

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



Las representaciones sobre el mundo andino en las crónicas
misioneras protestantes (1890-1935)

Tesis para obtener el grado académico de Magíster en Historia que
presenta:

Juan Adonirán Fonseca Ariza

Asesor:

Pedro Manuel Guibovich Perez

Lima, 2021

RESUMEN

Luego de la Guerra del Pacífico, como parte de su proceso de establecimiento en el Perú, los misioneros protestantes desarrollaron una voluminosa producción de textos en los que narraban sus experiencias de encuentro y “descubrimiento” de una realidad que buscaban transformar a través de un nuevo mensaje religioso. Dichos textos se enfocaron principalmente en el mundo andino, al cual describieron, analizaron, categorizaron y evaluaron, tal como otros exploradores y viajeros occidentales en la era de expansión imperial de Occidente. En esta tesis planteo que dicho corpus bibliográfico constituye un subgénero literario específico, al que denomino la crónica misionera. En sus crónicas, los misioneros desarrollaron un discurso que construyó una serie de representaciones sobre los diversos aspectos del mundo andino (el territorio, la historia, la población, la religión) a partir del marco ideológico del imperialismo, aunque introduciendo elementos específicos del discurso religioso. Para analizar dichas representaciones, aplico la metodología del Análisis Crítico del Discurso, la que plantea que el lenguaje en uso (el discurso) es un mecanismo a través del cual se construyen las relaciones de dominación dentro de las sociedades. Así, siguiendo la propuesta analítica de Norman Fairclough, examino los discursos producidos en las crónicas misioneras en tres niveles: textual, prácticas discursivas y prácticas sociales. Sobre esa base, busco demostrar que la narrativa desarrollada en las crónicas misioneras produjo prácticas discursivas que “representaron” al mundo andino desde la faceta religiosa de la ideología imperial, prácticas que a su vez se articularon con los discursos de otros agentes imperiales y de la propia elite criolla, así como con las prácticas sociales de los misioneros en relación a los indígenas en lo que denomino el indigenismo protestante.

Palabras claves: Protestantismo, Imperialismo, Representaciones, Mundo andino, Crónicas misioneras, Prácticas discursivas, Prácticas sociales, Indigenismo.

Agradezco a mi asesor, el Dr. Pedro Guibovich, por su diligencia y paciencia para guiarme en el proceso de elaboración de esta tesis, que se extendió mucho más de lo planificado. Gracias también a Virginia Zavala y Juan Carlos Callirgos, en cuyos cursos me enriquecí con la metodología y el aparato teórico que he aplicado en esta investigación. Asimismo, reconozco el apoyo de colegas como Fernando Armas Asín, Rolando Pérez y Eduardo Romero, con quienes compartí algunas de las ideas planteadas aquí.

Dedico este trabajo a la comunidad protestante en el Perú, para que en el proceso de conocer su historia pueda también repensarse a sí misma.

ÍNDICE

Resumen	1
Agradecimientos	2
Índice	3
Introducción	4
Capítulo 1: El protestantismo misionero en el Perú	12
Factores de la expansión misionera protestante en el mundo	12
El establecimiento y desarrollo de las misiones protestantes en el Perú	16
El misionero protestante: arqueología de un tipo social	23
Capítulo 2: La producción escrita de los misioneros sobre el Perú: publicaciones periódicas y crónicas	33
La producción escrita de los misioneros: publicaciones periódicas	33
Las crónicas misioneras: un subgénero en contexto	40
Las crónicas misioneras: un panorama histórico	42
Las crónicas misioneras: características del subgénero	52
Capítulo 3: El mundo andino en las crónicas misioneras	60
El texto en una crónica	61
El espacio andino: escenario de una épica	64
Las representaciones sobre la historia andina	75
Las representaciones sobre la población indígena	83
Las representaciones sobre lo religioso en el mundo andino	88
La práctica social: el indigenismo protestante	102
Conclusiones	108
Bibliografía	114

Introducción

Desde que empecé a estudiar la historia del protestantismo hace más de dos décadas, un asunto que llamó mi atención fue la avidez de sus protagonistas por escribir. Esa dedicación por la cultura escrita derivó en una voluminosa producción de textos en los que los misioneros protestantes narraban sus aventuras en lo que para ellos eran entonces las desconocidas tierras y exóticos pueblos del Perú. Los misioneros se asumían, de alguna manera, como descubridores de unas tierras ricas en historia y naturaleza, pero con una población abrumadoramente alejada de la modernidad. Es decir, sus textos se produjeron en un contexto de encuentro asimétrico con el “otro”, y a partir de lo cual construyeron una serie de representaciones sobre el mundo andino y sobre el lugar que ellos mismos aspiraban tener en él. Teniendo en cuenta tanto el volumen como la riqueza discursiva de dichos textos, mi segunda sorpresa fue que hayan tenido tan poca atención por parte de la historiografía y los estudios literarios. Esta tesis busca de alguna manera cubrir ese vacío.

En el estudio de la producción escrita de los misioneros protestantes se entrecruzan las perspectivas histórica y literaria. Por un lado, los textos de los misioneros constituyen una fuente histórica valiosa tanto para la historia religiosa como para la historia cultural. En el ámbito de lo religioso, los textos de los misioneros son fuentes inestimables para la historia del protestantismo en el Perú, más aún, teniendo en cuenta que durante las primeras décadas de su desarrollo los misioneros fueron tanto los pioneros como la elite letrada de la naciente comunidad protestante en el Perú. Desde la historia cultural, son fuentes reveladoras para conocer los imaginarios y representaciones construidas por un grupo específico de exploradores extranjeros sobre la realidad peruana. Dado que sus exploraciones se dieron en el contexto de la expansión imperial europea y norteamericana, los productos culturales que se crearon en dicho marco son también expresiones del multifacético rostro que adquirió el imperialismo. En este caso, sus facetas religiosa y cultural.

La perspectiva histórica se cruza con la literaria en el sentido de que los textos de los misioneros son parte de una producción escrita mucho más amplia, conocida como la literatura de viajes. Este género literario ha sido ampliamente estudiado en el Perú y Latinoamérica. Me sorprendí también cuando verifiqué que los textos de los misioneros protestantes apenas aparecían en los diversos estudios sobre este género. Lo que planteo en esta tesis es que dichos textos, siendo parte en términos más amplios, de la literatura de viajes, constituyen a la vez un subgénero

narrativo específico, al que denominaré *crónica misionera*. Aunque se pueden ubicar crónicas misioneras desde los inicios del periodo republicano, su auge se dio en paralelo con el progresivo establecimiento de las misiones protestantes en el Perú luego de la Guerra del Pacífico, así como con el desarrollo del proyecto modernizador promovido por las elites durante la República Aristocrática y el Oncenio. Por esa razón, esta investigación se concentrará en las crónicas publicadas entre 1890 y 1935, sin que por ello deje de referirme a aquellas producidas antes o después de dicho periodo.

A través de la narrativa desarrollada en sus crónicas los misioneros protestantes construyeron una serie de prácticas discursivas sobre la realidad peruana, en particular sobre el mundo andino, que se articularon tanto con los discursos producidos por otros agentes imperiales como con sus propias prácticas sociales. En ese sentido, la cuestión clave de mi investigación se sintetiza en la siguiente pregunta: ¿Cómo se articularon las representaciones sobre el mundo andino producidas por las crónicas misioneras con los discursos y prácticas sociales de los misioneros en relación a los indígenas?

Teniendo en cuenta lo mencionado, el punto de partida teórico para conocer las crónicas misioneras son los estudios sobre la literatura de viajeros en el Perú decimonónico, los cuales se han centrado usualmente en los actores más conocidos de la expansión imperial: científicos, hombres de negocio, diplomáticos y exploradores. Es lo que muestran, por ejemplo, los trabajos de Leila Gómez (2009), Shannon Butler (2008), Ángel Tuninetti (2001) y Pascal Riviale (2000). Esta tendencia no es exclusiva a los estudios sobre el Perú. En general, en el análisis de las representaciones del otro en las sociedades poscoloniales se ha puesto poca atención sobre la producción cultural religiosa (Fonseca 2020).

A partir del enfoque planteado por los estudios culturales, los textos elaborados por exploradores anglosajones sobre las sociedades periféricas (Asia, África, América Latina), se han convertido en provechosos productos culturales para comprender tanto el mundo desde donde se escribían (las metrópolis) como para conocer al “otro” colonizado. El estudio de Edward Said (1990) sobre la construcción de las representaciones sobre el Medio Oriente en Europa influyó decisivamente en los estudios sobre el tema¹. Dicho enfoque incidió en los estudios de Anthony Pagden (1993), Mary Louise Pratt (2010) y Luz Elena Ramírez (2007) aplicados al espacio latinoamericano. Pratt, por ejemplo, estudia cómo la literatura de viajes

¹ Dos estudios que aplican el presupuesto teórico de Said al campo de la literatura misionera son los de Herb Swanson (2004) y Daniel Varisco (2012).

europea articuló los moldes del imaginario occidental sobre América Latina en relación con los procesos de colonización en el continente y cómo dichas percepciones configuraron la imagen de las sociedades latinoamericanas sobre sí mismas. Ramírez, por su parte, analiza la literatura británica sobre América Latina desde el siglo XVI al XX para mostrar la evolución de las representaciones británicas sobre el mundo latinoamericano. Un concepto clave en su análisis es el de *discurso americanista*, categoría que, al orientalismo de Said, engloba al corpus ideológico que fundamentó la hegemonía imperial británica. Según Ramírez, dicho discurso no fue homogéneo ni atemporal, sino que varió según los diversos contextos históricos en los que se desarrolló, así como por la propia diversidad de posturas de los escritores imperiales británicos (Fonseca 2020).

En el caso peruano, algunas contribuciones relevantes y relacionadas con la perspectiva que propondré son las de Antonio Migliori (2013), quien analiza cómo las descripciones de paisajes del Ande peruano elaboradas por viajeros extranjeros en el siglo XIX definieron las representaciones de la geografía y la población de la región andina, y Yasmín López Lenci (2005) sobre la construcción de las representaciones sobre el Cusco a partir de los relatos de viajeros extranjeros a inicios del siglo XX. Debo resaltar, además, que la investigación de López Lenci es una de las pocas que incluye a una misionera protestante en el corpus documental que analiza².

Otro antecedente teórico relevante para mi estudio es el trabajo del biblista cingalés Rasiah Sugirtharajah (2009), quien muestra cómo los textos bíblicos fueron utilizados por la autoridad imperial británica en la India colonial como herramienta de disciplina política y cultural. Sugirtharajah plantea una arqueología de la hermenéutica colonial para mostrar, a través del análisis discursivo, tanto el uso hegemónico como el disidente de los textos bíblicos. De esa manera, la genealogía de la hermenéutica permite percibir la ideología que subyace a la literatura religiosa protestante, la que se plasma, a su vez, en un conjunto de prácticas sociales concretas (Fonseca 2020).

Por otra parte, el estudio de Anna Johnston (2003) sobre los escritos producidos por los misioneros de la London Missionary Society (LMS) en el siglo XIX es el que más acerca a la propuesta que planteo en esta tesis. Johnston plantea que dicho corpus literario puede ser considerado como un género narrativo específico, al que denomina *literatura misionera*

² Se trata de la misionera irlandesa Geraldine Guinness, sobre quien nos referiremos en el capítulo dos.

(Missionary writing). En dicho género se combinan los elementos de la etnografía misionera y la literatura de viajes para construir un discurso que buscaba fundamentar la obra misionera como parte de los procesos de colonización. No obstante, Johnston señala que dicha narrativa no fue necesariamente homogénea, pues en el encuentro con las sociedades coloniales, el discurso colonial de los misioneros también se matizó y, sobre esa base, alteró ciertas perspectivas y políticas de la metrópoli imperial (Fonseca 2020). El modelo analítico de Johnston se complementa con estudios como los de Hasnahana Gogoi (2016) sobre las representaciones sobre la población nativa del Assam (India) en la literatura misionera protestante entre finales del siglo XIX e inicios del XX.

Finalmente, en esta tesis aplicaré el modelo metodológico del análisis crítico del discurso (ACD), aproximación interdisciplinaria muy relacionada con la sociolingüística que plantea básicamente que el lenguaje en uso (el discurso) es un mecanismo a través del cual se refuerzan y/o sustentan las relaciones de dominación dentro de las sociedades. Sobre esa base, se propone analizar “cómo los textos (hablados o escritos)” operan dentro de una práctica sociocultural (Stecher 2010: 100). La relación entre el discurso y el poder es central en este campo metodológico a partir de un enfoque crítico con la reproducción discursiva de la dominación, lo que supone “un compromiso explícito con los sujetos sociales más desfavorecidos, así como un interés por generar formas de conocimiento que contribuyan a la democratización y emancipación de la sociedad” (Stecher 2010: 98). En ese sentido, el ACD no busca solo describir o asumirse en una posición académicamente neutral, sino comprometidamente crítica con los mecanismos ideológicos que alimentan la asimetría en las sociedades.

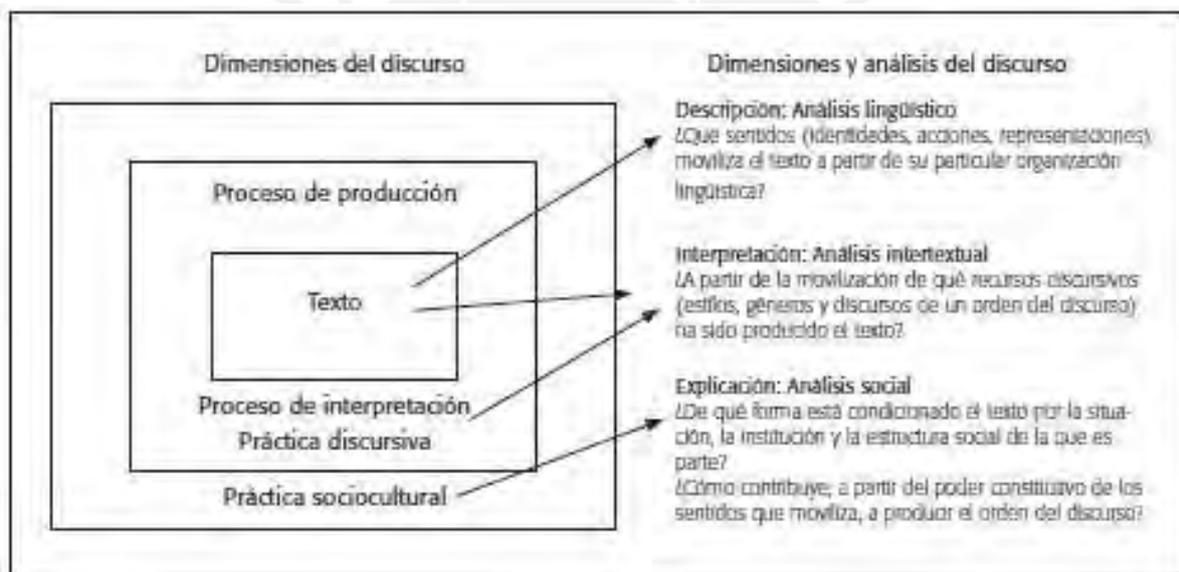
Norman Fairclough –uno de los principales teóricos del ACD- propone un modelo de análisis del discurso a partir de tres dimensiones: el texto, la práctica discursiva y la práctica social. El primer nivel corresponde al detallado análisis textual y lingüístico de los textos en aspectos como la gramática, la fonología, el vocabulario y la estructura textual. La segunda dimensión “se ocupa de los aspectos sociocognitivos de la producción y la interpretación de los textos” (2008: 175), lo que implica poner atención al análisis intertextual e interdiscursivo. Es decir, a los procesos de producción e interpretación de los textos. Fairclough precisa que esta segunda dimensión es la que más le interesa pues “pone de relieve una perspectiva histórica de los textos como transformadores del pasado, las convenciones existentes, o los textos previos, en el presente” (2008: 176). El tercer nivel de análisis, el de la práctica social, alude a los contextos situacionales, institucionales y sociales en donde se produce el evento discursivo. Metodológicamente esto implica:

El desarrollo de un análisis social explicativo que busca dar cuenta de las condicionantes sociocontextuales de los eventos discursivos bajo estudio, así como del modo en que estos – a partir de la movilización de particulares formas de interacción, representaciones e identidades- participan de los procesos de producción y sostenimiento (o transformación) de las formas de dominación imperantes en un particular dominio social (Stecher 2010: 103).

En resumen, el discurso no solo se configura como una representación de la realidad, sino también como práctica ideológica que “constituye, naturaliza, sostiene y cambia los significados del mundo desde las diversas posiciones en relaciones de poder” (Fairclough 1992: 4). La figura 1 sintetiza la articulación de los tres niveles del modelo analítico de Fairclough.

Figura 1

Modelo tridimensional del discurso según Norman Fairclough



Fuente: Stecher 2010: 103

A partir de este modelo analítico del discurso, me propongo demostrar que la narrativa desarrollada en las crónicas misioneras produjo prácticas discursivas que “representaron” al mundo andino desde los ojos religiosos del imperialismo, las que a su vez se articularon con otros discursos imperiales y con las propias prácticas sociales de los misioneros en relación a los indígenas.

Teniendo en cuenta esta hipótesis, el objetivo de este trabajo es analizar el proceso de construcción de las representaciones sobre el mundo andino en las crónicas misioneras entre

1890 y 1935 y su concatenación con los contextos ideológicos y sociales en los que se produjo. Para lograr ese objetivo es necesario previamente analizar el contexto histórico en el que se dio dicho proceso, explorar el corpus bibliográfico elaborado por los misioneros protestantes en el periodo mencionado, examinar las características propias de las crónicas misioneras en tanto subgénero específico, analizar las representaciones desarrolladas por los misioneros en dichas crónicas en aspectos específicos como el espacio, la historia, la población y la religión y, finalmente, mostrar cómo dichas representaciones se articularon con prácticas sociales concretas a través de lo que denomino el indigenismo protestante. Para lograr estos objetivos, he organizado la tesis en tres capítulos.

El capítulo 1 busca contextualizar históricamente el proceso de producción de la narrativa misionera a través de una síntesis de la historia del protestantismo en el Perú en sus fases iniciales: fines del siglo XIX hasta 1935 aproximadamente. El capítulo se inicia con una explicación sobre los factores que incidieron en la expansión global de las misiones protestantes desde mediados del siglo XIX en el contexto del auge del imperialismo occidental. Continúa con un resumen sobre los lineamientos para comprender el proceso de establecimiento de las misiones protestantes en el Perú, teniendo en cuenta los rasgos del contexto social, económico y político de la época. Concluye con un perfil del misionero como tipo social, poniendo énfasis en su rol dentro de la naciente comunidad protestante como reguladores del poder simbólico y productores hegemónicos de narrativas.

El capítulo 2 ofrece una visión panorámica de la producción escrita de los misioneros protestantes, poniendo énfasis en su funcionalidad en la construcción de una narrativa sobre las sociedades colonizadas y el lugar de los propios misioneros dentro de ellas. Para ello planteo una clasificación de los textos producidos por los misioneros, tanto en español como en inglés, tanto las publicaciones periódicas como los libros. Sobre esa base, procedo a contextualizar las crónicas misioneras protestantes dentro de la categoría más amplia de la literatura de viajes y a proponer una clasificación cronológica de las crónicas ubicadas durante mi investigación. El capítulo concluye con una caracterización de las crónicas misioneras como un género narrativo propio a partir de variables como sus rasgos estilísticos, su estructura narrativa típica o el proceso de su producción.

El capítulo 3, que es el más extenso, se concentra en analizar las representaciones sobre el mundo andino dentro de las crónicas misioneras a partir de la aplicación del modelo metodológico del ACD en sus tres dimensiones de análisis: textual, discursivo y práctica social.

Para el primer nivel, planteo un análisis lexical de fragmentos escogidos de las crónicas más representativas. La segunda dimensión de análisis merece una atención mucha más amplia pues ella permite visualizar cómo desde las prácticas discursivas que se visibilizan en las crónicas se fueron construyendo las representaciones sobre el mundo andino desde una mirada colonizadora. Para desmenuzar dichas representaciones, planteo un análisis detallado sobre aspectos como el espacio andino, la historia andina en sus distintos periodos (prehispánico, colonial y republicano), la población indígena y sus prácticas religiosas. En dicho análisis aplico procedimientos metodológicos relacionados con la intertextualidad y la interdiscursividad, tal como lo plantea el ACD. El capítulo cierra con una revisión de las prácticas sociales alrededor de lo que denomino el indigenismo protestante, concepto que alude al conjunto de iniciativas misionales desarrolladas por los misioneros para “redimir” a los indígenas y que, en muchos casos, se pusieron en práctica en relación o con la aprobación del sector progresista de la elite peruana, en particular la que se involucró en el movimiento indigenista.

De esta manera, la tesis busca cubrir un vacío importante en los estudios sobre la literatura de viajes en el Perú, planteado además una propuesta novedosa: el reconocimiento de la crónica misionera como un subgénero narrativo específico y su valoración como fuente documental y literaria para profundizar en el estudio de los imaginarios sobre el mundo andino. Su novedad también radica en el uso de una metodología analítica, como el ACD, que permite articular el texto, los discursos y las prácticas sociales de los misioneros protestantes, un actor social hasta ahora poco estudiado por la historiografía. Finalmente, la tesis contribuye a diversificar el conocimiento sobre la historia de la expansión imperialista en el Perú al enfocarse en uno de sus rostros menos conocidos -el religioso- y analizarlo a partir de un ámbito de producción cultural como es el de los libros.

Para concluir esta introducción, corresponde precisar que esta investigación se desarrolló sobre la base de productos previos de investigación, algunos incluso ya publicados. Desde hace más dos décadas que me dedico a investigar el fenómeno protestante en el Perú y ello me ha permitido desarrollar diversos acercamientos a la fascinante historia de este movimiento religioso. En mi primer libro, publicado el 2002, incluí los primeros bocetos al análisis de lo que denomino el indigenismo protestante. En los años siguientes profundicé un poco más en el análisis de la narrativa, producto de lo cual publiqué un artículo en la compilación sobre historia

peruana dirigida por Paulo Drinot y Leo Garofalo (2005)³. Luego de ello, no pensé en retomar el tema, hasta que hace unos años me familiaricé con la propuesta metodológica del ACD. Me pareció interesante entonces aplicarla al corpus documental de los misioneros protestantes que ya conocía. Como producto de dicho esfuerzo, publiqué un primer avance en la revista *Diálogo Andino*, enmarcando mi análisis con los postulados de la teoría poscolonial (Fonseca 2020). Simultáneamente, ya había empezado a trabajar esta tesis. No obstante, entre el envío del artículo a la revista mencionada y la conclusión de esta investigación profundicé mi análisis, al punto de corregir o precisar algunos datos o aproximaciones planteadas en dicho artículo. En ese sentido, esta tesis marca el punto de cierre, al menos por el momento, de un largo proceso de investigación de un tema que me continúa fascinando, no solo por su valor para conocer un movimiento religioso específico, como el protestantismo, sino porque es una ventana para explorar aspectos poco conocidos de la realidad andina y para ver nuestro pasado desde otros ojos, desde miradas que complementen nuestra visión de lo que somos.



³ Dicho artículo (Fonseca 2005) tuvo una versión previa que fue enviada para su revisión a la revista *Allpanchis*, la que lo publicó sin que yo tuviera oportunidad de hacer correcciones (Fonseca 2005a).

Capítulo 1

El protestantismo misionero en el Perú

A lo largo del siglo XIX, la ola misionera protestante se extendió por el mundo en paralelo con la expansión imperialista de las potencias coloniales protestantes: Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos. La hegemonización política, económica y cultural de Occidente a nivel global tuvo su rostro religioso en la gran “cruzada” emprendida desde los centros de poder imperial hacia las periferias, que se convirtieron en los espacios de disputa de los imperialismos occidentales. Aunque esta ola tuvo también un rostro católico, en especial en los dominios franceses (Tudesco 1980), la principal fuerza de la movilización misionera decimonónica fue protestante. En ese sentido, se puede establecer un paralelo con lo ocurrido en los siglos XVI y XVII, cuando la expansión imperial ibérica propició el auge misionero católico alrededor del mundo, en particular en Latinoamérica. En ambos casos, los misioneros, en tanto actores religiosos del colonialismo, produjeron una copiosa literatura que influyó decisivamente en la construcción de representaciones sobre las periferias recién incorporadas a la órbita de sus respectivos imperios.

Factores de la expansión misionera protestante en el mundo

Para comprender las causas de este proceso expansivo hay que tener en cuenta los contextos religiosos, institucionales y culturales en los que se desarrolló. Desde lo religioso, es fundamental entender la configuración del escenario protestante decimonónico. En Estados Unidos, dos distintos tipos de corrientes de renovación influyeron decisivamente en la revitalización del protestantismo. Por un lado, dentro del protestantismo liberal, hacia 1870 surgió la corriente del Evangelio Social (*Social Gospel*)⁴, que planteaba que para la construcción del Reino de Dios era necesaria tanto la salvación individual como la social, entendiendo lo social como la aplicación de los principios evangélicos de caridad y justicia para mejorar las condiciones de vida de las personas en la sociedad industrial. Por otra parte, los movimientos de despertar religioso (*revivals* o avivamientos), principalmente los ocurridos entre 1837-1838 y 1857-1858, impulsaron el perfeccionismo religioso y el compromiso social,

⁴ Sobre esta parte de la historia religiosa estadounidense ver Evans (2017) y Marsden (1991).

como parte de un sistema de producción de sentido profundamente subjetivo. La apelación de los predicadores de la santidad produjo cismas dentro de las grandes denominaciones protestantes (metodistas, bautistas, presbiterianos) que dieron lugar al nacimiento de nuevas denominaciones como la Iglesia del Nazareno o la Alianza Cristiana y Misionera. Aunque ambas tendencias aplicaban de manera distinta los principios de la fe a la vida social, compartían, no obstante, un similar sentido de urgencia misionera. Los predicadores del Evangelio Social buscaban “cristianizar” Norteamérica, no solo en términos religiosos sino también sociales. Y los revivalistas, también planteaban una recristianización de su país ante el avance del secularismo y del liberalismo teológico, al cual también culpaban de la crisis del protestantismo. Asimismo, aunque críticas con los procesos sociales y económicos de su país, en general las diversas tendencias del mundo protestante compartían un fuerte nacionalismo, en particular luego de la Guerra de Secesión y como reacción al auge de la inmigración. Este trasfondo se evidenció luego cuando los misioneros estadounidenses salieron al mundo. Como lo sostiene Jason Yaremko (2000), el nacionalismo, el humanitarismo y el expansionismo fueron los factores que convergieron en el concepto de misión del protestantismo estadounidense hacia Latinoamérica.

En la Gran Bretaña la situación religiosa era similar. Durante la primera mitad del siglo XIX, el metodismo representó uno de los principales movimientos de renovación religiosa dentro del protestantismo, y que luego se extendió hacia otras partes del mundo. En este protestantismo reavivado el mensaje religioso estuvo acompañado de una vigorosa agenda moral y social, la cual se expresó en una serie de movimientos filantrópicos alrededor de tópicos como la abolición de la esclavitud o la educación popular (Johnston 2003; Hempton 1996). Uno de ellos fue el Ejército de Salvación, organización cristiana de fuerte vocación humanitaria que se fundó en 1878. Los protestantes británicos, al igual que los norteamericanos, asumían que el avivamiento religioso debía también moralizar la nación. La renovación religiosa produjo, a su vez, un fuerte énfasis misionero, el cual encontró su oportunidad en la agresiva expansión del imperialismo británico, en particular en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, hasta antes de la Primera Guerra Mundial.

Así, tanto en Norteamérica como en la Europa protestante, los movimientos de renovación religiosa propiciaron que miles de jóvenes se embarcaron a la tarea misionera, bajo la convicción de que el mundo entero necesitaba del Evangelio moralizador que le ofrecía la cristiandad protestante. Esto propició el crecimiento de los movimientos de Escuelas Dominicales, de Estudiantes Voluntarios y las Asociaciones de Temperancia, mientras las

agencias misioneras de las grandes denominaciones, así como las sociedades misioneras independientes se llenaban de candidatos motivados por las grandes campañas de predicadores como Dwight Moody (1837-1899) y Charles Spurgeon (1834-1892) (Fonseca 2002).

La formidable movilización misionera protestante no se afincó de la misma manera en el mundo periférico. Según Cavalcanti (2001), las misiones protestantes se desarrollaron siguiendo dos modelos: el de patrocinio religioso (*sponsored religious model*) y el de mercado religioso abierto (*open religious market*). El primero correspondió principalmente al imperialismo europeo, cuyas metrópolis mantenían una iglesia nacional (catolicismo en Francia, anglicanismo en la Gran Bretaña o calvinismo en Holanda) y que buscaban establecer una especie de iglesia oficial en el país sometido. En el caso británico, no solo el anglicanismo, sino el conjunto de iglesias protestantes, se constituyeron en la expresión religiosa oficial de la potencia colonial. Este modelo se aplicó principalmente en Asia, África y Oceanía. El segundo modelo correspondió fundamentalmente al imperialismo estadounidense, en cuya metrópoli no existía una iglesia oficial, sino más bien un conjunto de grandes estructuras eclesiales, o “denominaciones”⁵, que convivían en un sistema de mercado religioso abierto, en el que todas competían entre sí para captar adeptos e incidir en la sociedad. Al llegar a los países de misión, las agencias misioneras de procedencia norteamericana buscaron establecer un modelo similar. La principal diferencia entre ambos modelos estuvo en el nivel de respaldo recibido por las misiones protestantes de parte de la institucionalidad política y social en el país en el que realizaban su labor. En el modelo de patrocinio religioso, las misiones formaban parte de la estructura de dominio de la potencia colonial, que incluía desde los agentes del gobierno hasta los colegios y las obras médicas administradas por los colonizadores. En el segundo modelo, en cambio, el apoyo social y político local era más débil. Ese fue el caso de Latinoamérica.

En el desarrollo histórico de las misiones, estos dos modelos se entrecruzaron. Por un lado, la competencia religiosa también se dio en los espacios coloniales británicos, en particular durante el apogeo de la ola misionera protestante, que atrajo a agencias misioneras de distinto origen confesional. Por otro, en los espacios de mercado religioso abierto, como Latinoamérica, los misioneros protestantes disfrutaron de un conjunto de ventajas, aún a pesar de la intolerancia religiosa. La enorme influencia económica y política de Estados Unidos y Gran Bretaña sobre

⁵ El concepto “denominación” hace referencia a una estructura eclesial de alcance regional, nacional o internacional conformada por un conjunto de congregaciones (grupos de creyentes) locales que se reúnen en un templo o en un espacio consagrado para el ejercicio del culto. La denominación tiene, a su vez, una comprensión sociológica desarrollada a partir de los estudios clásicos sobre los conceptos de Iglesia, secta y denominación planteados por Max Weber, Ernst Troeltsch y Richard Niebuhr (Fonseca 2018).

los Estados latinoamericanos no solo neutralizó la hostilidad hacia los misioneros protestantes, sino que incluso propició que muchos gobiernos y el sector liberal de las elites los respaldaran estratégicamente.

A diferencia de Asia, África u Oceanía, continentes con contextos religiosos predominantemente no cristianos, Latinoamérica significó un caso singular. Desde la perspectiva católica, ya era un continente cristianizado. No obstante, entre los protestantes había dudas al respecto. Algunos sectores, en particular las jerarquías de las Iglesias protestantes oficiales en Europa (anglicanismo en la Gran Bretaña, luteranismo en Alemania y Escandinavia), consideraban que Latinoamérica ya era al menos nominalmente cristiana. Por ello, mostraron poco interés en movilizar misioneros hacia ese continente, salvo aquellos destinados a trabajar con algunas etnias indígenas, cuya cristianización era dudosa o que eran considerados paganos. Pero había otros sectores, principalmente en el ala evangélica (*evangelical*)⁶, que consideraban que el catolicismo latinoamericano era prácticamente un paganismo encubierto bajo el aparato ritual católico. Esta visión predominó en grupos no conformistas del protestantismo europeo y en la mayoría de iglesias protestantes de los Estados Unidos.

Este debate se expresó de manera clara en la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo (1910), que congregó a más de un millar de delegados de casi todas las agencias misioneras protestantes del mundo (Piedra 2005). La excepción la constituyeron las agencias que trabajaban en Latinoamérica, pues los organizadores del Congreso cedieron a la presión de las iglesias protestantes oficiales de Europa, en particular de la Iglesia de Inglaterra, que se negaron a legitimar la obra misionera protestante en territorios nominalmente católicos. Asumían que evangelizar tierras ya cristianizadas implicaba una acción desleal de proselitismo hacia otra iglesia cristiana. Las misiones protestantes ya establecidas en Latinoamérica tenían una perspectiva muy diferente, pues asumían que la evangelización católica en dicha región había sido muy superficial y que el catolicismo popular latinoamericano era prácticamente una forma de paganismo⁷. Esta perspectiva predominaba en las iglesias estadounidenses, cuyas agencias

⁶ David Stoll (2002) señala que los evangélicos definen su identidad confesional con los siguientes rasgos: “1) la completa confiabilidad y autoridad final de la Biblia, 2) la necesidad de salvación a través de una relación personal con Jesucristo, con frecuencia experimentada en términos de ‘renacer’ y 3) la importancia de propagar este mensaje de salvación a toda nación y persona, un deber al que se refiere con frecuencia como la Gran Comisión” (p. 16). Sobre un análisis conceptual del término evangélico ver Fonseca (2018).

⁷ En 1908, el misionero metodista Thomas Neely afirmaba que “el romanismo tuvo su oportunidad en Sudamérica y falló; no pudo alumbrarla ni elevarla. No la liberó políticamente, ni liberó al pueblo de la superstición. Encontró una Sudamérica idólatra, y dejó que su gente continuara practicando la adoración de imágenes” (como se cita en Piedra 2005: 61).

misioneras buscaban de esa manera legitimar su presencia en el continente. En el caso de las agencias misioneras europeas, solo las más conservadoras y que eran, además, independientes de las iglesias nacionales también compartían esa perspectiva.

En Latinoamérica, el impacto de las misiones británicas fue menor que en el resto del mundo y, solo durante sus primeras décadas de presencia, equiparable al de las estadounidenses. En el Perú, hacia 1915, el 90% de los misioneros protestantes eran estadounidenses o británicos. No obstante, de manera progresiva, las misiones de origen estadounidense adquirieron preponderancia en Latinoamérica. En el caso peruano, la movilización misionera protestante global se afincó con cierto retraso. Recién después de la Guerra del Pacífico las primeras misiones se establecieron de manera permanente. Pero hubo varios intentos previos cuya dinámica conviene analizar.

El establecimiento y desarrollo de las misiones protestantes en el Perú

Los primeros misioneros protestantes llegaron al Perú en los albores de la República. En 1822, el educador escocés Diego Thomson⁸ se instaló en Lima por invitación del propio general San Martín con el propósito de establecer el sistema lancasteriano de educación pública (Fonseca 2001; Espinoza 2013). Thomson se retiró del país en 1824. Luego, a lo largo del siglo XIX, la presencia misionera protestante se evidenció a través de tres maneras.

Por un lado, a través de la labor de los denominados *colportores* (vendedores de biblias) de las dos mayores organizaciones de distribución bíblica: la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (SBBE) y la Sociedad Bíblica Americana (SBA)⁹. Los colportores se dedicaban exclusivamente a distribuir biblias. No tenían la intención de establecer centros de culto ni de iniciar proyectos de servicio social. A diferencia de ellos, los misioneros adscritos a una agencia misionera protestante sí buscaban establecerse de manera permanente en el país. Por un lado, estaban quienes llegaron para atender exclusivamente a los inmigrantes protestantes. Ello permitió, por ejemplo, el establecimiento, en 1849, de un capellán anglicano en la legación británica. Por otro lado, hubo algunos intentos de establecimiento permanente enfocados no solo en los inmigrantes, sino también en los peruanos. Uno de ellos fue el de la South American Mission Society (SAMS), de origen anglicano, que estableció en 1864 una capilla y una escuela en El

⁸ Aunque prefiero siempre usar los nombres de los personajes en su idioma original, en el caso de Thomson usaré Diego en lugar de James porque es como se ha hecho conocido en la historiografía protestante.

⁹ Sobre la historia de las sociedades bíblicas ver Escobar (2005).

Callao, así como pequeñas misiones en las islas guaneras de Chincha, en Tacna y Arica, estas últimas todavía territorio peruano entonces¹⁰. El otro, el del misionero metodista William Taylor, quien desde 1877 estableció pequeños grupos de fieles en El Callao, Mollendo y Tacna. Sin embargo, la guerra del Pacífico interrumpió dichos intentos¹¹.

Luego del fin de la guerra, los colportores reaparecieron, pero con un enfoque misionero distinto. Uno de ellos, el metodista ítalo-uruguayo Francisco Penzotti, cuya accidentada labor alcanzó gran notoriedad, en particular por el constante apoyo de los sectores liberales, quienes vieron en los misioneros protestantes una oportunidad para debilitar el poder de la Iglesia católica. Penzotti, luego de visitar algunos lugares de la costa peruana, llegó al Callao en julio de 1888. En cuanto arribó, se dedicó a vender biblias. Sin embargo, a diferencia de los colportores que lo antecedieron, adiestró a conversos nacionales para que lo acompañaron en su labor. Al mismo tiempo, sobre la base de un grupo de creyentes protestantes ya existente, empezó a celebrar servicios religiosos en español en un local alquilado¹². Pronto alcanzó una gran audiencia, al punto de convocar alrededor de trescientas personas en los servicios religiosos dominicales. Sobre esa base estableció en 1889 la primera congregación protestante conformada por peruanos. No obstante, el éxito de Penzotti incomodó al clero católico local, el cual empezó una dura campaña en su contra sustentándose en la prohibición expresa del ejercicio público de cultos no católicos establecida en la Constitución vigente¹³. Como consecuencia, Penzotti fue encarcelado en junio de 1890 (Fonseca 2002; Armas 1993).

La prisión de Penzotti derivó en una intensa campaña promovida por los sectores liberales y masónicos para ponerlo en libertad. El argumento pro inmigracionista pesó fuertemente para que importantes sectores políticos, incluyendo al civilismo, se pusieran del lado del misionero protestante. En enero de 1891, casi dos mil personas desfilaron por las calles de Lima en favor de la libertad religiosa, específicamente pidiendo la liberación de Penzotti. A su vez, el gobierno del presidente Remigio Morales Bermúdez recibió presiones diplomáticas de parte de las legaciones estadounidense, británica e italiana para liberarlo. En el caso de Estados Unidos, fue

¹⁰ Sobre el trabajo de la SAMS ver Bahamonde (2003: 85-105) y Fonseca y Mansilla (2014).

¹¹ Además de la obra de la SAMS y de Taylor, también hubo intentos de establecer el culto presbiteriano en El Callao a través del trabajo del misionero J.M. Thompson entre 1884 y 1886 (Bahamonde 2003: 112-114). También es remarcable la labor de la familia sueca Petersen, cuyos integrantes apoyaron la labor de varios grupos protestantes en su residencia en la calle Chucuito en El Callao (Miller 2015).

¹² Inicialmente Penzotti utilizó la gran capilla de la SAMS en la calle Teatro en El Callao, que podía albergar hasta 400 personas. Pero ante las amenazas del clero local, tuvo que mudarse a un local más pequeño en la calle Colón (Penzotti 1913).

¹³ “La Nación profesa la Religión Católica, Apostólica, Romana: el Estado la protege, y no permite el ejercicio público de otra alguna” (Constitución Política del Perú 1860: art. 4to.)

crucial la presión de la Sociedad Bíblica Americana (SBA), de la cual Penzotti era empleado¹⁴. Luego de que el caso adquiriera gran notoriedad, el misionero fue absuelto por la Corte Suprema en marzo del mismo año¹⁵. Meses después llegó a Lima el misionero norteamericano Thomas Wood, quien asumió la dirección de la obra metodista. Años después Penzotti salió definitivamente del Perú y continuó su labor misionera en otros países latinoamericanos.

Luego de este episodio, de manera progresiva se establecieron misioneros protestantes en el Perú con el objetivo de establecer comunidades de fe permanentes, así como desarrollar una intensa obra social que abarcó campos como la educación, la salud y el trabajo con la población indígena, a pesar de las limitaciones legales al ejercicio público de cultos no católicos. Para superar dicho obstáculo, la fuerza misionera protestante contó con el respaldo, inicialmente, de los sectores liberales del país, que eran muy diversos: desde el civilismo inmigracionista hasta la masonería anticlerical¹⁶. Este apoyo fue una constante en el resto de Latinoamérica, donde las elites liberales y masónicas se constituyeron en el principal respaldo local de los misioneros protestantes¹⁷. Liberales, masones y protestantes coincidían, aunque con intensidades distintas, en que el Perú requería de un proceso modernizador que institucionalizara y vigorizara el Estado, liberalizara la economía y transformara los hábitos culturales para construir ciudadanía. Esa perspectiva implicaba el debilitamiento de la influencia de la Iglesia católica, bastión del conservadurismo político y social. No obstante, en este aspecto, las posturas no eran uniformes. En la posición más extrema se ubicaban los anticlericales militantes, principalmente masones, mientras que el civilismo asumió, en general, una postura más conciliadora con el catolicismo¹⁸.

¹⁴ La protesta de la legación italiana se sustentó en la nacionalidad de Penzotti. En el caso de la británica, fue producto de la presión de la SBA sobre sus sociedades bíblicas hermanas en las islas británicas las cuales, a su vez, presionaron a la diplomacia del Gobierno de Su Majestad.

¹⁵ Sobre la importancia del caso Penzotti en la lucha por la tolerancia de cultos, ver Ramos (2007) y Soria (2020).

¹⁶ Los misioneros protestantes mantuvieron relaciones cordiales con los diversos gobiernos civilistas, en particular desde el primer Gobierno de Leguía. No obstante, también mostraron entusiasmo por Billinghurst, bajo cuya gestión se presentó el proyecto de reforma del art. 4to. de la Constitución y que les parecía más liberal. El misionero británico Charles Inwood celebraba así su elección: “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 for freedom and justice in 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” (1912: 179). Sin embargo, no protestaron cuando el presidente de “sangre inglesa” fue derrocado dos años después. La elección de José Pardo para su segundo periodo fue bienvenida a través de una comedia editorial de la revista *El Mensajero*, órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal (La elección presidencial, 1915: 2).

¹⁷ Ver el caso de las relaciones entre el misionero presbiteriano David Trumbull y la masonería en Chile (Castro Arcos 2013). En el Perú, las logias masónicas participaron activamente en la lucha por la libertad de Penzotti. Además, el misionero metodista Thomas Wood, quien sucedió a Penzotti, era también masón en grado 33 (Armas 1998).

¹⁸ Como lo explica Ulrich Muecke, para el civilismo la Iglesia católica era necesaria para garantizar el orden social: “The party did not agree with the radical liberal son church issues because the latter demanded the separation of

No obstante, incluso desde el civilismo moderado se consideraba que la obra de los misioneros protestantes no debía ser obstaculizada, no por simpatía confesional, sino por su interés en promover la inmigración anglosajona. Puesto que el protestantismo predominaba entre los países potencialmente proveedores de dichos inmigrantes, para los liberales, influenciados además por el positivismo, era fundamental que el Estado les proporcionara las facilidades necesarias para su establecimiento en el país, incluso la tolerancia de cultos. Bajo los paradigmas racistas de la época, la elite liberal estaba dispuesta a poner en riesgo la cohesión social nucleada hasta entonces por el catolicismo con tal de propiciar el “mejoramiento de la raza”, proceso que para muchos de ellos era la condición necesaria para que el país se encaminara al progreso. Así, en su tesis sobre la inmigración, Juan Francisco Pazos afirmaba que “perteneciendo el inmigrante, en la mayoría de los casos, a esas naciones [protestantes], el Estado, si quieren 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” (1891: 57). Bajo ese argumento se aprobaron algunas de las leyes secularizadoras, como la laicalización de los cementerios (1868) y el matrimonio civil para los no católicos (1897) (Fonseca 2003). Es decir, más por el convencimiento de que la inmigración anglosajona era una necesidad social y económica que por una convicción ideológica favorable a la secularización.

La actitud favorable hacia los misioneros protestantes ligada, como vemos, a la inmigración, se articuló también con el contexto económico de la época. Luego de la guerra del Pacífico, la economía nacional experimentó una importante recuperación, en gran medida facilitada por la inversión de capitales británicos y norteamericanos. Coincidentemente, los dos grupos protestantes pioneros en nuestro país representaban a las dos vertientes: los metodistas norteamericanos y los evangélicos independientes británicos. Más allá de lo estrictamente financiero, para los liberales era crucial desarrollar entre la población un *ethos* que propiciara la consolidación del modelo capitalista. Por ello, consideraban que la labor educativa y moralizadora de los misioneros protestantes era fundamental para incentivar los hábitos de la “ética protestante” en términos weberianos: austeridad, laboriosidad, autodisciplina y ahorro¹⁹.

Bajo este discurso inmigracionista y europeizante, subyacía una ideología modernizadora que planteaba un proyecto “civilizador” para el país. Para las elites liberales, los paradigmas de lo

the state and the church and called for general secularization. On the contrary, the Partido Civil tried to integrate the church into the state as a guarantor of social order” (2004: 39).

¹⁹ Eso se visualizó en el apoyo entusiasta que tuvieron los colegios protestantes entre la elite. Como lo precisa Bruno-Jofré, “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” (1983: 175).

civilizado eran Europa y Estados Unidos. En ese sentido, la inmigración anglosajona no involucraba solo una dimensión económica sino también una cultural, civilizatoria. Por ello, los liberales utilizaron usualmente el argumento “civilizador” para promover medidas secularizadoras que beneficiaran al protestantismo misionero. Así, durante el debate parlamentario en 1913 para modificar el art. 4to. de la Constitución, que hasta entonces impedía el ejercicio público del culto no católico, el diputado David 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” (como se cita en Money 1965: 82).

En las primeras décadas del siglo XX, nuevos espacios progresistas se unieron al respaldo hacia los protestantes. Primero, el indigenismo, algunos de cuyos líderes, como José Antonio Encinas, incluso promocionaron abiertamente la obra protestante, también compartiendo los paradigmas ideológicos del positivismo:

El problema de la regeneración de la raza no puede resolverse sino dentro del criterio religioso mientras la conciencia del indio no adquiriera 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 o no, 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 (Encinas 1915: 5-6)²⁰.

Es importante esta mención, porque en la construcción de sus representaciones sobre el mundo andino, los protestantes e indigenistas se influyeron mutuamente, pues ambos desconfiaban de la mirada católica sobre el mismo espacio, a pesar de que era la que más cerca estaba de los indígenas.

²⁰ No obstante, también hubo indigenistas que no mostraron tanto entusiasmo, básicamente porque consideraban que el catolicismo era una fuerza difícil de desterrar del espíritu indígena. Dora Mayer incluso “consideraba que las sectas protestantes no eran acordes con el espíritu esencialmente católico de los peruanos”. Valcárcel también mostró sus reparos. Mariátegui, por su parte, planteó el típico temor socialista frente a la relación entre protestantismo e imperialismo. Al respecto ver: Gerardo Leibner (1999: 154-157).

Además, de los indigenistas, los protestantes fueron vistos con simpatía por movimientos de reforma social como el antialcohólico (Fonseca 2000) y el naciente feminismo (Fonseca 2006). Desde la década de 1920, también por los movimientos obrero y estudiantil (Fonseca 2002: 237-242). Asimismo, los nuevos movimientos políticos progresistas, como el aprismo auroral también apoyaron la labor protestante (Fonseca 2002; Gutiérrez 1995). En el caso del socialismo, Mariátegui simpatizó con algunos misioneros protestantes²¹, aunque su actitud hacia el protestantismo fue menos entusiasta, tal como la resume Michael Löwy:

Mariátegui comparte con Gramsci el interés por el protestantismo, en cuanto forma moderna y dinámica de religión, pero no cree en la posibilidad de su futuro desarrollo en América Latina: su expansión es perjudicada por el desarrollo del movimiento antiimperialista, que considera a las misiones protestantes como tácticas avanzadas del capitalismo anglo-sajón: británico o norteamericano (2005: 56).

Teniendo en cuenta este contexto, apoyados inicialmente por el liberalismo y la masonería, tolerados por el civilismo, y hasta promocionados por las nuevas corrientes y movimientos progresistas de las primeras décadas del siglo XX, los misioneros protestantes pudieron construir una importante red institucional y progresivamente ampliar su base social entre la población peruana. Así, luego del caso Penzotti, además de los metodistas, nuevos grupos de misioneros empezaron a establecerse en Lima y algunas ciudades del interior del país. Este proceso se fortaleció después de que, en 1915, el Estado peruano reconociera jurídicamente la tolerancia de cultos a partir de la reforma del art. 4to. de la Constitución vigente, la de 1860 (Soria 2020). Además, las simpatías que gobernantes como Augusto B. Leguía manifestaban hacia todo lo anglosajón, fueron aprovechadas por los misioneros para robustecer su presencia institucional en el país (ver figura 2). No obstante, aún bajo el amparo de ley y con las simpatías de ciertos sectores progresistas, los protestantes siguieron enfrentando diversos episodios de intolerancia religiosa, incluso hasta mediados del siglo XX.

²¹ En particular con John A. Mackay, con quien mantuvo un nutrido diálogo intelectual. Mackay fundó en 1917 del Colegio Anglo-Peruano, bajo el auspicio de la Iglesia Libre de Escocia. Mariátegui matriculó a sus hijos en dicho colegio. Sobre las relaciones entre Mariátegui y Mackay ver Fonseca (2008) y Chanamé (1995).

Figura 2**Organizaciones protestantes establecidas en el Perú hasta 1930**

Iglesias y misiones	Año de inicio	Procedencia
Sociedad Bíblica Americana (SBA) ²²	1888	Estados Unidos
Iglesia Metodista Episcopal (IME)	1889	Estados Unidos
Misión Evangélica Independiente ²³	1893-1907	Inglaterra
Regions Beyond Missionary Union (RBMU) ²⁴	1894-1911	Inglaterra
Misión Peruana – Iglesia Adventista del Séptimo Día	1898	Estados Unidos
Iglesia de la Santidad (IS)	1903	Estados Unidos
Ejército de Salvación (ES)	1910	Inglaterra
Evangelical Union of South American (EUSA) ²⁵	1911	Inglaterra
Gospel Missionary Alliance - Independiente ²⁶	1911-1917	Inglaterra
Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (SBBE)	1912	Inglaterra
Iglesia del Nazareno (IN)	1914	Estados Unidos
Iglesia Libre de Escocia (ILE)	1917	Escocia
Asambleas de Dios (AD)	1919	Estados Unidos
Asociación Cristiana de Jóvenes (ACJ)	1920	Estados Unidos
Iglesia Evangélica Peruana (IEP) ²⁷	1922	Perú
Misión Independiente – Ana Soper	1922	Inglaterra

²² Este organismo, al igual que la SBBE, tuvo presencia a lo largo del siglo XIX a través de sus colportores. No obstante, recién desde los años señalados en el cuadro su presencia se hizo permanente y continua.

²³ Congregación fundada por Charles Bright, misionero inglés independiente, en la calle Negreiros (Lima). Cuando se retiró del Perú en 1902, la dejó en manos de otro misionero. En 1907, la congregación pasó al control de la RBMU.

²⁴ Misión británica que se expandió por diferentes países de América, Asia y África. En el Perú, se estableció en 1894 a través de un grupo de misioneros independientes (Robert Stark, Frederick Peters y John Jarrett) en el Cusco paralelamente al grupo de Bright en Lima. En 1911, la división peruana de la misión se fusionó con otras misiones sudamericanas para formar la EUSA.

²⁵ Sucedió a la RBMU en el Perú. Prefiero usar el nombre y las siglas en inglés pues así es como aparece en la mayoría de las fuentes.

²⁶ Formada en Monsefú (Lambayeque) por el misionero estadounidense Albert Stevens. Al retirarse en 1917, la puso en manos de la IN.

²⁷ Creada bajo del patrocinio de los misioneros de la EUSA, quienes continuaron apoyándola como organismo asociado.

Alianza Cristiana y Misionera (ACM) ²⁸	1926	Estados Unidos
South America Inland Mission (SAIM)	1926	Inglaterra
Misión Bautista Irlandesa	1927	Irlanda

Fuente: Fonseca 2002: 341-342

Hacia 1915, los protestantes ya contaban con dieciocho lugares de culto establecidos en Lima, El Callao, Junín, Arequipa, Cuzco, Pasco, Huánuco y Lambayeque, además de la obra adventista en Puno. A nivel institucional, la misión metodista contaba con ocho lugares de culto, la EUSA con siete, el Ejército de Salvación con uno, la Iglesia de Santidad con uno, además de una congregación independiente (Ritchie 1924). Aunque es difícil calcular la cantidad de fieles protestantes entonces, las evidencias muestran que hubo un crecimiento regular. La congregación metodista de Penzotti llegó a reunir hasta 300 personas en 1890. En un censo elaborado en 1896 en Lima, sobre una población censada de 100 194 habitantes, 1299 afirmaron ser protestantes y 1683 practicar otros cultos (García Jordán 1991: 247-248). Según Kessler (2010), en 1913 solo los metodistas contaban con una feligresía de 827 miembros, lo que permite calcular que la comunidad protestante en todo el Perú debía oscilar entre 3 mil a 4 mil fieles. Luego del reconocimiento de la tolerancia de cultos, las misiones protestantes experimentaron un gran impulso. En 1930, según los cálculos más optimistas, las comunidades protestantes agrupaban a 14 933 adherentes (Bruno-Jofré 1988: 74)²⁹.

El misionero protestante: arqueología de un tipo social

Los misioneros protestantes fueron uno de los actores más importantes en el proceso de expansión imperial europea a lo largo del siglo XIX. Además de su rol estrictamente religioso, también ejercieron un rol sustancial como agentes culturales tanto en las metrópolis como en las periferias colonizadas. En las metrópolis, los misioneros eran considerados agentes necesarios en la estrategia de expansión de las potencias imperiales. En ese sentido, el rol del

²⁸ Funcionó inicialmente como misión asociada a la IEP, en la misma situación que la EUSA. Posteriormente, en la década de 1950, se separó para formar una denominación propia.

²⁹ Es el cálculo que plantea Wenceslao Bahamonde, probablemente incluyendo a la comunidad adventista, que hacia 1928 calculaba su feligresía en 5 mil personas aproximadamente, principalmente en Puno (Kessler 2010: 240). No obstante, hay otros cálculos más modestos. Por ejemplo, Keith Hamilton (1962) calcula en 2 500 la membresía protestante total en 1930, excluyendo a los adventistas.

misionero no se circunscribía solamente a la difusión de un mensaje religioso, sino también a su función cultural como “civilizador”.

En las colonias británicas en África, Asia y Oceanía, por lo general los misioneros desarrollaron sus actividades en sincronía estratégica con los otros agentes del poder imperial -militares, administradores, comerciantes y científicos- así como con las elites nativas asociadas al proceso colonizador. Es decir, existían agentes especializados para cada dimensión de la expansión imperial: militar, política, económica, cultural y religiosa. Como lo señala Jamie Scott “(...) bajo el doble eje de la ‘biblia y la bandera’, gobiernos, comerciantes, exploradores y otros aventureros explotaron el aura de responsabilidad ética provista por la religión para cada esfuerzo de llevar la civilización británica a un mundo ignorante” (como se cita en Johnston 2003:13)³⁰.

En Latinoamérica ocurrió algo similar, aunque con algunas diferencias pues las facetas militar y política se desplegaron limitadamente, concentrándose básicamente en el Caribe y Centroamérica. Los agentes imperiales se enfocaron entonces en las dimensiones económica, cultural y religiosa, para lo cual contaron con el apoyo de los gobiernos y las elites criollas latinoamericanas. Por ello, los misioneros protestantes se enfocaron en el proyecto cultural modernizador, cuya matriz ideológica compartían todos los actores involucrados en este proceso.

Además de las motivaciones estrictamente religiosas, los misioneros llegaban a Latinoamérica convencidos de ser parte de una misión civilizadora. Jean Pierre Bastian describe así las convicciones ideológicas de un típico misionero protestante estadounidense:

[...] llegó con la certeza de cumplir una cruzada santa que tenía que ver con las bases de la civilización capitalista y “cristiana” cuyo representante más dinámico era, según él, Estados Unidos. El misionero se entendía como el portador de la lucha para cristianizar la frontera del oeste hacia un continente que también tenía que pasar de la barbarie a la civilización. Para asegurar esta transición, la reforma moral y espiritual de América Latina era necesaria. Esta reforma se fundamentaba en la Biblia y el Evangelio que había sido “traicionados” por la Iglesia Católica, o rechazados por los indígenas (1990: 131).

³⁰ Traducción propia.

Basándose en estas certezas, los misioneros contribuyeron a reforzar la justificación moral de la expansión imperialista, la cual retroalimentaba ideológicamente el ánimo expansionista en las metrópolis. Esta interpretación, predominante en la historiografía sobre el cristianismo en la era imperial, no obstante, también ha sido cuestionada. Andrew Porter, por ejemplo, considera que el “imperialismo cultural” es una noción muy elástica que se ha estirado tanto al punto de referirse casi “a cualquier instancia donde el mundo representado por Occidente ha influenciado sobre el cambio cultural de las sociedades indígenas, asumiendo que dicho cambio fue impuesto forzosamente contra los intereses de los pueblos colonizados” (como se cita en Robert 2008: 3).

Entre las posturas representadas por Bastian y Porter, las nuevas tendencias en la historiografía sobre las misiones, tratan al misionero como “un actor concreto en situaciones históricas específicas, y un participante en las relaciones con los sujetos indígenas, con quienes coexistió en contextos colonialistas y con los cuales se influenciaron mutuamente” (Robert 2008: 3). En esta línea, conviene analizar brevemente el rol que jugaba el misionero dentro de la propia comunidad protestante, así como delinear el trasfondo social de los misioneros.

La figura del misionero jugó un rol fundamental en la configuración identitaria del naciente protestantismo en el Perú, como en todos los países donde se establecieron misiones protestantes. Los misioneros fueron determinantes no solo en la institucionalidad, sino también en la construcción de la teología y el *ethos* de las comunidades protestantes, en particular en las primeras décadas de su historia. Los misioneros no eran solamente los líderes institucionales, sino que también se autoconstituyeron en el prototipo de sujeto religioso para los fieles peruanos que se adherían a la nueva fe. Los misioneros no solo controlaban el poder burocrático en las estructuras eclesiales protestantes sino también, en gran medida, administraban el poder simbólico en la nueva comunidad de fieles, no solo en un sentido religioso sino también cultural. El misionero era el tipo de cristiano y de ciudadano que los conversos peruanos al protestantismo también soñaban ser. Esta hegemonía del misionero no fue desafiada hasta mediados del siglo XX, cuando los líderes religiosos nacionales, formados por los propios misioneros, empezaron a cuestionar el rol subordinado que jugaban en instituciones eclesiales en las que ellos eran la mayoría³¹. Aún a pesar de ello, podría decirse que el *ethos* del misionero

³¹ Las primeras discrepancias serias entre los misioneros y el naciente liderazgo nacional surgieron en las Asambleas de Dios, la que desde la década de 1940 empezó a sufrir una serie de escisiones motivadas por esa razón. A partir de ello se formaron nuevas denominaciones pentecostales dirigidas por pastores peruanos: la Iglesia Evangélica de Cristo del Perú (1939), la Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera (1946), la Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú (1959), etc. (Zavala 1989). No obstante, el conflicto más serio y conocido fue el que enfrentó

siguió moldeando la identidad de los evangélicos peruanos hasta finales del siglo XX, en distintas intensidades.

Por otra parte, más allá de los límites de su propia comunidad religiosa, los misioneros protestantes también ejercieron cierta influencia en determinados ámbitos de la sociedad peruana, en particular en aquellos espacios sociales, culturales y políticos asociados con el ideal modernizador. En el periodo que trabajamos, un importante número de misioneros se involucraron en movimientos como el antialcoholismo (Fonseca 2000) o el indigenismo (Fonseca 2005), apoyaron a otros como los nacientes movimientos sindicalista y feminista (Fonseca 2006) y contribuyeron activamente en los procesos de modernización de la educación y la salud (Fonseca 2002). En casos excepcionales, como el del misionero presbiteriano escocés John A. Mackay, tuvieron también acceso a los círculos intelectuales de la época (Fonseca 2008). Así, a pesar de no ser muy numerosos, lograron posicionarse de manera efectiva en espacios de influencia en la sociedad peruana.

Luego del incidente de Penzotti, el número de misioneros protestantes asentados en el Perú empezó a crecer. Esto sin contar a los misioneros adventistas que, desde 1915 en adelante aumentaron progresivamente su presencia en el Perú (La Serna 2012: 47-53)³². Como se muestra en la figura 3, las dos organizaciones protestantes con mayor número de misioneros en este periodo eran la Iglesia Metodista Episcopal (Estados Unidos) y la Unión Evangélica de Sudamérica (EUSA, por sus siglas en inglés). Por ello, en nuestro análisis nos concentraremos principalmente en los misioneros adscritos a ambas. Excepcionalmente también nos referiremos a los adventistas (no incluidos en el cuadro) y a los de la Iglesia Libre de Escocia (presbiterianos escoceses).

a los misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera (ACM) con los líderes de la Iglesia Evangélica Peruana (IEP). Desde su llegada al Perú la ACM había trabajado como misión asociada a la IEP, que se formó en 1922 bajo los auspicios de la EUSA pero bajo el liderazgo de pastores nacionales. Las discordias llegaron a tal punto que en 1954 los misioneros de la ACM se retiraron formalmente de la IEP y formaron una denominación aparte (Kessler 2010: 183-217).

³² Durante gran parte de su historia, el adventismo fue visto como un grupo no protestante, incluso como una “secta no cristiana” por parte del *mainstream* protestante, es decir, el conjunto de denominaciones que se asumían como legítimamente protestantes. Por ello, cuando los misioneros adventistas llegaron al Perú, los misioneros de dichas denominaciones no los consideraron como parte de su grupo confesional. Los adventistas no participaron en ninguna iniciativa confesional conjunta con el resto de protestantes, ni tampoco fueron incluidos en sus publicaciones. No obstante, en circunstancias excepcionales sí colaboraron. La más importante fue la que los unió cuando tocó batallar por la reforma del art. 4to. de la Constitución Política del Perú, que les garantizó a todos los no católicos el ejercicio público de su religión.

Figura 3**Misioneros protestantes en el Perú según organizaciones³³**

Organización	1913	1919	1924	1930
Iglesia Metodista Episcopal	15	26	26	25
Unión Evangélica de Sudamérica	24	19	28	26
Iglesia de la Santidad	1	1	3	2
Ejército de Salvación	3	7	--	--
Iglesia del Nazareno	--	5	12	6
Iglesia Libre de Escocia	--	7	10	8
Asambleas de Dios	--	3	5	11
Alianza Cristiana y Misionera	--	--	--	11
Otras	2	3	5	20

Fuente: Fonseca 2002: 133

Figura 4**Misioneros protestantes en el Perú según país de origen**

País	1913	1919	1924	1930
Estados Unidos	18	36	47	68
Inglaterra	17	14	28	25
Escocia	2	9	8	10
Otros países anglosajones (Canadá, Nueva Zelanda, Suecia, Noruega, Irlanda, Alemania, Francia)	6	5	1	11
Países hispanoamericanos (Chile, Argentina, Bolivia, España)	1	4	1	4
No identificados	--	--	8	1

Fuente: Fonseca 2002: 134

³³ No incluye a los adventistas, al igual que el cuadro siguiente.

Como lo revela la figura 4, la abrumadora mayoría de misioneros provenía de las dos grandes potencias imperiales anglosajonas protestantes: Gran Bretaña y Estados Unidos. Inicialmente se nota una ligera mayoría británica, que luego fue sucedida por una progresiva predominancia estadounidense, en particular en la década de 1920. Esto evidencia que durante el Oncenio (1919-1930) la presencia norteamericana en el Perú no se incrementó solamente en la economía y la cultura, sino también en la religión³⁴.

Con respecto a su trasfondo social, los estudios a nivel mundial muestran que la mayoría de misioneros procedían de familias ubicadas entre el sector obrero o la clase media baja en sus respectivos países de origen. La empresa misionera no era atractiva para los hijos de las familias de la elite, salvo para la filantropía. En general, los británicos o norteamericanos mejor educados no requerían mayores oportunidades de éxito afuera, pues las tenían en sus propios países. Los pocos que sí se aventuraban a ir a las colonias, preferían involucrarse en los puestos privilegiados del servicio público (altos funcionarios administrativos, diplomáticos, mandos militares) o buscar fortuna en el mundo de los negocios en ultramar. Según Anna Johnston, “para muchos misioneros, el servicio colonial les proveyó una posición social substancialmente más elevada que la que habrían podido aspirar en la Gran Bretaña porque ellos fueron investidos con la autoridad cultural de sociedades misioneras prósperas y predominantemente clasemedieras” (2003: 17)³⁵. En general, los misioneros tenían mayores posibilidades de progreso social fuera de sus países que dentro de ellos. Además, el estatus privilegiado del que gozaban en las sociedades donde cumplían su tarea misionera era inalcanzable en sus países de origen.

En Latinoamérica, la situación fue similar, aunque teniendo en cuenta la hegemonía de las misiones norteamericanas. Según Bastian, la procedencia social de los misioneros estadounidenses variaba según el espacio geográfico de donde provenían. “En general venían con una preparación universitaria cuando eran del norte de los Estados Unidos, y con un nivel

³⁴ Esto se manifestó también en las misiones católicas. En 1907 el Centro Católico de Lima creó el English Commercial School del Callao, con el fin de ofrecer instrucción comercial en inglés, tal como en las nacientes escuelas protestantes. En 1913 el colegio cambió su nombre por Saint Joseph College. En 1922, por pedido del arzobispo de Lima, Emilio Lissón, llegaron a Lima tres religiosas estadounidenses de las Siervas del Inmaculado Corazón de María, quienes al año siguiente fundaron el Villa María Academy, luego renombrado como Colegio Villa María. Como lo señala Klaiber, “su existencia respondió a un deseo de las clases medias y altas de aprender inglés y recibir una formación ‘moderna’, es decir, norteamericana, fenómeno que refleja los vínculos comerciales y culturales cada vez más estrechos con los Estados Unidos” (1996: 232).

³⁵ En su estudio sobre el trasfondo social de los misioneros cristianos en Papúa Nueva Guinea, Diane Langmore (1989) muestra que más del 80% de ellos provenía de hogares de clase media baja o popular (obreros y campesinos).

de secundaria cuando pertenecían a sociedades misioneras del sur” (1991: 130). Sus observaciones se basaron principalmente en el caso de los metodistas y presbiterianos³⁶.

En el caso de los misioneros protestantes establecidos en el Perú se pueden establecer patrones similares a los mencionados por Bastian. En general, los metodistas mostraban una formación profesional más elevada que la del resto de misioneros. Esto estaba relacionado, además, con el tipo de trabajo misionero que realizaban, enfocado principalmente en la educación y la salud en los ámbitos urbanos y, en gran medida, hacia las clases medias y altas. Por esa razón, entre ellos abundaban los médicos, profesores y enfermeras. Los presbiterianos escoceses también tenían un perfil similar. Esto permitió que tanto metodistas como presbiterianos gozaran de un mayor acceso a las elites peruanas³⁷. En la EUSA, el origen social de los misioneros era más diverso. Hubo algunos con formación profesional universitaria, indicador de un origen social mínimamente clasemediero, pero también hubo quienes carecían de ella. En el resto de organizaciones, la mayoría de misioneros carecía de educación universitaria. No obstante, aún en el caso de los metodistas y presbiterianos, el estatus social del que gozaban en el Perú era claramente superior al que tenían en sus países de origen. Mucho más al interior de sus nacientes comunidades religiosas, dentro de las cuales los misioneros se constituían en un sector claramente diferenciado y privilegiado en comparación con sus feligreses peruanos³⁸.

Hasta la década de 1930, los misioneros conformaban el núcleo central del liderazgo religioso protestante. No obstante, poco a poco, el número de pastores nacionales empezó a crecer. Así, mientras que en 1913 sólo se contabilizan a 6 pastores laicos peruanos, todos ellos metodistas, en 1930 ya eran 45 aproximadamente, algunos de ellos pastores ordenados (Fonseca 2002:160). Sin embargo, este crecimiento no modificó el lugar del misionero extranjero en la administración del poder dentro de las comunidades protestantes. Más bien lo reforzó, pues mientras los misioneros solían dedicarse a las labores administrativas y al servicio social, los

³⁶ Rubén Ruiz Guerra sostiene lo mismo para el caso mexicano: “Todos los misioneros [metodistas] eran universitarios que pudieron haber vivido con relativa facilidad y sin preocupaciones en su país natal” (1992: 18).

³⁷ Entre los casos más representativos están los de Thomas Wood, John A. Mackay y Eugene MacCornack. Wood, misionero metodista estadounidense, llegó al Perú luego de una extensa carrera misionera en Argentina y Uruguay. En el primer país incluso sirvió cónsul de los Estados Unidos. Gracias a su notable formación académica y su condición de masón logró codearse con sectores de la elite limeña (Bahamonde 2003). Mackay, misionero presbiteriano escocés, fue uno de los que logró mayor relevancia entre la intelectualidad peruana. Entre sus amistades se contaban desde Víctor Raúl Haya de la Torre y Víctor Andrés Belaunde hasta José Carlos Mariategui (Fonseca 2008). Finalmente, Eugene MacCornack fue un misionero médico metodista estadounidense, cuya cercanía al presidente Leguía fue ampliamente conocida, al punto que se convirtió en su médico de cabecera. En 1925 el presidente lo nombró alcalde Bellavista (Callao) (Fonseca 2002).

³⁸ Los sueldos de los misioneros eran comparativamente elevados para la realidad peruana (entre \$ 1150 a 2650 anuales), lo que les permitía tener un estilo de vida de clase media alta (Vásquez 1937).

líderes nacionales se dedicaban al proselitismo religioso. Con el paso del tiempo, los misioneros terminaron formando una especie de casta privilegiada dentro del liderazgo religioso protestante.

En resumen, además del control administrativo, que incluía el manejo y provisión de las finanzas, los misioneros sostenían su hegemonía dentro sus comunidades sobre la base de la regulación del poder simbólico. Aunque el protestantismo asume como uno de sus puntos distintivos el sacerdocio universal de los creyentes y cuestiona por ello el clericalismo católico, en la práctica los misioneros construyeron un discurso y una praxis que los colocaban en una posición superior a los entonces aún minoritarios pastores evangélicos nativos. El misionero no solo transmitía conocimiento, sino que también lo regulaba. Un vehículo importante para fortalecer dicho proceso era la enseñanza teológica. En las primeras décadas del protestantismo, solo los misioneros enseñaban sobre la fe a los nuevos creyentes. Cuando empezaron a compartir dicha tarea con líderes laicos y pastores peruanos, los misioneros continuaron reservando para sí el rol de legitimar su ortodoxia. Es decir, el rol de determinar cómo se cree y vive la nueva fe siguió estando bajo el control de los misioneros, al menos hasta los procesos de nacionalización de las organizaciones protestantes.

Además de la enseñanza religiosa, otro dispositivo utilizado por los misioneros para administrar el poder dentro de sus comunidades de fe fueron las narrativas que construyeron sobre su propio rol. Los misioneros escribieron prolíficamente, desde los primeros, como Penzotti, cuyo caso prefigura aspectos de la narrativa misionera que analizaremos luego.

En su estudio sobre Penzotti, Paula Seiguer (2019), señala cómo a partir del episodio de Penzotti se construyó una narrativa sobre su figura configurando a la persona real en un personaje de una especie de hagiografía protestante. Esto se dio de dos maneras. Por un lado, a partir de la construcción de un “caso” de transcendencia internacional a partir de su caso judicial en el Perú. Para ello jugó un rol importante la Sociedad Bíblica Americana que alimentó a la prensa estadounidense de productos discursivos (informes, cartas, entrevistas, etc.) para convertir a Penzotti en un mártir de la causa bíblica (dimensión religiosa) como de la intolerancia religiosa (dimensión política). Así, importantes periódicos dedicaron numerosos reportajes sobre la prisión de Penzotti con el fin de movilizar las conciencias de los ciudadanos norteamericanos, con lo cual también buscaban influir en los políticos. El que logró mayor relevancia fue el que publicó el *New York Herald*, acompañado de una foto de Penzotti tras las rejas, con el siguiente texto:

EN UNA CELDA PERUANA POR SU RELIGIÓN. Francisco Penzotti, agente de la Sociedad Bíblica Americana, puesto en prisión sin causa justa. SEIS MESES EN UN CALABOZO. El metodismo no es popular en Perú y el misionero fue obligado a pagar el precio. EL SECRETARIO BLAINE INTERFIERE. Ordena al cónsul Hicks que investigue el caso y le informe de los hechos (*The New York Herald* 1891, como se cita en Seiguer 2019: 163)

Figura 5

Francisco Penzotti en prisión



Penzotti en la prisión de Casasmatas, que se ubicaba al interior de la fortaleza del Real Felipe en El Callao. Fuente: Archivo de la Iglesia Metodista.

Poco después, la prensa británica también replicó la cobertura de este caso, reforzando la imagen del Perú como un país intolerante y subyugado al catolicismo. Para muchos norteamericanos y británicos era la primera vez que leían algo sobre el Perú en sus respectivas prensas.

Por otro lado, siguiendo a Seiguer, Penzotti se convirtió en una figura emblemática en las crónicas misioneras escritas por los misioneros protestantes que lo sucedieron. En *The Neglected Continent*, libro publicado en 1894 por E. Millard y Lucy Guinness, se describía así la proeza de Penzotti:

¿Y acaso no se imprimió el sello de Cristo en Perú y las repúblicas occidentales a través de los sufrimientos que allí pasaron sus santos? Penzotti, hace pocos meses, estaba confinado a un calabozo, encerrado junto con 80 a 100 criminales de todas las descripciones, desde ladrones comunes a asesinos, mes tras mes, en una prisión semisubterránea en el Callao, bajo circunstancias que son casi comparables a la vida en una prisión siberiana, solo por predicar y distribuir la Biblia. “Está hecho del material de los mártires”, escribió uno de sus compañeros de trabajo [...] “están luchando la batalla por la libertad religiosa del Perú, y DIOS les dará la victoria (como se cita en Seiguer 2019: 167).

En este texto Penzotti deja de ser un simple vendedor de biblias para convertirse en una especie de santo protestante, a la vez que se representa al entorno nacional peruano de una manera muy negativa: una prisión chalaca equivalente a una siberiana. Penzotti no cesó de ser mencionado en distintas publicaciones en las décadas siguientes. Podría decirse que, hasta la actualidad, su figura sigue siendo ampliamente venerada por la historiografía confesional protestante. Finalmente, el propio Penzotti, al igual que muchos otros misioneros, escribió su propia narración épica a la que tituló *Spiritual Victories in Latin America* (1916). A las narraciones de ese tipo las denominó crónicas misioneras. Toca ahora analizar dicho género narrativo.

Capítulo 2

La producción escrita de los misioneros sobre el Perú: publicaciones periódicas y crónicas

La fuerza misionera protestante alrededor del mundo dedicó parte importante de su tiempo en escribir. De la pluma de los misioneros salieron productos escritos del más diverso tipo: diarios, informes, cartas, memorias, historias, etnografías, novelas, etc. Para ellos, escribir no era solo un pasatiempo, sino parte permanente y esencial de sus actividades y, en especial, un medio fundamental para construir una narrativa sobre su misión. A través de este corpus literario, los misioneros protestantes, por un lado, construyeron una narrativa sobre las sociedades colonizadas y su lugar dentro de ellas y, por otro, propusieron los pilares identitarios del naciente protestantismo nativo³⁹. Nos enfocaremos principalmente en el corpus narrativo impreso relacionado con el primer punto: la narrativa sobre el mundo andino.

La producción escrita de los misioneros: publicaciones periódicas

Prácticamente todos los misioneros protestantes que llegaron al Perú dejaron algún testimonio escrito, muchos de ellos publicados. El caso de Diego Thomson, el primer misionero protestante que pisó el Perú independiente, es prototípico. Desde su llegada, en junio de 1822, hasta su salida, en setiembre de 1824, escribió numerosas cartas e informes, publicó un libro y promovió traducciones en medio de las actividades principales de su misión: formar y administrar escuelas y distribuir biblias. La producción escrita de Thomson relacionada con el Perú podría clasificarse de la siguiente manera:

³⁹ La narrativa misionera protestante sobre las sociedades nativas tuvo efectos con intensidades distintas según el lugar donde se desarrolló. En las colonias británicas los textos de los misioneros ejercieron una influencia decisiva en la construcción identitaria local, pues contaban con el respaldo de las autoridades políticas coloniales, aún cuando las tensiones entre ambos agentes coloniales no estuvieron ausentes (Gogoi 2016). En espacios como Latinoamérica, la narrativa misionera también modeló las identidades de las nacientes comunidades protestantes nativas, pero en medio de una tensa relación con las autoridades políticas locales en un contexto de intolerancia religiosa. En ese sentido, aunque en ambos espacios las comunidades protestantes locales eran minoritarias, en las colonias británicas aspiraban a la hegemonización religiosa mientras que en Latinoamérica se expresaban contrahegemonicamente en relación a la Iglesia católica.

Textos para el público anglosajón	Textos para el público nacional
<p>Cartas</p> <p>Decenas de cartas desde las ciudades latinoamericanas donde trabajó. 25 de ellas fueron escritas desde el Perú (24 en Lima y una en Trujillo). En 1827, fueron publicadas en Londres bajo el título, de <i>Letters on the Moral and Religious State of South America</i>. En ellas no solo informa sobre sus actividades institucionales, sino también ofrece detalladas observaciones sobre la situación política y social del Perú durante la guerra de Independencia y los inicios de la República.</p> <p>Informes</p> <p>En 1827 publicó su informe presentado a la junta general de la Sociedad Escolar Británica y Extranjera⁴⁰ el año previo en <i>El Repertorio Americano</i>, revista en español publicada en Londres por emigrados españoles y latinoamericanos⁴¹.</p> <p>Crónicas</p> <p>En 1847 publicó una serie de artículos en la revista <i>Evangelical Christendom</i> que, en conjunto, configuran una crónica de sus experiencias y observaciones sobre Sudamérica (Thomson 1847).</p>	<p>Libros</p> <p>En 1823 publicó en Lima un <i>Epítome de Gramática Inglesa</i>, que incluía extractos de algunos autores de habla inglesa.</p> <p>Traducciones</p> <p>En 1823 contrató a un “caballero (...) descendiente de los Incas, o reyes del Perú, y nativo de la ciudad de Cuzco” (Thomson 1823, como se cita en Fonseca 2001: 280) para traducir partes del Nuevo Testamento al quechua. En mayo de 1824 anunció que el manuscrito estaba listo. Lamentablemente el manuscrito se perdió. No obstante, ya en Inglaterra, logró la publicación de una versión aimara del Evangelio de San Lucas (Mitchell 1997: 57-61)</p>

La diferencia entre ambos grupos de textos radicaba tanto en el público al que se dirigían como en su contenido discursivo. Mientras que en los del primer grupo, Thomson mostraba interés en describir y construir una representación sobre el Perú y los peruanos, en los del segundo, buscaba más bien influir sobre la población local con el mensaje religioso y cultural que portaba. Estas dos facetas de la literatura misionera se evidenciaron cuando desde fines del siglo XIX los misioneros protestantes se establecieron de manera permanente en el Perú.

⁴⁰ La British and Foreign School Society fue fundada en 1798 por el educador Joseph Lancaster, gestor además del denominado sistema monitorial o lancasteriano de educación. Thomson vino al Perú como representante de dicha organización (Fonseca 2001).

⁴¹ Sobre *El Repertorio Americano* ver García Castañeda (2017).

La producción misionera escrita en español tuvo como principal objetivo la difusión del mensaje religioso protestante. Ese fue el sentido, por ejemplo, de *La Antigua Fe*, revista mensual publicada por el misionero británico Charles Bright entre 1894 y 1901⁴². La revista se imprimía en un local ubicado en la calle Quilca, a dos cuadras de la Plaza San Martín y se distribuía en Lima y El Callao. La imprenta era propiedad del propio Bright (Miller 2015: 62). Este estilo de publicación fue ampliamente difundido después por John Ritchie⁴³, misionero escocés de la EUSA, quien desde 1906 ejerció una notable influencia tanto entre los misioneros de las diversas organizaciones misioneras ya establecidas en el Perú como entre la naciente comunidad protestante local. Así, desde octubre de 1911 empezó a publicar *El Herald*⁴⁴, periódico mensual que contenía mensajes evangelizadores y cuyo objetivo era principalmente conversionista. Además de este periódico religioso, Ritchie y los misioneros de la EUSA también sacaron adelante otras dos publicaciones periódicas: *El Cristiano*⁴⁵, desde 1916, y *Renacimiento*⁴⁶, desde 1921. Esta última se convirtió en el vocero oficial de la Iglesia Evangélica Peruana (IEP), denominación nacional que se formó en 1922 bajo los auspicios de Ritchie y la EUSA. Los metodistas, por su parte, iniciaron en 1914 la publicación de la revista *El Mensajero*, básicamente como órgano de información institucional. Además de estas publicaciones periódicas, hubo muchas más en el periodo que estamos estudiando (ver figura 6).

⁴² Charles Bright fue un misionero británico independiente, no asociado a ninguna agencia misionera, que buscaba crear una “misión de fe”, es decir, autosostenida. Había trabajado previamente en México y Venezuela, en donde dedicó a imprimir de manera mensual la revista *La Antigua Fe*. Cuando llegó al Perú siguió usando el mismo nombre para la revista que imprimió y publicó acá (Miller 2015).

⁴³ Ritchie fue, además, presidente del Comité de Cooperación Misionera en el Perú, formado en 1916, que durante varios años se encargó de coordinar el trabajo de las diversas organizaciones misioneras protestantes en el Perú (Fonseca 2002).

⁴⁴ *El Herald*. Periódico religioso mensual se publicó de manera regular entre los siguientes años: 1911-1912, 1914-1918 y 1926-1928. Según Juan de Dios Guerrero, uno de los primeros conversos peruanos que asumió roles pastorales, el tiraje mensual del periódico era de dos mil ejemplares (Kessler 2010: 144).

⁴⁵ *El Cristiano* se publicó de manera regular entre 1916 y 1920. Su contenido era básicamente catequético y su público objetivo la creciente comunidad de fieles peruanos de las congregaciones de la UESA.

⁴⁶ *Renacimiento*. Revista evangélica interdenominacional se publicó de manera regular desde 1921, salvo el lapso entre 1924 y 1925. Se sigue publicando hasta la actualidad.

Figura 6**Publicaciones periódicas en español de las misiones protestantes (1890-1930)**

Nombre	Organización
<i>¡Adelante! Boletín de la Iglesia Evangélica Peruana</i>	IEP
<i>Alma Latina. Publicación mensual editada por la Liga Metodista de Jóvenes</i>	IME
<i>El Cristiano</i>	UESA
<i>El Heraldó. Periódico religioso mensual</i>	UESA/IEP
<i>El Mensajero. Órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal</i>	IME
<i>La Antigua Fe</i>	Misión independiente de Charles Bright
<i>El País de los Incas</i>	Misión independiente de John Jarrett en Cusco
<i>Renacimiento. Revista evangélica interdenominacional</i>	IEP
<i>El Mensajero del Rey</i>	IN
<i>Agua de Vida</i>	AD
<i>El Alba</i>	Sociedad Andina de Tratados

Fuente: Fonseca 2002.

La función de la prensa protestante en español fue fundamental para el desarrollo de su naciente feligresía. En el caso de la IEP, por ejemplo, jugó un rol crucial en la formación y consolidación de sus primeras congregaciones en la Sierra Central. En los pueblos pequeños, en donde la mayoría eran analfabetos, la llegada del periódico evangélico concitaba atención entre la población que pedía a uno de los pocos letrados que leyera en voz alta su contenido. Incluso se decía que en algunos poblados se suspendía momentáneamente el trabajo cuando llegaba el periódico. De esa manera se lograban las primeras conversiones. Luego, para consolidar la fe en los nuevos conversos, periódicos como *El Heraldó* o *El Cristiano* publicaban sermones, estudios bíblicos, disertaciones doctrinales y temas diversos desde un enfoque catequético. Esta función fue tan decisiva que durante años las nacientes congregaciones afiliadas a la IEP en la

Sierra Central lograron mantenerse sin pastor residente. Incluso algunas de ellas se organizaron sobre la base de las ideas y disposiciones planteadas en los periódicos y la correspondencia con los misioneros o pastores nacionales que eventualmente las visitaban (Fonseca 2002: 142-143)⁴⁷.

Esta dinámica se repitió en los diversos espacios de acción de los misioneros. Por ejemplo, en el caso del metodismo mexicano, Rubén Ruiz Guerra detalla la relación entre la abundancia de la literatura evangelizadora con el éxito del proselitismo misionero⁴⁸. Según él, las dos principales razones que motivaron la gran inversión misionera en impresos fueron, por un lado, la necesidad de la apologética, pues necesitaban defenderse de los constantes ataques del clero católico; y, por otro, la posibilidad de la ubicuidad, pues la producción impresa les permitía a los misioneros “multiplicarse y predicar las Buenas Nuevas” (1992: 36). El caso mexicano muestra, a su vez, una secuencia más o menos estable sobre la funcionalidad de la literatura misionera en español dentro del proceso de desarrollo de las comunidades protestantes⁴⁹.

Figura 7

Secuencia funcional de la literatura misionera en español

Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4	Fase 5
Venta de biblias y libros evangélicos a través de colportores.	Si la población local era receptiva, se buscaban contactos liberales para organizar reuniones de predicación. Se distribuían folletos evangelizadores.	Formación de grupos de estudio. En ellos se utilizaban biblias y folletos . Los grupos podían convertirse en congregaciones.	Formación de una congregación formal. En ella se distribuía literatura y promovía suscripciones al periódico oficial de la denominación.	Algunas congregaciones se convertían en agentes de distribución de literatura diversa: biblias, folletos, libros, periódicos .

⁴⁷ También ver Ritchie (marzo 1921; diciembre 1922).

⁴⁸ Según Ruiz Guerra (1992), entre 1877 y 1898, la imprenta metodista en México produjo 56 912 824 páginas impresas, entre periódicos, biblias y folletos.

⁴⁹ Basado en Ruiz Guerra (1992: 35-40).

Es decir, la literatura evangelizadora fue uno de instrumentos permanentes y fundamentales en la formación y desarrollo de las comunidades protestantes en México y, en general, en Latinoamérica. Finalmente, con respecto a la financiación de este tipo de literatura, Ruiz Guerra (1992) señala tres fuentes: el subsidio de la junta misionera en Estados Unidos, las donaciones de personas o instituciones extranjeras y los ingresos propios de la casa de publicaciones. La literatura protestante dependía casi enteramente de la inversión extranjera.

En el Perú la situación era similar. Las publicaciones metodistas dependían casi exclusivamente de los aportes financieros externos, los que llegaban con bastante generosidad pues para la agencia misionera en Estado Unidos, la inversión en publicaciones era estratégica para el crecimiento de la Iglesia (Vásquez 1937)⁵⁰. En las publicaciones de la EUSA, la situación era similar. En 1923, John Ritchie, tal vez el principal promotor de publicaciones evangélicas en las primeras décadas del siglo XX, informaba que el costo mensual de producción de la revista *Renacimiento* era de 26 libras peruanas (Lp), mientras que sus ingresos anuales eran de aproximadamente 80 Lp (Ritchie 1923: 32). La necesidad de las donaciones extranjeras era imprescindible.

Otra dimensión a tener en cuenta en el rol de la literatura protestante es la cultural. La incursión del protestantismo estuvo acompañada de la difusión del texto impreso y el alfabetismo, en particular en las zonas alejadas de los núcleos urbanos. El protestantismo, como religión centrada en la Biblia, priorizó siempre el acceso a la lectura pues asumía que solo el individuo letrado podría construir una religiosidad basada en la racionalidad y la autonomía. La libre interpretación del texto sagrado fue una de las señas de la revolución religiosa luterana. Por ello, en el Perú, como en el resto de Latinoamérica, los misioneros asumieron que los bajos niveles de alfabetismo entre la población local, en particular la indígena, eran un obstáculo para su proyecto evangelizador⁵¹. Pero la difusión del alfabetismo y los textos impresos eran parte también del proceso “civilizador” y modernizador del cual los misioneros protestantes también se sentían parte. En la narrativa misionera, “los libros llegaron a representar un artefacto de modernidad y de capital cultural occidental en sí mismos: particularmente, para los misioneros, la Biblia” (Johnston, 2003: 123). En ese sentido, más allá de sus propósitos conversionistas

⁵⁰ Para dar un ejemplo, en 1921, la misión metodista encargó al colportor peruano Adolfo Vásquez la preparación de un stand en la exposición internacional realizada en el contexto de las celebraciones por el bicentenario de la Independencia del Perú. Para sufragar los gastos, la misión puso mil soles y la Sociedad Bíblica Americana otros mil. El monto obtenido por la venta de libros fue de 200 soles (Vásquez 1937: 12).

⁵¹ Según el censo de 1876 la tasa de analfabetismo en el Perú era de 85,4 %. En 1940 bajó al 57,6 %, cifra, no obstante, todavía elevada (OEI s.f.: 4).

conscientes, la alfabetización fue, en palabras de Pedro Feitoza, “un instrumento para la domesticación de los hábitos intelectuales y para el fomento de hábitos de lectura introspectiva” (2018: 587) en las poblaciones nativas⁵². No obstante, él mismo señala que en dicho proceso, dentro de las nacientes comunidades protestantes nativas, “los conversos se apropiaron de los textos cristianos en formas no previstas por sus interlocutores misioneros, incluyendo la lectura de textos en voz alta, la memorización y la recitación de extensos pasajes bíblicos, o incluso el uso de sus páginas como cigarrillos o como papel de regalo” (2018: 587). Esta apropiación del texto escrito colonial derivó luego en la progresiva autonomización de los protestantes nativos en la construcción de sus propias identidades religiosas y la resignificación de sus identidades culturales.

Además de la producción escrita en español, los misioneros también publicaron extensamente en inglés con el objetivo de alcanzar a la población de sus respectivos países de origen. Un sector de dicho corpus escrito fueron las revistas en inglés. Una de ellas fue *Inca Land. Official publication of the Methodist Episcopal Church in Peru*, que empezó a publicarse bimensualmente en 1925 en Lima bajo la dirección del misionero Clyde Brewster⁵³. La revista publicaba crónicas breves de las experiencias de los misioneros en el país, noticias de la misión, así como notas informativas institucionales y personales. La revista incluía publicidad de algunas empresas estadounidenses como The National City Bank of New York, The Grace Line o *The West Coast Leader*. En ese sentido, sus discursos estaban contruidos pensando en un público objetivo distinto al de las revistas misioneras en español: la colonia anglosajona en el Perú y los miembros de las congregaciones de la Iglesia Metodista Episcopal en los Estados Unidos.

Por su parte, los misioneros británicos también publicaron revistas en inglés. Una de ellas fue *South America. The Continent of Opportunity*, publicada trimestralmente desde 1912 por los misioneros de la EUSA desde su sede en Londres⁵⁴. Al igual que *Inca Land*, la revista incluía informes, noticias y crónicas breves de los misioneros en Sudamérica, incluyendo, por supuesto, a los que estaban en el Perú. La otra fue *The Neglected Continent*, publicada desde

⁵² Feitoza (2018) analiza la función del periódico presbiteriano *Imprensa Evangelica* en la construcción identitaria del naciente protestantismo brasileño en el último tercio del siglo XIX.

⁵³ *Inca Land* se publicó desde 1925, al menos hasta 1941.

⁵⁴ *South America* se publicó hasta 1991. En 1971 cambió su nombre por *South America Now*.

1913 en Ontario, Canadá, por la división americana de la RBMU, misión a partir de la cual se formó la EUSA⁵⁵.

Si las revistas en inglés fueron importantes en la producción escrita de los misioneros, sus libros en el mismo idioma lo fueron mucho más. La mayoría de ellos se ubica dentro del subgénero de la crónica misionera, que en varios casos fueron también publicadas como números especiales en las revistas en inglés.

Las crónicas misioneras: un subgénero en contexto

Las crónicas misioneras se ubican dentro de la categoría más amplia de la literatura de viajes, que incluye diversos subgéneros: crónicas de viaje (*travelogues*⁵⁶), libros de historia natural, guías para viajes, etc. Este corpus literario ha sido ampliamente analizado en dos niveles. Primero, a partir de enfoques disciplinarios, tanto como fuente primaria (desde la historia) como género literario (desde la literatura). Segundo, desde un enfoque interdisciplinario, como un producto discursivo que plantea una apropiación de las sociedades y espacios no occidentales a partir de las representaciones que construyen sobre ellas los agentes del colonialismo, es decir, los viajeros o exploradores occidentales. Dentro de este último enfoque, sustentado en los estudios poscoloniales, la literatura de viajes se considera como parte del corpus literario imperialista que construyó al mundo no occidental a la imagen de Occidente para facilitar los procesos de expansión imperial. Dicha producción discursiva constituyó lo que Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin denominan el “imperialismo informal” (como se cita en Butler 2008: 5)⁵⁷.

La producción de la literatura de viajes se dio en lo que Mary Louise Pratt denomina la “zona de contacto”: el “espacio en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto” (1992: 26). Es decir, el lugar temporal y espacial de encuentro colonial, en el que se intersectan las trayectorias de vida de sujetos originalmente ubicados en contextos históricos y geográficos distintos. Aunque en la zona de

⁵⁵ *The Neglected Continent* se publicó entre 1913 y 1929.

⁵⁶ *Travelogue* es un término que utilizan algunos autores como Butler (2008) para referirse a las narraciones de viajes escritas por viajeros occidentales.

⁵⁷ Butler, sobre la base de los autores previamente mencionados define al imperialismo informal como una forma de imperialismo que funciona a través de un “continuo desarrollo de la retórica imperial y de la representación imperial del resto del globo” (2008: 5).

contacto se produzcan discursos hegemónicos occidentales, la interacción con los “otros” también influye en dicha producción.

Cada relato de viajes tiene su propia dimensión heteroglósica: su conocimiento no surge de la sensibilidad y el poder de observación de un viajero, sino de su interacción y su experiencia habitual, dirigidas y controladas por los “viajados”, quienes trabajan desde su comprensión de su mundo y de lo que los europeos hacen y deben hacer (Pratt 1992: 239).

Así, en la zona de contacto, los agentes coloniales no construyen representaciones unilaterales sobre el sujeto colonizado, sino que ellas reflejan la interacción asimétrica entre ambos.

En Latinoamérica, la producción de la literatura de viajes debe entenderse en el contexto de la expansión del capitalismo, primero británico, y luego norteamericano. Los viajeros anglosajones se constituyeron en una especie de “vanguardia capitalista” (Pratt 1992) cuyas representaciones alimentaron el discurso ideológico de “misión civilizadora”. La imagen del “nativo”, en ese sentido, buscaba representarlos como sujetos incompletos o incapaces de alcanzar por sí mismos los “logros de la civilización”, entendida esta desde el paradigma europeo: capitalismo, democracia liberal, cultura occidental y cristianismo. En el mismo sentido, Luz Elena Ramírez (2007), señala que la literatura de viajes producida por viajeros británicos en el siglo XIX produjo representaciones sobre Latinoamérica que facilitaron la expansión del capitalismo imperialista británico. En su perspectiva, dicha literatura fue parte del corpus más amplio de textos “americanistas”, utilizando dicho concepto como equivalente al orientalismo de Edward Said.

Un factor que facilitó dicho proceso de ablandamiento ideológico a través de las representaciones fue la difusión de la literatura “americanista” de viajes. Aunque su público principal fueron los lectores de las metrópolis imperiales, también lograron cierta audiencia entre las elites nacionales. Para el caso peruano, los estudios de Jorge Cañizares-Esguerra (2016) y Shannon Marie Butler (2008) ponen en evidencia que los libros de viajeros fueron ampliamente conocidos por la intelectualidad peruana. A partir de ellos se puede colegir que el discurso ideológico producido por los textos “americanistas”, o “peruanistas”, también influyó en la manera cómo la elite nacional concibió a su propio país⁵⁸. Un proceso similar ocurrió con

⁵⁸ Una ventana para conocer cómo operó dicha influencia está en los libros de viajes producidos por algunos miembros de la elite peruana. Según Butler (2008) -que analiza los libros de viaje de Juan Bustamante, Manuel Atanasio Fuentes y José Manuel Valdez y Palacios- los “viajeros” peruanos enunciaban ambigüedad, tanto desde

las crónicas misioneras protestantes, que, aunque fueron también producidas para el público de las metrópolis imperiales, lograron ejercer cierta influencia en la naciente elite religiosa protestante nacional⁵⁹.

Las crónicas misioneras: un panorama histórico

A lo largo del siglo XIX, la producción editorial europea y norteamericana dedicada a la literatura de viajes creció notablemente (Butler 2008). La profusión de dichos textos influyó en el fortalecimiento de la cultura impresa, tanto en las metrópolis como en los países periféricos como el Perú (Ramírez 2007: 54). Los misioneros protestantes, que también fueron parte de la gran masa de exploradores imperiales que visitaron o se establecieron en el Perú, no fueron ajenos a dicho proceso. Una importante proporción de ellos publicó libros en los que relataban sus experiencias en el campo de misión, así como sus miradas sobre diversos aspectos de la realidad peruana, incluyendo su visión sobre el mundo andino. La revisión de estas crónicas misioneras nos muestra que los misioneros construyeron un discurso, crearon una narrativa que buscaba legitimar su labor, tanto a nivel religioso como cultural, en medio de diversos procesos dialógicos con la población nativa.

Entre 1890 y 1935 se publicaron alrededor de 30 crónicas en formato de libro escritos por misioneros que habían trabajado o trabajaban en el Perú. Adicionalmente, también se publicaron crónicas más breves bajo el formato de artículos en las revistas oficiales de las agencias misioneras a las que pertenecían: *Inca Land*, de la Iglesia Metodista Episcopal (Estados Unidos) y *The Neglected Continent* y *South America*, de la EUSA (Gran Bretaña). Es decir, aunque solo una parte publicó libros, prácticamente todos los misioneros escribieron, al menos una vez, artículos o reportajes en las revistas oficiales de sus respectivas agencias misioneras.

Desde un **criterio cronológico**, podríamos clasificar la producción de los textos de la siguiente manera⁶⁰:

la complicidad como desde una actitud contestataria ante el discurso imperialista. No obstante, para ser escuchados, se apropiaron de las técnicas retóricas de dicho discurso.

⁵⁹ El colportor y predicador metodista Adolfo Vásquez señalaba que usaba los textos en inglés para preparar sus estudios y sermones (Vásquez 1937: 10).

⁶⁰ La ubicación de los textos en cada periodo se sustenta en su fecha de publicación original. En algunos casos, he considerado también algunos textos publicados mucho después, pero que abordan las experiencias vividas por el misionero en el periodo asignado. Con respecto a la periodización del protestantismo, ver Fonseca (2002: 34-45).

1. **Fase precursora** (1822-1887). Incluye textos escritos en una época en la que el protestantismo aún no estaba establecido institucionalmente. En ese sentido, se trata de testimonios e impresiones de misioneros que carecían de un soporte religioso local, pero en cuyos textos se prefigura el núcleo discursivo de las futuras crónicas. Entre ellos, sobresalen los siguientes:

- Diego Thomson (1827). *Letters on the moral and religious state of South America*⁶¹. Es un texto que contiene una selección de las cartas escritas por este pedagogo y colporteur escocés a distintos destinatarios entre junio de 1820 hasta mayo de 1826. En su presentación, Thomson señala que el propósito de su texto era “crear un gran interés en este país [Gran Bretaña] en nombre de aquella cuarta parte del mundo [Sudamérica], y con la expectativa de que ese creciente interés se traduzca en el bien de Sudamérica” (Thomson 1827: v). La idea que subyace es que el “bien” de los países sudamericanos puede provenir del creciente interés expansionista del Imperio Británico.
- William Taylor (1878). *Our South American cousins*⁶². Es una crónica que narra la travesía del autor a través de las costas peruana y chilena con el fin de explorar las posibilidades para establecer estaciones misioneras en ellas. Consta de 23 capítulos, cinco de los cuales versan exclusivamente sobre el Perú. Llama la atención que este misionero metodista utilice una categoría de parentesco (“primos”) para enfatizar la cercanía entre las dos Américas, a las que además se refiere como “Sister Continents” (Taylor 1878: 3). A diferencia del escocés Thomson, que coloca a Sudamérica en una situación de lejanía, el discurso del estadounidense Taylor la ubica dentro de un espacio

⁶¹ Sobre Thomson, revisar el capítulo 1, página 16. La primera carta que aparece en la compilación fue escrita el 5 de junio de 1820 desde Buenos Aires dirigida a un destinatario desconocido. La última, el 25 de mayo de 1826 desde Londres dirigida al Comité de la Sociedad Escolar Británica y Extranjera (British and Foreign School Society). Incluye también las cartas que escribió desde Chile, Perú, Ecuador y Colombia en el periodo ya mencionado. En el caso peruano, sus cartas fueron escritas entre el 11 de julio de 1822 y el 1 de setiembre de 1824, todas desde Lima, excepto la del 15 de julio de 1823, redactada en Trujillo (Thomson 1827). La totalidad de las cartas de Thomson, así como varios de sus escritos aparecen colgados en Mitchell (s.f.). En nuestro caso, también hemos utilizado la versión traducida de las cartas escritas desde el Perú que aparecen en la compilación de Samuel Escobar (1984).

⁶² William Taylor (1821-1902) fue un obispo misionero de la Iglesia Metodista Episcopal (Estados Unidos), quien se dedicó a viajar por distintas partes del mundo para explorar campos de misión. Entre 1875 y 1884 transitó por algunos países sudamericanos, entre ellos el Perú. En 1877 llegó al Callao con la intención de abrir estaciones misioneras autosostenidas en las ciudades costeras de Perú y Chile. En 1878 se desplazó hacia el sur, buscando contactos con comunidades inmigrantes anglosajonas en Mollendo, Tacna y Arica. A raíz de ello, logró establecer escuelas en las dos primeras ciudades, así como en Iquique, que aún era parte del Perú. No obstante, el inicio de la Guerra del Pacífico puso fin a dichos esfuerzos (Fonseca y Mansilla 2014: 489-490). Sobre Taylor también ver también Arms (1921) y Maldonado (2012).

cercano, casi familiar, de pertenencia. Las miradas desde las metrópolis imperiales sobre Sudamérica no eran ciertamente las mismas.

2. **Fase exploratoria** (1887-1916). Coincide con el establecimiento definitivo de las primeras misiones protestantes, pero todavía bajo un contexto de precariedad legal. Recién en 1915 se reconoce constitucionalmente la libertad de cultos, lo que constituyó un gran impulso para el desarrollo de las misiones protestantes. Al año siguiente, en 1916, se realizó el Congreso de Panamá, en el que por primera vez casi todas las misiones protestantes establecidas en Latinoamérica acordaron una serie de estrategias de expansión misionera (Piedra 2001). Dos semanas luego del cierre del Congreso, las misiones establecidas en el Perú realizaron un congreso local de continuación en el que se formó el Comité de Cooperación Misionera en el Perú (CCMP)⁶³. Bajo este contexto, en las crónicas de este periodo, los misioneros señalan las amplias oportunidades que ofrecía el Perú para la difusión del mensaje protestante, pero poniendo mucho énfasis en la fragilidad jurídica a la que estaban sometidos. Predominan, además, los textos escritos por misioneros británicos de la RBMU. Aunque los metodistas norteamericanos se establecieron antes que ellos, fueron menos prolíficos en publicar crónicas. Entre las obras representativas de este periodo están⁶⁴:

- Martha Newell (c. 1904). *For Christ and Cusco. A Memorial of W. H. Newell. With Extracts from his Letters*⁶⁵. Es una crónica publicada por la madre del misionero

⁶³ Este congreso local recibió una apreciable cobertura de la prensa, tanto protestante como general. Ver las revistas evangélicas *El Mensajero* (febrero, 1916; marzo, 1916) y *El Cristiano* (marzo, 1916), así como los diarios *La Crónica* (2 de marzo de 1916) y *El Comercio* (4 de marzo de 1916). *La Crónica* incluso publicó fotos del evento. En su reportaje titulado “El Congreso Evangelista” se señalaba lo siguiente: “(...) 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 o sea amoldándolos a la propia personalidad; lo que, desde luego, resulta más fácil, más cómodo y más en relación con las condiciones de la vida moderna” (*La Crónica* 2 de marzo de 1916). Ver también Fonseca (2002: 124-126).

⁶⁴ Además de las obras seleccionadas, hubo otras publicadas en el periodo. Una de las primeras fue la crónica sobre Sudamérica escrita por Lucy Guinness y Edward Millard (1894), *South America, the Neglected Continent*. La primera era la hermana de Harry Guinness, misionero al que nos referimos luego. Las observaciones planteadas en esta crónica, que incluye una sección sobre Perú, influyó en particular en los misioneros británicos. Dos textos similares, que ofrecen una visión sobre el Perú como parte de una mirada más amplia sobre Sudamérica son los de Thomas Neely (1909), *South America: its missionary problems*, y Robert Speer (1909), *Missions in South America*. También existen importantes referencias sobre el Perú en las memorias de Andrew Milne (1942), *From Cape Horn to Quito with the Bible: A very partial record of his extensive journeys and labours in South America during his ministry 1864 to 1907*, luego editadas en español por su hija Inés Milne (1944). Un texto específico sobre el Perú es *An Introduction to Peru* de E.T.G. (1905). El autor probablemente fue Elliott T. Glenny, misionero médico de la RBMU, pero no tengo absoluta certeza sobre ello. El texto ofrece una especie de mini compendio sobre el Perú.

⁶⁵ William Newell (1870-1902) fue un misionero británico de la RBMU quien llegó al Perú junto a su esposa Fanny en 1898. Se establecieron en el Cusco, en donde, junto a otro misionero, Frederic Peters, formaron una compañía industrial para ofrecer adiestramiento en carpintería y mecánica. Desde 1900 la propia RBMU decidió

William Newell sobre la base de la correspondencia que él le enviaba. La RBMU auspició la publicación. La obra combina el género epistolar con el biográfico dentro del marco de una crónica, así como los testimonios de dos personajes: la madre del misionero y el propio misionero. No obstante, el tema central es la experiencia del misionero en el Perú, particularmente en el Cusco. Incluye una serie de fotografías personales y de personajes y espacios cusqueños.

- Harry Guinness (1906). *The Children of the Sun. The Tragic Story of the Inca Indians of Peru*⁶⁶. Es una crónica corta publicada en agosto de 1906 como un número especial de la revista *Regions Beyond*, órgano oficial de la RBMU desde 1878. El texto plantea una analogía entre los horrores sufridos por la población nativa en el Congo -de los que el propio autor fue uno de los denunciantes en el ámbito internacional- con lo que denomina la “tragedia peruana” que se inició hace cuatro siglos. Describe, además, la “condición oprimida” de los indígenas, sus intentos de “redención” y el fracaso del Gobierno para implantar reformas que mejoren su calidad de vida. Culmina promoviendo el trabajo de los misioneros protestantes para el bienestar indígena. Primero, a través de la Inca Evangelical Society (Sociedad Evangélica Incaica), formada por los misioneros de la RBMU en el Cusco en 1903 y que logró establecer una congregación de conversos locales, la mayoría quechuahablantes (Kessler 2010: 138). Segundo, con la propuesta de comprar una hacienda en la que los misioneros ofrezcan

invertir en la compañía con la idea de que era una estrategia para acercarse a las elites cusqueñas y mitigar la intolerancia religiosa contra el mensaje protestante. Como parte del negocio, abrieron una gran tienda, el Depot Inglés, en la que incluso había un estudio fotográfico. Newell también fue contratado por el prestigioso Colegio Nacional de Artes y Ciencias como profesor de Educación Física lo que le permitió introducir la práctica del fútbol en la ciudad. El éxito del nuevo deporte fue tal que, en 1901, junto a un grupo de estudiantes y egresados, formaron el Club Cienciano del Cusco. Al año siguiente Newell murió producto de una tifoidea (Miller 2015; Kessler 2010). La obra carece de fecha. No obstante, es probable que haya sido publicada entre 1904 o 1905, tal como lo indican otros estudios.

⁶⁶ Henry “Harry” Grattan Guinness II (1861-1915) fue un misionero nacido en Canadá, que formó parte de una notable familia de misioneros irlandeses, además herederos de un apellido que en Irlanda es patrimonio nacional: su bisabuelo fue Arthur Guinness, empresario fundador de la mundialmente famosa marca de cerveza Guinness. Su padre, Henry Grattan Guinness (1835-1910), fue un famoso predicador revivalista irlandés, que fundó en 1873 el East London Missionary Training Institute, también conocido como Harley College, centro de entrenamiento en el que centenares de jóvenes de diversas denominaciones y sociedades misioneras recibieron formación para servir como misioneros. Ese mismo año, también fundó el East London Institute for Home and Foreign Missions, que luego se llamó la Regions Beyond Missionary Union (RBMU). Como primogénito, Harry Guinness asumió pronto el liderazgo de la segunda generación de la familia. Se hizo cargo progresivamente de Harley College y en 1888 fundó la Congo Balolo Mission, una misión destinada a enviar misioneros al Congo Belga, que en 1900 se integró a la RBMU. En 1904 fue uno de los cofundadores de la Congo Reform Association (CRA), asociación dedicada a denunciar las atrocidades que se cometían contra los nativos en el Congo Belga. Guinness visitó al Perú en al menos dos oportunidades. La primera fue en 1897, para supervisar el trabajo del grupo de misioneros de la RBMU que desde 1894 se habían establecido en el Cusco. La segunda fue en 1907 (Conley 2000; Guinness 1908).

a los indígenas un “puerto de refugio” que los alivie de su condición oprimida⁶⁷. En ese sentido, Guinness replica en su visión de la realidad indígena peruana el mismo discurso del humanitarismo imperialista aplicado a los pueblos del Congo (Pavlakis 2015).

- Thomas Wood (1907). *The Land of the Incas*⁶⁸. El texto es parte de una compilación publicada por el Student Volunteer Movement for Foreign Missions (Movimiento de Estudiantes Voluntarios para las Misiones Extranjeras), una asociación misionera estadounidense que promovía el involucramiento de estudiantes protestantes en el campo misionero. En dicha compilación, Wood escribió dos artículos, uno sobre el Perú y otro sobre Sudamérica en general. El texto sobre el Perú presenta una especie de introducción a la realidad peruana desde la mirada de un misionero. Está dividido en cuatro partes. En la primera (“A bit of Inca History”) hace una breve revisión de la historia incaica y de los “tres siglos de opresión” colonial. En la segunda, (“The Peculiar Difficulties”) presenta los obstáculos geográficos, culturales, demográficos y legales para la evangelización protestante. En la tercera (“Successful Beginnings”) describe el avance de las misiones protestantes en el país hasta entonces. En la cuarta (“An Appeal to Women”) plantea las posibilidades para el trabajo misionero femenino. El propósito explícito del texto es, como el de Guinness (1906), promover el involucramiento de más personas al trabajo misionero y propiciar el apoyo financiero de las ricas iglesias norteamericanas.

- James Watson (1909). *Lima, the City of the Kings. Leaves from the Diary of James Watson*⁶⁹. Es una crónica breve publicada por la RBMU en Londres. La obra se

⁶⁷ La hacienda Urco fue efectivamente adquirida por la RBMU en 1908 en el pueblo de Calca. La propiedad fue registrada con el nombre de The Inca Schools Society – Sociedad Pro-indígena de Agricultura e Instrucción” (Fonseca 2002: 233).

⁶⁸ Thomas Wood (1844-1922) fue un misionero metodista norteamericano, el principal artífice de la organización de la primera denominación protestante en el Perú, la Iglesia Metodista Episcopal. Con una formación académica por encima del promedio de los misioneros, desarrolló una fructífera labor en Argentina, Uruguay, Brasil y Paraguay. Llegó al Perú en 1891 para encargarse de la administración de la obra misionera iniciada por Francisco Penzotti en El Callao dos años antes, por lo que incluso fue encarcelado. Wood dirigió la misión metodista por más de dos décadas, periodo en el cual se formaron nuevas congregaciones locales en Lima, Huancayo, Pasco e Ica, se abrieron tres colegios (Callao, Lima y Huancayo) y se formaron los primeros pastores peruanos. Wood fue además un activo promotor de causas como la libertad religiosa, el matrimonio civil, la secularización de los cementerios y la lucha contra el alcoholismo. Su solvencia cultural y su condición de masón le permitió codearse con la elite limeña. Al retirarse del Perú en 1912, el metodismo peruano ya contaba con más de 2000 adherentes (Fonseca 2002; Bahamonde 2003).

⁶⁹ James Watson fue un misionero británico del que se conoce poco. Solo sabemos que llegó al Perú en 1898 para apoyar a la congregación independiente que había fundado Charles Bright en Lima cinco años antes. Entre 1899 y 1901 estuvo en Nazca intentando lograr conversos aún en medio de la severa oposición del clero católico local. Luego volvió a Lima y, desde 1903, quedó a cargo de la congregación de Bright ubicada en la calle Negreiros. En 1907 decidió unirse a la RBMU y al año siguiente dejó el Perú (Kessler 2010; Miller 2015; Bahamonde 2003).

concentra en narrar las experiencias del autor en los sitios donde laboró: Lima, Nazca y Huacho. Alterna su relato personal con detalladas descripciones de la vida de los primeros grupos de conversos peruanos al protestantismo, así como observaciones sobre la política, la cultura y la religión del país.

- Geraldine Guinness (1909). *Peru. Its Story, People and Religion*⁷⁰. Es tal vez la crónica en la que se presenta de manera más detallada y sistemática la visión de los misioneros protestantes sobre el Perú en este periodo. Fue publicada en 1909 por Morgan & Scott. Es una obra extensa (440 páginas) bellamente ilustrada, con fotos de personas y paisajes de diversas partes del país. Está organizada en tres grandes secciones. En la primera (“Peru: Its Story”) ofrece una lectura de la historia peruana, desde el periodo preincaico hasta el siglo XIX republicano, poniendo especial atención en la historia de los incas. En la segunda (“Peru: Its People”) plantea, por una parte, una extensa descripción de los paisajes de la costa, la sierra sur y la selva; y, por otra, una serie de observaciones etnográficas sobre la gente, en particular sobre los indígenas (hombres, mujeres, niños), tanto del Ande como de la Amazonia. En la tercera (“Peru: Its Religion”), analiza el rol de catolicismo como fuerza política, espiritual y moral de manera negativa (“spiritual famine”, “moral pestilence”) y, como colofón, el desafío que representa para la Iglesia católica la obra misionera protestante.
- John Jarrett (c. 1909). *Fifteen Years in Peru. The Story of a Struggle on Behalf of Religious Liberty*⁷¹. La obra es una crónica breve publicada por la RBMU en la que el

⁷⁰ Geraldine Guinness (1887-¿?) fue la hija del misionero Harry Guinness. Algunos investigadores la han confundido con su tía, Geraldine Guinness Taylor, a quien incluso le atribuyen la autoría de la crónica sobre el Perú (Laing 2018). Al parecer, heredó el talento narrativo de su familia, pues escribió su crónica apenas cumplidos los 20 años. Un año antes de publicar su libro, su padre la elogiaba como la “nueva pluma que llega al frente” (Guinness 1908: 28). Sus observaciones sobre el Perú las recogió probablemente junto a su padre, quien visitó el país en 1907. Además de su monumental crónica, Geraldine Guinness publicó algunos otros artículos sobre el Perú (*Bulletin of the Panamerican Union* diciembre 1912: 1207-1210). No se sabe mucho de su vida posterior, más que se casó y vivió por varios años (Guinness 2005).

⁷¹ John Jarrett (1869-1941) fue un misionero británico de la RBMU. Procedente de una familia obrera, se matriculó en 1890 en el Harley College. En 1894 se embarcó hacia el Perú, junto otros dos jóvenes misioneros del Harley: Adam Stark y Frederic Peters. En 1895, luego de apoyar por unos meses la obra de Charles Bright en Lima, se trasladó al Cusco junto a Peters con el fin de predicar el evangelio protestante, pero fueron expulsados por el prefecto. Al año siguiente Jarrett volvió con su esposa y, con el apoyo del sector liberal del Cusco, lograron establecerse. Incluso abrieron una escuela. Pero debido a la hostilidad volvieron a abandonar la ciudad. En 1897, con el apoyo de Peters y de Harry Guinness, quien estaba de visita en Perú, insistió por tercera vez en establecerse en la capital cusqueña, esta vez con éxito. Se quedó allí hasta 1909 (Jarrett 1912; Kessler 2010; Miller 2015). La obra no tiene fecha precisa. Algunos estudios (Armas 1998; Kessler 2010) la fechan en 1908 y otros (Miller 2015) en 1909. Me inclino a pensar que fue publicada con más seguridad en 1909 pues en el mismo texto Jarrett menciona que él y su esposa llegaron al Perú en 1894, por lo que es probable que hayan salido entre fines de 1908 e inicios de 1909. En otras publicaciones mías feché erradamente esta obra en 1912 (Fonseca 2002; Fonseca 2005).

autor relata sus experiencias como misionero pionero de la obra protestante en el Cusco. El énfasis del relato está en la lucha por la libertad religiosa frente a la intolerancia católica. Además, incluye fotografías de personajes y espacios del Cusco.

- Francisco Penzotti (1916). *Spiritual Victories in Latin America*⁷². Es una obra publicada por la American Bible Society como la autobiografía oficial de Penzotti. En ella, el autor narra sus experiencias en su extensa trayectoria como misionero en Latinoamérica. Para fines de nuestro análisis, nos concentramos en sus memorias sobre su paso por Bolivia y Perú, que aparecen en la selección publicada por Samuel Escobar (1984). El núcleo narrativo de Penzotti es la persecución religiosa sufrida en los distintos escenarios en los que vivió.

3. **Fase expansionista (1916-1935).** Luego de la aprobación legal de la tolerancia religiosa y la organización del CCMP, las misiones protestantes experimentaron un notable crecimiento en su obra religiosa y social en el país. La política proestadounidense del gobierno de Augusto B. Leguía, así como el gusto por lo anglosajón de las elites económicas y culturales facilitó el fortalecimiento de las agencias misioneras. No obstante, salvo en la moderna y cosmopolita Lima, los misioneros también sufrieron episodios de hostilidad motivados por la potente oposición del clero católico y los sectores conservadores. Dado que el interés de muchos misioneros se concentraba en “alcanzar” a los indígenas, el espacio andino se convirtió en un campo de disputa por la hegemonía religiosa, en el que con frecuencia los protestantes llevaban la peor parte. Por otra parte, tanto por el progresivo fortalecimiento del imperialismo norteamericano sobre Latinoamérica como por las tendencias filoestadounidenses de Leguía, las misiones procedentes de los Estados Unidos empezarán a imponer su preponderancia sobre la creciente comunidad evangélica nacional,

⁷² Sobre Francisco Penzotti (1851-1925) fue un misionero metodista ítalo-uruguayo. Sobre su trayectoria ver el cap. 1. En 1913, apareció una primera versión de esta autobiografía en la compilación titulada *Llanos y montañas*, publicada por el pastor metodista argentino Daniel Hall (2013). Esa versión tenía el título de “Autobiografía de Penzotti en Sud y Centro América”. El teólogo peruano Samuel Escobar (1984) publicó una selección de dicha autobiografía bajo el título “Memorias de Francisco Penzotti” en su compilación titulada *Precursores evangélicos*.

que hacia 1940 bordeaba en 1 % de la población⁷³. Entre las crónicas representativas de este periodo están las siguientes⁷⁴:

- Ferdinand Stahl (1920). *In the Land of the Incas*⁷⁵. Obra publicada por la editorial adventista Pacific Press, en la que el autor relata sus experiencias como misionero en Puno. En sus primeros capítulos presenta un panorama del espacio y la población altiplánicas. Luego se concentra en relatar sus experiencias en el proceso de formación del adventismo entre la población indígena, principalmente aimara. En su relato pone énfasis en la situación de abandono en la que vivían los indígenas, así como en la hostilidad del catolicismo local hacia la obra adventista.
- Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb (1930). *The West Coast Republics in South America. Chile, Peru and Bolivia*⁷⁶. La obra plantea un perfil general de cada

⁷³ Según el censo de 1940, la población evangélica en el Perú era de 54 818 personas, lo que representaba el 0,88 % de la población nacional. Aunque era todavía una comunidad ultraminoritaria, su crecimiento demográfico fue notable. Según un censo realizado en 1896 por la Intendencia de Policía de Lima, había en la capital 1 299 protestantes sobre un total de 100 194 habitantes censados (García Jordán 1991: 247-248). Entonces era muy difícil encontrar protestantes practicantes fuera de Lima. En todo caso, podríamos calcular que al inicio del siglo XX la población protestante a nivel nacional debía fluctuar entre las 2 000 personas. En cuatro décadas se había multiplicado por 27 (Fonseca 2002).

⁷⁴ Además de las obras citadas, en este periodo hubo misioneros que publicaron otros textos que califican como crónicas misioneras. Entre ellos, E. L. Maxwell (1921), *Up and Down the Andes on a Burro*; Kenneth Grubb (1927), *The Lowland Indians of Amazonia*; Kenneth Grubb (1931), *South America, The Land of Future*; y Stuart McNairn (1936), *Why South America?*. Además, hubo misioneros que escribieron sus crónicas en décadas posteriores, aunque en ellas hacen referencia a experiencias vividas entre las décadas de 1910 y 1930. Entre ellos, John Savage (1946), *On Trek in the Andes*; Pedro Kalbermatter (1950), *20 años como misionero entre los indios del Perú*; M. D. Lunn (1951), *From my Peru Notebook*; Ruth Stull (1951), *Sand and Stars. Missionary Adventure on the Jungle Trail*; Roger Winans (1955), *Gospel Over the Andes*; Phyllis Thompson (1955) *Dawn Beyond the Andes* y Stanley Rycroft (1976), *Memoirs of Life in Three Worlds*.

⁷⁵ Ferdinand Stahl (1874-1950) fue un misionero adventista estadounidense, cuyo rol en el desarrollo del adventismo en el Perú fue fundamental. Luego de dos años de estancia en Bolivia, en 1911 se estableció en Puno para apoyar el trabajo educacional ya iniciado por Manuel Zúñiga Camacho, un maestro aimara converso al adventismo. En 1913, ambos, juntos a decenas de indígenas adventistas, fueron atacados por turbas lideradas por el obispo de Puno, Valentín Ampuero, en la estación misionera de Platería (Puno). Este hecho dio pie a una gran campaña liberal que condujo finalmente a la aprobación en 1915 de una reforma constitucional en el Congreso que reconoció la libertad de cultos en el Perú. Stahl continuó trabajando por casi tres décadas como misionero en Puno, Madre de Dios, el valle del río Perené e Iquitos, fundando escuelas, centros de salud y congregaciones. En 1939 salió del Perú de regreso a su país de origen (Maquera 2014; Ruelas 2017; Kessler 2010; La Serna 2012). La crónica que incluimos fue publicada en 1920 por Pacific Press Publishing Association. Luego fue traducida al español. En la edición publicada el 2009 por Asociación Casa Editora Sudamericana, se incluyen tres capítulos finales recopilados posteriormente por los editores (Stahl 1920; Stahl 2009). En 1932 publicó otra crónica titulada *In the Amazon Jungles* (Stahl 1932).

⁷⁶ John Ritchie (1878-1952) fue un misionero escocés de la UESA, cuya influencia en el desarrollo del protestantismo peruano es ampliamente reconocida. Llegó al Perú en 1906 –entonces todavía bajo el auspicio de la RBMU- y desde entonces se embarcó en una serie de iniciativas eclesiales, sociales, editoriales y hasta políticas. Por un lado, fue uno de los promotores de la articulación entre los misioneros protestantes que trabajaban entonces en el Perú. Cuando se formó el CCMP en 1916, Ritchie fue nombrado como su primer presidente. Luego, en 1932, impulsó la formación de la Alianza de Misiones Cristianas en el Perú, sobre cuya experiencia se formó el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) ocho años después. Por otro, fue uno de los principales propulsores de la nativización de la naciente eclesialidad protestante. Con el sueño de formar una sola gran institución eclesial que

país en relación a sus posibilidades para la obra misionera protestante. Los autores eran misioneros de la EUSA: Browning en Chile, Grubb en Bolivia y Ritchie en Perú. Los tres siguen el mismo patrón: el espacio y la población, la historia, la situación religiosa presente, el trabajo de las misiones protestantes y los obstáculos que enfrentan. En el caso peruano, Ritchie pone énfasis en la situación educativa del país y lo relaciona con la influencia del catolicismo.

- Ralph Diffendorfer (1934). *A voyage of discovery. Being a report of a secretarial visit to the work of the Methodist Episcopal Church in South America*⁷⁷. El texto presenta el reporte oficial de la visita del autor, entonces funcionario de la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Metodista Episcopal (Estados Unidos), a los países sudamericanos con presencia misionera metodista, entre ellos el Perú. El reporte se inicia con un panorama general de la población, economía y sociedad de los países visitados. Luego, se enfoca en describir la obra educativa, social y religiosa del metodismo en dichos países, poniendo énfasis en los logros alcanzados y sus posibilidades de crecimiento.
- Stuart McNairn (1935). *The Lost Treasure of the Incas*⁷⁸. La obra fue publicada por la EUSA, organización de la que el autor era su director ejecutivo. La crónica plantea una lectura de la historia andina desde la perspectiva de un misionero. El autor intercala diversos datos sobre el pasado incaico, con sus observaciones sobre el espacio y la sociedad cusqueña de su tiempo. Es notorio su interés etnográfico y arqueológico, que se expresa a través de sus reflexiones sobre la importancia de las investigaciones arqueológicas realizadas en las primeras décadas del siglo XX. Concluye con una breve

agrupara a todos los creyentes protestantes del país, propició la formación de la Iglesia Evangélica Peruana (IEP) en 1922. Paradójicamente, aunque con un sentido fuertemente nacionalista, la ascendencia de Ritchie fue determinante en la nueva denominación. Además, este misionero desarrolló una prolífica obra editorial, publicando numerosos libros, manuales, folletos, revistas, etc. También fue administrador de la librería El Inca, la primera dedicada al mercado editorial evangélico en el país. Finalmente, Ritchie también se involucró con movimientos sociales como el antialcoholismo y participó activamente en procesos de lucha por la libertad religiosa y el matrimonio civil (McIntosh, 1995; Barrera, 1993; Kessler 2010).

⁷⁷ Ralph Diffendorfer (1879-1951) fue un misionero metodista norteamericano. Ocupó diversas posiciones en la alta burocracia de la Iglesia Metodista Episcopal, incluyendo puestos en su Junta de Misiones Extranjeras (Board of Foreign Missions). Es considerado uno de los creadores de la llamada bandera cristiana (Gesling 2005). Como parte de sus responsabilidades, en 1934 realizó un viaje de supervisión de la obra metodista en Sudamérica. La crónica que incluimos es un reporte de dicha visita.

⁷⁸ Stuart McNairn (1873-1953) fue un misionero británico de la RBMU. Luego de estudiar en el Harley College, llegó al Perú en 1904 junto a su esposa Beatrice. Trabajaron principalmente en el Cusco hasta 1911, año en el que se formó la EUSA. En 1920, ya establecido en Londres, se convirtió en el director ejecutivo de esta agencia misionera, cargo en el que permaneció por muchos años (Miller 2015; Conley 2000).

descripción sobre la obra de la EUSA en la región cusqueña. Incluye un anexo con la leyenda de Sumaq Tika⁷⁹.

- Carol Gish (1951). *Letters of Esther Carson Winans*⁸⁰. La obra es una recopilación que reúne las cartas de la misionera Esther Carson Winans, escritas entre 1903 hasta 1928, la mayor parte de ellas desde el Perú. El epistolario se concentra en las experiencias de la misionera en los lugares del Perú donde desarrolló su labor: Chepén y Pacasmayo (La Libertad), Monsefú (Lambayeque), Jaén (Cajamarca) y Pomará (Amazonas). Debido a sus características, el texto ofrece una mirada íntima, privada, de la misionera en relación a la experiencia y a las poblaciones locales con las que laboró.

La clasificación cronológica permite ubicar los contextos en los que produjeron los textos de los misioneros, los cuales incidieron en tres aspectos que incidieron en la evolución del género: el estadístico, el político-legal y el internacional. En el aspecto estadístico, el aumento en el número de misioneros establecidos en el Perú, así como con el crecimiento estadístico de la comunidad protestante en el país influyó en el crecimiento en el número de textos en las fases 2 y 3. En el aspecto político-legal, la legalización de la tolerancia de cultos incidió decisivamente en la expansión de las misiones protestantes lo que, a su vez, influyó en el enfoque de los misioneros sobre la realidad peruana. En el aspecto internacional, la creciente influencia estadounidense en la política peruana se reflejó también en la paulatina hegemonía de los misioneros estadounidenses por sobre los británicos en la comunidad protestante y, por ende, en la producción de las crónicas misioneras. Luego de la década de 1940, el proceso de nacionalización de las iglesias protestantes formadas por los misioneros también incidirá en su producción discursiva. No obstante, ello excede los límites de este estudio.

⁷⁹ Elías Rengifo (2019) ubica el origen y preservación de esta leyenda en los distritos de Chinchero (Urubamba) y Lucre (Quispicanchi). No obstante, McNairn dice que lo escuchó en la Hacienda Urco, de propiedad de la UESA, ubicada en el distrito de Calca (Calca).

⁸⁰ Esther Carson Winans (1891-1928) fue una misionera estadounidense de la Iglesia del Nazareno. Luego de estudiar lenguas modernas en la Universidad de California (Berkeley) decidió enlistarse como misionera. En 1918 llegó al Perú y se estableció en Pacasmayo (La Libertad) en donde el misionero Roger Winans había iniciado la obra misionera nazarena cuatro años antes. Winans acababa de quedar viudo, con dos hijos pequeños. Su esposa, Mary Hunt, murió mientras daba a luz a su cuarto hijo, quien también murió al año siguiente. En 1919, Esther Carson se casó con Winans. En 1924 la pareja decidió establecer una misión en Pomará (Amazonas) entre los indígenas awajún (o aguarunas). Las habilidades lingüísticas de Esther Carson le permitieron aprender la lengua awajún. No obstante, en 1928, mientras daba a luz a su cuarto hijo, falleció afectada por la malaria (Fonseca 2007; Hinshaw 1935).

Las crónicas misioneras: características del subgénero

El corpus cronístico de los misioneros protestantes incluye subgéneros como el autobiográfico, el epistolar, el etnográfico y el reportaje periodístico. Sobre esa base, las crónicas produjeron una narrativa en la que el autor, el misionero, se posiciona como protagonista personal o institucional del proceso de encuentro con un mundo diferente, al cual “descubre” e interpreta desde preconcepciones culturales y religiosas, las que a su vez son interpeladas en el encuentro. En la “zona de contacto” (Pratt 1992), el misionero producía un discurso en el que representaba a los pueblos “descubiertos” a partir de motivaciones religiosas y culturales con frecuencia explicitadas.

Teniendo en cuenta los subgéneros mencionados, dentro del corpus de las crónicas se distinguen los siguientes subtipos:

1. Las **crónicas institucionales**. Son las que responden estrictamente a los propósitos institucionales de las agencias misioneras. Es el caso de las crónicas producidas antes o en los inicios del establecimiento de los misioneros en el país, y cuyo propósito era justificar y promover la urgente necesidad de dicha incursión de una perspectiva institucional. Por un lado, hubo publicaciones enfocadas en Sudamérica, que incluían al Perú. Fue el caso de la crónica del misionero metodista William Taylor (1878), quien luego de realizar un extenso viaje por la costa sudamericana del Pacífico, la escribió con el objetivo de promover el establecimiento de misiones en la costa peruana; o la de Lucy Guinness y Edward Millard (1894), misioneros británicos de la RBMU que publicaron una extensa crónica informativa sobre las posibilidades para la evangelización protestante en el “continente descuidado” (“the neglected continent”). Luego del establecimiento de las primeras misiones protestantes, siguieron publicándose compilaciones o textos institucionales sobre Sudamérica que incluían secciones sobre el Perú. Ese fue el caso de la compilación de Harlan Beach (1907), que incluía dos artículos de Thomas Wood (1907) sobre el Perú; la de Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb (1930), que incluía un detallado informe sobre el Perú a cargo de Ritchie (1930); y el texto de Diffendorfer (1934), en el que el autor narra sus impresiones de un viaje oficial de supervisión de la obra misionera metodista en los países sudamericanos donde ya estaba establecida. Por otro, hubo también crónicas institucionales dedicadas exclusivamente al Perú. Entre ellas las de E.T.G. (1905) y John Savage (1950), que desarrollan una introducción panorámica y bastante descriptiva de la realidad peruana.

El principal rasgo de las crónicas institucionales es que desarrollan un discurso relativamente plano y principalmente descriptivo. Aunque a veces incluyen algunas experiencias personales -propias o de otros misioneros-, suelen ser escasas, introductorias y/o tangenciales. La voz del autor se diluye en la voz de la institución que representa para que el público lector la escuche más a ella que a él mismo. En ese sentido, en este tipo de crónicas se explicita de manera muy evidente la ideología institucionalizada de los misioneros.

2. Las **crónicas personales**. Coinciden con las anteriores en relación con sus objetivos. No obstante, en estas emerge con mayor claridad la subjetividad del autor. En las crónicas personales, confluyen elementos de diversos subgéneros.

En primer lugar, el etnográfico. Una de las crónicas en la que mejor se despliegan las características de este subgénero es la de Geraldine Guinness (1909), quien combina una narrativa muy ordenada sobre la realidad peruana con el relato de sus experiencias de viaje a lo largo del país. En su relato, ofrece abundantes observaciones etnográficas sobre los diversos grupos sociales del Perú, en particular de las etnias indígenas, así como de su cultura y religión⁸¹. Otras crónicas que ofrecen excelentes lecturas etnográficas son las de Harry Guinness (1906), James Watson (1909) y Stuart McNairn (1935).

En segundo lugar, el subgénero autobiográfico. Aunque todas las crónicas personales incluyen referencias sobre la biografía completa del autor, la mayoría articula su argumento alrededor de sus experiencias personales como misionero en el espacio andino. Es el caso de los textos de Jarrett (1909), Penzotti (1916) y Stahl (1920), en los cuales se desarrolla una narración épica en las que los propios autores se colocan como protagonistas.

Otro subgénero que se desarrolla en las crónicas personales es el epistolar. En algunos casos, como el de Thomson (1827), el mismo autor participó en la publicación; mientras que en otros, como los de Newell (1904) y Winans (Gish 1951), la selección de las cartas y su publicación estuvo a cargo de algún familiar del protagonista.

Aunque es importante distinguir el subgénero predominante en las crónicas personales, lo usual es que en ellas se mezclen y, sobre esa base, construyan su discurso ideológico-

⁸¹ En el prefacio, el prof. Alex MacAlister sintetiza así el valor de las observaciones de Guinness: “She has here collected and set forth her notes of travel in many parts of that singularly diversified and interesting country, and they make a most striking and suggestive work. She shows herself to be a keen and sympathetic observer of people and places, and to possess the faculty of vivid description” (1909: vii).

religioso sobre el país y justifiquen su incursión en él. En la construcción de dicho discurso se entrecruzan, a su vez, la perspectiva de lo que Pratt (1992) denomina la “anticonquista”⁸², así como “la intensa naturaleza dialógica de los libros de viajes” (Butler 2008: 8). En sus crónicas, los misioneros utilizan –inconscientemente– ambos dispositivos argumentativos para construir sus representaciones sobre el mundo andino y sobre sí mismos dentro de él.

Las crónicas misioneras estuvieron destinadas para el consumo del público de las metrópolis imperiales: Gran Bretaña y Estados Unidos, principalmente. Siempre fueron publicadas en inglés⁸³. Los misioneros no estaban interesados en compartir su narrativa con la población peruana, ni siquiera con la convertida al protestantismo. La literatura dirigida a los peruanos fue la que tenía fines conversionistas, tal como explicamos al inicio de este capítulo. No obstante, sí hubo peruanos que la conocieron, en particular quienes formaban el naciente liderazgo nacional de las iglesias protestantes.

Hay pocos datos que detallen el nivel de circulación o las dimensiones del tiraje de estos textos en las metrópolis misioneras. El proceso de producción del texto estaba condicionado por los protocolos de las instituciones eclesiales a las que estaban adscritas los misioneros. Algunas veces, la redacción del texto era requerida, o al menos animada, por los altos funcionarios de las misiones. Otras veces partía del propio interés de los misioneros por dar a conocer sus experiencias e impresiones del país. Los lugares de distribución solían ser la propia agencia misionera o las librerías religiosas. En algunos casos, los libros eran publicados como suplementos de alguna revista misionera, como *Inca Land* o *South America*. Si era así, podían llegar a un público específico como parte de las suscripciones de los socios donantes de la misión. Muchas veces, los propios autores se encargaban de distribuir sus libros durante las giras que hacían para animar a las parroquias o congregaciones a aportar para la obra misionera. Entender todo este proceso es importante porque los textos misioneros no expresaban puntos de vista individuales. Eran parte de una institucionalidad y un espacio social determinado que compartía formas de ver el mundo y un estilo de interrelaciones muy específico. Los textos eran parte de un circuito de producción e intercambio de ideas y representaciones (Fonseca 2020).

⁸² Pratt define así el concepto de “anticonquista”: “las estrategias de representación por medio de las cuales los sujetos burgueses europeos tratan de declarar su inocencia en el mismo momento en que afirman la hegemonía europea” (1992: 27).

⁸³ Algunas se han traducido al español con posterioridad. Por ejemplo, Stahl (1935) y Penzotti (1984). Un caso excepcional fue el del misionero adventista argentino Pedro Kalbermatter (1950), quien publicó su crónica originalmente en español.

Las crónicas misioneras sobre el Perú comparten también ciertas características estilísticas. Por ejemplo, los títulos suelen hacer referencia al imaginario sobre lo andino desde tres niveles: lo territorial, lo histórico y lo sociocultural. Desde lo territorial, suelen aludir a la difícil geografía peruana, rasgo que exalta la épica de la experiencia misionera: *South America, the neglected continent: being an account of the mission tour of G. C. Grubb, and party, in 1893, with a historical sketch and summary of missionary enterprise in these vast regions* (Guinness y Millard 1894), *Up and Down the Andes on a Burro* (Maxwell 1921), *On Trek in the Andes* (Savage 1946), *The Gospel in the Andes* (Ritchie 1946). Desde lo histórico, abundan los títulos que aluden al pasado incaico y, en algunos casos, al colonial: *The Children of the Sun* (Guinness 1906), *Lima, the City of the Kings* (Watson 1909), *In the Land of the Incas* (Stahl 1920), *The Lost Treasure of the Incas* (McNairn 1935), *Children of Inca Stronghold* (Milnes 1965). Desde lo sociocultural, se mezclan alusiones a la etnicidad nativa y a la dimensión religiosa de la actividad misionera: *For Christ and Cuzco* (Newell 1904), *Fifteen Years in Peru. The Story of a Struggle on Behalf of Religious Liberty* (Jarrett 1909), *The Lowland Indians of Amazonia* (Grubb 1927), *The Trail of Aguaruna* (Hinshaw 1935).

Las peculiaridades de la crónica misionera también se reflejan tanto en la estructura como en los recursos lingüísticos (formas verbales, estructuras sintácticas, elementos semánticos) y narrativos (narración en primera persona, elipsis, figuras literarias, etc.) utilizados en los libros. Como muestra, tomaremos al texto de John Jarrett (1909). Su estructura de capítulos sigue esta secuencia:

- Capítulo 1: “Porque ellos salieron por amor del nombre de Él” – 3ra. Jn. 7. Testimonio personal de la vocación a la misión.
- Capítulo 2: “En Cusco. ‘Perseguido pero no detenido’”. Relato de la persecución en el Cusco.
- Capítulo 3: “Retorno al Cusco. ‘Problemas en todos lados, pero no preocupados’”. Salida exitosa del Cusco.
- Capítulo 4: “Hoy. ‘Dios... dio el crecimiento’”. Perfil socio-cultural del Cusco y situación de la misión.
- Capítulo 5: “El llanto de los indios. ‘Vengan y ayúdenos’”. Trabajo entre los indígenas.

- Capítulo 6: “El llamado de las ciudades. ‘Que tienes nombre de que vives, y estás muerto’”. Situación en el resto del país:
- Capítulo 7: “Las perspectivas. ‘Más allá de los campos’”⁸⁴. Reporte del trabajo misionero y solicitud de donaciones:

En el texto de Jarrett (1909), así como en los de Guinness (1909) y Browning et. al. (1930), se visibilizan las características usuales de la narrativa de las crónicas misioneras, en particular de las personales⁸⁵:

- El autor como protagonista. Los textos siempre están en primera persona, ya sea en singular o plural: *Nosotros, yo, nuestro, nos, a mí*, etc⁸⁶. Los autores se erigen como protagonistas de su propia narración. Es común que inicien con el llamado vocacional en el país natal del misionero y culminen con su retorno a él. Suelen hacer referencia a la intervención divina en su recorrido, pues asumen que es parte de un plan de Dios para ellos y para la gente del país. Tal es el caso de Jarrett:

Y enfrentar al Perú implicó fe. Salimos sin ninguna organización detrás de nosotros, o que nos garantizara apoyo; y Perú apenas podría ser considerado o presentado como una puerta abierta. (...) Sabíamos de las necesidades del Perú, y entonces salimos para encontrarnos con ellas, con los buenos deseos y la simpatía de los directores de la RBMU, y con la plena dependencia de Aquél Quien no da nuestro pan cotidiano, y Quien quiere que todos los hombres vengán al conocimiento de su Verdad (Jarrett 1909: 4)⁸⁷.

- La narración heroica. Los relatos construyen un escenario hostil en el que el misionero emerge como un héroe. Los obstáculos que debe vencer son diversos. Uno de los más comunes es la naturaleza agreste, según Jarrett:

⁸⁴ Esta y las siguientes traducciones son mías: “Chapter I: For the sake of the name they went forth (III John 7. R.V.) / Chapter II: In Cuzco ‘Persecuted but not forsaken’ / Chapter III: The return to Cuzco ‘Troubled on every side. Yet not distressed’ / Chapter IV: To-day. ‘God... giveth the increase’ / Chapter V: The cry of Indian. ‘Come over and help us’ / Chapter VI: The call of the cities. ‘Thou hast a name thou livest, and art dead’ / Chapter VII: The outlook. ‘Behold the fields’” (Jarrett 1909)

⁸⁵ Gran parte del resto del capítulo se basa en una investigación previa (Fonseca 2020).

⁸⁶ En inglés, *We, I, our, us, me*.

⁸⁷ “And facing Peru meant faith. We went forth with no organization behind us, or guaranteed support; and Peru could scarcely be regarded as presenting an open door. (...) We knew of Peru’s need, and so we went forth to meet it, with the good wishes and sympathy of the directors of the RBMU, and with a full dependence upon the One Who giveth us our daily bread, and Who willeth that all men should come to a knowledge of His Truth” (Jarrett 1909: 4).

Qué difícil me pareció ese extenso viaje en mi frágil condición, pero sin embargo logré atravesar las quinientas millas seguramente. (...) Primero congelados por el frío, luego derretidos por el calor, a veces mojados por la lluvia o agobiados por la sed, continuamos hasta que el viento, el sol, la lluvia y la nieve en rápida y sucesiva combinación transformaron nuestras ropas y rostros ¡en un color polvoriento! (Jarrett 1909: 7)⁸⁸.

Pero también es frecuente la mención a la vigorosa oposición de las autoridades locales, del clero católico y la población en general. Jarrett cuenta como:

Él [un compañero misionero] murió de tifoidea en el hospital. Durante su enfermedad, sacerdotes y monjas –porque, obviamente, el hospital era católico– trataron de “convertirlo”, pero sus últimas palabras, pronunciadas al oído, fueron: “La sangre de Jesucristo, Su Hijo, nos limpia de todo pecado (Jarrett 1912: 7)⁸⁹.

- La territorialización de la narrativa. En las crónicas misioneras no solo se describen las formas del relieve o la diversidad del clima, sino que se construye una narrativa que exotiza el espacio peruano. En ellas, la geografía va más allá de la mirada del científico o del explorador. Busca también construir un escenario espacial para lo central de la narrativa: la obra épica del misionero. Así Guinness escribe:

Ningún lugar en el mundo combina tal diversidad de bellezas e intereses como el Perú. En la Montaña podemos seguir el rastro del tigre hasta el vado donde el venado acude a beber; o apenas escapar de la boa constrictora o la letal serpiente de agua. En la Sierra podemos cabalgar por días enteros sobre llanuras más elevadas que la cumbre del Mont Blanc; visitar valles azucareros que están al mismo nivel que el cráter del Fujiyama; o navegar a través de las nubes sobre un lago cuarenta veces más alto que el pináculo de San Pablo [la catedral londinense]. En la Costa podemos viajar a través de un desierto tan solitario e impresionante como el Sahara; o recoger algodón, café y piñas en plantaciones de belleza tropical (Guinness 1909: 7-8)⁹⁰.

⁸⁸ “How impossible that long journey appeared in my weak condition, but nevertheless the five hundred miles were safely traversed. (...) First frozen by cold, then melted by heat, often soaked by rain or parched with thirst, we went on until wind, sun, rain, snow and frost in rapid succession combined to make us, clothes and skin, of one dusty colour!” (Jarrett 1909: 7).

⁸⁹ “He died of typhoid fever in the hospital there. During his illness, priests and nuns –for it was, of course, a Catholic institution- tried to ‘convert’ him, but his last words, uttered in their hearing, were: ‘The blood of Jesus Christ, His Son, cleanseth us from all sin’” (Jarrett 1909: 11).

⁹⁰ “No land in the world combines such diverse beauties and interests as does Peru. In the Montaña we may follow the trail of the tiger to the ford where deer come drink; or run hairbreadth escapes from the boa-constrictor and deadly watersnake. On the Sierra we may ride for days over plains more elevated than the summit of Mt. Blanc; visit sugar-cane valleys on a level with the crater of Fujiyama; or steam through the clouds on a lake more than forty times as high in the air as the pinnacle of St. Paul’s. On the Coast we may travel over the desert as lone and

- La etnografía. Los misioneros dedicaron una gran parte de su narrativa para describir las características de los pueblos y sociedades en los que realizaban su obra misional. Sus textos suelen enfocarse en la situación de la población indígena para resaltar, en particular, la pobreza y abandono en la que viven de la cual responsabilizan principalmente a la Iglesia católica. No obstante, teniendo en cuenta que es el grupo en el cual enfocaron principalmente su actividad misionera, asumen también que su redención es posible a través de la educación y el cambio religioso. Ritchie anotó:

Los indios peruanos cargan hoy las marcas de su larga opresión y explotación. Su ambiente desolado, su adicción al alcohol, y sus hábitos de mascar hoja de coca con un poco de potasa –así produciendo cocaína en su boca- han degradado y atontado a muchos de ellos. Sin embargo, el indio es la esperanza del Perú. Recibiendo oportunidades para la educación y el mejoramiento, inspirado con una nueva esperanza y ambición, su industria y tenacidad lo levantarán en un buen lugar (Browning, Ritchie y Grubb 1930: 59-60)⁹¹.

- El diagnóstico religioso. La situación religiosa del país fue uno de énfasis en la narrativa misionera. En sus crónicas, los misioneros se alineaban con el discurso de la elite liberal criolla en el sentido de asociar la “decadencia” del indígena con las prácticas religiosas del clero católico. De acuerdo con Jarrett:

La única esperanza del Cusco es que el romanismo, con su impía camada de sacerdotes y monjes, sea eliminado. Ninguna reforma es posible a un sistema como ese; ninguna luz puede venir desde ese foso de oscuridad. (...) Los indios requieren nuestra ayuda – incluso los librepensadores peruanos están deseosos de admitir que los evangélicos poseen algo que puede levantar a los indígenas (Jarrett 1912: 15, 19)⁹².

impressive as the Sahara; or pick cotton, coffee, and pineapples on plantations of tropical beauty” (Guinness 1909: 7-8).

⁹¹ “The Peruvian Indians bear the marks to-day of their long oppression and exploitation. Their bleak environment, their addiction to alcohol, and their habit of chewing the coca leaf with a little potash –thereby producing cocaine in the mouth- have debased and stupefied large numbers of them. Nevertheless, the Indian is the hope of Peru. Given the opportunity for education and betterment, inspired and tenacity will stand him in good stead” (Browning, Ritchie y Grubb 1930: 59-60).

⁹² “Cuzco’s only hope is to be rid of Romanism with its unholy brood of priests and monks. No reform is possible to such a system; no light can come from this pit of darkness (...). The Indian requires our help –even the freethinkers of Peru are willing to admit that the evangelicos possess something that may lift the Indian up” (Jarrett 1912: 15, 19).

- La apelación a las contribuciones. Todas las crónicas cierran con un llamado a sus lectores -protestantes británicos o norteamericanos- a contribuir con la causa misionera. El pedido de contribuciones no siempre es explícito, pero siempre está presente.

“Oraréis de esta manera”. Que la lectura de esta corta narración te mueva a orar en nombre del Perú, y mientras oras piensa si está en su poder ayudar a responder esa oración (...) Se necesita urgentemente fondos para mantener y extender la obra y serán gustosamente recibidos (Jarrett 1912: 24)⁹³.

En resumen, las crónicas misioneras son un subgénero híbrido, ubicado en un contexto histórico específico, dentro de un particular circuito de producción y consumo, y con un conjunto de características narrativas y estilísticas singulares, en las que, no obstante, confluyen elementos de diversos subgéneros relacionados con la literatura de viajes. Sobre este marco discursivo, los misioneros protestantes construyeron sus representaciones sobre el mundo andino. Por la relevancia que le dieron a la construcción de dichas representaciones podría decirse que ello también es una de las características específicas de este subgénero.

⁹³ “Pray ye therefore’ –Let the reading of this short story stir you to prayer on behalf of Peru, and as you pray think whether it lies in your power to help to answer your prayer. (...) Funds are urgently needed to maintain and extend the work and will be gladly received” (Jarrett 1912: 24).

Capítulo 3

El mundo andino en las crónicas misioneras

Uno de los aspectos más resaltantes en las crónicas misioneras es su especial énfasis en la población indígena y en el mundo andino en general. En ese sentido, el rol que jugaron en la construcción de representaciones sobre lo andino se asemeja con el de las crónicas de Indias, que entre los siglos XVI y XVII también construyeron una narrativa sobre la América indígena como parte del proceso de ocupación europea. El análisis discursivo de las crónicas misioneras permite desmenuzar el proceso de construcción de dichas representaciones o discursos por parte de los misioneros. Para desarrollarlo plantearé un análisis adaptado a partir del modelo de análisis crítico del discurso (ACD) de Norman Fairclough (2008), para quien el discurso, o más precisamente, el evento discursivo es un concepto tridimensional que involucra tres niveles:

1. El textual, que está ligado al análisis de la forma de los textos: formas genéricas, organización dialógica, relaciones cohesivas entre oraciones, gramática de la cláusula y vocabulario.
2. La práctica discursiva, que implica la producción y la interpretación del texto.
3. La práctica social, que tiene que ver con los contextos situacionales, institucionales y socioculturales en los que se produce el discurso, o que el discurso produce.

Fairclough señala, además, que su propuesta analítica se concatena con las nociones de poder e ideología y con la teoría gramsciana de la “hegemonía”. En ese sentido, pone énfasis en cómo desde el análisis de los eventos discursivos es posible interpretar los dispositivos ideológicos del poder en un contexto determinado. Finalmente, utiliza el concepto de interdiscursividad, el que define como “una infinita combinación y recombinación de géneros y discursos” (2008: 176). No obstante, el dinamismo de dichas combinaciones no es homogéneo y constituye más bien una variable para reconocer la intensidad de las relaciones hegemónicas: “donde existe una hegemonía relativamente estable, las posibilidades creativas tienden a estar fuertemente restringidas” (Fairclough 2008: 176).

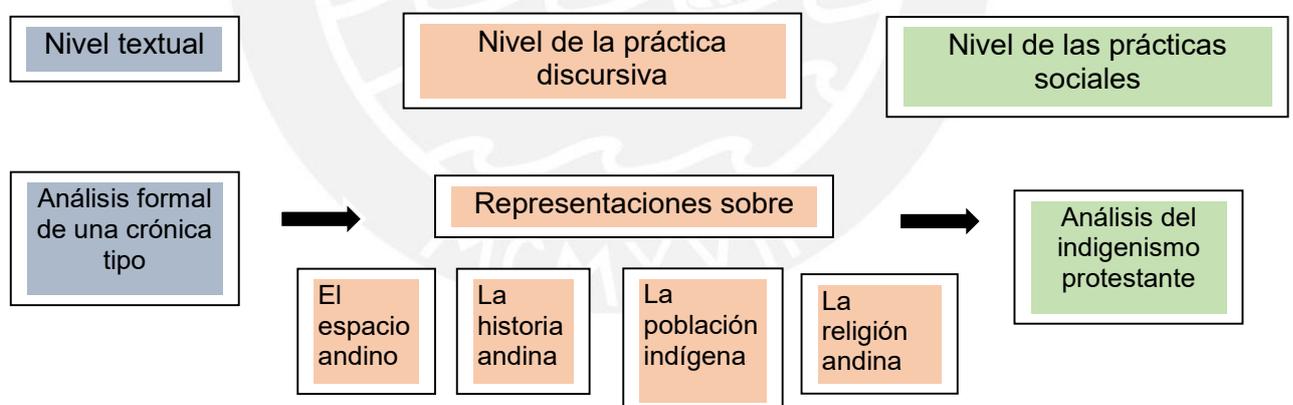
La propuesta de Fairclough, aunque desarrollada dentro del campo de la lingüística, es útil para analizar las representaciones construidas por los misioneros protestantes en su contacto con el

mundo andino. Por un lado, porque esta relación se planteó dentro del contexto de relaciones asimétricas construidas por el discurso imperial. Por otro, porque permite plantear conexiones entre la producción escrita de los misioneros con sus prácticas sociales concretas en relación con la población indígena. Esto se vincula con el principio del dialogismo de Bajtín, para quien en el discurso se encarnan el contexto sociohistórico, los discursos previos y la anticipación de los subsiguientes discursos (Butler 2008: 13). En ese sentido, desde mi perspectiva resulta particularmente importante enfocarnos en el análisis de la práctica discursiva (el segundo nivel) producida desde las crónicas misioneras. Ello permitirá también profundizar la comprensión sobre el desarrollo histórico del protestantismo en el Perú, así como en el proceso más amplio de construcción de representaciones sobre lo andino desde la ideología imperial.

Teniendo en cuenta los niveles planteados por el modelo ACD, analizaremos las representaciones sobre lo andino sobre la base de las crónicas misioneras teniendo en cuenta la siguiente secuencia:

Figura 8

Niveles del ACD aplicados a las crónicas misioneras protestantes



El texto en una crónica⁹⁴

Para visualizar las características textuales típicas de las crónicas misioneras, aplicaré un análisis lingüístico formal sobre algunos fragmentos de la crónica de John Jarrett (1909),

⁹⁴ Gran parte del material trabajado en esta sección está basado en Fonseca (2020). Debido a que se trata de un análisis formal del texto, he preferido colocar las citas en su original en inglés.

respetando el idioma original. De manera particular, me concentraré en las referencias a los sujetos sociales.

En primer lugar, los misioneros en sus crónicas suelen utilizar un vocabulario particular para nominalizar a los sujetos y grupos sociales con los que interactuaban y sobre los cuales construyeron representaciones (Fonseca 2020). Estos grupos eran básicamente cuatro:

- El clero católico. Los sacerdotes y religiosos católicos suelen ser representados asignándoles características negativas: fanáticos, hipócritas, corruptos y enemigos de los indígenas (Fonseca 2020). En el párrafo siguiente, por ejemplo, se los califica de “viles” y carentes del “temor a Dios”. De manera grupal se les adjetiva como una “fraternidad impía” y de causantes de la “ruina” de las niñas:

Cuzco’s only hope is to be rid of Romanism with its unholy brood of priests and monks. (...) I have met priests there who were vile enough to boast of the number of girls they had ruined, whose lives were one long debauch, and who boasted of grand prosperity in the line of sin, when about to go on a mission to an Indian village. I have no met one GOD—fearing man amongst them who could remain in the system (Jarret 1909: 15) [el subrayado es mío].

- Los agentes del Estado. Se les suele ubicar en contextos en los que sobresalen su ineficiencia y su sometimiento a la Iglesia católica. En relación con los indígenas se les sitúa junto a los sacerdotes y los hacendados como los responsables principales del deterioro de sus condiciones de vida (Fonseca 2020). En el siguiente párrafo, por ejemplo, son calificados de “opresores” y “cruels”:

For centuries he has been oppressed by priests and local authorities alike, and is in reality the property of the owner of the land upon which he lives, since in order to occupy a miserable hut (...) we have seen them [a los indígenas] whipped by a cruel governor until the blood flowed from face and body (Jarrett 1909: 17-18).

- Los misioneros protestantes. Se les representa con rasgos positivos, como agentes éticos y redentores de la población indígena. En el párrafo siguiente, el autor afirma que los indígenas requieren del auxilio de los misioneros y que incluso los librepensadores los consideran capaces de “elevar” a los indígenas:

The Indian requires our help –even the freethinkers of Peru are willing to admit that the *evangelicos* possess something that may lift the Indian up (Jarrett 1909: 19) [el subrayado es mío].

- Los indígenas. Son descritos desde un enfoque paternalista, enfatizando su condición de víctimas. Predominan las caracterizaciones sobre su fanatismo, desaseo, pobreza e ignorancia, aunque también se idealizan rasgos positivos como su bondad. Con frecuencia aluden a su herencia incaica, a su condición de “Hijos del Sol”, a partir de los cual los cronistas misioneros contrastan su pasado “glorioso” con su presente “decadente” (Fonseca 2020):

Piteous indeed is the cry of the Quechua Indian of Peru, the only remaining representative of her famous Inca race. There he stands, the victim not only of greed but of vice –illiterate, dirty, idle and brutish- the result of centuries of ill-treatment, slavery and abuse (Jarrett 1909: 17) [el subrayado es mío].

En segundo lugar, sobre la base del análisis de la transitividad en las cláusulas de los artículos, verificamos que los cronistas misioneros suelen situar los indígenas en una posición subordinada, como anulando su agencia. Ello se percibe en aspectos como los roles temáticos y los procesos (Fonseca 2020).

- Los roles temáticos. Los indígenas casi nunca aparecen como agentes. Suelen ser representados como víctimas o como beneficiarios.

There the evangelization of the Indian is to begin. There [la base misionera] he [el indio] will be well treated, educated and trained, and he and his children taught to believe in a Saviour from sin (Jarrett 1909, p. 18).

(...) we have seen them [a los indígenas] whipped by a cruel governor until the blood flowed from face and body (Jarrett 1909: 18).

- Los procesos. Los textos resaltan el papel del agente externo (misioneros o sacerdotes) en las acciones de los indígenas, que suelen ser imaginados como sujetos pasivos, como receptores de acciones más que como productores de ellas. Su autonomía es invisibilizada.

The idea is to influence the Indians by inviting them to settle down with their families upon a few acres of the land, for which they will give a certain amount of labour in return. The missionaries will live in close contact with these settlers, and with the help of native Christians, speaking both Spanish and Quechua, will teach them the truths of Christianity, at the same time caring for their needs, educating their children, and doing their utmost to make them realize the love of God (Jarrett 1909: 23) [el subrayado es mío].

En síntesis, a nivel textual, en las crónicas misioneras se entrecruzan distintas voces pero mediadas a través de la voz hegemónica de sus autores, los misioneros, quienes tienden a construir un escenario social en el que los indígenas son infantilizados, los sacerdotes católicos vilipendiados, los funcionarios civiles puestos bajo sospecha y ellos mismos enaltecidos.

El espacio andino: escenario de una épica

Uno de los temas infaltables en la narrativa misionera fue la descripción del espacio andino, su grandiosidad, sus contrastes y sus desafíos. El encuentro con el territorio fue para muchos misioneros casi una vivencia iniciática. El escenario de sus experiencias se convierte en sus crónicas en un protagonista silencioso pero fundamental para dimensionar aquellas experiencias. En la introducción de su crónica, Geraldine Guinness relata con una prosa rutilante cómo su experiencia en el Lago Titicaca marcó su viaje al Perú, y tal vez toda su vida: “Una de las experiencias más vívidas en mi memoria fue una tormenta en el Titicaca –ese singular lago retenido en el aire a 2 millas y media de altitud por los picos de los Andes” (1909: xi)⁹⁵. Y Ferdinand Stahl, al llegar a la costa peruana, transmitió así sus sensaciones:

El itinerario del vaporcito seguía la costa, dándonos buena oportunidad de ver el país. Nos impresionó su esterilidad, pues no había a la vista ni árboles ni vegetación de otra clase. Nos encontrábamos en el corazón del gran país de los incas. Millares de indígenas viven en la meseta que rodea al lago. A lo largo de las costas de éste, pueden verse miles de pequeñas chozas de barro; y mientras pensábamos en los pobres indígenas

⁹⁵ Esta y las siguientes traducciones son mías: “One of the scenes most vivid to my memory is a storm on Titicaca –that unique lake held two and a half miles high in the air by Andean peaks” (Guinness 1909: xi).

abandonados, nuestros corazones se dirigían hacia ellos y orábamos la oración de Jabes (I Crónicas 4:19), a saber, que el Señor ensanchase nuestros términos, y nos capacitase para hacer algún bien para este pueblo (2009: 22).

Décadas después, Gertrude Montgomery, otra misionera británica, también expresaba así su fascinación por las tierras peruanas a su llegada:

¡Al fin en el Perú! La fascinante tierra de los incas, sitio de ocasionales terremotos, paraíso de los geólogos, y desafío para los aspirantes a alpinistas, pero una meta que ha sido alcanzada para una misionera recién llegada. Estar allí parecía absolutamente ser un logro en sí mismo. No más preguntarse en la mente “¿A dónde iré? ¿Cuál será mi trabajo?” Este fue el Perú, la tierra de Su [Jesús] elección (1956: 8)⁹⁶.

La sensación de ingresar a una tierra fascinante, inexplorada y desafiante no fue exclusiva de los misioneros. Otros viajeros occidentales compartieron sensaciones similares y lecturas parecidas de un espacio que empezaban a conocer⁹⁷. Antonio Raimondi expresó así su sensación en su primer día en Lima:

Séame ahora permitido dar a conocer las sensaciones que experimenté después de mi llegada al Perú. Apenas había puesto el pie sobre esta tierra de augustos recuerdos, cuna del antiguo y floreciente Imperio de los Incas, y aun no había visto sino una muy pequeña parte de la célebre ciudad de los Reyes, cuando se apoderó de mí un deseo vehemente de recorrer el campo para conocer las plantas de los alrededores. No había andado sino algunas cuadras fuera de la población, cuando me llamó la atención un elevado arbusto de hojas palmadas; me acerco, era una Higuera (*Ricinus communis*). No puedo describir la agradable sensación que experimenté al ver, en su patrio suelo, una planta que había visto muchas veces en los jardines de Europa; me parecía haber encontrado a un antiguo amigo; pero este amigo aquí ofrecía una elevada talla y un grueso tronco, y al no mirarlo de cerca lo hubiera desconocido. Sin duda pisaba otra tierra que no era mi patria; pisaba el suelo de una región donde los rayos del sol caen más verticalmente; pisaba el terreno de la ardiente zona tropical. Siguiendo mi paseo, vi algunas *Passifloras*, la *Lantana camara* y muchas otras plantas que había conocido en los conservatorios de los jardines de Europa, donde crecen raquíticamente tan solo estimuladas por el calor artificial; aquí las veía vivir libremente en el campo, desarrollarse con vigor y lozanía sin trabas de ninguna clase y sin cuidado alguno. A medida que adelantaba, se me presentaban una multitud de plantas de fisonomía más o

⁹⁶ “Peru at last! Fascinating land of the Incas, site of the occasional earthquake, paradise of the geologist, and challenge to the would-be mountaineer, but to the newly-arrived missionary a goal that had been reached. To be there at all seemed in itself an achievement. No longer the wondering thought, ‘Where will I go? What will be my work?’ This was Peru, the land of His choice” (Montgomery 1956: 8).

⁹⁷ Al respecto, revisar la tesis de Migliori (2013).

menos extraña, muchas de las cuales eran para mí completamente desconocidas y, por consiguiente, me proporcionaban desde luego materia para el estudio. Pero aunque las plantas que veía eran distintas de las de Italia, no descubría en la vegetación de Lima aquel aspecto característico de la vegetación de las regiones tropicales, de la que me había formado una idea por la lectura de las obras de viajes y la vista de algunos cuadros. (...) Vínome pues el deseo de visitar el interior y recorrer la parte del Perú situada al oriente de la gran cadena de montañas, llamada Cordillera de los Andes que, a manera de un enorme espinazo, divide a lo largo el cuerpo del Perú en dos regiones muy distintas (1874: 7-8).

Las citas de Guinness, Stahl, Montgomery y Raimondi comparten la secuencia y los elementos convencionales de las representaciones occidentales sobre el espacio peruano: la sensación de descubrimiento, la reminiscencia al pasado incaico, la exotización de los paisajes locales, la conexión entre el espacio y la propia misión del explorador y la determinación del itinerario.

Los misioneros protestantes, como los científicos y exploradores, ostentaban su sensación de estar (re) descubriendo un mundo nuevo, para ellos y para quienes los leyeran en Europa. Así, al narrar la experiencia descubridora contribuían a perpetuar la relación asimétrica entre el “mundo conocido” (Occidente) y el espacio desconocido (periferia colonizada). En el caso de los exploradores como Raimondi, dicha asimetría se alimenta a través de las comparaciones entre el espacio andino y el europeo: acá la naturaleza parece florecer de manera más libre mientras que allá sufren por la contaminación de lo “artificial”. Aunque la comparación “favorece” la representación de la naturaleza peruana, fortalece a la vez la impresión de que es un espacio más natural, menos civilizado, y por tanto listo para ser “descubierto”. En el caso de los misioneros, las comparaciones geográficas aparecen, aunque en menor proporción. Sus comparaciones se centran más bien en la cultura y la gente.

Lo que ambos comparten -misioneros y exploradores- es la convicción de que el espacio que están descubriendo es, además, el escenario preciso para el desarrollo de su misión personal y colectiva. En el caso de un científico como Raimondi, el espacio peruano parece producirle un “deseo vehemente” de reconocer, descubrir, inquirir, pues le proporciona abundantes insumos para su trabajo científico (“materia para el estudio”). Como si la naturaleza hubiera esperando la llegada del científico, el que a su vez encuentra en el espacio una confirmación su propio sentido de misión: conocer, clasificar y racionalizar⁹⁸. Así, el explorador y el espacio parecen

⁹⁸ Como lo señala Maturana, “la Historia Natural se transforma en una estrategia de clasificación del mundo, que saca a la naturaleza de su ‘caos natural’, ubicando al hombre europeo dentro de este sistema global en superioridad al hombre americano y su naturaleza” (2016: 63). También ver Ramírez (2007).

amalgamarse dentro de una ideología de misión que, simultáneamente, desaloja al indígena del territorio. En el caso de los misioneros, esa dinámica también parece expresarse cuando asumen que el espacio que los acogía era, como dice Gertrude Montgomery, “la tierra de Su elección”, aludiendo al dios cristiano como el gran elector. No obstante, entre estos, la ideología de misión se sostiene más en las personas que habitan el espacio –los indígenas- que en el espacio en sí mismo. El territorio representa más bien un conjunto de obstáculos que ponen a prueba las destrezas del misionero y la fortaleza de sus convicciones para cumplir su misión. El espacio se convierte así en el campo donde la certeza de la ideología misionera se refina.

La representación del territorio tanto como una tierra grandiosa como un obstáculo es un elemento recurrente en la literatura de viajes en América. Revela, además, las ambivalencias de lo que Ramírez denomina el “discurso americanista”, el cual exotiza el espacio americano pero a la vez lo codifica con simbologías de interposición, de obstáculo: “un exoticismo retratado a veces como un paraíso y en otras como un purgatorio o incluso una pesadilla” (2007: 17). En las crónicas misioneras dicha ambivalencia se expresa constantemente. Por un lado, la afirmación de una grandiosidad que es frecuentemente comparada con Europa o el resto del mundo. Así describe, por ejemplo, Geraldine Guinness al Perú:

Es más grande que Alemania, Austria y Hungría combinadas. Uno solo de sus departamentos (Loreto) abarca un territorio más grande que el de Italia; y otros dos (Cusco y Puno) tienen un área más grande que la de España. La república yace enteramente dentro de la zona tórrida; pero las dos cadenas montañosas paralelas comúnmente designadas como la Cordillera costera y los Andes propiamente dichos, la dividen longitudinalmente en tres zonas distintas cuyas características naturales son tan diferentes como las que existen entre el Congo, el Tíbet y Arabia (1909: 6)⁹⁹.

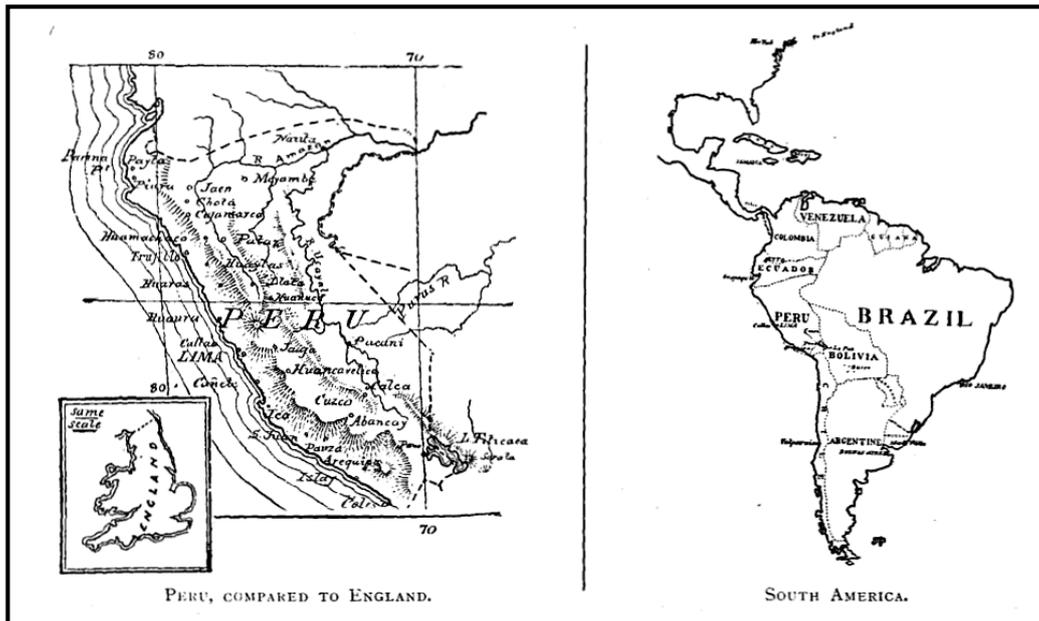
A través de estas representaciones analógicas, los misioneros buscaban construir un escenario adecuado para la narración de su propia épica. En no pocos casos, estas descripciones iban acompañadas de fotografías o mapas, como en el caso de la crónica de Martha Newell (ver figura 8)¹⁰⁰.

⁹⁹ “It is as large as Germany, Austria, and Hungary combined. One of its departments (Loreto) alone comprises a greater territory than does Italy; and two others (Cuzco and Puno) have an area larger than Spain. The republic lies entirely within torrid zone; but the two parallel chains of mountains which are commonly designated the Coast Range and the Andes proper, divide it longitudinally into three distinct zones differing as widely in natural characteristics as do the Congo, Tibet, and Arabia” (Guinness 1909: 6).

¹⁰⁰ Otras crónicas también incluían mapas del territorio peruano. Entre ellas, las de E. T. G. (1905), Guinness (1909), Watson (1909), Grubb (1927) y Browning, Ritchie y Grubb (1930). Con respecto al uso de las imágenes visuales sobre los Andes como mecanismo de apropiación visual imperialista ver Poole (1998).

Figura 9

Mapas del Perú en la crónica de Martha Newell



Fuente: Newell 1904: 51

En la línea del interés de otros viajeros occidentales, las crónicas misioneras suelen referirse también a la riqueza del territorio peruano, en particular a la minera. Por ejemplo, en la crónica de E. T. G., se describe la riqueza del Perú de la siguiente manera:

Este país, con una riqueza minera inagotable, ricos bosques y una fertilidad maravillosa, está despertando a una vívida realización de sus propias y maravillosas potencialidades. Sus ambiciones han sido encendidas y sus energías renovadas por el ejemplo de otras naciones con recursos más limitados (1905: 13)¹⁰¹.

Así, en la visión de los misioneros se reproducen los tópicos constantes sobre Latinoamérica del discurso americanista (Ramírez 2007): la búsqueda de la riqueza y los recursos, la alienación que proviene de estar en una tierra extraña y la introducción de la tecnología como una vía para administrar los recursos latinoamericanos. El desarrollo a través de la tecnología no se produce desde adentro sino viene de fuera, a través de los propios exploradores occidental. En el fragmento antes citado, el Perú es representado como un ente pasivo, como si su capacidad de

¹⁰¹ “This country, with inexhaustible mineral wealth, rich forests and wonderful fertility, is awaking to a vivid realization of its own wonderful potentialities. Its ambitions have been fired and its energies renewed by the example of other nations with more limited resources” (E. T. G. 1905: 13).

“encender” sus energías fuera producto de la influencia externa y no de su propia capacidad. Páginas más adelante, el autor remarca la fuente y el propósito de ese “despertar”:

Los Estados Unidos y otros países están empezando a darse cuenta de las posibilidades del Perú. Por donde uno viaje, los agentes de firmas alemanas o americanas o los topógrafos de compañías mineras inglesas se encuentran, aseguran contratos y hacer acuerdos, lo cual habilitará a otros a compartir la maravillosa riqueza del país (E. T. G. 1905: 18)¹⁰².

Así, los misioneros compartían también la apropiación simbólica del territorio que los agentes del capitalismo imperial desarrollaron a través de sus narrativas¹⁰³. Dicha apropiación se basaba además en un esfuerzo organizado por conocer el territorio y sus potencialidades. Esto también se evidenció en las crónicas misioneras, algunas de las cuales contenían detallados perfiles geográficos, así como meticulosas descripciones de los pueblos y ciudades del país. Las crónicas institucionales, en particular, solían incluir descripciones de corte enciclopédico sobre el espacio peruano: ubicación, extensión, coordenadas, divisiones regionales, ciudades principales, etc.¹⁰⁴. No obstante, a diferencia del resto de exploradores occidentales, su interés principal no estaba en el descubrimiento de sus riquezas naturales sino en las posibilidades y obstáculos que el espacio ofrecía para su obra religiosa. En particular en los obstáculos.

Para los misioneros fue importante y estratégico resaltar los enormes obstáculos que representaba el territorio peruano en relación con su misión. El misionero James Watson lo explicaba de la siguiente manera:

El trabajo de un colportor en Perú no es fácil. Penetrar en los bosques tropicales a pie, y navegar por las rápidas corrientes de los ríos en canoas ligeras o frágiles balsas indias; atravesar áridos desiertos bajo los fieros rayos de un sol tropical; escalar los Andes cubiertos de nieve con el frío penetrante y el viento cortante sobre el rostro; estar expuesto a los ataques de la fiebre y el paludismo; y sufrir la amarga persecución de

¹⁰² “The United States and other countries are beginning to realize the possibilities of Peru. Wherever one journeys, the agents of German and American firms or the surveyors of English mining companies are to be met with, securing contracts and making agreements, which will enable others to share in the wonderful wealth of the country” (E. T. G. 1905: 18).

¹⁰³ Sobre las relaciones entre los misioneros metodistas y el capitalismo estadounidense en el Perú ver Bruno-Jofré (1988).

¹⁰⁴ Los textos de Taylor (1878) y Beach (1907) –que incluye la crónica de Wood– presentan detallados perfiles sobre la geografía sudamericana. Las crónicas de E.T. G. (1905) y Browning, Ritchie y Grubb (1930) presentan, por su parte, perfiles muy precisos sobre la geografía peruana.

manos de curas intrigantes y gentes ignorantes. Esto es mucho para nuestros bravos colportores protestantes (1909: 10)¹⁰⁵.

Así, el espacio peruano se convertía en un campo de prueba para la fortaleza del misionero -en este caso en particular de los colportores (vendedores de biblias)- y en escenario dramático de su épica misión. No solo en la dimensión geográfica, sino también en la social, étnica, política y religiosa. Con esto no quiero dar a entender que sus descripciones eran falsas o exageradas. Sin duda se basaban en experiencias y sensaciones reales que luego se transformaban en elementos discursivos potentes y eficientes para la construcción de una narrativa que reflejaba su ideología. Como lo señala Mary Louise Pratt, “(...) en esta literatura la sociedad hispanoamericana es codificada como un conjunto de obstáculos logísticos para el avance de los europeos” (1992: 261). El siguiente relato de la misionera Esther Carson Winans, escrita en 1923 desde Jaén, confirma esa lectura:

Después de 3 semanas de viaje a través de montañas, cañones y bosques, inhóspitas y frías alturas y calurosas parcelas de desierto –por ríos, arroyos y densos campos de caña –antiguas villas y pueblos y despoblados desiertos –sobre una división continental –sobre caminos intransitables debido a múltiples obstáculos como precipicios, rocas, fango, estrechez o a lo escarpado de la vía, a través de ríos en balsas o a veces en animales nadando –pasando noches en la intemperie y frecuentemente empapados por la lluvia, nosotros y nuestras camas y ropas –sufriendo a veces de hambre, sed, frío, fatiga, “enfermedad de altura” (debido a la altitud) o humedad –o los abominables insectos, o perdiendo nuestro camino –pero *ni una vez* descontentos, desanimados o infelices (Gish 1951: 85-86)¹⁰⁶.

El texto, redactado en el subgénero epistolar, es particularmente interesante desde una perspectiva de género. Se trata de una mujer -que además viajaba acompañada de su bebé de once meses- que construye un discurso en el que los obstáculos geográficos y ambientales parecen fortalecer su carácter y vigorizar su sentido de misión con una intensidad similar a la

¹⁰⁵ “The work of a colporteur in Peru is not easy. To penetrate tropical forest on foot, and navigate swift flowing rivers in light canoe or frail Indian raft; to traverse barren deserts under the fierce rays of tropical sun; to climb the snow-clad Andes in the face of biting frost and cutting wind; to be exposed to attack from fever and pestilence; and to suffer bitter persecution at the hands of scheming priests and ignorant peoples –this is the lot of our brave Protestant colporteurs” (Watson 1909: 10).

¹⁰⁶ “After nearly 3 weeks of journey over the mountains and canyon and forest and bleak cold highland and hot desert patches –by river & brook & cane brakes –past villages, towns, & uninhabited wilderness –over a continental divide –over roads all but impassable for various obstacles of precipice, rocks, mud, or narrowness, or steepness, across a river by raft, once, the animals swimming –passing nights in the open & frequently drenched with rain we and our bedding & our clothes –suffering sometimes from hunger, thirst, cold, fatigue, “mt. sickness” (due to altitude) or wetness –or abominable insects, or losing our way –but *never once* discontented, discouraged, or unhappy” (Gish 1951: 85-86).

que muestra el discurso de los misioneros hombres¹⁰⁷. Por otra parte, el texto nos remite a otra dimensión de las representaciones del territorio en las crónicas misioneras: los itinerarios.

En general, durante las primeras décadas, los misioneros siguieron itinerarios más o menos constantes. En la determinación de sus itinerarios influían dos factores: las rutas establecidas por viajeros anteriores, en particular otros misioneros; y los objetivos de expansión misionera de las instituciones que los auspiciaban. Sobre la base de dichos itinerarios, los misioneros conocieron los diversos puntos del territorio peruano y construyeron una secuencia discursiva sobre él.

Con respecto al primer factor, Shannon Butler, basándose a su vez en el concepto de *itinerarios prescritos* de Mary Schriber, propone la categoría de *itinerarios ideológicos*: “Esa tendencia a ver lo mismo o similares sitios y monumentos sobre los cuales escribieron viajeros anteriores” (Butler 2008: 10). Aplicando dicho concepto a los viajeros imperialistas en el Perú, Butler señala que la mayoría de ellos sigue esta secuencia: El Callao, Lima y Arequipa. Dichas ciudades ofrecen a los viajeros la posibilidad de comentar sobre la infraestructura y la población peruana, así como analizar sus características religiosas y culturales. En dicha narrativa aplican descriptores como *sucio*, *supersticioso*, *ignorante*, *indolente*, *descuidado* o *desordenado*, sobre cuya base construyen el discurso del Perú como una nación “desdichada”. Dicho discurso, finalmente, comprende cuatro niveles: el discurso científico del mestizaje y el evolucionismo social, el discurso histórico de la Leyenda Negra, el discurso religioso del protestantismo y el discurso político y filosófico del liberalismo y la modernidad.

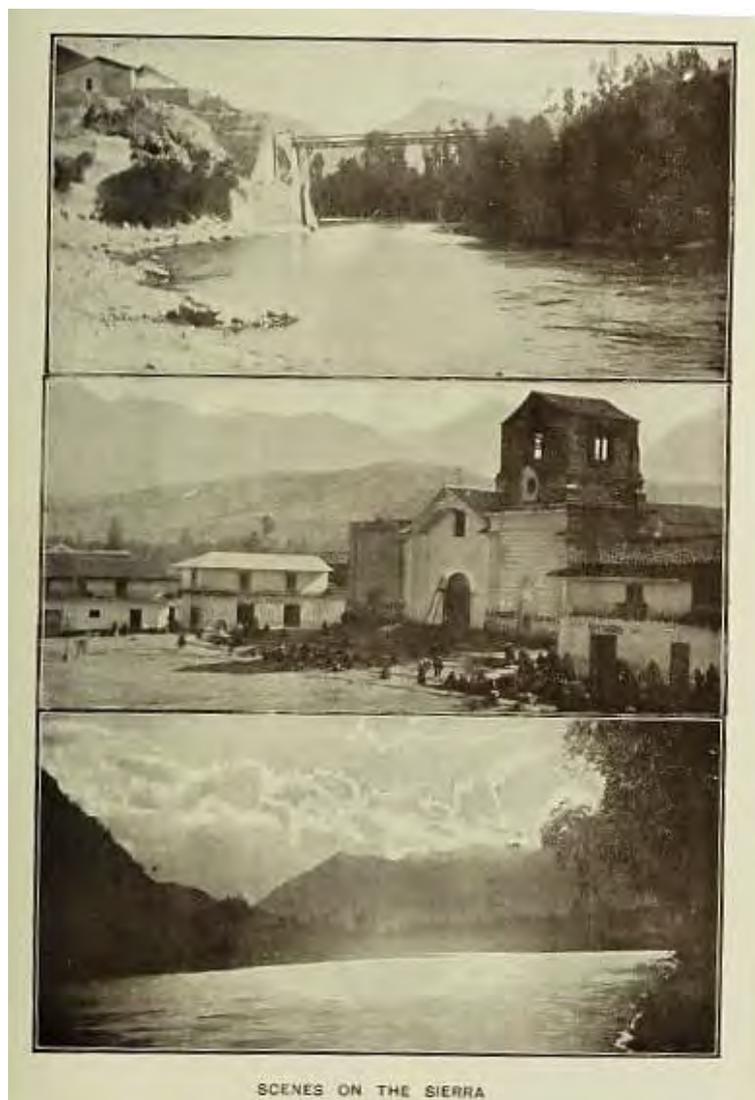
En las crónicas misioneras se pueden encontrar también dichos itinerarios ideológicos, aunque no necesariamente la misma sucesión planteada por Butler. Una de las primeras crónicas que establece una secuencia clara de lugares a visitar es la de William Taylor (1878), quien visitó las ciudades de la costa peruana entre 1877 y 1878 siguiendo esta ruta: El Callao, Lima, Mollendo, Tacna y Arica. Otro itinerario relevante fue el de Geraldine Guinness (1909), quien a diferencia de la mayoría de misioneros que escribieron crónicas, no tenía la intención de establecerse en el Perú sino solo de recorrerlo. En su relato cuenta que visitó las siguientes ciudades: El Callao, Lima, Mollendo, Arequipa, Cusco, Puno, Copacabana, Moyobamba,

¹⁰⁷ En general, las misioneras mujeres desarrollaron discursos basados en experiencias similares a las de sus contrapartes masculinas. La experiencia misionera era igual de desafiante para ambos, tal vez con más exigencia para aquellas que vivían la experiencia de la maternidad, aunque los puestos de poder estaban en manos de sus colegas hombres, salvo excepciones como en la educación femenina. Al respecto revisar Fonseca (2006).

Chachapoyas, Yurimaguas e Iquitos. Una exploración extensa que duró alrededor de un año (ver figura 10).

Figura 10

Paisajes de la sierra en la crónica de Geraldine Guinness



Fuente:
Guinness 2009: 200a.

En su texto, Guinness hace referencia a un texto anterior escrito por su tía Lucy Guinness y Edward Millard (1894), quienes realizaron un viaje por Sudamérica, incluyendo el Perú. Además, su descripción del Callao es notoriamente similar a la que hizo William Taylor 30 años antes¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Taylor describe así la infraestructura chalaca: “Many of the streets are wide, laid smooth and solid with ‘Oroya cement’, and, differing from tropical towns I have seen, they are as clean as they can be swept with a broom. Nothing is allowed to be thrown on the streets, not so much as an envelope. No system of sewerage, but scavenger

No obstante, en la mayoría de los casos, los recorridos correspondían más bien a los objetivos misionales de los misioneros, ya sea por disposición de la agencia misionera o por voluntad propia. Así, por ejemplo, los misioneros británicos William Newell (1904), John Jarrett (1909) y Stuart McNairn (1935) siguieron el trayecto El Callao, Lima y Cusco, pues su objetivo era establecer una base protestante en la ciudad imperial. Sus respectivas crónicas se centraron en sus experiencias en el Cusco. Por su parte, James Watson (1909) se enfocó en Lima, mientras que Ferdinand Stahl (1920) en el Altiplano peruano y la selva de Junín y Esther Carson (Gish 1951) en el circuito norte: Pacasmayo, Chepén, Monsefú, Hualgayoc, Jaén y Pomará (Amazonas). Estos itinerarios sirvieron luego de referencia para las rutas de los misioneros que posteriormente se establecieron en las zonas mencionadas.

En lo que sí hay una mayor coincidencia entre los textos trabajados por Butler (2008) y las crónicas misioneras es en los descriptores asociados a determinados lugares. Por ejemplo, Lima suele ser descrita de manera usualmente positiva. James Thomson, en 1822, la describía como “la ciudad más grande que he visto en América del Sur, y creo que no hay otra mayor. (...) Las cosas aquí y la apariencia general de la ciudad, tienen un aspecto más rico e imponente que lo que encontré en Buenos Aires o Santiago de Chile” (Thomson 1827a, como se cita en Escobar 1984: 25-26). Casi un siglo después, James Watson (1909) la denomina “ciudad de los Reyes”. El mismo año, Geraldine Guinness (1909) la calificaba de “ciudad fénix”, de la más cosmopolita de las ciudades que conocía, de “brillante”, “limpia” y “elegante”¹⁰⁹. En gran parte, la admiración de los misioneros por Lima se debía a la mayor tolerancia de su población hacia ellos, la gran presencia de inmigrantes extranjeros y por ser el centro del poder político, cultural y económico del país. Eso lo veremos en las páginas siguientes. En todo caso, la visión de los misioneros contribuye de manera involuntaria a fortalecer discursivamente el centralismo limeño.

carts daily remove all slops and nuisance from the dwellings of our Callao cousins” (1878: 90). Guinness, por su parte, ofrece esta descripción: “The town is un parts Smart and modern, with buildings of considerable architectural pretensions. Its wide streets, paved with cement, are unusual in the tropics. They are lined with trim orange-trees and gaily painted one-storeyed houses. But in its shabbier quarters Callao presents a more unprepossessing appearance than any other town I have ever visited. Its mud tracks of street are lined with tawdry, flimsy houses – cages of cane, plastered over with mud and refuse, and painted a dirty yellow. Callao has no sanitary arrangements yet; scavenger carts make a daily round, and refuse is placed on the flat roofs, from which it is cleared during the night by the *gallinazas*, or vultures (1909: 92-93).

¹⁰⁹ El Boletín de la Unión Panamericana (1912) hace referencia a un artículo de Guinness en el que describe a Lima con similar fascinación a lo expresado en su crónica. John Jarrett, también utiliza el descriptor “cosmopolita” para referirse a Lima (1909: 19).

Arequipa, en cambio, aunque elogiada por su impresionante belleza¹¹⁰, es usualmente representada negativamente por su ultraconservadurismo, su “fanatismo”. En su introducción al Perú, E. T. G. describe la belleza de la Ciudad Blanca, pero a la vez afirma que “por generaciones ha sido considerada como el más fanático centro en Sudamérica” (1905: 7)¹¹¹. John Jarrett la describe como una “bella ciudad que yace en las faldas de un magnífico volcán, el Misti” (1912: 20) pero a la vez como “el más fanático bastión en el Perú” (1912: 21)¹¹². William Newell (1904) replica casi exactamente dicha apreciación: una ciudad bella pero fanática¹¹³. Los descriptores negativos se concentran más en las actitudes culturales de la población que en el espacio geográfico en sí mismo, que es más bien descrito positivamente.

En el caso del Cusco, la valoración de los misioneros se concentra en su valor simbólico como núcleo histórico y cultural del mundo andino, aunque contrastado con su decadencia presente. E. T. G. sintetiza la visión predominante de los misioneros sobre la Ciudad Imperial: “Cusco fue la gloriosa capital de la dinastía incaica, y aún contiene muchos monumentos de su antigua grandeza, a pesar de lo cual presenta un lamentable espectáculo. (...) Esencialmente una ciudad india, es el centro de la industria y el comercio de la sierra en el sureste del Perú”¹¹⁴ (1905: 8). Es decir, un contraste entre un *grandioso pasado incaico* y un *lamentable presente indio*. John Jarrett también contrasta la ciudad, pero con Lima. Luego de remarcar sus diferencias topográficas y climatológicas, plantea la siguiente comparación:

En Cusco, predomina el imperturbable indio, vestido en su extraña, antigua, jaspeada indumentaria. La gente habla la lengua quechua en la calle y el mercado, en lugar del español introducido por los conquistadores del Perú, mientras que alrededor de la ciudad se pueden ver los maravillosos restos arquitectónicos que permanecen como monumentos a las habilidades y el poder de los incas. Hoy, Lima destaca por sus modernos avances, y es un emergente centro de vida y actividad progresista, mientras

¹¹⁰ Geraldine Guinness la describe como “one of the neatest, prettiest and brightness towns in South America” (1909: 118).

¹¹¹ “For generations it has been regarded as the most fanatical centre in South America”.

¹¹² “This beautiful city, which lies at the base of a magnificent volcano, Mount Misti (...). Arequipa is distinguished as the most fanatical stronghold in Peru”.

¹¹³ La esposa de William Newell describe así a la ciudad: “As we neared Arequipa our eyes had a real feast. Lovely green meadows and plenty of vegetation in the valleys, with fields of waving corn, some just ready for cutting. Oh! how those fields reminded me of dear old Caversham and the days of my childhood!” (1904: 71).

¹¹⁴ “Cuzco was the glorious capital of the Inca dynasty, and still contains many monuments of its ancient greatness, in spite of which it presents a pitiable spectacle. (...) Essentially an Indian city, it is the centre of industry and commerce for the highlands in the South East of Peru” (E. T. G. 1905:8).

que Cusco aún se aferra al pasado, indiferente a los cambios que marcan el mundo exterior¹¹⁵ (1909: 5).

De nuevo, el texto asocia al Cusco los incas, con un pasado grandioso, pero con un presente en el que sus descendientes, los indígenas, representan el atraso, la indolencia ante los cambios del mundo moderno¹¹⁶. En ese sentido, los misioneros asumieron también el discurso europeo colonial de la época, que, desde la perspectiva de Pratt:

(...) desterritorializa a los pueblos indígenas separándolos de los territorios que alguna vez dominaron y en los que siguen haciendo su vida. La perspectiva arqueológica es complementaria: ella también descalifica a los habitantes conquistados de la zona de contacto como agentes históricos que tienen continuidades vivas con los pasados preeuropeos y aspiraciones y reivindicaciones históricas sobre el presente (1992: 237).

Para comprender dicho proceso de desterritorialización, hay que analizar el siguiente aspecto en las representaciones sobre el mundo andino en el discurso de las crónicas misioneras: la historia.

Las representaciones sobre la historia andina

Una de las obsesiones de los misioneros fue la de encuadrar su narrativa en el marco del “glorioso” pasado andino. La historia andina, como el territorio, fueron apropiados e interpretados por los misioneros para convertirse en los escenarios de su épica. Las representaciones construidas sobre el pasado andino fueron, en ese sentido, uno de los elementos constantes de las crónicas misioneras. No obstante, dicha producción representacional no fue original ni autónoma. Los misioneros se acercaron al conocimiento de la historia andina a partir de la producción escrita de otros exploradores imperiales quienes, desde el discurso científico, desarrollaron las bases del conocimiento sobre el pasado andino, no solo en Europa o Estados Unidos, sino en el mismo Perú.

Entre esos productores imperiales del discurso científico estuvieron los historiadores. Uno de los más influyentes, en particular sobre la narrativa histórica sobre el mundo andino, fue

¹¹⁵ “In Cuzco, the stolid Indian predominates, clothed in his strange, old-world, variegated Indian costume. The people speak the Quechua tongue on street and market, instead of the Spanish introduced by Peru’s conquerors, whilst in and around the city may be seen the wonderful architectural ruins that remain as monuments to the Inca’s skill and power. To-day, Lima is conspicuous for its modern improvements, and is rising progressive centre of life and activity, but Cuzco still clings to the past, indifferent to the changes that mark the outside world” (Jarrett 1909: 5).

¹¹⁶ Sobre la mirada de Geraldine Guinness sobre el Cusco, ver López Lenci (2005: 16-17).

William Prescott¹¹⁷, no solo en Estados Unidos y Europa, sino incluso en la propia élite intelectual peruana (Turner 2003). Prescott fue ampliamente citado en la obra de autores como George Squier¹¹⁸, Ethel Gwendoline Vincent¹¹⁹ y Hiram Bingham¹²⁰. De hecho que Squier inicia su obra citando a Prescott para referirse de manera crítica a los españoles: “La mano de los conquistadores cayó pesadamente sobre los venerables monumentos del Perú; y en su búsqueda ciega y supersticiosa de tesoros escondidos, causaron un daño infinitamente más grave que el tiempo o un terremoto”¹²¹ (Squier 1877: 1). Esa lectura negativa sobre el legado hispánico no solo abarcaba lo estrictamente arqueológico, sino también lo cultural y religioso. Según Deborah Poole, los libros de Prescott:

(...) describen a la Conquista como un evento trágico, pero divinamente ordenado por el cual los pueblos andinos fueron privados de su soberanía a la vez que acercados al estatus de civilización cristiana. En el substrato de los textos de Prescott estaba el claro mensaje de que el siguiente paso divinamente ordenado en la progresiva marcha de Sudamérica hacia la civilización sería la caída del catolicismo español y el subsecuente amanecer del protestantismo¹²² (1998: 113).

La lectura entrelíneas de Prescott ciertamente interesaba a los misioneros protestantes, preocupados por legitimar su propia presencia en el espacio andino. Por ello, no sorprende que este historiador haya sido uno de los más citados por los misioneros en sus crónicas¹²³. Pero no fue el único. El historiador y geógrafo inglés Clements Markham y el ya mencionado George Squier fueron también frecuentemente citados en las crónicas misioneras en sus usuales introducciones históricas.

¹¹⁷ William Prescott (1796-1859) fue un historiador estadounidense dedicado al estudio de la historia hispanoamericana. Entre sus obras sobresale la *Historia de la conquista del Perú* (1851). En su obra, Prescott se alimentó de fuentes como las crónicas de Indias (Cieza de León, Betanzos, Acosta y Garcilaso de la Vega), así de la obra de exploradores imperiales como Humboldt, Stevenson, von Tschudi y Darwin (Butler 2008).

¹¹⁸ George Squier (1821-1888) fue un arqueólogo y diplomático estadounidense quien cumplió funciones diplomáticas en el Perú entre 1863 y 1867. Durante su estancia estudió los restos arqueológicos prehispánicos en las tierras andinas. Fruto de sus viajes y estudios publicó *Peru: Incidents of Travel and Explorations in the Land of the Incas* (1877).

¹¹⁹ Ethel Gwendoline Vincent (1861-1952) fue una escritora británica, esposa de Sir Charles Edward Howard Vincent, político conservador. Ambos viajaron extensamente por el mundo, incluyendo Sudamérica. Sobre esa base, Ethel Vincent, quien solía identificarse como Mrs. Howard Vincent, escribió varias crónicas de viaje. Una de ellas fue *China to Peru over the Andes: a journey through South America* (1894).

¹²⁰ En *Inca Land: Explorations in the Highlands of Peru*, escrito originalmente en 1922, Bingham cita, además de a Prescott (2003: 108, 126), a Squier (2003: 1, 86), Markham (2003: 31, 46) y Raimondi (2003: 126).

¹²¹ “The hand of the conquerors fell heavily on the venerable monuments of Peru; and, in their blind and superstitious search for hidden treasure, they caused infinitely more ruin than time or the earthquake” (Prescott, como se cita en Squier 1877: 1).

¹²² Traducción propia.

¹²³ Por ejemplo, Stahl (2009: 23) utiliza a Prescott para relatar la leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo.

Ese fue el caso del William Taylor quien en su crónica copia amplios extractos de Squier para narrar la historia de “nuestros antiguos primos incas”¹²⁴ (1878: 60) y para describir sitios arqueológicos prehispánicos como Chan Chan o Pachacámac o la propia ciudad del Cusco, que en algunos casos el propio autor no vio directamente¹²⁵. También incluye largas citas de cronistas indios como José de Arriaga y Miguel Estete, este último como parte de las citas de Squier. Así, las secuencias intertextuales en la crónica de Taylor interconectan a los cronistas indios del siglo XVI con la literatura de viajes del imperialismo decimonónico en el marco de una obra que concatena la narrativa científica con el discurso religioso. Por su parte, Geraldine Guinness (1909) muestra una mayor preferencia por Markham¹²⁶. Intertextualidad intrabritánica. No obstante, también cita a Squier, Prescott, Raimondi y Tschudi, entre otros, incluyendo a cronistas protestantes previos como el mencionado William Taylor. Asimismo, incluye referencias a cronistas indios de los siglos XVI y XVII como Garcilaso de la Vega y Sarmiento de Gamboa¹²⁷. Por su parte, en McNairn (1935) también aparecen citas a Squier y Markham; así como en Browning, Ritchie y Grubb (1930)¹²⁸.

Así, en las crónicas misioneras el sentido de los itinerarios ideológicos (Butler 2008) se plasma en capas de intertextualidad que enmarcan la visión del autor en parámetros discursivos establecidos décadas o siglos antes por otros agentes imperiales que construyeron la narrativa sobre la historia andina a partir de los vestigios culturales que conocieron directamente o, como en el caso de Taylor, indirectamente. El discurso misionero sobre la historia andina se construyó así a partir de un eslabonamiento de miradas occidentales que en su acercamiento concreto al espacio o la sociedad andina utilizaron recursos discursivos preelaborados como el marco ideológico a partir del cual interpretaron sus propias experiencias. Dichos discursos plantearon una visión sobre el pasado andino que se consideraba a sí misma como superior a la construida en el propio país, incluyendo a la de los indígenas. Dicha pretendida superioridad se sustentaba en la pretensión de objetividad científica de los exploradores occidentales. Así, Squier afirmaba que sus investigaciones:

¹²⁴ “our ancient Inca cousins” (Taylor 1878: 60).

¹²⁵ Las referencias a Squier en Taylor (1878) aparecen en las páginas 60, 61, 63, 65, 73, 77 y 123.

¹²⁶ Las referencias a Markham en Guinness (1909) aparecen en las páginas 21, 66, 184 y 189. En su bibliografía (1909: 429-430) incluye los siguientes textos del historiador inglés: *Cuzco and Lima* (1856), “Peru” en *Encyclopaedia Britannica* (1885) y *History of Peru* (1892).

¹²⁷ La crónica de Sarmiento de Gamboa se descubrió en 1893 en la biblioteca de la Universidad de Gotinga. Fue publicada por primera vez en alemán en 1906 y en inglés en 1907. Esta última, bajo el título *History of the Incas*, es la que revisó Guinness para su crónica. Ver Steffen (1911).

¹²⁸ En McNairn (1935), las citas a Squier aparecen en las páginas 9-10 y las de Markham en las páginas 16 y 34. Browning, Ritchie y Grubb (1930) incluyen varias citas de Markham entre las páginas 63 a 67.

(...) corregirán muchos errores y exageraciones sobre el antiguo Perú, y nos permitirán formar una estimación justa y racional sobre el poder y el desarrollo del más minuciosamente organizado, más sabiamente administrado y más extenso imperio de la América aborígen, sobre el cual hemos tenido hasta ahora poco para formarnos un juicio, excepto las vagas tradiciones de los mismos nativos, así como las a menudo parcializadas y distorsionadas crónicas de los conquistadores¹²⁹ (1877: 5).

Es decir, desde la mentalidad de los exploradores imperiales, la investigación científica (la de ellos) aseguraba que el discurso histórico sobre lo andino sea superior en objetividad y verdad a los discursos históricos locales o a los producidos por los agentes de la España colonial, el imperio en declive. De esa manera aseguraban las bases epistemológicas de un discurso en cuyo contenido se mezclaba la admiración por la grandeza del pasado cultural andino con la creencia en su propia superioridad racial, cultural y moral sobre los herederos presentes de dicha grandeza: los indígenas (Butler 2008)¹³⁰. Los misioneros protestantes compartían dicha ideología, aunque con un sentido más compasivo, tal como lo veremos más adelante.

Una de las crónicas misioneras que evidencia claramente la aspiración a la objetividad científica en relación a la historia incaica es la de Thomas Wood¹³¹. A modo de artículos de enciclopedia, sintetiza los datos históricos sobre los incas siguiendo esta secuencia: el espacio, su gente, sus orígenes legendarios, su religión, sus gobernantes, sus logros culturales y su posterior “opresión” bajo los españoles. Wood (1907) describe al Tahuantinsuyo como un “gran imperio” y a los incas como una “raza de conquistadores” y utiliza analogías para remarcar su grandiosidad: compara sus vías con las calzadas romanas y afirma que la corte incaica rivalizaba en suntuosidad con las de Roma o las cortes orientales¹³². No obstante, la hiperbolización lo lleva a incluir datos inexactos, como que Quito y Cusco eran las dos capitales incaicas, que las “tribus” inca y aimara fueron la base del Estado inca o que cuando murió Huayna Cápac más de mil personas fueron sacrificadas para servirlo en la otra vida. La obra de Browning, Ritchie

¹²⁹ “My researches will, I think, correct many mistakes and exaggerations as regards ancient Peru, and enable us to form a rational and just estimate of the power and development of the most thoroughly organized, most wisely administered, and most extensive empire of aboriginal America, concerning which we have hitherto had little for the guidance of our judgment, except the vague traditions of the natives themselves, and the too often partial and distorted chronicles of the conquerors” (Squier 1877: 5).

¹³⁰ Según Butler, “(...) writers such as J.J. von Tschudi, Madeleine Dahlgren and Flora Tristan produce representations of Peruvian cultures through a belief in their own superiority over the Peruvians they represent whether on moral, cultural and/or racial grounds” (2008: 6).

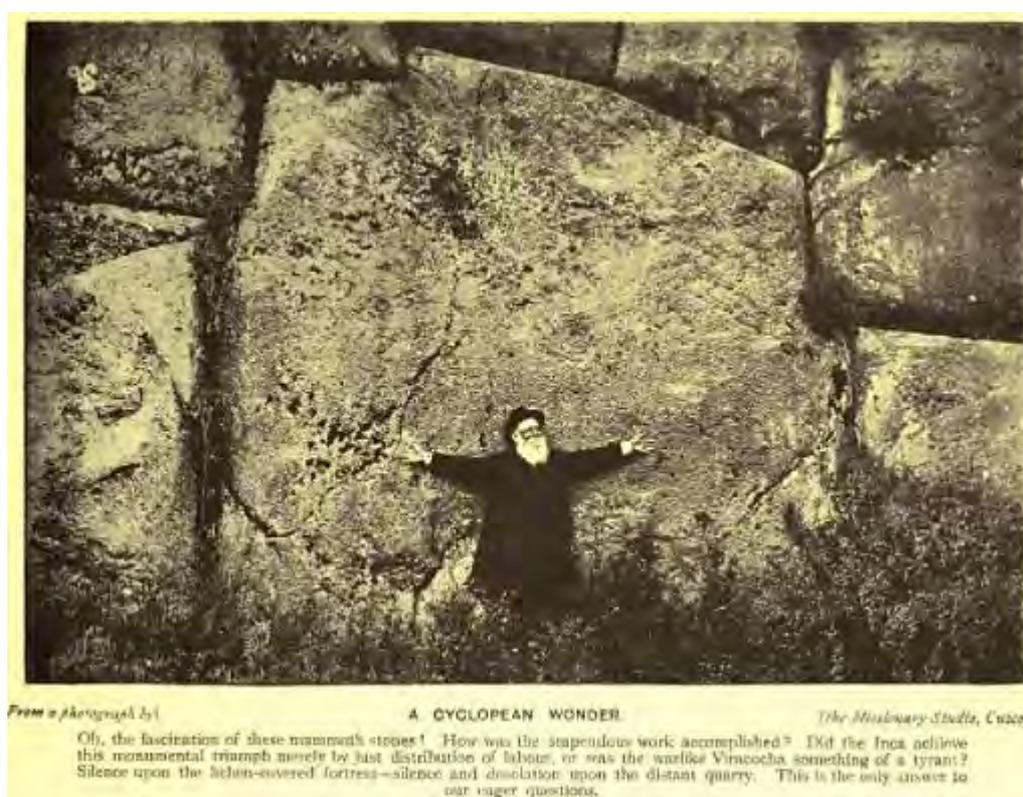
¹³¹ El autor aclara que la parte histórica de su crónica tuvo como coautora a su hija, Elsie Wood, maestra y fundadora del Lima High School, ahora Colegio María Alvarado (Wood 1907: 143).

¹³² En la crónica de E.T.G. se compara al Tahuantinsuyo con el antiguo Egipto: “For hundred years ago a wonderful civilization, rivalling that of ancient Egypt, was enjoyed by 15-20 million Indians, who, in a state of simple content and enviable order, were ruled by the Inca dynasty” (1905: 9).

y Grubb también sigue el estilo Wood, aunque introduce una categoría nueva para describir el sistema político y económico incaico: socialista (1930: 61)¹³³. En general los cronistas misioneros compartieron esa visión idealizada del Tahuantinsuyo que también floreció entre los intelectuales criollos positivistas e indigenistas, al punto de afirmar que entre los incas no había pobreza ni existían ladrones ni mentirosos, y que, a diferencia de los aztecas, no practicaban los sacrificios humanos (Schweinsberg 1951).

Figura 11

Un monumento incaico en la crónica de Geraldine Guinness



*Una maravilla ciclópea, foto de la fortaleza de Sacsayhuamán.
 Fuente: Guinness 1909: 44a.*

Geraldine Guinness también ofrece una visión idealizada del pasado andino, con un estilo narrativo impecable. Al igual que Taylor, utiliza la analogía para hiperbolizar la grandeza de las culturas prehispánicas en general, aunque enfocándose más en la inca¹³⁴. Compara sus monumentos arqueológicos con los de Caldea, Egipto, China e India (ver figura 11), y señala a

¹³³ Hay que resaltar que las crónicas de Wood y McNairn son del tipo institucional, según la clasificación que planteamos en el capítulo 2.

¹³⁴ A diferencia de otros cronistas, Geraldine Guinness sí presta atención a culturas preincaicas como Chimú (Guinness 1909: 11-13).

Pachacútec como el “Salomón del Perú” y equipara los éxitos militantes de Túpac Inca Yupanqui con los de Aníbal y Napoleón (Guinness 1909: 21-22). En su descripción de la sociedad incaica, mezcla la idealización con una especie de crítica liberal:

La cabeza divina de la nación era vista tanto como dios y como rey. Su poder era absoluto; y solo el carácter benigno de la familia real prevenía que este despotismo degenerara en tiranía. La gente que vivía bajo los incas, o aquella sobre la que tenemos información histórica, era aparentemente feliz y contenta. Indudablemente muchos males sociales modernos fueron evitados por el régimen de esos tiempos, ¡pero a qué terrible costo! Bajo los incas, las personas eran como niños buenos y felices –pero finalmente niños. No se les permitía ser ociosos, codiciosos o egoístas; pero también se les impedía cualquier esfuerzo para mejorar su posición o ejercer su iniciativa personal¹³⁵ (Guinness 1909: 23).

Guinness enfatiza en que su lectura del pasado incaico se sostiene en “información histórica”, es decir, en la historiografía producida por otros exploradores imperiales. Es la manera de fortalecer el carácter “científico” de su narrativa. Algo similar ocurre en la crónica de Stuart McNairn (1935), quien relata además su participación en la expedición de Hiram Bingham hacia Machu Picchu¹³⁶. En la misma línea de otros misioneros, McNairn describe de manera idealizada a la organización social incaica, a la que califica de “tanto comunista como despótica” (1935: 15). Tal como Guinness configura las relaciones de poder bajo un esquema paternalista:

A pesar de ser ilimitada e incuestionable, la autoridad era ejercida incansablemente a favor de la gente. Él era su padre, ellos sus hijos, a quienes alimentaba y cuidaba desde la cuna hasta la tumba; y a cambio, como dador de cada don en la vida, era adorado y servido con ciega e incuestionable devoción (McNairn 1935: 15).

¹³⁵ “The divine head of the nation was looked upon as both god and king. His power was absolute; and only the benign character of the royal family prevented this despotism from degenerating into tyranny. The people who lived under those Incas, of whom we have historic information, were apparently happy and contented. Undoubtedly many modern social evils were avoided by the régime of that day, but at what awful cost! Under the Incas the people were good and happy children –but always children- They were never allowed to be idle, covetous, or selfish; but they were also prevented from striving in any way to better their position or to exercise personal initiative” (Guinness 1909: 23).

¹³⁶ Según McNairn, un viajero escocés de nombre Franklin, le contó sobre las ruinas de Machu Picchu, algunos años antes del “descubrimiento” de Bingham (1935: 49-50). McNairn se estableció en el Cusco en 1904. Así que es factible que cuando Bingham visitara la ciudad por primera vez en 1908 se haya contactado con él. Hay que recordar que Bingham era hijo y nieto de misioneros protestantes. Algunos testimonios indican, además, que Bingham consultó con otro misionero, Thomas Payne, quien llegó al Perú en 1903 y que desde 1908 se encargó de la dirección de la Hacienda Urco, una finca que adquirió la UESA cerca a Calca (Cusco). Según algunos testigos, Payne exploró Machu Picchu antes que Bingham (Buck 2008).

No obstante, en el discurso misionero sobre la historia andina también se pueden encontrar elementos ajenos al discurso científico y que más bien se remiten a la interpretación religiosa del pasado incaico ofrecida por las crónicas indianas. Por ejemplo, el enmarque del relato histórico incaico dentro de la cronología universal basada en la mitología bíblica, tal como lo hicieron Sarmiento de Gamboa, Guamán Poma, Garcilaso de la Vega, Calancha, entre otros (Espinosa 2003; González 2015). Así lo planteó William Taylor (1878), quien luego de una reflexión teológica, concluye que los incas fueron descendientes de Noé y que sus antecesores fueron pueblos asiáticos de una civilización elevada que se establecieron en América y que legaron sus saberes a las culturas aborígenes americanas¹³⁷.

Todo este relato sobre la grandeza de los incas es abruptamente sucedido por la narración de los horrores de la conquista española.

Con desvergonzada traición, combinada con consumadas habilidades, este cruel español [Pizarro] con su puñado de seguidores, (...) aprovechó los conflictos internos y tuvo éxito en vencer a una nación de muchos millones. Esta proeza militar sobresale sin rivales en los anales de la guerra. Cuando las noticias de su triunfo llegaron a España y los relatos de fabulosas riquezas se expandieron por toda Europa, el papa, gloriándose en la victoria de la Iglesia Romana sobre el paganismo, llenó el país de curas. (...) La historia de los siguientes trescientos años es una larga tragedia. Una política de despiadada opresión y de tiránica e inconcebible crueldad tiránica fue adoptada por los nuevos amos de los indios¹³⁸ (E. T. G. 1905: 9).

El juicio de los misioneros sobre el periodo colonial es bastante duro. Los conquistadores son caracterizados de manera absolutamente negativa y responsabilizados de la decadencia de la población indígena, la cual sigue apareciendo en un rol pasivo y victimizado. Browning, Ritchie y Grubb, por ejemplo, recurren a Markham para describir de manera dantesca la invasión española: “La fantasmagoría de batallas y asesinatos sigue tan de cerca la caída de los incas. Es como una danza de sanguinarias bacanales sobre un bello cadáver”¹³⁹ (1930: 64). Para reforzar

¹³⁷ Taylor llega a afirmar que la “arquitectura de los incas es simplemente una importación de la arquitectura asiática” (1878: 86).

¹³⁸ “By shameless treachery, combined with consummate skill, this cruel Spaniard with his handful of followers, (...), took advantage of the internal conflicts and succeeded in vanquishing a nation of many millions. This military achievement stands out unrivalled in the annals of war. When news of this triumph reached Spain and the story of the fabulous wealth spread across Europe, the Pope, glorying in the victory of the Roman Church over heathenism, filled the country with priests. (...) The story of the next three hundred years is one long tragedy. A policy of heartless oppression and of tyrannical and inconceivable cruelty was adopted by the new masters of the Indians”. (E.T. G. 1905: 9).

¹³⁹ “The phantasmagoria of battles and murders follows so close on the fall of the Incas. It is like a dance of murderous Bacchanals over a beautiful corpse” (Markham, como se cita en Browning, Ritchie y Grubb 1930: 64)

su narrativa, incluyen un extenso fragmento del testamento de Mancio Serra de Leguizamón, uno de los conquistadores “arrepentidos”¹⁴⁰.

Por su parte, Harry Guinness, también basándose en Markham, plantea un juicio sombrío sobre los efectos de la dominación española sobre los indígenas y mitifica la figura de Túpac Amaru II:

Cada cierto tiempo, voces nobles se levantaron en nombre de las víctimas de la rapacidad española, pero en vano. Aun cuando ese bravo líder de su propia raza, Túpac Amaru, haya reclamado contra sus males y finalmente levantado en su defensa en 1780, fue rápidamente vencido. En el año siguiente, en la gran plaza del Cusco, fue condenado a presenciar la bárbara ejecución de su esposa e hijo, de otros parientes y amigos, antes de que su propia lengua fuera cercenada, y sus extremidades atadas a las cinchas de cuatro caballos, cada uno de los cuales jaló en diferentes direcciones hasta que su cuerpo fue despedazado (sic).

Pero el Inca Túpac Amaru no vivió ni murió en vano. Las reformas que promovió fueron concedidas apenas poco después de que su familia fuese destruida, y podría decirse que de su muerte cruel surgió tal sentimiento de indignación que culminó con la caída de la dominación española en Perú. El árbol se conoce por sus frutos. A través de un sistema de continua opresión la población total se redujo de diez millones en 1580 a un millón y un cuarto en 1795 –datos que fácilmente sugieren el terrible relato de crueldad y maldad que hemos brevemente resumido de la esclarecedora Historia del Perú de Markham¹⁴¹ (1906: 196-197).

De esta manera, en las crónicas misioneras se consolidaron las bases discursivas del indigenismo protestante –que desarrollaremos más adelante-, el cual mezclaba una visión idealizada del pasado andino, un profundo antihispanismo y un paternalismo hacia los indígenas contemporáneos expresado en categorías religiosas.

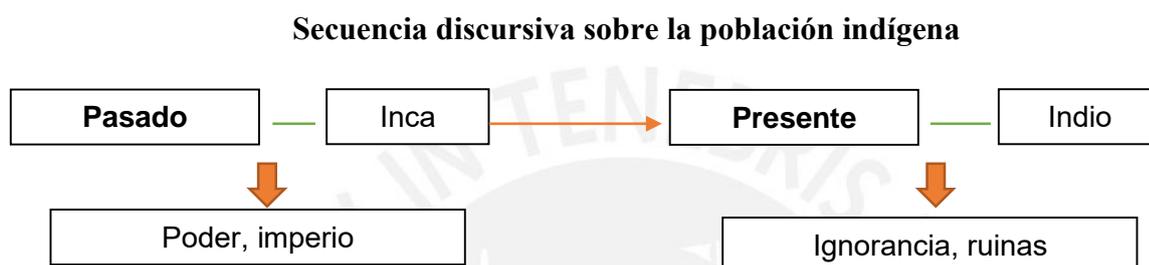
¹⁴⁰ Sobre esta obra ver Stirling (2008).

¹⁴¹ “From time to time noble voices were raised on behalf of these victims of Spain’s rapacity, but without avail. Even when that brave chief of their own race, Tupac Amaru, sought to redress their wrongs and at last rose in their defence in 1780, he was quickly overcome. In the following year, in the great square at Cuzco, he was condemned to witness the barbarous execution of his wife and son, and other relatives and friends, before his own tongue was cut out, and his limbs secured to the girths of four horses, each of which pulled a different way until his body was torn asunder. / But the Inca Tupac Amaru did not live and die in vain. The reforms he advocated were conceded almost as soon as his family had been destroyed, and from his cruel death may be dated the rise of that indignant feeling which ended in the downfall of the Spanish domination in Peru. The tree was known by its fruit. Through a system of continuous oppression it had reduced the total population from ten millions in 1580 to one and a quarter millions in 1795 –figures that readily suggest the harrowing tales of cruelty and wrong which have briefly summarized from Markham’s illuminating History of Peru” (Guinness 1906: 196-197).

Las representaciones sobre la población indígena¹⁴²

Luego de describir las grandezas del Tahuantinsuyo, Geraldine Guinness, escribía lo siguiente en su crónica: “Hoy en día, los únicos vestigios de este poderoso imperio son dos millones de indios ignorantes, y el silencioso desmoronamiento de ruinas esparcidas por sus elevadas llanuras”¹⁴³ (1909: 24). En la secuencia discursiva de la misionera, se contraponen dos caracterizaciones (ver figura 12).

Figura 12



Las representaciones de los misioneros sobre la población indígena se construyeron sobre la base de imaginario cultural anglosajón expresado en la literatura de los exploradores imperiales, así como de la tendencia de la elite criolla a explicar la difícil condición presente de los indígenas con argumentos de corte racista. En ese contexto, que indudablemente los influenció, compartieron con los indigenistas el profundo interés por la transformación de las condiciones sociales de los indígenas, principalmente a través de la educación, pero desde un paradigma paternalista. En uno de los reportes del Comité de Cooperación en Latinoamérica (CCLA por sus siglas en inglés) se afirmaba lo siguiente:

A juzgar por su apariencia general, su fisonomía, su conducta y trabajo, algunos han considerado al indio quechua muy por encima del negro australiano en la escala de seres inteligentes, tal vez por arriba del cafre, el hotentote y el indio norteamericano, pero debajo del maorí de Nueva Zelanda”¹⁴⁴ (CCLA 1925: 170).

¹⁴² Parte de esta sección fue desarrollada sobre la base de Fonseca (2005) y (2020: 85-86).

¹⁴³ “To-day, the only remains of this mighty empire are two million ignorant Indians, and the silent crumbling ruins are two million ignorant Indians, and the silent crumbling ruins which strew their mountains plains” (Guinness 1909: 24).

¹⁴⁴ “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 1925: 170).

Esta jerarquización racial era parte del discurso de la época. Bajo el influjo del racismo científico europeo de Gustave Le Bon, Arthur Gobineau o Alfred Fouillée, la intelectualidad positivista peruana de fines del siglo XIX e inicios del XX asumió también un discurso que caracterizaba la sociedad peruana sobre la base de la jerarquización racial. Entre ellos, Javier Prado y Clemente Palma (Obregón 2019). No obstante, como lo explica Nelson Manrique (2004), dicho “horizonte cultural” racista afectó, en mayor o menor grado, al conjunto de la intelectualidad peruana y sobre él se construyó un “sentido común” entre la elite que racializaba a la población no blanca del país. Dicho sentido común lo compartieron incluso sectores progresistas como los indigenistas e incluso el intelectual marxista José Carlos Mariátegui. Los misioneros protestantes, en gran medida, compartieron dicho horizonte cultural, el cual a su vez se alimentaba también del discurso de los exploradores imperiales.

Uno de los aspectos en que incidieron los misioneros en sus crónicas fue en el estadístico. Varios incluyen sendos cálculos sobre la proporción de indígenas dentro de la población peruana. Así, William Taylor calcula que dos tercios de la población peruana era “india” (1878: 55), al igual que Harry Guinness (1906: 197). Un año antes, en su *An Introduction to Peru*, E.T.G., afirmaba que la mitad de la población peruana era indígena (1905: 13). Varios años después, Browning, Ritchie y Grubb repiten dicho cálculo (1930: 59). Esto sirvió, por un lado, para fortalecer los objetivos evangelizadores de la misión, pues, a más población a la que alcanzar, mayor apoyo de las metrópolis misioneras. A la vez, reforzó el imaginario del Perú como una nación fragmentada en colectividades étnicas en la que la mayoría era la peor tratada.

En su narrativa, los misioneros solían representar a los indígenas a través de descriptores racializados, enfatizando su condición de víctimas involuntarias de su propia miseria.

Sus rostros reflejan su historia y condición de opresión y tristeza, y se encogen cuando entran en contacto con los extranjeros. Con sus pies desnudos, sus ropas de lana brillantemente coloridas y sus enormes sombreros, son gente reservada e interesante, y que presenta aparentemente características contradictorias en su carácter. Así, ellos pueden ser al mismo tiempo laboriosos y perezosos –altamente laboriosos en las fatigosas tareas de la agricultura, las que parecen ser su don peculiar, pero perezosos si los ven mintiendo sobre las calles o plazas del pueblo esperando cargar las maletas a algún extraviado, lo cual prefieren al duro trabajo del servicio doméstico. Hay un curioso contraste en el hecho de que son tanto honestos como deshonestos. Notoriamente deshonestos en las cosas pequeñas, podrían ser a la vez implícitamente confiables en casos de grave responsabilidad. Su sirviente podría robarle comida de la mesa, o cuchillos, tenedores y cucharas de la casa, y también cargar pesadas bolsas de

plata con total seguridad a la distancia a la que usted elija enviarles. Los indios son a la vez listos y sucios. Sus multicolores ropajes con las más bellas tonalidades los hacen lucir atractivos a la distancia, pero a la vez usualmente cubren a personas que no se han lavado por meses o años¹⁴⁵ (E.T.G 1905: 13-15).

Descripciones como esta se basaban en la experiencia de los misioneros en sus interrelaciones con los indígenas. Sobre esa base, confirmaban las preconcepciones con las que se acercaban a ellos, como una raza oprimida y debilitada, pero a la vez formaban concepciones menos frecuentes como la de su ética contradictoria¹⁴⁶. Al remarcar en su representación sobre los indígenas hábitos como la pereza o el desaseo, los misioneros fortalecían su propio sentido de misión civilizatoria, que abarcaba contenidos ideológicos que concordaban con los de los indigenistas, como veremos más adelante.

Pero no todo era negativo en las representaciones sobre los indígenas de los cronistas misioneros. No obstante, cuando aplicaban descriptores positivos, como su laboriosidad o su honestidad selectiva, los planteaban dentro de un marco jerarquizado -“sirvientes”, “trabajo doméstico”- o desde una postura paternalista, infantilizándolos: “Si en muchos casos la opresión ha tendido a dañar la naturaleza infantil y el espíritu dulce de los indios, también ha evidenciado sus cualidades más nobles: paciencia, gratitud y fidelidad”¹⁴⁷ (Guinness 1909: 188). Hubo algunas excepciones en el caso de personajes específicos “redimidos” por la educación o cuya ascendencia los conectaba con los linajes ancestrales del glorioso pasado incaico. Ese fue el caso de Francisco Chuquihuanca Ayulo, abogado y político puneño, quien se unió a la Asociación Pro-Indígena en 1910 y que, desde entonces, respaldó vigorosamente al movimiento indigenista. Mostrando consistencia con su liberalismo político y su anticlericalismo militante, apoyó a los misioneros adventistas atacados por turbas católicas en Platería (Puno) en 1913, incidente que derivó luego en la aprobación, en 1915, de la reforma

¹⁴⁵ “Their faces reflect their history and condition of oppression and sorrow, and they shrink from contact with foreigners. With their bare legs, brilliantly coloured woolen garments and enormous hats, they are a silent, interesting people, presenting apparently contradictory features of character. Thus they may be at the same time both industrious and lazy –industrious to a degree in the fatiguing task of agriculture which seems their peculiar gift, but lazy if you watch them lying about the streets or Plaza of the town waiting for some stray portage job, which they prefer to the harder work of household servants. A curious contrast is found in the fact that they are both honest and dishonest. Notoriously dishonest in small things, they may be implicitly trusted in case of grave responsibility. Your servant may steal food from the table, or knives, forks, and spoons from the house, and yet carry heavy bags of silver in perfect safety to any distance that you may choose to send him. The Indian is both smart and dirty. His many-coloured garments of the most gorgeous hue look most attractive from the distance but they cover as a rule, persons that have not been washed for months or years” (E. T. G. 1905: 13-15).

¹⁴⁶ En la crónica de Ferdinand Stahl (2009) aparecen dos capítulos con títulos que sintetizan el pensamiento misionero sobre los indígenas: “un pueblo primitivo” y “una raza oprimida”.

¹⁴⁷ “If in many cases oppression has tended to spoil the Indian’s sweet spirit and childlike nature, it has proved his nobler qualities –patience, gratitude, and faithfulness” (Guinness 1909: 188).

constitucional que garantizó la tolerancia de cultos en el Perú (Arroyo 2005: 49-50; Machaca 2018). Chuquihuanca, además, reivindicaba su condición de descendiente de la realeza incaica. En las crónicas misioneras se le suele mencionar como ejemplo de lo que puede hacer la educación y la liberación del catolicismo en el indígena, evocando a su vez la “nobleza” de su ascendencia (Fonseca 2020). En la siguiente cita, Geraldine Guinness desliza lo estratégico del eventual respaldo de alguien como Chuquihuanca a la obra protestante: “Señor Francisco M. Ch. Ayulo, un indio puro, y descendiente directo de Huayna Cápac, el duodécimo emperador de la dinastía inca, está también profundamente interesado en este naciente movimiento [protestantismo misionero] para ayudar a su raza”¹⁴⁸ (1906: 216).

Figura 13

Un misionero protestante y sus acompañantes indígenas en la crónica de Martha Newell



“El Sr. Watkins con dos muchachos indios”. Foto del misionero estadounidense David Watkins (c. 1904). Fuente: Newell 1904: 140a.

MR. WATKINS WITH THE TWO INDIAN LADS.

Para explicar las causas de la “decadencia” indígena, los misioneros solían denunciar la explotación histórica sufrida en manos de la dominación española y en no pocas ocasiones, también la que sufrían a causa de la elite criolla y el propio Estado peruano. En 1918, el

¹⁴⁸ “Señor Francisco M. Ch. Ayulo, a pure Indian, and personal descendant of Huayna Capac, the twelfth emperor of the Inca dynasty, is also deeply interested in this nascent movement to help his race” (Guinness 1906: 216).

misionero metodista Homer Stuntz, afirmaba que “el Gobierno peruano teme que el indio, educado como indio, pueda tomar el control del Gobierno, pues su fuerza numérica podría habilitarlo a hacerlo. Por eso, el Gobierno desea tener a los indios asimilados dentro de la masa hispanohablante” (como se cita en McIntosh 1995: 27). No obstante, por lo general, los misioneros se cuidaban de cuestionar al Gobierno peruano.

La crónica de Harry Guinness es una de las que expone de manera más dura la situación postrada de los indígenas, llegando a compararla con la explotación sufrida por los nativos del Congo. Luego de explicar largamente sobre los devastadores efectos del dominio español, el misionero británico explica cómo la voracidad explotadora del clero católico y las autoridades locales perpetúan el drama de los indígenas, del cual ellos mismos parecen estar conscientes¹⁴⁹. En ese aspecto, su narrativa coincide con las denuncias del naciente indigenismo peruano. Guinness, además, incluye un poema enfocado en el sufrimiento indígena. Es una pieza literaria bastante representativa del indigenismo protestante¹⁵⁰:

El lamento del indio

Maldito el día, cuando el blanco llegó
Maldito el español, maldito su propio nombre
Llegó a nosotros, un extraño en nuestro suelo,
Pidió nuestro auxilio, y luego nos convirtió en un botín,
Y tomó nuestras tierras
Con mano cruel
Mató a nuestros jefes, a nuestras mujeres las vendió a la vergüenza,
Y practicó crueldades en lo que él llamaba el nombre de Dios,
¡Qué burla y vergüenza eterna!
Nacimos libres, y libres debimos seguir.
Hasta entonces no sabíamos lo que eran las cadenas de la esclavitud.
Amábamos nuestras colinas, a nuestros jefes reverenciábamos,
Y a ningún ataque de cualquier lado temíamos.
Arábamos nuestra tierra
Con laboriosas manos,
Y nos contentaba servir a nuestros dioses en paz
Lo mejor que sabíamos. A nuestro compañero agradar
Era nuestro único deseo, y a la Cielo aplacar.
Entonces vinieron los enemigos. Al principio creímos ingenuamente

¹⁴⁹ “Perhaps, humanly speaking, their [de los indios] strongest source of hope lies in the fact that they are conscious of their degradation” (Guinness 1906: 200).

¹⁵⁰ Guinness indica que el autor del poema es George R. Witte, aparentemente un misionero presbiteriano estadounidense (Bulletin of The Panamerican Union 1913).

Que el Cielo los había enviado aquí; los vimos con reverencia
 Los complacimos, aunque extraños sus caminos aparecieron.
 Con alegres clamores una cruz de madera ellos levantaron
 Y nos hicieron venerarla
 Como ellos lo hacen
 Algunos de los más delicados ornamentos que ellos adoran.
 Son para nosotros algo aborrecible
 Porque en su nombre nos sometieron a la peor esclavitud.
 Oh Espíritu de Dios, si es que aún estás ahí,
 No Te conocemos, aunque nuestras almas a tientas te buscan,
 Si Tú oyes, escucha nuestro humilde clamor,
 Con Tu compasivo corazón acércate a nosotros.
 Envíanos Tu luz,
 Que brille e ilumine,
 Nuestra estrella pueda levantarse, nuestras cadenas sean rotas,
 Que podamos conocer tu maravillosa libertad
 Muéstranos Tu gracia y te adoraremos¹⁵¹ (Guinness 1906: 194).

El poema sintetiza la secuencia y las coordenadas en el discurso de los misioneros sobre los indígenas: la culpabilidad española en la tragedia indígena, la idealización del pasado prehispánico, la construcción de una imagen de ingenuidad y bondad en el indígena coetáneo, el énfasis en el aspecto religioso de la opresión y la asociación entre las aspiraciones de libertad con la llegada de una nueva fe. Desde el punto de vista misionero, ellos mismos se asumían como portadores de la libertad y la redención indígena a través de su mensaje religioso.

Las representaciones sobre lo religioso en el mundo andino

El estado religioso de los indígenas fue uno de los elementos más importantes en el discurso desarrollado en las crónicas misioneras. Para los misioneros protestantes, que representaban el

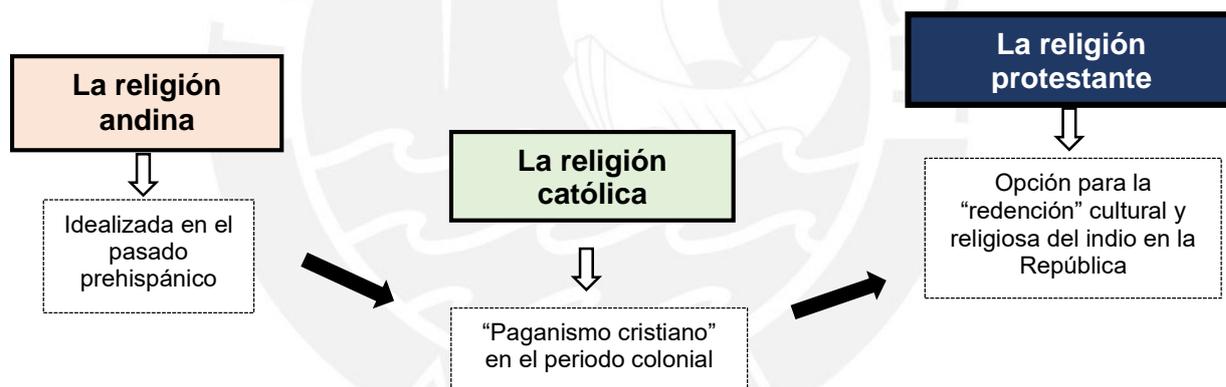
¹⁵¹ “THE INDIAN’S LAMENT / Cursed be the day, when first the white man came! / Cursed be the Spaniard, cursed his very name: / He came to us, a stranger to our soil, / To ask our help, then made of us a spoil / And took our land. / With ruthless hand / He slew our chiefs, our wives he sold to shame, / And practiced cruelties, in what he termed God’s Name, / What mockery and everlasting shame! // We were born free, and free would we remain. / Till then to us not known was Slavery’s chain. / We loved our hills, our rulers we revered, / And no attack from anywhere we feared. / We tilled our land / With busy hand, / And were content to serve our gods in peace / As best we knew. Our fellow man to please / Was our sole aim, and Heaven to appease. // Then came these foes. As first we fondly thought / That Heaven had sent them here; we reverently sought / To please them well, though strange their ways appeared. / With shoutings gay a wooden cross they reared / And made us bow / As they do now / To some uplifted ornament, which they adore. / To us it is a thing which we abhor / For in its name they made us slaves the more. // O Spirit God, if such a God there be, / We know Thee not, yet grope our souls for Thee, / If Thou dost hear, O hear our humble cry, / With Thy compassionate heart draw to us high. / Send us Thy light, / That clear and bright, / Our star may rise, our shackles broken be, / That we may know Thy wondrous liberty - / Show us Thy grace and we will worship Thee.” (Guinness 1906: 194).

brazo espiritual del imperialismo, era crucial legitimizar su misión, no solo con argumentos culturales o políticos, sino principalmente religiosos. Las crónicas misioneras evidencian dicho objetivo tanto a través de su secuencia narrativa como de su contenido discursivo.

Tal como lo mostré en el capítulo 2, en la estructura típica de las crónicas lo religioso se constituía en el marco dentro del cual se asentaban las otras variables del discurso. La geografía, la historia y la etnografía estaban subordinadas finalmente a la variable religiosa, que solía aparecer explícitamente tanto al inicio del texto como en su cierre. Mientras que en las secciones iniciales de las crónicas lo religioso se explicita en la experiencia personal de los misioneros, es usual que en sus secciones finales se dediquen ampliamente a analizar el “estado religioso” de los indígenas. La secuencia discursiva usual en dicho análisis se sintetiza en el siguiente esquema:

Figura 14

Secuencia discursiva sobre el factor religioso entre los indígenas



En el imaginario misionero, la religión andina en los tiempos prehispánicos fue una expresión legítima y hasta moral de lo religioso. Geraldine Guinness, citando a Squier, califica a la religión incaica como “más pura y útil”¹⁵² (Guinness 1909: 35) en comparación a lo que derivó la religiosidad de los pueblos andinos en tiempos coloniales. McNairn, por su parte, afirma que la vida de los incas tenía un “profundo espíritu religioso”¹⁵³ (1935: 15).

Esta idea de una religión incaica pura y noble se sustentó, además, en la concepción de que por debajo del politeísmo andino subyacía en realidad una espiritualidad que habría identificado vagamente al Dios creador cristiano. En esa línea, la figura de Viracocha fue interpretada bajo

¹⁵² “(...) a purer and more useful religion” (Guinness 1909: 35).

¹⁵³ “(...) a deep religious spirit (McNairn 1935: 15).

el marco ideológico del cristianismo. Así, Browning, Ritchie y Grubb afirman que “(...) detrás de la adoración al sol parece haber habido en gran medida una noción definida del Creador, el gran Espíritu que cuidaba a los hijos del sol”¹⁵⁴ (1930: 62). Según los misioneros, a ese gran Espíritu lo llamaban Illa Tici Uiracocha¹⁵⁵. Algo similar plantea Stuart McNairn (1935), para quien Viracocha era el “Ser Supremo” y que sostiene, además, que los incas buscaron y tal vez encontraron a Dios¹⁵⁶. Esta asociación entre Viracocha y la concepción cristiana del Dios Supremo los acerca a los cronistas indios de los siglos XVI y XVII (Pease 1994; Rostworowski 2019). No fue el único aspecto que compartieron.

Los cronistas misioneros protestantes, como los indios católicos coloniales, buscaron también integrar la historia andina con la occidental a través de una lectura teológica de la historia. Como lo explica Pease (1999), esto se dio a partir la construcción de una narrativa sobre el origen único de la humanidad, lo que implicaba la búsqueda de una explicación razonable sobre la migración de los pueblos de la Antigüedad a América, así como la romanización de la historia incaica. Sobre esa base, cronistas como Guamán Poma incorporaron la visión andina del tiempo en la historia lineal de Occidente. Ideas similares subyacen en la cuestión que se plantea el obispo metodista William Taylor sobre el origen adámico de los incas. El misionero desarrolla una interesante narrativa al respecto a partir de una secuencia de preguntas retóricas:

- “¿Los Incas fueron realmente descendientes de Adán? (...) Los antiguos incas tuvieron, y su progenie actual tiene todas las propiedades, proporciones y características adámicas”¹⁵⁷ (1878: 78-79). Es decir, primero asegura su condición humana, compartida con el resto de la humanidad a partir de un argumento teológico: todos descienden de Adán.
- “¿Cómo llegaron a Sudamérica?”¹⁵⁸ Para responder esta cuestión cita el pasaje de Génesis 1:26-31 a la que se refiere como la “carta de derechos” del ser humano sobre toda la creación. Sobre esa base plantea un singular razonamiento teológico para concluir que: “1.

¹⁵⁴ “(...) but behind the worship of the sun there seems to have been quite a definite notion of the Creator, the Great Spirit who cared for the children of the sun” (Browning, Ritchie y Grubb 1930: 62).

¹⁵⁵ Los autores ofrecen la siguiente explicación etimológica del nombre: “The great Spirit was Illa Tici Uira-cocha (Illa=light; Tici=foundation of creation; Uira (Pirua)=storehouse of all things; Cocha=abyss, profundity), the splendid Creator; all-embracing, infinite” (Browning, Ritchie y Grubb 1930: 62).

¹⁵⁶ McNairn incluye en su texto un himno a Viracocha -supuestamente escrito por Inca Roca- tomado de un libro de Clements Markham. Según el misionero, dicho himno “(...) will give some glimpse into the seeking after God if haply they might find Him, on the part of these wonderful people” (1935: 15).

¹⁵⁷ “And they were indeed descendants of Adam? (...) The ancient Incas had, and their progeny of to-day have all the properties, proportions, and features of the Adamic family”. (Taylor 1878: 78-79).

¹⁵⁸ “How did they get to South America?” (Taylor 1878: 79).

Que Dios no ha abdicado a su gobierno sobre esta avanzada colonial (subrayado mío) de Su gran imperio; 2. Que Él no ha ignorado esta antigua carta de derechos humanos; 3. Que, aunque estemos pervertidos, Él abriga un propósito de amor y misericordia hacia nosotros”¹⁵⁹ (pp. 79-81). Es significativa su aplicación metafórica de conceptos imperiales dentro de un texto teológico.

- “¿Cómo los incas cruzaron el gran océano Pacífico para llegar a Sudamérica?” Según el misionero, del arca de Noé los seres humanos salieron a asentarse a diversas partes del mundo, entre ellas Sudamérica. Razona que, a pesar de haber perdido la noción originaria del Creador, mantuvieron el vigor moral suficiente como para desarrollar las capacidades intelectuales que les permitieron alcanzar grandes logros culturales. Así concluye que, a pesar de la depravación en que cayeron las naciones paganas en el sentido paulino¹⁶⁰, “la sal, o el poder preservador de los pocos hombres que temían a Dios, y los pocos sólidos principios de verdad dieron una asombrosa fuerza cohesiva vital para la preservación de las naciones civilizadas de la antigüedad”¹⁶¹ (p. 84).

Según la narrativa misionera, estos trazos de moralidad e inteligencia sufrieron un abrupto y violento final con la llegada de los españoles. No obstante, en relación a lo religioso, el discurso misionero mostraba cierta ambivalencia. Por un lado, en la línea del discurso histórico hegemónico positivista y liberal, asumía que la conquista española significó un retroceso civilizatorio para los indígenas. Pero, a la vez, reconocía que, desde lo religioso, implicó una leve recuperación de aquellas luces aurales de verdad perdidas por los indígenas debido a su paganismo. Esto nos lleva a analizar su discurso sobre el catolicismo.

Para la mayoría de misioneros, el catolicismo no era la mejor expresión del cristianismo, al menos en Latinoamérica. Según Taylor, el catolicismo español era una religión llena de elementos paganos, por lo que calificaba como “parcialmente cristiana”¹⁶² (1878: 87). Esa caracterización del catolicismo como un “cristianismo paganizado” fue profusamente difundida

¹⁵⁹ “1st, that God has not abdicated his government over this colonial outpost of His great empire; 2d, that He has not ignored this ancient charter of human rights; 3d, that, perverted as we are, He entertains a purpose of love and mercy concerning us” (Taylor 1878: 81).

¹⁶⁰ “So, many nations, under the teaching of God’s prophets, from the days of Noah till the days Job, retained a vast amount of moral stamina, and acquired such knowledge of the principles of government, science, social institutions, and civilization generally, as to survive the storms of centuries, after they had lost the knowledge of God” (Taylor 1878: 83). Luego cita el pasaje de la Epístola a los Romanos 1:21-28.

¹⁶¹ “(...) the salt, or conserving power of the few men who fear God and work righteousness in every nation, and of a few sound principles of truth, give an astonishing vital cohesive force for the preservation of the civilized nations of antiquity” (Taylor 1878: 84).

¹⁶² “mixed o partial Christianity” (Taylor 1878: 87).

en las crónicas misioneras. En su crónica, Geraldine Guinness construye una narrativa al respecto a partir de la siguiente secuencia:

- La historia de una evangelización defectuosa. Se enfoca en el carácter del clero católico, al que califica de “corrupto” y “cruel”, y en los efectos de la evangelización en los indígenas, pues asume que “(...) durante la vida de la primera generación de ibéricos en el Perú, la degeneración de los incas había empezado”¹⁶³ (1909: 65). A raíz de ello, concluye que, observando las prácticas religiosas indígenas en la actualidad, “el alma del indio incaico está todavía vacía – no tiene a Dios”¹⁶⁴ (1909: 173). No obstante, reconoce la virtud de algunos pocos sacerdotes –como Toribio de Mogrovejo- y su esfuerzo por conocer el quechua¹⁶⁵.
- El poder político. Señala que el principal factor que sustenta dicho poder es la influencia de la Ley Canónica sobre la legislación del Estado peruano. Como factores adicionales están la persecución a los no católicos, el sistema del compadrazgo, la vigencia de los días festivos y la influencia de la maternidad en el hogar (1909: 241-250).
- El vacío espiritual. Basándose en la descripción de algunas devociones religiosas -como el Señor del Mar, la Virgen de Copacabana y el Corpus Christi- concluye que la espiritualidad católica es ritualista e idolátrica (ver figura 15). Pone énfasis en el desconocimiento de la biblia en el clero, la fuerza de la mariolatría y la poca presencia de Cristo de los Evangelios en la religiosidad popular (Guinness 1909: 261-350).
- La decadencia moral¹⁶⁶. Se concentra en la falta de ética del clero católico, los “nefastos” efectos prácticos de doctrinas católicas como la confesión, la absolución de pecados o la extremaunción, y la influencia del catolicismo en la educación (Guinness 1909: 351-386).

Otros misioneros también propusieron secuencias narrativas, o al menos enumeraciones, sobre los factores que explicaban el rol del catolicismo en la decadencia de los indígenas. Thomas Wood (1907), por ejemplo, coincidía con Geraldine Guinness en señalar al clero católico como

¹⁶³ “(...) during the lifetime of the first generation of Iberians in Peru, the degeneration of the Incas had begun” (Guinness 1909: 87).

¹⁶⁴ “the soul of the Inca Indian is still empty –he has no God” (Guinness 1909: 173).

¹⁶⁵ “In spite of their ruthless extermination of idolatry, their neglect of missionary methods of instruction, and their oppression of the Indians for the outward glorification of the Church, we gladly grant that the priests, by reducing Kechua to writing, and printing catechisms, lexicons, and grammars, rendered a lasting service to Peru” (Guinness 1909: 63).

¹⁶⁶ Las palabras precisas que usa son “pestilencia moral” (“moral pestilence”).

el primer obstáculo para la evangelización de los indígenas y el principal responsable de su inmoralidad¹⁶⁷. Esto último representó el principal argumento protestante en su afianzamiento como alternativa religiosa legítima y necesaria para el Perú: que el catolicismo era el responsable de la decadencia moral y espiritual de los indígenas y, por tanto, carecía de la fuerza moral para “redimirlos”¹⁶⁸.

Figura 15

Imágenes de la religiosidad católica en la crónica de Geraldine Guinness



“Un ídolo peruano” y “una diosa cusqueña”, descriptores que enfatizan lo “idolátrico” del catolicismo andino según la mirada misionera. Fuente: Guinness 1909: 277a y 288a.

¹⁶⁷ Además, Wood menciona otros factores como las restricciones legales, la pervivencia de la “idolatría” incaica, la falta de inmigración europea y la educación (Wood 1907: 146-149). En su *Introduction to Peru*, E.T.G. se expresaba así del clero católico: “The priests, who should be the models of virtue, are notorious for their debauchery, drunkenness, vice and cruelty. Their pretensions to supernatural power are maintained in an atmosphere of ignorance and superstition, and are bolstered up by fraudulent miracles and the encouragement of dissolute habits” (1905: 21).

¹⁶⁸ El misionero británico William Newell describía así la nefasta influencia del catolicismo sobre los indígenas: “Traces of the ancient Inca civilization remain in the ruins of massive fortresses built of huge blocks of stone—specimens of admirable workmanship revealing the strength of the nation overcome by Spain, but the present degraded condition of its descendants, together with the materialism, scepticism and superstition, marking her people as a whole, calls attention to the fact that Peru's freedom is still to be attained. Although she declared her political independence in 1821, she has not yet shaken off the yoke of Rome, and the religion of her conquerors continues steadily at work, sapping her moral strength, blinding reason's light, and compelling obedience to its iron will” (Newell 1904: 57).

Por otra parte, también es frecuente que asocien a los agentes del catolicismo con la explotación socioeconómica que sufrían los indígenas. Harry Guinness lo resume de la siguiente manera:

En cuanto el indio nace se convierte en presa tanto de los curas como de las autoridades locales. A los 12 meses deben pagar diecisiete soles; y el mismo monto otra vez a los tres y siete años. Aunque la tributación varía de alguna manera en las distintas partes del Perú, lo mencionado es suficiente como ejemplo de la abominable injusticia ejercida. Además, el bautismo y otras ceremonias cuestan una considerable suma, y si el cura no recibe su pago en efectivo de inmediato toma la propiedad del indio por la fuerza, e incluso a veces pone a su víctima en prisión (...).

El matrimonio no es la única festividad por la que los indios deben pagar. Las fiestas religiosas, o más bien las juergas báquicas donde el vicio es desenfrenado, son promovidas por los curas y las autoridades. Estas fiestas, de acuerdo a la confesión de algunos de los mejores sacerdotes del Perú, los relatos de viajeros extranjeros y lo que nosotros vimos personalmente, son focos de fetichismo y grosera idolatría¹⁶⁹ (1906: 197-198).

Para los misioneros protestantes el catolicismo no solo debilitaba la moralidad y la espiritualidad indígenas sino también contribuía a empobrecerlos económicamente y a fortalecer su situación de opresión social. Como resultado, las evaluaciones que plantean los misioneros sobre la condición humana de los indígenas eran devastadoras. El misionero metodista Marvin Rader los describía de esta manera:

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 justicia¹⁷⁰ (1926: 20).

¹⁶⁹ “As soon as the Indian is born he becomes the prey both the priests and local authorities. When he is twelve months old they must pay seventeen soles (£1.14); and the same amount again when he is three and seven. Although this taxation varies to some extent in different parts of Peru, the above suffices as an example of the abominable injustice that is done. In addition, baptismal and other ceremonies cost a considerable amount, and if the priest is not promptly paid in cash for these he will take the Indian’s property by force, and sometimes imprison his victim. (...) The marriage ceremony is not the only festival for which the Indian must pay. ‘Religious feasts’, or rather bacchanalian revelries, where vice is rampant, are encouraged by the priests and the authorities. These feasts, according to the confession of some of the best priests of Peru, the tales of foreign travelers, and from what we have personally seen, are hotbeds of fetishism and gross idolatry” (Guinness 1906: 197-198).

¹⁷⁰ “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. (...) The 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 1926: 20).

La percepción de este misionero es similar a la de la mayoría de los intelectuales criollos de la época. No obstante, como ya lo mencionamos más arriba, en su análisis sociológico los misioneros se acercaban más a las posturas indigenistas, pues señalaban como causales de la decadencia indígena a la falta de educación, al alcoholismo y a la explotación de las autoridades, en particular las religiosas. Esta similitud también se daba en sus actitudes hacia determinadas expresiones de la cultura andina, pues los misioneros solían desdeñar los hábitos ancestrales andinos como el consumo de la coca, las creencias religiosas y las festividades. Además, como ya hemos mencionado, las devociones católicas les parecían idolátricas y prácticamente paganas en comparación la religiosidad protestante, austera y ética. Es una perspectiva similar a la que asume Mariátegui en los *Siete Ensayos* cuando señala que el catolicismo colonial fue eminentemente ritual, mientras que el protestantismo era una religión práctica y fundamentalmente ética (Mariátegui 1955 [1928]: 169-185). Así, los protestantes, junto a un importante sector de la intelectualidad, sostenían que la mejor alternativa religiosa para “civilizar” a los indígenas era la amplia difusión de la oferta religiosa protestante dentro de un sistema de libertad religiosa (Fonseca 2020). Un misionero lo expresó de la siguiente manera:

[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 más libres para “escoger su religión” y no dudamos que el protestantismo, o el evangelio puro y no mercenario- tendría su día (Smith 1918: 68-69).

Esto nos lleva a analizar el último eslabón en la narrativa protestante sobre lo religioso en el mundo andino: el lugar del protestantismo. Los misioneros protestantes alimentaron profusamente una de las ideas comunes de la literatura de viajes imperial en relación a lo religioso: que el protestantismo era una opción confesional superior a la católica y la más adecuada para “civilizar” a los indígenas y facilitar la modernización de las naciones latinoamericanas. En los textos de historiadores como William Prescott o Clements Markham es clara la relación asimétrica entre catolicismo y protestantismo en términos morales y religiosos. En los libros de Prescott, por ejemplo, la conquista es descrita como un proceso trágico, pero a la vez providencial para los pueblos andinos, pues aunque implicó la pérdida de su soberanía, a la vez los acercó a la civilización cristiana. Desde una lectura entre líneas, el mensaje de Prescott es que “(...) el siguiente paso divinamente ordenado en la progresiva

marcha de Sudamérica hacia la civilización sería la caída del catolicismo español y el subsecuente ascenso del protestantismo” (Poole 1998: 113). Esta doble argumentación, religiosa y cultural, providencial y civilizatoria, sería ampliamente desarrollada por los misioneros protestantes en sus crónicas.

James Thomson, el misionero protestante más temprano de la República, formulaba el siguiente diagnóstico en 1826:

Huánuco es un punto central desde donde creo que pudiera hacerse mucho en beneficio de aquellas pobres gentes, que a pesar de haberles cabido en suerte una de las más fértiles regiones del globo, viven errantes, casi desnudos, sin lo necesario aun para satisfacer el hambre, en absoluta ignorancia de todas las artes y comodidades, y lo que aún es más lamentable, sin que penetre a sus almas una vislumbre del mundo venidero, y de la felicidad eterna a que somos llamados en Jesucristo. Roguemos al cielo, que empiecen a recibir estos infelices gentiles alguna educación, que se ponga en sus manos la santa escritura y que baje sobre ellos el espíritu de Dios, como lo hizo en otro tiempo sobre nosotros (Thomson 1827a como se cita en Escobar 1984: 71).

Para Thomson, las alternativas para que los indígenas salgan de su deplorable situación (pobreza, ignorancia, hambre, etc.) eran la educación y una nueva religión basada en la Biblia y el “espíritu de Dios” que habita entre “nosotros”, es decir, los anglosajones. Medio siglo después, el obispo metodista William Taylor afirmaba con absoluta seguridad, el “destino manifiesto” del protestantismo anglosajón:

Los anglosajones, más que cualquier otro pueblo en la era moderna, han reconocido y recibido al Señor Jesús, el único Salvador de los hombres. Ellos voluntariamente promueven la libre circulación de su Biblia en sus países y en el extranjero, en todas las tierras. En la misma proporción como ellos se han identificado con Él, y Su propósito y plan de devolver a Dios a todas las naciones apóstatas, familias y lenguas, Él (Jesús) se ha identificado a sí mismo con ellos. Ha puesto en sus manos a más de la mitad del territorio global, así como el mandato sobre los mares¹⁷¹ (1878: 87-88).

Taylor pone en evidencia el núcleo ideológico del imperialismo misionero: las naciones anglosajonas encarnan en sí mismas a lo divino, por tanto, su misión en el mundo adquiere un

¹⁷¹ “The Anglo-Saxons, more than any other people of the modern era, have acknowledge and received the Lord Jesus, the only Saviour of men. They willingly promote a free circulation of His Bible at home and abroad, in all lands. In proportion as they have identified themselves with Him, and His purpose and plan of bringing back all the apostate nations, kindreds, and tongues to God, He has identified Himself with them. He has given into their hands more than half of the territory of the globe, together with the command of all the seas” (Taylor 1878: 87-88).

sentido providencial. Esto implicaba también asumir como parte de dicha misión la expansión del cristianismo protestante, religión predominante en las principales potencias imperiales de entonces, salvo Francia. Con esa base ideológica, los misioneros salían de sus respectivos países con la certeza de estar cumpliendo una misión divina y que dicha misión no solo consistía en lograr conversos al protestantismo sino contribuir a la expansión la influencia política, cultural y económica de las metrópolis imperiales desde los ámbitos de la actividad religiosa. Ciertamente esto estaba acompañado de un profundo sentido filantrópico y hasta de sensibilidad social en relación, por ejemplo, a los indígenas, pero dentro de un marco ideológico que, consciente o inconscientemente, los articulaba con los otros actores del proyecto imperial, en los que se incluían tanto los otros agentes imperiales (diplomáticos, científicos, militares, empresarios) como la elite política e intelectual local fascinada por una modernización bajo modelos anglosajones.

Así, sobre la base de un discurso que combinaba compasión y desdén, los misioneros protestantes crearon una “zona de contacto” (Pratt 1997), dentro de la cual no solamente justificaban la naturaleza religiosa de su incursión al mundo del “otro” indígena pagano, sino también se articularon como parte del sustento ideológico del proyecto modernizante de la República Aristocrática y el Oncenio, que en líneas generales planteaba la profundización del capitalismo, la racionalización y ampliación del Estado, así como ciertos avances en la educación y la ciudadanía, aunque sin tocar el orden social imperante. Dicha zona de contacto, siguiendo a Pratt, configuró una interacción asimétrica entre la presencia hegemónica del misionero y la subordinada del indígena-pagano-salvaje. En el marco del proyecto modernizador, para la elite liberal, el discurso protestante parecía ser mucho más efectivo que el católico, no solo para civilizar, sino para formar una comunidad política de ciudadanos (Fonseca 2020). Para algunos, como Luis Valcárcel, la prédica protestante no solo civiliza, sino incluso “humaniza”:

El adventista está ayudando al alumbramiento del nuevo indio. Su asepsia se deja ver en la extirpación de los vicios seculares: alcoholismo, cocainismo, servilismo. El hombre que en la altipampa del Kollau representa hoy la tradición milenaria del Tiwanaku, posee hábitos higiénicos, viste de americana, reside en limpias moradas, no bebe aguardiente ni pijjcha coca: es abstemio. Ha aprendido a mirar de frente, a hablar con aplomo y a extender la mano en gesto amistoso a cuantos favorece con su simpatía. Es un hombre (Valcárcel 1972 [1927]:132).

Estos testimonios muestran que el apoyo de la intelectualidad indigenista a la obra protestante se basó en la comprensión compartida de que lo indígena se encontraba en una escala cultural inferior y que su “redención” consistía básicamente en una conversión cultural, un proceso de autoexpropiación de sus tradiciones milenarias para convertirse en hombres “modernos” y “civilizados”. La educación y la ética provista por los agentes religiosos protestantes era conveniente para alejar progresivamente a los indígenas de las costumbres que lo “degeneraban” y adiestrarlo para la vida moderna. Para los intelectuales indigenistas las opciones religiosas que tomaran los indígenas eran casi irrelevantes, en tanto ellas promovieran 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; es decir prepararlo para ser ciudadano. 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 sistema de servidumbre propio del latifundismo tradicional (Fonseca 2020).

No obstante, aunque gran parte de la elite local estaba convencida de la superioridad moral del protestantismo y su funcionalidad para el proyecto modernizador, la labor de los misioneros no se presentó sencilla. Luego de su extensa exposición sobre el poder “romanista” en el Perú, Geraldine Guinness introduce en su narración a las misiones protestantes bajo el título “El romanismo desafiado” (1909: 389). Es decir, a partir de un esquema casi épico. Según la misionera irlandesa, los tres grandes obstáculos que enfrentan las misiones protestantes eran la intolerancia religiosa, la insalubridad en muchos pueblos y el misterioso “carácter” de los peruanos. En general, el reclamo de todos los misioneros en sus crónicas hasta antes de 1915 fue la necesidad del reconocimiento legal de la libertad religiosa¹⁷², objetivo para el cual contaban con el apoyo del sector liberal de la elite pero que, a la vez, atraía la profunda hostilidad del establishment conservador católico. Por ello, tal como lo señalé en el capítulo 2, la dimensión épica de la narrativa misionera era fundamental. Los misioneros eran “como aquellos soldados ingleses [en Waterloo], que están dispuestos a luchar aún a través de lo que frecuentemente parece una derrota”¹⁷³ (Guinness 1909: 418). Y el enemigo en su lucha es

¹⁷² Sobre el proceso que llevó a la reforma del art. 4to. de la Constitución de 1860 y, por consiguiente, al reconocimiento legal de la tolerancia de cultos ver Armas (1998), Fonseca (2003) y Salazar (2018).

¹⁷³ “(...) like those brave English soldiers –missionaries who are willing to fight on through what oftentimes appears defeat” (Guinness 1909: 418).

frecuentemente nominado como la “oscuridad” o incluso como “el poder satánico” (Guinness 1909: 417; Wood 1907: 159).

Pero la narrativa misionera también solía incluir referencias al creciente apoyo que su obra contaba entre los peruanos, tanto de la elite política e intelectual como entre los propios indígenas. Además de las opiniones ya mencionadas más arriba de algunos notables indigenistas como José Antonio Encinas o Luis Valcárcel, los cronistas misioneros relataban con entusiasmo que entre la vanguardia liberal eran cada vez más quienes apoyaban y hasta reclamaban una mayor presencia protestante entre los indígenas, aunque ellos mismos no tenían interés en el mensaje religioso de los misioneros¹⁷⁴. Harry Guinness (1906) hace referencia, por ejemplo, a la solicitud promovida por el liberal arequipeño Eduardo Forga en 1906 para que se establezca en Arequipa una rama de la *Inca Evangelical Society*¹⁷⁵. El texto sintetiza las visiones concurrentes de liberales y protestantes en relación a las necesidades religiosas de los indígenas y el rol de protestantismo:

Considerando

1. Que es un hecho que los indios peruanos están en la más lamentable condición desde un punto de vista intelectual, moral y social;
2. Que es un deber sagrado de patriotismo y humanidad salvar a los indios de un estado tan triste y abyecto;
3. Que el romanismo, después de cuatro siglos de labor, ha probado su impotencia para elevar a los indios peruanos;
4. Que los medios empleados por el Gobierno hasta hoy, con el objeto de civilizar a a los dos millones de indios en el Perú, han resultado estériles;
5. Que la propagación del Evangelio entre ellos, junto con el beneficio de una necesaria instrucción general para hacer más felices sus vidas, es el mejor medio al alcance humano para alcanzar su emancipación;
6. Que con el fin de dar a esta empresa el impulso necesario, se hace imprescindible hacer un llamado a los grandes filántropos de las tierras evangélicas;

Acordamos,

Nombrar al Sr. David Watkins, un honorable apóstol del Evangelio, como representante de la sucursal en Arequipa de la Sociedad Evangélica Incaica en países extranjeros, principalmente en los Estados Unidos e Inglaterra, especialmente en Londres;

¹⁷⁴ En su crónica, John Jarrett señala lo siguiente: “The Indian requires our help –even the freethinkers of Peru are willing to admit that the *evangelicos* possess something that may lift the Indian up; but these sceptics are not so ready to believe that the Message of the Gospel can satisfy their own minds and hearts” (1909: 19).

¹⁷⁵ Sociedad misionera formada en 1903 en el Cusco por un grupo de misioneros británicos de la RBMU.

autorizándolo a levantar asistencia financiera y solicitar apoyo moral donde él lo crea conveniente con el fin de llevar a los indios quechuas el Evangelio en su simplicidad, y emplear a profesores y maestros quienes tomarán a cargo esta iniciativa en la nueva era de civilización que está por nacer entre los infelices descendientes de este histórico imperio¹⁷⁶ (Guinness 1906: 208-209).

Este tipo de documentos era esencial para fortalecer la narrativa de los misioneros sobre la pertinencia de su lugar en el Perú, y en particular en el mundo andino. Si los propios peruanos pedían la presencia de los misioneros para “elear a los indios”, la justificación de su misión quedaba completamente legitimada. Mucho más aún si dicha voz provenía de los propios indígenas (ver figura 16).

Figura 16

Indígena peruano rogando por la “ayuda” protestante



“Vengan y ayúdenos” dice el texto que acompaña esta foto de un indígena peruano en la crónica de Geraldine Guinness (1909: 175a).

¹⁷⁶ “Considering / 1. That is a fact that Peruvian Indians are in a most lamentable condition from the intellectual, moral, and social standpoint; / 2. That it is a sacred duty of patriotism and humanity to save the Indians from so abject and sad a state; / 3. That Romanism, after four centuries of labour, has proved its impotence to elevate the Peruvian Indians; / 4. That the means employed by the Government up to the present time, with the object of civilizing the two millions of Indians in Peru, have resulted in barrenness; / 5. That the propagation of the Gospel amongst them, together with the benefits of general instruction necessary to render their lives happy, is the best means within human reach tending towards their emancipation; / 6. That in order to give so great an undertaking its needed impulse it becomes necessary to make an appeal to the great philanthropists of evangelical lands; / Agreed, / To appoint Mr. David Watkins, an honourable apostle of the Gospel, as representative of the Arequipa Branch to the Inca Evangelical Society in foreign countries, principally in the United States and in England, especially in London; authorizing him to raise financial assistance and solicit moral support wherever he may think it most convenient, to the end of carrying to the Quechua Indians the Gospel in its simplicity, and employing teachers and schoolmasters who will take the initiative in a new era of civilization about to dawn amongst the unhappy descendants of this historic empire / EDUARDO F. FORGA, *President* / EUSEBIO S. CABELLO, *Secretary* / Arequipa, Peru, July 25th, 1905. (Guinness 1906: 208-209).

Además de la carta de Forga, Harry Guinness incluye en su crónica una misiva enviada por el abogado puneño e indigenista Francisco Chuquihuanca Ayulo a David Watkins, a quien rogaba por el envío de misioneros “(...) evangélicos para la redención de los indígenas de la ignorancia, el alcoholismo y la miseria de todo tipo”¹⁷⁷ (Guinness 1906: 218).

En algunas crónicas, los documentos históricos como las cartas son reemplazados por otras estrategias narrativas para dar la voz a los indígenas que respaldaban la obra protestante. Geraldine Guinness, por ejemplo, incluye en su libro varios himnos. En uno de ellos, ofrece el siguiente contrapunto entre niños indígenas y blancos:

¡Por favor, ve a compartir!¹⁷⁸

Melodía inca

Canto de los niños marrones¹⁷⁹

Hemos oído sobre Santa Claus,
Nosotros, los niños del Perú;
Nos gustaría la Navidad, también –
¡Por favor, compartan con nosotros!

Hemos escuchado de lindos juguetes,
Nosotros, los niños del Perú;
Nos gustaría algunos juguetes, también,
Aunque solo somos niños indios.

Hemos oído de muñecas, también,
Nosotras, las niñas indias de piel marrón,
Con nuestros rizos negros y enredados-
Nos gustaría jugar con ustedes.

Canto de los niños blancos¹⁸⁰

¡Escuchen, niños y niñas indios!
Nosotros responderemos a su canción:
Estamos felices todo el día,
No por los libros o los juguetes,

Sino porque Cristo está sobre nosotros,
Quien nos ama a todos y cada uno;
Quien ve al gorrión caer,
Quien nos hizo amar.

Olvidé que ustedes no saben-
Pero Él les ama como a mí;
Quiere que sean buenos y felices;

¹⁷⁷ “(...) evangelicals for the redemption of the Indians from ignorance, from alcoholism and misery of every description” (Guinness 1906: 218).

¹⁷⁸ “Please go shares! Inca Melody” (Guinness 1909: 145).

¹⁷⁹ “*Song of the Brown Children* / We have heard of Santa Claus / We, the children of Peru; / We should like a Christmas, too - / Please go shares with yours! / We have heard of pretty toys, / We, the children of Peru; We should like some playthings, too, / Though we’re only Indian boys. / We have heard of dollies, too, / We the brown-skinned Indian girls, / With our black and tangled curls- / We should like to play with you. / We have heard of play-books, too, / We, the boys who cannot spell: / Happy English children, tell- / Shall we ever be like you?” (Guinness 1909: 145).

¹⁸⁰ *Song of the White Children* / Listen, Indian girls and boys! / We will answer to your song: / We are happy all day long, / Not because of books and toys, / But because of Christ above, / He Who loves us one and all; / He Who sees the sparrow fall, / He Who makes us love. / I forgot you did not know- / But He loves you same as me; / Wants you good and glad to be; / Wants you like Himself to grow. / You shall share our books and toys, / You shall love our Jesus too; / We will all be friends with you, / ‘Cause we love you Indian boys!” (Guinness 1909: 145).

Hemos escuchado de libros de juegos,
también:

Nosotros, los niños que no podemos
deletrear:

Felices niños ingleses, díganos-
¿Alguna vez seremos como ustedes?

Quiere que les guste que Él crezca en
ustedes.

Compartiremos nuestros libros y juguetes,

Amaremos a nuestros Jesús también;

Todos seremos amigos con ustedes,

¡Porque les amamos niños indios!

(Guinness 1909: 145)

El canto sintetiza la relación imaginada entre los misioneros y los indígenas desde la mentalidad de los primeros: filantropía y jerarquía, racialización y compasión, alienación y generosidad. Finalmente, desde la perspectiva misionera protestante, el objetivo más íntimo de su misión consistía en propiciar que los propios indígenas descubrieran su necesidad de ser transformados, de ser como los misioneros, pero con la “piel marrón”.

Finalmente, las crónicas misioneras también dedicaban una parte importante de su discurso a narrar los logros de los misioneros. Hay que recordar que los textos estaban dirigidos al público anglosajón, por lo que importaba bastante que en las iglesias y capillas de la metrópoli los creyentes protestantes tengan la certeza de que sus contribuciones eran fructuosas. Esto no implica poner en duda la veracidad de los datos proporcionados por las crónicas con respecto a los avances de la obra protestante entre los indígenas, sino solo contextualizarlas dentro de su narrativa. Conviene revisar brevemente aspectos de dicha obra.

La práctica social: el indigenismo protestante¹⁸¹

El discurso desarrollado en las crónicas misioneras se construyó dentro de un contexto de interacciones entre los misioneros con la población indígena a partir de la obra social y religiosa de las misiones protestantes. En dicha interacción se visibilizaron diversas prácticas sociales como parte del *indigenismo protestante*, término con el que aludimos al conjunto de iniciativas promovidas por los misioneros para procurar el bienestar de los indígenas en los ámbitos educativo, sanitario, legal y económico como parte de su proyecto evangelizador. Dicho proyecto tenía fines conversionistas, en tanto buscaba el cambio religioso de los indígenas hacia el protestantismo, como también civilizadores, pues además propiciaba la transformación de sus creencias, hábitos y prácticas culturales tradicionales por otras que los acercaran al ideal de

¹⁸¹ Esta sección se basa en gran parte en las ideas que desarrollé en mi artículo *Protestantismo, indigenismo y el mundo andino (1900-1930)* (Fonseca 2005: 294-305). Una versión previa apareció en *Allpanchis* (Fonseca 2005a).

sujeto civilizado de la modernidad occidental. Sobre esa base, los misioneros protestantes desarrollaron una intensa labor misional dirigida hacia los indígenas, la cual fue extensamente difundida a través de sus crónicas.

El primer acercamiento protestante a los indígenas en el siglo XIX se dio a partir de la obra de los colportores (vendedores de biblias) de las sociedades bíblicas. En sus cartas, James Thomson expresaba su enorme interés por acercarse a la población indígena quechuahablante. En 1823 anunciaba que el proyecto de traducir parte del Nuevo Testamento al quechua estaba en marcha a cargo de un “caballero (...) descendiente de los Incas, o reyes del Perú, y nativo de la ciudad del Cuzco” (Thomson 1827a como se cita en Escobar 1984: 71). En mayo de 1824 informó que el manuscrito estaba concluido pero que las vicisitudes la guerra impedían su impresión¹⁸² (Mitchell 1997: 57-61). Este interés estuvo latente en la obra de los pocos colportores que siguieron visitando el Perú durante el siglo XIX hasta antes de la Guerra del Pacífico.

Este trabajo lingüístico fue retomado años después por diversas misiones protestantes, principalmente a través de iniciativas de traducción de porciones de la Biblia a los idiomas nativos. Entre ellas, la traducción de los *Evangelios*, *Los Hechos de los Apóstoles* y la *Epístola a los Romanos* elaborada por Clorinda Matto de Turner por encargo de la Sociedad Bíblica Americana¹⁸³ o la traducción del *Evangelio de San Mateo* al quechua de Huánuco a cargo del misionero Webster Smith de la EUSA¹⁸⁴. Estas iniciativas se conectaron también con la labor difusora del quechua por parte de los indigenistas, algunos de los cuales fueron ampliamente respaldados por los misioneros. Esto, no obstante, también propició actitudes críticas entre el naciente liderazgo protestante nacional hacia el discurso misionero sobre los indígenas. Así, por ejemplo, al referirse a la formación de una academia para enseñar quechua y aimara en la Escuela Normal de Varones a cargo del pedagogo puneño e indigenista Julián Palacios¹⁸⁵, la revista metodista *El Mensajero* publicó el siguiente comentario:

¹⁸² Lamentablemente el manuscrito se perdió en medio de la confusión política. Donald Mitchell lo ubicó recientemente en la Biblioteca Británica. Una copia de ellos se encuentra en la Casa de la Biblia, sede de la Sociedad Bíblica Peruana. Ya fuera del país Thomson insistió en sus traducciones logrando que en 1828 se publicase en Inglaterra la versión aimara del Evangelio de San Lucas. La traducción fue realizada por el intelectual boliviano Vicente Pazos Kanki, quien logró traducir al aimara todo el Nuevo Testamento y el libro de los Salmos entre 1827 a 1831. Desafortunadamente nunca se llegó a imprimir este trabajo (Bahamonde 2003: 59-60).

¹⁸³ Matto de Turner realizó dicho trabajo en Buenos Aires en donde se refugió luego de su precipitada salida del Perú en 1895. Dichas traducciones fueron publicadas entre 1901 y 1905 en la capital argentina bajo los auspicios de la Sociedad Bíblica Americana (Ortiz 2007; Berg 2010).

¹⁸⁴ Ver “Un trozo del Evangelio según San Mateo en quechua de Huánuco” (El Heraldo 1915).

¹⁸⁵ Palacios era, además, adventista (Ccahuana 2017).

¿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 nuestra raza aborigen, cuyas faltas y vicios actuales son en realidad insignificantes al lado de las virtudes de laboriosidad, resistencia para el trabajo, sobriedad, amor a la patria, piedad religiosa, que se desarrolla en ella cuando se la educa debidamente? (El Mensajero, 2 enero 1915, 7)

El discurso hegemónico de los misioneros empezaba ya a ser cuestionado por algunos líderes protestantes nacionales que, no obstante, compartía con aquellos su visión tutelar sobre los indígenas. En dicha visión, la educación jugaba un rol fundamental. Por ello, la obra educativa fue una de las grandes preocupaciones de los misioneros protestantes. En general, los misioneros compartían la visión “educacionista” que era sostenida por gran parte de la intelectualidad peruana, incluyendo a un sector del indigenismo. Dicha perspectiva fue también asumida por el indigenismo oficial promovido por el régimen de Leguía (Ccahuana 2017). Esta visión asumía que la educación era la vía principal para la “redención” del indígena y su incorporación a la “civilización”. No obstante, sus dimensiones y efectos no fueron los mismos según la tradición confesional a la que los misioneros pertenecían.

Por un lado, las misiones del protestantismo *mainstream* (metodistas, evangélicos independientes, presbiterianos, nazarenos) desarrollaron una obra educacional que no se enfocó exclusivamente entre los indígenas y, cuando sí, lo hizo bajo parámetros bastante dependientes de los misioneros. En el caso de los metodistas su obra educativa se concentró en el mundo urbano (clases medias y altas) y en los enclaves mineros del centro del país (sector obrero)¹⁸⁶ (Fonseca 2002). La EUSA sí desarrolló una serie de obras sociales específicamente dirigidas a la población indígena, en especial en el sur del país. La más importante fue la Hacienda Urco en Calca, adquirida en 1908 e inscrita como The Inca Schools Society – Sociedad Pro-Indígena de Agricultura e Instrucción. En dicha hacienda los misioneros introdujeron innovaciones técnicas para la agricultura de la región a la vez que educaban a los niños indígenas acogidos por ellos. Los misioneros no solo buscaban la formar “técnica” y “científicamente” a los indígenas, sino también buscaron inculcar en ellos “hábitos civilizados” como la abstinencia alcohólica, la puntualidad y la disciplina laboral, así como alejarlos de sus celebraciones religiosas tradicionales (Fonseca 2020). Casi tres décadas después, el misionero Stuart McNairn confesaba lo siguiente en su crónica:

¹⁸⁶ La IME formó en 1914 una Comisión de Asuntos Indígenas “para buscar informaciones sobre la condición de la raza indígena y los medios de mejorar la misma” (Iglesia Metodista Episcopal 1914: 11).

Las bendiciones materiales que han llegado a esta gente gracias al establecimiento de una Hacienda-Misión en el corazón del país representan, sin embargo, solo un lado de la historia. El objetivo último de la obra es la emancipación espiritual y la elevación moral del indio; y la obra educativa y médica, así como el orfanato ponen su cuota a esa dinámica de amor que ya está manifestando su poder regenerador en la vida de las personas¹⁸⁷ (1935: 62-63).

Según el misionero, la Hacienda Misión no solo tuvo el reconocimiento del Estado y de la elite cusqueña, sino también de los propios indígenas, “(...) quienes han venido a comprar granos o ganado han regresado a sus distantes hogares para contarles de la libertad, justicia, educación y sanidad libremente concedidas por la hermandad de este feliz valle”¹⁸⁸ (McNairn 1935: 63). En la narrativa protestante, cuanto más inmerso estaba el misionero entre los indígenas, se reforzaba la identificación de estos últimos con el proyecto civilizador protestante. Como si los propios indígenas descubrieran que serían más libres cuanto más protestantes fueran¹⁸⁹.

A diferencia de las misiones del *mainstream* protestante, la misión adventista desarrolló una notable y extensa labor educacional entre los indígenas -básicamente en Puno durante el periodo que estamos trabajando- bajo un modelo interrelacional más cooperativo entre misioneros e indígenas. En la formación de la gran red escolar adventista, ampliamente elogiada por los indigenistas, los propios maestros indígenas jugaron un rol protagónico, al menos en su fase inicial. De hecho que la escuela fundada en 1902 por Manuel Zúñiga Camacho en Utawilaya, fue su punto de inicio (Ruelas 2017). Sin embargo, no fue sencillo para el maestro indígena llevar adelante su obra educativa debido a la fuerte oposición de los hacendados¹⁹⁰, por lo que el apoyo de los misioneros adventistas fue crucial para garantizar su sostenibilidad. Así, en 1908 Zúñiga Camacho solicitó formalmente el apoyo a la Misión Peruana de la Iglesia Adventista, la que respondió afirmativamente al año siguiente. Con la llegada en 1911 del

¹⁸⁷ Texto original: “The material blessings that have been brought to these people by the establishment of a Mission Farm in the heart of their country represent, however, only one side of the story. The ultimate object of the work is the spiritual emancipation and moral uplift of the Indian; and educational, orphanage, medical and nursing work all contribute their share to that dynamic of love that is already manifesting its regenerating power in the lives of the people” (McNairn 1935: 62-63).

¹⁸⁸ “(..) who have come to purchase grain or cattle have returned to their distant homes to tell of liberty, justice, education, and healing freely bestowed on their brethren of the happy valley” (McNairn 1935: 63).

¹⁸⁹ La EUSA 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 de la selva peruana, la EUSA envió una expedición dirigida por tres misioneros a la zona del Putumayo para comprobar *in situ* las atrocidades denunciadas y 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 la Gran Bretaña. Posteriormente, en la década de 1920, misioneros de otras agencias (Iglesia del Nazareno, Alianza Cristiana y Misionera) retomaron sus incursiones hacia las etnias indígenas amazónicas (Fonseca 2005).

¹⁹⁰ Luego de un levantamiento indígena fue encarcelado y trasladado a Lima, en donde conoció a Teodomiro Gutiérrez, más conocido como Rumi Maqui (Ccahuana 2017).

misionero Ferdinand Stahl, el proyecto educativo del maestro puneño se transformó hasta convertirse en una enorme red escolar que, en 1925, agrupaba a 43 escuelas¹⁹¹ (Mabat 2020). Esta obra educativa fue, como ya hemos señalado más arriba, ampliamente celebrada y apoyada por los indigenistas, entre los cuales estuvieron también conocidos pedagogos indigenistas puneños como Julián Palacios y Manuel Quiroga (Ccahuana 2017).

La relación entre indigenistas y misioneros fue, en general, positiva. En las nacientes comunidades protestantes, los misioneros animaron a los conversos peruanos a apoyar las iniciativas indigenistas e incluso incorporarse a la Asociación Pro-Indígena¹⁹². También apoyaron activamente algunas de sus iniciativas legislativas, en particular las que propiciaban la reducción de la influencia del clero católico 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 norma, se prohibió a las autoridades civiles y religiosas obligar a los indígenas a aceptar ese cargo. Este era un problema especialmente difícil para los protestantes indígenas, quienes se veían comprometidos a participar en actividades prohibidas por su nueva religión. Por ello, los misioneros, duros críticos de esas fiestas, apoyaron decididamente esa iniciativa de la Asociación. Además, en diversas ocasiones, dieron espacio en sus publicaciones para que connotados indigenistas como Dora Mayer o José Antonio Encinas expresaran cómodamente sus ideas. Estos, por su parte, respondieron con elogiosos artículos sobre la obra protestante a favor de los indígenas, como ya lo hemos mencionado antes. Para intelectuales como Encinas, que los misioneros protestantes inculcaran en los indígenas hábitos de higiene, sobriedad y laboriosidad a través de la educación merecía todo el apoyo indigenista (Fonseca 2005).

Un caso particularmente interesante de encuentro entre indigenismo y protestantismo fue el de Teodomiro Gutiérrez, o *Rumi Maqui*, quien además de constituirse en un activo indigenista, se convirtió a la fe protestante¹⁹³. En un artículo publicado en la revista metodista *El Mensajero*, explicaba que los indígenas convertidos al protestantismo:

¹⁹¹ Según Flores Galindo, la red escolar adventista llegó a captar en su mejor momento a 3 500 estudiantes, el 44 % de la población escolar del departamento de Puno (Flores Galindo 1994).

¹⁹² En la revista evangélica *El Heraldo* se publicó lo siguiente: “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”. (El Heraldo abril 1915: 69). También se informaron reportes de sus reuniones y actividades (El Heraldo noviembre 1911; El Mensajero, mayo 1915: 10).

¹⁹³ En un artículo publicado en la revista metodista *El Mensajero*, se reporta que el 27 de diciembre de 1914 “(...) fue recibido como miembro de la Iglesia Metodista Episcopal, el sargento mayor del ejército del Perú, señor

(...) conocen y practican las reglas de la higiene, viste a la usanza de los pueblos de la costa, no beben alcohol ni licores espirituosos, no mascan coca, han aprendido a tomar una sólida alimentación, concurren con exactitud a 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 periodo de instrucción, caso único en la historia de la república, tratándose de indígenas (marzo 1915: 10).

Entusiasmado por la labor de los misioneros, llega a afirmar que la solución para los problemas de los indígenas era asignar un pastor protestante en cada provincia del país. Para los misioneros leer una propuesta como esta debió haber sido particularmente grata. Su presencia en el país quedaba absolutamente legitimada desde la boca de un auténtico líder indigenista. El discurso desarrollado en sus crónicas no solo era eficiente en las metrópolis imperiales o entre la elite criolla, sino que también empezó a configurar decisivamente en la autocomprensión de la naciente comunidad protestante indígena de ser una comunidad de “nuevos hombres”, ahora civilizados y auténticamente cristianos. Así, las representaciones que los misioneros anglosajones construyeron sobre los indígenas, creó hegemonía en el sentido gramsciano (Fonseca 2020).

Teodomiro Gutiérrez, persona distinguida, quien ha sido juez militar en Cajamarca, subprefecto en Huancayo, comisionado del gobierno en el departamento de Puno” (El Mensajero 2 de enero 1915: 14).

Conclusiones

Durante siglos la principal ventana para conocer el mundo andino han sido las fuentes elaboradas por sus colonizadores. En un primer momento, las crónicas indianas de los siglos XVI y XVII se convirtieron en la principal fuente para conocer la historia incaica, aún cuando sus autores fueron en su mayoría agentes de la colonización española. La hasta entonces enigmática historia prehispánica se dio a conocer al mundo al traducirse al discurso letrado de los cronistas, quienes construyeron una narrativa enmarcada en las coordenadas conceptuales del saber occidental en interacción dialógica con los herederos de la civilización que acababan de conocer, y sojuzgar. Aún entre quienes escribieron crónicas desde la identidad de los sojuzgados (Guamán Poma, Juan de Santa Cruz Pachacuti), el discurso se amoldó al marco ideológico colonizador. Ello, sin embargo, no menoscaba el valor de dichos textos como fuente histórica para conocer el pasado andino. Solo contextualiza y matiza su contenido discursivo. Un discurso que, además, estuvo enfocado en describir un mundo trastocado violentamente por el proceso de conquista, del cual los propios cronistas eran parte. El pasado misterioso y el presente desestructurado de los pueblos andinos se narraron con las categorías de sus propios conquistadores. Así, las representaciones planteadas por los cronistas sobre el mundo andino prehispánico y colonial establecieron los marcos conceptuales, etnológicos, cronológicos, espaciales y hasta teológicos a partir de los cuales se comprendió y autocomprendió dicho mundo. Algo similar, en un contexto distinto y con efectos menos dramáticos, ocurrió con las crónicas misioneras protestantes en el siglo XIX.

Los misioneros protestantes son un tipo social todavía poco estudiado en el Perú y Latinoamérica. Esta tesis ha intentado cubrir de alguna manera ese vacío. Estuvieron presentes de manera intermitente, y con frecuencia clandestina, desde los inicios de la República. Su presencia se intensificó luego de la guerra del Pacífico y, mucho más, después del reconocimiento constitucional de la tolerancia de cultos. Su rol fue fundamental en los inicios del movimiento protestante en el Perú. Su trabajo evangelizador permitió la formación de diversas organizaciones eclesiales que pluralizaron el campo religioso en el Perú. Pero su importancia excede el ámbito estrictamente religioso. Jugaron un papel protagónico en coyunturas simbólicas y cruciales en el largo proceso de secularización y reconocimiento de derechos civiles: laicización de los cementerios, matrimonio civil, libertad de cultos, divorcio, separación de la Iglesia del Estado, entre otros. También ejercieron apreciable influencia en

ámbitos como la educación y la salud y, durante el periodo trabajado en esta tesis, tuvieron acercamientos fructíferos con movimientos como el indigenismo, el antialcoholismo, el feminismo, el sindicalismo, etc. Varios misioneros, además, tuvieron afinidades con el sector liberal de la elite peruana, en particular con quienes estaban cautivados por el modelo civilizatorio anglosajón. Este ideal compartido facilitó el apoyo de la intelectualidad y sectores políticos liberales y progresistas al proyecto misionero protestante, en particular en su potencial efecto “redentor” de la “raza indígena”.

Los misioneros que llegaron al Perú fueron parte de una ola misionera mundial en el contexto de la expansión del imperialismo europeo y norteamericano desde mediados del siglo XIX. Ambos procesos estuvieron íntimamente relacionados. Los misioneros asumieron su rol como el rostro religioso y la voz moral del imperialismo. En ese sentido, contribuyeron a reforzar las justificaciones morales del imperialismo, tal como ocurrió también con los misioneros católicos durante la expansión colonial española en el siglo XVI. El principal vehículo cultural para construir y difundir dicho rostro religioso fueron los numerosos textos que publicaron, en particular aquellos redactados en inglés y destinados al consumo del público lector de sus respectivas metrópolis imperiales: Gran Bretaña y Estados Unidos. Aunque el corpus literario producido por los misioneros se ubica de manera más amplia dentro del género narrativo de la literatura de viajes, en esta tesis sostengo que, teniendo en cuenta sus rasgos peculiares, constituyen un subgénero específico, al que denomino la crónica misionera. Tanto la literatura de viajes como las crónicas misioneras fueron productos culturales intrínsecamente relacionados con el proceso de expansión del imperialismo occidental como del capitalismo. En ese sentido, deben comprenderse en relación con dichos contextos.

Las crónicas misioneras protestantes se produjeron básicamente desde las últimas décadas del siglo XIX. En mi investigación logré ubicar al menos 30 de dichas crónicas publicadas hasta 1935. Posteriormente se siguieron publicando muchas más, pero dicho corpus excede el periodo de estudio que elegí. Para analizarlas teniendo en cuenta el contexto, las organicé cronológicamente en tres periodos: a. Fase precursora (1822-1887), b. Fase exploratoria (1887-1916), c. Fase expansionista (1916-1935). Lo más notorio en dicha periodificación es la correlación entre el aumento de publicaciones con los avances en el reconocimiento de la tolerancia religiosa y la expansión de la presencia de las misiones protestantes en el Perú, con una progresiva hegemonización de las misiones estadounidenses por sobre las británicas. En cuanto a sus características formales y discursivas, las crónicas misioneras pueden dividirse en

dos tipos: institucionales y personales. Las primeras fueron elaboradas bajo criterios principalmente informativos de acuerdo a los objetivos institucionales de las agencias misioneras, mientras que en las segundas se nota con mayor nitidez la subjetividad de los autores. En particular en estas últimas se combinan elementos de otros subgéneros narrativos como el etnográfico, el autobiográfico y el epistolar.

Una de las peculiaridades de las crónicas misioneras es su particular concentración en lo andino y lo relacionado a él. Por ejemplo, sus títulos suelen referirse al imaginario sobre lo andino en los ámbitos territorial, histórico y sociocultural. Por ello, es frecuente encontrar menciones a los incas o a los “hijos del Sol” en las portadas de las crónicas. Además, también se encuentran similitudes en la estructura y los recursos lingüísticos utilizados. Entre los rasgos que sobresalen en las crónicas están: la figuración del autor como protagonista, la narración heroica, la territorialización de la narrativa, la etnografía, el diagnóstico religioso y la apelación a las contribuciones.

El interés primordial mostrado por los cronistas misioneros en el mundo andino derivó en la construcción de un conjunto de representaciones sobre dicho mundo que reflejaban el rostro religioso y cultural de la ideología modernizadora que predominaba entonces en el espacio latinoamericano, la que a su vez expresaba la multidimensionalidad de la experiencia imperial. Para analizar dichas representaciones, en la tesis aplico la metodología del Análisis Crítico del Discurso (ACD), básicamente siguiendo el enfoque de Norman Fairclough. Dicho enfoque plantea que en el evento discursivo es un concepto tridimensional que involucra tres niveles: a. el textual, centrado en el análisis de la forma de los textos; b. el de la práctica discursiva, que se enfoca en la producción y la interpretación del texto; y c. el de la práctica social, relacionado con los contextos situacionales, institucionales y socioculturales en los que se produce el discurso.

Teniendo en cuenta los niveles mencionados, en la tesis muestro, a través de un análisis lingüístico, cómo los misioneros en sus crónicas suelen nominalizar a los sujetos y grupos sociales con los que interactuaban utilizando formas lingüísticas y un vocabulario específico. En el caso de los indígenas, suelen describirlos desde un enfoque paternalista, enfatizando su condición de víctimas y ubicarlos en una posición subordinada, invisibilizando su agencia. Al mismo tiempo, ellos mismos se ubican en los textos como agentes “redentores” de los indígenas en contraposición con el rol “degenerador” asignado a los agentes religiosos católicos. A pesar

de la importancia de este análisis lingüístico formal, mi interés principal se centra en el segundo nivel del ACD: las prácticas discursivas, pues considero que a través de ellas se visibilizan las representaciones construidas por los misioneros.

Un primer aspecto en el análisis discursivo sobre lo andino en las crónicas misioneras es el espacial. Los misioneros suelen enfatizar en la grandiosidad del territorio andino pero también en su complejidad, lo que representa un obstáculo para su misión. Los Andes, de esa manera, se transforman en el escenario propicio para probar las certezas de los misioneros y para narrar épicamente sus experiencias. En sus narraciones también se perciben rasgos tales como la sensación de descubrimiento, las reminiscencias al pasado incaico, la exotización de los paisajes locales y la conexión entre el espacio y la misión del explorador. En las crónicas, además, los misioneros comparten ciertos itinerarios comunes a partir de las rutas establecidas por viajeros anteriores, en particular otros misioneros y teniendo en cuenta sus objetivos evangelizadores. Sobre la base de dichos itinerarios, los misioneros construyeron una secuencia discursiva sobre el espacio andino, que solía partir desde Lima y El Callao e incluía el Cusco. Como parte de dicha secuencia, se introducían también descripciones típicas sobre las ciudades y paisajes peruanos: Lima como ciudad cosmopolita e imponente; Arequipa como bastión del “fanatismo” conservador y Cusco como el núcleo simbólico de la pasada grandiosidad de los incas, pero también de la decadencia presente de sus herederos.

Un segundo ámbito en el discurso representacional de las crónicas radica en la historia andina. Para ello, el análisis intertextual muestra las procedencias de los imaginarios misioneros sobre el pasado prehispánico. Cada vez que se refieren a la historia incaica y protocolonial, los cronistas misioneros citan la producción de otros exploradores imperiales: los científicos. Así, el discurso de historiadores y etnógrafos como William Prescott, George Squier y Clements Markham es apropiado por los misioneros para enmarcar sus propias narrativas en el lenguaje científico de Occidente, con el cual afirmaban su certeza en la superior objetividad y verdad de sus discursos en relación a los discursos históricos locales o hispánicos. Además, los misioneros también incluyeron un discurso teológico sobre la historia andina, más cercano al de los cronistas indios del siglo XVI que a los científicos europeos del XIX. No obstante, en lo que se refiere al periodo colonial, los misioneros compartieron el profundo antihispanismo de los otros exploradores imperiales y de la propia elite liberal peruana que los lleva a caracterizar a la Colonia como un periodo oscuro y nefasto para los indígenas. En ese sentido, las crónicas misioneras consolidaron las bases discursivas de lo que denomino como indigenismo

protestante en el cual se combinaban una visión idealizada del pasado andino, un ferviente antihispanismo y un sentido paternalista hacia los indígenas del presente expresado en categorías religiosas.

El tercer aspecto analizado en estas representaciones discursivas tiene que ver con la población indígena. En su narrativa, los misioneros solían representar a los indígenas a través de la racialización, como una “raza” oprimida y debilitada, en un contexto en el que dicho rasgo era parte del “sentido común” de la época, incluso entre la intelectualidad progresista. Y cuando les asignaban descripciones positivas lo hacían infantilizándolos, desde una postura paternalista. Con respecto a las causas de la “decadencia” indígena, los misioneros enfatizaban que la principal era la explotación histórica que sufrieron en manos de los españoles en el periodo colonial. Ello estaba conectado a sus duras críticas al clero católico, al que consideraban una de las influencias más nefastas sobre los indígenas, si no la peor. En contraposición, solían presentar al protestantismo como la única alternativa religiosa que podría “redimirlos”.

El último aspecto en mi análisis discursivo se enfoca en las representaciones sobre lo religioso entre los indígenas. Como parte de ello, los cronistas misioneros, en su mayoría, solían incluir en su narrativa frecuentes referencias a la religión andina prehispánica, la que era idealizada como una expresión legítima e incluso moral de lo religioso. Esta idea se reforzó con la concepción de que lo que subyacía al politeísmo andino era una espiritualidad que habría identificado de manera vaga y embrionaria al Dios cristiano. Por ello, la llegada de los españoles y, junto con ellos, del catolicismo, se conciben en las crónicas como un proceso nefasto para los indígenas. Para los misioneros, el catolicismo andino era un cristianismo paganizado que no habían producido ningún efecto ético positivo, sino que, por el contrario, había contribuido a la decadencia cultural y moral de los indígenas. En contraparte, sostenían que la mejor alternativa religiosa para “civilizarlos” era la difusión de la religión protestante, postulado que también era compartido por un sector de la intelectualidad, en particular los indigenistas. En el razonamiento misionero, el protestantismo era la expresión más elevada del cristianismo. Incluso algunos llegan a afirmar que la prosperidad y expansionismo de sus países de origen se explicaba, en gran medida, a la influencia del protestantismo, lo que explicita un aspecto fundamental de la ideología imperial: la expansión de las potencias occidentales era efecto de la voluntad divina con el fin de “civilizar” a los pueblos no cristianos. Las opiniones positivas hacia el protestantismo entre grupos como los indigenistas reforzaban esa narrativa.

El análisis de estas representaciones construidas en las crónicas misioneras se contextualiza en las iniciativas del “indigenismo protestante”, el conjunto de iniciativas promovidas por los misioneros para propiciar el bienestar de los indígenas como parte de sus objetivos evangelizadores. Dichas iniciativas incluyeron el trabajo lingüístico, la obra educacional, el adiestramiento técnico en ámbitos como la agricultura, la formación en hábitos “civilizados” como la abstinencia alcohólica y la ética del trabajo y el apoyo constante y orgánico a la labor del indigenismo.

Toda esta obra se dio en un contexto de continuas interrelaciones entre los misioneros y los indígenas, lo que evidentemente influyó y a la vez fue influido por las prácticas discursivas previamente mencionadas. En ese sentido, las crónicas misioneras son una fuente historiográfica inestimable, no solo por la información que proveen sino también porque evidencian los contextos interrelacionales en los que se produjeron. Más allá de su valor como fuentes históricas para conocer aspectos de la vida de la población indígena son también una ventana para conocer los mecanismos de subalternización que dicha población experimentó en un momento determinado de su historia. Sin duda, no podemos hacer una historia de la población indígena peruana solo a partir de las crónicas misioneras y, en general, de la literatura de viajes. No obstante, el estudio de este corpus literario hasta ahora poco explorado puede contribuir notablemente a reconstruir los escenarios en los que se construyeron las narrativas hegemónicas sobre el mundo andino en sus distintas dimensiones. Narrativas que, en cierta medida, siguen configurando los discursos que hasta ahora manejamos sobre una realidad que siempre encuentra mecanismos para adaptarse a nuevos contextos sin perder su voluntad de resistir.

Bibliografía

Archivos consultados

Archivo de la Iglesia Metodista del Perú

Archivo de Latin Link International. Ahora está ubicado en el Centre for the Study of World Christianity, University of Edinburgh.

Archivo del Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA)

Biblioteca Nacional del Perú. Fondo Antiguo.

Publicaciones periódicas

Bulletin of the Pan American Union. Washington, 1912-1913.

El Comercio. Lima, 1916.

El Cristiano. Lima, 1916-1920.

El Heraldo. Periódico religioso mensual. Lima, 1911-1912, 1914-1918.

El Mensajero. Órgano oficial de la Iglesia Metodista del Perú. Lima, 1914-1919.

Inca Land. Official Publication of the Methodist Episcopal Church in Peru. S. l., 1925-1929.

La Crónica. Lima, 1916

Neglected Continent. Ontario, 1916-1917, 1919, 1921-1926, 1929.

South America. The Continent of Opportunity. Londres, 1912-1913, 1917-1920.

Bibliografía

ARMAS, Fernando

1998 *Liberales, Protestantes y MASONES. Modernidad y Tolerancia Religiosa. Perú Siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

ARMS, Goodsil

1921 *History of the William Taylor self-supporting missions in South America*. Nueva York: The Methodist Book Concern.

ARROYO, Carlos Eduardo

2005 *Nuestros Años Diez. La Asociación Pro-Indígena, el Levantamiento de Rumi Maqui y el Incaísmo Modernista*. s. l.: Libros en Red.

BAHAMONDE, Wenceslao

2003 *El establecimiento del cristianismo evangélico en el Perú (1822-1900)*. Primera edición en español. Lima: Iglesia Metodista del Perú.

BARRERA, Saúl

1993 *Orígenes y desarrollo de la Iglesia Evangélica Peruana*. Lima: CBT-CEDEPP.

BASTIAN, Jean Pierre

1990 *Historia del protestantismo en América Latina*. Segunda edición. México: CUPSA.

BERG, Mary

2010 *Clorinda Matto de Turner (1852-1909): Perú*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3DCfrpv>

BINGHAM, Hiram

2003 [1922] *Inca Land: Explorations in the Highlands of Peru*. Washington D.C.: National Geographic Society.

BROWNING, Webster, John RITCHIE y Kenneth GRUBB

1930 *The West Coast Republics in South America. Chile, Peru and Bolivia*. Nueva York: World Dominion Press.

BRUNO-JOFRE, Rosa del Carmen

1988 *Methodist Education in Peru. Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration. 1888-1930*. Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion.

BUCK, Daniel

2008 “Englishman and German Claimed to Have Discovered Machu Picchu Before Hiram Bingham (Part 1)”. *Kim MacQuarrie*. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3v1PegJ>

BUTLER, Shannon

2008 *Travel Narratives in Dialogue: Contesting Representations of Nineteenth-Century Peru*. Nueva York: Peter Lang.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge

2016 “Relaciones de viaje”. En PILLSBURY, Joanne (editora). *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900*. Volumen 1. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

CASTRO ARCOS, Javier

2013 “David Trumbull, entre masonería y protestantismo: la conformación del frente anticlerical en Chile a fines del siglo XIX”. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, volumen 33, número 1, pp. 98-121. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3mEu9oX>

CAVALCANTI, H. B.

2001 “The Right Faith at the Right Time? Determinants of Protestant Mission Success in the 19th-Century Brazilian Religious Market”. Ponencia presentada en el *XXIII Congreso Internacional de Latin American Studies Association (LASA)*. Washington DC, 6-8 de setiembre.

CCAHUANA, José Alberto

2017 *Buscando una ciudadanía propia: indígenas y Estado durante el Oncenio (1919-1930)*. Tesis para optar el grado de Magíster en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado. Consulta: 2 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3aqKqYS>

CHANAMÉ, Raúl

1995 *La amistad de dos amautas. Mariátegui y Mackay*. Lima: Magisterial.

COMMITTEE ON COOPERATION IN LATIN AMERICA (CCLA) (Editor)

1925 *Christian Work in South America. Official Report of the Congress on Christian Work in South America at Montevideo, Uruguay, April 1925*. 2 volúmenes. Nueva York: Fleming H. Revell Company.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA

1860 *Constitución Política del Perú*. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3lsNo5s>

CONLEY, Joseph

2000 *Drumbeats that Changed the World: A History of the Regions Beyond Missionary Union and the West Indies Mission. 1873-1999*. Pasadena: William Carey Library.

DIFFENDORFER, Ralph

1934 *A voyage of discovery. Being a report of a secretarial visit to the work of the Methodist Episcopal Church in South America*. Nueva York: Board of Foreign Missions – Methodist Episcopal Church.

E. T. G.

1905 *An Introduction to Peru*. Londres: Regions Beyond Missionary Union.

ENCINAS, José Antonio

1915 “El valor del protestantismo en el Perú”. *El Mensajero*. Lima, año I, número 3, febrero, pp. 5-6.

ESCOBAR, Samuel

2005 “Orígenes del Movimiento de Sociedades Bíblicas y su contexto misionológico”. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, año IV, número 7/8, pp. 21-30. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/305W5dD>

ESPINOSA, Carlos

2003 “Entre Noé, Santa Elena y Manco Capac: la temporalidad y espacios de Anello Oliva”. *Revista Andina*. Cusco, número 36, pp. 83-106.

ESPINOZA, G. Antonio

2013 *Education and the State in Modern Peru: Primary Schooling in Lima, 1821–c. 1921*. Nueva York: Palgrave – Macmillan.

EVANS, Christopher

2017 *The Social Gospel in American Religion. A History*. Nueva York: NYU Press.

FAIRCLOUGH, Norman

2008 “El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades”. *Discurso y Sociedad*. Barcelona, volumen 2, número 1, pp. 170-185. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3uYYbY5>

1992 *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

FEITOZA, Pedro

2018 “Experiments in Missionary Writing: Protestant Missions and the Imprensa Evangelica in Brazil, 1864–1892”. *The Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge, volumen 69, número 3, julio, pp. 585-605.

FLORES GALINDO, Alberto

1994 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Cuarta edición. Lima: Editorial Horizonte.

FONSECA, Juan

2020 “Las representaciones sobre los indígenas en las crónicas de los misioneros protestantes en el Perú a inicios del siglo XX”. *Diálogo Andino*. Arica, número 63, pp. 79-89.

<https://bit.ly/3mB6WnA>

- 2018 “Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Perú”. *Argumentos. Revista de análisis y crítica*. Lima, año 12, número 1, setiembre, pp. 34-42. Consulta: 3 de octubre de 2021.
<https://bit.ly/3Au6jRw>
- 2008 “Diálogo intercultural y religión: John A. Mackay y la generación del centenario”. En AGUIRRE, Carlos y Carmen MCEVOY (compiladores). *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú Hispanoamérica (ss. XVI-XX)*. Lima: Instituto Riva-Agüero – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 2006 “Educación y trabajo: la mujer en las misiones protestantes en el Perú. 1888-1930”. En O’PHELAN, Scarlett (compiladora). *Mujeres, familia y sociedad en América Latina*. Lima: Instituto Riva-Agüero - CENDOC-Mujer.
- 2005 “Protestantismo, indigenismo y el mundo andino (1900-1930)”. En DRINOT, Paulo y Leo GAROFALO. *Más Allá de la Dominación y la Resistencia. Estudios de Historia Peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 282-311.
- 2005a “Protestantismo, indigenismo y el mundo andino”. *Allpanchis Phuturinga*. Arequipa, volumen 37, número 65, pp. 33-65.
- 2003 “Los protestantes, el Estado y la legislación modernizadora en el Perú (1889-1930)”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. Lima, número 30, pp. 215-232.
- 2002 *Misioneros y Civilizadores. Protestantismo y Modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- 2001 “Sin educación no hay sociedad: las escuelas lancasterianas y la educación primaria en los inicios de la República (1822-1826)”. En O’PHELAN, Scarlett (compiladora). *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva-Agüero, pp. 265-288.
- 2000 “Antialcoholismo y modernización en el Perú (1900-1930)”. *Histórica*. Lima, volumen XXIV, número 2, diciembre, pp. 327-364.

FONSECA, Juan y Miguel Ángel MANSILLA

- 2014 “Conflictos entre el cetro y la espada: las misiones protestantes en las regiones de frontera entre Perú y Chile (1868-1929). En GONZÁLEZ Sergio y Daniel PARODI (compiladores). *Las historias que nos unen. 21 relatos para la integración entre Perú y Chile*. Iquique: Universidad Arturo Prat / RIL Editores, pp. 483-500.

GARCÍA CASTAÑEDA, Salvador

- 2017 “Americanos y españoles: ‘El Repertorio Americano’ de Londres (1826-1827)”. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Alicante. Consulta: 3 de octubre de 2021.
<https://bit.ly/2Yx5A5r>

GARCÍA JORDÁN, Pilar

- 1991 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

GESLING, Linda

2005 *Mirror and Beacon: The History of Mission of The Methodist Church, 1939-1968*. New York: General Board of Global Ministries, The United Methodist Church.

GISH, Carol (editora)

1951 *Letters of Esther Carson Winans*. Kansas City: Beacon Hill Press.

GOGOI, Hasnahana

2016 “Missionary Travel Literature and the Representation of Assam”. *The NEHU Journal*. Shillong, volumen XIV, número 1, pp. 39-50. Consulta: 28 de setiembre de 2021.

<https://bit.ly/3zV0o88>

GÓMEZ, Leila

2009 *Illuminados y tráfugas: Relatos de viajeros y ficciones nacionales en Argentina, Paraguay y Perú*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

GONZÁLEZ, Soledad

2015 “Del Génesis a los Andes: la cronología del incario en la Historia de los Incas de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572)”. *Estudios Atacameños*. San Pedro de Atacama, número 51, pp. 153-175.

GRUBB, Kenneth

1931 *South America: Land of the Future*. Londres - New York: World Dominion Press.

1927 *The Lowland Indians of Amazonia; a survey of the location and religious condition of the Indians of Colombia, Venezuela, the Guianas, Ecuador, Peru, Brazil and Bolivia*. Londres: World Dominion Press.

GUINNESS, Geraldine

1909 *Peru. Its Story, People and Religion*. Londres: Morgan & Scott.

GUINNESS, Henry “Harry” Grattan

1908 “Not unto us. A record of twenty-one years' missionary service”. Londres: Regions Beyond Missionary Union. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3BuWVyB>

1906 “The Children of the Sun. The Tragic Story of the Inca Indians of Peru”. *Regions Beyond Missionary Union*. Londres, volumen 27, número 8, agosto, pp. 193-219.

GUINNESS, Lucy y Edward MILLARD

1894 *South America, the Neglected Continent: being an account of the mission tour of G. C. Grubb, and party, in 1893, with a historical sketch and summary of missionary enterprise in these vast regions*. Nueva York: F. H. Revell Co.

GUINNESS, Michele

2005 *Genius of Guinness: The Enduring Legacy of an Irish Dynasty*. Greenville: Ambassador International.

GUTIÉRREZ, Teodomiro

1915 “La influencia de los pastores evangelistas en la educación moral de los indígenas”. *El Mensajero*. Lima, año I, número 4, marzo, pp. 10-11.

GUTIÉRREZ, Tomás

1995 *Haya de la Torre y los protestantes liberales (Perú, 1917-1923)*. Lima: Nuevo Rumbo.

HAMILTON, Keith

1962 *Church Growth in the High Andes*. Lucknow: Lucknow Publishing House.

HEMPTON, David

1996 *Religion of the People. Methodism and Popular Religion 1750-1900*. Londres: Routledge.

HINSHAW, Amy

1935 *The Trail of Aguaruna. A Life Story of Esther Carson Winans*. Kansas City: Nazarene Publishing House.

IGLESIA METODISTA EPISCOPAL

1914 *Actas de la Sexta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte de la Iglesia Metodista Episcopal (12-16 de noviembre de 1914)*. Lima: Iglesia Metodista Episcopal.

INWOOD, Charles

1912 “From Panama to Peru”. *South America*. Londres, año I, número 8, diciembre, p. 179.

JARRETT, John

c.1909 *Fifteen Years in Peru. The Story of a Struggle on Behalf of Religious Liberty*. Londres: Regions Beyond Missionary Union.

JOHNSTON, Anna

2003 *Missionary Writing and Empire, 1800-1860*. Cambridge: Cambridge University Press,

KALBERMATTER, Pedro

1950 *20 años como misionero entre los indios del Perú*. Paraná: Editorial Nueva Impresora.

KESSLER, Juan B. A.

2010 *Historia de la evangelización en el Perú*. Tercera edición. Lima: Puma.

KLAIBER, Jeffrey

1996 *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Tercera edición. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

LA SERNA, Juan Carlos

2012 *Misiones, modernidad y civilización de los campos: historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

LAING, Kathryn

2018 “‘Only Connect’: Irish Women’s Voices, Latin America & the Irish Women’s Writing Network. *Irish Migration Studies in Latin America*. Volumen 9, número 1, pp. 57-71. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3oWFNy2>

LANGMORE, Diane

1989 *Missionary Lives: Papua, 1874-1914*. Honolulu: University of Hawaii Press.

LEIBNER, Gerardo

1999. *El mito de socialismo indígena. Fuentes y contextos peruanos de Mariátegui*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

LÓPEZ LENCI, Yasmín

2005 “El Cuzco y los viajeros del 1900: lugar, representación y conflicto”. *Cuadernos de Literatura*. Bogotá, volumen 18, número 19, pp. 12-23. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/2YwG2p6>

LÖWY, Michael

2005 “Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Maracaibo, volumen 10, número 28, enero-marzo, pp. 49-59.

<https://bit.ly/3DCacWx>

LUNN, M. D.

1951 *From my Peru Notebook*. Londres: Evangelical Union of South America.

MABAT, Yael

2020 “Veterans of Christ: Soldier Reintegration and the Seventh-day Adventist Experience in the Andean Plateau, 1900–1925”. *The Americas*. Cambridge, volumen 77, número 2, abril, pp. 187-216.

MACHACA, Néstor

2018 *José Antonio Encinas y la educación indígena de los Aimaras y Quechuas: Puno 1900 – 1932*. Tesis para optar el grado académico de Doctor en Ciencias Sociales en la especialidad de Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales – Unidad de Posgrado. Consulta: 2 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/2YMoNQD>

MALDONADO, Nilthon

2012 *El aporte de los protestantes extranjeros en Tacna. 1866-1878*. Lima: inédito.

MANRIQUE, Nelson

2004 *Sociedad. Enciclopedia Temática del Perú*. Volumen VII. Lima: El Comercio.

MAQUERA, Jorge

2014 *Operación Andes libres: construyendo la “Utopía”*. Lima: Ediciones Universidad Peruana Unión.

MARIÁTEGUI, José Carlos

1955 [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Universitaria, Santiago de Chile.

MARKHAM, Clements

1892 *A History of Peru*. Nueva York: Greenwood Press.

1885 “Peru”. En *Encyclopaedia Britannica*, vol. XVIII. Novena edición. Edimburgo: Adam and Charles Black, pp. 669-679

1856 *Cuzco: a journey to the ancient capital of Peru; with an account of the history, language, literature, and antiquities of the Incas. And Lima: a visit to the capital and provinces of modern Peru; with a sketch of the viceregal government, history of the republic, and a review of the literature and society of Peru*. Londres: Chapman & Hall.

MARSDEN, George

1991 *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing.

MATURANA, Felipe

2016 “Representación indígena en el área centro-sur andina. El caso de los uru-chipaya”. *Diálogo Andino*. Arica, número 50, pp. 59-73.

<https://bit.ly/3FyEAD0>

MAXWELL, Edward L.

1921 *Up and Down the Andes on a Burro*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association.

MCINTOSH, G. Stewart

1995 “The Legacy of John Ritchie”. *International Bulletin of Missionary Research*. Princeton, volumen 19, número 1, pp. 26-30.

MCNAIRN, Stuart

1936 *Why South America?* Londres: Marshall, Morgan & Scott.

1935 *The Lost Treasure of the Incas*. Londres: Evangelical Union of South America.

MIGLIORI, Antonio

2013 *La Construcción del Paisaje de la Sierra del Perú en el siglo XIX (Perspectiva desde los viajeros)*. Tesis para optar el título de Licenciado en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Consulta: 2 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3atXDQx>

MILLER, Ray

2015 *Chucuito: la primera iglesia evangélica hispanohablante en el Perú*. San José: Raymond John Miller.

MILNE, Inés

1944 *Desde el Cabo de Hornos hasta Quito con la Biblia. Andrs Murray Milne, Agente General de la Sociedad Bíblica Americana en Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Chile, Per y Ecuador o un relato muy incompleto de sus extensos viajes y trabajos en la Am rica del Sud durante su ministerio desde 1864 hasta 1907*. Buenos Aires: La Aurora.

MILNES, David

1965 *Children of the Inca Stronghold*. Londres: Evangelical Union of South America.

MITCHELL, Donald

1997 “Diego Thomson: Precursor de la traducción bíblica en la época moderna”. *Textos para la Acción*. Lima, volumen 5, número 9, diciembre, pp. 57-61.

s.f. *James Diego Thomson*. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3lutmHX>

MONEY, Herbert

1965 *La reforma del art. 4to. de la Constitución del Perú. 1915*. Lima: Conep.

MONTGOMERY, Gertrude

1956 *The Winnowing*. Londres: Evangelical Union of South America.

MUECKE, Ulrich

2004 *Political Culture in Nineteenth-Century Peru: The Rise of the Partido Civil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

NEELY, Thomas

1909 *South America: its missionary problems*. Nueva York: Young People's Missionary Movement of the United States and Canada.

NEWELL, Martha

c.1904 *For Christ and Cusco. A Memorial of W. H. Newell. With Extracts from his Letters*. Londres: Regions Beyond Missionary Union.

OBREGÓN, Wilber Alejandro

2019 “El porvenir de las razas: el racialismo en el Perú entre los siglos XIX y XX”. *Revista Análisis*. Bogotá, volumen 51, número 94, pp. 81-100.

ORGANIZACIÓN DE ESTADOS IBEROAMERICANOS (OEI)

s.f. *Sistemas educativos nacionales – Perú*. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/per23.pdf>

ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina

2007 “El pensamiento político de Clorinda Matto de Turner”. *Investigaciones Sociales*. Lima, año XI, número 18, pp. 379-397.

PAVLAKIS, Dean

2015 *British Humanitarianism and the Congo Reform Movement, 1896–1913*. Farnham: Ashgate.

PAZOS, Juan Francisco

1891 *Tesis sobre la inmigración en el Perú sustentada por Juan Francisco Pazos Varela en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas para la colación del grado de bachiller*. Lima: Imprenta y Librería de Benito Gil.

PENZOTTI, Francisco

1916 *Spiritual Victories in Latin America*. Nueva York: American Bible Society.

1913 “Memorias de viaje”. En ESCOBAR, Samuel (editor). *Precursores evangélicos*. Lima: Presencia, 1984, pp. 119-162.

PEASE, Franklin

1999 “Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII”. En HAMPE, Teodoro. *La Tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, pp. 17-34.

1994 *Los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

PIEDRA, Arturo

2005 *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. Segunda edición. Quito: CLAI.

POOLE, Deborah

1998 “Landscape and the Imperial subject. US images of the Andes, 1859-1930”. En GILBERT, Joseph, Catherine LE GRAND y Ricardo SALVATORE (editores). *Close Encounters on Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*. Durham / Londres: Duke University Press, pp. 107-138.

PRATT, Mary Louise

2010 *Ojos Imperiales. Literatura de Viajes y Transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.

PRESCOTT, William

1851 *Historia de la conquista del Perú con observaciones preliminares sobre la civilización de los Incas*. Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar Roig.

RADER, Marvin

1926 “Evangelizing Beyond the High Andes”. *Inca Land*. S.l., volumen II, número 2, marzo-abril, p. 20.

RAIMONDI, Antonio

1874 *El Perú*. Tomo I. Lima: Imprenta del Estado.

RAMÍREZ, Luz Elena

2007 *British Representations of Latin America*. Gainesville: University Press of Florida.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos

2007 “Francisco Penzotti: víctima del sectarismo religioso”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. Lima, número 34, pp. 87-100.

RENGIFO, Elías

2019 *Los libros de las comunidades andinas en la literatura peruana de tradición oral*. Tesis para optar el grado académico de Magíster en Literatura Peruana y Latinoamericana. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas - Unidad de Posgrado. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3FC6Gxa>

RITCHIE, Juan

- 1946 *The Gospel in the High Andes: A work of God among the Quechua Indians*. Londres: Evangelical Union of South America.
- 1924 *Guía Evangélica Peruana*. Lima: Librería e Imprenta El Inca.
- 1923 *With the EUSA in Central Peru*. Londres: Evangelical Union of South America.
- 1922 “Evangelism, Press and Post”. *Neglected Continent*. Ontario, año 6, número 1, diciembre, pp. 226-228.
- 1921 “The Religious Periodical in South America. Its Unique Opportunity”. *Neglected Continent*. Ontario, año 5, número 6, marzo, pp. 99-101.

RIVIALE, Pascal

- 2000 *Los viajeros franceses en busca del Perú antiguo (1821-1914)*. Lima: IFEA, Fondo Editorial PUCP.

ROBERT, Dana L.

- 2008 “The ‘Christian Home’ as a Cornerstone of Anglo-American Missionary Thought and Practice”. En ROBERT, Dana (editor). *Converting Colonialism. Vision and Realities in Mission History, 1706-1914*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 134-165.

ROSTWOROWSKI, María

- 2019 *Los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

RUELAS VARGAS, David

- 2017 “La Escuela Rural de Utawilaya y los adventistas en el Altiplano puneño 1898-1920: Precursora de la educación rural indígena peruana y Latinoamericana”. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. Tunja, volumen 19, número 29, julio-diciembre, pp. 67-87.
- 2016 “La escuela rural de Utawilaya: Una Educación liberadora desde Puno - Perú 1902”. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. Tunja, volumen 18, número 27, julio-diciembre, pp. 243-262.

RUIZ GUERRA, Rubén

- 1992 *Hombres nuevos: metodismo y modernización en México (1873-1930)*. México: CUPSA.

RYCROFT, Stanley

- 1976 *Memoirs of Life in Three Worlds*. Cranbury: J. B. Business.

SALAZAR, Robert

- 2018 “Libertad de cultos o tolerancia religiosa: anticlericalismo en el Perú (1900-1915)”. *Desde el Sur*. Lima, volumen 10, número 1, pp. 157-175.

SAVAGE, John

1950 *Peru To-day*. Londres: The Evangelical Union of South America.

1946 *On Trek in the Andes*. Londres: The Evangelical Union of South America.

SCHWEINSBERG, Henry W.

1951 *Inca Gold*. Nashville: Broadman Press.

SEIGUER, Paula

2019 “‘Los caminos de Penzotti’. Las misiones protestantes en América del Sur y la construcción de la laicidad”. *Iberoamericana. América Latina – España – Portugal*. Berlín, número 19, pp. 157-179.

SMITH, T. W.

1918 “Manifestaciones de incultura”. *El Cristiano*. Lima, número 80, mayo, pp. 68-69.

SORIA LUJÁN, Daniel

2021 “El reconocimiento constitucional del ejercicio público de la libertad de cultos en el Perú (1915)”. En ALVITES, Elena (coordinadora). *La Constitución frente a la sociedad contemporánea. Treinta años de la Maestría en Derecho Constitucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento Académico de Derecho -Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica, pp. 177-202.

SPEER, Robert

1909 *Missions in South America*. Nueva York: Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.

SQUIER, Ephraim George

1877 *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. Londres: MacMillan and Co.

STAHL, Ferdinand

2009 *En el país de los Incas*. Segunda edición en español. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.

1932 *In the Amazon Jungles*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association.

1920 *In the Land of the Incas*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association.

STECHEER, Antonio

2009 “El análisis crítico del discurso como herramienta de investigación psicosocial del mundo del trabajo. Discusiones desde América Latina”. *Universitas Psychologica*. Bogotá, volumen 9, número 1, enero-abril, pp. 93-107. Consulta: 2 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3lsJGsM>

STEFFEN, Hans

1911 “Anotaciones a la ‘Historia Indica’ del capitán Pedro Sarmiento de Gamboa”. *Anales de la Universidad de Chile. Memorias científicas y literarias*. Santiago, tomo 129, julio-diciembre, pp. 1107-1214. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3Duw46f>

STIRLING, Stuart

2008 *El último conquistador. El pinteño Mancio Serra de Leguizamón*. Pinto: Ayuntamiento de Pinto.

STOLL, David

2002 *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Segunda edición (formato digital). Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3akrsDk>

STULL, Ruth

1951 *Sand and Stars. Missionary Adventure on the Jungle Trail*. Los Angeles: Revell.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah S.

2009 *La Biblia y el Imperio. Exploraciones Poscoloniales*. Madrid: Akal.

SWANSON, Herb

2004 “Said's Orientalism and the Study of Christian Missions”. *International Bulletin of Missionary Research*. Princeton, volumen 28, número 3, pp. 107-112. Consulta: 28 de setiembre de 2021.

<https://bit.ly/3mafxxe>

TAYLOR, William

1878 *Our South American Cousins*. Nueva York – Londres: Nelson and Phillips – Hodder and Stoughton.

THOMPSON, Phyllis

1955 *Dawn Beyond the Andes*. Londres: Regions Beyond Missionary Union.

THOMSON, James (Diego)

1847 “South America”. *Evangelical Christendom*. Londres, volumen 1, diciembre, pp. 387-389.

1827 *Letters on the Moral and Religious State of South America*. Londres: James Nisbet. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/3lutmHX>

1827a “Cartas desde el Perú”. En ESCOBAR, Samuel (editor). *Precursores evangélicos*. Lima: Presencia, 1984, pp. 9-118.

1827b “Informe XXI de la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras a la Junta General celebrada en Londres el 15 de Mayo de 1826”. *El Repertorio Americano*. Londres, tomo II, pp. 58-80.

THURNER, Mark

1997 “Peruvian Genealogies of History and Nation”. En GUERRERO, Andrés y Mark THURNER (editores). *After Spanish Rule*. Durham: Duke University Press, pp. 141-175.

TUDESCO, James Patrick

1980 *Missionaries and French imperialism: the role of Catholic missionaries in French colonial expansion, 1880-1905*. Tesis de doctorado (PhD). Mansfield: The University of Connecticut. Consulta: 3 de octubre de 2021.

<https://bit.ly/31o3NZ0>

TUNINETTI, Angel

2001 *Nuevas tierras con viejos ojos: viajeros españoles y latinoamericanos en Sudamérica, siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires: El Corregidor.

VARISCO, Daniel Martín

2012 “Orientalism and bibliolatry: framing the Holy Land in nineteenth-century Protestant Bible customs texts”. En NETTON, Ian (editor). *Orientalism Revisited. Art, Land and Voyage*. Londres: Routledge. Consulta: 28 de setiembre de 2021.

<https://bit.ly/39HbnY2>

VÁSQUEZ, Adolfo

1937 *Datos históricos de la Iglesia Metodista Episcopal*. Lima: inédito.

VINCENT, Ethel Gwendoline Moffatt y Howard VINCENT

1894 *China to Peru over the Andes: a journey through South America*. Londres: S. Low, Marston, and Co.

WATSON, James

1909 *Lima, the City of the Kings. Leaves from the Diary of James Watson*. Londres: Regions Beyond Missionary Union.

WINANS, Roger

1955 *Gospel Over the Andes*. Kansas City: Beacon Hill Press.

WOOD, Thomas

1907 "The Land of the Incas". En BEACH, Harlan, F. P. L. JOSA, Taylor HAMILTON, H. C. TUCKER, C. W. DREES, I. H. LA FETRA, T. W. WOOD y T. S. POND. *Protestant Missions in South America*. Nueva York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, pp. 141-160.

YAREMKO, Jason M.

2000 *U.S. Protestant Missions in Cuba: From Independence to Castro*. Gainesville: University of Florida Press.

ZAVALA, Rubén

1989 *Historia de las Asambleas de Dios del Perú*. Lima: Dios es Amor.

