por eso, en sus observaciones al trabajo de Riva-Agüero sobre la literatura peruana, dice que, además de la falta de ideales propios que señala el peruano, les falta algo más: «[...] la misma que nos falta a los españoles para volver a tener un ideal que nos dé originalidad; les falta sentimiento religioso de la vida, porque la religión que heredaron de sus padres y los nuestros es ya para ellos, como es para nosotros, una pura mentira convencional». <sup>136</sup>

Ese fue el sentido de algunos de los artículos que Mackay publicó en el *Mercurio Peruano* sobre la literatura inglesa.<sup>137</sup> En este creativo camino para el diálogo intercultural, Mackay, al igual que Unamuno, rescata las posibilidades del intercambio de valores religiosos. No está de acuerdo con las posiciones, en desarrollo, del imperialismo norteamericano, ni tampoco con aquellas perspectivas como las de Rodó quien adjudicaba a los Estados Unidos el grosero papel de «Calibán». <sup>138</sup> El motivo de las incomprensiones es la falta de conocimiento mutuo, por lo cual se debe

133. MACKAY, John A., op. cit (1918), p. 87.

134. Ib., p. 88

135. ARANGUREN, José Luis, op. cit, p. 243.

136. DE UNAMUNO, Miguel. «Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana» (1906) En: *Unamuno. Pensamiento político*, p. 309.

137. «Wordsworth y los Laquistas» (III: 15, 1919, pp. 1781-1793) y «Valor cultural del estudio de la literatura inglesa» (II: 11, 1918, pp. 354-360).

138. MACKAY, John A., op. cit (1991), p. 300.

incrementar el intercambio de ideas y valores. Ello no significa abandonar los valores nacionales puesto que Unamuno combinó cosmopolitismo y patriotismo: «Fue el más español y el más universal de todos los hombres de letras contemporáneos». <sup>139</sup>

Así, rechazando la idea de que el protestantismo no arraigará en Hispanoamérica, Mackay sostiene que «[...] el cristianismo evangélico es la influencia espiritual más significativa y transformadora de la América Latina en la actualidad; y el movimiento cuyo progreso contribuirá más que cualquier otro al buen entendimiento interamericano». <sup>140</sup> El protestantismo, con sus obras sociales, educativas y sus valores éticos representaba para Mackay, junto con la cultura inglesa, un puente de comunicación entre ambos. Sin embargo, señala que pronto el protestantismo dejaría de considerarse intrínsecamente extranjero para convertirse en una realidad latinoamericana autóctona, con lo cual el viejo sueño de Unamuno de una reforma religiosa propia, estaría cumplido.

Mackay trató de elaborar, utilizando las ideas unamunianas, una interpretación protestante de la cultura latinoamericana y del proceso de cambios por el que se estaba atravesando. Desde esa perspectiva, la modernización debía significar la apertura del continente a los elementos positivos de la tradición religiosa y cultural anglosajona, y no solamente a sus adelantos técnicos o sus propuestas políticas. Lamentablemente, esto último fue lo que más se promocionó en detrimento de lo primero. A su vez, intentó rescatar los valores positivos de la cultura hispanoamericana y procuró que sus colegas anglosajones también lo hicieran así, pues hasta esa época la visión predominante en los círculos culturales y religiosos anglosajones sobre los valores hispanos era totalmente negativa. Mackay fue el más importante y tal vez el único intelectual protestante que intentó elaborar un proyecto en el que ambas herencias culturales confluyesen para enriquecerse mutuamente. Lamentablemente sus planteamientos no siempre fueron escuchados.

139. MACKAY, John A., op. cit (1946), p. 143.

140. MACKAY, John A., op. cit (1991), p. 327.

## Capítulo 6

### PATRIA NUEVA Y HOMBRES NUEVOS: EL ESTADO, LOS PROTESTANTES Y EL PROYECTO MODERNIZADOR

**H**EMOS DEJADO PARA EL FINAL el análisis de las relaciones entre el protestantismo y el Estado. Aunque los protestantes mantuvieron una actitud más o menos estable hacia el Estado, dependía bastante de las tendencias del régimen de turno para que las relaciones fueran constructivas o conflictivas. En ello, el fenómeno modernizador estaba presente, pues en tanto que el Estado mantuvo una actitud agresivamente modernizadora, las puertas hacia el protestantismo estuvieron abiertas, especialmente por su origen anglosajón. Por otro lado, la Iglesia Católica, otra importante institución nacional, opuesta a la mayoría de los principios de la modernidad, mantuvo una cerrada oposición al desarrollo de grupos religiosos rivales que parecían favorecer el proceso.

Es muy difícil sistematizar una «doctrina política» protestante por dos razones fundamentales. La primera es que, con algunas excepciones, muy pocas de las tradiciones protestantes han elaborado sistemáticamente sus doctrinas políticas. En la mayoría de los casos son colecciones de planteamientos surgidos frente a situaciones coyunturales y que, recopiladas, han servido como antecedente para que posteriormente se formulen nuevas actitudes. Así, en lugar de doctrinas políticas preferimos hablar de actitudes políticas.<sup>1</sup> En segundo lugar, es impropio referirse a las

1. Los reformados (calvinistas), luteranos y anglicanos sí han sistematizado algunas doctrinas políticas fundamentadas en sus planteamientos teológicos. Lo mismo podría decirse de algunos grupos como los menonitas o los cuáqueros, conocidos por su pacifismo y su actitud crítica hacia el estado. No obstante, estos grupos no lograron establecerse en el Perú. La mayoría de las organizaciones establecidas en el país estuvieron más bien relacionadas a la tradición metodista y a la de los movimientos de santidad norteamericanos del siglo pasado. Estos grupos nunca elaboraron grandes sistemas teológicos

«doctrinas políticas del protestantismo» como un corpus homogéneo. El protestantismo engloba a una diversidad de tradiciones y sistemas doctrinales, muchos de los cuales tienen planteamientos contrapuestos frente a una misma situación. Las ideas políticas de un menonita son muy diferentes a las de un presbiteriano, y las de un bautista tienen poco que ver con las de un luterano o un anglicano. No obstante, sí se puede determinar tendencias predominantes en las actitudes políticas de todos ellos frente a una situación que los afecta colectivamente. Por estas razones, nuestro análisis será de las «actitudes políticas» de los protestantes frente a los sucesos políticos más importantes que afectaron al país en el periodo que estamos analizando, teniendo como hilo conductor al proceso general de modernización que vivía el país. Puesto que nuestro sujeto de estudio es el protestantismo, no desarrollaremos un argumento nuevo sobre la situación política peruana entre 1913-1930, sino que haremos referencia a él sólo en tanto se entrecruce con nuestro tema central.<sup>2</sup>

y mucho menos doctrinas políticas. Sus actitudes políticas se fueron formando a lo largo del tiempo, enfrentándose a situaciones coyunturales. Sobre los fundamentos de las ideas políticas del protestantismo latinoamericano ver: DEIROS, Pablo (ed.), *Los Evangélicos y el poder político en América Latina*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986, especialmente la primera parte «Fe cristiana y poder político», pp. 24-140; también algunas de las ponencias recogidas en el libro *Las Iglesias Evangélicas y el Estado Mexicano*, México, DF: Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992.

2. Aunque aún no existe un trabajo global y lo suficientemente medido sobre el Oncenio, hay algunos textos que sí pueden ser de ayuda para comprender a este periodo. Algunos de ellos ya fueron citados en la nota 81 del capítulo 1. Sobre el aspecto político el trabajo de Pedro Planas, es el más ilustrativo, a pesar de sus excesivas comparaciones con el régimen actual. Sobre el concepto de la «Patria Nueva» ver GUERRA, Margarita. «La "Patria Nueva" de Leguía». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16 (1989), pp. 245-252. Otros trabajos importantes son los siguientes: KARNO, Howard. *Augusto B. Leguía, The Oligarchy and the Modernization of Peru, 1870-1930*. Th. (Ph.D.) University of New Mexico (1970), Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, 1971, especialmente pp. 255-262; RÉNIQUE, José Luis. «La Burguesía peruana y la penetración imperialista, 1910-1930». *Socialismo y participación*, 33 (marzo 1986), pp. 47-64.

## Las actitudes políticas de los protestantes

A pesar de ser un movimiento esencialmente religioso, el protestantismo desarrolló actitudes políticas derivadas tanto de sus fundamentos doctrinales como de su reacción frente a diversas situaciones políticas. Como el trasfondo de la mayoría de los misioneros era el del mundo anglosajón, especialmente de los Estados Unidos y la Gran Bretaña, el ideal democrático se constituyó en el meollo de las actitudes políticas de los protestantes. Además, puesto que las principales denominaciones establecidas en el Perú tenían sistemas de gobierno eclesiástico de tipo congregacional o presbiteriano,<sup>3</sup> de rasgos esencialmente democráticos, no es de sorprender que proyectaran ello a la sociedad. Los protestantes aprendieron a ser democráticos en sus asambleas eclesiásticas en donde todos los miembros aptos podían ejercer sus derechos a voz y voto y a elegir y ser elegidos.<sup>4</sup> Incluso, aquellas organizaciones como los metodistas, cuyo gobierno era episcopal, tenían asambleas internas en las que los usos democráticos eran comunes y, además, considerados importantes para el desarrollo de sus miembros en la sociedad. Así lo muestra una de las conclusiones de la Conferencia Central de la IME en 1928: «II. Que en el seno de las Iglesias, de conformidad con el espíritu y letra de la Ley, se procure educar a los miembros en las prácticas democráticas, para que los capacite a una actitud leal y honrada en la vida política diaria».<sup>5</sup>

3. Los tres principales tipos de gobierno entre las denominaciones protestantes son: el episcopal, el presbiteriano y el congregacional. En el primero, la máxima autoridad de la Iglesia lo constituyen los obispos, y es el que utilizaban los anglicanos y los metodistas episcopales. En el segundo, la máxima autoridad la constituye el cuerpo de ancianos o líderes, los cuales son elegidos por la feligresía. En el Perú, la IEP y la ILE tenían ese sistema. En el tercero, es la congregación, es decir el conjunto de fieles, la máxima autoridad de la organización. Es un sistema totalmente democrático y que era utilizado por los bautistas y algunos grupos pentecostales.

4. En la IEP, los sínodos y presbiterios (asambleas eclesiásticas nacionales y regionales) eran consideradas esenciales «pues de estos depende en gran parte la marcha ordenada del gobierno autónomo que anhelamos para nuestra iglesia democrática con la democracia de la verdadera fraternidad», «Importancia de los presbiterios». ; *Adelante!*, 6 (abril 1927), p. 4.

5. *Actas de la Conferencia Central*, (9-14 abril 1928), p. 39.

Por ello, no es de sorprender que en la literatura protestante se promocionara las prácticas democráticas, considerándolas incluso inherentes al mensaje bíblico. Así por ejemplo, al reseñar la vida de una figura como David Lloyd George, se resaltaba su trasfondo religioso protestante en el cual se practicaba «[...] el cristianismo democrático de los tiempos apostólicos». Esto era considerado incompatible con otras formas religiosas pues «[...] no es posible ser un verdadero demócrata permaneciendo en el seno de una Iglesia papal que es esencialmente aristocrática».<sup>6</sup> Así, para los misioneros protestantes, la democracia tenía fundamentos bíblicos y debía ser parte de la identidad del protestante. Esto, agregado a la conocida conciencia providencial que animaba a los anglosajones, especialmente a los norteamericanos, que buscaba expandir la democracia en todo el mundo como parte de su «misión» civilizadora, configuró las actitudes políticas de los primeros protestantes.

No obstante, al momento de aplicar esas ideas a la realidad, los protestantes se vieron confrontados con un dilema: ¿cómo ser democráticos en una sociedad tradicionalmente autoritaria? Es obvio que dentro de los aportes culturales que esperaban los liberales de los protestantes estaba también la promoción de valores democráticos en los cuales la mayoría de los intelectuales creía. Sin embargo, a pesar de la difusión del discurso democrático, en la práctica muy pocos lo eran. Por otro lado, tampoco podemos idealizar las prácticas democráticas de los misioneros protestantes, muchos de los cuales eran igualitarios entre sus colegas, pero bastante paternalistas en el trato con los pastores nacionales y la feligresía, lo que décadas después produjo serios enfrentamientos entre ellos.<sup>7</sup> Ade-

6. VARETTO, Juan. «Un Adalid de la Democracia. David Lloyd George». *El Heraldo* 19 (julio-agosto 1917), pp. 1-2; MACKAY, John A. «El Gran demócrata». *El Cristiano*, 96 (setiembre 1919), p. 136, en el que se refiere a Jesucristo como «el Demócrata de Galilea».

7. Juan Ritchie, un misionero cuya radical postura a favor de un gobierno autónomo y democrático para las iglesias protestantes nacionales, mantuvo una decisiva influencia en la IEP, organización que él fundó, a pesar de ser él mismo extranjero. BARRERA, Saúl, op. cit., pp. 69-72, 94-96.

más, los conversos peruanos, la mayoría de los cuales provenía de los sectores populares, acostumbrada a relaciones sociales de tipo patriarcal, no habría podido «convertirse» en democrática de la noche a la mañana.<sup>8</sup> Finalmente, una serie de circunstancias políticas y sociales, tanto a escala mundial como en el ámbito nacional, restringió un poco los ideales democráticos de los protestantes. La expansión de ideologías y movimientos radicales como el anarquismo y el comunismo, llenó de temor a los misioneros, muchos de los cuales optaron por refugiarse en la seguridad del autoritarismo de Leguía, en lugar de ver convertido al país en un «hervidero de bolcheviques», por encima de todo ateos.

El avance del comunismo fue uno de los principales factores para que, progresivamente, los protestantes tomaran actitudes cada vez más cautas respecto a los movimientos sociales progresistas y a la democracia plena. Esto ya se pudo ver en la década de 1920, aunque se manifestó con mayor claridad después de 1930. La mayoría de los misioneros, aunque admitía que la fe cristiana tenía consecuencias sociales, afirmaba la naturaleza esencialmente religiosa de su movimiento. Así, cualquier movimiento irreligioso era visto con sospecha. Además, el hecho de que la mayoría viniera de países emblemáticamente capitalistas, aumentó aún más sus temores. Finalmente, en sus mismos países, el «peligro rojo» empezó a tomar matices casi paranoicos los que, obviamente, influenciaron en los misioneros. El anarquismo y el comunismo fueron objeto de duros ataques de los misioneros para quienes: «Basta echar una atenta mirada a la obra nefanda que viene efectuando el Bolshevikismo de estos días, el cual no es sino una horripilante adulteración de las ideas genuinas de la libertad».<sup>9</sup> El anarquismo, ideología aún más radical, también mereció la reprobación protestante, especialmente por sus efectos entre los obreros mineros:

8. RITCHIE, Juan., op. cit. (1932), pp. 117, 120.

9. «¿Somos verdaderamente libres?». *El Cristiano*, 106 (julio 1920), p. 104. La defensa de valores propios del capitalismo como el derecho a la propiedad, también tenían que ver con esta crítica. «[...] la civilización es imposible sin la propiedad privada», «Tópicos del mes». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), p. 97.

Cuando este movimiento anarquista, ahora fomentándose en los centros mineros, se infiltra en toda la indiada de la sierra, esa masa de infelices víctimas de la ignorancia, el abuso, y la explotación, ¿qué esperanza hay de hacerlas ver que la anarquía al fin de dos años les habrá traído un estado peor aún —hambre, miseria, y desnudez?<sup>10</sup>

Además de las incompatibilidades estrictamente políticas, el componente religioso fue vital para el rechazo protestante del comunismo y el anarquismo. En un artículo, un misionero afirmó lo siguiente:

Uno de los frutos del Bolshevikismo moderno es que la Biblia sea declarada como una antigüedad inútil, que ha perdido todo su valor y eficacia para elevar a los pueblos; pero esta conclusión no debe causarnos sorpresa, puesto que este movimiento sanguinario no es más que el resultado de haber relegado al olvido los mandamientos de Dios contenidos en su Palabra.<sup>11</sup>

Con estos argumentos, los protestantes marcaron sus divergencias con estos movimientos radicales, a pesar de que la propaganda católica oficial muchas veces los colocaba juntos como elementos disociadores de la sociedad nacional. En un contexto mundial de triunfo del comunismo en Rusia y con todas sus consecuencias, y en una coyuntura nacional de difusión del anarquismo y el comunismo entre los obreros, el temor de los protestantes, así como el de muchos otros sectores de la sociedad (liberales, positivistas, feministas, etc.), hicieron que muchos de sus planteamientos progresistas retrocedieran un poco. El pánico ante la anarquía y la impotencia de los partidos tradicionales frente a ello llevaron a muchos protestantes a reconsiderar sus actitudes políticas democráticas. Por ello, durante la década de 1920, salvo en coyunturas en las que su liber-

10. Esto era especialmente interesante para los misioneros porque era allí, los enclaves mineros de la sierra central, en donde el protestantismo había logrado una importante adherencia. «Editoriales. Nuevo año y nueva era». *El Cristiano*, 88 (enero 1919), p. 194. Véase también: HASTINGS, H. «El conde y el antropófago». *El Cristiano*, 104, (mayo 1920), p. 75; «Dos caminos». *El Mensajero*, 15 (febrero 1916), p. 3, en donde se refieren al «veneno del anarquismo».

11. «La Biblia y la vida social». *El Cristiano*, 109 (octubre 1920), p. 147.

dad religiosa estuvo amenazada, los protestantes fueron predominantemente leguístas.

Así, no es de sorprender que, en los contextos convulsionados de 1919 y 1930, los protestantes restringieran sus ideales democráticos hacia formas menos abiertas. En 1919, en *El Cristiano* apareció un artículo en el cual se afirmaba que la democracia era una forma de gobierno otorgada por Dios, excepcionalmente, al pueblo, pues el tipo de gobierno auténticamente divino es el de la aristocracia, «el gobierno de los mejores». Luego se señalaba que:

[...] la democracia desordenada produce al fin una dictadura invariable [...]. Sólo la mano de hierro puede restaurar la comunidad que está desmoronándose en una anarquía intolerable, y vastas fuerzas del mundo están haciendo inevitable un Napoleón milagroso.<sup>12</sup>

Discursos alarmados como éste favorecieron indudablemente el apoyo protestante a Leguía, que después analizaremos. De la misma forma, los sucesos de 1930 motivaron que los misioneros del Colegio Anglo-Peruano declararan lo siguiente:

Una de las aspiraciones más caras de nuestro colegio ha sido, es y será tener un ambiente democrático y libre [...]. Sin embargo, no tenemos una idea errónea ni exagerada y desgraciadamente muy en uso hoy día de la libertad. La libertad degenera muy fácilmente y viene a ser libertinaje, licencia.<sup>13</sup>

Así, estas reacciones nos empiezan a mostrar un segundo rasgo en las actitudes políticas de los protestantes: la sumisión a la autoridad civil. Juan Ritchie afirmaba que «El cristiano debe acatar la ley y respetar la autoridad, aún cuando la ley es injusta y la doctrina infame. Esta es doctrina dura, pero es la doctrina cristiana [...]»; en cuanto a lo temporal-honrar a la autoridad.<sup>14</sup> Esta aclaración es importante porque muestra el predicamento en el que se hallaron los protestantes en varias ocasiones:

12. «Editorial. La democracia». *El Cristiano*, 96 (setiembre 1919), p. 131-132.

13. «Editorial». *Leader*, V: 3 (setiembre 1930), p. 423.

14. RITCHIE, Juan. «Palabras de vida». *El Cristiano*, 52 (enero 1916), p. 2.

por un lado obedecer a la autoridad civil y, por el otro, ser víctimas de abusos de algunos de sus representantes. Esto había sido más difícil antes de 1915, cuando no existía una garantía legal clara para el ejercicio del culto protestante. No obstante, luego de ese año, teniendo la Constitución a su favor, los protestantes se esforzaron por mostrarse como fieles cumplidores de la ley, exigiendo que las autoridades civiles también lo fueran. Pero, aún cuando éstas no cumplieran con sus responsabilidades, el protestante prefería someterse antes que rebelarse. El protestantismo nunca fue subversivo contra el Estado; es más, reclamaba que éste fuera mucho más eficaz al ejercer su autoridad.<sup>15</sup>

Este sometimiento estaba también acompañado de una serie de condiciones que los protestantes esperaban de los gobernantes. Según un misionero metodista, los gobernantes debían ser «[...] justos con sus enemigos, justos con sus amigos, no deben ser orgullosos, consecuentes consigo mismos»,<sup>16</sup> además de contar con una buena preparación y encarnar los valores patrióticos. Es decir, buscaban a alguien con cualidades personales positivas. Pero, por sobre todo, lo que los protestantes exigían de un gobernante era su compromiso de garantizar la plena vigencia de la tolerancia religiosa. Por ello, en medio de la efervescencia producida por la reforma del art. 4to. de la Constitución, por primera vez en la historia peruana, los protestantes pusieron como condición para apoyar a algún candidato el que éste garantizara el cumplimiento de la recién promulgada enmienda. Así, en 1915, una editorial protestante señaló: «Toca a los evangélicos y progresistas apoyar únicamente candidatos que, además de merecer su confianza en otros asuntos, se comprometan franca y públicamente a prestar decidido apoyo a la causa de justicia religiosa».<sup>17</sup> Al año siguiente, mientras los principales partidos se aprestaban a parti-

15. Como veremos después, cada vez que asumía el mando un presidente, los protestantes manifestaron su absoluto interés de colaborar con él, no importando sus tendencias. Lo mismo se empezó a hacer con las autoridades provinciales, municipales, policiales, etcétera.

16. «Buscando un gobernante». *El Mensajero*, 3 (febrero 1915), p. 2.

17. «Editorial». *El Heraldo*, 42 (marzo 1915), p. 50.

cipar en las elecciones, los protestantes declararon: «Nuestra misión no es de política, pero cuando la política amenaza los intereses legítimos de los evangélicos y del pueblo tenemos algo que decir y lo diremos». <sup>18</sup> Así, se configuró uno de los elementos más importantes de la actitud protestante hacia el Estado: el gobernante que garantiza la libertad religiosa es susceptible de recibir todo el apoyo la comunidad protestante. Esto, al parecer, ha permanecido hasta tiempos muy recientes, pues los protestantes muy pocas veces se han interesado en política, salvo cuando sus derechos fundamentales como comunidad religiosa han sido directamente afectados.

No obstante, lo anterior no significa que haya habido desinterés en los asuntos de la sociedad. En los capítulos anteriores hemos visto que no fue así. Sin embargo, en asuntos políticos los protestantes preferían circunscribir su acción al ámbito personal y no ingresar a la política partidaria. El protestante debía ser un correcto ciudadano, cumplidor de las leyes y del pago de sus impuestos y respetuoso de la autoridad. Este elemento estaba relacionado con la ética del protestante, basada en la transformación de los hábitos individuales como punto de partida para transformar la sociedad. Para los protestantes no era la sociedad la que transformaba al individuo (como era en la cosmovisión católica integrista), sino que era el individuo quien transformaba a la sociedad. Sin embargo, el paso de la transformación individual a la social frecuentemente era postergado configurando actitudes fuertemente individualistas y poco preocupadas por el cambio social. No obstante, en estas primeras épocas sí se esperaba que el paso ocurriera, sólo que primero era necesario formar buenos ciudadanos. Así lo afirma el siguiente editorial:

No vamos a «meternos en política». Pero vivimos en el Perú, y todos tenemos el privilegio y la obligación de contribuir en cuanto podemos al bienestar general. ¿Los cristianos evangélicos cumplen concienzudamente

18. Esto se afirmó también por la preocupación causada ante los intentos de formación de partidos católicos, evidentemente interesados en atenuar los alcances de la reforma constitucional. «Editorial». *El Cristiano*, 60 (agosto 1916), p. 134. Sobre los partidos católicos véase: GARCÍA JORDÁN, Pilar, op. cit., pp. 328-332.

con sus deberes ciudadanos? Algunos sí, pero tememos que muchos no, y deseamos que éstos se despierten y se den cuenta de su situación.<sup>19</sup>

En resumen, las actitudes políticas de los protestantes se desarrollaron, tanto desde su trasfondo ideológico esencialmente democrático, sufriendo una serie de variaciones durante un periodo tan convulsionado como el de 1915 a 1930, en el que las posturas radicales de los movimientos de izquierda llevaron a la mayoría de ellos a optar por una tranquila adhesión al régimen leguista, salvo cuando su libertad religiosa estuvo en peligro. En esas coyunturas, como vimos en el capítulo anterior, los protestantes establecieron alianzas estratégicas con algunos movimientos sociales, pero manteniendo su independencia. Los protestantes forjaron una identidad colectiva en la que era importante ser un buen ciudadano, estar sujetos a las autoridades, aunque exigiendo de ellas el respeto a ley y cualidades morales positivas.

Con todo esto, todavía resulta difícil señalar cuál fue la postura política más generalizada de los protestantes. Ellos se sentían rodeados por dos fuerzas igualmente repulsivas y que un misionero describe así: «[...] el prusianismo despótico y el rusianismo desintegrante»;<sup>20</sup> es decir, el autoritarismo fascista y el anarquismo comunista. Es probable que algunos protestantes hayan sido atraídos por algunos de estos extremos. Sin embargo, las evidencias muestran que su postura política estuvo más bien en el centro. De acuerdo a su trasfondo, los misioneros creían en los valores del capitalismo, pero, un fuerte sector de ellos consideraba que el socialismo (el del laborismo inglés o el de los demócratas de Estados Unidos), tenía elementos muy valiosos.<sup>21</sup> El acercamiento de Mackay a

19. «Editoriales». *El Cristiano*, 86 (noviembre 1918), p. 162. «[...] es el deber de todo cristiano cumplir todas sus obligaciones, tanto con la comunidad como con el individuo», «Editorial». *El Heraldo*, 42 (marzo 1915), p. 50.

20. «Editorial». *El Cristiano*, 80 (mayo 1918), p. 67.

21. Juan Ritchie, en dos artículos se muestra particularmente entusiasmado por este tipo de socialismo. «Estudios de socialismo cristiano». *El Cristiano*, 84, (setiembre 1918), pp. 140-141; «Editoriales. Nuevo año y nueva era», 88 (enero 1919), pp. 193-194. Los metodistas, muchos de los cuales seguían los planteamientos el «Evangelio Social» y Mackay, admirador del aprismo, también pueden colocarse en este grupo.

los forjadores del aprismo y el socialismo en el Perú muestra ello. No obstante, la mayoría de los protestantes estuvo un poco más a la derecha por las razones ya antes expuestas. Esta tendencia se vio posteriormente profundizada cuando el fundamentalismo inició su hegemonía. Así, aunque las figuras más emblemáticas y mejor conocidas del protestantismo misionero en el Perú mantuvieron una actitud muy abierta a los nuevos movimientos sociales, la mayoría aceptó colaborar con ellos sólo por razones estratégicas y no por coincidencias ideológicas.

## Los protestantes y los gobiernos

La actitud de los protestantes ante los regímenes políticos de la época fue bastante variable. Como lo hemos visto anteriormente, la tendencia general fue de sumisión y obediencia a la autoridad civil. Las variaciones en sus actitudes dependieron principalmente de las posturas de los distintos gobiernos frente a la tolerancia religiosa.

### *1. La República Aristocrática*

Durante el largo periodo de predominio civilista, los protestantes empezaron a manifestar públicamente sus posiciones políticas, aunque en muy pocas oportunidades expresaron sus opiniones y menos sus discrepancias con medidas gubernamentales específicas. Salvo el antecedente de Eduardo Forga, protestante y liberal arequipeño quien en 1904 publicó un texto en el que criticó duramente al régimen de José Pardo (1904-1908),<sup>22</sup> los protestantes se abstuvieron de expresar opiniones políticas. Durante el primer gobierno de Augusto B. Leguía (1908-1912), tampoco encontramos mayores referencias políticas por parte de los protestantes. No obstante, ya en este periodo Leguía empezó a manifestar su apoyo a los misioneros protestantes norteamericanos, fundamentalmente por su

22. En ese documento, Forga criticó el contenido de un discurso de José Pardo en 1904. Ello provocó la reacción del gobierno que procuró la salida de Forga del país, lo que ocurrió efectivamente al año siguiente. FORGA, Eduardo, op. cit. (1904).

interés en desarrollar los aspectos culturales de su proyecto modernizador.<sup>23</sup>

Cuando asumió el poder el populista Guillermo Billinghurst (1912-1913), algunos misioneros protestantes manifestaron grandes expectativas, las que se vieron confirmadas cuando en 1913 se iniciaron, bajo la cobertura del gobierno, las discusiones parlamentarias sobre la tolerancia de cultos, que finalmente llevaron a la reforma del art. 4to. de la Constitución.<sup>24</sup> Sin embargo, cuando Billinghurst fue derrocado dos años más tarde, los misioneros protestantes no reaccionaron y sólo recordaron a sus fieles que en el siguiente proceso electoral era importante apoyar a aquellos candidatos que garanticen la promulgación de la referida reforma constitucional.<sup>25</sup>

Por aquello, la elección de José Pardo como Presidente causó mucha expectativa entre las filas protestantes. Los metodistas, por una parte, mostraron su complacencia por su elección con esta declaración en su órgano oficial:

Este es el deseo nacional, que no desesperamos de ver realizado, pues, la armonía patriótica con que han procedido los partidos que formaron la Convención que designó al doctor José Pardo como candidato nacional para la presidencia de la República, y los antecedentes políticos de ese

23. A propósito del escándalo de los indígenas del Putumayo, los misioneros de la UESA informaron a sus oficinas centrales en Londres que el presidente Leguía había garantizado la protección de cualquier misión protestante anglosajona. Asimismo que el Cónsul General del Perú en los Estados Unidos se esforzaba por lograr el establecimiento de la Asociación Cristiana de Jóvenes en Lima. HERCUS, E.J.D. «Some Phases of the Putumayo Question». *South America*, 1: 6 (octubre 1912), pp. 136-139. Aunque algunas de las referencias pudieron tener propósitos más bien propagandísticos, es evidente que los misioneros protestantes se sentían muy confiados bajo el régimen leguista, más que con Pardo.

24. Hay que recordar que Billinghurst fue el que presentó al Senado el proyecto de ley para regular la inscripción de los matrimonios no católicos en los registros civiles. Su ascendencia anglosajona puede explicar este interés en facilitar las cosas a los inmigrantes no-católicos. Los protestantes debieron recordar esto con simpatía. Cf. nota 88 del cap. 2.

25. «Editorial». *El Heraldo*, 42 (marzo 1915), p. 50.

distinguido hombre público, son una promesa segura de que el Perú verá otros días venturosos. Los metodistas peruanos se felicitan sinceramente de haber contribuido con sus votos para llevar al solio presidencial, a un hombre que ha dado pruebas de tener un espíritu dotado de la fuerza intelectual y moral necesarias para corresponder a las justas expectativas de la Nación.<sup>26</sup>

Obviamente, el voto metodista era poco significativo dentro del universo electoral peruano; además, es probable que esta declaración haya tenido la intención de congraciarse con el nuevo régimen, teniendo en cuenta que éste promulgaría la reforma constitucional. No obstante, la trascendencia de la declaración radica en el delineamiento de algunas constantes en las actitudes políticas de los protestantes. En primer lugar, su sumisión a la autoridad civil, y, en segundo término, su aprecio por la estabilidad del Estado y las instituciones democráticas. Los protestantes normalmente se mostraron desconfiados del civilismo, pero, en la coyuntura de 1913-1915 era vital establecer alianzas estratégicas con cualquier sector político, en tanto apoyara la promulgación de la reforma. Sin embargo, a pesar de los elogios recibidos, José Pardo no promulgó la reforma constitucional por la presión de los sectores conservadores, dejando que el Presidente del Congreso, Rodrigo Peña Murrieta, cumpliera esa función.<sup>27</sup>

Durante el gobierno de Pardo, encontramos referencias positivas de los protestantes hacia la política económica del gobierno. Juan Ritchie escribió sendos artículos en los que elogiaba «[...] la notable mejoría financiera del país»,<sup>28</sup> resaltando el crecimiento de las exportaciones y la

26. «La elección presidencial». *El Mensajero*, 7 (junio 1915), p. 2.

27. Luego de la promulgación de la ley que reformaba el art. 4to. de la Constitución, los principales líderes protestantes visitaron a Peña Murrieta para expresarle su felicitación. Éste les manifestó que no tenía ninguna simpatía por el protestantismo, sino que habían sido sus convicciones liberales las que lo habían motivado. «Noticias». *El Heraldo*, 50 (noviembre 1915), p. 135; MONEY, Herbert, op. cit. (1965), pp. 34-39.

28. «Actualidades en el país». *El Cristiano*, 53 (febrero 1916), p. 28; *Ib.*, 55 (abril 1916), p. 62; RITCHIE, Juan. «Estudios sociales: el sistema tributario en el Perú», 59 (agosto 1916).

estabilidad de la moneda peruana, aunque encontraba deficiencias en el sistema tributario y en el nivel adquisitivo de los sueldos. En general, los protestantes no cuestionaron, sino más bien apoyaron efectivamente el desarrollo económico capitalista. Sin embargo, las referencias más numerosas son las que cuestionan o la eficacia del Estado para hacer cumplir efectivamente la tolerancia de cultos. Una primera ocasión fue a raíz de la remoción de Joseph MacKnight, el pedagogo protestante norteamericano, quien fungía como Director de la Escuela Normal de Varones. Se acusó a Pardo de ceder ante las presiones clericales y así interrumpir el trabajo reformador de MacKnight por su activa militancia protestante.<sup>29</sup> Luego, en 1918, cuando el Congreso aprobó como feriados los días de celebración de San José y el del Corpus Christi, nuevamente los protestantes señalaron que «[...] el gobierno actual se ha caracterizado por su afán de complacer al clero».<sup>30</sup>

Tres años después, los protestantes volvieron a manifestar su abierta crítica a Pardo por su indiferencia ante los atropellos sufridos por su condición de minoría religiosa heterodoxa. Sentían que la reforma constitucional no se aplicaba realmente y que, más bien, había exacerbado los ánimos de los sectores clericales. Así, cuando Pardo afirmó en un discurso que él «[...] preside el gobierno más libre que ha tenido el país, tan libre como el gobierno más libre del mundo», un misionero replicó en un artículo que en asuntos religiosos no había sido así pues, incluso desde el gobierno, se habían emitido algunas resoluciones ministeriales que conculcaban los derechos de las minorías religiosas, además de los innumerables casos de persecución en los lugares donde había congregaciones protestantes. A diferencia de ello, el misionero hacía una comparación señalando que «[...] la actitud de todos los gobiernos previos ha sido conforme con las palabras de uno de sus antecesores en la presidencia, quien me dijo que si bien el gobierno no pudo apoyar a los protestantes, tendría cuidado que nadie los molestara».<sup>31</sup> Estableciendo una relación

29. «Editorial: '- y la protege'». *El Cristiano*, 59 (agosto 1916), p. 119.

30. «Editoriales». *El Cristiano*, 81 (junio 1918), p. 83.

31. Resulta curioso que, al igual que Forga en 1904, fue otro discurso de José Pardo el

entre esta declaración y las que se recogieron en la revista protestante *South America*, es evidente que el «antecesor» al que se refiere no es otro que Leguía.

Hasta ahora hemos comprobado que las actitudes políticas de los protestantes, en un momento crucial para su supervivencia y legitimación como comunidad religiosa, estaban supeditadas a las posturas de los diferentes gobiernos ante la tolerancia religiosa. Un presidente era evaluado positiva o negativamente según las garantías que ofrecía de respetar las libertades de las comunidades religiosas protestantes. Por ello, es explicable la adhesión protestante a Leguía. Al parecer, el sagaz presidente supo atraer a los misioneros protestantes y convencerlos de que él era la mejor alternativa para garantizar la seguridad de sus actividades. Por otro lado, a los misioneros protestantes, principalmente anglosajones, debió parecerles atractivo un líder político tan entusiasmado con los modelos de desarrollo anglosajones y con un ambicioso proyecto modernizador inspirado en estos. Frente a ellos, el viejo civilismo, linajudo y tradicional, liberal pero intolerante en religión, les pareció inapropiado para dirigir los destinos de la nación.

## 2. *El Oncenio*

Desde la perspectiva de Leguía, era importante lograr el apoyo de los misioneros protestantes por dos razones. En primer lugar, la propaganda que ellos hacían en sus respectivos países era importante para crear una imagen favorable hacia su gobierno. No eran solamente los agentes comerciales o diplomáticos quienes influían en las decisiones de los gobiernos. Muchos de los líderes políticos norteamericanos o británicos eran activos protestantes y colaboraban con las organizaciones misioneras y, obviamente, absorbían el impacto de las descripciones y opiniones de los misioneros sobre la situación de los países en donde estaban. En segundo

que provocó la reacción de los protestantes. RITCHIE, Juan. «Una manchita en el sol—Una carta abierta al Doctor, Presidente de la República». *La Prensa*, (13 diciembre 1918-tarde).

lugar, como ya hemos visto en los capítulos anteriores, los misioneros protestantes eran portadores, junto con su mensaje religioso, de una serie de valores y prácticas que facilitaba la incorporación de la población al proyecto modernizador de Leguía. Los antiguos liberales y el civilismo también habían apreciado el componente cultural del protestantismo, pero fue Leguía el que utilizó con más eficacia esas potencialidades. Así, una coincidencia de intereses fue la que acercó a los protestantes a Leguía. Estos, al igual que un enorme sector de la población, manifestaron su descontento con el civilismo y recibieron con beneplácito la llegada del caudillo.

Luego del golpe de estado del 4 de julio, los protestantes depositaron sus esperanzas en el nuevo régimen. En ese sentido, es interesante la ausencia de condenas hacia dicha violación del orden constitucional. Incluso parecen estar de acuerdo con ello pues, como ya vimos antes, el civilismo de Pardo había frustrado sus esperanzas de gozar una plena libertad religiosa. Así, la revista *El Cristiano* publicó la siguiente editorial:

Acaba de verificarse en el Perú una revolución radical, felizmente sin derramamiento de sangre. Un nuevo Presidente ha asumido el mando, y un nuevo gobierno viene desempeñando el importante papel de dirigir el río de la vida nacional en el cauce del progreso y prosperidad. La responsabilidad que cae sobre nuestros altos funcionarios es verdaderamente enorme y ante la difícil tarea que les espera, tienen necesidad de sabiduría sobrenatural.<sup>32</sup>

Curiosamente, el mes siguiente publicó una nueva editorial en la que se afirmaba la necesidad de una democracia restringida, llegando incluso a elogiar los modelos autoritarios de gobierno porque «[...] sólo la mano de hierro puede restaurar la comunidad que está desmoronándose en una anarquía intolerable».<sup>33</sup> Evidentemente, el temor al avance del comunismo, y a la anarquía que probablemente traería y con la sensación de que los partidos existentes eran incapaces de enfrentarlos, hizo que los pro-

32. «Editoriales». *El Cristiano*, 95 (agosto 1919), p. 115.

33. Véase nota 12.

testantes, así como otros grupos sociales, aceptaran al leguismo.<sup>34</sup> Aunque no conocemos a ciencia cierta la postura de las otras denominaciones, el impacto de estos planteamientos debió haber sido importante puesto que se trataba de la revista protestante de mayor alcance nacional y que pretendía ser vocero de todas las iglesias protestantes.

A partir de allí se empezó a desarrollar un interesante proceso cooperativo entre Leguía y los protestantes, a pesar de sus eventuales distensiones. Desde el gobierno, hubo una serie de medidas para facilitar la labor de los misioneros protestantes, principalmente por sus aportes culturales y «civilizadores». Leguía buscaba aprovechar sus servicios educativos y médicos así como sus ideales sociales y sus prácticas éticas pues eran útiles para la promoción de valores modernos. Los protestantes, por su parte, se identificaron con el proyecto modernizador de la Patria Nueva por las condiciones favorables que ofrecía a la presencia extranjera y por las coincidencias que tenían con éste. No obstante, al igual que con los otros gobiernos, condicionaron su apoyo al pleno respeto de sus derechos como comunidad religiosa minoritaria. Cuando el gobierno pareció amenazarlos, los protestantes buscaron alianzas estratégicas con los grupos y movimientos sociales progresistas y hostiles al régimen para así garantizar sus derechos. Como ya lo hemos señalado, los protestantes se consideraban, por encima de todo, una alternativa religiosa que tenía consecuencias sociales y «civilizadoras», mientras que los progresistas y también Leguía los valoraba, más por lo segundo. Esa distinción explica algunas de las intermitencias que sufrió la relación entre éstos y aquellos.

Por una parte, los protestantes encontraron en la gestión de Leguía elementos para creer en su buena voluntad. En 1920, el Congreso Regional del Sur, entidad creada por Leguía, aprobó un proyecto para subvencionar con Lp. 5.00 (cinco libras peruanas) mensuales la escuela evangélica de Calca, administrada por la UESA.<sup>35</sup> Asimismo, en algunas

34. Recuérdese que uno de los argumentos de Leguía para justificar el golpe de estado fue detener el avance del comunismo. Véase: PIKE, Frederick, op. cit., p. 33.

35. *El Pueblo*, Arequipa, (10 julio 1920). Ante ello, el periódico conservador *El Deber* calificó al proyecto de «resolución lesiva y atentatoria».

ocasiones el gobierno garantizó abiertamente la seguridad y la libertad de acción de los misioneros protestantes, más por ser extranjeros que por ser protestantes.<sup>36</sup> No obstante, fueron las labores médicas y educativas de los protestantes las que motivaron los mayores elogios de Leguía, quien estaba profundamente interesado en modernizar esas importantes áreas de servicio. A pesar de la actitud crítica de Mackay frente a su gobierno, Leguía se mostró abiertamente interesado en apoyar el desarrollo del Colegio Anglo-Peruano. La presencia de su sobrino Jorge Guillermo como profesor allí, probablemente aseguró dicho respaldo. De la misma manera, los colegios metodistas recibieron muestras de apoyo a su labor.<sup>37</sup> Respecto a los servicios médicos, Leguía fue uno de los principales patrocinadores de la creación del Hospital Anglo-Americano. Su director, el Dr. E. A. McCornack, mantuvo una cercana relación con el Presidente llegando a convertirse en su médico de cabecera. Fue uno de los pocos personajes que lo acompañó en su prisión de la isla San Lorenzo.<sup>38</sup> Asimismo, las enfermeras británicas Ana Soper y Rhoda Gould, misioneras de la ile, pudieron establecer su Hospital en Moyobamba, gracias a su nombramiento como inspectoras de salud por parte del gobierno. Cuando ellas regresaron en 1928, el mismo Presidente la recibió y contribuyó económicamente con su proyecto.<sup>39</sup>

36. Esto ocurrió, por ejemplo, en 1921, cuando los misioneros pentecostales norteamericanos Forrest Barker y Paul Cragin fueron atacados por una turba de exaltados miembros de la Unión Católica de Yungay. En esa situación el Presidente Leguía envió el telegrama No. 1838 al Sub-prefecto ordenándole «[...] que al súbdito americano Barker se le proporcione todo género de protección y garantías en esta ciudad». «Editorial». *Renacimiento*, 123 (diciembre 1921), p. 178.

37. Al parecer, luego de la salida de Mackay del Perú en 1925, los misioneros presbiterianos del Anglo-Peruano se mostraron mucho más favorables a apoyar al Presidente. Leguía estuvo presente en la inauguración del nuevo local del Colegio en la Av. Petit Thouars. Asimismo, estuvo presente en algunas ceremonias de clausura del Lima High School. «Editoriales». *Renacimiento*, 223 (abril 1930), p. 50.

38. «Actualidades». *Renacimiento*, 228 (setiembre 1930), p. 134.

39. MCCORNACK, E.A. «The Hospital and Its Growth». *Inca Land*, 1: 4 (julio-agosto 1925), p. 55; «Notas y Correspondencia». *Renacimiento*, 208 (enero 1929), pp. 14; BUCKLE, Ellen, op. cit., p. 26.

Por su parte, los protestantes dieron muestras muy claras de su adhesión al régimen y a su proyecto modernizador. Los metodistas, posiblemente por su procedencia norteamericana, fueron los más entusiastas. En un discurso de agradecimiento, el ya mencionado misionero E. A. McCornack dijo lo siguiente sobre Leguía:

Es posible obtener estos resultados (la construcción del Hospital Angloamericano) solamente a través de la cooperación, y esta cooperación comienza con el universalmente reconocido líder de esta nación, Su Excelencia el Presidente del Perú, y su gabinete. Él no es sólo un profundo pensador y de una extraordinaria inteligencia, sino que también simpatiza con todos los movimientos que desean ayudar a su pueblo y su nación. Se da cuenta plenamente que una nación saludable tiende a hacerla fuerte y feliz. Ha sido una gran dicha conocerlo a él y a su gabinete y haber aprendido a amar a su gente como a mí mismo.<sup>40</sup>

Y esto no era sólo una actitud individual pues el mismo Superintendente de la misión metodista expresó algo similar:

El Presidente Leguía es una estadista muy hábil. Tiene un gran amor por su país. Trabaja por el avance de su pueblo, pero no admite ninguna oposición a sus políticas o a su gobierno. Por eso aquí no hay revoluciones. Bajo su administración, que ya tiene varios años, ha habido un gran avance.<sup>41</sup>

40. «These results are only possible to obtain through cooperation, and this cooperation commences with the universally recognised leader of this nation, His Excellency the President of Peru, and his Cabinet. He is not only a profound thinker and of extreme intelligence, but is in entire sympathy with all movements that tend to aid his people and nation. He realises fully that a healthy nation tends to make a strong and happy one. It has been one of my richest blessings to know him and his Cabinet and I have learned to love his people as my own». MCCORNACK, E.A., op. cit., p. 55. Tres años después, este misionero volvió a pronunciar un discurso laudatorio a Leguía durante la ceremonia de apertura del año escolar de la Escuela de Entrenamiento de Enfermeras del Hospital en la que estaba presente Leguía. Allí dijo que éste era «an exemplification of character and leadership». «The Training Shool for Nurses». *Inca Land*, IV: 2 (marzo-abril 1928), p. 30.

41. «President Leguía is a very able statesman. He has a great love for his country. He works for the advancement of the people, but he brooks no opposition to his policies or

Esta actitud era también compartida por los misioneros de la UESA y la ACM. En 1928, a propósito de un discurso en el que defendía la tolerancia religiosa, la revista *Renacimiento* colocó en su portada una fotografía del Presidente «[...] en señal de lealtad y adhesión a al persona de nuestro primer mandatario». En ese número, incluyeron parte del citado discurso del «egregio presidente, amante, cual ninguno del bienestar y paz de su pueblo». Por ello, los misioneros afirmaron lo siguiente:

Nosotros, siguiendo las enseñanzas de Cristo y de sus apóstoles, aprovechamos esta ocasión para hacer acto de sumisión y adhesión a las autoridades políticas del país, tan dignamente representados por nuestro Presidente Señor Augusto B. Leguía. En ningún hogar evangélico debe faltar el retrato de su persona.<sup>42</sup>

Estas adhesiones se incrementaron significativamente en 1929, justamente un año antes del fin de su mandato. Ese año, la mencionada revista protestante lanzó un gran tiraje de los retratos de Leguía que los protestantes del país adquirieron masivamente. Por su parte, los misioneros escoceses de la ILE también recibieron un retrato autografiado del presidente, el cual ocupó un lugar central en su local. Al año siguiente, Leguía estuvo presente en la inauguración del nuevo local del Colegio.<sup>43</sup> Finalmente, el Agente de la SBBE, afirmó en uno de sus informes que «[...] la condición actual del Perú es sumamente halagüeña. Bajo la sabia administración del presidente Leguía se nota el adelanto en todos los sentidos».<sup>44</sup>

his government. Hence there are no revolutions. Under his administration, extending over many years, there has been great advancement». RADER, M. A. «Things Worth Remembering About Peru». *Inca Land*, II: 4 (julio-agosto 1927), p. 67.

42. «Editoriales». *Renacimiento*, 203 (agosto 1928), p. 114.

43. *Leader*, IV: 2 (julio-agosto 1929). Ya en 1921, Mackay, a pesar de sus distancias con el régimen, publicó un artículo en el que analizó positivamente los alcances del proyecto de la «Patria Nueva», «una aspiración al futuro, y un juicio al pasado y al presente». MACKAY, John A. «Renacimiento». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), p. 101.

44. BRACKENRIDGE, D.C. «La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en el Perú en 1927». *Renacimiento*, 206 (noviembre 1928), p. 173.

No obstante, hubo momentos en los que los protestantes se manifestaron contrarios al régimen. Examinaremos dos de esos momentos. En ambos, la razón fundamental de la reacción protestante fue el peligro de perder la recién ganada tolerancia religiosa. La primera ocurrió en mayo de 1923, cuando la jerarquía católica pretendió consagrar al Perú al Sagrado Corazón de Jesús, contando con la adhesión del gobierno. Ya en 1920, la Cámara de Diputados había recibido un proyecto para establecer un Concordato con El Vaticano, no obstante, se había postergado su discusión. Leguía, por su parte, había solicitado, en sus discursos presidenciales de 1921 y 1922, se atendiese el proyecto. La jerarquía católica buscó mostrar su adhesión al régimen y reforzar su privilegiada posición dentro del sistema político, invitando al Presidente a presidir el acto. Evidentemente, Leguía estaba buscando aprovechar políticamente el acto convocado por la jerarquía católica, la cual, por su parte, también buscaba recuperar el protagonismo que creía ver amenazado luego de la promulgación de la reforma constitucional y por el apoyo que el presidente estaba dando a los misioneros protestantes. Es interesante constatar que, como nunca antes, durante el Oncenio la figura presidencial alcanzó una preponderancia tan grande que, tanto católicos como protestantes, buscaban tenerlo presente en sus eventos públicos. La decisión de la jerarquía católica fue anunciada por el Arzobispo de Lima de esta forma:

Tomada esta determinación por el Episcopado Nacional, interpretando la voluntad de los feligreses, ha sido comunicada al señor D. Augusto B. Leguía, Presidente Constitucional de la República, quien, en su calidad de Patrono de la Iglesia del Perú se ha dignado tomar el acto bajo su oficial y alta protección, y señalará el día, y dictará las medidas que estime conveniente.<sup>45</sup>

Aunque inicialmente el anuncio del acto pasó desapercibido, una serie de encendidas editoriales anticlericales de Clemente Palma en su re-

45. «Instrucción Pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Señor Arzobispo de Lima, dirige al clero y fieles de la arquidiócesis, con motivo de la consagración oficial de la república al Sacratísimo Corazón de Jesús». *El Amigo del Clero*, 1034 (01-05-1923), pp. 204-205. Cf. KLAIBER, Jeffrey, op. cit. (1988), pp. 147-149.

vista *Varietades* alertó a los liberales y a los movimientos sociales progresistas.<sup>46</sup> Como era de suponerse, los protestantes no tardaron en dar la voz de alarma a los elementos progresistas y a los sectores políticos opositores al gobierno: «Deseamos, pues, que los elementos liberales, los pensadores y los espíritus progresistas de la república hermana reaccionen favorablemente y se levanten como un solo hombre contra el peligro que los amenaza».<sup>47</sup> Ante esa situación, la reacción provino básicamente de los liberales anticlericales y de los nuevos movimientos sociales como el estudiantil y el obrero. Haya de la Torre, en ese momento presidente de la Federación de Estudiantes del Perú, aprovechó la ocasión para promover la unión entre estos grupos y, además, adquirir un rol protagónico en el proceso. De alguna manera, los sucesos del 23 de mayo le dieron un importante espaldarazo para convertirse en el líder político que fue después. Su participación fue, además, vital para la inclusión de los protestantes en el llamado «Frente Único» que se formó para impedir la Consagración. Esto ocurrió por las cercanas relaciones que Haya de la Torre mantenía con algunas conocidas figuras del protestantismo, en especial con John A. Mackay, el Director del Colegio Anglo-Peruano.<sup>48</sup> El apoyo

46. «Con este criterio juzgamos del todo inconveniente, y hasta grotesco, para la seriedad de la república y para la respetabilidad de la misma Iglesia Católica, la ceremonia que se pretende hacer, y que parece se hará, de la Consagración de la república del Perú [...] al Corazón de Jesús». PALMA, Clemente. «De jueves a jueves». *Varietades*, 793 (12-mayo-1923), pp. 1149-1150. También los números 794-796.

47. «Un golpe formidable a la libertad religiosa en el Perú ¿Permitirán los liberales peruanos el desastre de sus principios?». *Renacimiento*, 139 (mayo 1923), p. 60.

48. Las relaciones entre Haya y algunos líderes protestantes han sido analizadas por Tomás Gutiérrez. No obstante, creo que no pueden tomarse como argumento para sostener que los protestantes fueron apriistas, como parece sostener Gutiérrez. En principio, porque el apoyo a Haya fue básicamente coyuntural, salvo en el caso de algunos misioneros presbiterianos como John A. Mackay, movidos principalmente por simpatías personales y ciertas coincidencias ideológicas. Las preferencias de un sector de elite, y probablemente mucho más politizado que la mayoría protestante, no pueden aplicarse para todo el movimiento pues las tendencias generales muestran una mayor diversidad. GUTIÉRREZ, Tomás, op. cit. (1995), pp. 48-56.

de los otros misioneros estuvo básicamente motivado por razones religiosas, pues, como hemos visto anteriormente, la adhesión de los protestantes a un determinado régimen estaba condicionado al respeto de sus derechos como comunidad religiosa minoritaria. En este caso, las simpatías protestantes por el régimen leguista se interrumpieron cuando se vio en peligro la libertad religiosa. No obstante, los protestantes se cuidaron de no aparecer protagónicamente en la protesta para evitar las represalias del gobierno, salvo algunos misioneros que, por su condición de extranjeros, no fueron sancionados a pesar de sus notorias acciones.<sup>49</sup> Aunque la prensa no atribuyó directamente a los protestantes la motivación del evento, la jerarquía católica señaló que «la intransigencia sectaria, la propaganda aleva de los protestantes y la ambición política de algunos» fueron elementos causantes de la exitosa protesta. Además afirmó lo siguiente:

Otra cosa que también a [sic] salido a flote es la ingerencia en nuestras discusiones de elementos extraños por completo al país, a nuestra idiosincracia, a nuestro modo de ser; los elementos protestantes venidos en mala hora a dividir la familia peruana, a ahondar más esa división, si ya existía. La ymca, las misiones metodistas, séptimo-adventistas, el Ejército de Salvación, todos estos elementos extraños, aventureros, que compran las almas con una simulada generosidad de sentimientos y compran a los obreros con una falsa largueza con trastienda y con miras ulteriores de utilidad. Todos estos elementos de discordia han actuado a la sombra, pero activamente. La ymca con sus paseítos y con sus actuaciones natatorias y con sus conferencias en mal castellano, va minando a nuestra ju-

49. John A. Mackay se encontraba dictando una serie de conferencias en Chile en la fecha del evento, por lo cual regresó de inmediato. Sin embargo, los misioneros de la ILE se preocuparon porque el gobierno sospechaba, y con razón, de que Mackay estaba apoyando a Haya de la Torre, profesor de su colegio, y que lo había ayudado a comunicarse con otros líderes políticos. Por ello, una ex secretaria del colegio, se ofreció viajar a Mollendo en donde esperó el barco que trasladaba a Mackay y recibió de él todos los documentos que pudieran comprometerlo. A pesar de ello, el misionero estuvo detenido por algunas horas en El Callao, siendo liberado gracias a la intervención de la Legación británica. MCINTOSH, George, op. cit. (1989), t. I, p. 39.

ventud; las sectas protestantes van metiendo la división religiosa en nuestro pueblo.<sup>50</sup>

Cuando las protestas llegaron a una situación incontrolable, el gobierno y la Iglesia Católica decidieron suspender la ceremonia. Evidentemente, cada grupo que fue protagonista del suceso, aprovechó la ocasión para reforzar sus particulares intereses.<sup>51</sup> Sólo en el nivel político, el gobierno intentó aprovechar la ocasión para reafirmar, a través de los símbolos religiosos, su influencia en un país mayoritariamente católico; la jerarquía católica intentó utilizar la ceremonia para asegurar su adhesión al régimen y consolidar su privilegiada situación en el sistema político; los nacientes liderazgos de los movimientos sociales lo aprovecharon para exteriorizar sus discrepancias con el gobierno y para obtener sus primeros réditos políticos dirigiendo a las masas; los protestantes aseguraron su recientemente ganada libertad y pudieron establecer contactos con los nuevos movimientos sociales a los cuales, por su extracción social, pertenecía una gran mayoría de su feligresía. Sin embargo, luego del fin de los sucesos todo volvió a la normalidad. El gobierno se encargó de alejar a algunos, encerrar a otros, recompensar a muchos y tranquilizar a todos, para evitar la desestabilización del régimen. No podemos explicar de otra manera la prolongada permanencia en el poder de un régimen tan represivo.

Lo anterior no niega que, en el nivel ideológico, los grupos que participaron en la protesta encontraran elementos de coincidencia. El gobierno había mostrado una faceta que contradecía los principios modernizadores que guiaban su proyecto. Así, frente a una modernización autoritaria y ambigua, los protestantes y los otros grupos aprovecharon

50. «La Consagración del Perú al Sagrado Corazón del PERU [sic]». *El Amigo del Clero*, 1036 (01-06-1923), pp. 241-242. También véase en el mismo número: LISSÓN, Emilio. «Exhortación Pastoral del Ilmo. y Rdmo. Sr. Arzobispo con motivo de los ataques de la prensa liberal al proyecto de consagrar la nación al Sacratísimo Corazón de Jesús», pp. 250-252; «Decreto del Ilmo. y Rdmo. Señor Arzobispo de Lima, suspendiendo la proyectada consagración del Perú al Sacratísimo Corazón de Jesús», p. 253.

51. La prensa liberal informó de los sucesos de una manera distinta a la de los medios católicos. Véase: *El Tiempo*, 4135-4140 (24-29 mayo 1923).

la ocasión para protestar por lo que consideraban contradictorio. Según la lógica de los protestantes, sin tolerancia religiosa era imposible desarrollar un auténtico proyecto de modernización, pues se negaba las libertades individuales y el principio de libre competencia. En ese sentido la comunidad protestante contribuyó a promover una visión más holística del proyecto modernizador.

Las ambigüedades del proyecto modernizador leguista frente al protestantismo volvieron a manifestarse en 1929, cuando se promulgó un Decreto Supremo por el que se declaraba la obligatoriedad de la enseñanza católica en todos los centros educativos de la república, incluyendo aquellos que eran privados, lo que motivó un segundo momento de tensión de los protestantes con el Estado en las postrimerías del Oncenio. La reacción de los protestantes fue inmediata:

No podíamos dar crédito a lo que estábamos leyendo con nuestros propios ojos, porque no podíamos creer que en el Perú, donde se están dando tan altas pruebas de amor al progreso y adelanto en todos los órdenes, se pudiera dar este paso, que está tan reñido con el espíritu de libertad religiosa de nuestros tiempos.<sup>52</sup>

Para los protestantes, sus colegios no tenían propósitos estrictamente pedagógicos, sino que también buscaban presentar la alternativa religiosa protestante al alumnado. La imposibilidad de enseñar su religión habría provocado el cierre de muchas de las escuelas porque las organizaciones misioneras ya no estarían interesadas en apoyar programas educativos carentes de contenido religioso protestante. La sorpresa fue aún mayor porque, desde 1923, el gobierno no había tomado medidas hostiles contra el protestantismo.

Inmediatamente los misioneros se movilizaron para defender las prerrogativas de sus respectivos colegios. En este caso, no hubo una acción conjunta, sino que cada organización solicitó, de manera independiente, dispensas y aclaraciones especiales para sus colegios. Así, dos misioneros

52. A los protestantes no les quedaba otro camino que pedir la dispensa de la enseñanza religiosa para sus hijos. «Editoriales». *Renacimiento*, 214 (julio 1929), p. 97.

de la UESA visitaron al Ministro de Instrucción para explicarle la crisis que atravesaba el Colegio Inglés de Monjasapata (Cuzco) a raíz del mencionado Decreto. El Ministro aclaró que la medida estaba dirigida específicamente contra la red escolar adventista en Puno por algunas denuncias hechas allí sobre la existencia de una supuesta campaña anti-patriótica en esas escuelas. De inmediato, el Presidente envió un telegrama al Prefecto del Cuzco con este mensaje: «Sírvase Ud. informarme haciendo saber a dicho Colegio que ese decreto no puede invocarse para cerrar un colegio como ese que tiene prestados útiles servicios a la juventud». <sup>53</sup>

En Lima, los misioneros del Colegio Anglo-Peruano también mostraron su preocupación y tomaron medidas al respecto. En sus caso tenían la inestimable ventaja de que uno de sus profesores era Jorge Guillermo Leguía, sobrino del presidente, quien se ofreció hablar con su tío y explicarle la situación. Además, el Director del colegio, Alexander Renwick, y el diplomático británico Charles Bentick, prepararon un documento señalando su preocupación por la medida. Luego de la entrevista, el misionero Stanley Rycroft refiere lo siguiente:

Nos informó que había ido (Jorge Guillermo Leguía) a Palacio y que el presidente le había indicado que sus amigos en el Colegio Anglo-Peruano no deberían preocuparse; el Arzobispo de Lima lo había obligado a firmar el decreto en cuestión, pero él, como presidente, no tenía la intención de hacerlo implementar. Para subrayar sus sentimientos amistosos, el señor Leguía, por intermedio de su sobrino, nos envió un retrato suyo de buen tamaño, firmado por él. Desde ese día el retrato del señor Leguía permaneció colgado en las paredes de la Dirección del Colegio. <sup>54</sup>

Las reacciones más vigorosas vinieron de la IEP, organización protestante nacional, la que en su Sínodo Anual acordó «[...] manifestar al presidente de la República el desagrado por la medida sobre la enseñanza

53. Cit. en «Editorial». *Renacimiento*, 216 (setiembre 1929), p. 131.

54. En su explicación, Leguía también aclaró que la medida estaba dirigida contra los colegios adventistas del altiplano. RYCROFT, Stanley. «Un poco de historia». *Leader*, 40 (diciembre 1967), p. 61; MCINTOSH, George, op. cit. (1989), t. I, p. 67.

religiosa». <sup>55</sup> Adicionalmente, en la revista *Renacimiento* se publicaron algunos artículos en los que se criticó abiertamente la medida. <sup>56</sup> Aunque no tenemos referencias sobre la reacción de los metodistas, es probable que también hayan solucionado sus dificultades de una manera independiente. En todos los casos, Leguía procuró apaciguar a los protestantes y deslindar su responsabilidad. Además, es interesante que la medida haya procurado atacar a las escuelas adventistas, preocupadas en mejorar la condición educativa de los indígenas. Al parecer, al régimen no le agradaba una labor que convirtiera a los indígenas en ciudadanos fuera de su control. La modernización era aceptada sólo mientras estuviera bajo el estricto control del Estado.

Como lo mencionamos antes, luego de estos sucesos los protestantes retornaron a la calma y, más aun, acendrarón su adhesión al régimen. Si no hubiera sido por su extremada cercanía con la jerarquía católica, los protestantes habrían sido los más fieles leguístas. El doble juego practicado por el Presidente; apoyo a los protestantes en tanto portadores de elementos modernizadores y apoyo a la Iglesia Católica en tanto portadora privilegiada de las mediaciones religiosas, debilitó la adhesión protestante a su régimen, aunque no la eliminó. Por ello no es de sorprender que el Presidente haya estado presente en importantes eventos de instituciones protestantes como el Colegio Anglo-Peruano y el Hospital Anglo-Americano de Bellavista, justamente en los meses previos a su caída. Cuando esto ocurrió, los protestantes reaccionaron con comprensible desconcierto, aunque tanteando las posibilidades que el nuevo régimen les ofrecía. No obstante, como un misionero lo expresó, ante la ola de anti-leguismo que se desató en el país, tuvieron que borrar «no sin cierta tristeza», cualquier indicio que les asociara al antiguo régimen. <sup>57</sup> Pero

55. «Sínodo y Convención de la Iglesia Evangélica Peruana». *Renacimiento*, 215, (agosto 1929), p. 119.

56. «Solicitando la Derogación del Decreto sobre Instrucción Religiosa». *Renacimiento*, 216 (setiembre 1929), p. 140; MONTAÑO, Walter. «Cuál será la suerte de los evangélicos en el Perú? DEFINÁMONOS!». *Renacimiento*, 219 (diciembre 1929).

57. Eso lo afirmó Stanley Rycroft, misionero metodista, 23 años después. Herbert Mo-

las respuestas institucionales fueron más cómodas. Por ejemplo, los misioneros presbiterianos del Colegio Anglo-Peruano declararon lo siguiente:

Hechos trascendentales de índole política han transformado el ambiente desde la publicación de nuestro número anterior. Como portavoz y órgano del Colegio Anglo-Peruano, que está basado en la plena libertad de pensamiento y acción humanas, *Leader* se une a la corriente liberal que barre al país desde el momento que reconquista sus derechos como nación libre. Creemos en la libertad de los países tanto como en la de los individuos. [...] Sin embargo, no tenemos una idea errónea ni exagerada y desgraciadamente muy en uso hoy día de la libertad. La libertad degenera muy fácilmente y viene a ser libertinaje, licencia.<sup>58</sup>

De alguna manera, se nota cierto temor ante la anarquía que siguió a la revolución sanchezcerrista. Empero, la mayoría de las organizaciones protestantes fue mucho más enfática en señalar las posibilidades que el nuevo régimen ofrecía. En principio, algunas de las primeras acciones y expresiones de Sánchez Cerro resultaron gratas para los protestantes, como la promulgación final de la ley sobre el matrimonio civil y el divorcio. Por ello, la IEP emitió una declaración que afirmaba lo siguiente:

La Iglesia Evangélica se une con franco entusiasmo al aplauso que merecidamente se os tributa en estos momentos históricos por haber devuelto al Perú el legítimo derecho a la libertad que heredamos de los fundadores de la República, que desgraciadamente fue subyugada. [...] Convinimos de que con el triunfo de la revolución nacional, que habéis llevado a feliz término, nuestro país ha entrado en un período de su vida que reclama imperiosamente el concurso patriótico de todos para su resurgimiento, acudimos a vuestro llamamiento de cooperación, ofreciendo desinteresadamente nuestro concurso en la campaña contra el alcoholismo,

ney, misionero neozelandés de la UESA, también pensaba algo similar: «The revolution of 1930 was hailed by the masses as a great triumph of democracy. [...] but it was soon to be discovered that the stability which the nation had enjoyed under Leguía was much to be preferred to the chaos introduced by Sánchez Cerro's regime». MCINTOSH, George, op. cit., (1989), t. I, p. 98.

58. «Editorial». *Leader*, v: 3 (setiembre 1930), p. 423.

contra el juego y contra las flaquezas humanas que en todas partes cierran el paso al progreso y bienestar de los pueblos.<sup>59</sup>

En los meses siguientes, varias agrupaciones y personalidades protestantes expresaron lo que esperaban del nuevo gobierno. Las peticiones estaban básicamente referidas al pleno respeto de la libertad religiosa, la laicalización de la educación, la secularización de los cementerios y la separación de la Iglesia del Estado.<sup>60</sup> Al igual que con los otros gobiernos, los protestantes volvieron a condicionar su apoyo a la concesión de medidas que les permitieran desarrollar su labor sin restricciones. No conocemos exactamente la actitud desarrollada por Sánchez Cerro y los gobernantes posteriores frente a los protestantes. En todo caso, eso ya pertenece a otro trabajo.

### *3. Las autoridades regionales: las ambigüedades de la tolerancia religiosa*

Al igual que con el gobierno central, las relaciones de los protestantes con las autoridades civiles regionales estuvieron marcadas por las actitudes de estas últimas frente a la tolerancia religiosa. Además, la presencia de una nueva legislación modernizadora que establecía el matrimonio civil y la laicización de los cementerios, dispuso de nuevos asuntos en los que los protestantes exigieron su adecuado cumplimiento. Finalmente, la incipiente incursión de algunos protestantes en cargos públicos será un elemento que, a pesar de su insignificancia en su momento, anunciará su posterior injerencia en la función pública.

Para analizar la forma como se desarrollaron las autoridades civiles locales, veremos ciertos casos específicos en algunos departamentos donde el protestantismo se desarrolló a lo largo de la década de 1920: Cajamarca y Ancash. En ellos, los prefectos, sub-prefectos, alcaldes y gobernadores tuvieron que asumir posturas definidas ante la presencia protestante debido a las presiones del clero y los sectores conservadores por un

59. «Editoriales». *Renacimiento*, 228 (setiembre 1930), p. 130.

60. «Editoriales». *Renacimiento*, 229 (octubre 1930), p. 145; «Notas», 230 (noviembre 1930), p. 175.

lado, y de los liberales por otro. Por su parte, los protestantes apelaron constantemente a la legislación aprobada por el Estado y a alianzas estratégicas con los sectores liberales para defender sus derechos. Obviamente, la postura ideológica de las autoridades también definió sus actitudes frente a los protestantes. Finalmente, la condición de extranjeros de algunos de los misioneros fue otro elemento que las autoridades tuvieron que considerar.

Uno de esos casos ocurrió en Cajamarca, ciudad en la que el misionero presbiteriano Calvin Mackay se había asentado en 1921. Poco después, durante las fiestas navideñas, salió a la circulación un volante publicado por algunos monjes franciscanos con el siguiente mensaje: «[...] ¡ALERTA! Cajamarquinos. Arrojemus del seno de esta culta ciudad a los farsantes que quieren engañar a los ignorantes, quitándoles la verdadera fe titulándose "Evangelistas". ¡Afuera! ¡Afuera! Esa plaga social». <sup>61</sup> Además, presionaron al dueño de la habitación que el misionero alquilaba para que lo expulsara. Esto elevó los ánimos de los conservadores quienes presionaron para que Mackay saliera de la ciudad, llegando a recabar más de 500 firmas para pedir su expulsión a las autoridades. Aunque inicialmente el Prefecto Ricardo Revilla protegió al misionero protestante, pronto, para aplacar dicha presión, le sugirió que suspendiera sus actividades. No obstante, Mackay adquirió una casa propia y siguió en su puesto. <sup>62</sup> Esto ocurría a inicios de 1922.

Posteriormente, en vísperas de Semana Santa circularon rumores de que el Ministerio de Relaciones Exteriores había ordenado a todos los prefectos notificar los «evangelistas» que debían abstenerse de realizar actividades públicas durante la mencionada fiesta religiosa; esto para evitar disturbios en los que pudiera peligrar la integridad de los misioneros extranjeros y traer complicaciones diplomáticas con sus respectivos gobiernos. Esta medida muestra que las preocupaciones del Estado eran principalmente diplomáticas antes que estrictamente religiosas. Le pre-

61. Cit. en «La caza de protestantes». *Renacimiento*, 125 (febrero 1922), p. 21.

62. «El fanatismo en Cajamarca». *Renacimiento*, 126 (marzo 1922).

ocupaba más el perjudicar los derechos de los misioneros en tanto ciudadanos extranjeros y no en tanto agentes religiosos. Al parecer, la misma situación ya se había presentado en otros lugares.

Ante esa notificación, el prefecto de Cajamarca comunicó a Mackay lo siguiente: «Se ha de servir Ud. evitar toda clase de propaganda y razonamiento que con ella se relaciona, para evitar consecuencias lamentables que sería imposible evitarlas».<sup>63</sup> La advertencia había llegado muy tarde pues el 16 de abril, una banda de exaltados católicos atacó la casa del misionero «[...] pintaron palabras groseras en las paredes con materias ofensivas, tiraron dentro de la casa un tarro de materias fecales, y en el momento de retirarse lanzaron gritos contra los protestantes». A pesar de ello, el Prefecto Revilla responsabilizó al misionero protestante de los hechos y le envió una segunda comunicación conminándolo a suspender sus labores. Entonces, un grupo de liberales, encabezados por el Presidente de la Beneficencia Pública, José Silva Velásquez, se declaró a favor de Mackay y presionó al Prefecto quien se vio obligado a arrestar a uno de los asaltantes. Simultáneamente, los liberales elaboraron un memorial firmado por 250 personas titulado «Por la cultura y el buen nombre de Cajamarca», en el que afirmaban que «[...] no son peruanos ni pertenecen a las clases obreras de esta hospitalaria i culta ciudad, las pocas personas que se han dedicado a mortificar por sus ideas religiosas, al Sr. J. Calvin Mackay». Ese memorial fue enviado al Ministro de la Legación británica en Lima y al gobierno. Algunos periódicos como *El Ferrocarril* también entraron en campaña a favor de la misión presbiteriana, que en ese momento contaba con 22 miembros. La reacción conservadora no se hizo esperar y en esta guerra de firmas, los frailes franciscanos y sus colaboradores lograron recolectar 9090 firmas más pidiendo la expulsión del misionero, publicando el 30 de abril un volante con el siguiente contenido: «Instrucciones a los católicos lo del domingo pasado. 3811 hombres y 5279 mujeres, o sea 9090 habitantes de esta Ciudad de Cajamarca,

63. «La Campaña Clerical en Cajamarca». *Renacimiento*, 128 (mayo 1922), p. 69. Las referencias de este párrafo están basadas en este documento.

firman un ACTA pidiendo al Supremo Gobierno los libre del extranjero pernicioso J.C. Mackay». <sup>64</sup> Los liberales y los protestantes denunciaron que estas firmas habían sido recogidas bajo coacción y engaño, lo que puede haber tenido visos de verdad. No obstante, es claro que en la correlación de fuerzas, los conservadores tenían mayor peso numérico y una fuerte influencia en las masas; mientras que los liberales contaban con un notable poder político y los misioneros protestantes con la protección de las embajadas de sus respectivos países. Finalmente, el misionero no fue expulsado y, luego de que los ánimos se calmaron, el Prefecto tuvo que abstenerse de interferir en sus actividades.

Este caso muestra a un Prefecto dubitativo pero finalmente sometido a las directrices del gobierno central. Aunque en un principio cedió ante la presión del clero y los sectores conservadores, al final tuvo que acceder a dejar en paz al misionero, básicamente por la presión liberal y el temor a contrariar a la diplomacia británica. El misionero, por su parte, mostró una actitud común a los protestantes: sometido a la autoridad, excepto cuando sus derechos religiosos fundamentales eran amenazados. Respetaba al estado y a las leyes, pero se oponía a una autoridad que no las hacía cumplir debidamente. No obstante, también contó con el apoyo efectivo de los liberales y aprovechó su condición de extranjero, lo que era ya parte de su estrategia para sobrevivir en medio de un ambiente mayoritariamente hostil. Posteriormente, las autoridades políticas de la ciudad se mostraron mucho más amables con los misioneros protestantes. Una de estos, la enfermera Sara MacDougall, mantuvo una relación muy amistosa y tenía el pleno apoyo del alcalde Pedro Mejía Burga. <sup>65</sup> Sin embargo, los protestantes peruanos, que trabajaban en zonas rurales y carecían del apoyo de los liberales y de las legaciones diplomáticas, sí tuvieron problemas realmente serios para enfrentarse a un clero local furioso, sin que las autoridades civiles hicieran nada por defenderlos. <sup>66</sup>

64. «La campaña clerical en Cajamarca». *Renacimiento*, 129 (junio 1922), p. 91.

65. «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 194 (setiembre 1927), p. 140.

66. En 1916, el predicador protestante Eloy Barturén (IN), fue apresado en Santa Cruz (Hualgayoc - Cajamarca) luego de formar una «Sociedad Evangélica». El cura del pue-

Un caso similar, aunque más prolongado, ocurrió en el Callejón de Huaylas. A mediados de 1921, los misioneros pentecostales norteamericanos (AD) Paul Cragin y Forrest Barker se establecieron en la ciudad de Yungay para fundar una comunidad protestante. Inmediatamente, la Unión Católica les advirtió que era mejor salir de la ciudad, de lo contrario apelarían a las autoridades civiles. Mientras tanto, el Subprefecto Julián Mejía, asistió junto a su familia a una de las reuniones de los misioneros para tener un contacto directo con los protestantes.<sup>67</sup> Hasta ese momento, tanto los católicos como el Subprefecto actuaron dentro de la legalidad.

Sin embargo, ante la negativa de los misioneros para salir, el Obispo de Huaraz envió a dos frailes descalzos para instruir a la población contra los protestantes, los cuales habían ya iniciado predicaciones públicas e incluso habían bautizado a algunos conversos. Todo esto había sido permitido por el Prefecto de Ancash, Pablo Villanueva, por el Subprefecto Mejía y el alcalde de Yungay, Alejandro Fernández. Es probable que las convicciones liberales de algunos de ellos hayan tenido que ver con ello; pero el hecho de que los protestantes fueran extranjeros y portadores de un documento en el que el mismo Presidente Leguía les daba plenas garantías, debió haber pesado para que las autoridades no hostilizaran a los protestantes. No obstante, los frailes descalzos, «horrorizados» por «los estragos que hacían los pastores protestantes», movilizaron a la pobla-

blo y el comisario obligaron a todos los miembros de la congregación a abjurar. Luego de tres días de prisión, Barturén siguió predicando siendo apresado nuevamente, esta vez de manera mucho más violenta y fue obligado a firmar un documento en el que prometía no volver a predicar. Años después, en 1920, la comunidad formada por Barturén volvió a denunciar abusos en las escuelas públicas, donde sus hijos eran obligados a confesarse y comulgar, y también por sufrir ataques a sus viviendas. En 1928, se registran nuevos incidentes, pero esta vez, el Prefecto ordenó al Gobernador del pueblo que controle al cura que hostilizaba a los protestantes. «Noticias». *El Cristiano*, 61 (octubre 1916), p. 164; «Una nueva serie de atropellos», 62 (noviembre 1916), p. 179; «Persecución en las escuelas», 101 (febrero 1920), pp. 28-29; «Noticias», 107 (agosto 1920); «Notas». *Renacimiento*, 202 (julio 1928), p. 112.

67. «Noticias». *Renacimiento*, 120 (setiembre 1921), p. 144.

ción católica, compuesta especialmente por indígenas, para que saliera en procesión y conminara a los misioneros a salir de la ciudad. A pesar del control de las autoridades, los mismos frailes descalzos admitieron que «el pueblo sencillo entendió el asunto de un modo más enérgico». <sup>68</sup> Así, el 15 de noviembre una turba atacó la casa de los misioneros, destruyendo sus muebles y obligando a que ellos, junto con sus familias, huyeran precipitadamente a la Subprefectura a fin de pedir garantías para sus vidas. A pesar de que en la versión de los frailes descalzos se trata de justificar la agresión con argumentos religiosos, <sup>69</sup> es evidente que la exaltada horda se constituyó en un grave peligro para el orden público. Así lo entendió el Subprefecto quien solicitó refuerzos a su homólogo de Caraz y envió un alarmante informe al Prefecto. <sup>70</sup>

Luego de los sucesos, los misioneros abandonaron la ciudad y se fueron a Caraz. No obstante, las noticias se habían propagado y llegado incluso a la Legación de los Estados Unidos en Lima, motivando la protesta de la misión diplomática ante el Ministro de Relaciones Exteriores. Puesto que, como ya vimos, había ocurrido algo similar en Cajamarca, el Ministro de Gobierno envió instrucciones al Prefecto de Ancash para que protegiera la integridad de los misioneros. Mientras tanto, en Caraz, el religioso franciscano José Serrano había iniciado una campaña para expulsar a los protestantes. A pesar de la protección recibida del Subprefecto Santiago Bernardini, Serrano logró que el misionero Cragin fuera detenido y procesado judicialmente por el Juez Sáenz Luna de Caraz. Sin embargo, cuando el caso fue elevado a la Corte Superior de Huaraz, Cragin fue

68. Fr. GARCÍA, Leonardo. «La lucha sectaria en Yungay». *El Comercio*, 39485 a.m. (5-noviembre-1921), p. 3.

69. «[...] porque con sus públicas predicaciones (de los protestantes) en la plaza y calles de la ciudad, eran un peligro continuo para la integridad de la Religión Católica y la pureza de costumbres: porque con sus públicas predicaciones viene a alterar el orden publico sembrando la cizaña y la división en los pueblos: porque con sus públicas predicaciones robarán al indio la religión y con ella el temor a Dios y el respeto al sacerdote únicos frenos que contienen sus indómitas pasiones y nativo odio al blanco». Loc. cit.

70. «El Ataque a los Misioneros Evangélicos en Yungay». *Renacimiento*, 123 (diciembre 1921), pp. 180-181.

absuelto. Esto provocó una serie de enfrentamientos verbales entre los liberales y los católicos en la ciudad. Asimismo, el hecho llegó a Lima en donde la prensa, según sus simpatías, se inclinó hacia alguna de las posturas. Finalmente, el Prefecto, en su informe al Ministro de Gobierno, le aseguró que «el sacerdote metodista, don Pablo Gragin (sic)», como equivocadamente se refiere a él, recibiría la plena protección de su despacho. Aunque Cragin pudo después estar relativamente tranquilo, el clero se lanzó en los meses siguientes contra el Subprefecto Bernardini a quien acusaban de «protestante» por proteger al misionero. Incluso llegaron a pedir su destitución.<sup>71</sup> No fue la última vez que ocurrió esto, pues el protestantismo tuvo grandes dificultades para establecerse en esta región.

En este caso, se repiten las situaciones de Cajamarca. Por un lado, existía un clero absolutamente hostil a los protestantes, contando con una notable convocatoria entre las masas indígenas. Por otro lado, se encontraban los misioneros protestantes beneficiándose de su condición de extranjeros y de las simpatías que despertaban entre los liberales. En medio de ellos, se ubicaban las autoridades civiles tratando de hacer cumplir la legislación, según sus simpatías y las directrices del gobierno central. En el caso de Cragin, él reconoció que el Subprefecto Bernardini era bastante proclive a apoyar a los protestantes, lo que le valió luego la hostilidad del clero. Mientras que autoridades judiciales como el Juez Sáenz Luna, parecieron mucho más adversos. No obstante, los protestantes confiaron bastante en las autoridades civiles pues muy pocas entre ellas se mostraron radicalmente opuestas a sus actividades. Por lo general, los hostigamientos venían de parte del clero católico o de sectores cercanos a él, para

71. Sobre el informe del Prefecto véase *AGN- Ministerio del Interior- Prefecturas- Ancash*, Paq. 227, Oficio # 161 (22-julio-1922). La cobertura de la prensa puede verse *La Tradición* (13-julio-1922) y *El Comercio* (12-abril-1922), (15-julio-1922). En ese mismo mes, el Arzobispo de Lima, Emilio Lissón publicó una «Exhortación Pastoral que el Ilmo. [...] dirige al clero y fieles de sus arquidiócesis, con motivo de las actividades de las sectas protestantes». *El Amigo del Clero*, 1014 (01-julio-1922), pp. 219-225. Para un seguimiento detallado del suceso ver: «¿En qué siglo vivimos?». *Renacimiento*, 130 (julio 1922), pp. 102-103; «Los sucesos de Caraz», 131 (agosto 1922), pp. 123-126.

los cuales sí expresaron duras críticas. Así, la actitud protestante hacia las autoridades civiles se desarrolló positivamente, aunque con ciertos pero eventuales desencuentros. Este esquema se repitió en los otros lugares donde el protestantismo se asentó. Obviamente, en espacios como Lima, la zona minera de la sierra central y las haciendas de la costa norte, en donde las comunidades protestantes crecieron más, la colaboración de las autoridades civiles fue más clara. Ello, junto a la poca presencia del clero católico en esas zonas, facilitó dicho proceso. No los analizaremos porque muestran menos momentos de confrontación socio-religiosa y sólo confirmarían las conclusiones a las que hemos llegado sobre las relaciones entre los protestantes y las autoridades civiles.

Un último asunto concerniente a este tema es el de la primigenia incursión de los protestantes en las funciones públicas. No fueron muchos los casos pero los pocos que existieron muestran que los protestantes apreciaron ese rol porque eran espacios privilegiados para la promoción de sus ideas y valores. Además, era una forma de reconocimiento de su labor porque fueron los sectores liberales o el gobierno quienes les permitieron ostentar esos cargos. Finalmente, fueron un antecedente de lo que después fue la plena inserción social y política de los protestantes en el país.

En 1916, el misionero Thomas Payne (UESA) fue nominado como candidato a la alcaldía del distrito de Calca (Cuzco), perdiendo en la elección por tan sólo un voto como lo informó un diario cuzqueño.<sup>72</sup> Pero ello fue el inicio de una plena vinculación con la vida social de la comunidad calqueña que lo consideró como uno de sus líderes principales. En 1922 fue nominado para formar parte de la Junta Provincial del Patronato de la Raza Indígena en Calca, pero la oposición del clero católico le impidió hacerlo, pues el Obispo del Cuzco presidía la Junta Departamental.<sup>73</sup> A pesar de todo, en 1930 Payne logró ser nombrado Alcalde de Calca por

72. *Última Hora*, (1-1-1916); «Noticias». *El Cristiano*, 52 (enero 1916), p. 16.

73. Ver nota 10 del cap. 5. Al parecer, también formó parte de la administración municipal en 1918, pero no pudimos confirmar el dato. «Urubamba». *South America*, VI: 11 (marzo 1918), pp. 104-105.

designación del Presidente Leguía.<sup>74</sup> No se conoce mucho sobre su administración, pero evidentemente fue un suceso muy favorable para la comunidad protestante de la región.

Otro caso fue el del misionero metodista Eugene A. MacCornack, Director del Hospital Anglo-Americano de Bellavista. En 1925 fue nombrado Alcalde de ese distrito por Leguía, de quien era cercano amigo. En 1928, volvió a ser nombrado, siendo acompañado por los regidores Enrique Ginocchio, Humberto Spezziani, Humberto Pessaressi y Felipe Oré.<sup>75</sup> Tampoco tenemos mayores referencias sobre su gestión, aunque es probable que su nominación haya sido motivada por la simpatía del Presidente, cuya preferencia y apoyo a los inmigrantes extranjeros es conocida. Es interesante que, en ambos casos, haya sido Leguía quien nombró directamente a los misioneros para dichos cargos. Nuevamente se muestra la adecuada relación existente entre el Estado y los protestantes. Aquello hacía para promover el progreso y los segundos para tener un campo especial de labor religiosa y promover la plena libertad de cultos en el país.

### Los protestantes y la legislación modernizadora

Aunque en sus relaciones con los gobiernos los protestantes mostraron ciertas variaciones, podemos encontrar constantes en sus actitudes ante la legislación, las que determinaron sus posiciones ante los gobiernos. Además, produjeron momentos de confrontación con la Iglesia Católica, institución que encarnaba la oposición al proceso modernizador por sus connotaciones secularizadoras. Asimismo, no solamente por lo anterior, sino por su condición de única institución religiosa oficial, se constituía en la principal adversaria de los protestantes. Así, este análisis comple-

74. Tanto así que la IEP celebró su Sínodo Regional del Sur en Calca. A ese evento, Payne, como Alcalde, invitó a todas las autoridades del lugar. «IEP-Sínodo y Convención Bíblica Regional del Sur». *Renacimiento*, 226 (julio 1930), pp. 107-108.

75. «Personnals». *Inca Land*, I: 4 (julio-agosto 1925), p. 67; Resolución Suprema (29-diciembre-1928), *AGN-Ministerio del Interior* - Legajo 282 (1928).

menta lo anterior y permite vislumbrar las razones por las cuales se puede considerar que los protestantes contribuyeron a consolidar el proceso modernizador en el Perú. Una de las formas para hacerlo fue el cumplimiento estricto de una legislación que progresivamente incorporaba en la sociedad elementos secularizadores y por ende modernos.

### 1. *El matrimonio civil*

Luego de la aprobación del matrimonio civil para los no-católicos (1897), provocada indirectamente por el matrimonio de la hija de un misionero protestante,<sup>76</sup> la legislación respecto a ella no sufrió mayores modificaciones, salvo en 1903 cuando se aprobó una ley que declaraba como única condición para acogerse al matrimonio civil, la declaración simple de uno de los contrayentes ante el Alcalde provincial de no ser católico. En 1915, un diputado cercano al clero propuso una ley que pretendía hacer más engorroso y oneroso el trámite para el matrimonio civil, pero fue retirado ante la oposición de los liberales. Frente a ese intento, los protestantes también manifestaron su desacuerdo.<sup>77</sup> Durante esos años, fueron básicamente los inmigrantes y algunos protestantes peruanos quienes optaron por esta vía. No obstante, fueron siempre minoritarios y se celebraron principalmente en Lima y El Callao.<sup>78</sup> Recién en 1920, como parte del paquete de reformas de la «Patria Nueva», fue aprobada una ley que declaraba el matrimonio civil obligatorio y admitía también la posi-

76. Este asunto lo hemos analizado en el capítulo 2, pp. 74-75. En esa ley, era necesaria la declaración de no-catolicidad por parte de ambos contrayentes para lograr la autorización del matrimonio civil. GARCÍA JORDÁN, Pilar. op. cit., pp. 229-240.

77. Ib., p. 240; *El Comercio*, (09-setiembre-1915), pp. 2-3. Los protestantes reaccionaron con el siguiente comunicado: «Lo que se propone es hacer el proceso mucho mas oneroso, rodearlo de dificultades, ponerlo fuera del alcance del pobre, y sobre todo, dar lugar al clero para ejercer inescrupulosamente su influencia social para impedir que se realice el matrimonio, a lo menos en esta forma». «Actualidad». *El Herald*, 42 (marzo 1915), p. 56.

78. En 1909, de un total de 469 matrimonios celebrados en Lima, sólo 15 fueron civiles (3.2 %). Ib., p. 241.

bilidad del divorcio. En su primer artículo decía: «Para que el matrimonio produzca efectos civiles debe celebrarse en la forma fijada por la ley de 23 de diciembre de 1897»; los sacerdotes y pastores que celebren matrimonios religiosos debían previamente exigir el certificado de matrimonio civil.<sup>79</sup>

Hasta ese momento, y después, los protestantes mantuvieron un especial interés en practicar y promover el matrimonio civil. Uno de los requisitos para el ingreso a una congregación protestante era, en el caso de los casados, tener su matrimonio debidamente reconocido ante la ley, porque la convivencia o el concubinato eran, y aún lo son, causales de excomunión de la comunidad de fieles. Para los misioneros el matrimonio civil era la única manera de eliminar aquellas formas de convivencia que degradaban la vida familiar. Además, el trámite debía ser gratuito y sencillo pues sus altos costos impedían a muchos tomar ese camino.<sup>80</sup> En ese sentido, existía una gran preocupación por promover este tipo de uniones, a pesar de la oposición del clero católico, especialmente en provincias.

Uno de los primeros casos ocurrió en Huánuco el año 1915. El Alcalde provincial autorizó, como la ley lo prescribía, el matrimonio civil entre Lázaro Chocano y Francisca Garay, ambos miembros de la Iglesia Evangélica (UESA). Esto ocasionó la inmediata protesta de algunos de los concejales, un grupo de los cuales renunció. Además, en la prensa se escribieron sendos artículos sobre el tema. Por el lado protestante, el misionero Thomas Smith dictó algunas conferencias para señalar la posición protestante sobre el tema.<sup>81</sup> Al año siguiente, Smith celebró el

79. El conocido político liberal José Antonio Encinas declaró que «[...] desde aquel momento había muerto el clericalismo en el Perú». «Actualidades». *El Cristiano*, 109 (octubre 1920), p. 158.

80. RITCHIE, Juan. «El Matrimonio: su degradación por el concubinato». *El Cristiano*, 52 (enero 1916), pp. 7-8; Id., «El Matrimonio: Los remedios que reclaman su actual degradación», 53 (febrero 1916), p. 25; MILLHAM, W.T.T. «From Darkness into Light». *South America*, II: 20 (diciembre 1913), p. 187.

81. «Noticias». *El Heraldo*, 42 (marzo 1915), p. 58.

primer matrimonio religioso según el rito protestante en Huánuco, luego del matrimonio civil de los contrayentes Mariano Rojas y Julia Villanueva.<sup>82</sup>

Después de 1920, los protestantes intensificaron la promoción del matrimonio civil a través de dos maneras: la difusión de las leyes que lo reglamentaban y la obligatoriedad de su práctica a los fieles y los nuevos conversos al protestantismo. Así, la revista *Renacimiento*, el más importante vocero periodístico protestante, publicó una serie titulada «Leyes y Ordenanzas que afectan a las instituciones libres y los disidentes de la Iglesia Romana» en la que transcribían y explicaban la legislación secularizadora en temas como la libertad de cultos, el matrimonio civil, el divorcio y los cementerios.<sup>83</sup> Además, en sus predicaciones, los misioneros se encargaban de explicar a la feligresía de las características de esas leyes y de cómo debían aplicarse. En ese sentido, en una situación en la que el Estado tenían grandes dificultades para difundir los instrumentos legales que facilitaban la modernización de la sociedad y educar cívicamente a la población, los protestantes, a través de sus redes de congregaciones y centros de predicación, contribuyeron a subsanar ese defecto.

Por otro lado, la efectiva práctica del matrimonio civil entre los fieles protestantes fue otro mecanismo eficaz para la promoción de su práctica. Algunos misioneros como Juan Ritchie (UESA), durante sus giras por la sierra central, o James Turnbull (ILE) por Cajamarca, se ocupaban de realizar matrimonios civiles o presionar a las autoridades civiles a que los hicieran.<sup>84</sup> En otros lugares, los protestantes, sin la presencia de los misioneros, fueron los primeros ciudadanos en contraer el matrimonio civil, a pesar de las dificultades que tenían que afrontar para lograrlo. Cuando

82. «Noticias». *El Cristiano*, 60 (setiembre 1916), p. 149.

83. Lo correspondiente al matrimonio civil está en *Renacimiento*, 138 (marzo 1923), pp. 37-39.

84. En 1923, en una de sus giras, Ritchie protestó ante las autoridades de Jauja por las dificultades que ponían a los protestantes para la realización de matrimonios civiles; asimismo, él mismo fue testigo de dos matrimonios civiles en Tarma. «The Evangelical Union in Central Peru». *Neglected Continent*, 6: 1 (diciembre 1922), pp. 238-239. Turn-

las autoridades no ponían trabas, recibían el pleno apoyo de los protestantes «[...] por su celo en cumplir las leyes del país».<sup>85</sup> Esta actitud era, a pesar de la legislación vigente, aún minoritaria, tanto por los prejuicios sociales como por la constante propaganda del clero católico, que durante toda la década siguió oponiéndose a que su feligresía adopte la medida. Según la Iglesia, el matrimonio civil para los católicos era una simple formalidad legal que, sin el matrimonio religioso, sólo era un «vergonzoso concubinato».<sup>86</sup> Por ello, a pesar de la propaganda liberal, las prácticas protestantes y los esfuerzos del Estado, es probable que el matrimonio civil, especialmente en provincias, haya sido una práctica poco común e impopular entre la población católica.

Por ello, en 1930 la Junta de Gobierno presidida por Sánchez Cerro promulgó la Ley 6890 que recalcó lo ya prescrito en la legislación anterior, pero obligando a que cualquier funcionario religioso deba exigir el certificado del matrimonio civil a todo contrayente antes de casarlos. Obviamente, los protestantes recibieron la noticia con júbilo y declararon que estaban dispuestos «[...] a cumplirla estrictamente».<sup>87</sup> Así, a pesar de las dificultades propias de un proceso de cambio, la sociedad peruana entraba a una era de mayor autonomía del individuo frente a la religión oficial. Paradójicamente, fueron otras instituciones religiosas,

bull, por su parte, informa acciones similares en diversos pueblos de Cajabamba y Hualgayoc. «Notas». *Renacimiento*, 227 (agosto 1930), p. 128.

85. Así ocurrió con los alcaldes de La Oroya en 1928 y Cerro de Pasco en 1930. «Notas». *Renacimiento*, 202 (julio 1928), p. 112; «Notas», 228 (setiembre 1930), p. 143. Algunos lugares donde los protestantes fueron pioneros en practicar el matrimonio civil fueron Huánuco, Concepción, Matucana y La Oroya. «Notas y correspondencia». *Renacimiento*, 185 (febrero 1927), p. 33; «Notas», 219 (dic 1929), p. 189; «Notas», 228 (setiembre 1930), p. 143.

86. Esto sólo para los católicos, pues los matrimonios entre protestantes no eran considerados de la misma manera. No obstante, el rito celebrado por un pastor protestante era sólo similar al de un funcionario civil según la perspectiva católica. «El Matrimonio cristiano, su naturaleza y sus efectos». *El Amigo del Clero*, 1064 (01-agosto-1924), pp. 343-347.

87. «Editoriales». *Renacimiento*, 230 (noviembre 1930), p. 161.

sin embargo más a tono con la modernidad, las que contribuyeron a que finalmente el cambio triunfase.

## 2. *La cuestión del divorcio*

Una segunda cuestión, muy relacionada con la anterior, fue el de la aparición de la figura del divorcio en la legislación. Obviamente, la reacción de la Iglesia Católica y de los sectores conservadores fue similar al caso anterior cuando la medida fue propuesta. Coincidentemente, el año 1915, en el que se promulgó la tolerancia religiosa, también fue en el que se dio inicio la discusión sobre el asunto del divorcio. Ese año, en el contexto de los debates sobre algunas modificaciones a la ley sobre el matrimonio civil, un diputado liberal presentó un proyecto de ley para aprobar el divorcio.<sup>88</sup> La reacción inicial de los protestantes fue favorable porque la falta de ley del divorcio «[...] no sólo impide casarse debidamente á cónyuges burlados y abandonados, sino que también muchas mujeres de la clase obrera alegan esta como la razón porque, aun cuando viven en el concubinato, se resisten a cumplir con la ley y casarse debidamente».<sup>89</sup> Desde su perspectiva, el divorcio era un mal menor y preferible a la convivencia o a la imposición del celibato para los que vivían separados de hecho. En lo que respecta al matrimonio, conviene distinguir la posición protestante de la católica.

En la doctrina católica el matrimonio es considerado como un sacramento y, como tal, forma un vínculo indisoluble. En cambio, desde la perspectiva protestante el matrimonio no es un sacramento, aunque sí se admite su origen divino. Según ella, «[...] el matrimonio es siempre sagrado, sea contraído por ceremonia canónica o civil, protestante o pagana, judía o mahometana. Dios la instituyó, lo bendice y castiga las

88. Hasta ese momento se definía el divorcio como la separación de los casados pero subsistiendo el vínculo matrimonial. El proyecto lo definía como «la separación de los casados, quedando éstos en aptitud de nuevas nupcias». *Diario de los Debates de la Honorable Cámara de Diputados*. Legislatura Ordinaria de 1915. Lima: Tip. de «La Prensa», 1915, p. 159.

89. «Estudios sociales: El divorcio». *El Cristiano*, 55 (abril 1916), p. 60.

violaciones y los abusos». <sup>90</sup> Cualquier matrimonio, no solamente el religioso, es respetado, aunque no como un sacramento. Así, se admite la posibilidad del divorcio únicamente en el caso de la infidelidad de alguno de los cónyuges basándose en las enseñanzas del Evangelio de San Mateo (19: 6-9). Por ello, la posición de la Iglesia Católica era objeto de las críticas protestantes por su obstinación en mantener el vínculo matrimonial incluso entre cónyuges que ya vivían separados de hecho.

En setiembre de 1918, el proyecto de ley de divorcio fue aprobado por el Senado, ocasionando la protesta del Arzobispo de Lima ante el Presidente de la República. No obstante, Pardo le explicó que la mencionada ley no afectaba las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En octubre de ese mes, el proyecto pasó a la Cámara de Diputados recibiendo un dictamen favorable. Sin embargo, no se efectuó su respectiva promulgación sino hasta 1920. <sup>91</sup> De nuevo la postura protestante, se manifestó unánimemente a favor. Los metodistas y los misioneros de la UESA expresaron sus puntos de vista en sus respectivos órganos, señalando su apoyo al proyecto. La posición de la jerarquía católica les parecía irrazonable porque «La iglesia tendrá derecho de imponer a los suyos, dentro de su propia esfera, la indisolubilidad del vínculo matrimonial, y los católicos verdaderos la aceptarán. Pero no tiene derecho de imponer su disciplina a todo el mundo» Nuevamente, su argumento era simple:

El divorcio es un mal, pero la cohabitación ilegítima, y la tiranía del vínculo matrimonial indisoluble cuando la relación ha terminado, son males muchísimo mayores; el divorcio a veces se presta a abusos, pero también el matrimonio, y al haber el derecho de contraer nuevas nupcias el abuso del divorcio tiene remedio. <sup>92</sup>

90. RITCHIE, Juan. «La santidad del matrimonio y el divorcio». *El Cristiano*, 86 (noviembre 1918), p. 168.

91. «En la Cámara de Senadores. Se aprueba el proyecto de la ley de divorcio». *El Comercio*, 37431 (1-octubre-1918), pp. 2-3; «El Proyecto de ley de divorcio. El arzobispo de Lima y el cabildo metropolitano concurren al despacho del presidente de la república», 37433 (2-octubre-1918) pp. 1-2; «En la Cámara de Diputados. El proyecto de ley de divorcio», 37435 (3-octubre-1918), pp. 1-2.

92. «Editorial». *El Cristiano*, 84 (setiembre 1918), pp. 130-131. También véase: «El

Es decir, el divorcio era un mal menor y preferible a la convivencia ilegítima o al concubinato. Además, frente a la postura católica, insistían en el derecho de las minorías no-católicas a regirse por sus propias disposiciones. Para ellos, el Estado no debía estar sometido a los preceptos de ninguna institución religiosa en particular, sino dar disposiciones que permitan a todos vivir según las normas de la confesión a la que pertenecían con entera libertad. No proponían imponer el divorcio a todos, sino dejarlo como una alternativa válida para los que desearan tomarla. Es más, los misioneros no lo recomendaban para los propios protestantes, porque una de las características exigidas de los fieles era el tener una familia adecuadamente establecida: «Mas es justo que añadamos que, para los que formamos a la verdadera iglesia de Jesucristo, no hay divorcio».<sup>93</sup>

En 1920 el asunto volvió a escena cuando el Congreso se disponía a aprobar la ley sobre el matrimonio civil, que incluía lo concerniente al divorcio. Nuevamente el Arzobispo de Lima elevó su protesta ante el Presidente de la República, esta vez Augusto B. Leguía, quien ya había mostrado claras intenciones de acercamiento a la Iglesia Católica al pedir al Congreso en su Mensaje del 28 de julio la autorización para celebrar un nuevo Concordato con la Santa Sede. Los obispos de Arequipa y el Cuzco publicaron también sendos documentos cuestionando el mencionado proyecto. Además, para exteriorizar masivamente su protesta, se empleó una estrategia ya utilizada en otras ocasiones por la jerarquía católica: sacar en procesión a la imagen Señor de los Milagros extemporáneamente, «[...] en desagravio a la Divina Persona de Jesucristo, pues, desde que el Perú existe jamás se ha hecho a la Divinidad mayor ofensa que la que se le ha inferido desconociendo su eterna ley, que, por Consti-

proyecto de ley de divorcio», 85 (octubre 1918), p. 149; «El proyecto de ley de divorcio». *El Mensajero*, 46 (octubre 1918), pp. 6-8.

93. «Editoriales». *Renacimiento*, 230 (noviembre 1930), p. 161. La postura contra el divorcio entre los protestantes era tan radical que un misionero señaló que «siempre que la Constitución del estado esté en pugna con la Palabra de Dios, ella no le obliga más de lo que pueden obligarle los mandamientos o bulas de Roma en igual caso». «El divorcio». *El Cristiano*, 101 (febrero 1920), p. 25.

tución, es la ley de la Nación Peruana». <sup>94</sup> Leguía atendió los pedidos del clero e hizo algunas observaciones al proyecto de ley, siguiendo la postura católica. <sup>95</sup> Ello retardó la promulgación de la ley durante todo el Oncenio. Recién en 1930, luego de la caída de Leguía, la ley sobre el divorcio fue definitivamente promulgada.

La postura protestante en esta última fase del proceso siguió los planteamientos ya señalados. Por un lado, una defensa del divorcio como solución obligada para los cónyuges que vivían separados de hecho, aunque no deseable para el fiel protestante. Por otro lado, una dura crítica a la posición de la Iglesia católica, que esta vez contó con el apoyo del Estado. La propaganda católica mostraba a los protestantes como partidarios del divorcio y destructores del matrimonio. Por ello, los misioneros se esforzaron por mostrar su fidelidad a las doctrinas cristianas sobre el matrimonio pero apoyando al divorcio como un mal menor por que un protestante «[...] nunca divorciará a su esposa sino por infidelidad. No se le permitirá cobijarse bajo cualquier otro pretexto que pueda ofrecerle leyes humanas; pues sería excluido de la Iglesia evangélica, además de tener que responder por su crimen en el día del Juicio». <sup>96</sup> Por otro lado, sus críticas hacia la Iglesia Católica, que en todo momento intentó coartar el avance de la legislación modernizadora, estuvieron acompañadas de cierta desconfianza hacia el régimen. Como ya vimos, a pesar de su apoyo general a la Patria Nueva, durante los momentos en los cuales el Estado cedió ante las presiones del clero, los protestantes reaccionaron con firmeza ante lo que consideraban una contradicción con los ideales de la

94. LISSÓN, Emilio. «La Ley del matrimonio civil y del divorcio». *El Amigo del Clero*, 972 (01-octubre-1920), p. 442. También véase: Ib., «El Iltmo. y Rdm. Señor Arzobispo y la cuestión del divorcio», 971 (15-setiembre-1920), pp. 414-415; «Editorial: Escamoteo de palabras». *El Cristiano*, 106 (julio 1920), p. 96.

95. «Las observaciones del Ejecutivo a la ley del divorcio, en las que se solidariza con la posición católica». *El Amigo del Clero*, 976 (1-diciembre-1920), pp. 540-547; «Las observaciones del Ejecutivo a al ley del divorcio». *El Cristiano*, 111 (diciembre 1920), pp. 188-189.

96. SMITH, T. W. «Apuntes sobre el divorcio». *El Cristiano*, 110 (noviembre 1920), pp. 163-164.

modernidad y el progreso. Cuando sus derechos como minoría religiosa se veían en peligro, o cuando la intervención del clero se tornaba fatigante, los protestantes supieron ser «protestantes», aunque nunca revolucionarios.

### La Iglesia, el Estado y los Protestantes

Por encima de todo lo anterior, estaba el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los protestantes, al igual que los liberales, propugnaban la separación de ambas instituciones como parte del proceso de modernización y progresiva secularización de la sociedad. En los asuntos anteriores se ha visto que existieron cuestiones específicas en las cuales los sectores liberales promovieron y lograron secularizar espacios tradicionalmente supeditados a la Iglesia Católica. En ese proceso, los protestantes contribuyeron con la difusión de la legislación modernizadora y la promoción de las nuevas prácticas entre sus feligreses. Muy pocas veces, salvo indirectamente, los protestantes dieron la iniciativa; más bien apoyaban las iniciativas liberales. No obstante, cuando la ley ya estaba promulgada, fueron los primeros en difundirla y practicarla.

Sin embargo, a pesar de que su participación no era precisamente protagónica, la Iglesia Católica procuró descalificar los esfuerzos liberales, relacionándolos con la «herejía». Como para la inmensa mayoría católica el protestantismo era aún una religión extraña y hasta peligrosa, la jerarquía católica acusaba a los liberales de «protestantes» o de estar siendo usados por ellos. Se lanzaron las acusaciones más inverosímiles, creyendo que con la libertad de cultos o el matrimonio civil, la nación se sumiría en el caos y que la fe católica caería en el desamparo por la acción de los protestantes. En realidad, los protestantes muy pocas veces tomaron la iniciativa, y mucho menos estaban manejando clandestinamente al sector liberal. Fue más bien un recurso propagandístico que distaba mucho de la realidad. Los liberales actuaron siempre por cuenta propia, y los protestantes también. Sin embargo, cuando había cuestiones en las que los intereses de ambos grupos coincidían, se apoyaban mutuamente. Los

liberales y el Estado apoyaban a los protestantes en tanto fuerza civilizadora y no en tanto alternativa religiosa. En cambio, la Iglesia Católica estaba mucho más preocupada por la fuerza religiosa protestante porque socavaba su monopolio religioso.

Como ya hemos visto desde el inicio de este estudio, los protestantes estaban conscientes de los dos niveles que su mensaje mostraba. Aunque les interesaba promover los valores e ideales modernizadores que formaban parte consecuente de su mensaje y su trasfondo cultural, su objetivo central era convertirse en una alternativa religiosa legítima para la sociedad. Los aporte culturales y sociales que trajeron eran sólo un medio para legitimar su prédica religiosa y a la vez una «pre-condición» para su subsistencia. En ese sentido, la Iglesia Católica intuyó, tal vez mejor que los liberales, los objetivos fundamentalmente religiosos de los protestantes y por ello los atacó tanto. Por su parte, para los protestantes aquella institución era el mayor obstáculo para su establecimiento legítimo como comunidad religiosa legítima, por lo tanto sus críticas más duras estuvieron dirigidas a aquella.

No obstante, en consecuencia con su ideario, los protestantes no deseaban eliminar a la Iglesia como institución religiosa. Simplemente deseaban quitarle los privilegios que detentaba y quedase convertida en una institución religiosa más, si bien con una membresía mayoritaria. Es decir, no deseaban que existiera «La Iglesia», sino más «las iglesias»; una situación en la que todas las confesiones religiosas tuvieran las mismas oportunidades y responsabilidades para realizar sus labores. En esa época ese era el centro de la diferencia entre la postura protestante y la católica. El misionero metodista Frank Stanger, en una tesis doctoral presentada en la Universidad de San Marcos decía:

La Iglesia como factor social es bastante discutida, y en el Perú no presenta particularidad; ha sido agente estabilizador, y un lazo de unión en la sociedad. Si se hubiera constituido en el verdadero exponente de los principios sociales de su fundador, el Maestro de Galilea, muy diferente sería la historia que estudiamos. Pero como suele suceder con toda institución humana, el monopolio y el poder sin control engendraron el abu-

so, y es de allí que la historia de la independencia peruana es la de la gradual separación de la Iglesia de su puesto privilegiado e imponente del Estado.

La Iglesia se considera entre sus protagonistas, no sólo una religión, sino una sociedad, un Estado. [...] Desde afuera, los dos aspectos de la Iglesia son separados y distintos, pero en la práctica la Iglesia social se impone al individuo. Le obliga a aceptar su credo y sus dogmas y a someterse a sus cánones. Al que se rebela contra tal dominio de su espíritu, le persigue con amenazas y anatemas y amenazas de castigos aquí y después de la muerte. En esta intolerancia tanto como en los abusos, encontramos el secreto de la constante pérdida de prestigio de parte de la Iglesia.<sup>97</sup>

Es decir, considera que la actitud intolerante de la Iglesia es producto de su misma situación privilegiada en la sociedad y, además, la causa más importante de su pérdida de prestigio. La Iglesia podría incluso mejorar su reputación en una sociedad que se dirigía a formas más modernas de convivencia. Aunque, era muy difícil pensar en un catolicismo liberal en el Perú, sin embargo, los protestantes ponían como ejemplos a países como México o Uruguay, que sin dejar de ser mayoritariamente católicos, habían optado por la separación de la Iglesia del Estado.<sup>98</sup> Además, consideraban que la presencia del protestantismo podía tener efectos positivos al interior de la vida de la Iglesia porque la obligaría a preocuparse por mejorar el nivel del clero y de sus obras de servicio teniendo en cuenta que tenía un competidor religioso. Para ellos, «[...] la presencia de la Iglesia Evangélica a su lado tiene sobre la de Roma un efecto tónico».<sup>99</sup> Así explicaban ciertas medidas tomadas por algunos miembros de la jerarquía católica, como la promoción de la lectura de la Biblia o el

97. STANGER, Frank. *La Iglesia y el Estado en el Perú Independiente*. Th. Dr.: Universidad Mayor de San Marcos, Lima: 1925, en: *Época*. Revista de Historia Eclesiástica, 2:2 (enero-junio 1996), p. 43-91.

98. «La Verdadera Civilización Iberoamericana». *Renacimiento*, 131 (agosto 1922), p. 120; INMAN, Samuel. *América Revolucionaria*. Madrid: Javier Morata Ed., 1933; especialmente el capítulo 6: «Algunos experimentos sociales en Hispanoamérica».

99. «Editorial». *El Herald*, 45 (junio 1915), p. 86.

impulso a la predicación, que parecían positivas desde el punto de vista protestante.<sup>100</sup> Por otro lado, las pocas actitudes amistosas que recibieron por parte de la jerarquía católica en una época tan huérfana de ecumenismo fueron bien recibidas, como ocurrió en 1921 con una Carta Pastoral del Arzobispo de Lima sobre la Virgen de las Mercedes:

Su lenguaje es algo nuevo en el Perú. El más alto dignatario de la iglesia reconoce francamente y en un documento público y manda leer en las iglesias, que los protestantes son «cristianos, hermanos nuestros por la fe en Cristo, a Quien, en su mayor parte, reconocen como Dios». Ha dado verdadera satisfacción en los círculos evangélicos, el que, después de tanta calumnia, tanta mentira y tanta persecución [sic] de parte del clero, el arzobispo lo haya declarado así.<sup>101</sup>

Lamentablemente, lo cotidiano fueron más bien las invectivas y las públicas acusaciones desde ambos lados. Para la Iglesia Católica, la amenaza protestante era institucional, ideológica y socio religiosa. Institucional, porque cuestionaba su lugar dentro de la estructura del poder político establecido. La Iglesia temía perder los privilegios que le permitían imponer su autoridad sobre la nación valiéndose de los instrumentos del poder civil. Desde esta óptica integrista, la crítica a la Iglesia también era, indirectamente, una crítica al Estado. Así, el protestantismo, junto con otros movimientos igualmente reprobados como la masonería, el liberalismo o el comunismo, «[...] conspiran contra la Iglesia y las legítimas potestades civiles».<sup>102</sup>

En el ámbito ideológico, el protestantismo significaba un peligro para la unidad nacional. La Iglesia Católica justificaba su monopolio religioso argumentando que la presencia de otras confesiones sólo confundiría al

100. «Orden de predicar en las Iglesias Romanas del Perú- Otra reforma saludable». *El Cristiano*, 88 (enero 1919), p. 197.

101. «Editorial: El arzobispo, los protestantes y la idolatría». *Renacimiento*, 121 (10-octubre-1921), p. 146.

102. «Disertación canónica moral: de la absolución de los masones y demás miembros contrarios a la iglesia y a la legítima autoridad civil». *El Amigo del Clero*, 1010 (01-marzo-1922), p. 160.

pueblo y provocaría nuevas divisiones a la nación peruana. Históricamente, el catolicismo había sido parte de la formación de la nacionalidad peruana, y su sustitución por otra significaba también renunciar a parte de la nacionalidad. El origen extranjero del protestantismo por ello parecía muy sospechoso, a pesar de que el mismo catolicismo también fue una religión foránea en su momento. Al parecer, en el ideario católico, se era menos peruano si se dejaba de ser católico. No se admitía una nacionalidad integradora sino más bien una excluyente. Finalmente, este nacional-catolicismo rechazaba todo elemento religioso extranjero sospechando que detrás de la propaganda protestante, «planta exótica e infructuosa en nuestras tierras» estaba la pérfida mano del imperialismo norteamericano como lo muestran las opiniones del Obispo del Cuzco:

También es cierto que la propaganda protestante favorece las miras económicas y políticas del imperialismo, que domina a algunos estadistas de aquella gran nación. [...] Estamos firmemente persuadidos de que toda esta nueva arremetida de las sectas protestantes contra la Iglesia Católica obedece primariamente a inspiración diabólica.<sup>103</sup>

En aspecto socioreligioso, el lento pero creciente paso de fieles católicos a las congregaciones protestantes, era otro aspecto temido por la Iglesia Católica. La imposibilidad de atender a numerosas poblaciones, tanto por falta de personal como de organización, permitió que las comunidades protestantes crecieran notablemente en espacios como la zona minera de la sierra central, las haciendas azucareras del norte, amplios espacios rurales en Ancash y Huánuco, y los barrios obreros de Lima; zonas en proceso de cambio y muchas de ellas de reciente crecimiento demográfico que probablemente no tuvieron la adecuada atención del clero católico. Sin embargo, los defectos pastorales de la Iglesia Católica no fueron el único factor, porque muchos grupos adoptaron la nueva fe por razones más personales y difícilmente explicables sociológicamente. Llama la atención por ejemplo, la conversión de algunos sacerdotes y seminaristas al

103. FARFÁN, Pedro Pascual. *Carta Pastoral sobre la propaganda protestante con ocasión de la Próxima Cuaresma*. Cuzco, 1933, pp. 10-11, 19.

protestantismo y que contribuyeron notablemente a su causa y fueron los primeros líderes nativos del movimiento. Por alguna razón, varios se concentran en el Cuzco. Conocemos los casos del dominico Walter Montaña, Oscar Llanos y Alberto Roncelos; el franciscano austríaco Florian Von Ettlmayr y un seminarista brasileño de apellido Mesquita; todos en el Cuzco. También habría que contar al mercedario Víctor Cano en Arequipa y al sacerdote José de Las Heras, quien fue admitido como probando de la IME de Lima en 1916.<sup>104</sup> El primero de ellos, luego fue uno de los más activos ministros de la IEP y prolífico escritor. Uno de los misioneros de la UESA, Manuel Garrido Aldama, también era un ex sacerdote español, pero cuya conversión ocurrió en su patria. Obviamente no era muy simpática para la jerarquía católica la presencia de estos casos. Los protestantes, por su parte, se esforzaban por mostrarlos porque confirmaban, desde su perspectiva, la crisis interna por la que la Iglesia Católica atravesaba.

Desde el protestantismo, las críticas a la Iglesia también tenían un trasfondo ideológico e institucional. El protestantismo misionero era fuertemente evangélico y conservador en sus ideas teológicas. Como ya lo vimos en nuestros primeros capítulos, al Perú no llegaron los misioneros de la línea más liberal del protestantismo anglosajón. Llegaron más bien misioneros entusiasmados por los grandes avivamientos religiosos en Estados Unidos e Inglaterra, y que tenían una concepción conservadora de la fe, aunque con proyecciones sociales claras. Salvo un sector de los metodistas, y personajes como Mackay, que sí tuvieron una educación muy

104. «Lo que pasa». *El Mensajero*, 23 (noviembre 1916), p. 10; «Los esposos Montaña». *Renacimiento*, 209 (febrero 1929), p. 22; «Testimonio de un fraile franciscano», 210 (marzo 1929), p. 37; «Testimonio de la Conversión de dos Exfrailes dominicos», 219 (diciembre 1929), p. 180; «Noticias». *El Cristiano*, 59 (agosto 1916), p. 132; CANO, Víctor Miguel. «From Monastery to Evangelical Church». *Neglected Continent*, 6:5 (diciembre 1923), pp. 305-306; Id., «Out of the (sic) Romanism into Christianity. A case of Conversion, showing the difficulty of securing help in the Church of Rome for a seeker after Truth», 6:9 (diciembre 1924), pp. 242-344; RITCHIE, Juan. «From Popish Sacristan to Evangelical Preacher», 6:6 (marzo 1924), pp. 334-336; «Testimony of a Franciscan Friar», 8:3 (junio 1929), p. 46.

elevada y tenían ideas liberales, la mayoría de los misioneros tenía más bien una formación teológica básica y conservadora. Por ello, su anticatolicismo era también militante. No había oportunidad para dialogar cuando todo lo que veían en la Iglesia Católica les parecía pagano y corrupto. Es más, desde la perspectiva de los más conservadores y de los fundamentalistas, que ya empezaron a llegar en la década de 1920, la institución católica era la encarnación misma del demonio: «Es nuestra convicción que la Iglesia Romana es la expresión culminante y el instrumento adecuado del Maligno en su oposición a Jesucristo en el Perú». <sup>105</sup> Así, a pesar de su apoyo a los liberales y a las formas democráticas que formaban parte de la modernidad, los protestantes no dejaban de tener una alta cuota de intolerancia. Esas fueron las ambigüedades que el proceso modernizador tuvo que enfrentar en el Perú.

Finalmente, los protestantes se esforzaron en mostrar que las críticas católicas sobre su supuesta acción disociadora de la nacionalidad eran mal intencionadas y erradas. Para esa tarea, era más convincente la voz de los protestantes peruanos y no tanto de los misioneros extranjeros. Así, un ex sacerdote convertido al protestantismo, ante insinuaciones de ese tipo, expresó:

El protestantismo no sirve en estos países [de América Latina], los intereses de ninguna nación extranjera. [...] Los protestantes estamos listos a perecer al filo de la espada o a morir destrozados por los cañones enemigos, antes que permitir que nuestra Patria sea hollada por ninguna planta extranjera [...] protestamos indignados de los calumniosos cargos que nos levantan. Declaramos públicamente, a la faz de toda nuestra Nación, que nosotros somos patriotas, que amamos al Perú, que queremos su engrandecimiento, que honramos, respetamos y obedecemos a nuestros gobernantes, que no queremos en el Perú otra autoridad que la nacional, que queremos para nuestra Patria: paz, orden y cumplimiento de nuestras leyes. <sup>106</sup>

105. «Editorial». *El Heraldó*, 39 (diciembre 1914), p. 20.

106. DELGADÓ, Rodolfo «Por amor a la verdad». *Renacimiento*, 192 (setiembre 1927), p. 132.

Dentro de una sociedad que configuraba la nacionalidad como algo excluyente, los protestantes, al igual que otros movimientos, procuraron diversificar su contenido y señalar que la diversidad no debilita sino más bien enriquece la nacionalidad. Hasta esa época, la «nación peruana» era objeto de discusión de un sector minoritario y privilegiado de la población peruana. Los sectores emergentes, marginales y recién llegados, permanecían ajenos a la «nación peruana». Así, mientras los indigenistas procuraban demostrar que el indígena pertenecía y debía tener un papel en la «nación peruana», las feministas rescataban el rol de la mujer, el sindicalismo proponía papeles protagónicos para los obreros, y los nuevos movimientos políticos incorporaban a los sectores sociales emergentes en la política nacional, los protestantes procuraron incorporar al creciente sector no-católico a la historia nacional. Era posible ser un buen peruano sin ser necesariamente católico, así como era posible serlo siendo indígena, inmigrante, mujer, comunista o librepensador. La modernización, que involucra necesariamente al pluralismo y la democratización, tuvo un notable impulso gracias a estos movimientos que, desde la base, procuraron contribuir con la democratización de un proceso hasta ese momento restringido a un sector privilegiado de la sociedad peruana.



## CONCLUSIONES

**A** LO LARGO DE ESTA OBRA hemos observado puntos importantes que ahora conviene resumir. En primer término, hemos tomado al protestantismo como un fenómeno religioso complejo y variable, cuyo desarrollo histórico en el Perú muestra peculiaridades por tener, al igual que todas las confesiones cristianas, un origen exógeno, y representar la pluralización del espectro de ofertas religiosas en una realidad caracterizada, hasta inicios del siglo XX, por la uniformidad religiosa. Por otro lado, puesto que el país atravesaba en ese periodo por un proceso de modernización dirigido, intencionalmente, por un importante sector de la elite, el protestantismo se colocó, por su procedencia y sus peculiares características, entre los movimientos que acompañaron aquel proceso. Su sola presencia motivó, indirectamente, la apertura de algunos espacios hacia la secularización y el pluralismo religioso. Además, directamente, los protestantes participaron en algunas coyunturas claves que representaron hitos para el mencionado proceso, así como promovieron, al nivel de base, formas modernas de socialización y de vivencia religiosa.

Para lograr su establecimiento entre fines del siglo XIX e inicios del XX, hubieron factores externos e internos. Por un lado, el impulso experimentado por el protestantismo anglosajón durante la segunda mitad del siglo XIX fue importante. Frente al protestantismo liberal, predominante en las grandes denominaciones, surgió un protestantismo evangélico, conservador en teología y política, pero muy piadoso y activo en la obra social. Una serie de movimientos de despertar religioso que reavivaron la fe de miles de jóvenes protestantes, los impulsaron a comprometerse en la tarea misionera y salir, con el ímpetu del converso, a expandir la fe protestante en otras latitudes. Aunque la labor misionera hacia

Latinoamérica fue inicialmente rechazada por la línea principal del protestantismo, las organizaciones misioneras que ya tenían presencia en el continente se unieron para fundamentar su labor y coordinar sus esfuerzos. La mayoría de ellas tenía un trasfondo «evangélico» conservador, que combinaba la piedad individual con una actitud misionera militante y una activa labor social. Este despertar misionero se vio favorecido por la expansión económica y política de las grandes potencias capitalistas anglosajonas (Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Holanda). Aunque muchas veces los misioneros vieron facilitadas sus labores por el poder político y económico anglosajón, no existió una total identificación entre el proyecto expansionista del capitalismo anglosajón y la difusión del protestantismo. A diferencia del proyecto imperial católico del siglo XVI, el capitalismo anglosajón fue un proyecto secular. No obstante, las coincidencias entre ambos fenómenos —la expansión de la hegemonía anglosajona y el protestantismo— se encuentran en los niveles ideológicos. Los misioneros protestantes compartían con el proyecto expansionista anglosajón la misma concepción providencial de su misión «civilizadora» y una similar autopercepción de superioridad frente a las otras culturas.

Por otro lado, dentro de los factores internos, el predominio del positivismo dentro de la elite intelectual peruana, y del liberalismo político durante la «República Aristocrática», permitió que los agentes religiosos protestantes se establecieran contando con una serie de facilidades, a pesar de las vivas reacciones adversas de los conservadores y de la gran mayoría católica. Aunque inicialmente los misioneros tuvieron la esperanza de convertir a aquellos grupos sociales que los apoyaban, pronto se percataron de que esa ayuda era únicamente por sus aportes culturales y para servirles como instrumento de oposición al catolicismo predominante. Por ello, la «alianza» liberal-masónica-protestante, tan denunciada por el catolicismo ultramontano, no fue realmente tal, sino más bien fue un compromiso coyuntural animado por una coincidencia de intereses. En contraparte, el protestantismo sí logró adherencias firmes entre los sectores populares, especialmente entre aquellos que ejercían activi-

dades menos ligadas a los sistemas tradicionales de dominación económica, como fue el caso de los artesanos independientes y los pequeños comerciantes y, sobre todo, entre aquellos sectores más impactados por la modernización económica en los enclaves de desarrollo capitalista en el Perú (mineros, trabajadores de las haciendas azucareras, obreros suburbanos). Estos sectores, cuyas relaciones tradicionales de socialización se vieron seriamente afectadas por las transformaciones del nuevo sistema, dieron la bienvenida a la nueva fe que se presentaba como una alternativa religiosa capaz de brindarles formas de adaptación en las desfavorables condiciones en las que estaban.

Durante varios años, desde 1888 hasta 1913, los protestantes mantuvieron una presencia precaria por la falta de garantías legales para la práctica de cultos no-católicos, a pesar de lo cual lograron establecer sus primeras bases en Lima y algunas ciudades del interior. Sin embargo, a propósito de un acto hostil contra las misiones adventistas, grupo religioso no-católico pero diferenciado de los protestantes, en Puno por parte de un obispo católico, los liberales iniciaron una campaña para reformar el artículo 4to. de la Constitución y garantizar así la tolerancia de cultos. En dicha coyuntura, los protestantes se unieron a la campaña liberal y junto a los masones, obreros y otros grupos sociales progresistas, lograron que el Congreso aprobara la reforma. Esta fue promulgada en 1915, en medio del regocijo de los liberales y la desazón de los conservadores. Luego de ello, los protestantes iniciaron un proceso de institucionalización y desarrollo en el país, en especial en provincias. Fue el factor definitivo que permitió la consolidación del protestantismo en el Perú, a pesar de que los conflictos recién empezaban.

No obstante, ha sido importante distinguir *dos aspectos básicos* dentro del mensaje protestante. Por un lado, un ingrediente cultural o «civilizador», que dependía principalmente del trasfondo cultural de sus agentes religiosos: los misioneros. Por otro lado, el aspecto estrictamente religioso, que dependía del trasfondo que configuró las características de la piedad de aquellos misioneros, y que fue, dentro de su cosmovisión, el aspecto más importante de su mensaje. Sin embargo, como hemos visto,

aquellos sectores de la elite modernizadora (intelectuales progresistas, políticos liberales, la elite capitalista, movimientos sociales progresistas y el Estado) que abrieron las puertas al establecimiento del protestantismo, estuvieron únicamente interesados en el aspecto civilizador del proyecto protestante, más no en su apelación religiosa. Durante el Oncenio, periodo en el que el Estado se convirtió en el principal agente de modernización económica y cultural, aquello se manifestó en toda su dimensión.

Los misioneros protestantes establecieron escuelas que promovían enfoques pedagógicos modernos; difundían el uso del inglés, lengua asociada al incremento de la presencia norteamericana en la economía y la cultura; brindaban formación comercial para que sus alumnos se incorporaran fácilmente al mercado laboral financiero y comercial; así como promovían prácticas y valores propios de las modernas sociedades anglosajonas, tales como el ahorro, el trabajo, la práctica del deporte, la temperancia, la tolerancia y la democracia. En el caso del deporte, los pedagogos protestantes, así como la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) introdujeron la práctica de los modernos deportes masivos y la expansión de la cultura física entre los diversos sectores de la sociedad. Aunque fueron muy conocidos sus colegios para la elite, también tuvieron una notable red escolar para los sectores populares carentes del acceso a la educación.

En el ámbito de la salud, los misioneros protestantes colaboraron para satisfacer las necesidades sanitarias de la población, especialmente en aquellas zonas a las que el Estado y otras instituciones como la Iglesia Católica no podían atender adecuadamente. Sus hospitales y puestos de salud fueron también centros de intercambio de conocimientos entre médicos anglosajones y peruanos, y, en el caso de la Clínica Angloamericana de Bellavista, sirvieron también como prototipo de funcionamiento de una clínica privada y eficiente en el país. Por otro lado, sus enfermeras contribuyeron a secularizar el espacio asistencial en los hospitales, al profesionalizar la práctica de la enfermería y presentarla como una opción laboral legítima para las mujeres jóvenes, sin necesidad de tomar los hábitos

religiosos. Hasta ese momento, la enfermería era una práctica monopolizada por las religiosas católicas.

En el ámbito de las relaciones con los otros grupos sociales, los protestantes mantuvieron un adecuado nivel de cooperación con los obreros y los estudiantes y el movimiento feminista, en coyunturas definidas en las que sus intereses coincidieron. No obstante no pudieron establecer nexos más permanentes por la falta de coincidencias entre sus bases sociales, así como por la radicalización de aquellos movimientos y la posterior conservadurización de los protestantes. En el caso de las feministas, el nexo fue más cercano con los protestantes por el enfoque pedagógico de algunos de sus colegios, así como por la favorable situación de la mujer en sus ámbitos eclesiales. No obstante, fue con el movimiento indigenista con el que se alcanzó una mayor colaboración porque, dentro de las perspectivas misiológicas protestantes, la «redención» del indígena, formaba parte primordial. Aún excluyendo la notable labor indigenista de los adventistas en el Altiplano, los protestantes desarrollaron un fecundo acercamiento a la realidad indígena y apoyaron casi todas las propuestas de los indigenistas, especialmente durante la existencia de la Asociación Pro-Indígena. No obstante, también sufrían de las mismas limitaciones de aquellos porque su acercamiento era aún paternalista y altamente etnocentrista.

En el aspecto ético, los protestantes promovieron valores provenientes de su piedad evangélica y fueron los principales propulsores del movimiento temperante que floreció durante las tres primeras décadas del siglo xx. Animados por la vitalidad del movimiento antialcohólico en los Estados Unidos, los protestantes promovieron los primeros círculos temperantes y fueron activos miembros de la Sociedad Nacional de Temperancia, que se convirtió en un espacio común para otros movimientos que compartían el sueño de modernizar el país y «regenerar» la población, como los liberales, indigenistas y feministas. El ascetismo ético de los protestantes era apreciado por aquellos sectores que aspiraban transformar a la población desde una perspectiva liberal (educación, inmigración, cambios éticos), evitando la opción revolucionaria. Estos movimien-

tos tenían una comprensión incompleta de la realidad nacional, porque en su búsqueda de una sociedad ideal, indirectamente aspiraban emular al modelo anglosajón.

Finalmente, algunos protestantes iniciaron un prometedor acercamiento a la elite intelectual, a través de una de sus figuras más emblemáticas, el misionero escocés John A. Mackay. Destacado pedagogo y apasionado divulgador del pensamiento de Unamuno, Mackay pudo relacionarse con los miembros de la Generación del Centenario, ocupar la cátedra universitaria y promover sus ideas sobre el hombre, la sociedad y la religión desde una perspectiva protestante. Realizó un esfuerzo por incorporar al protestantismo dentro del desarrollo de la historia de las ideas en Latinoamérica, colocándolo en continuidad con las corrientes de renovación espiritual católica y con la heterodoxia anticlerical, pero cristiana, de pensadores como Unamuno. Su propuesta de «latinoamericanizar» al protestantismo fue brillante y estuvo en coherencia con los crecientes deseos de los protestantes latinoamericanos de «contextualizar» su nueva fe. Luego de su salida del país, esta fructífera relación se debilitó notablemente.

Decíamos que el mensaje protestante tuvo dos aspectos. Además del rostro civilizador estaba el lado estrictamente religioso del movimiento. Puesto que los misioneros protestantes buscaban ante todo presentarse como una opción religiosa para el país, utilizando sus aportes civilizadores como una forma de establecer espacios de apertura y también como consecuencia de su fe. Sin embargo, no lograron despertar el interés de la elite modernizadora ni de los nacientes sectores medios como alternativa religiosa. Fueron más bien los sectores populares, en especial, aquellos especialmente impactados por el proceso de modernización en algunos enclaves conocidos (circuito minero de la sierra central, circuito azucarero en la zona norte, pequeñas ciudades de provincias, barrios obreros de las grandes ciudades), los que se adhirieron al protestantismo. Estos sectores no eran agentes de modernización, sino más bien víctimas de él.

El proceso de modernización fue incompleto porque, aunque promovía transformaciones en el ámbito económico y cultural, no proponía cam-

bios en las relaciones sociales, la convivencia religiosa ni, especialmente durante la dictadura leguista, en las prácticas políticas. Fue una modernización «tradicionalista», utilizando un concepto de Fernando de Trazegnies. En ese sentido, la opción religiosa protestante sirvió a aquellos sectores populares impactados por la modernización como un salvavidas para evitar su total desestructuración individual y colectiva. En espacios en los que el régimen laboral dislocaba las tradicionales formas de sociabilidad, en los que el sentido colectivo se debilitó a costa de un marcado individualismo y competitividad, y en los que los «vicios» propios de un encuentro desconcertante con el mundo moderno llevaban al descontrol de las personas, el protestantismo ayudó a que aquellas personas encontraran un adecuado mecanismo de autocontrol, un renovado acercamiento a la fe y espacios alternativos de sociabilidad y ayuda mutua. El protestante reforzaba sus mecanismos internos de adaptación a las nuevas condiciones a través de una ética ascética, una fe militante y un comunitarismo solidario. La congregación protestante pudo servir de alternativa ante la pérdida de la comunidad campesina. Además, acostumbró a sus miembros a convivir con las reglas de la democracia y la tolerancia mutua por la diversidad de su composición y su forma de gobierno. Fue todo esto lo que permitió que el protestantismo subsistiera y se convirtiera, tiempo después, en la minoría religiosa más grande del país. De lo contrario, al no alcanzar una base social permanente, se hubiera diluido como algunos de los otros movimientos sociales de la época.

En sus relaciones con el Estado, los protestantes desarrollaron una serie de actitudes políticas formadas a partir del trasfondo ideológico de los misioneros y de las acciones que tomaron frente a determinadas coyunturas, las cuales sirvieron de referentes para situaciones posteriores. Un componente básico de esas actitudes fue la práctica de la democracia, reconocida como la forma de gobierno más adecuada para las sociedades. No obstante, ante la radicalización ideológica de algunos movimientos sociales y las debilidades del sistema democrático en el Perú, los misioneros atenuaron sus convicciones democráticas y prefirieron cobijarse bajo la seguridad del autoritarismo leguista. Ello mostró un segundo rasgo

de sus actitudes políticas: la sumisión a la autoridad civil. El protestantismo nunca fue subversivo, aunque sí exigió que los gobernantes cumplieran ciertos requisitos para ser plenamente obedecidos. El principal de ellos fue la garantía de la vigencia de la tolerancia religiosa, además de probidad moral y el respeto por las leyes y los derechos de los individuos.

Con esos principios, los protestantes se relacionaron con los diversos gobiernos de la época. En general mantuvieron cierta desconfianza hacia el civilismo porque su proyecto modernizador parecía muy restringido y poco abierto a la pluralidad religiosa. En cambio, manifestaron mayor entusiasmo por el populismo de Billingham y, especialmente, por el leguismo. Durante el Oncenio, los misioneros protestantes, en especial los metodistas, mantuvieron un óptimo nivel de relaciones con el Estado. Puesto que el proyecto de Leguía buscaba emular constantemente el modelo de sociedad anglosajón, los aportes culturales de los misioneros fueron notablemente apreciados y promovidos. No así el aspecto religioso de su mensaje. Fue por ello que los protestantes tuvieron que suspender su adherencia al leguismo en algunas coyunturas como durante el intento de consagración del Perú al sagrado corazón de Jesús en mayo de 1923. En esa y otras ocasiones, consecuentes con sus actitudes políticas, los protestantes exigieron el pleno respeto a la tolerancia religiosa. El Estado había optado por un tipo de modernización autoritaria e incompleta pues sólo favorecía sus aspectos económicos y culturales, pero mantenía esquemas muy tradicionales de prácticas políticas y permanecía ligado a la idea de un Estado confesional católico. Leguía apreciaba el aporte cultural de los misioneros protestantes pero rechazó su opción religiosa y más bien reforzó sus nexos con la Iglesia Católica. Dichas ambigüedades también se vieron en el proceso de establecimiento de los protestantes en los ámbitos regionales. Respetaban plenamente a las autoridades civiles y cuestionaban la intervención del clero católico en la labor pública. Frecuentemente tuvieron que soportar la hostilidad de autoridades civiles ligadas a los intereses del clero y se apoyaron en los sectores liberales. En dichas coyunturas, los protestantes levantaron la bandera del respeto a la ley, las cuales garantizaban la tolerancia de cultos.

Esto último está relacionado a la promoción que hicieron los protestantes de la legislación modernizadora. En una realidad que conocía poco o desconocía las leyes y, por ello, no sabía como defender sus derechos, los protestantes contribuyeron como divulgadores de una cultura cívica moderna al promover el conocimiento y el respeto por la Constitución y las leyes. En los espacios en los cuales se establecieron, muchos de los cuales eran recónditos campamentos mineros o aislados pueblos agrícolas, divulgaron el conocimiento de la ley entre sus miembros y la comunidad en general. Muchas veces, incluso las mismas autoridades civiles conocían la ley mucho menos que los misioneros protestantes. Además, se esforzaron por hacer efectiva la práctica de nuevas experiencias como el matrimonio civil y la construcción de cementerios laicos, y promover la opción del divorcio.

Finalmente, en sus relaciones con la Iglesia Católica, los protestantes mantuvieron una actitud fuertemente crítica, tanto por el trasfondo anticatólico de su fe, como por la hostilidad permanente a la que estuvieron sometidos por aquella institución. El discurso católico de la época cuestionaba la presencia de religiones no-católicas por constituir supuestamente un peligro para la unidad nacional y por ser portadoras de costumbres ajenas a la patria peruana. Obviamente, el temor a perder su condición privilegiada, además de su actitud defensiva hacia todo lo que signifique modernidad y pluralismo, motivaron esa actitud. Los protestantes por su parte, exigieron constantemente la separación de la Iglesia del Estado, no solamente porque así garantizaban mejor su existencia, sino también porque ellos compartían una visión más pluralista y secularizada de la sociedad. Un Estado no debía tener una confesión religiosa sino dar el marco legal necesario para el libre ejercicio de cualquier tipo de confesiones, mientras estas no alteren el orden público. Los protestantes siempre tomaron partido por el fortalecimiento del Estado frente a la Iglesia, y del individuo frente al Estado. Ante la acusación de ser portadores de un mensaje desestructurador, los misioneros tuvieron dificultades por su condición de extranjeros, pero la creciente presencia de protestantes peruanos empezó a mostrar que no era incompatible ser un buen

peruano y ser protestante a la vez. La nacionalidad no era vista como una condición restrictiva sino como una cualidad incluyente que se vería enriquecida con la diversidad.

De esta forma, el protestantismo logró consolidarse definitivamente en el país, en medio de una serie de conflictos en los que participaron muchos de los otros sectores y movimientos sociales nuevos que también buscaban un lugar en la sociedad peruana. Posteriormente, los protestantes modificaron sus relaciones con la sociedad y optaron más por enfatizar el aspecto religioso de su mensaje. Sus valiosos aportes culturales pronto quedaron rezagados ante los aportes de otros movimientos sociales más renovadores y modernos. No obstante, en las décadas posteriores, el protestantismo logró adaptarse plenamente a la realidad peruana y convertirse en una importante minoría religiosa del país. Aunque debilitó su aporte cultural renovador, que dependía mucho de la procedencia foránea de los misioneros, ganó una notable base social autóctona que sigue participando en el desarrollo de la vida nacional.

La modernización fue finalmente un proyecto trunco por las contradicciones en la que sus promotores cayeron. Pero por lo menos sirvió de pretexto para que la sociedad peruana abriera sus puertas a la diversidad e incorporara los aportes de nuevos movimientos sociales, culturales y religiosos. Aunque el tema puede seguir profundizándose, creemos que lo mostrado hasta aquí delinea lo más importante de él. No obstante el desafío de investigar un periodo tan fascinante y crucial para la historia peruana queda abierto. Ello nos mostrará que fue una etapa en la que no sólo hubo movimientos religiosos que buscaron incorporarse a la nación, sino también grupos sociales, culturales, étnicos, lingüísticos y de género hasta ese entonces postergados. Los obreros, campesinos, indígenas, inmigrantes orientales y mujeres también formaron parte del proceso de asentamiento y adaptación que los protestantes experimentaron. Es un desafío que queda abierto para investigaciones posteriores también preocupadas por la promoción de una cultura de la tolerancia y el respeto a las diferencias como única forma de concretar un auténtico proyecto nacional para el Perú. Es el reto para nosotros, los historiadores del nuevo siglo.

## *Apéndice I*

# REGLAMENTO DE LA SOCIEDAD EVANGÉLICA DE LLAPA

### ARTÍCULO 1° :

La organización de la «Sociedad Evangélica de Llapa», tiene por objeto declarar y confesar que: Gozando la nación de libertad de conciencia y de cultos, que el H. Congreso de la República sancionó y promulgó cuya ley el 11 de Noviembre pasado, y convencidos del error y falsedades de la Iglesia Católica Romana, que su crasa inmoralidad conduce a los múltiples crímenes que la humanidad adolece por el mero hecho de no enseñar el verdadero cristianismo, queda desde el momento y para siempre separada del seno, ritos y todo acto servil de cuya Iglesia Católica Romana, como: pago de entierros, primicias, cofradías, construcción o refacción de sus templos, etc., sin que por esto deje de respetar todos los credos.

### ARTÍCULO 2° :

La Sociedad Evangélica apela a prácticas y enseñanzas de la Sagrada Biblia por considerarlas por única regla de fé, y a la obediencia de Jesucristo por ser el único jefe y cabeza de la Iglesia Cristiana en cuyo nombre se le rinde culto al Creador.

### ARTÍCULO 3° :

La Sociedad con sus miembros que la compone está en el deber de propagar y difundir el Evangelio de Gracia entre todos sus semejantes que lo reciban, mirar por el progreso de si misma, cuidando y contrarrestando los abusos adversos que pudieran ocasionarse.

### ARTÍCULO 4° :

Tiene también el deber de protegerse mutuamente en todos los actos de

la vida, material y moral y espiritualmente siendo el trato entre los miembros, de hermanos.

ARTÍCULO 5° :

La Sociedad solo acepta el matrimonio civil y el bautismo según el rito bíblico cristiano y apostólico.

ARTÍCULO 6° :

Como miembros acepta a toda persona que desee entrar en las filas de Jesucristo aceptando su fe salvadora y regeneradora.

ARTÍCULO 7° :

La Sociedad cuenta con socios activos y honorarios, eligiendo en Directorio que se encargue de la dirección de la Sociedad.

ARTÍCULO 8° :

Vencido el año el Directorio dará cuenta en su memoria de la marcha de la Sociedad, de sus adelantos, de su unión y trabajos de los fondos y colectas voluntarias.

Llapa, agosto 6 de 1916

Varias firmas

## Apéndice 2

### ORGANIZACIONES PROTESTANTES ESTABLECIDAS EN EL PERÚ HASTA 1930

<i>Iglesias y misiones</i>	<i>Año de inicio</i>	<i>Procedencia</i>
Iglesia Metodista Episcopal	1889	Estados Unidos
Misión Evangélica Independiente - Charles Bright <sup>1</sup>	1893-1907	Inglaterra
Regions Beyond Missionary Union <sup>2</sup>	1893-1911	Inglaterra
Iglesia de la Santidad	1903	Estados Unidos
Ejército de Salvación	1910	Inglaterra
Unión Evangélica de Sudamérica <sup>3</sup>	1911	Inglaterra
Gospel Missionary Alliance - Independiente <sup>4</sup>	1911-1917	Estados Unidos
Iglesia del Nazareno	1914	Estados Unidos
Iglesia Libre de Escocia	1917	Escocia

1. Charles Bright fue el fundador de la congregación evangélica de la calle Negreiros, sin ninguna conexión con alguna misión organizada. Cuando salió del Perú en 1902, la dejó en manos de otro misionero. En 1907, la congregación pasó a la jurisdicción de la RBMU.

2. Esta misión inició su labor en el Cuzco, dejando Lima a Bright. En 1911, la sección peruana de la misión se fusionó con otras misiones en Sudamérica para formar la UESA.

3. Fue la sucesora de la RBMU en el Perú.

4. Estuvo dirigida por el misionero norteamericano Albert Stevens quien, de forma independiente, estableció una congregación en Monsefú. Al retirarse en 1917, la puso en manos de la misión nazarena.

Asambleas de Dios	1919	Estados Unidos
Iglesia Evangélica Peruana <sup>5</sup>	1922	Perú
Misión Independiente - Ana Soper <sup>6</sup>	1922	Inglaterra
Alianza Cristiana y Misionera <sup>7</sup>	1926	Estados Unidos
South America Inland Mission <sup>8</sup>	1926	Inglaterra
Misión Bautista Irlandesa	1927	Irlanda
<hr/>		
<i>Otros organismos</i>	<i>Año de inicio</i>	<i>Procedencia</i>
Sociedad Bíblica Americana <sup>9</sup>	1888	Estados Unidos
Sociedad Bíblica Británica y Extranjera	1912	Inglaterra
Asociación Cristiana de Jóvenes	1920	Estados Unidos

5. Esta organización eclesiástica fue creada bajo el patrocinio de los misioneros de la UESA. Esta misión continuó apoyándola como organismo asociado. Luego se incorporó, en la misma calidad, la ACM.

6. La misionera inglesa Ana Soper inició su trabajo de forma independiente en Moyobamba. Luego, por un periodo de cinco años, estuvo asociada a la misión de la ILE. Pero en 1930 formó una nueva misión llamada al Misión Evangélica de Lamas, ciudad en la que se había establecido junto a otras misioneras.

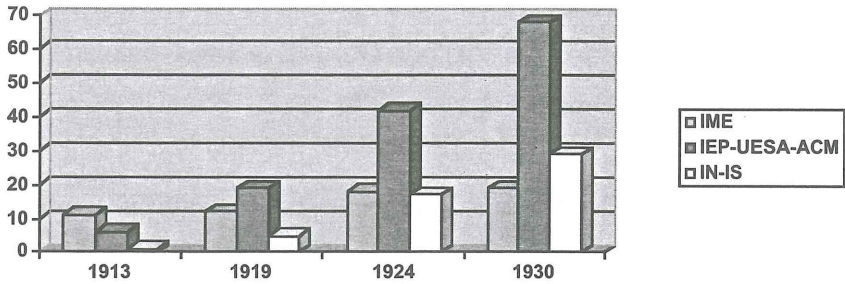
7. En estos primeros años actuó como misión asociada a la IEP y la UESA. Posteriormente, en la década de 1950, se separó para formar una organización propia.

8. Inició su trabajo en Iquitos. Durante la década de 1930 extendió su presencia a otros lugares de la selva. No hay mucha información de su labor.

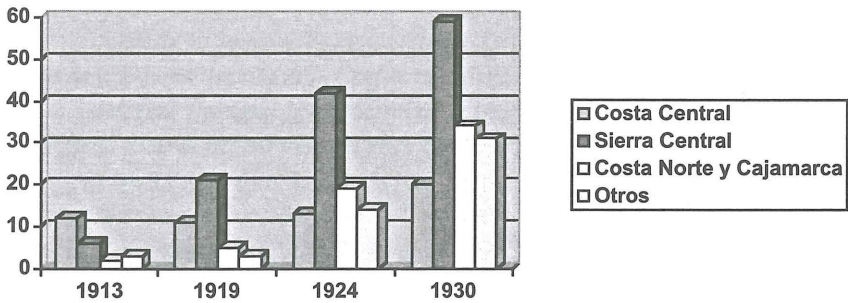
9. Este organismo, al igual que la SBBE, tuvo presencia desde el siglo XIX a través de numerosos colportores, pero cuya permanencia fue efímera.

Apéndice 3

CUADRO DE CRECIMIENTO DE CONGREGACIONES



CUADRO DE EXPANSIÓN GEOGRÁFICA





## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

#### 1. *Material de archivo*

##### 1.1. ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

Ministerio del Interior - Legajo 282. Resolución Suprema (29-diciembre- 1928).

Ministerio del Interior - Prefecturas- Ancash, Paquete 227, Oficio # 161 (22-julio-1922).

Ministerio del Interior - Prefecturas. Paquete 198. Resoluciones Ministeriales. N.º 40 (26-junio 1917).

##### 1.2. ARCHIVO DE LA IGLESIA METODISTA DEL PERÚ

*Actas de la Conferencia Central de la Iglesia Metodista Episcopal en América Latina.*  
Reunida en la ciudad de Panamá, R.P. Abril 9-14, 1928. Santiago: Imp. y Lib. «Leblanc», p. 39.

*Actas de la Cuarta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (18-21 diciembre 1912).

*Actas de la Décima Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (5-10 noviembre 1918).

*Actas de la Décima Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (10-13 febrero 1927).

*Actas de la Decimotercera Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (28 diciembre 1921 - 1 enero 1922).

*Actas de la Novena Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (8-10 diciembre 1917).

*Actas de la Octava Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (30 noviembre - 3 diciembre 1916)

*Actas de la Quinta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (16-21 diciembre 1913).

*Actas de la Séptima Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (20-24 enero 1916).

*Actas de la Sexta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (12-16 noviembre 1914).

*Actas de la Undécima Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (18-22 setiembre 1919).

*Actas Oficiales de la Vigésima Segunda Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal* (2-8 diciembre 1930).

VÁSQUEZ, Adolfo. *Datos Históricos de la Iglesia Metodista Episcopal*. Inédito. Lima, 1937.

### 1.3. BIBLIOTECA NACIONAL - SALA DE INVESTIGACIONES

*Expediente relativo a los sucesos acaecidos en el Cuzco por motivo del establecimiento de un colegio inglés protestante*. Cuzco (setiembre 1896). Manuscrito D5625.

### 1.4. CENTRO EVANGÉLICO DE MISIOLOGÍA ANDINO-AMAZÓNICA

*EUSA Annual Report*. 1919, *South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919), p. 62.

IGLESIA EVANGÉLICA PERUANA. *Estatutos de la Iglesia Evangélica Peruana*. Mecanografiado.

MACKAY, Kenneth. *A Small Bit of Medical Missionary Journeying Between the Mayo and the Huallaga in the Montaña of Peru*. 1927 (texto mecanografiado),

pp. 41-51.

*Regional Synod of the Evangelical Churches of Central Peru*. Mecanografiado.

### 1.5. IGLESIA EVANGÉLICA PERUANA

*Actas del Sínodo Regional - celebrado en Concepción*. 1924.

*Actas Impresas del Sínodo Regional del Centro*. 1928.

## 2. Material periodístico

*¡Adelante! Boletín de la Iglesia Evangélica Peruana*, Lima, 1927.

*Alma Latina*. Publicación mensual editada por la Liga Metodista de Jóvenes, Lima, 1927.

*Anuario de la Legislación Peruana*. Lima, 1916.

*El Amigo del Clero*, Lima, 1913, 1920, 1922-1925, 1941, 1944.

- El Comercio*, Cuzco, 1922.  
*El Comercio*, Lima, 1915-1916, 1918, 1921-1924.  
*El Cristiano*, Lima, 1916-1920.  
*El Deber Pro-Indígena*, Lima, 1913.  
*El Diario*, 1922.  
*El Eco de Junín*, Cerro de Pasco, 1917.  
*El Gremio*, Cuzco, 1896.  
*El Heraldo Antialcobólico. Revista de la Liga de Propaganda Antialcobólica*. Lima, 1903.  
*El Heraldo. Periódico religioso mensual*, Lima, 1911-1912, 1914-1918, 1926-1928.  
*El Mensajero. Órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal del Perú*, Lima, 1914-1919.  
*El Pueblo*, Arequipa, 1920.  
*El Tiempo*, Lima, 1923.  
*Gospel in All Lands*, 1893.  
*Inca Land. Official Publication of the Methodist Episcopal Church in Peru*, 1925-1929.  
*La Antigua Fe*, Lima, 1899.  
*La Crónica*, Lima, 1916, 1922-1924.  
*La Escuela Moderna. Revista mensual de Pedagogía*, Lima, 1911-1913.  
*La Prensa*, 1918.  
*La Regeneración*, Cuzco, 1896.  
*La Temperancia*, Lima, 1914, 1916, 1918-1920, 1922-1924.  
*La Tradición*, 1922.  
*La Unión Cristiana*, Arequipa, 1907.  
*La Unión*, Huaraz, 1913.  
*Leader. Órgano del Colegio Anglo-Peruano*, Lima, 1926-1930, 1967.  
*Mercurio Peruano*, Lima, 1918-1919, 1921, 1923.  
*Neglected Continent*, Ontario, Canadá, 1916-1917, 1919, 1921-1926, 1929.  
*Renacimiento. Revista evangélica interdenominacional*, Lima, 1921-1923, 1926-1930.  
*South America. The Continent of Opportunity*. Londres, 1912-1913, 1917-1920.  
*The Lamas Evangel*, 1936.  
*Última Hora*, Cuzco, 1916.  
*Varietades*, Lima, 1923

2.1. ARTÍCULOS SELECCIONADOS

- ALGORTA, Ruperto. «Campaña de Avivamiento Religioso». *Renacimiento*, 218 (noviembre 1929), p. 167.
- «Informe del señor Ruperto Algorta acerca del xv Congreso Internacional Antialcohólico a la Sociedad Nacional de Temperancia». *La Temperancia*, 16 (diciembre 1920), p. 17.
- ALVARADO, María. «Acción de la mujer en la campaña anti-alcohólica». *La Temperancia*, 17 (mayo 1922), pp. 37-41.
- «Extensión pedagógica». *La Escuela Moderna*, I: 3 (mayo 1911), pp. 76-84.
- ÁLVAREZ, Eduardo. «Doce ventajas que trae el licor». *El Heraldo*, 26 (abril 1918), p. 3.
- «A Literary Contest». *Inca Land*, III: 6 (noviembre-diciembre 1927).
- «A los evangélicos aislados y sin pastor. Párrafos de una carta a una agrupación que solicita pastor». *El Cristiano*. v: 8/59 (agosto 1916), p. 130.
- «A Traveller's Notes. Mr. Strachan's Tour in Chile, Peru and Bolivia». *South America*, VI: 10 (febrero 1918), p. 95.
- «Algunas creencias y supersticiones de algunas tribus americanas». *Renacimiento*, 203 (agosto 1928), p. 124.
- «An Object Lesson. Ontario Oats and a Half Feet High in Peru». *Neglected Continent*, 5: 9 (diciembre 1921), pp. 156-157.
- «Apreciaciones de la actuación de la Clínica Evangélica en el Cuzco». *Renacimiento*, 133 (octubre 1922), pp. 149-150.
- «Avisos. Colegio Americano». *El Eco de Junín*, 2da. Época, 621 (5-3-1917), p. 4.
- «Buenos ejemplos». *El Mensajero*, 25-26 (enero-febrero 1917), pp. 12-13.
- «Buscando un gobernante». *El Mensajero*, 3 (febrero 1915), p. 2.
- «Carnival as the Church Celebrates». *Inca Land*, I: 2 (marzo-abril 1925), p. 30.
- «Carta pastoral del Ilmo. y Rdm. Sr. Arzobispo de Lima sobre la libertad de cultos». *El Amigo del Clero*, 813 (01-octubre 1913), pp. 433-437.
- «Congreso Evangélico en Lima. Programa tentativo». *El Mensajero*, II: 15 (febrero 1916), pp. 7-8.
- «Congreso de la Obra Cristiana en el Perú». *El Mensajero*, II: 16 (marzo 1916), pp. 2-3.
- «Credo de actualidad». *El Heraldo*, 134 (julio 1927), pp. 3-4.
- «Creencias y supersticiones de los Indios Jaujinos». *Renacimiento*, 198 (marzo 1928), p. 39.

- «Crosses». *Inca Land*, II: 4 (julio-agosto 1926), p. 50.
- «De la Sociedad Nacional de Temperancia». *La Temperancia*, 14 (agosto 1919).
- «Directorio de Cultos Evangélicos en el Perú». *El Heraldo*, I: 7 (julio 1916).
- «Disertación canónica moral: de la absolución de los masones y demás miembros contrarios a la iglesia y a la legítima autoridad civil». *El Amigo del Clero*, 1010 (01-marzo-1922), p. 160.
- «¿Dónde amarras tu caballo?». *El Cristiano*, 79 (abril 1918), p. 60.
- «Dos caminos». *El Mensajero*, 15 (febrero 1916).
- «Ecos de la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal en Kansas». *Renacimiento*, 203 (agosto 1928), p. 114.
- «Ecos del Cuarto Centenario de la reforma». *El Mensajero*, III: 35 (noviembre 1917), p. 2.
- «Efectos del alcohol sobre el cuerpo». *El Heraldo*, 7 (julio 1916), p. 3.
- «El alcohol y el cuerpo humano». *Renacimiento*, 214, (julio 1929), p. 103.
- «El alcohol y los niños». *El Heraldo*, 18 (junio 1917), p. 3.
- «El Ataque a los Misioneros Evangélicos en Yungay». *Renacimiento*, 123 (diciembre 1921), pp. 180-181.
- «El cargo de mayordomo para las fiestas religiosas». *El Heraldo*, 37 (octubre 1914), pp. 6-7.
- «El catolicismo español. Dos párrafos de Miguel de Unamuno». *El Cristiano*, p. 77.
- «El Congreso Evangélico Regional. Lima». *El Cristiano*, 3 (10-marzo 1916), p. 40.
- «El Día- El Bazar Nacional». *El Comercio*, 35615 (21 diciembre 1915), p. 1.
- «El divorcio». *El Cristiano*, 101 (febrero 1920), p. 25.
- «El fanatismo en Cajamarca». *Renacimiento*, 126 (marzo 1922).
- «El Matrimonio cristiano, su naturaleza y sus efectos». *El Amigo del Clero*, 1064 (01-agosto-1924), pp. 343-347.
- «El nuevo Hospital de Lima». *Renacimiento*, 127 (abril 1922), p. 61.
- «El proyecto de la Ley Blanca». *La Temperancia*, 16 (diciembre 1920), p. 3.
- «El proyecto de ley de divorcio». *El Cristiano*, 85 (octubre 1918), p. 149.
- «El proyecto de ley de divorcio». *El Mensajero*, 46 (octubre 1918), pp. 6-8.
- «El Proyecto de ley de divorcio. El arzobispo de Lima y el cabildo metropolitano concurren al despacho del presidente de la república». *El Comercio*, 37433 (2-octubre-1918) pp. 1-2.

- «El Remedio para el whisky». *El Heraldo*, 28 (junio 1918), p. 1.
- «El Té del Presidente Wilson». *El Cristiano*, 98 (noviembre 1919), p. 171.
- «En la Cámara de Senadores. Se aprueba el proyecto de la ley de divorcio». *El Comercio*, 37431 (1-octubre-1918), pp. 2-3.
- «En la Cámara de Diputados. El proyecto de ley de divorcio». *El Comercio*, 37435 (3-octubre-1918), pp. 1-2.
- «¿En qué siglo vivimos?». *Renacimiento*, 130 (julio 1922), pp. 102-103.
- Enseñanza del quechua». *El Mensajero*, 2 (enero 1915), p. 7.
- «Estatutos». *La Temperancia*, 1 (setiembre 1914), p. 11.
- «Faltas intolerables en la Iglesia de Cristo». *Adelante*, 7 (setiembre 1927), p. 4.
- «Fiesta infantil en el Cerro de Pasco». *La Temperancia*, 1: 2 (noviembre 1914), p. 15.
- «First Congress of Young People». *Inca Land*, IV: 4 (julio-agosto 1928), p. 60.
- «From Urco». *South America*, VII: 2 (octubre-diciembre 1918), p. 18.
- «Girls Athletics in Peru». *Inca Land*, III: 6 (noviembre-diciembre 1927), p. 99.
- «Glimpses of the Work in Peru». *South America*, VII: 3 (enero-marzo 1919), p. 31.
- «Herencia triste - Consejos a las madres». *El Heraldo*, 3 (marzo 1916), p. 3.
- «How we may Help the Work in Lima». *South America*, II: 18 (octubre 1913), p. 132.
- «IEP- Sínodo y Convención Bíblica Regional del Sur». *Renacimiento*, 226 (julio 1930), pp. 107-108.
- «Iglesia Metodista de Lima». *El Mensajero*, 2 (enero 1915), p. 14.
- «Importancia de los presbiterios». *Adelante*, 6 (abril 1927), p. 4.
- «Impresiones del Congreso de Obra Cristiana en el Perú». *El Mensajero*, II: 17 (abril 1916), p. 3.
- «Instituto Andino». *Inca Land*, I: 5 (setiembre-octubre 1925), p. 75.
- «La Alianza Cristiana y Misionera en el Marañón». *Renacimiento*, 213 (junio 1929), p. 94.
- «La Bandera Roja». *La Unión Cristiana*. Arequipa. 1 (1-junio-1907), p. 2.
- «La Biblia y la vida social». *El Cristiano*, 109 (octubre 1920), p. 147.
- «La Campaña Clerical en Cajamarca». *Renacimiento*, 128 (mayo 1922), p. 69.
- «La campaña clerical en Cajamarca». *Renacimiento*, 129 (junio 1922), p. 91.
- «La caza de protestantes». *Renacimiento*, 125 (febrero 1922), p. 21.
- «La Consagración del Perú al Sagrado Corazón del PERU [sic]». *El Amigo del Clero*, 1036 (01-06-1923), pp. 241-242.

- «La conquista de las Tierras Bajas del Amazonas». *Renacimiento*, 213 (junio 1929), p. 84.
- «La copa». *El Heraldo*, 133 (junio 1927), p. 3.
- «La elección presidencial». *El Mensajero*. 1/7 (junio 1915), p. 2.
- «La enseñanza antialcohólica». *El Mensajero*, 27 (marzo 1917), p. 2.
- «La fiesta del Señor de Luren de Ica». *El Mensajero*, 12 (noviembre 1915), p. 11.
- «La joven en el comercio». *Renacimiento*, 125 (febrero 1922), p. 25.
- «La higiene y aseo personal son virtudes cristianas». *El Heraldo*, 156 (mayo 1928), p. 2.
- «La Libertad de Cultos». *El Mensajero*, I: 1 (diciembre 1914), p. 3.
- «La Libertad de Cultos.- Apuntes para la historia». *El Mensajero*. II: 13 / (diciembre 1915), pp. 7-9.
- «La lucha contra el alcoholismo en los Estados Unidos». *El Heraldo*, 17 (mayo 1917), p. 1.
- «La Escuela Bíblica del Nazareno en Monsefú, Perú». *Renacimiento*, 139 (abril 1923), p. 62.
- «La propuesta reforma de la ley 2531». *La Crónica* (11-11-1923).
- «La Revolución en la China». *Alma Latina*, 9 (marzo 1927), p. 1.
- «La revolución mejicana- Ideales carrancistas. Temperancia». *El Heraldo*, 4 (abril 1916), p. 3.
- «La Santa Sede y los sucesos del Putumayo». *La Unión*, 13 (13-enero-1913), p. 1.
- «La situación presente de los indios de la Selva». *Renacimiento*, 215 (agosto 1929), p. 117.
- «La Sociedad Misionera Nacional y su obra». *El Mensajero*, 21 (setiembre 1916) p. 6.
- «La Verdadera Civilización Iberoamericana». *Renacimiento*, 131 (agosto 1922), p. 120.
- «Las mujeres en las beneficencias públicas». *El Mensajero*, 10 (setiembre 1915), p. 2.
- «Las observaciones del Ejecutivo a la ley del divorcio». *El Cristiano*, 111 (diciembre 1920), pp. 188-189.
- «Las observaciones del Ejecutivo a la ley del divorcio, en las que se solidariza con la posición católica». *El Amigo del Clero*, 976 (1-diciembre-1920), pp. 540-547.
- «¡Las primeras piedras del Derrumbe!». *El Cristiano*, 108 (setiembre 1920), p. 132.

- «Leyes y Ordenanzas que afectan a las instituciones libres y los disidentes de la Iglesia Romana». *Renacimiento*, 139 (abril 1923), pp. 57-58.
- «Lima High School Commencement. *Inca Land*, II: 6 (noviembre-diciembre 1926).
- «Los esposos Montañó». *Renacimiento*, 209 (febrero 1929), p. 22.
- «Los sucesos de Caraz». *Renacimiento*, 131 (agosto 1922), pp. 123-126.
- «Los sucesos del Cuzco. Nuevos detalles». *El Comercio*, 39970, (3-setiembre-1922), p. 2.
- «Manual Evangélico. Principios y Práctica». *Renacimiento*, 132 (setiembre 1922), p. 133.
- «Mejor que fumar». *Renacimiento*, 138 (marzo 1923), p. 46.
- «Misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera». *Renacimiento*, 224 (mayo 1930), p. 68.
- «Misioneros de la "Unión Evangélica de Sud America"». *Renacimiento*, 222 (marzo 1930), pp. 36-38.
- «Mundanalismo en la Iglesia». *El Cristiano*, 88 (febrero 1919), p. 195.
- «Nómina de los misioneros evangélicos extranjeros que han residido y trabajado en el Perú durante el primer siglo de la República». *Renacimiento*. 118 (julio 1921), pp. 109-112.
- «Noticias de los EE. UU. de Norteamérica». *El Mensajero*, 14 (enero 1916), p. 3.
- «Nuestro grabado». *El Cristiano*, 86 (noviembre 1918), p. 165.
- «Nuestra Misión». *El Mensajero*, I: 1 (diciembre 1914), p. 2.
- «Orden de predicar en las Iglesias Romanas del Perú- Otra reforma saludable». *El Cristiano*, 88 (enero 1919), p. 197.
- «Our Advertisers». *Inca Land*. I: 2 (marzo - abril 1925), p. 18.
- «Para los que beben». *El Heraldo*, 8 (agosto 1916), p. 3.
- «¿Para qué sirve un borracho?». *El Heraldo*, 136 (setiembre 1927), p. 4.
- «Persecución en las escuelas». *El Cristiano*, 101 (febrero 1920), pp. 28-29.
- «Peru». *South America*, II: 13 (mayo 1913), p. 18.
- «Peruvian Protestant Periodicals». *Neglected Continent*, 5: 2 (diciembre 1919), pp. 30-32.
- «¿Por qué el alcohol es el más grande enemigo de los jóvenes?». *El Heraldo*, 135 (agosto 1927), p. 3.
- «Por sus frutos». *El Heraldo*, 8 (agosto 1916), p. 3.
- «Predicadores de la Iglesia Evangélica Peruana». *Renacimiento*, 223 (abril 1930), p. 52

- «Pressing Forward in Peru». *South America*, VII: 5 (julio-setiembre 1919), p. 62.
- «Pro-Indígena». *El Heraldo*, I: 2 (noviembre 1911), pp. 6-7.
- «Pro-Indígena». *El Heraldo*, 43 (abril 1915), p. 69.
- «Progresando». *El Mensajero*, 31 (julio 1917), p. 2.
- «Putumayo atrocities». *South America* I: 5 (setiembre 1912), pp. 105-106.
- «School Days are Here Again». *Inca Land*, I: 2 (marzo-abril 1925), p. 30.
- «Servicios valiosos prestados por la Clínica Evangélica en el Cuzco». *Renacimiento*, 132 (setiembre-1922), pp. 136-137;
- «Sínodo y Convención de la Iglesia Evangélica Peruana». *Renacimiento*, 215 (agosto 1929), p. 119.
- «Sínodo y Convención de la Iglesia Evangélica Peruana». *Renacimiento*, 187 (abril 1927), pp. 53-55.
- «Sobre la necesidad de sostener la Ley antialcohólica». *La Temperancia*, 18 (abril 1924), p. 14-17.
- «Sociedad Bíblica Americana». *El Cristiano*, 55 (abril 1916), p. 55.
- «Sociedad Misionera Nacional». *El Mensajero*, 18 (junio 1916), p. 8.
- «Sociedad Nacional de Temperancia. Gran Asamblea Anual». *El Comercio* (2-12-1923).
- «Sociedad Nacional de Temperancia en el Perú». *El Heraldo*, 47 (agosto 1915), p. 117.
- «Solicitando la Derogación del Decreto sobre Instrucción Religiosa». *Renacimiento*, 216 (setiembre 1929), p. 140.
- «¿Somos verdaderamente libres?». *El Cristiano*, 106 (julio 1920), p. 104.
- «Stirring Arequipa. A Protestant Demonstration in one of Rome's Strongholds». *Neglected Continent*, 4: 5 (setiembre 1917), pp. 321-322.
- «Summer Institute». *Inca Land*, IV: 2 (marzo-abril 1928).
- «Temperancia». *El Mensajero*, 48 (diciembre 1918), p. 7.
- «Temperancia». *El Mensajero*, 30 (junio 1917), p. 4.
- «Temperancia». *El Mensajero*, 16 (marzo 1916);
- «Temperancia». *El Mensajero*, 13 (diciembre 1915), p. 6.
- «Temperancia - El movimiento antialcohólico». *El Cristiano*, 59 (agosto 1916), p. 128.
- «Temperancia - Malos hábitos». *El Mensajero*, 1 (diciembre 1914), p. 6.
- «Testimonio de un fraile franciscano». *Renacimiento*, 210 (marzo 1929), p. 37.
- «Testimonio de la conversión de dos ex frailes dominicos». *Renacimiento*, 219 (diciembre 1929), p. 180.

- «The Alumnae Association of the Lima High School». *Inca Land*, IV: 5 (setiembre-octubre 1928), p. 78.
- «The Biblical Institute». *Inca Land*, I: 5 (setiembre-octubre 1925), p. 74.
- «The Conference». *Inca Land*, III: 2 (marzo-abril 1927), p. 19.
- «The Mid-Year Institute in Huancayo». *Inca Land*, IV: 4 (julio-agosto 1928).
- «The Training Shool for Nurses». *Inca Land*, IV: 2 (marzo-abril 1928), p. 30.
- «Treinta y tres años de lucha. El progreso del movimiento Evangélico en el Perú en el primer siglo de la República». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), pp. 102-103.
- «Un golpe formidable a la libertad religiosa en el Perú ¿Permitirán los liberales peruanos el desastre de sus principios?». *Renacimiento*, 139 (mayo 1923), p. 60.
- «Un trozo del Evangelio según San Mateo en quechua de Huánuco». *El Heraldo*, 49 (octubre 1915), p. 140.
- «Una carta de Unamuno». *El Mensajero*, 22 (octubre 1916), p. 6.
- «Una carta de Unamuno». *El Cristiano*, 61 (octubre 1916), p. 163.
- «Una carta interesante». *El Cristiano*, 99 (diciembre 1919), p. 181.
- «Una nueva serie de atropellos». *El Cristiano*, 62 (noviembre 1916), p. 179.
- «Una obra de Fe». *La Antigua Fe*, IV: 55 (20-mayo-1899), pp. 161-163.
- «Urubamba». *South America*, VI: 11 (marzo 1918), pp. 104-105.
- «Walls». *Inca Land*, I: 2 (marzo-abril 1925), pp. 28-30.
- «Why a Lima High School?». *Inca Land*, I: 3 (mayo-junio 1925), pp. 38-39.
- BACA, Jenaro. «Deportes». *La Escuela Moderna*, I: 9 (noviembre 1911), pp. 275-278.
- BOSSING, Edward. «The Callao Methodist Episcopal Church». *Inca Land*, I: 6 (noviembre- diciembre 1925), p. 89.
- BRACKENRIDGE, David C. «La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en el Perú en 1927». *Renacimiento*, 206 (noviembre 1928), p. 173.
- «La Obra de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en el Perú». *Renacimiento*, 195 (diciembre 1927).
- «And the Word of God Increased». *Inca Land*, II: 6 (noviembre-diciembre 1926), p. 89.
- «La Obra de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera [sic] en el Perú». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), pp. 108-109.
- BREWSTER, C. W. «The Central District». *Inca Land*, IV: 3 (mayo-junio 1928), p. 50-55.

- CANO, Víctor Miguel. «From Monastery to Evangelical Church». *Neglected Continent*, 6:5 (diciembre 1923), pp. 305-306.
- «Out of the Romanism into Christianity. A case of Conversion, showing the difficulty of securing help in the Church of Rome for a seeker after Truth». *Neglected Continent*, 6:9 (diciembre 1924), pp. 342-344.
- CLARK, Ray. «Un viaje de exploración al Perú». *Renacimiento*, 204 (setiembre 1928), p. 139.
- CRAGIN, H. W. «Algunas sugerencias para la ortografía práctica de las Lenguas Quechua y Aymará». *Renacimiento*, 231 (diciembre 1930), p. 140.
- DEL ÁGUILA, Amalia. «The Woman's Work». *Inca Land*, III: 6 (noviembre-diciembre 1927), p. 92.
- DELGADO, Rodolfo. «El Modernismo es Pecado». *Renacimiento*, 214 (julio 1929).
- «Por amor a la verdad». *Renacimiento*, 192 (setiembre 1927), pp. 130-132.
- DONAHUE, Mamie. «Christmas in the Tropics». *Inca Land*, III: 6, (noviembre-diciembre 1927), p. 89.
- EARLE, Ruth. «What a Missionary Saw». *Inca Land*, III: 1 (enero-febrero 1927), p. 11.
- ELDER, Iza. «Our Nursing Work at Cuzco, Peru». *South America*, II: 14 (junio 1913), pp. 37-38.
- ENCINAS José Antonio. «El fanatismo de un fraile en Puno». *La Crónica*, 3637 (29-abril-1922), p. 8.
- «La labor moralizadora de los evangelistas». *La Prensa* (5-enero-1918).
- «El valor del protestantismo en el Perú». *El Mensajero*, I: 3 (febrero 1915), pp. 5-6.
- FOSTER, Edward. «Our First Harvest Festival». *South America*, II: 18 (octubre 1913).
- GARCÍA, Leonardo. «La lucha sectaria en Yungay». *El Comercio*, 39485 a.m. (5-noviembre-1921), p. 3.
- GARRIDO ALDAMA, Manuel. «En el Sur del Perú - La Unión Evangélica de Sur-América». *Renacimiento*, 196 (enero 1928), p. 6.
- «Primer viaje a la sierra». *Renacimiento*, 185 (febrero 1927), pp. 20-21.
- GLENNY, E. T. «The Putumayo Expedition». *South America*, II: 16 (agosto 1913), p. 85.
- GONZÁLEZ, Pedro. «The First Convention of Epworth Leaguers in Peru». *Inca Land*, I: 4 (julio-agosto 1925), p. 66.

- GORDON, Helen Gary. «Thomas B. Wood». *Inca Land*, III: 3 (mayo-junio 1927), pp. 39-43.
- GUTIÉRREZ, Teodomir. «La influencia de los pastores evangelistas en la educación moral de los indígenas». *El Mensajero*, I: 4 (marzo 1915), pp. 10-11.
- HANKIN, Katherine. «The Present Training School and its Possibilities». *Inca Land*, I: 4 (julio-agosto 1925), pp. 57-59.
- HASELWOOD, Elsa. «La Décima Asamblea Anual de la Iglesia del Nazareno en el Perú». *Renacimiento*, 205 (octubre 1928), p. 158.
- HASTINGS, H. «El conde y el antropófago». *El Cristiano*, 104, (mayo 1920), p. 75.
- HAYES, Virginia. «Daily Vacation Bible School». *Inca Land*, III: 1 (enero-febrero 1927), pp. 9-10.
- HERCUS, E.J. «Some phases of the Putumayo Question». *South America*, 1/6 (octubre 1912), p. 136-139.
- . «South America in the Edinburgh Conference Report». *South America*, I: 2 (junio 1912), pp. 41-44.
- HERNIMAN, Len. «Sicuaní - A Quechua Indian District and Neighbourhood». *Neglected Continent*, 6: 11 (junio 1925), pp. 374-376.
- HOFFMANN, Jeanette. «Daily Vacation Bible School». *Inca Land*, II: 2 (marzo-abril 1926), p. 27.
- INFANTE, Luis. «Concepto moderno de la cultura». *La Escuela Moderna*, II: 5 (julio 1912), pp. 129-133.
- INWOOD, Charles. «From Panama to Peru». *South America*, 1/8 (diciembre 1912), p. 179.
- JACK, Luis. «El Instituto Bíblico de Huancayo». *Alma Latina*, 14 (agosto 1927), pp. 4-5.
- LISSÓN, Emilio. «Instrucción Pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Señor Arzobispo de Lima, dirige al clero y fieles de la arquidiócesis, con motivo de la consagración oficial de la república al Sacratísimo Corazón de Jesús». *El Amigo del Clero*, 1034 (01-05-1923), pp. 204-205.
- . «Exhortación Pastoral del Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo con motivo de los ataques de la prensa liberal al proyecto de consagrar la nación al Sacratísimo Corazón de Jesús». *El Amigo del Clero*, 1036 (01-06-1923), pp. 250-252.

- «Decreto del Iltmo. Y Rdmo. Señor Arzobispo de Lima, suspendiendo la proyectada consagración del Perú al Sacratísimo Corazón de Jesús». *El Amigo del Clero*, 1036 (01-06-1923). p. 253.
- «Exhortación Pastoral que el Iltmo. [...] dirije al clero y fieles de sus arquidiócesis, con motivo de las actividades de las sectas protestantes». *El Amigo del Clero*, 1014 (01-julio-1922), pp. 219-225.
- «La Ley del matrimonio civil y del divorcio». *El Amigo del Clero*, 972 (01-octubre-1920), p. 442.
- «El Iltmo. y Rdmo. Señor Arzobispo y la cuestión del divorcio». *El Amigo del Clero*, 971 (15-setiembre-1920), pp. 414-415.
- LITUMA, Luis. «El protestantismo en el Perú». *El Amigo del Clero*, 1431 (agosto 1944) pp. 36-40.
- LOSADA Y PUGA, Cristóbal de. «La infiltración protestante en el Perú». *Revista de la Universidad Católica del Perú*, IX/1 (abril 1941) pp. 3-7.
- LUNA, Humberto. «Regionalismo en la educación». *La Escuela Moderna*, 1: 3 (mayo 1911), pp. 68-72.
- MACKAY, John A. «Después de cuatro años». *Leader*, IV: 3 (setiembre-octubre 1929), p. 346.
- «Los intelectuales y los nuevos tiempos». *Mercurio Peruano*, X: 58 (1923), pp. 498-515.
- «Peru and the Religious Issue». *Neglected Continent*, 6: 1 (diciembre 1922), pp. 234-236.
- «La profesión de hombre». *Mercurio Peruano*, VI: 33-34 (1921), pp. 180-200.
- «Renacimiento». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), p. 101.
- «Wordsworth y los Laquistas». *Mercurio Peruano*, III: 15 (1919), pp. 1781-1793.
- «El Gran demócrata». *El Cristiano*, 96 (setiembre 1919), p. 136.
- «Sociedad Nacional de Tratados - Quinta Memoria Anual». *El Cristiano*, 95 (agosto 1919), pp. 119-120.
- «Valor cultural del estudio de la literatura inglesa». *Mercurio Peruano*, II: 11 (1918), pp. 354-360.
- «Dos apóstoles de la democracia». *Mercurio Peruano*, I: 5 (1918), pp. 255-260.
- MACKNIGHT, Joseph. «La escuela y la enseñanza antialcohólica». *La Temperancia*, 2 (noviembre 1914), pp. 4-8.

- «La enseñanza de la moral y de la disciplina en las escuelas inglesas». *La Escuela Moderna*, II: 2 (abril 1912), p. 34.
- «Vida escolar». *La Escuela Moderna*, I: 9 (noviembre 1911), p. 270.
- «Sueldos de preceptores». *La Escuela Moderna*, I: 8 (octubre 1911), pp. 225-232.
- «Una educación bien entendida». *La Escuela Moderna*, I: 5 (junio 1911), pp. 129-131.
- «Fines de la educación». *La Escuela Moderna*, I: 3 (mayo 1911), p. 65.
- MAYER, Dora. «La Química Social». *El Deber Pro-Indígena*, 13 (octubre 1913), p. 105.
- MACCORNACK, D. M. «The Need of a Missionary Hospital in Perú». *Inca Land*, IV: 6 (noviembre-diciembre 1928), pp. 94-96.
- MACCORNACK, E.A. «The Hospital and Its Growth». *Inca Land*, I: 4 (julio-agosto 1925), p. 55.
- MACCORNACK,, Harriet. «Report by Administration». *Inca Land*, IV: 6 (noviembre-diciembre 1928), pp. 89-94.
- «The Montevideo Congress». *Inca Land*, I: 3 (mayo-junio 1925), pp. 35-37.
- MCNAIRN, Stuart. «The call of the Putumayo». *South America*, I: 6 (octubre 1912), p. 126.
- MILHAM, William T.T. «La Obra de la Unión Evangélica en el Perú». *Renacimiento*, 118 (julio 1921), p. 107.
- «From Darkness into Light». *South America*, II: 20 (diciembre 1913), p. 187.
- MOLINA, Wenceslao. «Memoria del presidente de la Sociedad Nacional de Temperancia, correspondiente al año social que termina en la fecha». *La Temperancia*, 12 (octubre 1918) pp. 5-7.
- «Memoria del Presidente de la Sociedad Nacional de Temperancia correspondiente al año social que termina el 22 de julio de 1914». *La Temperancia*, 1 (setiembre 1914), p. 2-5.
- MONTAÑO, Walter. «Cuál será la suerte de los evangélicos en el Perú? DEFINÁMONOS! *Renacimiento*, 219 (diciembre 1929).
- «Undécima Asamblea Anual de la Iglesia del Nazareno». *Renacimiento*, 215 (agosto 1929), pp.125-126.
- «Campaña de Evangelización en el Perú Central». *Renacimiento*, 212 (mayo 1929), p. 70.

- «Las causas de mi deportación». *Renacimiento*, 191 (agosto 1927), pp. 126-127.
- MUÑOZ, Alfonso. «Las loterías». *El Mensajero*, 4 (marzo 1915), p. 9.
- NARANJO, Atilio. «El alcohol. Su influencia sobre el organismo humano». *El Heraldo*, 22 (diciembre 1917), p. 3.
- NORDAHL, Margarita de. «Departamento Femenil- La mujer patriótica». *El Mensajero*, 9 (agosto 1915), p. 8.
- «La educación». *El Mensajero*, I: 1 (diciembre 1914), p. 5.
- PALMA, Clemente. «De jueves a jueves». *Varietades*, 793 (12-mayo-1923), pp. 1149-1150.
- PASTOR, F. «Opinión sobre la traducción del keshua del Nuevo Testamento». *Renacimiento*, 187 (abril 1927), p. 55.
- PATTON, Bessie. «Urco Farm. The School and other Items». *Neglected Continent*, 6: 12 (setiembre 1925), pp. 399-400.
- PAYNE, A.V. «Our Valley Trip». *Neglected Continent*, 4: 6 (diciembre 1917), pp. 338-340.
- «Spiritual Harvest on the Farm. Definite Conversions». *Neglected Continent*, 4: 1 (setiembre 1916), pp. 257-258.
- PEASE, Hazel. «Our Hospital». *Inca Land*, IV: 6 (noviembre-diciembre 1928), p. 96.
- PINTO, Paul. «La educación física en las escuelas». *La Escuela Moderna*, II: 4 (junio 1912), pp. 105-108.
- PONCE, Elías. «El problema religioso ante la educación», *El Mensajero*, 4 (marzo 1915), p. 8.
- RADER, M.A. «The Lima High School». *Inca Land*, IV: 5 (setiembre-octubre 1928), p. 65.
- «The New School Building in Victoria». *Inca Land*, III: 4 (julio-agosto 1927), pp. 57-58.
- «Things Worth Remembering About Peru». *Inca Land*, II: 4 (julio-agosto 1927), p. 67.
- «Evangelizing Beyond the High Sierras». *Inca Land*, II: 2 (marzo-abril 1926), p. 20.
- REED, Edward. «Off to the Putumayo». *South America*, I: 9 (enero 1913), pp. 208-209.
- RITCHIE, Juan. «Testimony of a Franciscan Friar». *Neglected Continent*, 8:3 (junio 1929), p. 46.

- «From Popish Sacristan to Evangelical Preacher». *Neglected Continent*, 6:6 (marzo 1924), pp. 334-336.
- «Evangelism, Press and Post». *Neglected Continent*, 6: 1 (diciembre 1922), pp. 226-228.
- «The Evangelical Union in Central Peru». *Neglected Continent*, 6: 1 (diciembre 1922), pp. 238-239.
- «The Religious Periodical in *South America*. Its Unique Opportunity». *Neglected Continent*, 5: 6 (marzo 1921), pp. 99-101.
- «Don Juan Guerrero. A Peruvian Warrior». *South America*, VII: 7 (enero-marzo 1920), pp. 87-89.
- «Un llamamiento pro-indígena». *El Cristiano*, 92 (mayo 1919), p. 72.
- «La santidad del matrimonio y el divorcio». *El Cristiano*, 86 (noviembre 1918), p. 168.
- «Estudios de socialismo cristiano». *El Cristiano*, 84 (setiembre 1918), pp. 140-141.
- «Estudios sociales. El aumento de la población». *El Cristiano*, 56 (mayo 1916), p. 77.
- «Estudios sociales. El jornal». *El Cristiano*, 63 (diciembre 1916), p. 189.
- «El Matrimonio: Su degradación por el concubinato». *El Cristiano*, 52 (enero 1916), pp. 7-8.
- «El Matrimonio: Los remedios que reclaman su actual degradación». *El Cristiano*, 53 (febrero 1916), p. 25.
- «Estudios sociales: el sistema tributario en el Perú». *El Cristiano*, 59 (agosto 1916).
- «Problemas sociales. El trabajo de la mujer». *El Cristiano*, 58 (julio 1916), p. 109.
- «Estudios sociales: El divorcio». *El Cristiano*, 55 (abril 1916), p. 60.
- «Palabras de vida». *El Cristiano*, 52 (enero 1916), p. 2.
- «Una manchita en el sol- Una carta abierta al Doctor, Presidente de la República». *La Prensa*, (13 dic 1918- tarde).
- «Our New Pastor in Lima». *Neglected Continent*, 4: 1 (setiembre 1916), p. 244.
- «Homenaje al Coronel M. Constantino Morán». *El Cristiano*, 58 (julio 1916), p. 108.

- RYCROFT, Stanley. «Un poco de historia». *Leader*, 40 (diciembre 1967), p. 61.
- SAGARNA, Antonio. «Los martes de la protervia». *Mercurio Peruano*. 65 (nov. 1923), pp. 219-223.
- SEARS, George. «Arequipa and its Needs». *South America*, II: 19 (noviembre 1913), p. 156.
- SENIBAR, A. «28 de julio». *El Mensajero*, 9 (agosto 1915), p. 7.
- SHURTLEFF, Malcolm. «Callao High School 1981-1925». *Inca Land*, I: 6 (noviembre-diciembre 1925), p. 94.
- SMITH, T. W. «Apuntes sobre el divorcio». *El Cristiano*, 110 (noviembre 1920), pp. 163-164.
- . «Manifestaciones de incultura». *El Cristiano*, 80 (mayo 1918), pp. 68-69.
- STANGER, F. M. «Victoria School». *Inca Land*, I: 6 (noviembre-diciembre 1925), p. 98.
- TYSON, Mr. and Mrs. «Joy Bells at Huantura». *Neglected Continent*, 8: 3 (junio 1929).
- UNAMUNO, Miguel de. «Hierocardiocracia». *El Heraldo*, 31 (setiembre 1918), pp. 2-3.
- VALDO, Pedro. «El hombre de un solo defecto». *El Heraldo*, 33 (noviembre 1918), p. 4.
- VARETTO, Juan. «Un Adalid de la Democracia. David Lloyd George». *El Heraldo* 19 (julio-agosto 1917), pp. 1-2.
- VEGA, María. «Casa de Salud de Bellavista». *Inca Land*, IV: 6 (noviembre-diciembre 1928), p. 86.

## 2.2. EDITORIALES SELECCIONADAS

- «Editorial». *El Heraldo*, 1 (1911); 38-39 (1914); 42, 45 (1915).
- «Editorial». «Editoriales». *El Cristiano*, 54-55, 59-60, 62 (1916); 80-81, 84, 86 (1918); 88, 90, 95-96 (1919); 106 (1920).
- «Editorial». «Notas editoriales». *Leader*, 2 (1926); V: 3 (1930).
- «Editorial». «Editoriales». *Renacimiento*, 121-123 (1921); 124-125, 128, 132 (1922); 136, 140 (1923); 193 (1927); 196-197, 203 (1928); 209-210, 214, 216 (1929) 223, 228-230 (1930).

2.3. SECCIONES DE NOTICIAS

- «Personnals». *Inca Land*, I: 4, 6 (1925); II: 6 (1926); IV: 2 (1928).  
 «Lo que pasa». *El Mensajero*, 5-7, 10, 13 (1915); 33 (1917); 22-23 (1916); 40 (1918).  
 «Actualidad», «Noticias». *El Heraldo*, 40, 42-44, 47, 50 (1915).  
 «Actualidades», «Noticias». *El Cristiano*, 52-53, 55, 58-61 (1916); 96 (1919), 104, 106-107, 109, (1920),  
 «Notas», «Notas y correspondencia», «Crónicas», «Tópicos del mes», «Actualidades». *Renacimiento*, 118, 120, 122 (1921); 137 (1923); 184-187, 192 (1927); 200, 202, 204 (1928); 208, 210, 212, 217-219 (1929); 220, 222-225, 227-228, 229, 230 (1930).

3. *Impresos y otras publicaciones documentales*

- Almanaque de El Comercio*. Lima: Imprenta de El Comercio, 1915-1930.  
 ANDROSS, Matilde Erickson. *The Story of the Advent Message*. Washington D.C., 1926.  
 BEACH, Harlan. *Protestant Missions in South America*. 1907  
*Biblioteca Nacional Anti-Romana de Reforma Higiénica Liberal-Cristiana*. Arequipa. Folletos 6-11 (1904-1905).  
 BUCKLE, Ellen. *Albores de la Montaña*. Lima: s.e., s.f.  
 COLEGIO ANGLO-PERUANO. *Prospecto del Colegio Anglo-Peruano, fundado en 1917*. Lima: Imp. Standard, 1930.  
 COMMITTEE ON COOPERATION IN LATIN AMERICA (CCLA) (ed.) *Christian Work in South America. Official Report of the Congress on Christian Work in South America at Montevideo, Uruguay, April, 1925*. Nueva York: Fleming H. Revell Company, 1925. 2 vol.  
 CONGRESO DE LA REPÚBLICA. *Diario de los Debates de la Honorable Cámara de Diputados*. Lima: Tip. de La Prensa, 1913, 1915, 1918.  
 ———. *Diario de los Debates de la Honorable Cámara de Senadores*. Lima: Imp. Torres Aguirre, 1915, 1920-1922.  
 CURTIS, William. *Between the Andes and the Ocean*. Nueva York: Duffield and Co., 1907.  
 DÁVALOS Y LISSÓN, Pedro. *La Primera Centuria. Causas geográficas, políticas y económicas que han detenido el progreso moral y material del Perú en el primer siglo de la vida independiente*. Lima: s.e., vol. I.

- DRINOT, Pablo. *El Obispo de Huánuco y los protestantes*. Lima: Imp. de La Unión, 1917.
- ECUMENICAL MISSIONARY CONFERENCE NEW YORK, 1900. *Report of the Ecumenical Conference on Foreign Missions, Held in Carnegie Hall and Neighboring Churches, April 21 to May 1*. 2 vol. Nueva York: American Tract Society, 1900.
- FARFÁN, Pedro Pascual. *Carta Pastoral sobre la propaganda protestante con ocasión de la Próxima Cuaresma*. Cuzco, 1933.
- FORGA, Eduardo. *Algunas observaciones al discurso - programa leído por el doctor José Pardo, candidato civilista-constitucional á la presidencia de la República, el 12 de junio en la Exposición de Lima*. Arequipa: Imp. de El Trabajo, 1904.
- GRUBB, Kenneth. *The West Coast Republics in South America*. Londres: World Dominion Press, 1939.
- *Parables from South America*. Londres: The Lutterworth Press, 1932.
- *The Evangelical Handbook of Latin America*. Nueva York-Londres: Committee on Cooperation in Latin America - World Dominion Press, 1937.
- IGLESIA EVANGÉLICA PERUANA. *Estatutos de la Iglesia Evangélica Peruana*. Mecanografiado.
- INMAN, Samuel. *América Revolucionaria*, Madrid: Javier Morata Ed., 1933.
- JARRETT, John. *Fifteen Years in Peru*. Londres: RBMU, 1912.
- MACINTOSH, George (ed.). *The Money Memoirs. New Zealand & Peru. Dr. Herbert Money*. 3 vol. Tapport: MAC RESEARCH, 1989.
- MAC LEAN Y ESTENÓS, Roberto. *Sociología Educacional del Perú*, Lima: Imp. Gil.
- MACKAY, John A. «Don Miguel de Unamuno y la crisis de la cultura contemporánea» (1946). *Época. Revista de Historia Eclesiástica*. Lima. I: 1 (julio 1995), pp. 139-149.
- Carta de Mackay a Unamuno (6-10-1930). *Época. Revista de Historia Eclesiástica*. 2:2 (enero-junio 1996), p. 25.
- *El Otro Cristo Español*. Lima: Colegio San Andrés, 1991 (1932).
- MACKAY, Kenneth. *A Small Bit of Medical Missionary Journeying Between the Mayo and the Huallaga in the Montaña of Peru*. 1927 (texto mecanografiado).
- MCLEAN, J.H. *The Living Christ for Latin America*. Nueva York: The Board of Foreign Missions and the Woman's Boards of Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.A., 1916.
- NEELY, Thomas. *La Iglesia Metodista Episcopal en América del Sur*. Buenos Aires, 1906.

- NEWELL, Mrs. *For Christ and Cuzco*. Londres, 1904.
- PANAMA CONGRESS 1916. *Christian Work in Latin America*. Nueva York: The Missionary Education Movement, 1917.
- PAZOS, Juan Francisco. *Tesis sobre la Inmigración en el Perú sustentada por (...) en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas para la colación del grado de Bachiller*. Lima: Imp. y Lib. de Benito Gil, 1891.
- PENZOTTI, Francisco. *Spiritual Victories in Latin America*. Nueva York: American Bible Society, 1916.
- «*Memorias de viaje*», Samuel Escobar (ed.), op. cit. (1984), pp. 149-160.
- RITCHIE, Juan. *Indigenous Church Principles in Theory and in Practice*. Nueva York, 1946.
- *The Indigenous Church in Peru*. Londres: World Dominion Press, 1932 (traducción al castellano en *Época*, 2 (enero-junio 1996), pp. 95-122).
- *Guía Evangélica Peruana*. Lima: Lib. e Imp. El Inca, 1924.
- ROSS, Edward A. *South of Panama*. Nueva York: The Century Co., 1915.
- THOMSON, James. *Letters on the moral and religious state of South America* (1827) En: Elvira Romero, (1974), apéndice.
- WALKER, Louise J. *Peruvian Gold*. Springfield, Missouri: Assemblies of God Division of Foreign Missions, 1985.

## Fuentes secundarias

### I. Libros

- ARANGUREN, José Luis. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- ARMAS, Fernando. *Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y Tolerancia Religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: CERA «Bartolomé de las Casas» - Fondo Editorial PUCP, 1993.
- ASHTON, T. S. *La revolución industrial*. México: FCE, 1988 (1948).
- BARRERA, Saúl. *Orígenes y desarrollo de la Iglesia Evangélica Peruana*. Lima: CBT-CEDEPP, 1993.
- BASADRE, Jorge. *Perú: problema y posibilidad (ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú, con algunas reconsideraciones, cuarentisiete años después)*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1994 (1931).

- . *Historia de la República del Perú 1822-1933*. 6ta. ed. Lima: Ed. Universitaria, 1968-1969. T. 13.
- BASTIAN, Jean Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE, 1994.
- (comp.) *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: FCE-CEHILA, 1990.
- . *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990.
- . *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: FCE - El Colegio de México, 1989.
- BELAUNDE, Víctor Andrés. *La Realidad Nacional*. Lima: Mundo Moderno, 1991 (1930).
- BELL, Daniel. *El advenimiento de la sociedad industrial*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: S. XXI, 1988.
- BLOOM, Harold. *La religión en EE.UU. El surgimiento de una nación postcristiana*, México: FCE, 1994.
- BONILLA, Heraclio. *La emergencia del control norteamericano sobre la economía peruana: 1850-1930*. Lima: PUCP, 1975.
- BRUNO-JOFRÉ, Rosa del Carmen. *Methodist Education in Peru. Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration, 1888-1930*. Waterloo, Ont.: Canadian Corporation for Studies in Religion, 1988.
- BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO. *Apogeo y crisis de la república aristocrática (Oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú 1895-1932)*. Lima: Rikchay Perú, 1979.
- CALERO, Mavilo. *Historia de la Educación Peruana*, Lima: San Marcos, 1999.
- CARPENTER, Joel y Wilbert R. SHENK (ed). *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1990.
- CONN, Harvie. *Teología Contemporánea en el mundo*. Grand Rapids, Mich.: Subcomisión de Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1973.
- CORTÁZAR, Juan Carlos. *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*. Lima: Fondo Editorial PUCP- Instituto Bartolomé de las Casas, 1997.
- COTLER, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP, 1978.
- CHANAMÉ, Raúl. *La amistad de dos amautas. Mariátegui y Mackay*. Lima: Magisterial, 1995.

- DAMBORIENA, Prudencio. *El Protestantismo en América Latina*. Friburgo: Feres, 1962.
- DAYTON, Donald. *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*. Buenos Aires - Grand Rapids: Nueva Creación - William Eerdmans, 1991.
- DE TRAZEGNIES, Fernando. *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1980.
- DEERE, Diana. *Familia y relaciones de clase. El campesinado y los terratenientes en la sierra norte del Perú, 1900-1980*. Lima: IEP, 1992.
- DEIROS, Pablo. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992.
- (ed.). *Los Evangélicos y el poder político en América Latina*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.
- DEL ÁGUILA, Alicia. *Callejones y mansiones. Espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en la Lima del 900*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1997.
- DIVINE, Robert y otros. *América. Past and Present*. Glenview, Ill.: Scott, Foresman and Company, 1984.
- ESCOBAR, Samuel. *Los Evangélicos: ¿Nueva leyenda negra en América Latina?* México: CUPSA, 1991.
- (ed.). *Precursores Evangélicos*. Lima: Presencia, 1984.
- (comp.). *Protestantismo en el Perú. Guía bibliográfica y de fuentes*. Lima: Puma, 2001.
- FERNÁNDEZ, Pelayo. *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno (1888-1975)*. Madrid: José Porrúa Turanza, 1976.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Los Mineros de la Cerro de Pasco 1900-1930*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1983.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. 1821-1919*. Lima: CERA «Bartolomé de Las Casas», s/f.
- GONZÁLES, Eloy. *Presencia misionera en el norte del Perú*. Tomo II. Chiclayo, 1987.
- GUTIÉRREZ, Tomás. *Haya de la Torre y los protestantes liberales (Perú, 1917-1923)*. Lima: Nuevo Rumbo, 1995.
- *Los Evangélicos. Un nuevo rostro en la política peruana de los 90*. Lima: Nuevo Rumbo, s/f.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- HAMILTON, Keith. *Church Growth in the High Andes*. Lucknow, India: Lucknow Publishing House, 1962.

- HEMPTON, David. *The Religion of the People: Methodism and Popular Religion c. 1750-1900*. Londres: Routledge, 1996.
- HOBBSAWM, Eric. *Las revoluciones burguesas*. Madrid: Guadarrama, 1971 (1962).
- HOGG, W.R. *Ecumenical Foundations. A History of the International Missionary Council And Its Nineteenth-Century Background*. New York: Harper & Brothers, 1952.
- HUAMÁN, Santiago. *La primera historia del Movimiento Pentecostal en el Perú*. Lima: El Gallo de Oro, 1982.
- JOHNSTONE, P. J. *A todas las naciones. Un almanaque de intercesión mundial*. Bogotá: Buena Semilla, 1982.
- JOYCE, Patrick. *Democratic Subjects: The Self and the Social in Nineteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- JULCA, Esperidión. *La Iglesia del Nazareno en el Perú. Datos históricos desde sus inicios hasta 1985*. S.d., 1985.
- KAPSOLI, Wilfredo. *El Pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Lima: Debates Rurales, 1980.
- KESSLER, Juan. *Historia de la Evangelización en el Perú*. Lima: Puma, 1993
- KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1996.
- KLARÉN, Peter. *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Lima: IEP, 1976.
- KRISTAL, Efraín. *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas. Un estudio sociológico del pentecostalismo chileno*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1968.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. *Historia del Cristianismo*. El Paso, Tx.: Casa Bautista de Publicaciones, 1959, T. II.
- LÉONARD, Émile. *Historia general del Protestantismo*. Barcelona: Península, 1967 (1961), 3 vol.
- LÓPEZ, Darío. *Los Evangélicos y los derechos humanos: La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú. 1980-1992*. Lima: CEMAA, 1998.
- MACPHERSON, John. *At the Roots of a Nation. The Story of San Andrés School in Lima, Peru*. Edimburgo: The Knox Press, 1993.
- MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Barcelona: Gustavo Gili, S.A., 1968.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Universitaria, 1955.

- MARSDEN, George. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Publishing, 1991.
- MARTIN, David. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1990.
- MARTY, Martin. *Peregrinos en su propia tierra. Quinientos años de religión en América*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987.
- MCEVOY, Carmen. *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima. Fondo Editorial PUCP, 1997
- MCINTOSH, Estuardo. *The Life and Times of John Ritchie, 1878-1952*. Tayport: MAC Research, 1988.
- MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*. Grand Rapids, Mi.: Nueva Creación, 1995.
- MONEY, Herbert. *La reforma del Art. 4to. de la Constitución del Perú. 1915*. Lima: CONEP, 1965.
- PACHECO VÉLEZ, César. *Ensayos de simpatía sobre ideas y generaciones en el siglo XX*. Lima: Universidad del Pacífico, 1993.
- PADILLA, Washington. *La Iglesia y los Dioses Modernos. Historia del Protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989.
- PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (ed.). *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico (CIUP), 1995.
- PARKER, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: FCE, 1993.
- PARKER, David S. *The Idea of the Middle Class: White-Collar Workers and Peruvian Society, 1900-1950*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1998.
- PAULSTON, Rolland. *Society, Schools and Progress in Peru*. Oxford: Pergamon Press, 1971.
- PIKE, Frederick. *The Politics of the Miraculous in Peru. Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1986.
- PLANAS, Pedro. *La República Autocrática*. Lima: Friedrich Ebert, 1994.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (ed.). *Epistolario de Ricardo Palma*. Estudios preliminares y notas de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Cultura Antártica, 1949. 2 vol.
- PRIEN, Hans Jürgen. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.

- QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad & Política, 1988.
- READ, William y otros. *Avance evangélico en la América Latina*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1971. 2 vol.
- RUIZ GUERRA, Rubén. *Hombres nuevos: metodismo y modernización en México (1873-1930)*. México: CUPSA.
- SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa Ed., 1965. Vol. I.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Haya de la Torre o el político. Crónica de una vida sin tregua*. Lima: Editora Atlántida, 1979.
- SCHÄFER, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI, 1992.
- SINCLAIR, John. *Juan A. Mackay, un escocés con alma latina*. México: FCE, 1990.
- STANLEY, Brian. *The Bible and the Flag. Protestant Missions & British Imperialism in the Nineteenth & Twentieth Centuries*. Leicester: Apollos, 1990.
- SULMONT, Denis. *El movimiento obrero peruano (1890-1980). Reseña histórica*. Lima: Tarea, 1980.
- SYNAN, Vinson. *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1971.
- TAYLOR, A. J. P. *Historia de Inglaterra. 1914-1945*. México: FCE, 1989 (1965).
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE, 1998 (1992).
- TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: FCE, 1967 (1925).
- TURNER, Bryan. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: FCE, 1988.
- UNAMUNO, Miguel de. *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada, 1969.
- . «Mi religión y otros ensayos» (1910). En: *Obras Completas*, vol. IV. Madrid: Ed. Afrodiseo Aguado-Vergara, 1959-1964.
- VALCÁRCEL, Luis. *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo, 1972.
- VARIOS. *Las Iglesias Evangélicas y el Estado Mexicano*, México, DF: Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992.
- VILLAVICENCIO, Maritza. *Breve historia de las vertientes del movimiento de mujeres en el Perú*. Documento de Trabajo 3. Lima: Centro de la Mujer Peruana «Flora Tristán», 1990.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987.
- . *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lima: Tiempos Nuevos, 1990 (1904).

- WEINBERG, Albert K. *Manifest Destiny. A Study of National Expansionism in American History*. (1935).
- ZAVALA, Rubén. *Historia de las Asambleas de Dios del Perú*. Lima: Dios es Amor, 1989.

## 2. Artículos

- AMESTOY, Norman Rubén. «Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura, 1850 – 1910, el caso argentino» *Boletín Teológico FTL*, 47-48 (1992), Buenos Aires; pp. 203-222
- BAUM, Gregory. «Sociología de la religión (1973-1983)». *Concilium*. 190 (1983), p. 474.
- ESCOBAR, Samuel. (Estudio preliminar) «Libertad religiosa en el Perú. El proceso a Francisco Penzotti (1890-1891)», *Época. Revista de Historia Eclesiástica*. II: 3 (julio 1996), pp. 30-32.
- «El legado misionero de Juan A. Mackay». Introducción en Juan A. Mackay, op. cit. (1991), pp. 15-20.
- «La huella de Mackay en la educación peruana», Introducción en John A Mackay, *El sentido de la vida y otros ensayos*. Lima: Presencia, 1988.
- FONSECA, Juan. «Sin educación no hay sociedad»: las escuelas lancasterianas y la educación primaria en los inicios de la república (1822-1826)» En: Scarlett O'Phelan (comp.) *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: PUCP-IRA, 2001, pp. 265-288
- «Antialcoholismo y modernización en el Perú (1930-1930)». *Histórica*, XXIV 2 (diciembre 2000), pp. 327-364.
- GOUVEA MENDOCA, Antonio. «La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo en Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis» En: Jean Pierre Bastian, op. cit (1990), pp. 67-82.
- GUERRA, Margarita. «La "Patria Nueva" de Leguía», *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16 (1989), pp. 245-252.
- GUTIÉRREZ, Tomás. «Protestantismo y Movimientos Sociales en América latina. El paradigma de los '20. Perspectivas». En: *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe*. Pp. 35-45. (comp.). Lima: CEHILA, 1996.
- «América Latina en perspectiva histórica». *CLADE III: Documentos*. Lima: CONEP-FTL, 1992. Pp. 47-50.

- HAMPE, Teodoro. «Hacia una periodificación de la Historia del Perú Colonial (Factores económicos, políticos y sociales)». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. 17 (1990) pp. 269-273.
- INOCENCIO, Juan. «Cronología para una historia de las publicaciones evangélicas (1894-1990)», *Caminos*, 60 (diciembre 1998). Lima: CEPS, pp. 33-42.
- KESSLER, Juan y Wilton NELSON. «Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano», *Oaxtepec*, 1978. Unidad y misión en América Latina. San José: CLAI, 1980, pp. 11-30.
- KLAIBER, Jeffrey. «Cambios religiosos en América Latina y entre los hispanos de EE.UU.». *Revista Teológica Limense* xxv/3 (1991), p. 436.
- KUHL, Paul. «Posibles aliados: Metodistas y Francmasones en la lucha por la libertad de cultos en el Perú». *Cristianismo y sociedad*. 99 (1989) pp. 45-58.
- LÓPEZ SORIA, José Ignacio. «Modernidad / Postmodernidad. Horizontes desde la tradición andina» En: Enrique Urbano (comp.), *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: CERA «Bartolomé de las Casas», 1992, pp. 317-338.
- LORES, Rubén. «El destino manifiesto y la empresa misionera», *Vida y pensamiento*. San José. 7: 1-2 (1987), pp. 15-16.
- MCINTOSH, George S. «The Legacy of John Ritchie», *International Bulletin of Missionary Research*, 19: 1 (enero 1995), p. 27.
- . «Iconoclastas y Coleccionistas». En: Samuel Escobar y otros. *Historia y misión. Revisión de perspectivas*. Lima: Presencia, 1994.
- NELSON, Wilton. «En busca de un protestantismo latinoamericano. De Montevideo 1925 a La Habana 1929», *Oaxtepec* 1978, op. cit., pp. 33-43.
- PATTERSON, James Alan. «The Loss of a Protestant Missionary Consensus: Foreign Missions and the Fundamentalist-Modernist Conflict», Joel Carpenter y Wilbert Shenk (ed.), op. cit., pp. 74-77.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. «El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República aristocrática». En: Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (ed.) *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico (CIUP), 1995, pp. 219-260.
- RÉNIQUE, José Luis. «La Burguesía peruana y la penetración imperialista, 1910-1930». *Socialismo y participación*, 33 (marzo 1986), pp. 47-64.
- ROBERT, Dana. «“The Crisis of Missions”: Premillennial Mission Theory and the Origins of Independent Evangelical Missions». En: Joel Carpenter y Wilbert Shenk (ed.), op.cit., pp. 29-46.

- SANBORN, Cynthia. «Los obreros textiles de Lima: redes sociales y organización laboral, 1900-1930». En: Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (ed.), op. cit., pp. 187-215.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. «John Mackay y la Educación peruana». *Leader* XL/VIII: 46 (1973), p. 68.
- . «Palabras en el 70 Aniversario del Colegio San Andrés». *Leader*. (1987), pp. 42-44.
- SINCLAIR, John. «Los protestantismos en la costa del Pacífico y de Venezuela. Del ropaje extranjero a una expresión autóctona». En: Tomás Gutiérrez (comp.). *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*. Lima: CEHILA, 1996. pp. 61-72.
- TEEL, Charles. «Las raíces radicales del Adventismo en el Altiplano peruano», *Allpachis* XXI/33 (1er. Semestre 1989). Instituto de Pastoral Andina, p. 209-248.
- UNAMUNO, Miguel de. «Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana» (1906). En: *Unamuno. Pensamiento político*, p. 309.
- WALLS, Andrew. «The American Dimension in the Missionary Movement». En: Joel Carpenter y Wilbert Shenk (ed.), *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1990.
- WILSON, Bryan. «Religious organization». *International Encyclopedia of the Social Sciences*. David Sills (ed.). Londres: Collier - Mac Millan Publishers, 1972. Vol. 13-14, pp. 434.

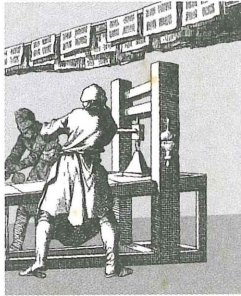
### 3. Tesis, separatas y materiales inéditos

- BAHAMONDE, Wenceslao. «The Establishment of Evangelical Christianity in Peru, 1822-1900». Th. Dr. Hartford: Hartford Seminary, 1952.
- CRISANTO, Emiliano. «Historia de la educación en la Iglesia Evangélica de los Peregrinos». Mono. Lima, 1993.
- ESCOBAR, Samuel. *La identidad de los evangélicos latinoamericanos* (inédito). Lima, 1997.
- . «Metodistas y Adventistas: dos modelos de proyecto protestante en el Perú. 1877-1925». Ponencia - *Seminario de historia del Protestantismo en el Perú*. Lima, 1996.

- FONSECA, Juan. «Unamuno y la intelectualidad protestante en el Perú: El caso de John A. Mackay (1916-1925)». Ponencia presentada en el *Coloquio Internacional del Centenario de la Generación del 98*. Lima: PUCP, 1998. 21 pp.
- INOCENCIO, Juan. «Una experiencia misiológica protestante en el sur del Perú: Eduardo Francisco Forga. Arequipa, 1901-1906». Ts. Mag. Lima: CEMA, 1998.
- . «Una lectura evangélica de la situación histórico-social del Perú: Eduardo Forga 1904-1907». Ponencia - *Seminario de historia del Protestantismo en el Perú (SHPP)* Lima, 1996.
- KARNO, Howard. «Augusto B. Leguía, The Oligarchy and the Modernization of Peru, 1870-1930». Th. (Ph.D.)- University of New Mexico (1970), Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, 1971.
- KESSLER, Jean Baptiste. «A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile». Th. Dr. Goes: Universidad de Utrecht, 1967.
- KOWALCHUCK, Federico. *La historia y el mensaje de la Alianza Cristiana y Misionera*. (mimeo.), Lima: s/f.
- MCINTOSH, Estuardo. «Las misiones evangélicas independientes al Perú, 1893-1945». Ponencia - *Seminario de historia del Protestantismo en el Perú*. Lima, 1995.
- . *Génesis de la Iglesia Evangélica en el Perú*. Separata. Lima: s/f.
- MACKAY, John A. «Don Miguel de Unamuno: su personalidad, obra o influencia». Th. Dr. *Revista Universitaria*. Vol. II: 4to. trimestre (1918).
- PAREDES ALFARO, Rubén. «A Protestant Movement in Ecuador and Peru: A Comparative Socio-anthropological Study of the Establishment and Diffusion of Protestantism in Two Central Highland Regions». Ts. (Dr.). University of California. Los Angeles, 1980.
- PAREDES BERMÚDEZ, Rubén. «La Iglesia Evangélica Peruana: su origen, establecimiento y desarrollo en la sierra central del Perú con un énfasis especial en el valle del Mantaro. 1920-1950». Tesis Lic. Facultad Evangélica Orlando Costas. Lima, 2000.
- ROMERO, Elvira. «El Protestantismo Anglosajón en el Perú. 1822-1915». Tesis (Dr.). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 1974.
- SAVAGE, Peter. «The Ministry in the Iglesia Evangelica Peruana». (Mono.). Faculty of the School of World Mission, Fuller Theological Seminary, 1967.
- SEMINARIO EVANGÉLICO DE LIMA - Departamento de Misiología. *Movimiento Evangélico en la historia del Perú y en América Latina*. Lima: SEL, 1985.

- STANGER, Frank. «La Iglesia y el Estado en el Perú independiente». Th. Dr.:  
Universidad Mayor de San Marcos, Lima: 1925. En: *Época. Revista de  
Historia Eclesiástica*, 2:2 (enero-junio 1996), pp. 43-91.
- SCOTT, John. *¿Qué es ser evangélico?* s/d.





*Misioneros y civilizadores:  
protestantismo y modernización  
en el Perú (1915-1930)*  
fue impreso en octubre de 2002 en  
el taller de Cromática S. A. C.

## Próximias publicaciones

- *La fiesta del ganado en el valle del Chancay (1962-2002)*  
Juan Javier Rivera Andía
- *Convicciones metafóricas. Teoría de la literatura*  
Colección artes, ciencia y humanidades  
Eduardo Hopkins
- *Instrumentos de Gestión Ambiental en el Sector de la Construcción*  
Sonia Valdivia
- *Riqueza económica y pobreza política*  
Francisco Durand
- *Homenaje a Jorge Eduardo Eielson*  
José Ignacio Padilla (editor)

