

LOS PROTESTANTES, EL ESTADO Y LA LEGISLACIÓN MODERNIZADORA EN EL PERÚ (1889-1930)

Juan Fonseca

Un hecho que ha pasado normalmente inadvertido en la historiografía peruana ha sido el de la participación de las minorías en diversos momentos y procesos de la historia nacional. En el caso de las minorías religiosas, la presencia de las comunidades protestantes, con más de un siglo de existencia, está recientemente recibiendo renovada atención¹. Por esta razón, nos parece conveniente explorar algunos aspectos de la participación protestante en momentos fundamentales de la consolidación del proyecto de modernización en la sociedad peruana a fines del siglo XIX e inicios del XX. Así, en este artículo buscamos mostrar cómo los protestantes, aun en su fase inicial de asentamiento en el país, participaron, desde su peculiar perspectiva, en dicho proceso modernizador. Nuestro enfoque se centrará básicamente en la actitud protestante frente a los proyectos de reforma legal sobre el matrimonio civil, el divorcio y la relación Iglesia-Estado. Antes de ello, haremos un breve resumen sobre el establecimiento del protestantismo en el Perú, y sobre sus actitudes políticas predominantes.

LA LLEGADA DEL PROTESTANTISMO AL PERÚ

Aunque hubo protestantes desde el inicio de la República, especialmente ligados a las comunidades inmigrantes anglosajonas, la presencia protestante en el Perú asumió un carácter permanente hacia fines del siglo XIX. Un hecho fundamental para ello fue la llegada del misionero metodista Francisco Penzotti, quien abrió un salón de cultos dirigido al público peruano en el Callao en 1888. Hasta su llegada, los diversos intentos de otros misioneros protestantes de establecer bases permanentes habían sido aislados y efímeros. Tan pronto Penzotti arribó, se dedicó a vender biblias y a adiestrar a algunos peruanos en lo mismo. Además, empezó a celebrar servicios religiosos en español en un local alquilado². Su auditorio creció aceleradamente hasta llegar a las trescientas personas en los servicios dominicales. El éxito de Penzotti motivó la reacción de algunos sacerdotes católicos quienes empezaron a hostilizarlo y lograron encarcelarlo en julio de 1890. Ante el hecho, los

liberales iniciaron una vigorosa campaña para que el misionero fuera liberado. En enero de 1891, casi dos mil personas desfilaron por las calles de la ciudad a favor de la libertad religiosa y, específicamente, protestando por el encierro de Penzotti. Finalmente, luego de que el caso adquiriera gran notoriedad, incluso en el extranjero, el misionero fue liberado en marzo del mismo año³.

Luego de este hecho, las comunidades protestantes se asentaron progresivamente en el país, logrando formar las primeras organizaciones permanentes. En 1912, las denominaciones establecidas eran la Iglesia Metodista Episcopal, la Unión Evangélica de Sudamérica, la Misión Adventista, la Iglesia de la Santidad y el Ejército de Salvación; además de las Sociedades Bíblicas Americana, Británica y Extranjera. Durante todo ese tiempo, aunque en la práctica había una mayor laxitud, en especial en Lima, no obstante, la espada de Damocles de una condena oficial era un importante impedimento para que las misiones protestantes pudieran desarrollarse sólidamente. La tolerancia religiosa se convirtió entonces en el gran objetivo de los protestantes.

Esto finalmente se obtuvo algunos años después, en 1913, no sin superar una serie de escaramuzas y retrocesos. El hecho que originó directamente la batalla final para lograr la tolerancia religiosa fue el atropello que sufrió la misión adventista en Platería (Puno) por parte del obispo de Puno, Valentín Ampuerto. Luego del incidente, Manuel Zúñiga Camacho, director de las escuelas adventistas indígenas, denunció el hecho a las autoridades de Lima. Esto provocó que el sector liberal empezara a abogar, primero por una sanción contra 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 propuso la reforma del art. 4 de la Constitución para eliminar la parte que decía: "y no se permite el ejercicio público de otra alguna" ⁴. Contando con el apoyo del senador liberal Mariano Cornejo, los misioneros Ritchie (UESA), 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 obreros⁵. Finalmente, a pesar de la oposición clerical, la reforma fue aprobada y, dos años después, el 11 de noviembre de 1915, la ley fue promulgada.

Dadas las condiciones para un trabajo más libre, las misiones protestantes empezaron a experimentar un crecimiento progresivo durante las dos primeras décadas del siglo XX. No solamente aumentó el número de denominaciones establecidas, sino que también la red de congregaciones se extendió en varios departamentos del país, y el número de adherentes tuvo incremento significativo. Además, la variedad de actividades y campos de acción de los misioneros y

pastores se amplió notablemente. Como parte de la estrategia misionera, se fundaron colegios, clínicas, enfermerías, haciendas; y los protestantes se relacionaron con diversas agrupaciones y movimientos sociales e ideológicos de vanguardia⁶.

LOS PROTESTANTES ANTE EL ESTADO

Como parte de este proceso de establecimiento y consolidación, los protestantes tuvieron que configurar ciertas líneas de acción frente al Estado, la política y los cambios que ocurrían en la estructura legal peruana, algunos de los cuales tenían que ver directamente con sus intereses e ideas. Los protestantes mantuvieron una actitud estable hacia el Estado, aunque no así con los gobiernos. Dependía bastante de las tendencias del régimen de turno para que sus relaciones fueran constructivas o conflictivas. Dentro de 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. No obstante, la influencia de la Iglesia Católica, en ese momento crítica de la mayoría de los principios de la modernidad, impidió que las relaciones entre los agentes religiosos protestantes y algunos gobiernos fueran más sólidas.

Para entender mejor estas relaciones, debemos referirnos a ciertas constantes ideológicas que podrían ser sistematizadas en una “doctrina política”. Esto resulta algo complicado por dos razones. La primera es que muy pocas de las tradiciones protestantes han elaborado sistemáticamente sus doctrinas políticas, con algunas excepciones. 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 políticas⁷. En segundo lugar, es impropio referirse a las “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 notorias diferencias con las de un luterano o un anglicano. No obstante se pueden determinar tendencias predominantes en las actitudes políticas de todos ellos frente a una situación que los afecta colectivamente.

A pesar de ser un movimiento esencialmente religioso, el protestantismo desarrolló sus actitudes políticas a partir 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 presbiteriano⁸, de rasgos esencialmente democráticos, no es de sorprender que proyectaran eso 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 a voto y a elegir y ser elegidos⁹. 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 demuestra 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 ideal y honrada en la vida política diaria”¹⁰.

Por ello no es de sorprender que en la literatura protestante se promocionaran 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”¹¹. 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, de expandir la democracia a todo el mundo como parte de su “misión” civilizadora, configuró las actitudes políticas de los primeros protestantes.

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. Además, produjeron momentos de confrontación con la Iglesia Católica, institución que encarnaba la oposición al proceso modernizador por sus connotaciones secularizadoras. Así, este análisis 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 incorporaba progresivamente elementos secularizadores y por ello 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 protestante¹², la legislación al respecto 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 unos 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 desacuerdo¹³. Durante esos años, fueron básicamente los inmigrantes y algunos profesionales peruanos quienes optaron por esta vía. No obstante, fueron siempre minoritarios y principalmente celebrados en Lima y El Callao¹⁴. Recién en 1920, como parte del paquete de reformas de la “Patria Nueva”, fue aprobada una ley que declaraba el matrimonio civil obligatorio y también la posibilidad 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 civil¹⁵.

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 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 camino¹⁶. 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 número 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 asunto. Al año siguiente, Smith celebró el primer matrimonio religioso según el rito protestante en Huánuco, luego del matrimonio civil de los contrayentes Marino Rojas y Julia Villanueva¹⁸.

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 cementerios¹⁹. Además, en sus predicaciones, los misioneros se encargaban de explicar a la feligresía las características de esas leyes y cómo debían aplicarse. En ese sentido, en una situación en la que el Estado tenía 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 su red 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 Tumbull (ILE) por Cajamarca, se ocupaban de realizar matrimonios civiles o de presionar a las autoridades civiles a que los hicieran²⁰. 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 las autoridades no ponían trabas, recibían el pleno apoyo de los protestantes “por su celo en cumplir las leyes del país”²¹. Esta actitud era, aún minoritaria, a pesar de la legislación vigente, tanto por los prejuicios sociales como por la constante propaganda del clero católico, que siguió oponiéndose a la medida durante toda la década en lo que se refiere a los católicos. Según la Iglesia, el matrimonio civil para los católicos era una simple formalidad legal que, sin el matrimonio religioso, sólo era un “vergonzoso concubinato”²². 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, dio la Ley 6890 que recalcó lo ya prescrito en la legislación anterior, pero estableciendo que cualquier

funcionario religioso debía exigir el certificado del matrimonio civil a todo contrayente antes de casarlo. Obviamente, los protestantes recibieron la noticia con júbilo y declararon que estaban dispuestos "...a cumplirla estrictamente"²³. 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.

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 a 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 divorcio²⁴. La reacción inicial de los protestantes fue favorable porque la falta de ley del divorcio "... no sólo impide casarse debidamente a cónyuges burlados y abandonados, sino que también muchas mujeres de la clase obrera alegan ésta como la razón porque, aun cuando viven en el concubinato, se resisten a cumplir con la ley y casarse debidamente"²⁵. 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. Aquí conviene distinguir las posiciones católica y protestante sobre el matrimonio.

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 se admite su carácter sagrado. 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 violaciones y los abusos"²⁶. 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 año, el proyecto pasó a la Cámara de Diputados recibiendo un dictamen favorable. Sin embargo, no se efectuó su respectiva promulgación sino hasta 1920²⁷. La postura protestante nuevamente se manifestó unánimemente favorable. 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”. 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”²⁸.

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 ello, el Estado no debía estar sometido a los preceptos de ninguna institución religiosa en particular sino dar disposiciones que permitieran 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 deseen tomarla. Es más, los misioneros no lo recomendaban para los propios protestantes, porque una de las características exigidas de los fieles era el de tener una familia adecuadamente establecida: “Mas es justo que añadamos que, para los que formamos a la verdadera iglesia de Jesucristo, no hay divorcio”²⁹.

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 arzobispado 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 utilizó una estrategia ya empleada en otras ocasiones por la jerarquía católica: sacar en procesión a la imagen del 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 Constitución, es la ley de la Nación Peruana”³⁰. Leguía atendió los pedidos del clero e hizo algunas observaciones al proyecto de ley, siguiendo la postura católica³¹. 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 el divorcio como un mal menor porque un protestante “... nunca divorciará a su esposa sino por infidelidad. No se le permitirá cobijarse bajo cualquier otro pretexto que puedan ofrecerle leyes humanas, pues sería excluido de la iglesia evangélica, además de tener que responder por su crimen en el día del Juicio”³². 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 leguista. A pesar de su apoyo relativo 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 modernidad y el progreso.

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 este 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 tomaron 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 el protestantismo era aún, para la inmensa mayoría católica, una religión extraña y hasta peligrosa, la jerarquía católica acusaba a los liberales de “protestantes” o de estar siendo usados por ellos. Se lanzaron diversas acusaciones, algunas bastante 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, como se ha dicho, los protestantes muy pocas veces tomaron la iniciativa, y mucho menos estaban manejando clandestinamente al sector liberal. 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 religiosa³³. En cambio, la Iglesia Católica estaba mucho más preocupada por la fuerza religiosa protestante porque socavaba su monopolio al respecto.

Los protestantes estaban conscientes de que existían dos niveles en su mensaje. Por un lado, la promoción de los valores e ideales modernizadores que formaban parte consecuente de su mensaje y su trasfondo cultural; por otro, su anhelo de convertirse en una alternativa religiosa legítima para la sociedad. Los aportes 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, esta institución era el mayor obstáculo para su establecimiento como comunidad religiosa legítima, por lo tanto sus críticas más duras estuvieron dirigidas contra ella.

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 que quedase convertida en una institución religiosa más, si bien con una membresía mayoritaria. Es decir, no deseaban que existiera “la Iglesia”, sino más bien “las Iglesias”, una situación en la que todas las confesiones religiosas tuvieran las mismas oportunidades y responsabilidades para realizar sus labores. Ése era el centro de la diferencia entre la postura protestante y la católica en esa época. 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 abuso, 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”³⁴.

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 Estado³⁵. 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 había un competidor religioso. Para ellos, “la presencia de la Iglesia Evangélica a su lado tiene sobre la de Roma un efecto tónico”³⁶. Así explicaban algunas de las medidas de algunos miembros de la jerarquía católica como la promoción de la lectura de la Biblia o el impulso a la predicación, que parecían positivas desde el punto de vista protestante³⁷. 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”³⁸.

No obstante, 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”³⁹.

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 pueblo y provocaría nuevas divisiones a la nación peruana. Históricamente, el catolicismo había sido parte de la formación de la nacionalidad peruana, su sustitución por otra significaba también renunciar a parte de la nacionalidad. El origen extranjero del protestantismo por ello parecía 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. Así lo muestran las opiniones del obispo de 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”⁴⁰.

En el aspecto socio-religioso, el lento pero creciente paso de fieles católicos a las congregaciones protestantes, era otro temor de 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 protestantismo, 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 de los dominicos Walter Montaña, Óscar Llanos y Alberto Roncelos; el del franciscano austríaco Florian Von Ettlmayr y el de 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 1916⁴¹. El primero de ellos, luego fue uno de los más activos de la IEP y prolífico escritor. Uno de los misioneros de la UESA, Manuel Garrido Aldama era un exsacerdote español, cuya conversión ocurrió en su patria. Obviamente, para la jerarquía católica no era muy simpática la presencia de estos casos. Los protestantes, por su parte, se esforzaban en 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 y respondían a su trasfondo teológico. El protestantismo misionero era fuertemente evangélico y conservador en sus ideas teológicas. Como ya lo vimos anteriormente, 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 John A. Mackay, fundador del Colegio Anglo-Peruano, que sí tuvieron una educación muy elevada e ideas liberales, la mayoría de los misioneros tenían 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 Perú⁴². 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. Ésas fueron las ambigüedades que el proceso modernizador tuvo que enfrentar en el Perú.

Finalmente, los protestantes se esforzaban en mostrar que la crítica católica sobre su supuesta acción disociadora de la nacionalidad, era mal intencionada y errada. Para esa tarea, era más convincente la voz de los protestantes peruanos y no tanto la de los misioneros extranjeros. Así, un exsacerdote 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 leyes⁴³.

EPÍLOGO

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. □

Notas

- 1 *Una buena forma de introducirse al estudio del protestantismo en el Perú es a través de: Samuel Escobar (comp.). Protestantismo en el Perú. Guía bibliográfica y de fuentes. Lima. Puma, 2001. Tuvimos una participación directa en dicho proyecto.*
- 2 *Sobre Penzotti, ver su autobiografía: Francisco Penzotti, Spiritual Victories in Latin America. New York: American Bible Society. 1916. También Juan Richie, "Apuntes para la historia del movimiento evangélico en el Perú" en: SEL, Movimiento evangélico en la historia del Perú y en América Latina. Lima: SEL, 1985, pp. 15-18; Fernando Armas, Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa, Perú, siglo XIX. Lima: CERA "Bartolomé de Las Casas" - Fondo Editorial PUCP, 1993, pp. 233-286; y Samuel Escobar (ed.), Precursores Evangélicos. Lima: Presencia, 1984, pp. 119-170.*
- 3 *Un material básico para estudiar este acontecimiento es el proceso de Penzotti: Samuel Escobar (estudio preliminar) "Libertad religiosa en el Perú. El proceso a Francisco Penzotti(1890-1891)". Época. Revista de Historia Eclesiástica. II: 3 (julio 1996), pp. 19-134.*
- 4 *Herbert Money, La reforma del Art. 4 de la Constitución del Perú, 1915. Lima: CONEP, 1965; p.17.*
- 5 *"La libertad de cultos. Apuntes para la historia". El Mensajero. Órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal del Perú. Lima, II / 13 (diciembre 1915), p. 9.*
- 6 *Sobre ello ver nuestra tesis "Entre el conflicto y la consolidación. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)". Lima. PUCP-Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2000.*
- 7 *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 que sí lo hicieron 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 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: Pablo Deiros (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.*

LOS PROTESTANTES, EL ESTADO Y LA LEGISLACIÓN MODERNIZADORA...

- 8 *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 la 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.*
- 9 *En la IEP, los sínodos y presbiterianos (asambleas eclesiásticas nacionales y regionales) eran considerados esenciales "pues de éstos 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 presbíteros", Adelante, 6 (abril 1927), p.4.*
- 10 *Actas de la Conferencia Central de la Iglesia Metodista Episcopal en América Latina. Reunida en Panamá, R.P. Abril 9-14, 1928. Santiago: Imp. y Lib. Leblanc, p. 39.*
- 11 *Juan Varetto, "Un adalid de la democracia. David Lloyd George", El Heraldo 19 (julio-agosto 1917), pp. 1-2; John A. MacKay, "El gran demócrata", El Cristiano, 96 (septiembre 1919), p. 136, en el que se refiere a Jesucristo como "el Demócrata de Galilea".*
- 12 *En esa ley era necesaria la declaración de no-catolicidad por parte de ambos contrayentes para lograr la autorización del matrimonio civil. Pilar García Jordán, Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. Lima: CERA "Bartolomé de Las Casas", pp. 229-240.*
- 13 *Ibíd., p. 240; El Comercio (9-setiembre-1915), pp. 2-3. Los protestantes reaccionaron con el siguiente comunicado: "Lo que se propone es hacer el proceso mucho más 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 Heraldo, 42 (marzo 1915), p.56.*
- 14 *En 1909, de un total de 469 matrimonios celebrados en Lima, sólo 15 fueron civiles (3.2%). Ibíd., p.241.*
- 15 *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.*
- 16 *Juan Ritchie, "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; W.T.T. Millham, "From Darkness into Light", South America, 11: 20 (diciembre 1913), p. 187.*
- 17 *"Noticias" El Heraldo, 42 (marzo 1915), p. 58.*
- 18 *"Noticias", El Cristiano, 60 (septiembre 1916), p. 149.*
- 19 *Lo correspondiente al matrimonio civil está en Renacimiento, 138 (marzo 1923), pp. 37-39.*
- 20 *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; 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. Tumbull, por su parte, informa acciones similares en diversos pueblos de Cajabamba y Hualgayoc. "Notas", *Renacimiento*, 227 (agosto 1930), p. 128.
- 21 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.
- 22 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 (1-agosto-1924), pp. 343-347.
- 23 "Editoriales", *Renacimiento*, 230 (noviembre 1930), p.161.
- 24 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.*
- 25 "Estudios sociales: El divorcio". *El Cristiano*, 55 (abril 1916), p. 60.
- 26 Juan Ritchie, "La santidad del matrimonio y el divorcio", *El Cristiano*, 86 (noviembre 1918), p.168.
- 27 "En la Cámara de Senadores. Se aprueba el proyecto de la ley del divorcio", *El Comercio*, 37431 (1-octubre-1918), pp. 2-3; "El proyecto de la ley del 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". 37433 (3-octubre-1918), pp. 1-2.
- 28 "Editorial". *El Cristiano*, 84 (setiembre 1918), pp.130-131. También ver: "El proyecto de ley de divorcio", 85 (octubre 1918), p. 149; "El proyecto de ley de divorcio"; *El Mensajero*, 46 (octubre 1918), pp. 6-8.
- 29 "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.
- 30 Emilio Lissón, "La ley del matrimonio civil y del divorcio", *El Amigo del Clero*, 972 (1-octubre-1920), p. 442. También ver: *Ibíd.*, "El Ilmo. 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.
- 31 "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

LOS PROTESTANTES, EL ESTADO Y LA LEGISLACIÓN MODERNIZADORA...

- observaciones del Ejecutivo a la ley del divorcio*"; El Cristiano, 111 (diciembre 1920), pp. 188-189.
- 32 T.W. Smith. "Apuntes sobre el divorcio". El Cristiano, 110 (noviembre 1920), pp. 163-164.
- 33 *Al respecto ver Fernando Armas, Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX. Lima: CERA "Bartolomé de Las Casas"-Fondo Editorial PUCP, 1993.*
- 34 Frank Stanger, "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.
- 35 "La Verdadera Civilización Iberoamericana", Renacimiento, 131 (agosto 1922), p. 120; Samuel Inman, América Revolucionaria. Madrid: Javier Morata Ed., 1933; especialmente el capítulo 6: "Algunos experimentos sociales en Hispanoamérica".
- 36 "Editorial", El Heraldo, 45 (junio 1915), p. 86.
- 37 "Orden de predicar en las Iglesias Romanas del Perú - Otra reforma saludable", El Cristiano, 88 (enero 1919), p. 197.
- 38 "Editorial: El arzobispo, los protestantes y la idolatría", Renacimiento, 121 (10-octubre-1921), p. 146.
- 39 "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 (1-marzo-1922), p. 160. Muchas de las apologías católicas buscaban además una fundamentación no limitada a fuentes católicas. Jacinto Delgado, Páginas razonadas contra el protestantismo extractadas de probados autores por Jacinto Delgado. Lambayeque: Imp. "El Norte", 1921.
- 40 Pedro Pascual Farfán. Carta pastoral sobre la propaganda protestante con ocasión de la próxima Cuaresma. Cuzco, 1933, pp. 10-11, 19.
- 41 "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 ex frailes dominicos", 219 (diciembre 1929), p. 180; "Noticias", El Cristiano, 59 (agosto 1916), p. 132; Víctor Miguel Cano, "From Monastery to Evangelical Church", Neglected Continent, 6:5 (diciembre 1923), pp. 305-306; Id. "Out of the (sic) Tomanism 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; Juan Ritchie, "From Popish Sacristan to Evangelical Preacher", 6:6 (marzo 1924), pp. 334-336; "Testimony of a Franciscan Friar", 8:3 (junio 1929), p. 46.
- 42 "Editorial", El Heraldo, 39 (diciembre 1914), p. 20.
- 43 Rodolfo Delgado, "Por amor a la verdad", Renacimiento, 192 (setiembre 1927), p. 132.