

LA RELACIÓN ENTRE PROTESTANTES, MASONES
Y EL PENSAMIENTO LIBERAL EN EL PERIODO
OLIGARQUICO, 1810-1930

Un análisis comparado entre Chile y Perú.

Rev. Dr. David Muñoz Condell

Presentación

Un campo relativamente nuevo para la investigación socio-histórica de América Latina lo constituye el estudio de las religiones entre las logias masónicas, las sociedades misioneras protestantes, los clubes liberales y de otras formas de asociatividad¹, tales como las sociedades mutualistas, espiritistas, patrióticas, entre otras.

En el mejor de los casos, la atención de los historiadores se ha dirigido casi exclusivamente hacia las logias masónicas², por el importante desarrollo político que tuvieron en los primeros años, posteriores a las guerras de independencia, por lo cual han dejado de prestar atención a su participación a lo largo del siglo. No obstante el hecho de que lograron construir un frente anticatólico romano integrado por las sociedades misioneras protestantes, las propias logias masónicas y los partidos liberales y radicales. Alianza muchas veces denunciada por la Iglesia Católica, Apostólica y Romana³, preocupada por la presencia de estos actores sociales.⁴

¹ Cuando hablamos de asociatividad nos referimos al hecho de agruparse en torno a un ideal común, que los convoque y les de respuestas a sus inquietudes, demandas y necesidades.

² Ver especialmente los dos volúmenes del historiador masónico Benjamín Oviedo, quien escribió **La Masonería en Chile: Bosquejo Histórico, La Colonia, La Independencia, La República**, Tomo I-II. Santiago, Chile. Sociedad Imprenta Litografía Universo, 1929.

³ Recientemente el historiador católico Ricardo Krebs, vinculado a la Pontificia Universidad Católica de Chile escribió una síntesis que describe, analiza e interpreta los acontecimientos fundamentales de la historia de la Iglesia en el contexto de los fenómenos políticos, culturales, sociales y económicos de América Latina decimonónica. El libro expone y analiza determinados procesos comunes a todo el ámbito americano. Pero, al mismo tiempo y de manera paralela, considera las particularidades que se dan en el ámbito de los nuevos Estados. La temática que se privilegia es la referente a las relaciones Iglesia Estado y en el análisis de ella es donde se encuentra el mayor aporte de este libro. El texto lleva por título, **La**

Lo anterior responde a lo que denominamos una “alianza estratégica” entre protestantes, liberales y masones, los que cuentan con una agenda de trabajo común, y una historia ideológica que coincide con principios y fundamentos filosóficos, que tienen como base las ideas de la revolución francesa: la libertad, la fraternidad y la igualdad.

El objeto del presente trabajo se concentra en el estudio de las sociedades misioneras cuya base doctrinal se funda en la tradición religiosa de la Reforma Protestante del Siglo XVI en Europa, cuyos tres ejes temáticos fundamentales fueron: *sola fe, sola gratia y sola scriptura*,⁵ estructura organizativa ligada en gran medida al protestantismo ascético y pietista.

Precisamente estos elementos constitutivos de un tipo de personalidad religiosa fueron el atractivo de las organizaciones liberales y masónicas para enrolosarlos a dichas sociedades, ya que se plantean como aliados estratégicos en la lucha contra la hegemonía de la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

En nuestra investigación interesa tratar la ubicación tempore - espacial que se ubica entre 1810 a 1930, en las Repúblicas de Chile y del Perú, porque durante esos años variadas sociedades misioneras europeas⁶ dieron inicio a sus actividades en ambos países, destacándose entre ellas: la Sociedad Bíblica

Iglesia de América Latina en el Siglo XIX. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. 2002.

⁴ Jean Pierre Bastian. **Protestantes, Liberales y Francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina**, siglo XIX. FCE. México. 1995. Página 7.

⁵ Ver especialmente el texto del Profesor de la Ecole des Houtes Etudes de Sorbone, Richard Stauffer, **La Reforma (1517-1564)**, Oikos-Tau, España 1974, donde menciona que la Iglesia Católica Apostólica y Romana promovían permanentemente las reformas de las costumbres, pero no de las doctrinas. En cambio, para atender las necesidades de las almas, hacia falta una renovación en el ámbito dogmático. Fue allí, donde Lutero, Zwinglio y Calvino jugaron un rol importante, dando una nueva interpretación a los hechos religiosos a partir de los ejes: Fe, Biblia y Gracia.

⁶ Lo interesante de estas denominadas sociedades misioneras europeas es que reunían tres requisitos básicos que intentaremos comprobar, la relación de estos misioneros con un pasado común: en primer lugar ellos representaban una fe disidente, la protestante, en segundo lugar, ellos en su gran mayoría pertenecían a logias del Oriente de Inglaterra y de Escocia, y en tercer lugar, compartían el ideario político del pensamiento liberal.

Británica, la Sociedad Bíblica Americana⁷, la Asociación Cristiana de Jóvenes y las Sociedades Misioneras Bautistas, Presbiterianas y Metodistas.⁸ Todas ellas y con fuerte arraigo europeo y norteamericano.

Ahora bien, es válido preguntarse si esas sociedades misioneras constituyeron un grupo homogéneo en cuanto a su organización, doctrina, intereses y estrategias o sí, por el contrario, sus diferencias doctrinales u organizativas provocaron que su inserción y prácticas en Chile y Perú fueran distintas.

Al respecto podemos decir que esas sociedades representaban dos modelos de tradición y estructuras eclesiásticas. Por una parte, los metodistas tenían un sistema de gobierno episcopal,⁹ cuyo poder de decisión y ejecución se concentra en el Obispo y en su equipo asesor. Pero cuyo control, no obstante, era ejercido por las conferencias generales, a las que acudían los delegados de las bases eclesiásticas; por la otra, los presbiterianos y los congregacionalistas defendían un régimen parlamentario de asambleas sinodales en las que el debate democrático definía la acción que debía emprenderse.

En ese sentido, mientras que el primer modelo permitía una decisión y ejecución rápida en el tiempo que transcurría entre dos conferencias anuales, el segundo impedía a los dirigentes tomar decisiones unilaterales fuera las asambleas, lo que hacía más lento el proceso de ejecución.

En la práctica, empero, una vez establecidas las redes eclesiásticas, tanto las conferencias generales metodistas como los sínodos presbiterianos y congregacionalistas constituyeron los espacios en los que se decidió la marcha

⁷ Al respecto consultar la obra del historiador y sacerdote Humberto Muñoz. **Nuestros Hermanos Evangélicos**. Ediciones Nueva Universidad. Colección Universidad y Fe. Santiago, Chile. Agosto 1974. Páginas 35-56.

⁸ Ver el trabajo inédito del historiador Ignacio Vergara s.j. **El Protestantismo en Chile**. Editorial del Pacífico s.a. Santiago, Chile. Julio 1962. 2 edición. Página 12.

⁹ El gobierno episcopal es aquel que cuentan iglesias como la anglicana, la metodista y algunas iglesias pentecostales que tienen como autoridad eclesiástica máxima al Obispo, quien concentra la autoridad y el poder eclesial no sólo para gobernar sino también para formar.

de la labor proselitista; por lo demás, en el aspecto doctrinal tampoco existieron diferencias fundamentales en cuanto a la práctica conversionista en los países que estamos estudiando.

Si bien es cierto que presbiterianos¹⁰ y metodistas¹¹ provenían de dos tradiciones teológicas distintas e incluso antagónicas, esto es, los primeros ponían el acento en la predestinación del individuo y, por ende, en la imposibilidad para éste de elegir o asegurar su destino (calvinismo), mientras que los segundos, por el contrario, afirmaban la posibilidad de la participación activa del creyente en su salvación y de su contribución a la perfección moral individual (wesleyanismo).

En Estados Unidos, no obstante, en la primera mitad del siglo XIX, se habían borrado esas diferencias históricas entre calvinismo¹² y arminianismo¹³ y ambas posiciones se habían reconciliado ante la experiencia de los éxtasis espirituales, que ponían el énfasis en un estilo de vida ético y práctico cristiano.

¹⁰ El presbiterianismo es un sistema eclesial en el cual la autoridad no se halla, en el último término, en una persona (como en el Papa, para los católicos), ni en un colegio de obispos (como en el caso de los episcopales), ni en la congregación local (como en el caso de los congregacionalistas), sino en un grupo de personas que representan un número determinado de iglesias locales. Este grupo se llama el **“Presbiterio”**.

¹¹ El metodismo es una práctica, un **“método”** de vida que se juzgó como más ajustado al espíritu del Evangelio. Por eso, las Reglas Generales que dio su fundador Juan Wesley al principio se reducían a prohibir la demasiada comodidad, la verbosidad, la participación en diversiones mundanas, la abstención del alcohol. De ahí que los primeros metodistas se distinguieran por su vida austera y sencilla, su vestir modesto, su ausencia de los sitios donde se practiquen las diversiones. Para ser admitidos en la iglesia, lo que importaba era la práctica de estas cosas y no una determinada doctrina dentro del cristianismo.

¹² El calvinismo es también conocido por su doctrina de la “doble predestinación”, de donde Calvino concluía que ya que Dios elige a algunos para la salvación a través de un decreto divino, y permite la condenación del resto. Calvino fue un teólogo sistemático, como es evidente en su “Institución de la Religión Cristiana” junto con Lutero, enseñó contra el catolicismo romano que una persona se salva solamente por gracia, solamente por fe y solamente por la escritura. No obstante, a diferencia de Lutero, Calvino rechazó la presencia física de Cristo en la cena del Señor y se apartó más que Lutero de las prácticas romanas en la liturgia de la Iglesia.

¹³ El Arminianismo es una corriente teológica formulada por el teólogo holandés Jacob Arminius (1560-1609) quién en repudio de la doctrina Calvinista de la predestinación y la elección, enseñó que Dios ha elegido sólo a aquellos que sabía de antemano que iban a creer. Arminio también negó la doctrina de la “gracia irresistible” y otros dogmas del calvinismo.

Así, la religión pragmática resultante, que para algunos fue el crisol de la nacionalidad estadounidense, se fundaba en una serie de principios éticos, como la abstención de tomar bebidas alcohólicas, de fumar, de bailar, de asistir a fiestas, el respeto del descanso dominical, la promoción y defensa del matrimonio civil, el rechazo de todo tipo de juegos y de toda actividad considerada “pecaminosa”.

Consecuentemente, debido a que todas esas sociedades misioneras llegaron a Chile y Perú, no existió ninguna diferencia entre las prácticas conversionistas. Las sociedades misioneras que se instalaron en el cómo sur eran producto de las grandes iglesias protestantes, que practicaban ritos religiosos similares, como la conversión a Cristo y el bautismo, como signos de haber tenido un encuentro personal con Dios. Esto afirmaba la conversión¹⁴ individual que era vista como el signo de pertenencia¹⁵ a la congregación religiosa.

Además, todas ellas consideraban que la práctica de las buenas obras morales era una consecuencia de la conversión individual y una condición para obtener la salvación.

Cabe recordar también un último factor que engloba a todas esas sociedades religiosas en un proyecto unitario. Se trata de su desarrollo en el marco de un proceso más amplio, a escala mundial como fue la naciente expansión económica, política e ideológica de Estados Unidos, tanto hacia América Latina como hacia Africa y Asia.

¹⁴ La conversión a Cristo es un acto netamente espiritual, de trascendencia, se ubica en el ámbito lo sobrenatural. La persona que conoce (se le revela Dios a su persona) a Cristo “nace de nuevo” y “tiene una vida nueva”. Esto corresponde a un cambio interno, un cambio de personalidad, que siempre es parabién. En el caso de que no fuera así, en términos religiosos se le denomina a dicha acción una simple “sugestión” de la persona.

¹⁵ Abraham Maslow en su texto **El Hombre Autorrealizado** plantea en su escala el tema de la pertenencia y el de la autorrealización como ser humano. El sentido de pertenencia que le otorga la religión a las personas es vital, ya que le brinda identidad y la calidad de “hermano en la fe”, tal como lo plantea el sociólogo de la religión suizo Cristián Lalive D’epinay, en su obra sobre el Protestantismo en Chile **“El Refugio de las Masas”**.

Esa expansión, conocida también con el término de irrupción norteamericana, fue un fenómeno complejo que incluyó la expansión religiosa de lo que se ha dado en llamar un “cristianismo de civilización” dedicado a difundir los tipos de educación, salud, obras de caridad y valores occidentales modernos.

Ahora bien, para poder considerar ese conjunto de nuevas formas de asociación protestantes establecidas en Chile y Perú entre 1810-1930 como una unidad religiosa y social no es suficiente tomar nota de su similitud de origen; también se hace necesario tomar en cuenta la medida en que esas nuevas formas de asociación tuvieron que integrar ciertos valores y prácticas corporativistas para echar raíces duraderas.

Así, debemos preocuparnos por descubrir, cuáles fueron los elementos endógenos favorables al establecimiento de esa red de nuevas formas de asociación religiosas protestantes a lo largo de la influencia católica. En este sentido, lo que definirá la unidad de nuestro objeto de estudio será el conjunto de mediaciones sociales y culturales que facilitaron la estructura de las nuevas sociedades religiosas en Chile y Perú.¹⁶

Un primer elemento determinante para entender nuestro objeto lo constituyen tanto las fracturas de las alianzas entre la Iglesia Católica Romana y el Estado¹⁷

¹⁶ Postulamos el hecho de que las sociedades misioneras protestantes influyeron de tal forma en los países latinoamericanos a través de representantes diplomáticas, educadores, institutrices, y capellanes que venían con una misión netamente diplomática, pero que extendían su labor proselitista a círculos de influencia de la clase criolla.

¹⁷ El historiador chileno Juan Wherli Romo, en su texto inédito de 1997, titulado: **La Separación de la Iglesia del Estado Chileno a la luz del la Constitución de 1925**, dice al respecto en la página 3: “la larga historia eclesiástica de las Iglesias Católica y Protestante en Chile no estaría completa sin la consideración de los acontecimientos que permitieron la separación jurídica entre la Iglesia Católica Romana en Chile y el estado nacional. Fue de todas maneras la culminación de un largo y difícil debate iniciado desde un lejano 1818, cuando un grupo de extranjeros protestantes sajones residentes en Valparaíso plantearon al gobierno del Director Supremo don Bernardo O’Higgins la necesidad de serles autorizado un “paño de terreno” para la sepultación de quienes en la época eran considerados por las autoridades eclesiásticas como “Herejes”, a esto se unió de inmediato la solicitud de que se le permitiera la autorización para efectuar los ritos y cultos de su religión en el territorio nacional”. Sólo en 1925, y bajo la Presidencia de don Arturo Alessandri Palma, se logró la tan anhelada separación entre la Iglesia y el Estado.

como la conciliación de intereses que se dio en diferentes momentos precisos entre esas dos instituciones.

El surgimiento de las nuevas formas de asociación religiosas no católicas encuentra su unidad en la existencia de una contradicción estructural en el seno de las sociedades chilena y peruana decimonónica entre los países reales, cuya estructura social y política se basaba en un conjunto de relaciones y vínculos tradicionales de tipo corporativo y patrimonial, y el deseo de una minoría liberal, con la pretensión de romper esas formas de asociación tradicionales para crear una sociedad moderna, en el sentido político, económico y social liberal.¹⁸

A partir de esa contradicción será como debe entenderse la función y la unidad de comportamiento de las nuevas sociedades protestantes, portadoras de una cultura religiosa y política moderna opuesta a las formas de asociación religiosas católicas tradicionales.

Con todo, la oposición sistemática al catolicismo romano no fue lo único que reforzó el carácter unitario de las nuevas formas de asociación protestantes en Chile y Perú; también los sectores sociales específicos que se interesaron por esas nuevas prácticas y creencias religiosas católicas tradicionales.

En suma, hubo un último factor que contribuyó a dar un carácter homogéneo a las Sociedades Protestantes en Chile y Perú. Debido a la similitud en su oposición al catolicismo romano, fueron objeto de constantes ataques y persecuciones, situación que las llevó a definir una colaboración mutua en

¹⁸ Para profundizar más en el tema de las contradicciones culturales ver el texto del historiador francés Jean-Pierre Bastián: **La Mutación Religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica**. Fondo de Cultura Económica. México. 1997. 230. El autor se interesa por entender las consecuencias de dicho cambio en los entornos rural y urbano. Lejos de corresponder a un proceso de secularización y de individualización de las creencias, los nuevos actores comunitarios con base en una religiosidad emocional y fusional que permite organizar la sobrevivencia de los marginados. También promueven el surgimiento de nuevos actores políticos confesionales que entran en competencia con la Iglesia católica en la búsqueda de su reconocimiento por el Estado, los cuales sirven a la vez de clientelas para el nuevo corporativismo social que acompaña a las transiciones democráticas en curso.

defensa de sus intereses religiosos y sociales y a unir esfuerzos tanto en su estrategia de difusión como en sus publicaciones y en sus políticas educativas.

A su vez, esas estrategias comunes elaboradas para contrarrestar los ataques antiprotestantes¹⁹, agravado por la política de conciliación hacia la Iglesia Católica, las llevaron a celebrar asambleas generales, en las que se congregaban todas.

El interés por un fenómeno religioso protestante disidente de origen extranjero, provoca asombros en las sociedades chilena y peruana, por las maneras de enfocar la realidad y cómo promueven los principios libertarios liberales europeos.

Por eso mismo, la intención no es únicamente estudiar el protestantismo chileno y peruano en cuanto ideología disidente sino, también, investigar su función práctico-social, vale decir, el considerarlo como una forma de organización y de asociación específica.

Consecuentemente, el considerar como disidente a una religión nos conduce a tener que prestar atención a los sectores sociales desviacionistas, disidentes, en ruptura con las prácticas y creencias religiosas dominantes y hegemónicas.

Así, el estudiar el cómo y por qué ciertos sectores específicos de la sociedad chilena y peruana de fines del siglo XIX, optaron por una religión de origen exógeno²⁰ y se organizaron en torno a ella para crear nuevas formas de asociación nos remite a tres problemáticas más amplias a investigar.

¹⁹ Este antoprotestantismo es promovido fuertemente por los grupos conservadores vinculados a la Iglesia Católica, los que se sienten motivados por el frenar el avance de los grupos protestantes emergentes en la sociedad chilena.

²⁰ Se entiende por religión de origen exógeno aquellos movimientos religiosos protestantes extranjeros, y que es producto de una sistemática política de evangelización de las sociedades misioneras británicas, escocesas, y americanas. Esto también se ha denominado “evangelismo de implantación”.

En primer lugar, ya en las primeras épocas del siglo XIX se crearon nuevas formas de asociatividad: las logias masónicas²¹, que vivieron transformaciones drásticas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, momento en que su importancia política disminuyó, aunque perduraron junto con las sociedades protestantes.

En segundo lugar, se crearon también nuevas formas de asociación esotéricas²² que, aunque es muy poco lo que se sabe de ellas, atraieron la atención de personas que participaron en dichos círculos.

En tercer lugar, también tuvieron auge nuevas sociedades obreras, las sociedades mutualistas, que se diferenciaban de los antiguos gremios corporativistas.

Ahora bien, las nuevas formas de asociación protestantes tuvieron en común con las logias masónicas y grupos esotéricos su carácter religioso y filosófico, esto es, un conjunto de ritos y de creencias relacionados con la afirmación de un ser supremo objeto de veneración; pero también contaron con la característica común de estar en ruptura con el catolicismo dominante y de ser rechazadas por él.

El catolicismo romano, cuyo carácter corporativo y patrimonial privilegiaba al grupo sobre el individuo, había contribuido a constituir la sociedad tradicional latinoamericana; mientras que, a esa concepción católica aristotélico-tomista de

²¹ El sociólogo chileno Humberto Lagos Scuffeneger, en su texto **Crisis de la Esperanza: Religión y Autoritarismo en Chile**, editado en agosto de 1988, por PRESOR/LAR, dice al respecto en la página 50, que la discusión en el siglo XIX se hacía a través de los periódicos tanto liberales como conservadores. A estas alturas del siglo XIX era evidente la construcción de una alianza de mutuo servicio entre el liberalismo anticlerical y el protestantismo anticatólico, que se expresará históricamente con el ingreso sostenido de líderes evangélicos a las secretas sociedades masónicas, y cuya máxima realización se da, en la década de los 70, con la asunción al cargo de Gran Maestro de la Gran Logia de Chile, por el pastor presbiteriano, Horacio González Contense.

²² El análisis básico es el de la posesión de conocimientos o verdades que permanecen ocultos, secretos o velados para aquellos que no han sido designados o iniciados para recibirlos. Los conocimientos esotéricos son bastante comunes entre los cultos.

la sociedad se oponía la afirmación moderna, forjada tanto por las reformas protestantes como por la Revolución Francesa, del libre albedrío²³ del individuo, afirmación que se integraba con los derechos del ciudadano para forjar una sociedad nueva en que la Iglesia y el Estado eran entidades separadas.²⁴

Contrariamente al caso del catolicismo, al cual se pertenecía por el solo hecho de haber nacidos en un contexto católico. Para tomar parte en las nuevas formas de asociación era necesario elegir, adherirse personalmente, convertirse, asociarse, y para el individuo, protestante, masón, esotérico, tal paso implicaba una opción en ruptura con los valores religiosos dominantes y con las formas tradicionales de pertenencia a los grupos sociales.

Por ello, al estudiar las formas de asociación protestantes se espera contribuir a la comprensión de la función de esas nuevas agrupaciones en el seno de una sociedad marcada por pautas tradicionales en las formas de asociación.

Tanto las congregaciones protestantes como, las logias masónicas o las sociedades esotéricas, ofrecen modelos de asociación, portadores de representaciones y valores nuevos y, por lo mismo, reveladores de las mutaciones que afectaron a las sociedades latinoamericanas, primera característica que confiere a dichas asociaciones una gran importancia como objeto de estudio.

²³ El concepto teológico que está detrás del **libre albedrío** tiene su fundamento bíblico en el libro del Génesis, donde se establece que Dios al crear al hombre, le dio la libertad de discernir y de aceptar o rechazar la oferta divina. Esto plantea el hecho de que el hombre dispone de libertad para optar por las opciones que estime conveniente.

²⁴ Ver Juan Wehrli Romo. **La Separación de la Iglesia del Estado Chileno a la Luz de la Constitución de 1925**. Documento Inédito. 1997.

El estudio de las modernas formas de asociación protestantes nos remite a la historia del liberalismo y al problema de la construcción de un Estado - Nación liberal, contrapuesto o integrado a la sociedad tradicional²⁵.

Las sociedades protestantes no sólo tuvieron el respaldo de los liberales en el poder sino que reclutaron a sus miembros de entre los sectores sociales que se consideraban liberales. Así el estudio de las nuevas formas de asociación religiosa protestante vinculadas con el liberalismo anticatólico remite a los factores que afectaron las relaciones entre protestantes y católicos.²⁶

En fin, una tercera característica que nos parece importante para el estudio de las nuevas formas de asociación religiosas es la constitución de un liderazgo religioso de tipo desviacionista y disidente y su posible relación con la disidencia política.

Como puede deducirse de las tres problemáticas antes mencionadas, el estudio de las nuevas formas de asociación protestantes en Chile y Perú están lejos de reducirse a una historia eclesiástica o a una disidencia extraña o esotérica²⁷, puede permitirnos renovar algunos temas importantes para la investigación que nos convoca, ya que la producción bibliográfica es escasa al respecto.

Investigaciones Realizadas

En términos generales, las minorías religiosas protestantes de Chile y Perú no han atraído la atención de los investigadores sociales de ambos países. Y por ende, la producción bibliográfica no es precisamente abundante.

²⁵ Hilda Sabato. **Ciudadanía Política y Formación de las Naciones: Perspectivas Históricas de América Latina**. Fondo de Cultura Económica. México. 1999.

²⁶ Ver a Jean Pierre Bastian. **Historia del Protestantismo en América Latina**. Ediciones CUPSA. México 1990.

Donde se encuentran algunos intentos por estudiar la presencia protestante en Chile y Perú es en México, estudios entre los cuales pueden distinguirse algunas líneas de interpretación que permiten hacer una síntesis del tema; a saber:

1) Un primer grupo de obras aborda el fenómeno protestante en Chile y Perú como uno de los agentes de la penetración exógena y considera el factor religioso protestante como la legitimación ideológica de la expansión de estos.

28

En este punto destacamos, entre otros, el texto del historiador peruano Tomás Gutiérrez S., quien escribió el libro **“Los Evangélicos en Perú y América Latina, ensayos sobre su historia”**, editado por el Archivo Histórico del Protestantismo Latinoamericano y la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Por otra parte, Tomás Gutiérrez S., es uno de los pocos historiadores latinoamericanos que hacen la relación entre protestantismo y liberalismo. De hecho, en su texto, hace una lectura en perspectiva de la iglesia en América Latina, desde el siglo XVI hasta el siglo XX, donde predomina esta relación entre protestantes y liberales.

Otro autor que ha trabajado el tema es el Dr. en Teología, el chileno Maximiliano Salinas C, autor de **“Historia del Pueblo de Dios en Chile: La Evolución del Cristianismo desde la Perspectiva de los Pobres**, trabajo que profundiza en el origen de la cristiandad y el establecimiento del orden señorial en los siglos XVI y XVII, la crisis de la cristiandad y el surgimiento del movimiento popular desde 1880 hasta la fecha.

²⁷ Entendemos por **esotérico** como aquel “referente a doctrinas o prácticas que se mantienen ocultas o reservadas para los iniciados en una religión o secta”. Aquilino de Pedro, **Diccionario de Términos Religiosos y Afines**, Editorial Verbo Divino/Ediciones Paulinas, Madrid., España. 1990. Página 79.

²⁸ David Muñoz Condell. **El Rol del Protestantismo en Chile**, Documento de Trabajo, Escuela de Investigaciones Policiales, Santiago, Chile, 2002.

Otra interesante contribución es la del teólogo chileno, Dr. Juan Sepúlveda, escribe el Capítulo II del texto anteriormente citado un apartado titulado, “**El Nacimiento y Desarrollo de las Iglesias Evangélicas**”, donde comenta en la nota N° 15, que “está pendiente un estudio profundo de las implicancias de la alianza entre protestantes y masones.

En ese sentido Juan Sepúlveda que, es sabido, por ejemplo, que importantes líderes de iglesias como “Bautistas”, “Metodistas” y “Presbiterianos” (en sus diversas ramificaciones posteriores), son a la vez prominentes hombres de la masonería chilena, lo que nos lleva a argumentar que la motivación fundamental de esta alianza ha sido la lucha contra el dominio de la Iglesia Católica y no un proyecto común de sociedad.

De allí, por ejemplo, que esa alianza en algunos casos se haya extendido también al socialismo en la medida que éste también era un movimiento laico”²⁹.

2.- Un segundo grupo de investigaciones agrupa tesis de grados en torno al crecimiento de la iglesia y de las misiones y trabajos que responden a fines apologéticos y subrayan las dificultades que tuvo el protestantismo para desarrollarse en Chile y en el Perú.

En ese sentido especial atención hay que tener con el historiador suizo Karl Appl³⁰, quien escribió un texto que nos presenta una visión panorámica de la iglesia. Esta obra es fundamentalmente producto de la investigación y recopilación de datos de las Iglesia en Chile, especialmente de las iglesias evangélicas, remontándose desde la llegada de Cristóbal Colón a América,

²⁸ Maximiliano Salinas. **Historia del Pueblo de Dios en Chile**, Ediciones Rehue-Cehila. Santiago, Chile. 1987. Página 287.

²⁹ *Ibíd.* Página 287.

³⁰ Karl Appl. **Bosquejo de la Historia de las Iglesias en Chile**, editado por Ediciones Platero. Santiago, Chile.

analizando la importancia y consecuencias de la empresa colombina y basándose en el trasfondo religioso, político, social, cultural de Europa desde el siglo XV en adelante.

Simplemente interesante resulta la tesis para optar al grado de Licenciado en Educación con mención en Historia y Geografía, de la Facultad de Educación Humanidades y Arte de la Universidad de Concepción, de Juan Ortiz Retamal³¹, es uno de los trabajos mejor elaborados que nos ha tocado revisar. Ortiz Retamal presenta un estudio acabado de las motivaciones tanto de los liberales como de los conservadores en dicho período de la historia. Especial hincapié hace al rol que les tocó jugar a las logias masónicas y a los clubes liberales de la época.

3.- un tercer grupo es el estudio que intenta dar una interpretación contextual y crítica sobre la presencia del protestantismo y su conexión con las logias masónicas en la sociedad peruana es, entre otras, la obra del historiador de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fernando Armas Asin, titulada: "Liberales, Protestantes y Masones: Modernidad y Tolerancia Religiosa, Perú, Siglo XIX", editado por la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Uno de los temas que trata Fernando Armas Asin en su texto es el de la asociación entre los protestantes con las logias masónicas y dice que desde los inicios del Perú independiente y a todo lo largo del siglo XIX, causó muchas controversias polémicas y que se presentó como recurrente cuando se trató el problema de la tolerancia de cultos, porque nacida con la irrupción del liberalismo y su ideal de libertad de conciencias³², la tolerancia se convertirá en

31 Juan Ortiz Retamal. **Los Evangélicos y la Política Chilena. Período 1810-1891**, Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia. Universidad de Concepción.

32 Los liberales acuñaron una frase que resume de alguna forma la idea que está detrás de ella: "si queremos hablar de libertad de conciencias, hay que tener conciencia de la libertad".

un vehículo de discordia entre múltiples agentes sociales, tanto por la ardorosa defensa que de ella se hizo, como por las críticas que mereció.

Después de haber revisado minuciosamente la bibliografía existente nuestra primera hipótesis de trabajo se orienta a explicar el origen y desarrollo del Protestantismo en América Latina, a través de un análisis comparado entre Chile y Perú, que responderían a un modelo de alianza estratégica con el liberalismo, promovido a través de logias constituidas regularmente en el continente, la cuál a su vez, genera movilidad social entre los actores sociales involucrados.

Es obvio decir que, una de las manifestaciones más comunes del liberalismo se manifestó a través de la creación de logias masónicas, como un resultado natural de dicha relación, heredera de la triada francesa: libertad, igualdad y fraternidad³³. A las cuales pertenecieron muchos gobernantes y líderes políticos destacados.³⁴

Esta mutua relación utilitaria de las corrientes protestantes y masónicas fue, paulatinamente, resultando en la incorporación de pastores y dirigentes de iglesias³⁵ a las logias masónicas chilenas, como resultado “natural” de la relación histórica. De allí, por ejemplo, que esa alianza en algunos casos se

³³ Ver el texto del Gran Maestro de la Gran Logia de Chile, Jorge Carvajal Muñoz, quien escribió en el contexto de los 140 años de la Gran Logia de Chile **Libertad, Igualdad, Fraternidad**. Mayo 2002.

³⁴ A modo de ilustración, en la galería de los Grandes Maestros de la Gran Logia de Chile se pueden destacar abogado Juan de Dios Arlegui, al ingeniero José Francisco Vergara, al abogado Enrique Mac-Iver, al fundador del Cuerpo de Bomberos de Santiago, Buenaventura Cádiz Patiño, el abogado Eugenio Matte Hurtado, al médico David Benavente, al médico Sótero del Río Gundín, al pastor evangélico Horacio González Contesse. Citados en el texto **Grandes Maestros de la Masonería Chilena: 1862-1998**. Ediciones de la Gran Logia de Chile. 1996.

³⁵ El Pastor bautista Ramón Salazar Ulloa escribió en el año 1993, en el contexto del aniversario de las Sociedad Bíblica Chilena un papel de dos destacados fundadores del evangelicalismo chileno y a su vez iniciados en las prácticas y costumbres de la masonería universal, titulado **Dos Insignes Pioneros de la Causa Bíblica: Diego Thompson (1788-1854) y David Trumbull (1819-1889)**.

haya extendido también al socialismo en la medida que éste también era un movimiento laicista.³⁶

Las consignas de batalla histórica: libertad religiosa, separación de la iglesia y el Estado, educación laica, anticatolicismo, Anticlericalismo, reúnen el interés protestante y masónico-liberal. Concretadas las aspiraciones fundamentales, la masonería se erige como guardiana del laicismo y del anticlericalismo, paralelo al aporte fundamental que realiza en diferentes áreas del conocimiento y de la conducción política.

Ahora bien, la incorporación de líderes protestantes a estas organizaciones secretas y laicas, significa también, dentro de la igualdad, que ellos comienzan a escalar posiciones de “autoridad” en sus estructuras jerárquicas.

Otra hipótesis de trabajo es de carácter secundario y señala que la alianza estratégica entre liberalismo, masonería y protestantismo refleja un grado de movilidad social entre sus adherentes, ya que en la medida en que están posesionados dentro de la triada se legitiman como estrato social. Este pensamiento positivista³⁷ de alguna manera crea un clima propicio en aquellos líderes libertarios, como Francisco de Miranda, Bernardo O’Higgins³⁸, Simón Bolívar, José de San Martín³⁹ y Antonio José de Sucre, un cimiento para organizar los espacios de reflexión y de difusión de la ideología liberal.

Es en este contexto, por ejemplo, en que se reclutan destacados líderes religiosos protestantes, británicos, escoceses y norteamericanos para

³⁶ Maximiliano Salinas. **Historia del Pueblo de Dios en Chile**, Ediciones Rehue-Cehila, Santiago, Chile, 1987, Página 287.

³⁷ Ver el trabajo del académico Miguel Vicuña Navarro, titulado: **La Emergencia del Positivismismo en Chile**. Documento de Trabajo N° 22, Centro de Investigaciones Sociales. Universidad ARCIS. Santiago, Chile, Octubre 1997.

³⁸ Ver el texto de Jorge Mario Quinzio Figueiredo: **O’Higgins, Demócrata y Masón**. Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago, 1993.

³⁹ Ver la obra del historiador argentino Adonay Menniti, **San Martín y los Libertadores de América del Sur**, Colección Parteluz 25, Madrid, España. Mayo 2000.

convertirlos en verdaderos “promotores” del pensamiento liberal, matizado con un lenguaje religioso que le da legitimidad y posesiona a las ideas.

Teoría

Nuestro marco teórico se sustenta en una visión socio-histórica de un período de la historia de América Latina, que da cuenta de una alianza estratégica de tres actores sociales importantes, como lo fueron: los liberales, los francmasones y los protestantes, tanto en Chile como en el Perú, entre los años 1810 a 1930.

Para ello nos sustentamos teóricamente en los siguientes autores, creadores de teoría de rango medio, que nos proporcionan una visión socio-histórica de nuestro objeto de estudio.

Ellos son, el sociólogo francés-mexicano Jean Pierre Bastián, quien por años trabajó la temática de la relación entre liberales, protestantes y masones en América Latina, desde la cátedra de la Universidad Nacional Autónoma de México. A su vez, el historiador de la Iglesia peruano. Fernando Armas Asin, quien ha sido uno de los intelectuales sudamericanos que ha trabajado profundamente esta alianza, desde la Pontificia Universidad Católica de Lima, Perú. El texto del historiador chileno Benjamín Oviedo, titulada “La Masonería en Chile: Bosquejo Histórico: la Colonia, la Independencia, la República”, Tomos I y II. Y la obra magistral del historiador masónico chileno Manuel Sepúlveda Chavarría, “Crónicas de la Masonería Chilena”, la que está sistematizada en V Tomos.

Y para cerrar el circuito de teóricos del tema, tomamos el marco conceptual del sociólogo alemán, Max Weber.

Las sociedades chilena y peruana en el álgido período que caracterizamos, enfrentan en su interior a actores sociales, que en el sentido weberiano, “combaten” para imponer su voluntad al “otro”. Este combate - relación social fundamental se ha caracterizado por un primer período en que el actor social “liberales” impuso su presencia a través de la protesta pacífica, sin desarticular el aparato hegemónico de la Iglesia Católica, encuentra a las Logias Masónicas practicando una estrategia de conversación y persuasión permanente, a fin de que las Iglesias se puedan atrever a una búsqueda de la legitimidad, tanto de la sociedad chilena como de la peruana.⁴⁰ Max Weber entiende la legitimidad como correspondiendo a las atribuciones de una cualidad a un sistema normativo (convención, ley), cualidad en virtud de la cual este “orden” es reconocido y aceptado como tal.⁴¹

Para Max Weber son tres los tipos de dominación legítima deducible como “puros” a).- la dominación racional o legal, fundada sobre la validez reconocida a la legalidad vigente y de la que extraen su legitimidad tanto las normas reglamentarias como quienes ejercen la dirección; b). - la dominación tradicional, que beneficia la indubitabilidad de las tradiciones como fuente de... autoridad; y c). - la dominación carismática, afirmada por la entrega de los miembros del grupo social a las condiciones de valor personal de una(s) persona(s) que se destacan por su santidad, o por su heroísmo, o por sus ejemplos,⁴²

Los tipos ideales descritos por Max Weber son, como él mismo lo afirma, difíciles de encontrar en estado puro al interior de una realidad histórica por lo que lo frecuente será la aparición de dominaciones que combinen elementos como los descritos, para imponerse “legítimamente”.

⁴⁰ Concurrencia: para Max Weber es “combate” sin utilización de fuerza física.

⁴¹ Remy, Jean, Voye, ”**Produire ou Reproduire?, Une sociologie de la Vie Quotidienne**”, Edir. Vie Ouvriere. Bruselas, Bélgica, 1978. Página .156.

⁴² Max Weber, “**Economía y Sociedad**”, Fondo de Cultura Económica. México, 1980. Página 172.

Nuestra preocupación teórica nos indica la necesidad de reconocer que las dominaciones legal y carismática constituyen una aproximación válida a las relaciones entre sectores religiosos minoritarios que manejan criterios religioso-simbólicos aptos para generar consensos y una autoridad política que se quiere “legítima”.

Por su parte, Max Weber entiende como “carisma, la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas - por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro -, o como enviado del Dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder”,⁴³

El individuo no existe como tal sino al interior de reglas de intercambio; su identidad se liga a su capacidad para situarse al interior de este cuadro. Es a partir de estas condiciones que la persona puede construirse una imagen de sí misma, una autoimagen “valorizada”,⁴⁴

Así como las prácticas religiosas son elementos de dominación, el lenguaje religioso también se liga al ejercicio del poder y se constituye en un elemento de dominación. Entonces la obtención de “legitimidades” religiosas por una “autoridad política arbitraria” implica un proceso de apropiación de un “otro lenguaje” que funda su poder en una “legitimidad no discutible”, proporcionada por lo que los grupos religiosos llaman “lo sobrenatural”.

La religión forma un sistema del campo de las representaciones, que se expresan en gran parte por medio de expresiones discursivas. En sus formas de expresión, las religiones tienen, generalmente, un carácter global de

⁴³ Ibid. Página 192.

explicación del mundo, del hombre, de los grupos humanos en sus situaciones particulares, poniéndolos en referencia con lo que esos grupos definen como “un sobrenatural”.⁴⁵

En estas circunstancias, podemos afirmar que una aproximación al hecho religioso minoritario, vía producciones discursivas y contexto de relaciones sociales en que estas son emitidas, debería poner de manifiesto las funciones objetivas cumplidas por los grupos religiosos minoritarios en un momento histórico espacial y temporal específico.

Estamos insertos, entonces, con las denominadas “minorías religiosas”, en el problema del campo simbólico. Lo anterior es considerado como algo complejo de leer e interpretar sus códigos y observancias de las contradicciones que no... pudieron serlo en el nivel social - material.

CAPITULO I LA SIGNIFICACIÓN CULTURAL DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA.

El Protestantismo, según el sociólogo de la religión Jean Pierre Bastián, se define genéricamente como aquellos actores sociales que han optado por la disidencia religiosa, asumiendo una cosmovisión religiosa exógena a las

⁴⁴ Remy, Jean, Voyer, etc, ”**Produire ou Réproduire? Une sociologie de la Vie Quotidienne**”. Edir. Vie Ouvriere. Bruselas, Bélgica, 1978. Página 27

⁴⁵ Houtart, Francois, Curso de “**Técnicas en Sociología de la Religión**”. Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Instituto de Sociología, 1978-1979.

visiones impositivas de la visión del Concilio de Trento⁴⁶, en que sólo la Iglesia Católica Apostólica y Romana era la Iglesia oficial y poseedora de la “verdad revelada” por Dios a los hombres.

La influencia del Concilio Trento y la lectura teológica del Padre de la Iglesia Católica San Agustín de Hipona, obispo africano, influyó de tal manera en Europa y América Latina, que las relaciones sociales con el nuevo mundo se vieron plasmadas con ellas.

En el período colonial hispánico, el protestantismo se define como un fenómeno religioso periférico al continente, ligado a grupos sociales ingleses, holandeses, daneses y franceses. Se considera que a partir de la segunda mitad del Siglo XIX, las prácticas y creencias de los actores sociales protestantes se trasladaron de manera sistemática en varios estados independientes de América Latina.⁴⁷

Este trasplante se propagó a todos los rincones con facilidad con el concurso político-ideológico de los liberales en el poder. Los sectores populares, campesinos y obreros asumieron la nueva forma de ver el mundo y la hicieron suya como una subcultura del continente.⁴⁸ Minoritaria y periférica, esta subcultura ha logrado desarrollar escuelas, obras sociales y una estrategia de influencia cultural a partir del Evangelio Neotestamentario, con el apoyo de sociedades misioneras extranjeras, que otorgó a estos grupos minoritarios un status social. Poco a poco, este protestantismo se fue “latinoamericanizando” y

⁴⁶ El Concilio de Trento es relevante en nuestro análisis ya que la cosmovisión religiosa e inclusive cultural de la Iglesia Católica Romana pasaba por una lectura teológica desde la perspectiva del Padre de la Iglesia San Agustín, quien predicaba el hecho de que las personas “no creyentes en Cristo” debían ser incorporadas a la Iglesia lo antes posible, ya que sino estas personas serían condenadas a las penas del infierno.

⁴⁷ Jean Pierre Bastian, **Historia del Protestantismo en América Latina**, Ediciones CUPSA, Colección “Historia Mínima” de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina, (CEHILA), México, 1990, Página 9.

⁴⁸ *Ibíd.*, Página 9

tomando raíces autóctonas, en particular en una de sus expresiones más populares: el pentecostalismo.⁴⁹

Al parecer ni la Iglesia Católica, por su relación estrecha con la oligarquía, ni las iglesias del “protestantismo histórico”, lograron llegar a interpretar a los sectores más pobres, más sufrientes y marginados sin tierra, pobladores de las nacientes ciudades, trabajadores temporeros que viven una miseria endémica, participan de una cultura fuertemente religiosa, que daba mucho énfasis a las expresiones carismáticas de origen divino y sobrenatural.⁵⁰ La razón pasa por un hecho sociológico, donde las iglesias protestantes históricas estaban más ligadas a la diplomacia y a los grandes terratenientes y comerciantes de la época, lo que impedía un mayor contacto con los sectores populares. .

Estos sectores atraídos por iglesias sacramentalizadas o de corte racionalista. El pentecostalismo sintió satisfacer una necesidad religiosa insatisfecha de los pueblos marginados, poblaciones que han emigrado del campo a la ciudad buscando mejores expectativas de vida, produciendo en ellos una mutación de tipo cultural y religiosa, ya que el modelo del campo es trasladado simbólicamente a la ciudad.

Es el caso, por ejemplo, de la relación nueva que tiene el “hermano” pentecostal campesino que ve a su pastor o guía espiritual como a su “patrón” que estaba en el campo.⁵¹

⁴⁹ Cf. Christian Lalive d’Epinay, **El Refugio de las Masas**, Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno, Editorial del Pacífico S.A., Santiago de Chile, 1968. Manuel Canales, Samuel Palma, Hugo Villela. **Tierra Extraña: para una Sociología de la Religiosidad Protestante**. Editorial Amerinda-Sepade, Santiago de Chile, 1991.

⁵⁰ Expresiones de tipo carismáticas o “dones” otorgados por la tercera persona de la Trinidad; el Espíritu Santo, quién se manifiesta de una forma especial, que se podría denominar como “sobrenatural”, algo que no es verificable sólo por el razonamiento de tipo científico, sino que se tiene que utilizar las categorizaciones que la fe da para comprender dichos sucesos. **Biblia de Estudio Pentecostal**. Reina Valera, 1960. Editorial Vida. Florida. USA. Páginas 1605-1607.

⁵¹ Jean Pierre Bastian, **Historia del Protestantismo en América Latina**, Ediciones CUPSA. Colección “Historia Mínima” de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina. (CEHILA). México, 1990, Página 10

La Iglesia Protestante Latinoamericana se inserta en una modalidad de expresión disidente del cristianismo en América Latina cuya difusión se ha logrado en gran parte como reacción a la Iglesia Católica Apostólica Romana y negación a la hegemonía del clero católico oficialista. “Por lo tanto, se trata de una historia de una manifestación religiosa heterodoxa que se define como constitutiva de la lenta estructuración de la identidad latinoamericana”.⁵² Lejos de pertenecer la Iglesia Protestante Latinoamericana a una historia marginal, nuestro objeto de estudio se ubica en el mismo centro de la Historia Latinoamericana.

EL DESARROLLO HISTORIOGRAFICO DEL PROTESTANTISMO EN AMÉRICA LATINA.

El protestantismo en América Latina ha sido objeto de pocos estudios históricos rigurosos en cuanto al uso de las fuentes, y críticos en cuanto a su metodología. La mayoría de los trabajos son parciales, apologéticos, con un trasfondo de mensaje proselitista y escritos por líderes involucrados dentro de dichos movimientos. A modo de ejemplo, podemos mencionar las obras de Kenneth Grubb y Gonzalo Baéz - Camargo⁵³.”

Proliferan los textos de historia denominacional, cuyo único objeto es la hagiografía misionera o de los líderes nacionales, cuya reseña se encontrará en la biografía por países sobre el tema publicada por John Sinclair, “*Protestantismo en América Latina*”. Pasadena, California, 1976.

⁵² Cristian Parker, **Otra Lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista**. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993. Jorge Larraín Ibañez. **Modernidad, Razón e Identidad en América Latina**, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile. 1996.

⁵³ El texto lleva por título: **Religión in the Republic of México**, London, New York, 1936, y el estudio de CEHILA más reciente de Wilton M. Nelson, es **El Protestantismo en Centro América**, Miami, San José, 1982.

Un segundo grupo de interpretaciones culturales y teológicas, publicadas por los dirigentes misioneros norteamericanos, trata del significado del protestantismo en una cultura católica como los estudios de Juan A. Mackay⁵⁴, En esta perspectiva el protestantismo está interpretado como un reto a la cultura católico - pagana y como factor de progreso y de fraternidad entre los pueblos americanos.

En esta línea, la búsqueda de una identidad protestante latinoamericana ha llevado a varios líderes denominacionales a interpretar el protestantismo como una renovación religiosa ilustrada y humanista tal como aparece en la obra de Alberto Rembao.⁵⁵

Rompieron con estos ensayos los estudios sociohistóricos de John Merles Davis, encomendados por el concilio Misionero Internacional de Nueva York, sobre los protestantismos Mexicanos(1941), Cubanos(1942), Jamaíquinos(1942), Río Platenses (1942) y Brasileños(1943). Aunque estos estudios tenían un fin misionero, estos trabajos no carecían de elementos de aquellos protestantismos en sus respectivas sociedades.

Una cuarta serie de publicaciones comprende las obras católicas en contra de la propaganda protestante. De esta corriente prolífica son característicos: de Regis Planchet⁵⁶. Enjuician la labor protestante en América Latina como parte de una invasión silenciosa o como aliada de la intervención imperialista norteamericana en el continente. Fruto de la lucha ideológica, son estos escritos polémicos.

En resumen, la discusión en torno a la presencia del protestantismo en América Latina ha evolucionado de la apologética (como defensa discursiva de la fe en áreas teológicas y doctrinarias) hacia la polémica (como maneras de instaurar

⁵⁴ Juan Mackay., **El Otro Cristo Español**, México, 1952.

⁵⁵ Stanley Rycroft, **On this Foundation, the Evangelical Witness in Latin América**, New York, 1942.

visiones distintas de ver las realidades sociales). La totalidad de estos trabajos se fundamenta sobre datos históricos muy superficiales y reducidos, pues rara vez hacen un uso crítico de los documentos y fuentes consultadas.

A partir de la década de los años 1960, y bajo la influencia de la escuela sociológica de la dependencia, varios investigadores ligados a la vanguardia protestante ecuménica han considerado el fenómeno protestante de manera crítica.

El protestantismo representa para ellos una ideología religiosa legitimadora de la penetración y dominación norteamericana que fortalece la dependencia económica y cultural, como le muestran los trabajos de Waldo Cesar.⁵⁷

Desde entonces esta interpretación que se entendía muy bien en el contexto de una lucha ideológica intra - protestante, ha sido retomada de manera acrítica por un sinnúmero de ensayos sobre el tema. Lo más relevante del fenómeno es que una tal producción ha sido fomentada por ex clérigos católicos, secularizado bajo el ropaje de sociólogos, quienes han encontrado un terreno fecundo cercano a sus intereses anteriores.⁵⁸

Típico al respecto es el artículo del ex fraile español José Valderrey sobre las sectas en América Central. La mayoría de los investigadores se han preguntado a fin de cuenta por qué el indígena optaba por la disidencia religiosa y que hacía con ella.

⁵⁶ Regis Planchet, **La Intervención Protestante en México y Sudamérica**, El Paso, Texas, 1928, y de Camilo Crivelli, **Los Protestantes y la América Latina: conferencias, acusaciones, respuesta**, Roma, 1931

⁵⁷ Waldo Cesar, **Protestantismo e Imperialismo en América Latina**, Pretópolis, 1968; Héctor Borrat y otros. **Protestantes en América Latina**, Cuadernos de Marcha, Septiembre 1969.

⁵⁸ En esta línea el ex sacerdote brasileño Hugo Assman analiza de manera interesante a la Iglesia Electrónica, y ex sacerdote paraguayo Gilberto Jiménez, coordinador en México del Programa de Investigación del Centro de Investigaciones Sociales (CIESAS) sobre las sectas en el sudeste del país. Aunque estos estudios puedan tener aspectos relevantes, no dejan de ser influenciados por prejuicios

La ausencia de trabajo de campo, una cultura sociológica débil, y una ausencia de reflexión crítica caracterizan a un sin número de obras producidas tanto por sectores protestantes como católicos progresistas o por antropólogos y sociólogos quienes han sustituido a la comprensión crítica por la lucha ideológica y la pereza intelectual.⁵⁹

Muchos se habrían ahorrado esfuerzos si hubieran tomado en cuenta que la sociología de la religión ha mostrado desde la década de 1960 que el protestantismo latinoamericano es susceptible de una tipología que subraya el carácter plural y complejo del fenómeno a estudiar en sí.

Una expansión popular del movimiento cristalizado en el Pentecostalismo, ha llamado particularmente la atención de los sociólogos. Este protestantismo popular, propicia en las clases dominantes de los suburbios brasileños, los medios de ascensión social negados por la sociedad dominante.

Mientras que en el "*Refugio de las Masas*"⁶⁰, escrito por Christian Lalive d'Épinay sostiene que el pentecostalismo chileno expresa más bien la ruptura con la sociedad dominante a través de la "huelga social", y persigue una reconstrucción de la sociedad rural tradicional sobre el modelo de la comunidad de la hacienda, como sociedad sustituida. Esta última interpretación abrió el camino hacia el rescate posible de valores protestantes populares relacionados con los cambios políticos radicales anhelados por las masas del continente.

hondamente enraizados en un inconsciente forjado por una cultura católica de la cual uno se desprende aun más difícilmente al asumir una herencia clerical.

⁵⁹ Entre numerosas obras que han alimentado campañas de prensa en contra de las sectas, cabe destacar las de Rodríguez (1982) y de Trujillo (1981). El primer intento por contrarrestar la "teoría de la conspiración" fue el número de América Indígena consagrado al tema de "**Misiones y Pueblos Indígenas**", CF. América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1984, Volumen XLIV, N° 1. Otro material valioso es el número de la Revista Cristianismo y Sociedad, trabajando los temas "nuevos movimientos religiosos"; Cristianismo y Sociedad. 1987, Volumen XXV, N°93.

⁶⁰ Christian Lalive D'Épinay, **El Refugio de las Masas**, Santiago de Chile, 1968.

El protestantismo latinoamericano como fenómeno misionero ha sido tratado en algunas historias generales del protestantismo a escala mundial, pero siempre de manera incidental y marginal, como en las obras clásicas de Kenneth Scott Latourette⁶¹ y del argentino Justo González⁶².

Hasta ahora, el único estudio global y específico sobre el tema de la historia del protestantismo en América Latina es el de Prudencio Damboriena, con la colaboración de Enrique Dussel.⁶³ Esta aproximación escrita por un jesuita pretende ser “honesta y franca consideración de la existencia” del protestantismo, y se inscribe dentro del movimiento católico que buscó a lo largo de los años sesenta, entender él por qué de la competencia del protestantismo para el catolicismo. Exito que él encuentra en la actividad misionera, en la predicación del Evangelio a los sectores populares, en el apoyo de los sectores políticos liberales como las logias masónicas, en el sostén económico de las organizaciones misioneras norteamericanas y europeas, y en el espíritu de organización de las misiones. No destaca para nada los problemas estructurales y endógenos que se estaban generando continente producto de la inserción de los protestantes en América Latina.

Se puede constatar entonces la ausencia de historias generales del protestantismo en América Latina, en primer lugar, por la dificultad metodológica del tema: ¿Cómo acercarse a un fenómeno cuyo rasgo básico es la pluralidad? No existe un solo protestantismo sino más bien, como lo ha mostrado Christian Lalive D'Épinay, conviven varios tipos de protestantismo en el continente. Además, el 75% del protestantismo actual está constituido por movimientos de tipo pentecostal cuya tradición es más oral que escrita.⁶⁴

⁶¹ Kenneth Scott Latourette, **A history of the expansión of Christianity**, New York, 7, Vol. 1973.

⁶² Justo González, **Historia de las Misiones**, Buenos Aires, Argentina, 1970.

⁶³ Enrique Dussel, **Protestantismo en América Latina**, Friburgo, 1962.

⁶⁴ Ver el texto del teólogo evangélico peruano Dario López, **Pentecostalismo y Transformación Social: Más allá de los estereotipos, las críticas se enfrentan con los hechos**. Ediciones Kairos, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, Argentina. 2000.

Sólo una historia oral nos permitirá abrir el camino a la tradición pentecostal. Señalar este límite nos hará conscientes de la necesaria atención a una historia general que vaya superando la mera restitución de los congresos continentales del protestantismo misionero.

ELEMENTOS TEÓRICOS

El protestantismo latinoamericano se presenta ante el investigador como un fenómeno plural y complejo, atomizado actualmente en centenares de grupos distintos. Fuera del común denominador teológico que reduce el corpus de texto normativo únicamente a la Biblia, manifiestan una gran diversidad en su organización y en el acento que ponen en tal cual elemento doctrina. Una característica común a todos es que son grupos que disienten del catolicismo, al cual siempre, de manera latente o manifiesta, se oponen.

En América Latina el protestantismo casi en su totalidad pertenece al tipo sectario⁶⁵ al estar caracterizado por su antagonismo estructural con la sociedad religiosa dominante de tipo iglesia. Aunque pueden surgir de tradiciones religiosas y de sociedades misioneras cuyas sociedades religiosas madres son de tipo denominacional⁶⁶, los grupos protestantes en América Latina se sujetan a este tipo. Francamente estimamos que un tercer tipo de práctica religiosa en América Latina es la brujería, cuya esfera de influencia puede definirse como instancia mágico -religiosa.

Estos tres actores religiosos (organizaciones o individuos), conforman las instancias productoras, reproductoras y distributivas de bienes simbólicos de salvación del campo religioso latinoamericano.

⁶⁵ Los únicos grupos que no pertenecen al tipo secta son las iglesias de transplantes, de origen europeo, cuyo fin es la reproducción de los valores y modelos de la Iglesia de estado de origen, y de la identidad del grupo étnico en la sociedad de trasplante. Aquellos grupos son de tipo "ecclesia", no son proselitistas ni se dirigen a la sociedad global. Ver Christian Lavile d'Épinay

La dinámica de este campo religioso no se reduce, sin embargo, al juego de competencias y alianzas para dominar la producción de bienes simbólicos y detentar el poder religioso.

Los actores religiosos producen sus bienes en función de una demanda social, que varía según los intereses religiosos de los distintos sectores y clases que conforman la estructura social latinoamericana: el interés religioso siempre expresa o encubre un interés fundamentalmente político; es en este sentido que las demandas de bienes simbólicos religiosos tienen como función el legitimar, compensar o protestar.

Con este fin, las demandas religiosas de los laicos se dirigen a los especialistas (clérigos), y a sus instancias de producción de bienes simbólicos de salvación.

De manera general, el protestantismo latinoamericano ha producido bienes simbólicos de salvación disidentes que han sido buscados por sectores inconformes con el status quo, pretendiendo compensar su situación de clase y/o protestar contra aquella. Cuando han logrado ingresar en nuevas capas sociales por su práctica religiosa, buscan entonces legitimar su nuevo status social, pero pierden su fuerza de convocatoria.

Así la difusión y la propagación del mensaje y de la organización protestante en América Latina dependen fundamentalmente de su capacidad de movilizar intereses disidentes de los valores dominantes. Su permanencia en el continente está ligada a su capacidad de conservar lo adquirido y de ampliar su espacio de acción.

⁶⁶ La denominación es el fruto de una sociedad en la cual ningún grupo religioso detenta el monopolio de los bienes simbólicos de la salvación, donde impera una tolerancia de los grupos religiosos los unos con los otros; ninguno de ellos tiene relación privilegiada con el Estado.

Esta estrategia de afianzamiento del poder simbólico adquirido es resultado de las luchas y transacciones previas entre especialistas y laicos, por una parte, y entre las diversas categorías de especialistas, por la otra.

La posición estructural de la Secta es particularmente inestable, constantemente se encuentra amenazada por el poder simbólico de la Iglesia, con la continua obligación de movilizar nuevos intereses religiosos disidentes para poder mantener su membresía⁶⁷ Al contrario de la Iglesia, que es detentora de una autoridad rutinaria de función.

La secta funda su acción sobre el carisma, poder religioso siempre precario, tanto frente a la Iglesia como frente a los agentes carismáticos cuyos discursos y prácticas entran en competencia los unos con los otros en la propia Secta o entre las varias sectas que existen en un mismo campo religioso.

Las prácticas de los protestantismos latinoamericanos⁶⁸ pueden formalizarse en la teoría del campo religioso como un espacio relativamente autónomo de producción, reproducción y distribución de bienes simbólicos de salvación.

Sin embargo, los cambios sociales y políticos ligados a las luchas sociales limitan y orienta la acción de los protestantismos de manera sistemática a partir de la segunda mitad del siglo XIX encuentra su explicación en la expansión del modelo de producción capitalismo⁶⁹ a escala continental. A los intereses económicos ingleses y norteamericanos se sobrepuso el interés religioso por parte de los misioneros capaces de difundir los valores propios del nuevo orden de producción.

⁶⁷ David Muñoz Condell, **Sectas Religiosa en Chile**, Documento de Trabajo, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile. Enero, 1992.

⁶⁸ Dario López: **Pentecostalismo y Transformación Social: Más allá de los estereotipos, las críticas se enfrentan con los hechos**. Ediciones Kairos. Fraternidad Teológica Latinoamericana. Buenos Aires. Argentina. 2000. 93 Páginas.

Por otra parte, las nuevas clases dominantes (los liberales), ligadas a la implantación del capitalismo en América Latina, desarrollaron una estrategia jurídica-política creando los mecanismos necesarios que favorecieron el desarrollo de las sociedades religiosas más convenientes a su propia estrategia hegemónica. Obstaculizaron el dominio antagónico de la Iglesia Católica y propiciaron la conformación de nuevos credos religiosos disidentes que podían debilitar a la Iglesia sobre el terreno simbólico.

Un siglo más tarde, con la implantación del capitalismo industrial y transnacional que provocó las migraciones masivas de campesinos a las ciudades, los pentecostales surgieron por la existencia de capas sociales anómicas⁷⁰, con la necesidad de reconstruir simbólicamente una identidad y una comunidad. Estos ejemplos sirven solamente para indicar cómo el modo de producción y los intereses políticos dominantes limitan y orientan la actuación de las sociedades religiosas.

Lo más importante para nuestro propósito actual, es subrayar - con la ayuda de este análisis del campo religioso como espacio de producción, reproducción, distribución y consumo de los bienes simbólicos de salvación -, que los protestantismos ocupan una posición subalterna en el campo religioso latinoamericano.

Su poder religioso es precario respecto al de la Iglesia Católica, la cual monopoliza los bienes simbólicos religiosos legítimos en el continente. Este poder religioso recién adquirido surge de la capacidad que tienen los protestantes para movilizar intereses disidentes reclutando miembros esencialmente entre los sectores rurales marginados y el proletariado urbano.

⁶⁹ Sobre la expansión del capitalismo en América Latina ver en particular a Celso Furtado. **La economía Latinoamericana, Formación Histórica y Contemporánea**. México. Siglo XXI. 1976, 13 ed.

Sin embargo, con los años y con la ayuda del sistema escolar protestante dependiente de capitales foráneos, se ha encontrado en cierto protestantismo bienes simbólicos legitimadores de su nuevo status social. Este sector es minoritario respecto al conjunto de los protestantismos populares.

ESPAÑA Y EL ROL DE LA IGLESIA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA EN EL CONTEXTO DEL SIGLO XV.

En aquel tiempo España poseía 9 millones de habitantes, de los cuales tres cuartos de ellos vivían en el campo. Una minoría componía la clase de los pequeños propietarios, comerciantes o profesionales, en su mayoría judíos y moros, quienes gozaban de cierto bienestar.

El alto clero en aquel tiempo era muy rico debido a que recibió la tercera parte de las rentas generales del país. La mayoría de los altos cargos en la iglesia provenían de la más alta nobleza, muy escasos fueron los hombres de la mediana nobleza que tenían la posibilidad (por excepcionales dotes de tipo personal tuvieran) de escalar más allá de obispos.

Que la jerarquía de la Iglesia se inmiscuía en asuntos de los reyes no era nada especial, los “obispos con frecuencia resultaban ser más guerreros que pastores y se involucraron de lleno en las intrigas políticas de la época, no por el bien de sus rebaños, sino por sus propios intereses políticos y económicos⁷¹. Así por ejemplo el Arzobispo de Toledo, don Alonso Carrillo de Albornoz, era uno de los arquitectos de la alza política de Isabel y de su matrimonio con Fernando. “La masa del clero parroquial o secular era, en gran parte, ignorante, de conducta desordenada y carente de celo pastoral. Los historiadores afirman que a fines de aquel siglo sumaban aproximadamente unos 100.000 clérigos en España, de los cuales la mayoría había ingresado al estado clerical sólo con

⁷⁰ El concepto de “**anomia**” forjado por Emile Durkheim expresa la pérdida de normas, valores y reglas por parte de sectores sociales en mutación. Ver **Las Reglas del Método Sociológico**, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

el fin de huir de la miseria y verse libre del pago de impuestos. A pesar de este intento, muchos seguían viviendo pobremente.

Las órdenes religiosas también pasaban por un período de mucho relajamiento y los obispos y superiores carecían de suficiente autoridad moral o interés para poner orden. Una de las preocupaciones de los Reyes Católicos fue, justamente, la reforma del clero tanto secular como religioso, siendo designado el Cardenal Cisneros para encabezar dicha tarea.⁷²

No obstante, los motivos de los Reyes católicos fueron distintos: “Para ella, las costumbres licenciosas y belicosas del clero eran un escándalo. A Fernando le preocupaba el excesivo poder de los obispos, convertidos en grandes señores feudales.

Esa reforma se trataba de una medida necesaria desde el punto de vista político, pues la corona no podía ser fuerte en tanto no contase con el apoyo y la lealtad de los prelados”.

Para terminar esta tarea con éxito los reyes en 1486 obtuvieron el derecho de presentación para los obispos, otorgado por el Papa. Luego este derecho también tuvo consecuencias en sus colonias en América.

La nobleza estaba constituida por una pequeña parte de la población, sin embargo, en sus manos se concentraba todo el poder. “Los grandes señores, emparentados directamente con la monarquía, eran riquísimos (así por ejemplo el 1.65% de los nobles eran propietarios del 97% del suelo de la Península) y gozaba de un poder extraordinario que se extendía sobre sus enormes territorios. Sin embargo, estos vieron disminuidos sus derechos ante la decisión

⁷¹ Justo González, **Y hasta lo Último de la Tierra, Una Historia Ilustrada del Cristianismo**, Tomo 6. La Era de los Reformadores, Miami, Editorial Caribe, 1989, página.21.

⁷² Carlos Decker, **La Iglesia: Una Mirada a su Historia, Tomo II**, Arzobispado de Santiago, 1984. Pág. 23.

de los Reyes Católicos de acabar con el régimen feudal e implantar un sistema de gobierno absolutista”.

Importante para lograr este sistema absolutista fue la reforma de la hacienda, cuyo fin era que los impuestos realmente llegaran a la corona para aumentar el poder del trono y refrenar el de los magnates. La reforma tuvo éxito: entre 1474 y 1482 las entradas de la corona se multiplicaron catorce veces.

“La mediana nobleza era, naturalmente, mucho mayor en número y estaba integrada por los militares, caballeros gentiles hombres o hijos hidalgos que residían en sus posesiones rurales. Aunque no participaban directamente en el gobierno, gozaban de gran influencia en la corte. De este sector los monarcas eligieron a los personajes más destacados para ocupar los puestos de mayor relevancia en el Nuevo Mundo: los virreyes y gobernadores”.⁷³

Hacia el año 800 existía en la península algunos pequeños estados y reinos. La parte más grande estaba bajo el régimen de los árabes que en 711 han conquistado este territorio. La parte cristiana de la península estaba compuesta por los reinos de León, Castilla, Navarra, Aragón y el condado de Barcelona. Alrededor del año 1000 empezó la “reconquista” de la península.

Los árabes perdieron una parte de su territorio favoreciendo en primer lugar a León y Castilla. El condado de Barcelona también creció y se llamó de Cataluña.

En 1143 el condado de Porto se independizó de León para formar el reino de Portugal (reconocido por el Papa en 1179). Ya en 1137 Aragón se había unificado con Cataluña. Con la unificación mediante el matrimonio de Isabel y

⁷³ Ibíd. Para mayores antecedentes ver la obra del teólogo alemán Martín Breitenfeldt. **Las Reformas de la Iglesia en el Siglo XVI**. Instituto Superior Bíblico Teológico. Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Santiago, Chile. 2002.

Fernando, sólo faltó la anexión del pequeño reino de Navarra en el norte, y del reino musulmán en el extremo sur para lograr la unidad.

Para lograr esto, la corona española (que nunca había tomado parte en ninguna de las grandes cruzadas medievales) llevó a cabo su propia cruzada contra los “infieles” para arrojarlos de su territorio y extender la fe en toda la península. Esta idea de extender la fe católica influyó mucho en la conquista de América. En esta empresa muchos españoles veían la prolongación de la cruzada contra los moros, que terminó en enero de 1492 con el sitio de la ciudad de Granada. A partir de esta victoria final, los reyes de España unificada se preocuparon también de la unidad religiosa de su reino.

En el siglo XIV, de los aproximadamente nueve millones de habitantes 500.000 eran de origen judío y un número mayor eran moros. En marzo de 1492 los reyes decretaron la expulsión de todos los judíos no bautizados, teniendo éstos que dejar sus creencias y bautizarse; sin embargo, hubo alrededor de 150.000 judíos que prefirieron seguir fieles a su fe y tuvieron que abandonar la península.

Nueve años más tarde hubo una ley similar aplicada a los moros. Abandonaron el país un gran número de personas que hasta ese momento llevaban la vanguardia artesana y bancaria. Las graves consecuencias para España aún se notaban dos siglos más tarde, debido a que todo el comercio experimentó serios quebrantos.

Los únicos judíos que pudieron quedarse fueron los que habían decidido convertirse en cristianos; lo que trajo nuevos problemas, puesto que a raíz del gran número de conversiones forzadas ocurridas durante esos años, surgieron serias dudas acerca de la sinceridad de la fe de los “nuevos cristianos”. Eso fue motivo para hacer operar el antiguo Tribunal de la Santa Inquisición.

Las primeras instrucciones para este injusto sistema las dio el Papa Alejandro III en el Concilio de Tours (1163). El objetivo era enjuiciar los herejes apresarlos y confiscarles sus bienes. El Papa dio órdenes a los obispos para que buscaran a los herejes y propuso que no sólo por acusación, sino también por sospechas sería posible poner en marcha toda la maquinaria jurídica.

Entre 1231-1235 el Papa Gregorio IX hizo que todo juicio de los herejes se reservara a la Iglesia, pero por debilidad del Papa Sixto IV la Inquisición en 1478 cayó en las manos de los Reyes católicos, quienes la usaron para lograr sus fines políticos: la unidad de su Reino⁷⁴.

Los tribunales en su mayoría estaban integrados por Dominicos, que condenaban a miles de personas. Esto creó un clima de terror en todas las capas sociales de España, ya que ante la Inquisición no contaba el estrato social. Las diversas formas de tortura permitidas por el Papa Inocencio IV en 1252 eran frecuentes, echo que aumentó la cifra de muertes⁷⁵.

Se estima que durante el reinado de Fernando e Isabel sufrieron la pena capital alrededor de 6.000 personas que fueron quemadas en la hoguera. El culpable que se retractaba en el último instante se libraba de la hoguera muriendo estrangulado

La pregunta básica para situarnos en el análisis que intentaremos en esta parte de la investigación será guiada por la función de las denominadas minorías religiosas, particularmente buscando responder al “por qué” y al “cómo” el protestantismo se transforma, esporádicamente, en actor social relevante respondiendo a condiciones históricas bien precisas⁷⁶.

⁷⁴ Bernardino Llorca s.j., **Manual de Historia Eclesiástica**, Editorial Labor, S.A. Madrid, España, 1951.

⁷⁵ Justo González, **Historia del Pensamiento Cristiano: Tomo II: Desde la Reforma protestante hasta el Siglo veinte**, Miami, Florida, EEUU. Editorial Caribe, 1992. Carlos Heussi, **Bosquejos de Historia de la Iglesia Cristiana**, Buenos Aires, Argentina, Editorial La Aurora. 1950.

⁷⁶ Karl Appl. **Materiales para Historia: Personajes, Fechas, Acontecimientos, Datos de la Historia de la Cristiandad**, Santiago, Chile, Comunidad Teológica Evangélica de Chile, S/f.

Una hipótesis de carácter global nos invita a considerar que las primeras condiciones para la instalación del Protestantismo en América Latina responden a la necesidad de los gobiernos independentistas de reducir el ámbito de influencia política - económica - ideológico de la Iglesia Católica pro colonialista.

Proponemos luego, también en el ámbito hipotético, que el Protestantismo cumple, en América Latina una función de protesta social implícita en la contestación ideológica religiosa dominante católica apostólica y romana, que lo ubica en posición de “legitimador” del nuevo orden independentista latinoamericano.

Las características dominantes de las relaciones entre la metrópolis española y sus colonias latinoamericanas era el establecimiento de una economía de tipo mercantil cuyo interés se centraba en una rápida comercialización de productos primarios. Así el proceso de acumulación se agilizaba, sin exigir una pesada estructura organizativa sobre las formas de producción misma.

Sin embargo, los afanes conquistadores reunían en un sólo proyecto lo económico, lo político, y lo religioso, asumiendo la institución católica la responsabilidad de dar coherencia simbólica al todo colonial resolviendo las contradicciones que se evidenciaba.

Los rasgos de la dominación española adquirirían formas de capitalismo mercantil, junto al establecimiento de relaciones de tipo feudal en las regiones agrarias. Importante rol, en estas circunstancias, va a cumplir instituciones como la encomienda - propia de la época colonial - y la hacienda, que repite en América Latina la experiencia del medioevo español⁷⁷.

⁷⁷ Ver el texto de Jackson Case Shirley, **Los Forjadores del Cristianismo**, Buenos Aires, Argentina. Editorial La Aurora. 1950.

Al llegar a las “nuevas indias” los conquistadores castellanos se encontraron con la realidad de pueblos indígenas organizados socialmente, y que desde un punto de vista cultural y religiosos, tenían sólidas tradiciones. De hecho, la población indígena continental al momento de la conquista se estima en alrededor de noventa millones de personas.⁷⁸

Con Colón comienza la exportación de esclavos indígenas latinoamericanos hacia la metrópolis ibérica. Algunos teólogos católicos protestaron contra este comercio humano y, a comienzos del siglo XVI, obtuvieron un cambio teórico de la situación reclamada, que consistió en que en los momentos previos al ataque militar contra las tribus aborígenes, los capitanes españoles debían leerle en alta voz, sin intérpretes y con presencia de un escribano-testigo, un largo requerimiento de conversión a la fe católica.

El tipo de prácticas religiosas española facilitó, en algunos casos, la conquista española. Cuando los conquistadores aparecieron a lomo de caballo y con brillantes armaduras el Emperador Moctezuma creía que era el dios Quetzacoatl que regresaba a tierra por él “Este”... blanco y barbudo. Para los Incas el dios Viracocha era también blanco y bárbaro. Los Mayas consideraban el “Este” como relacionado con sus heroicos ancestros.⁷⁹

En 1508, una nueva bula papal atribuía a la corona española la perpetua posesión y el dominio de todos los “diezmos”⁸⁰ percibidos en América, el patronato universal sobre la Iglesia del Nuevo Mundo incluyendo el derecho, para los reyes, de recibir todos los beneficios del origen eclesiástico.

En el extremo sur de Latinoamérica, los ya asentados conquistadores peninsulares encontraban fuerte y tenaz resistencia en las tribus indígenas.

⁷⁸ Eduardo Galeano. **Las Venas Abiertas de América Latina**, Ediciones Plon, 1981. Página 23.

⁷⁹ Ver el texto del teólogo español Samuel Vila, **El Cristianismo Evangélico a través de los Siglos**. Barcelona, España, Editorial Clie, 1982.

Esta “guerra interminable” ponía a los españoles ante el evento de: o exterminar a los... indígenas, o el abandono de la conquista. Desde septiembre del año 1600 los colonizadores pedían la “declaración real de esclavitud de los Araucanos”, petición acogida por el Rey Felipe III el 26 de Mayo de 1608, en una “Real Célula” que expresaba”: ...por lo cual han merecido (los araucanos) cualquier castigo y rigor que en ellos se use, hasta ser dados como esclavos, como a personas de letras y muy docta les ha parecido que deben ser dados por tales como gente perseguidora de la Iglesia y religión cristiana... Más es mi voluntad y mando que, si los dichos indios de guerra del dicho reino de Chile volviesen a obedecer a la iglesia y se redujeren a ella, cese el ser esclavo ni poderse tomar ni tener por tal...”.

Desde el Descubrimiento y Conquista de las “nuevas indias” y del asentamiento colonial económico y político pasaron varios años, sin embargo el recurso al campo simbólico religioso sigue siendo central para la coherencia del sistema de dominación, y la Iglesia Católica continúa cumpliendo la función legitimadora del orden imperial.

La empresa colonial fue una “empresa cristiana”, y toda oposición fue entendida contra “la voluntad de Dios” expresada a través de la Iglesia Católica que sirve de aparato hegemónico al capitalismo mercantilista que se instala en Latinoamérica.

Al contrario de los que denominan “evangelización” a la función histórica de la Iglesia en el medio poblacional indígena, nosotros preferimos considerarla como “sacramentalización” para expresar el proceso de sometimiento al que se obliga a los aborígenes, vía aceptación del “cristianismo”, para facilitar los propósitos económicos y políticos del coloniaje.

⁸⁰ El concepto “**diezmo**” proviene del Antiguo Testamento, donde Jehová pide a sus hijos la décima parte de los ingresos (Levítico 27:30-32; Deuteronomio 14:22; Malaquías 3:10).

Esta sacramentalización⁸¹, en nuestra opinión, comenzó a crear las condiciones de la religión popular (o las religiones populares) cuando obliga a los indígenas a “aceptar maliciosamente” la fe cristiana... pero preservando las propias manifestaciones religiosas. Así nacieron una serie de sincretismos que reunieron las tradiciones religiosas indígenas y los aportes cristiano - católicos.

También comienza a forjarse otro grupo social que tendrá importancia decisiva en las luchas independentistas futuras: el criollo.

En la época en que el catolicismo es la religión de los dominantes, la que legitima con su paso simbólico al colonialismo ibérico transformándolo en hegemónico. Los símbolos espada - cruz refleja muy bien el tipo de práctica religiosa de la iglesia dominante.

Gran parte del poder de hecho colonial tenía por gestor al clero, quien recibía, por lo menos, dos beneficios directos por su participación en la empresa colonizadora: a) riqueza material (diezmos, donaciones, herencias, etc.), y lo b) reproducción institucional garantizada por las estructuras de la sociedad dependiente latinoamericana.

Aquello que llamamos el “mercado de almas” (donaciones y herencias por el auxilio post - mortem) se transformó en una práctica social e ideológica corriente de la institución católica.⁸² Los “aportes” más importantes que por la vía señalada recibía la Iglesia venían, naturalmente, de los sectores dominantes; esta situación contribuía no - conscientemente al afianzamiento “simbólico” del sistema colonial en plaza.

⁸¹ La idea de que la Iglesia Católica Apostólica y Romana colonial tuvo una postura teológica de carácter sacramental, más que evangelizadora con los indígenas. Esto obedecía a una visión teológica agustiniana que sostenía el hecho de que los indígenas a toda costa debían ser salvados e incorporados a la Iglesia a través del acto sacramental del bautismo.

⁸² M.M.D. **La Santa Inquisición**. 2 Edición. Cuadernos Simbólicos de la Gran Logia de Chile. 1982. 25 Páginas.

Las relaciones sociales de dominación comienzan a obedecer a una lectura religiosa. La relación de dependencia (explotación) de los dominados es reforzada por recurso a la simbólica religiosa que se expresa, también, por instituciones significativas socialmente, como en el caso de la práctica del padrinazgo que contribuía a crear un “momento ilusorio” en el que el campesino se “consideraba” socialmente “igual” al patrón - compadre, a quien “incorporaba” como “miembro de su familia”.

La función política y la función religiosa se vinculaban estrechamente, cuando no se confundía. La institución del patronazgo (o patronato) - por lo cual la Corona se reservaba el derecho a designar Obispos y sacerdotes en las colonias - es representativa de la interacción entre lo político y lo religioso colonial. Recordamos que el Rey español fue designado como Vicario de las Indias, nominación que aseguraba el poder simbólico necesario para hacer indiscutible la “calidad meta - social” de los proyectos colonizadores.

El Rey Felipe II - hijo de Carlos V que dio la primera autorización para “exportar” esclavos negros hacia las colonias - dirigía, en España y desde el Palacio de El Escorial, las acciones para impedir la propagación de la “herejía luterana” transformándose en campeón de la contrarreforma.

Para facilitar este objetivo religioso universaliza el Tribunal de la Santa Inquisición y los combates armados contra los “herejes” que, curiosamente, eran los mismos que disputaban, y se apropiaban, los mercados coloniales españoles a través de los primeros balbuceos del capitalismo mercantilista.

La lejana amenaza de la “fe reformada” impregnaba de contrarreformismo al proyecto colonista español en América Latina, práctica que atravesará los siglos y que será respondida por los protestantes con otra similar: el anticatolicismo.

El Tribunal inquisitorial⁸³, inmerso en el espíritu contrarreformista de los conquistadores españoles, se instaló en América Latina como otro medio de consolidación de los intereses metropolitanos en sus dominios periféricos. En nuestra opinión, los juzgamientos de “herejes reales o potenciales” por la inquisición cumplieron dos objetivos deseados y uno no requerido:

- a) conservar la ortodoxia católica, que aseguraba la coherencia del proyecto colonialista ibérico;
- b) reprimir las manifestaciones religiosas disidentes; y
- c)-como objetivo imprevisto - publicitar y afirmar la existencia de las ideas reformadas introduciendo una “inquietud religiosa” latente en la población colonial latinoamericana, particularmente en la de origen criollo.

Ya a fines del siglo XVII los criollos habían sobrepasado en número a los “peninsulares”. En el Cabildo eclesiástico, año 1635, de nueve presbíteros que oficiaban en la Catedral de Santiago de Chile, siete eran criollos.

Esta “recomposición” del clero se observa también en las órdenes religiosas. En el transcurso del siglo XVII, de catorce obispos en la Iglesia Chilena, seis fueron latinoamericanos; en el siglo XVIII, y en la misma Iglesia, de diecisiete, cuatro fueron chilenos y ocho de otros países latinoamericanos.⁸⁴

Esta situación social comienza a crear conflictos y tensiones entre los “peninsulares” y los “criollos”.

En el plano religioso, sin embargo, tanto el clero criollo como el peninsular mantenían una lealtad absoluta a la corona ibérica, situación que contrasta con las actitudes cada vez más liberales de la nueva burguesía criolla que comienza

⁸³ Jean-Pierre Bastian, **Protestantismo y Modernidad Latinoamericana, Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina**, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

a generar un sentimiento nacionalista en torno a la nueva identidad territorial y social.

En este plano, descubrimos tres tipos fundamentales: 1) la de los grupos oligárquicos marcada por el ceremonialismo público y por los dones a la Iglesia; 2) la de nueva burguesía criolla, marcada por el nominalismo y por el desapego al catolicismo tradicional como consecuencia del influjo de la filosofía europea; y 3) la de las masas populares (criollos, indígenas, mestizos) caracterizada por el “movimiento” (procesiones) y muy apegada a fórmulas religiosas sincretistas.

Pero, pese a todo, las ideas de los enciclopedistas ingresaron a Latinoamérica, primero en las moderadas versiones del Padre Feijoo y, hacia fines del siglo XVIII y en el XIX, directamente desde Francia e Inglaterra, para alimentar ideológicamente a los revolucionarios independentistas. Decididamente, la iglesia Católica ha comenzado a perder el monopolio del control de las ideas que, hasta entonces, había ejercido hegemónicamente.⁸⁵

La condición de “sospecha” imputada por los líderes independentistas a la Iglesia Católica como consecuencia de su lealtad a la Corona española, jugará un rol fundamental en la apertura religiosa que permitirá el ingreso formal del protestantismo a las sociedades latinoamericanas.

Posteriormente las nuevas Repúblicas, en una política de ruptura con el pasado de dependencia colonial, se planteará la situación de la Iglesia y la manera como esta debe relacionarse con los nuevos gobiernos. La intervención evidente de los líderes independentistas fue reducir el poder político económico de la institución religiosa, utilizándola como medio legitimador del nuevo orden independentista.

⁸⁴ Alberto Edwards Vives, **La Organización Política de Chile**, Editorial del Pacífico S.A., 1943.

Sin embargo, la Iglesia Católica no acepta jugar el rol asignado por el nuevo poder político gobernante en las ex-colonias, negativas que, junto a la mentalidad secularizante y laica que inspira al orden independentista, contribuye a configurar una serie de prácticas represivas en su contra.

La laicización de la educación, la abolición de los privilegios eclesiásticos, la prohibición de los diezmos, la limitación de las actividades de algunas órdenes religiosas, la expropiación de bienes eclesiásticos, el problema de los cementerios laicos, la cuestión del matrimonio civil, y otros, ocupan rango central en la serie de leyes anticlericales promulgadas por los gobiernos de los nuevos Estados latinoamericanos. Es la reproducción institucional e ideológica católica la que sufre menoscabo... en beneficio de una presencia potencial del cristianismo reformado.

Reconocemos este período como aquel en que la Iglesia Católica entra a una crisis profunda en sus relaciones con el poder político, que se extenderá por muchos decenios... y que facilitará la aparición de la fe reformada, como una consecuencia lateral.

En este contexto, las Logias Masónicas hacen su aparición en América Latina⁸⁶ y numerosos líderes de las nuevas elites dirigentes se incorporan a ellas (es el caso del chileno Bernardo O'Higgins que perteneció a la Logia Lautarina.⁸⁷ Estos grupos laicos anticlericales inspiran y constituyen otro grupo de presión

⁸⁵ Jean Pierre Bastian, **Protestantismo y Modernidad Latinoamericana, Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina**, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

⁸⁶ El 22 de abril de 1922 el El Gran Maestro de la Gran Logia de Chile, Q:.H.: Héctor Boccardo, envió a las Logias de Chile, el Oficio N° 2.774, que decía: "A mediados del año que acaba de terminar el Q:.H.: Benjamin Oviedo, Venerable Maestro de la Respetable Logia N°5, me presentó los originales de la primera parte de su obra "**La Masonería en Chile**"... de más estará, V:.M.:, que insista sobre la importancia y la utilidad de este libro, el primero que se ha escrito sobre la materia entre nosotros. Básteme con manifestaros que a través de sus páginas, los hermanos podrían conocer, paso a paso, la vida de la Orden en nuestro país, sus luchas, sus esfuerzos, sus trabajos, sus horas de abatimiento y de triunfo".

⁸⁷ Jorge Ibañez Vergara, **O'Higgins El Libertador**, Instituto O'Higiniano de Chile. Santiago, Chile, 2001. Página 122.

contra la Iglesia Católica, que los combate asimilándolos a un nuevo tipo de “herejías”.⁸⁸

La variante logial masónica se encontrará paulatinamente con los profesantes de la fe reformada muchos de los cuales, no encontrando contradicción entre el laicismo arreligioso de las logias y el anticatolicismo, hoy lo es el liberalismo en sus diferentes expresiones.

En una perspectiva sociológica, y con los antecedentes hasta ahora aportados, constatamos que la disidencia religiosa (protestantismo) no desempeña, como en Europa, un rol impulsor central del paso de una sociedad monista a otra pluralista.

La fe reformada debe esperar la formación del pluralismo ideológico que le facilitará la entrada a la América Latina. A partir de estas constataciones afirmamos que no es posible demostrar influencia directa del Protestantismo sobre las ideologías que comienzan a crear las condiciones de pluralismo religioso; las influencias vienen del siglo de las luces y de la revolución norteamericana para inspirar a los precursores de las gestas independentistas en la dirección que analizamos.

El Protestantismo a principios del Siglo XIX se desarrolla a partir de cuatro “proyectos”:

(a) **El proyecto personalista o particularista**, constituido por la iniciativa personal de algunos fieles protestantes, especialmente europeos, que en razón de sus particularidades profesionales llegan a América Latina. Estos, junto a su actividad laboral principal, realizan algunas acciones de proselitismo religioso.

⁸⁸ Es sabido que importantes líderes de Iglesias Evangélicas Latinoamericanas tengan entre sus filas a destacados masones. Nuestra impresión es que, la motivación ha sido la lucha contra el dominio de la Iglesia Católica, y no tanto algún proyecto común de la sociedad...”. Juan Sepúlveda, pastor pentecostal,

Es el caso de diplomáticos, educadores, etc. (b) **El proyecto inmigracionista**, constituido por las oleadas de inmigrantes europeos que llegaron a América Latina para instarse - como consecuencia de acuerdos intergubernamentales o de decisiones unilaterales de Estados latinoamericanos - en zonas de colonización, y al interior de las cuales venían las ideas protestantes ya germinadas y, aún, con una experiencia de clase vivida en las sociedades del capitalismo mercantilista europeo, (3) **El proyecto proselitista - misionero**, constituido por la dinámica de difusión sistemática del protestantismo en América Latina como fruto de la actividad misionera internacional, especialmente norteamericana. En este proyecto se incluyen las decisiones de las Sociedades Misioneras Internacionales de “evangelizar América Latina”. Y (4) **El ‘proyecto nacional o criollo**, constituido por el “estallido pentecostal” en los sectores sociales populares; es decir por la actividad evangelizadora de grupos populares que se reclaman “nacionalistas” y “nacionales”⁸⁹.

Cada “proyecto” elabora un tipo de discurso especializado⁹⁰, respondiendo a las características sociales de su “auditorio”. En este momento comienza a gestarse el proceso de “movilidad social” que reunirá a auditores de diferentes posiciones sociales, alienándose de su realidad cultural, en torno a un discurso reflejo de una utopía religiosa, y que tendrá carácter unívoco.

A fin de cuentas, el desarrollo del Protestantismo en América Latina⁹¹ es un proceso que está en permanente evolución, lo cual la hace un fenómeno dinámico, que está activo a partir de las bases que sustentan, como son las iglesias.

co-autor del libro: **Historia del Pueblo de Dios en Chile: La Evolución del Cristianismo desde la Perspectiva de los Pobres**, Ediciones Rehue, Santiago de Chile, 1987. Página 287.

⁸⁹ W.C. Hoover, **Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile**, Centro Evangélico de Estudios Pentecostales Ceep, Ediciones. Santiago, Chile, 2000.

⁹⁰ David Muñoz Condell. **Presentación de un Discurso Religioso Evangélico Pentecostal: un análisis estructural**, Tesis para optar al grado académico de Maitre en Sciences Sociales. Universidad Arcis-Universidad París XII, Val de Marne, Francia. Santiago, Chile. Septiembre 1992.

⁹¹ Pablo Deiros, **Historia del Cristianismo en América Latina**, Editado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Buenos Aires, Argentina. 1992..

CAPITULO II. EL CASO DE CHILE

En este capítulo proponemos realizar un análisis de los inicios del Protestantismo Chileno estableciendo la presencia de una serie de actores sociales, vinculados al liberalismo con sus dinámicas propias, que se definen en nuestro análisis como “alianzas estratégicas”, para tipologizar las diferentes características que brinda la “fe reformada” y la conexión ideológica con entidades no religiosas, en la introducción de los derechos civiles en el continente americano.

Una lectura crítica e interpretativa de las prácticas ideológicas y sociales del Protestantismo Chileno a través de la Historia, nos da la posibilidad de auscultar el campo, mediante el análisis de dichos actores como una “minoría religiosa” tipo que se constituirá en la de mayor importancia relativa al interior del cristianismo de América Latina.

Conscientes de que el fenómeno religioso minoritario se produce a partir de un contexto social complejo que determina, y que también es determinada por ellas, las prácticas de los actores eclesiales y sociales, nuestra aproximación al

comportamiento de estos es un período específico debe incluir los elementos históricos, mediatos e inmediatos, y la consiguiente lectura sociológica para hacerlo entendible.

Más allá de los esfuerzos “no tradicionales” como lo eran aquellos aventureros, dramáticos y de los destacables esfuerzos de algunos pioneros, el protestantismo como fuerza social de la comunidad chilena no había logrado entrecruzar el tejido social.⁹²

Consideramos que, a lo menos dos son los factores preponderantes que obstaculizan esta inserción en el panorama religioso:

El primero, la sólida presencia de la Iglesia Católica Apostólica y Romana Colonial, una Iglesia conectada directamente al poder político del Estado. Estado que en su inicio necesitaba de la legitimidad religiosa de la Iglesia oficial. Esto entendido como la “bendición divina” a la autoridad civil.⁹³

La segunda, tiene que ver con la proclamación del Evangelio. En el período colonial fue al calor de la contrarreforma y el espíritu de cruzada⁹⁴, donde se presentaron las intolerancias hacia otros credos, por lo que la pertenencia a un grupo religioso minoritario no tenía mayor relevancia y expresión pública de sus ideas. Estos grupos eran notoriamente marginados por la iglesia oficial, como lo era la católica apostólica y romana.

Un ejemplo de esta situación lo constituye el testimonio histórico de aquellos extranjeros “herejes” que no tuvieron acceso a cementerios, considerados como

⁹² Mountant, F. **Religión y Lucha de Clases en América Latina**. Cetri Ottognes, Lovaina, Bélgica. 1979. Página 23.

⁹³ **Carta de San Pablo a los Romanos Capítulo 12:1-2.**

⁹⁴ Bryan Wilson, **Las Sectas Religiosas**, Hachett, París, Francia. 1975.

“terrenos santos oficiales” y debieron ser sepultados clandestinamente en las faldas del cerro Santa Lucía⁹⁵.

Aquellos hombres y mujeres fueron líderes liberales quienes estimularon la inserción del protestantismo en el escenario religioso, como una forma de ir socavando la acción de la Iglesia Católica⁹⁶.

Desde 1810, una serie de hechos se fueron dando, los que ayudaron a ir preparando el escenario social, que a modo de ejemplo, autorizó la instalación en la ciudad de Valparaíso de un cementerio laico para disidentes religiosos protestantes, mayoritariamente de origen europeo.

Dijimos antes que el “hermetismo ideológico” de la Colonia fue roto por la proliferación de las ideas liberales europeas entre la burguesía criolla, preparando las condiciones para las luchas independentistas.

El mismo factor geográfico, constituido por la lejanía de Chile y por su aislamiento, que facilitaría la permanencia de una mentalidad estrechamente unida a la metrópoli real en los primeros siglos del coloniaje, deviene, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, a un buen “caldo de cultivo” para el ideario liberal independentista, incontrolable por el autoritarismo español.

La inspiración de la independencia norteamericana y el contenido ideológico del siglo de las luces inflaman los espíritus rebeldes del criollismo que, oficialmente, en 1810 comienza las luchas independentistas.

Sabemos que la Iglesia Católica, a causa de su fidelidad a la corona española adquiría rango de “sospechosa” ante los grupos dirigentes criollos independentistas. Pero las tensiones sociales propias de la crisis liberacionistas

⁹⁵ Ibíd. Página 89.

se repetían al interior de la jerarquía de la institución religiosa dominante que veía debilitarse su capacidad de influencia sobre lo político y consiguientemente, sus posibilidades “reproducción” institucional.

En esta crisis de hegemonía que comenzaba a poner fin al colonialismo ibérico, la Iglesia Católica se encontraba “desconcertada”. Por una parte, algunos sacerdotes participaban activamente del proceso revolucionario (el caso del Fray Camilo Henríquez es demostrativo de esta actitud), y por la otra, la mayoría del clero vivía la tensión entre su fidelidad a la corona y las presiones de la nueva contingencia política chilena.

Debemos reconocer que los patriotas, en relación con la institución religiosa dominante, debían afrontar una problemática doble:

- a) Reducir el ámbito de injerencia de la Iglesia en el terreno político y, también, en el económico.
- b) Ganar el apoyo de la Iglesia como aparato hegemónico para “legitimar” el nuevo orden rupturista del liberalismo.⁹⁷

Los hechos históricos demuestran las dificultades reales encontradas por los “patriotas” para obtener la colaboración católica al “nuevo orden” y, a partir de esta constatación que atentaba contra el ideario liberal, las medidas anticlericales toman forma creando las primeras condiciones objetivas para la instalación del Protestantismo en el país.

El 13 de Febrero de 1812 se publicó el primer número de la “Aurora de Chile” Periódico ministerial y político, que cumpliría una función importante en la

⁹⁶ Juan Werly, **La Influencia Política de los Evangélicos en la Historia de Chile**, Documento de Trabajo, Academia de Estudios Reformados, Santiago, Chile, 2000.

difusión de la ideología independentista. Esta publicación, que en abril de 1813 cedió pasó a su subtítulo: “El Monitor Araucano”, era dirigida por el sacerdote Fray Camilo Henríquez.

Otro actor importante en las iniciativas afirmadoras del proceso independentistas fue el Cónsul norteamericano, para Santiago y Buenos Aires, don Joel Robert⁹⁸, que en al segunda década del siglo XIX llegaba para representar a su país en las jóvenes repúblicas gobernadas por, también, jóvenes e inexpertos patriotas.

Este representante diplomático simbolizaba para los gobernantes chilenos el apoyo político - militar necesario para hacer frente al aún no derrotado ejército español. Pero en el hecho, Joel Robert Poinsett debía cumplir una función que garantizara primero la obtención de nuevos mercados para la pujante economía norteamericana, apoyando “políticamente” las intenciones independentistas de estos países sudamericanos pero sin arriesgar una ruptura de relaciones con la metrópoli española.

El cónsul Poinsett, hombre polifacético y con una amplia cultura, comenzó una intensa actividad de orientación ideológica del proceso independentista chileno. Su influencia sobre José Miguel Carrera quedó manifestada en numerosas iniciativas como la adopción de una “bandera nacional” - presentada oficialmente en coincidencia con la celebración de la independencia de los Estados Unidos (4 de Julio de 1812)-, o como la obligatoriedad de portar, por parte de los funcionarios públicos, una “escarapela tricolor” que representaba los colores de la bandera nacional.

⁹⁷ Humberto Lagos Sch. **La Función de las Minorías Religiosas: El Caso del protestantismo Chileno en el período 1973-1981 del Gobierno Militar**. Tesis Doctoral en Sociología. Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 1983, Página 124.

⁹⁸ Según el historiador Juan Werly, Poinsett fue “anciano gobernante” de la iglesia Presbiteriana de Charleston, su ciudad natal.. Citado en: **El Reverendo Doctor don David Trumbull, Su Influencia en el**

La acción más importante de Joel Robert Poinsett para la ruptura del monopolítico poder religioso católico, fue su influencia sobre los primeros proyectos constitucionales que se discutían bajo el gobierno de don José Miguel Carrera..., tertulias continuadas, muchas veces en la casa del Cónsul norteamericano. El mismo diplomático redactó su “propio proyecto” que fue sometido a la opinión de José Miguel Carrera quien le propuso al parecer por el requisito de la edad, que aquel proponía para el jefe del gobierno (36 años, cuando Carrera tenía sólo 28).⁹⁹ Este proyecto constitucional, también consideraba un polémico artículo que promovía el rol hegemónico de la iglesia católica apostólica y romana. Los demás cultos o creencias que se puedan dar eran vistos como ilegítimos y poco viables, teniendo en cuenta el hecho de la presencia del catolicismo colonial.

Lo cierto es que el proyecto que, en 1812, buscaba servir de base a la primera Constitución Política, la que contenía algunos artículos redactados de forma polémica:

“Artículo Primero: La religión católica, apostólica, es y será siempre la de Chile”¹⁰⁰.

En la sociedad chilena de principios del siglo XIX, caracterizada por una catolicidad avasallante e indiscutida, la supresión del adjetivo “Romana” para designar a la Iglesia Católica provocó conmoción indignada en la jerarquía eclesiástica.

El Obispo de Concepción, don Diego Navarro de Villodres, en oficio enviado al Intendente de la ciudad, plantea los interrogantes que siguen:

Desarrollo de las Libertades Religiosas y Pública en Chile. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile. Santiago, 1989, Páginas 22-26.

⁹⁹ Humberto Lagos Sch., **Crisis de la Esperanza: Religión y Autoritarismo en Chile**, Ediciones Presor-Lar, Santiago, Chile, Agosto 1988, Página 39.

“¿Será casualidad?... yo así lo creo, y lo atribuyo a falta de imprenta...”¹⁰¹.

En este texto de proyecto constitucional encontramos un intento por “nacionalizar” la Iglesia Católica chilena. Si a lo anterior sumamos la inexistencia, en el texto de una “prohibición expresa” del ejercicio público de los “cultos disidentes” deberemos concluir en que: a) Hay una presencia visible de las ideas laicas aportadas por el liberalismo, b) Destaca nítidamente el “aporte” del Protestante Cónsul Poinsett, y c) La existencia de “prácticas culturales disidentes privadas” era un hecho, representado particularmente por inmigrantes europeos y norteamericanos.

Otra conclusión nos indica que el peso institucional de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana se evidencia una vez más al interior de estas situaciones, sirviendo de antecedentes a una radicalización de las medidas anticlericales contra su influencia.

Por aquellos tiempos el pastor bautista escocés Diego Thomson vino a América Latina reunía dos condiciones: una era de profesor especialista en el Sistema Pedagógico Lancasteriano (Thomson había conocido personalmente al educador inglés José Lancaster), y la otra su calidad de “representante” de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera para América Latina.

El 6 de octubre de 1818 se instaló en Buenos aires donde se popularizó la metodología de Lancaster que consistía en la preparación de “monitores” que debían enseñar a los “alumnos principiantes” siguiendo las instrucciones “tipo” que habían recibido.

¹⁰⁰ **Proyecto Constitucional 1833**, Op. Cit., Oscar Pereira, Página 2.

¹⁰¹ *Ibíd.*, Página 18.

Para el aprendizaje de parte de los alumnos, don Diego Thomson utilizaba textos extraídos de la Biblia, versión de Felipe Scio de San Miguel, traducción de la Vulgata Latina por orden del *rey Carlos III*, publicada en Valencia, España, en 16 tomos.

Eran los momentos históricos en que los Gobiernos independentistas latinoamericanos reclamaban para ellos el “legítimo” ejercicio del “derecho de Patronazgo”¹⁰² como una manera de controlar la influencia de la Iglesia Católica incorporándola a la construcción de una ideología nacionalista como “actor legitimador” del nuevo orden.

Obviamente esta pretensión patriota no tenía éxito y la corona española, como contrapartida, hacía uso de esa institución “legal-religiosa” provocando una acefalía de hecho en las diócesis de América Latina al negarse a designar Obispos para sus regiones.

El historiador Domingo Amunategui en su obra “El Sistema de Lancaster en Chile y en otros países de Sudamérica”, publicada en Santiago en 1895, observa así la conjunción de las dos “tareas” de Diego Thomson: “Mientras el agente de la Sociedad Escolar Inglesa y Extranjera abría escuelas y fundaba sociedades, el agente de la Sociedad Bíblica vendía la Sagrada Escritura y predicaba la palabra de Dios”¹⁰³.

En este marco los “proyectos personalistas” se perciben como formas de análisis del fenómeno religioso, y se constituían iniciativas “políticas” (es el caso del Cónsul norteamericano Poinsett) y pedagógicas” (representadas por el

¹⁰² Fernando Aliaga Rojas, **La Iglesia en Chile: Contexto Histórico**, Ediciones Paulinas, Santiago, Chile, 1989, Páginas 3-7.

¹⁰³ Domingo Amunategui, *El Sistema de Lancaster en Chile y en Otros Países de Sudamérica*, Santiago, Chile, Op.Cit Humberto Muñoz, Página 36.

lancasteriano Thomson) para crear las condiciones de penetración del Protestantismo a Chile.¹⁰⁴

Estas iniciativas particulares “disimulaban” el objetivo religioso tras las apariencias ya indicadas. Ahora entramos a un momento histórico en que la “disimulación” da paso a una “indisimulada” actividad proselitista misionera, con fuertes rasgos personalistas marcados por el “carisma” de los líderes que la asumen.

Para aproximarnos al complejo momento de la instalación definitiva del Protestantismo en Chile, consideramos pertinente (a modo de descripción de los sucesos históricos del evangelicalismo criollo) describir esquemáticamente la situación actual de las diferentes corrientes religiosas de las denominaciones evangélicas en Chile, como una manera más pedagógica de comprender la realidad eclesiológica y social de esta minoría.

Aquí nos serviremos de los antecedentes proporcionados por el autor católico y jesuita, Padre Ignacio Vergara.

El autor señalado clasifica las iglesias y movimientos evangélicos chilenos siguiendo los tres tipos de reformas que son posibles distinguir en el Protestantismo mundial.

La Primera Reforma identifica a las iglesias de carácter histórico, como la Anglicana, la Presbiteriana, la Luterana; la Segunda Reforma ubica a las iglesias de carácter misionero, como la Bautista, la Metodista, las Iglesia Asambleas de Dios y la Tercera Reforma donde se encuentran las iglesias de carácter pentecostal o criollas¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Karl F. Appl, **Bosquejo de la Historia de las Iglesias en Chile**, Editorial Platero. Santiago, Chile. 1996. 198

¹⁰⁵ Willis Collins Hoover, **Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile**, Santiago, Chile, 1926, Centro Evangélico de Estudios Pentecostales CEEP Ediciones. 2000.

David Trumbull¹⁰⁶, norteamericano educado en el Yale College y en el Seminario Teológico de Princeton, es el más importante gestor de la presencia evangélica reformada en Chile.

El mencionado líder, ministro de la Iglesia Congregacional, representaba en Chile a la Misión Unión Evangélica Extranjera. Su primer culto en Chile lo realizó el primer domingo de enero de 1846 en el barco que la había traído desde los Estados Unidos. Si bien la presencia “comercial” de una numerosa colonia inglesa, y de otra norteamericana menos importante, instala las prácticas culturales anglicanas como las primeras manifestaciones “protestantes” en Chile, la evidencia de que esta sola práctica cultural no satisfacía a la totalidad del “contingente extranjero” deriva de la invitación que atrajo al pastor David Trumbull hasta el país del Pacífico.

El historiador Goslin sostiene que “el único otro obrero evangélico en todo el país en ese entonces era el capellán consular inglés”¹⁰⁷.

David Trumbull comenzó su ministerio chileno en el barco “Mississippi”, donde instaló su capilla “Bethel”. El historiador bautista Oscar Pereira, en la obra ya citada, página 19, sostiene que el misionero debió atender tres tipos de situaciones en “su viña acuática”: a) Cristianos fieles que servirían de “sal de la tierra” con su buen ejemplo en tierra firme, b) Cristianos “descarriados” que daban motivos a los buenos católicos de tierra firme para contradecir las pretensiones evangélicas de representar una religión valiosa en lo moral, y c) Los escépticos e indiferentes a los valores de la fe”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Paul Irvén, **Vida y Obra de David Trumbull: Un Reformador Yanqui en Chile, Inicios del Protestantismo en Chile**. Iglesia Presbiteriana de Chile Ediciones, Santiago, Chile, 1995.

¹⁰⁷ S.T. Goslin, **Los Evangélicos en América Latina**, Ediciones La Aurora. Buenos Aires, Argentina. 1956. Página. 47.

¹⁰⁸ Op. Cit. Página 19.

Para la observación católica de la historia del Protestantismo, con David Trumbull, también fundador de la Iglesia Presbiteriana en Chile, comienzan las situaciones conflictivas de tipo religioso. Expresa muy bien esta perspectiva el sacerdote Humberto Muñoz cuando comenta que: “Ni las Sociedades Bíblicas, ni los anglicanos, ni los luteranos han entrado nunca en situación conflictiva con la Iglesia Católica o con el Estado. A partir de ahora, estas situaciones van a comenzar a presentarse. Es interesante ver las cosas con calma y en su contexto histórico para formarse un juicio exacto... y ecuménico. El pastor David Trumbull es quien mejor encarna esta situación...”¹⁰⁹

Pero tanto los autores católicos como protestantes están contentos en afirmar que el Dr. David Trumbull fue un personaje notable que jugó un rol fundamental en la instalación permanente de la obra evangélica en Chile. Ignacio Vergara, se expresa de esta manera: “Don David Trumbull puede decirse que fue el primer misionero protestante que realizó una obra realmente establece en Chile, y que tuvo una gran influencia en los acontecimientos históricos de la época”¹¹⁰.

Por su parte el sacerdote católico Humberto Muñoz agrega: “No fue el primer pastor evangélico en llegar a Valparaíso, como ya lo hemos visto, pero sin duda fue el más importante, no sólo por su larga permanencia, sino por los nuevos rumbos que dio a su misión y por la valentía con que defendió sus puntos de vista”¹¹¹.

En Valparaíso, y en una pieza facilitada por el Diario El Mercurio de Valparaíso, celebró su primer culto el grupo protestante que devendría ese mismo año en la Union Church (iglesia que reunía a creyentes de diversas tradiciones protestantes de habla inglesa).

¹⁰⁹ Op. Cit. Página 101.

¹¹⁰ Ignacio Vergara. , El Protestantismo en Chile, Editorial del Pacífico, Santiago, Chile, 1962, Páginas 36-37.

¹¹¹ Humberto Muñoz. Op.Cit., Página 102.

La actividad prolífica del pastor norteamericana lo llevó a crear el “Sheltering Home” (asilo de huérfanos); luego, y en el campo de la difusión evangélica, funda la Sociedad Bíblica de Valparaíso; el terreno educacional es abordado a partir de la “Escuela Popular” de Valparaíso.

Como muy bien recuerda el autor católico y sacerdote jesuita Ignacio Vergara, los momentos históricos que recibieron a David Trumbull estaban cargados por la “intolerancia religiosa” de una iglesia católica mayoritaria y que afirmaba sus posiciones contrarreformistas en el artículo 4º de la Constitución vigente (la de 1833):

“Art. 4º: La Religión Católica Romana es la religión de la República de Chile, con exclusión del ejercicio público de cualquier otra”.

No es de extrañar entonces que, a pesar de la intención evangelizadora de los “criollos”, el pastor David Trumbull debiera aislarse en su condición de “extranjero” para comenzar sus labores proselitistas entre los “no-chilenos”, esperando la evolución situacional interna del país hacia las facilidades mínimas para “irrumper” con la fe reformada hasta la población nacional.

La UNION CHURCH, después de algunos años de reuniones en diversos locales decide adquirir un sitio en el puerto (calle San Agustín) para levantar un templo (1854). En 1856 se inician los trabajos, apoyados por los aportes de los fieles y por los de la Sociedad “Amigos de los Marineros” de Nueva York, para levantar el primer... Templo protestante en las costas del Pacífico Americano.

Naturalmente la construcción del edificio despertó las airadas protestas de la jerarquía católica que veía concretarse la amenaza de penetración de la “herejía luterana” entre los chilenos, y una vulneración de la Constitución Política del país al “hacerse público” el hecho de la existencia de una disidencia religiosa. David Trumbull y sus “hermanos de iglesia” no cedieron y continuaron

“a hurtadillas” la construcción del templo hasta que fue “dedicado”, en abril de 1856.

La condición “impuesta” para asegurar la “privacidad de la práctica religiosa disidente... e ilegal “fue la de construir en su entorno un “cierro de madera” de doce pies de altura para aislar el edificio de la calle y, además, exigir que “el coro” cantara suavemente para no distraer la atención de las personas que pasaran por la calle en los momentos de reunión.

El pastor David Trumbull fundó, además, un periódico llamado “La Piedra”, que tuvo escasa difusión.

Sin dudas que la mayor popularidad pública del Dr. David Trumbull fue obtenida por sus famosas polémicas con Monseñor Rafael Valentín Valdivieso, Arzobispo de Santiago, que se generaron por la prensa; mientras aquel escribía en el diario “La Voz de Chile”, este lo hacía en “El Ferrocarril”. Obviamente las controversias entre los representantes de la fe “reformada” y de la iglesia mayoritaria y dominante eran de tipo teológico-doctrinal.

El sacerdote Humberto Muñoz caracteriza a David Trumbull de la manera siguiente: “Era un hombre celoso e impetuoso. Con la típica mentalidad protestante pre ecuménica, pensaba que sólo ellos eran los verdaderos cristianos, e incapaz de captar el molde católico de muchas creencias cristianas, pensaba sencillamente que eso era paganismo, y arremetía con valentía y de buena fe, creyéndose el único poseedor de la verdad y en poder de la única interpretación de la Biblia”¹¹².

Si bien la impetuosidad del misionero y pastor norteamericano Trumbull, un hecho público, no se puede negar que la descripción que de él hace el

¹¹² Paul Irven. Op.Cit. Página 48.

sacerdote Humberto Muñoz podría muy bien corresponder a lo que era la Iglesia Católica de ese tiempo.

Las controversias de David Trumbull con el Arzobispo Valdivieso tuvieron como punto de partida la reacción arzobispal a la venta pública de Biblias y “posesiones bíblicas” patrocinada por aquél en las calles de Santiago, y que constituía un abierto desafío al monopolio interpretativo de las Escrituras Sagradas reclamado por la Iglesia Católica.

Los artículos de prensa hicieron decir al cronista Lester: “este fue el primer cañonazo contra las pretensiones de la iglesia dominante”. Luego, en 1863, fue el tema “culto de los santos” el que resucitó la polémica entre David Trumbull y los representantes de la Iglesia mayoritaria.¹¹³

Algunos autores conceden a las iniciativas de David Trumbull una función importante en las modificaciones de la “Legislación Chilena” que, beneficiando a la Iglesia Católica, impedía la libre expresión de los cultos disidentes y obligaba a los ciudadanos a someterse a la jurisdicción religiosa dominante en actos fundamentales de la vida personal y familiar (ej. , cementerios, matrimonio, educación, etc.). El historiador James Mclean lo presenta en esa perspectiva, juicio que merece una reacción, minimizadora del sacerdote Humberto Muñoz: “No dudo que el pastor David Trumbull haya definido esos puntos de vista, lo cual considero complejamente lógico, pero no creo que haya tenido mucha influencia efectiva - si es que alguna tuvo - en la promulgación de las leyes laicas. Sí uno revisa... no encuentra vestigios de la influencia de mister David Trumbull. Y es que en verdad la batalla se dio en otro plano, ni a favor ni en contra de los protestantes, aunque a la postre ellos se beneficiarán”¹¹⁴.

¹¹³ G. Lester. **Apuntes Históricos de la Obra Evangélica en Chile**, 1861-1900, Pág. 2. Op.Cit., Oscar Pereira, Página 2.

¹¹⁴ *Ibíd.* Página 104-105.

Sin embargo, el autor católico y sacerdote Ignacio Vergara hace una conjunción entre los hechos públicos que han tenido por actor al pastor Trumbull y la evolución del liberalismo laicista: “Toda esta contienda y la presencia en Chile, cada vez más patente, de ideas liberales, hicieron madurar en la mente de los legisladores una líneas de más tolerancia religiosa y social; pues Chile no podía quedar al margen del movimiento histórico mundial... Así fue como en 1865, bajo la presidencia de don José Joaquín Pérez y siendo Ministro de Relaciones Exteriores y Culto don Federico Errazuriz, se reformó la constitución en su aspecto religioso...”¹¹⁵. La modificación constitucional a que alude el autor citado decía, por medio de una ley interpretativa: “Artículo I: Se permite a los que no profesan la religión Católica, el culto que practiquen dentro de su recinto de propiedad particular. Artículo II: Es permitido a los disidentes fundar y sostener escuelas privadas para la enseñanza de sus propios hijos en las doctrinas de su religión.”¹¹⁶

En el problema de los cementerios “para disidentes”, la intervención que él y otros extranjeros residentes dirigieran al gobierno chileno, en 1869: “Los residentes extranjeros de Santiago y Valparaíso vienen en solicitar del Supremo Gobierno que se les conceda compara un pedazo de terreno en Santiago y Valparaíso, a propósito de dedicarlo a los ritos fúnebres protestantes.”¹¹⁷

Llegado desde una sociedad donde la dimensión religiosa se vivía libremente, David Trumbull fue profundamente conmocionado por la situación de los cultos disidentes en Chile. Enfrentado a esta realidad hizo la promesa formal de que: “Si Dios le concedía la victoria en conseguir la derogación de esa legislación, abandonaría su ciudadanía norteamericana y se naturalizaría chileno”¹¹⁸.

¹¹⁵ Humberto Muñoz, **Los Evangélicos en Chile**, Editorial del Pacífico S.A. Santiago, Chile, 1962. Página 11.

¹¹⁶ Constitución de 1833.

¹¹⁷ Trumbull y Otros. Op,Cit Ignacio Vergara. Página 40.

¹¹⁸ Op.Cit. Página 48.

En los años 1883 y 1884 el gobierno chileno dictó la ley sobre cementerios laicos y, luego, aprobó la de Matrimonio Civil. Fiel a su promesa, solicitó la nacionalidad chilena la que le fue concedida.

David Trumbull muere en 1889, y con ocasión de su deceso el Senado Chileno suspendió sus sesiones con el objeto de rendirle un homenaje póstumo. Luego de 43 años de trabajo religioso, el pastor naturalizado chileno fue merecedor del reconocimiento de los legisladores quienes dijeron del él: “ha fallecido uno de los más ilustres chilenos”¹¹⁹

Los argumentos históricos nos enseñan que la influencia religiosa, en un medio dominado por el catolicismo contrarreformista, del Pastor David Trumbull fue, si no decisiva, importante para conmover las conciencias liberales sobre la necesidad de avanzar en el camino de la tolerancia y de la libertad de cultos.

Recordamos, también, que en el caso de la dictación de la ley interpretativa del artículo 5º de la Constitución, tuvo mucha importancia la garantía personal dada por David Trumbull al gobierno de la época en el sentido de asegurar que las iglesias protestantes beneficiadas por la norma legal, actuarían en atentado contra la moral ni en desmedro del patriotismo.

El historiador Oscar Pereira, en la obra señalada y bajo el epígrafe “La militancia de la fe evangélica en el período trumbuliano”, destaca los siguientes hechos de protestantismo: a.- El culto de adoración evangélica; b.- La exhortación y la evangelización; c.- La creación de la iglesia-comunidad-concreta de creyentes comprometidos; d.- La consecución de un lugar público y fijo de adoración; e.- La obra de extensión a otros lugares... En el paisaje humano chileno: a.- Origen y continuación de la evangelización criolla; b.- Las “primicias chilenas” y las primeras iglesias organizadoras; c.- Intento de

¹¹⁹ S.T. Goslin. Op.Cit. Página 48.

fundación eclesial en Copiapó; d.- Comienzos de la educación institucional evangélica...”¹²⁰

Sobre el aspecto educacional estimamos necesario abundar en detalles para entregar la evidencia del interés protestante por tener sus propias organizaciones educativas.

En Valparaíso se crea la “Escuela para Señoritas”, a iniciativa del agente de la Sociedad Bíblica Americana Isaac Wheelwright; este colegio fue dirigido por el matrimonio Trumbull desde 1851 y hasta 1856. El año 1857 es creada la “Escuela Técnica Artesana”, en el puerto, con el propósito de educar a los hijos de los inmigrantes pero también dado espacio para los “criollos”; esta escuela se reorganizará en 1970 como “English School” y posteriormente llegará a ser él “The Mackay School”.

A iniciativa de Trumbull y Merwin son creados las “Escuelas Populares de Valparaíso”, de las cuales una existe aún con el nombre de “Colegio Trumbull”.

Se llamó “Colegio Blas Cuevas” en honor al filántropo de ese nombre. David Trumbull fue por muchos años Diputado de la Gran Logia de Massachusetts para el distrito de Chile.

Los fundadores de la Escuela Blas Cuevas¹²¹ argumentaban que la educación moral podía ser impartida sin el adoctrinamiento de dogmas sectarios. No fue sino hasta 1865 y a través de la Ley Interpretativa, que se garantizó a los disidentes, el derecho de enseñar su propia fe y de ser eximidos del examen de religión para aquellos que se proponían seguir estudios profesionales en las universidades.¹²²

¹²⁰ Oscar Pereira. Op.Cit. Páginas 22-25.

¹²¹ Fernando Pinto Lagarrigue, **La Masonería y su Influencia en Chile**, Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago, Chile. 1995, Página 295.

¹²² Paul Irven. Op.Cit. Página 118.

Sobre esta iniciativa, Oscar Pereira comenta: “Esta institución es una prueba de campo de la simbiosis circunstancial de protestantes y masones en la lucha por la liberación del hombre y de las instituciones formadoras del ciudadano¹²³. Este colegio fue creado en 1872.

Las actividades protestantes, en este período y en el futuro, fueron más allá del campo eclesial para llegar hasta la población no – evangélica. Así encontramos creaciones de hogares para acoger a huérfanos, la atención de tipo hospitalaria, iniciativas contra el alcoholismo, etc.

Contexto en que debemos destacar que la actividad protestante del período trumbuliano llega hasta el campo político como una manera de promover los cambios necesarios para el libre acceso a condiciones legales que abrieran la pluralidad de lo religioso. Entonces el ambiente inaugural del protestantismo chileno no incorpora el “sentido de apoliticismo” que vendrá más tarde a transformarse en “artículo de fe” de sus prácticas sociales e ideológicas... por lo menos en cuanto vaya perdiendo su capacidad de influir sobre las conductas de sus, aún, “aliados liberales”.

Es evidente el carácter de “extranjero” que asume el Protestantismo en Chile, condición que irá variando imperceptiblemente con la incorporación de membresía chilena a las organizaciones eclesiales. De todas maneras el aumento de número de fieles nacionales no pone fin al proceso de dependencia económica y misionera que caracterizará a los “evangélicos” criollos.

Estamos asistiendo, en el terreno religioso, al aumento de la influencia misional norteamericana en desmedro de la inglesa, en la misma medida que las prácticas comerciales y económicas orbitan al país hacia un nuevo centro hegemónico: los Estados Unidos.

¹²³ Página 27.

El Protestantismo nace (como aporte exógeno) contestatario de la ideología religiosa católica dominante, implicando una protesta social manifiesta contra las condiciones sociales y legales imperantes en la sociedad chilena que beneficiaban abiertamente a la institución católica mayorista.¹²⁴

La “Doctrina del destino manifiesto” que inspira al expansionismo norteamericano en una lectura religiosa de la realidad, insufla las ansias misioneras en los protestantes del país del norte que empiezan a mirar hacia América Latina en perspectiva doble: la economía y la eclesio - misional.

En el caso particular de Chile, podemos afirmar que el Protestantismo se está transformando, en el período histórico que analizamos, en “legitimador religioso” del “nuevo orden liberal” anticlerical.

Junto con la génesis de la herejía reformada observamos ya la aspiración de diversas estructuras eclesiósticas (ej. congregacionalismo, anglicanos, presbiterianos, etc.) que aportan la experiencia de la diversidad, y, en nuestra opinión, los primeros síntomas de la atomización que irá caracterizando al Movimiento Protestante en Chile. Los chilenos reciben a iglesias protestantes “transplantadas”, con toda una experiencia centenaria en un tipo de sociedades radicalmente diferentes a la nacional.

El movimiento Protestante en Chile revela su carácter exógeno y comienza a adquirir, por lo menos, dos características sociales: una, ser religión de imaginarios que, por el aporte de técnica y trabajo, irán adquiriendo “notabilidad social”; y ser religión de “chilenos” incorporados a iglesias misioneras por medio del trabajo proselitista de misioneros extranjeros quienes conservan el “poder de decisión”.

¹²⁴ Matilde Oyarzún Jara, **Reminiscencias Históricas de la Obra Evangélica en Chile: Recopilación 1821-1921**, Imprenta Alianza. Santiago, Chile, 1987.

Nos encontramos frente a un Protestantismo extranjero, a una religión de extranjeros, que debe iniciar intensas actividades misioneras para salir del “ghetto” inmigrante y explotar una “posible evangelización” entre los nacionales chilenos, para ganar la presencia en Chile.

Estas iglesias o comunidades de inmigración constituyen las que llamaremos “Comunidades Étnicas”, caracterizadas por una adhesión a la Iglesias Madres, por las prácticas culturales en idioma vernáculo y por la conservación de las tradiciones culturales propias a los países de origen. El interés de sus miembros siendo de carácter económico (colonos) los motiva a la constitución de comunidades herméticas, celosas guardadoras de las tradiciones religiosas, y a beneficiar el individualismo nacionalista¹²⁵.

¹²⁵ Humberto Muñoz. **Los Evangélicos en Chile**, Editorial del Pacífico. S.A. Santiago, Chile, 1962. Página 11.

CAPITULO III EL CASO DEL PERU

Con el descubrimiento de América y las subsecuentes colonizaciones europeas (España, Inglaterra, Francia, Holanda, Portugal), se iniciaron los primeros imperios de ultramar en la historia humana. Ninguno de los antiguos imperios podía ser comparable a esta nueva experiencia, no sólo por la respectiva escala territorial y demográfica, sino también por los muy diferentes sistemas de comunicación, gobierno y transporte, determinados por las respectivas relaciones geográficas entre las metrópolis y sus espacios imperiales.

Estos imperios de ultramar tuvieron que resolver difíciles exigencias administrativas; no era posible gobernar los nuevos territorios anexados valiéndose exclusivamente de un personal burocrático sujeto a renovación periódica y a la mantención de un ejército que se trasladaba a las provincias conquistadoras para apoyar las guarniciones permanentes.

Se creó por tanto, una estructura socio-política cuyo vértice debía ser ocupado por pequeños núcleos demográficos de europeos y descendientes suyos, gobernando a las poblaciones conquistadas¹²⁶.

Este sistema colonial planteó un problema socio-político que debía ser resuelto. Desde un principio específico, problemas puntuales al grado y naturaleza de las transferencias tecnológicas culturales que su realización exigía. ¿Debía el “Nuevo Mundo” reproducir integralmente al “viejo Mundo”? ¿Podían las colonias igualar a sus metrópolis? ¿Qué tipo de diferencias escalonadas resultaba indispensable para mantener la relación asimétrica de dominación

Las repuestas fueron esencialmente las mismas, con variantes menores: el nuevo mundo imperial debía estar sujeto a un desarrollo mediatizado a fin de preservar su dependencia. Desde un principio, por consiguiente, en la estructura de base de la expansión europea, estaban asociados el subdesarrollo y la dependencia. Por esta razón la Europa de los siglos XVI-XVIII no incorporó efectivamente a la América a sus propios tiempos modernos.

Las relaciones sociales y la tecnología que nos fueron transferidas, no fueron las mismas que ya se conocían en Europa.

América conoció la esclavitud hasta el siglo XIX, cuando prácticamente había casi desaparecido de Europa, desde principio de la edad media. La mano de obra servil de las minas y haciendas americanas estuvo, así mismo, sujeta a un régimen mucho más duro y arcaico que el europeo. La tecnología americana fue mantenida, por otro lado, en considerable retraso con respecto a los

¹²⁶ Pablo Macera. **Visión Histórica del Perú (del paleolítico al proceso de 1968)**. Editorial Milla Batres. Lima, Perú, 1978, Página 115.

descubrimientos metropolitanos, salvo en el sector exportador agrominero (azúcar, plata, guano y oro).¹²⁷

En el caso del imperio incaico, la habilitación de este régimen colonial exigió adaptaciones diferentes a las de otras zonas de menor desarrollo relativo. En los Andes centrales los europeos encontraron un estado altamente desarrollado del tipo despótico-oriental, tradiciones culturales muy antiguas y una considerable población sedentaria dedicada a la agricultura bajo un sistema comunal; estas realidades no podían ser ignoradas.

El universo social andino fue, por consiguiente, parcialmente preservado; toda la historia de la sociedad interna del Perú colonial puede ser definida como la historia de las relaciones conflictivas entre aquel universo básico conquistado y la super estructura occidental que se le insertaba dominándolo.

Estamos hablando de un proceso de larga duración que cubrió casi 300 años (siglos XVI-XIX), mucho más que el período inca. Podríamos distinguir: la conquista, desde el desembarco de Francisco Pizarro en Tumbes hasta el fracaso de la rebelión de los encomenderos (1530-1560); la organización de régimen colonial, que terminaría con el virrey Francisco de Toledo, que la consolidó (1569-1580); el auge de 1580-1630, y que terminó con la decadencia de las minas del cerro de Potosí.¹²⁸

En la formación de este nuevo mundo, la Iglesia Católica jugó un rol fundamental. Sus sacerdotes eran también funcionarios públicos y la evangelización se transformó una forma de conquista.

¹²⁷ Leslie Bethel. **Historia de América Latina: América del Sur c.1870-1930**. Cambridge University Press-Editorial Crítica. Barcelona, España, 1992. Capítulo 9. Los Orígenes del Perú Moderno 1880-1930.

¹²⁸ Cesar Cortez-Rosa Pautrat. **Historia del Perú. Lima**. Perú, Ediciones Grafi S.A. s/f.175 Páginas.

Desde luego que la religión católica afianzó mejor su proyecto en sectores urbanos, que en los sectores rurales, donde estaban afianzadas en mejor medida las creencias religiosas ancestrales.

Propio de las manifestaciones sincretistas, la proliferación de cultos mágicos, fenómenos de santidad y misticismo (San Francisco Solano, Santo Toribio de Mogrovejo, Santa Rosa de Lima, San Martín de Porras, Juan Masías), fenómenos religiosos que en su mayor parte ocurrieron en el último tercio del siglo XVI y principios del siglo XVII en coincidencia con el gran auge potosino.¹²⁹

Fue en el Perú, por su calidad colonial de Virreinato, donde se centró la reacción realista por más de quince años. Esa fue la razón por la que los ejércitos comandados por Simón Bolívar y José de San Martín, uniendo sus fuerzas lograron asegurar la plena independencia de Hispanoamérica.

El rol que jugó la aristocracia peruana (terrateniente, comercio y funcionarios públicos) fue uno de los motivos importantes que retrasaron el movimiento revolucionario. Aferrados a sus poderes y privilegios, y temerosos de una insurrección de la población indígena¹³⁰, se resistieron a los posibles cambios que se presentaban como vientos renovadores de la política peruana.

¹²⁹ Mircea Eliade. **Lo Sagrado y Lo Profano**. Editorial Labor S.A. Bogotá, Colombia, 1996. 185 Páginas.

¹³⁰ “Entre 1756 y 1800, sólo en Cajamarca habían soportado una de las más grandes sublevaciones indígenas, liderada por el indio Tupac Amaru. Aunque la rebelión no había sido dirigida contra los blancos peruanos, sino contra los europeos, y las reivindicaciones perseguidas eran las tradicionales sobre agravios – corregidores, repartimientos obligados, sanciones inhumanas, opresión fiscal, sistema de mita, trabajo mal pagado, diezmos y otras cargas parroquiales-, la magnitud del levantamiento empujó a los criollos, por temor, a unirse a los españoles, dando lugar a una de las represiones más crueles que se conocen en la historia del Perú”. Rolando Mellafe-Maria Teresa González. **Breve Historia de la Independencia Latinoamericana**. Temas de Historia. Editorial Universitaria. Santiago, Chile. 1997. Página 144.

De esta manera, los intereses de la clase criolla detentora del poder estaban por encima de cualquier otra consideración, incluso por sobre la lealtad a la Corona. No tenía cabida, por lo tanto, una posible emancipación. Hasta entre los liberales, la idea de una revolución estaba lejos de sus pensamientos, aspirando sólo a algunas reformas.

Intelectuales, empapados por el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, como José Baquijano, Toribio Rodríguez de Mendoza, Hipólito Unanue, consideraban el oscurantismo y la intolerancia del gobierno colonial y abogaban por la libertad e igualdad, pero todo ello dentro de la estructura existente.

Las aspiraciones criollas fueron apareciendo a partir de los primeros cabildos en 1808, al producirse el colapso del gobierno peninsular. En 1809, respondiendo a la Junta Central, fueron enviados diputados que llevaban una serie de peticiones y críticas redactadas por el Cabildo de Lima y que se refiera al abuso de poder de los intendentes y la opresión de los cabildos y la abolición de los monopolios.

En 1814, cuando el Rey Fernando VII fue restaurado en el poder, el experimento liberal terminó y se eliminó la Constitución de 1812, imponiéndose nuevamente el absolutismo, situación que volvió a poner al virrey Abascal en la plenitud de sus poderes.

A mediados de 1818, Abascal dejó su cargo y fue reemplazado por Joaquín de la Pezuela, oficial que había organizado la contrarrevolución en el Alto Perú. En 1820 Fernando VII se vio obligado a restablecer la Constitución de 1812, y a Pezuela se le ordenó hacer lo mismo y restaurar los Cabildos elegidos. El 14 de julio de 1821, José de San Martín proclama la independencia del Perú, la que fue ratificada oficialmente el 28 de julio. A partir de 1830, los peruanos de todos los estratos sociales y de todo el país se unieron por primera vez a fin de

organizarse en centenares de asociaciones cívicas y políticas de todos tipos, en forma deliberada y sostenida.

En consecuencia, el escenario público de Perú se transformó para siempre, de modo que la sociedad civil desempeñó un papel prominente, al lado del Estado y el mercado, en la democratización del país y en la determinación de las vidas de todos los ciudadanos¹³¹.

Incluso una descripción breve e incompleta de la vida asociativa peruana entre 1830 y 1879 aconsejará una reconsideración de tal postura. Durante el período citado, la vida pública presenció la creación de no menos de 600 asociaciones nuevas, de este total cerca de la mitad de las asociaciones realizaba algún tipo de actividad cívica; la otra mitad perseguía metas políticas relacionadas con las campañas electorales (presidenciales).

Las formas de asociativas de la vida aumentaron sostenidamente de un decenio a otro: entre 1830 y 1845 surgieron diez asociaciones, entre 1846 y 1855 aparecieron otras 55, entre 1856 y 1865, otras 164, las restantes 371 surgieron entre 1866 y 1879.

En términos regionales, la mayoría de las asociaciones surgieron en Lima y El Callao.

Al principio, la mayor parte de la vida asociativa se ligaba a la caridad y a la beneficencia. Pero, con el paso del tiempo surgían nuevas y diferentes formas de vida cívica: a mediados del decenio de 1860, la sociedad civil estaba integrada por una gran variedad de grupos, con inclusión de un grupo de derechos humanos (la Sociedad de Amigos de los Indígenas), movimientos

¹³¹ En su mayoría de las veces los investigadores de este periodo raras veces han advertido estos desarrollos, y mucho menos los han estudiado, concretando su atención por completo en cuestiones relacionadas como la “dependencia económica” y la “construcción del Estado”. Hilda Sabato. **Ciudadanía**

populares de amplia base; logias masónicas, compañías de bomberos, grupos a favor de la Iglesia y la religión, organizaciones educativas, gremios artesanales, mutuales, clubes sociales, sociedades literarias, científicas y académicas.

Esta diversificación de los lazos sociales volvía cada vez más unida y complejas las formas cívicas de la vida; y como subproducto de estos cambios, la sociedad civil se volvía cada vez más autónoma y diferenciada, desempeñando un papel importante en la redefinición de la vida pública al lado del aparato estatal y de los mercados económicos.

En suma, las formas democráticas de la vida arraigan en una constelación de elementos culturales y sociales, y a su vez requieren de tales elementos para desarrollarse: los dos factores desempeñan un papel insustituible¹³².

Todo esto hace que la vida pública esté integrada por un conjunto de capas de sedimentos sociales y culturales, a la manera de los estratos geológicos. La democratización de la vida pública peruana en el siglo XIX fue generada en parte por las prácticas comunicativas y sociales. Sin embargo, la relación existente entre ellas se basaba primordialmente en dislocaciones, discordancias y discontinuidades.

Una de las instituciones que luchó por permanecer en sus principios doctrinales, como en su conservadurismo ultramontano, fue la Iglesia Católica, quien, a lo largo del siglo XIX, va a manifestar la relación estrecha entre perennidad y catolicidad.

Política y Formación de las Naciones: Perspectivas Históricas de América Latina. Serie Estudios El Colegio de México. Fondo de Cultura Económica. México. 1° ed. 1999. Página 202.

¹³² John W. Scott hace una introducción lúcida y profunda para este debate en **The Evidence of Experience, Questions of Evidence.** Chicago, Estados Unidos. 1991. Página 363-387.

La cultura católica se pone de manifiesto en la post-independencia, suscitando una serie de luchas y confrontaciones entre liberales y conservadores.

Durante este período podemos observar la lucha por la tolerancia religiosa y la libertad de cultos, siendo reivindicaciones del mundo moderno. En el Perú tuvieron que pasar cerca de cien años, después de su independencia, para obtener la libertad religiosa.

Por lo tanto, estas luchas fueron la punta de lanza para penetrar y recibir las influencias del liberalismo¹³³ y del protestantismo anglosajón.

El liberalismo debe entenderse como las formas de buscar la autonomía y la independencia frente al conservadurismo extremo. En el Perú, el liberalismo, en el siglo XIX, fue marcado por un claro anticlericalismo, pero, en algunas ocasiones, con un profundo concepto religioso¹³⁴.

Hasta la llegada de Ramón Castilla al Perú, liberal, crea una atmósfera de luchas ideológicas entre liberales y conservadores¹³⁵ dentro del marco de la llamada economía falaz, por la venta del guano.

Colapsado, en el primer gobierno civil de don Manuel Pardo en 1872, la llamada bancarrota fiscal crea en el país desaciertos, culminando este proceso con la Guerra del Pacífico, y es precisamente con el término de la Guerra, que empieza la llamada reconstrucción nacional y la famosa república aristocrática, encontrando un país pacificado y con ansias de buscar nuevos horizontes.

¹³³ Para analizar el Liberalismo en el Perú, ver la obra de Raúl Ferrero Rebagliati. **El Liberalismo Peruano**. Lima, Perú. 1958.

¹³⁴ Para profundizar las propuestas liberales en el Perú y las relaciones entre liberales y protestantes ver la obra de Jeffrey Klaiber. **Religión y Revolución en el Perú, 1824-1988**. Ediciones Universidad del pacífico. Lima, Perú. 2ºEd. 1988. Y Jean Pierre Bastián. **Protestantes, Liberales y Francmasones, Sociedades de Ideas y Modernidad en América Latina**. Fondo de Cultura Económica. México. 1990. Lima, Perú. 2ºEd. 1988. Y Jean Pierre Bastián. **Protestantes, Liberales y Francmasones, Sociedades de Ideas y Modernidad en América Latina, Siglo XXI**. Fondo de Cultura Económica. México. 1990.

¹³⁵ Tomás Gutiérrez S. **Vidas Paralelas, Bartolomé Herrera y Francisco de Paula González Vigil. Entre la tradición y la modernidad del Estado Peruano**. Documento Inédito.

Es en estos años donde llegan con fuerza las llamadas misiones evangélicas que se incorporaron fuertemente en la agenda pública la libertad de cultos. Los evangélicos y las ideas protestantes se manifestaron durante el siglo XIX¹³⁶.

Fue en 1822, cuando el General José de San Martín invita al pastor bautista escocés Diego Thompson, para crear las llamadas “Escuelas Populares”, bajo el método de enseñanza mutual por medio del Sistema Lancasteriano¹³⁷.

Diego Thompson era agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y de la Sociedad de Educación Británica y Extranjera; ambas sociedades, en especial la primera, fruto de las llamadas Misiones Modernas.

La presencia de Diego Thompson fue recibida con alegría, ya que obedecía al llamado de educar a la población e ilustrar a la reciente nación independiente. Thompson recibe el apoyo del Libertador, y se le brindan las facilidades del caso, y se le nombra Director de la Escuela Normal (lo que hoy es la Universidad de la Cantuta), por un decreto firmado por Bernardo de Monteagudo, el 6 de julio de 1822¹³⁸.

La perspectiva de Thompson fue formar normalistas bajo el método Lancaster, pero no tuvo los resultados esperados ya que en el país aún existían brotes del ejército español en algunas provincias, gobernando el virrey desde Cusco.

¹³⁶ Tomas Gutiérrez S. **Los Evangélicos en Perú y América Latina: ensayos sobre su historia**. Ediciones Archivo Histórico del Protestantismo Latinoamericano. Lima, Perú. 1997. Página 60.

¹³⁷ El **método lancasteriano** es atribuido a José Lancaster (1788-1838). Consistía en la educación mutual y monitorial. Se escogía a los alumnos más avanzados para ser utilizados como monitores frente a otros alumnos. Para un estudio más profundo sobre el método ver la obra de Rosa del Carmen Bruno-Jofré. La Introducción del Sistema Lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa, en Jean Pierre Bastián. **Protestantes, Liberales y Francmasones**. Fondo de Cultura Económica. México. 1990.

¹³⁸ Para revisar el decreto sobre la creación de la escuela normal, ver **La Gaceta del Gobierno**. Imprenta del Estado. Lima, Perú. Tomo III. Página 4.

Mientras tanto, Thompson se dedicó a la venta de Biblias, pues también se desempeñó como colportor de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, logrando colocar en pocos días cerca de 500 Biblias y 500 nuevos testamentos¹³⁹.

Para finalizar, no podemos dejar de lado el deseo de Thompson de difundir la Biblia en todo el continente. Inclusive, estando en el Perú, logró terminar la traducción del Nuevo Testamento al idioma quechua, siendo estos trabajos revisados por algunos miembros del Congreso¹⁴⁰. El dice: “Mi principal idea de este viaje es la propagación de las Escrituras en los diferentes lugares por donde pase, y espero que algo se pueda hacer en este sentido para que mi viaje no sea desfavorable”. En términos generales, Diego Thompson es rescatado por la Iglesia Evangélica como uno de los precursores en la implantación del Protestantismo en el Perú.

Durante los años 1875-1888 y como consecuencia de las luchas por la tolerancia religiosa, se puede apreciar la creación de una iglesia protestantes para los inmigrantes extranjeros, en su mayoría ingleses.

Dicha capilla se creó para la comunidad de habla inglesa, prohibiéndose el ingreso de peruanos a dichas reuniones.

Como aparece en la Constitución de 1860 prohibía el ejercicio de otro culto que no fuera el católico, pero en esas circunstancias dichas reuniones servían para formar las llamadas Sociedades de Temperantes, tal como lo afirma el pastor metodista Adolfo Vázquez¹⁴¹.

¹³⁹ Estuardo Nuñez. **Relación de Viajeros**. Tomo XXVII. Volumen II. Lima. Perú. 1971. Página 23.

¹⁴⁰ **Colección Documental de la Independencia del Perú**. Op. Cit. Página 46.

¹⁴¹ El pastor Adolfo Vázquez menciona que en 1885 un pastor llamado Carlos Baxter era quien dirigía las reuniones de temperantes, donde había hombres y mujeres. Ver su testimonio en: **Datos Históricos de la Iglesia Metodista Episcopal**. 1937. Página 3. Documento Mimeografiado.

La Iglesia Anglicana se fundó en 1844, siendo el primer capellán John Pearson, quien llegó a Lima en 1849. Se formaron luego dos iglesias protestantes para los anglosajones, no teniendo mayor relevancia en la evangelización ya que no podían realizar sus cultos en español ni tener labor proselitista,¹⁴² no logrando influir en la sociedad peruana, a excepción de la construcción del Cementerio Británico con el apoyo del ministro británico.¹⁴³

También es necesario mencionar las políticas migratorias del país a lo largo del siglo XIX, existiendo muchas discusiones sobre los inmigrantes.

Esto sirvió, entre otras cosas, para penetrar en discusiones entre liberales y conservadores. Llegaron pocos inmigrantes de países protestantes, no siendo receptivas las leyes para el protestantismo de inmigración tal como se aprecia en Brasil, Argentina y Uruguay durante estos años¹⁴⁴.

¹⁴² Juan Keesler. **Historia de la Evangelización en el Perú**. Ediciones Puma. Lima. Perú. 1993. Páginas 70-75.

¹⁴³ El Cementerio Británico en el Callao fue construido para enterrar a los protestantes, ya que no se permitía enterrarlos en los cementerios católicos. Ver a Pilar García Jordán: **Iglesia y Poder en el Perú Contemporáneo: 1821-1919**. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casa”. Cuzco, Perú. S/f. Página 223-229.

¹⁴⁴ Pilar García Jordán, Op. Cit. Página 192-203. La Tesis de Juan Manuel del Mar durante el gobierno de Castilla, fue la estrecha relación existente entre prosperidad, desarrollo económico e inmigración, mejor sí fuera de origen anglosajón. Página 192.

CAPITULO IV. ANÁLISIS COMPARADO ENTRE CHILE Y PERU (1810-1830). SOBRE LIBERALES, PROTESTANTES Y FRANCMASONES:

La estrategia de inserción misionera, comercial e ideológica de las sociedades misioneras europeas no sólo muestran el interés de ellos por explorar un continente nuevo como lo era América Latina, sino que también se percibe en ellos una concepción teológica de “conquista de territorio”, teniendo como referencia el rol hegemónico de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, en un continente eminentemente católico romano.

Luego de la labor de colportaje¹⁴⁵ que realizara Isaac Wheelwright en 1834, a nombre de la Sociedad Bíblica Americana, y A.J. Duffield entre 1858 y 1860, a nombre de la Sociedad Bíblica Británica, ninguna de estas sociedades volvió a enviar a agentes a la Costa Occidental del Pacífico hasta los años ochenta¹⁴⁶.

Ahora bien, si tuviéramos que determinar las causas del fracaso de la labor de *colportaje*, podríamos decir que fueron diversas. Problemas de distribución de

¹⁴⁵ El **colporteur bíblico** era generalmente un predicador itinerante que visitaba ciudades y pueblos ofreciendo Biblias puerta a puerta a las personas. Esto es significativo, ya que la lectura de la Biblia estaba en manos del sacerdote católico, y no el pueblo.

Biblias, por su tendencia abiertamente protestante al reemplazar la edición de la Biblia católica del jesuita Scío de San Miguel, por la del protestante español Casiodoro de Reina de 1569. También se perciben problemas con gobiernos poco dispuestos a dar facilidades de desplazamientos, como caracterizara a los gobiernos liberales de inicios de siglo.

Fuera los años en que don Diego Thomson, *colportor* bautista escocés y representante de la Sociedad Bíblica Británica, contó con la ayuda no solo en Chile, sino que en el Perú de hombres liberales, que le brindaron el apoyo político y estratégico para realizar su trabajo misionero¹⁴⁷.

Estos vendedores de Biblias, que laboraban directamente tanto con las colonias extranjeras como con la población criolla peruana y chilena, no fueron los únicos individuos que simbolizaron los límites permitidos de la época en lo que podríamos definir como la tolerancia de culto, ya que ellos podían ejercer esta función de ofrecer Biblias sin ser discriminados, pues usaban la técnica del vendedor puerta a puerta.

En un primero momento las estrategias usadas por los *colportores* extranjeros no se definían con características proselitistas, ya que ellos estaban fuera de sospecha porque ofrecían la versión católica de la Biblia.

Sin embargo, luego lo fue, al editar Biblias versión Reina Valera, que poseían claramente el perfil protestante, cuestión que contravenía la prohibición sobre propaganda no católica¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Fernando Armas Asín, **Liberales Protestantes y Masones: Modernidad y Tolerancia Religiosa. Perú, siglo XIX**, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, página 134.

¹⁴⁷ **British & Foreign Bible Society-BFBS**. Archives Report. London, England, 1861, página 213 ss.

¹⁴⁸ “Hay que destacar la Encíclica **Ubi Primun del Papa León XII** (1823-1829), que a pesar de ser dictada posteriormente, disposiciones papales anteriores, hacían caer su peso en países de la órbita española hasta que aparece el dictamen papal citado. Que en sus partes aconsejaba a los obispos proteger a sus fieles de “estos mortíferos pastos” que eran las Sociedades Bíblicas, la que trajo como lógica consecuencia una abierta persecución contra los protestantes”. Al respecto, Ramón Salazar Ulloa. *Dos Insignes Pioneros de la Causa Bíblica: Diego Thomson y David Trumbull*, Sociedad Bíblica Chilena, Santiago, Chile, 1993, página 6.

También entre los diversos grupos extranjeros no católicos (norteamericanos, chinos e ingleses) se puede percibir esos límites. Sobre todo entre la comunidad inglesa y los dispersos norteamericanos existía la intencionalidad no sólo de constituirse en iglesias para atender a sus necesidades espirituales¹⁴⁹.

Sino que además, comienza a desarrollarse una estrategia de inserción misionera a las poblaciones locales de ambos países. Así, de las tres comunidades religiosas que había a mediados de 1880 congregaban a los ingleses del Callao, se fueron ampliando al interior de los países latinoamericanos.

A lo anterior hay que vincular el hecho estratégico que la mayoría de los ingleses que llegaron al Perú venía destinados a trabajar en la Compañía de Vapores PNSC y en las factorías del lugar.

En el caso de Chile, específicamente, en Valparaíso se apostaron los pudientes ingleses presentes que profesaban la fe anglicana, la mayoría de ellos eran ricos comerciantes y armadores de buques. Convirtiéndose así Valparaíso en el primer puerto de Chile, y del Pacífico, antes del descubrimiento del oro en California y de la apertura del Canal de Panamá.

De Valparaíso salían también los barcos en dirección a Oceanía. Su importancia marítima era por lo tanto enorme, y se convirtió así espontáneamente en un centro de actividades inglesas, con un claro sello protestante¹⁵⁰, que tenía fuerte tendencia anglicana y metodista.

¹⁴⁹ En el caso de los ingleses en Lima, se organizaron bajo el alero de la Iglesia Anglicana del Perú en 1884, y en Chile en 1825, donde el Rev. Tomás Kendall, organizó el primer culto regular anglicano en Valparaíso, y llegó como tutor de la familia del vicecónsul británico. En estos casos, no se contravenían las disposiciones sobre intolerancia, ya que no había predicación a peruanos ni chilenos o cultos públicos. Véase, Humberto Muñoz, **Nuestros Hermanos Evangélicos**, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica, Santiago, Chile, 1974, página 58.

Entre los metodistas y presbiterianos del Perú (no conformes con el bautismo de niños) se observa tanto desde la época de William Taylor, así como la labor de J.M. Thompson y de la labor educadora del predicador Baxter¹⁵¹, una actitud no permisiva con las bases de la iglesia de entonces.

De este modo cuando en, julio de 1888, Francisco Penzotti, arribó al Callao acompañado de su esposa, hijos y del *colportor* uruguayo Arancet, con el propósito de constituir una Agencia de la Sociedad Bíblica Americana, encontró un soporte espiritual ya constituido¹⁵². Vendía Biblias y predicaba en su casa al comienzo, pero luego lo hizo en la capilla del Callao, con una asistencia promedio de 300 personas¹⁵³.

Penzotti desarrolla un sistema de adoctrinamiento básico para sus fieles, comenzando con estudios bíblicos preliminares y luego los enviaba de dos en dos a predicar el evangelio a las calles y casas. Este hecho, aunque pareciera simple, es relevante, ya que Penzotti se preocupa de la evangelización de los peruanos como tales. En su contexto y en su cultura, a diferencia de los

¹⁵⁰ Humberto Muñoz, *Ibíd.* Página 58.

¹⁵¹ Posterior a la destitución del predicador Archibald, la comunidad cristiana quedó sin líder. Al pasar David Trumbull (predicador inglés presbiteriano que funda el protestantismo en Chile) por el Callao en 1882, pediría que la Iglesia Presbiteriana norteamericana enviara a alguien en su reemplazo. Así llegó en 1884 J.M. Thompson. William Taylor, metodista, envió a Baxter para reemplazar a su hermano. Thompson se hizo cargo de la predicación a la comunidad e inició cultos en español, mientras que Baxter predicaba a los marineros y abrió una escuela, con lo que se evitaron enfrentamientos. En un contexto de crisis económica que pasaron Thompson y Baxter, aparece Francisco Penzotti en 1888, argumentando que parecía “que el evangelio no había pasado por allí”, e inicia una arremetida protestante con la ayuda de la masonería peruana, y por ende de los liberales de la época. Consúltese, Francisco Penzotti, *Victorias Espirituales en América Latina*. Sociedad Bíblica Americana (ABS), Nueva York, Estados Unidos, 1916, página 42.

¹⁵² **Francisco Penzotti** es considerado como el iniciador de la consolidación protestante en el Perú. Había nacido en el norte de Italia, en 1851 y emigró junto a sus padres a Uruguay cuando tenía 13 años. Convertido al metodismo, en 1876, fue aceptado como colportor de la Sociedad Bíblica Americana, realizando diversos viajes continentales entre 1883 y 1886. Finalmente la Sociedad Bíblica Americana lo comisionó para abrir una agencia en el Callao, que sirviera de base de operaciones para Ecuador, Perú, Bolivia y el norte de Chile.

Se dice de Francisco Penzotti que era un hombre muy simpático, buen orador y colportor, manejando el español con fluidez. Sobre venida de Penzotti; En, **El Cristiano**, Mayo de 1921, páginas, 5,7 y 42.

¹⁵³ Los cultos comenzaron en su casa, siendo su auditorio de íntimos amigos los que acudían a dichos encuentros espirituales.

protestantes ingleses que llegaron a Perú que predicaban en su idioma y se relacionaban solo con la colonia británica.

Penzotti es considerado como un latinoamericano más que participó en el acto fundacional de la iglesia metodista, orientando las tareas del *colportaje* a la predicación masiva, sentando así as bases de la Iglesia Metodista en el Perú, no sólo con los recursos humanos que se encontraban entre extranjeros, sino que incorpora a los propios peruanos.

Ya en 1890, se constituye oficialmente la creación de la Primera Iglesia Metodista dirigida hacia los peruanos y con miembros peruanos¹⁵⁴.

En Chile, la Iglesia Metodista se inaugura en 1877, trece años antes que en el Perú. La Iglesia Anglicana data de 1830, la Iglesia Presbiteriana de 1872, la Iglesia Bautista de 1908.

De este modo, el hilo conductor entre los dos países es común, el predicar el evangelio sin restricciones de cualquier tipo. Penzotti y otros no se conformaron con el viejo deseo de expandir el mensaje en el marco jurídico que daba la Constitución de 1833, sino que fueron más allá.

En esta óptica puede entenderse la acción de Penzotti, de los metodistas, como de los bautistas, adventistas, salvacionistas y otras iglesias que llegarían después. Predicando y enseñando la Biblia (distinto a Diego Thomson y los liberales de inicios de siglo que, trabajando dentro del catolicismo, procuraban una reforma en su interior). Francisco Penzotti logró combinar la acción misionera directamente sobre peruanos, al mismo tiempo que demostraba lo irreal de la unidad religiosa del Perú.

¹⁵⁴ Ciertamente los metodistas, bautistas, presbiterianos, y otros, compartieron el deseo de predicar el evangelio de Jesucristo en tierras dominadas por la Iglesia Católica. De este modo, el interés por las sociedades misioneras foráneas de avanzar en América Latina, a través de las Sociedades Bíblicas Británicas y Americana.

El metodista William Taylor, había planteado en el Perú, la necesidad de contar con una estrategia evangelizadora global. La Iglesia Anglicana, de corte muy formal, procuró respetar las leyes nacionales y dedicarse sólo a atender las necesidades espirituales de sus miembros de nacionalidad inglesa.

Ello tiene mucho que ver con la característica del mismo anglicanismo, diferente a las diversas iglesias que se habían desprendido de él, como los no conformistas.

William Taylor, Obispo Metodista norteamericano, llega a Chile en el año 1877, con motivo de una gira que hiciera por Sudamérica. Desde Panamá hasta Chile, dejó Taylor fundadas una infinidad de misiones protestantes a lo largo de todos los países de la costa del Pacífico.

Su metodología de inserción consistía en fundar escuelas para la enseñanza del inglés y otras asignaturas, con el fin de empezar por ahí con la acción misionera. De tal forma que esas mismas escuelas y colegios fueran después capaces de mantener a sus misioneros con sus obras. Así nacieron en Chile, el Santiago College, el Iquique English College, y el Colegio Inglés de Concepción¹⁵⁵.

Lo más admirable de Taylor fue que emprendió su obra por iniciativa propia y sin recibir medios económicos de ninguna institución misionera que lo apoyara¹⁵⁶.

Sin embargo, su método de conseguir el sostén propio de la obra, no dio los resultados que se esperaban, y por ello la misión tuvo tropiezos al principio.

¹⁵⁵ Ignacio Vergara sj., **El Protestantismo en Chile**, Editorial del Pacífico, Santiago, Julio 1962, página 50.

¹⁵⁶ Goodsil F. Arms, **History of the William Taylor Self-Supporting Mission in South America, 1921**, s/f

Muchos de los profesores pasaron apuros extremos y sufrieron gran desaliento, teniendo que retirarse amargados o debiendo dedicarse a otras ocupaciones, para ganarse el sustento.

Otros hicieron hazañas heroicas para formar lo que hoy es la Iglesia Metodista Episcopal de Chile. El plan fue abandonado en 1897, y la obra pasó a manos de la Sociedad Misionera Metodista.

En Chile, la Iglesia Metodista ha tenido una influencia enorme dentro del movimiento protestante. Entre otras cosas porque dio origen al movimiento pentecostal que surge en Valparaíso en 1909, con el misionero metodista episcopal W. C. Hoover, imponiéndose en el colectivo social chileno como una de las iglesias de arraigo nacional o criollo¹⁵⁷, y sobre todo, autóctona.

El nacimiento de las primeras iglesias evangélicas protestantes durante la segunda mitad del siglo XIX está íntimamente relacionado con la creciente influencia de la ideología liberal en la sociedad chilena.

Para poder asentarse en nuestro país, el protestantismo, el cual fue en su comienzo un modelo foráneo, tuvo que enfrentarse a fuerzas que le eran adversas y que debido a su poder no podía enfrentar por sí sólo, por lo que se vio impelido a buscar aliados más poderosos que él, para que le ayudarán a enfrentar a los sectores de la sociedad que se le oponían.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Término acuñado por el sociólogo de la religión Humberto Lagos Schuffeneger, quien recalca el hecho de que el pentecostalismo surgido en Valparaíso es un producto propio de Chile, y que con el tiempo se va exportar a otras latitudes Ver, Humberto Lagos y Arturo Chacón. **Los Evangélicos en Chile: Una Lectura Sociológica**, Ediciones Presor/Lar, Santiago, Chile, 1987., página 52.

¹⁵⁸ Digno de destacar es el caso del primer Venerable Maestro de la Logia “Unión Fraternal” N°1, que nace a la vida logial el 27 de Julio 1853, Manuel de Lima y Sola. Comerciante, que estaba asociado a las grandes navieras inglesas. Tuvo directa participación con la Logia Betesda, la cual estaba integrada por extranjeros, de preferencia ingleses y americanos, y misioneros protestantes, como David Trumbull. Ver el texto de Manuel Romo Sánchez. **Breve Historia de la R.:L.: Unión Fraternal N°1: (1853-2003)**. Impresos Trorema. Santiago, Chile. Julio 2003.83 Páginas.

Estos aliados los va a encontrar en los sectores progresistas de la sociedad chilena del siglo XIX: la francmasonería, y los partidos políticos, nutridos por el pensamiento liberal.

El liberalismo es la ideología que une a masones y protestantes¹⁵⁹.

El comportamiento político de las iglesias evangélicas protestantes durante el siglo pasado estará alimentado ideológicamente por el liberalismo que traen consigo los misioneros norteamericanos, los residentes ingleses y los colonos alemanes que se asentaron en el sur del país.

La religión de todos ellos estará impregnada y ligada por la historia de sus naciones de origen, y en el caso particular de los misioneros norteamericanos que iniciaron la predicación evangélica entre los chilenos y peruanos, ésta va ser vista a través del prisma ideológico del liberalismo anglosajón.

Las iglesias evangélicas protestantes al alinearse del lado de las fuerzas progresistas, pasaron a formar parte del proyecto social que éstas tenían para el país.

Dentro de este proyecto social el protestantismo aceptó la tarea de formar el “nuevo hombre”¹⁶⁰ que requerían las nuevas sociedades latinoamericanas en gestación. Este nuevo hombre debía estar impregnado por las cualidades éticas y morales de las sociedades protestantes que eran el modelo que la sociedad chilena, como la peruana, debían seguir, y parte de él los misioneros norteamericanos trabajaron.

¹⁵⁹ Eugenio Araya. **La Posible Imposibilidad: Crónicas Históricas de Iglesias Evangélicas en Chile**. Facultad Evangélica de Teología, Santiago, Chile, 1999. Páginas 124-155.

¹⁶⁰ Esta concepción del nuevo hombre está visto desde la perspectiva del sujeto que tiene un encuentro de carácter espiritual con Dios a través de lo que se denomina conversión. Acto de tipo radical que va a transformar en un cien por cien la vida de la persona. Aquilino de Pedro. **Diccionario de Términos Religiosos y Afines**. Editorial Verbo Divino, Ediciones Paulinas, Madrid, España, 1990, página 51.

En esta alianza estratégica que surge en forma casi natural entre liberales y protestantes, estos últimos van a jugar un rol subordinado, pero no por ello, renunciarán a su pretensión de “reformular” la sociedad en la cual cohabitan, con el fin anhelado de “protestantizarla”.

En esta visión, el teólogo metodista argentino, José Miguez Bonino al analizar esta alianza estratégica entre los liberales y masones, que surgen en toda América Latina durante el siglo pasado, hace el siguiente análisis, y que es perfectamente aplicable tanto a Chile, como al Perú: “No ha de sorprendernos que los liberales se sintieran atraídos por lo que consideraban las consecuencias sociales, económicas y políticas de la religión de los países anglosajones: el protestantismo. Este no les atraía tanto como la opción religiosa – muy pocos se convirtieron al protestantismo- sino, más bien, como aliados en la lucha contra el dominio clerical”.

Así como la emancipación había quebrado el monopolio religioso católico. Por otra parte el protestantismo había ayudado a plasmar las virtudes necesarias al mundo moderno: la libertad de juicio, la responsabilidad personal, un espíritu pionero y emprendedor, seriedad moral y honestidad. Era la religión de la cultura, de la actividad y del dinamismo, en oposición al ritualismo, la vana especulación escolástica y el mundo venidero.

El liberalismo le asignó al protestantismo la tarea de legitimar religiosamente el proyecto liberal-modernizador¹⁶¹.

La democracia, la libertad, la integridad moral, la ciencia y la cultura, he ahí las metas que la nueva religión ha de ayudar a alcanzar.

¹⁶¹ Maximiliano Díaz Soto. **Respetable Logia “Paz y Concordia” N° 13, Crónica Histórica 1883-2003.** Concepción. Mayo 2003. 91 Páginas.

No hay duda que el protestantismo aceptó esta tarea, ya que el protestantismo jugó un papel significativo en el proyecto liberal-modernizador, a partir de mediados del siglo pasado. La fe protestante le dio legitimación religiosa. Dios no estaba atado al mundo medieval, feudal y aristocrático. Era el Dios de la cultura, la democracia y el progreso, el Dios a quién se honraba con la inteligencia, el trabajo y la honradez¹⁶². Este Dios que predicaban los protestantes era un Dios cercano a la gente, perdonador, que podía perdonar sin la necesidad de pasar por el control de la Iglesia, tal como lo hacía la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Es una fe cercana al pueblo y mediática.

Ahora bien el poder político debía tener la legitimidad del poder religioso, para así poder cumplir sus fines específicos. Y que la religión no es sólo una serie de sentimientos y actividades. En realidad, condiciona los modos de ser, de pensar de los individuos en las culturas respectivas¹⁶³.

Para las iglesias evangélicas protestantes del siglo pasado, la ideología liberal está inspirada en los principios morales del Evangelio, en la ideología política que surge con el triunfo de la Reforma. Desde esta apreciación, todo miembro de Iglesia que sea consecuente con su fe debía ser liberal en política, así como un católico observante debiera ser conservador.

Los evangélicos protestantes chilenos van a expresar su pensamiento político a través de los medios de comunicación eclesiásticos que tenían a su alcance, por lo que no está sistematizado, pero ello no afectará su coherencia, la cual va a estar expresado de una forma que podríamos llamar polémica.

Lo que se explica por el contexto histórico en que van surgiendo los artículos, los que son usados como arma de batalla en contra de la ideología

¹⁶² José Míguez Bonino. **La Fe en Busca de Eficacia**, Ediciones Salamanca, España, 1977, páginas 32-36.

¹⁶³ David Muñoz Condell, **Sociología de la Religión: Notas para Interpretar los Fenómenos Religiosos**, Documento de Trabajo, Centro de Capacitación Profesional. Policía de Investigaciones de Chile, 2002, página 6.

conservadora. En primer lugar, y a partir de la década de 1860, también en contra de pensamiento positivo. En ambos casos, los artículos van a estar inspirados en lo que sus iglesias de origen en Europa y Estados Unidos, habían elaborado para combatir a estas dos concepciones de mundo.

Los representantes de las entidades misioneras europeas y americanas que llegaron, tanto a Chile como al Perú, tuvieron que recurrir a argumentos históricos como una forma de demostrar la superioridad de su fe frente a la Iglesia Católica.

La historia será utilizada como un aval, para demostrar que la doctrina que predicaban era correcta y que la fe protestante era la religión del progreso y de la libertad.

Para los protestantes, dentro de la historia de occidente, el acontecimiento histórico más trascendental desde la caída del Imperio Romano, es la reforma religiosa del siglo XVI¹⁶⁴. Con ella Europa y occidente en general, inician el camino del progreso y de la libertad, encabezada por los países que la han abrazado.

La Reforma permitió zafarse de las cadenas de opresión impuesta durante la Edad Media por la Iglesia Católica. La Reforma es el grito de libertad de los pueblos oprimidos.

David Trumbull en un folleto publicado en 1860 para ser divulgado en Valparaíso, expresaba lo siguiente: "... El protestantismo no fue otra cosa, en su origen que una declaración del respeto a que es acreedora la conciencia del

¹⁶⁴ Ernest Troeltsch, **El Protestantismo y el Mundo Moderno**, Fondo de Cultura Económica. México, Cuarta Impresión, 1983, página 108.

hombre, y de los principios más reconocidos de sanos en la actualidad, sobre cuya base descansa la religión sincera y verdadera”¹⁶⁵.

Los fundamentos del mundo moderno, el progreso económico y la libertad política, se encuentran en esa revolución religiosa reconocida como la Reforma¹⁶⁶. Es la pureza del Evangelio sustentada por los países de religión protestante, lo que les permitió desarrollarse a partir de entonces. “Los reformadores deseaban ante todo servir a Dios y alcanzar su propia salvación y solamente anhelaban el reconocimiento de sus derechos para hacerlo. Los reformadores mantienen los derechos de conciencia contra el Papa y el emperador; es por ello que defendieron los derechos más caros del hombre. Pensamiento, conciencia, separación entre la Iglesia y el Estado... La historia lo demuestra. Los países que han aceptado la doctrina de su protesta han marchado prósperos y felices. Los que no lo han hecho, han quedado en atraso y retrógrados”¹⁶⁷.

Pero la historia no sólo demostraba los logros políticos y económicos alcanzados por los países protestantes, sino que también demostraban los cambios que la fe reformada había provocado en las sociedades, como producto de la aceptación individual del Evangelio.

Como señala R Stauffer, “los países protestantes se han visto libres del flagelo de las revoluciones, revueltas y motines, porque practican el evangelio de Jesucristo, que proclama la igualdad entre los hombres, la libertad de conciencia, la neta separación que pertenece a la Iglesia y la que pertenece al Estado. La historia demuestra que es el Evangelio que los protestantes han redescubierto al colocar las Santas Escrituras en el primer lugar de la autoridad,

¹⁶⁵ David Trumbull, **Libertad de Cultos: la protesta cuya causa se llama protestantes**, Imprenta Universo, Valparaíso, Chile, 1860.

¹⁶⁶ Richard Stauffer, **La Reforma: (1517-1564)**, Oikos-Tau, Ediciones, Barcelona, España, 1974, página 122..

¹⁶⁷ Ibidem.

lo que ha permitido que sus sociedades se vean libres de aquellos flagelos”¹⁶⁸, y ponen como ejemplo a los Estados Unidos, Inglaterra y Alemania.

La historia va a ser concebida en forma lineal y ascendente, ya que están impregnados por la idea del progreso del positivismo, como la mayoría de los hombres de su tiempo. Para ellos, el protestantismo es la religión del progreso, en oposición al catolicismo que es la religión del pasado colonial, de una sociedad que había muerto.

Aunque compartían con los liberales de esta fe en el progreso, a diferencia de ellos, esta se encontraba limitada por los principios éticos sobre los que se basaban las naciones¹⁶⁹. Y estos principios que permitían el desarrollo de las naciones eran los del cristianismo puro, pero en la medida que estas fueran fieles a ellos lograrían progresar, pero, si los abandonaban iniciarían el camino del estancamiento y retroceso cultural y económico.

Se lee de esto, de que si los países latinoamericanos querían llegar a ser sociedades modernas, no sólo debían adoptar las instituciones creadas por los pueblos protestantes, sino que también debía adoptar su religión. Ya que la religión oficial era la causante principal del atraso económico y cultural de los países latinoamericanos. La adhesión al Evangelio puro, predicado por los misioneros norteamericanos, traería el progreso.

De acuerdo con esta interpretación socio-política de la historia de las naciones, los evangélicos sostenían, que aunque el cristianismo había llegado a Chile con los conquistadores en el siglo XVI, también había arribado la espada. El cristianismo había sido impuesto en el continente por la fuerza, con lo que los conquistadores hicieron de América no un continente verdaderamente cristiano, sino que construyeron una sociedad de esclavos a los cuales gobernaron en

¹⁶⁸ Ibidem

forma despótica por varios siglos; y este fue el motivo porque Dios los castigó, arrebatándoles sus colonias y permitiendo que éstos tuvieron sus propios gobiernos.

Para los evangélicos chilenos existía un notable paralelismo entre la Independencia Nacional y la Reforma de Martín Lutero del Siglo XVI¹⁷⁰. Ambos hechos históricos eran interpretados como grandes movimientos libertadores de los pueblos, y a ambos procesos históricos sus enemigos los descalificaron con similares argumentos y en ambos casos el Papa y altos dignatarios de la Iglesia Católica Romana lanzaron condenas en su contra.

A los próceres de la patria que querían la libertad de los pueblos latinoamericanos, se les acusaba de querer libertarse de la justicia y de la religión, de buscar una vida sin gobierno; pero al contrario de estas acusaciones, buscaban en la emancipación, la justicia y la equidad. Querían ser libres, no del derecho, sino del yugo que fue a la vez extranjero e injusto. Pero sus adversarios pretendieron que los patriotas deseaban libertarse de todo gobierno y pescar en el revuelto del río de la anarquía.

Exactamente análogo es lo que sucede con los patriotas cristianos de la libertad religiosa.

El papel que debía jugar la religión dentro de la sociedad era la matriz que diferenciaba a los protestantes del resto de los grupos liberales. Compartían con los liberales doctrinarios la convicción de que la religión no podía seguir dependiendo del Estado para su mantención y progreso, sino que debía estar cimentada en la aceptación individual del Evangelio.

¹⁶⁹ Max Weber, **La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo**, Ediciones ISTMO, España, 1998, página 332.

¹⁷⁰ Martín Breitenfeldt. Suplemento especial: **Reseña Histórica de la Reforma**. En Revista Fuego Pentecostés. N° 843. Santiago. Chile. Noviembre 1999.

Pero, los evangélicos alegaban, que no por ello, la religión iba a dejar de jugar un rol preponderante en el moldeamiento de la sociedad, argumentando que la religión debería impregnar todas las instituciones sociales, incluyendo al Estado.

De acuerdo a esta visión la religión al ser el núcleo sobre el cual se construía el sistema social, y que lo alimenta en forma constante, tenía que ser sana y fuerte. De lo contrario, toda la sociedad se quebrantaría, por lo que la religión que debía tener el país tenía que cumplir con esos dos requisitos, y la única religión que en Chile cumplía esos requisitos, era la evangélica protestante¹⁷¹.

El apoyo que los evangélicos le dieron prácticamente a todas las reformas políticas propiciadas por los grupos progresistas de la sociedad, estaba motivada fundamentalmente, porque veían en ella la base jurídica e institucional que necesitaban para poder emprender el sistema democrático que los grupos liberales estaban construyendo.

La concepción del Estado que tenían las iglesias evangélicas-protestantes que llegaron a Chile como al Perú en el siglo pasado, estaban enmarcadas dentro de la transición de sus iglesias de origen. No hay una elaboración original o una adaptación a la realidad. Los artículos de prensa y de revistas de la época reproducen los argumentos elaborados en el extranjero.

El pensamiento político de todas las iglesias evangélicas-protestantes esta basado en la doctrina de los dos reinos elaborada por Martín Lutero y Juan Calvino, el que fue adoptado por las iglesias anglicana, presbiteriana y metodista.

Sobre esta base doctrinal los evangélicos protestantes verán en el liberalismo la ideología más perfecta creada por el hombre, y en el caso de los evangélicos

¹⁷¹ Max Weber. **Sociología de la Religión**. Ediciones Colofón, México, 1991, página 139.

protestantes, influenciados por la ideología liberal, sostendrán que este es el sistema que los países evangelizados por los misioneros norteamericanos necesitan, para poder construir sociedades democráticas y progresistas como la norteamericana.

El pensamiento político de los evangélicos protestantes no se encuentra elaborado de una manera sistemática, sino, que se encuentra esparcido en los artículos de prensa y en los folletos que usaban para promover sus ideas¹⁷². De manera que para poder rebatir la concepción conservadora y ultramontana del Estado, los evangélicos protestantes tuvieron que plantear públicamente su concepción de Estado basado en el pensamiento anglosajón, y en especial en el modelo norteamericano.

Para los evangélicos protestantes, el Estado es una institución de origen divino que le es impuesto a la sociedad para mantener el orden y para velar por el bienestar de los ciudadanos. Al ser una institución de origen, al igual que la Iglesia, el Estado se encuentra por encima de las otras instituciones sociales, las cuales le deben obediencia¹⁷³.

El Estado debe velar para que sus súbditos gocen de la justicia y debe procurarles los medios para que puedan gozar de una vida digna, para lo cual, debe también vigilar por la educación de ellos, ya que existe para velar por el bien común de toda la sociedad; pero esta labor benefactora debe ir acompañada con una política liberal en lo económico, político y en el campo religioso.

¹⁷² Rubem Alves, **Función Ideológica y Posibilidades Utópicas del Protestantismo Latinoamericano, en De la Iglesia y la Sociedad**, Ediciones Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay, 1971, páginas 1-22.

¹⁷³ Ver el texto de la Carta del Apóstol San Pablo a los Romanos 13:1-2, donde se fundamenta teológicamente el rol de la autoridad política.

La administración del Estado debe estar sustentada en dos principios: la libertad y la razón, los mandatarios y todos los hombres debían guiar sus acciones mediante el uso de esta última.

La libertad debía ser el principio filosófico que debía guiar a todo gobierno, siendo la libertad de conciencia la base de todas las demás libertades. Sin esa libertad esencial, las naciones serían esclavas de sus autoridades.

Es en virtud de estos dos principios que debían regir la acción del Estado, que los gobiernos entraban en contacto con la religión. El Estado aunque en su esencia es divino, los hombres públicos aunque sean religiosos y estén orientados en su vida política por los principios cristianos, deben gobernar para toda la nación, en la cual habitan hombres de diferentes creencias y partidos.

El Estado debe colaborar con la Iglesia en lo que tiene relación con la mantención de la moralidad y de las buenas costumbres que deben imperar en la sociedad.

El gobierno que estaba imbuido por los principios cristianos debía garantizar la libertad de conciencia, al no hacerlo estaría obligado a sus súbditos a entrar en conflicto con su autoridad, y en esta situación, aunque todos los ciudadanos le debían obediencia y sumisión.

Esto no significaba que fuera en forma irrestricta, ya que, el principio dejado por Cristo “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, estaría señalando claramente que el Estado no podía restringir la libertad religiosa o de conciencia.

Basados en estos argumentos, los evangélicos protestantes criticaron la institución del patronato. Su principal aspiración política será la supresión de

éste, ya que para ellos, era el principal obstáculo para instaurar en el país una sociedad más pluralista y democrática.

El Patronato era considerado un sistema injusto, porque institucionalizaba la opresión para miles de personas que tenían un papel religioso disidente, porque separaba a las personas en dos clases de ciudadanos, uno de primera clase, que gozaban de todos los derechos, por el sólo hecho de pertenecer a la religión del Estado, y los ciudadanos de segunda, que no practicaban la religión oficial del Estado, por lo que se les negaba sus principales derechos.

Las leyes que se derivaban de este sistema injusto eran en consecuencia, crueles y sacramentaban las desigualdades.

En el patronato se puede apreciar un anacronismo histórico. El Estado y la Iglesia debían ser independientes el uno del otro, ya que, ambas instituciones cumplen distintas funciones dentro de la sociedad, por lo que al estar unidos, ambos sufrían las consecuencias negativas de esta alianza, y esto era producto de los métodos distintos que ambos utilizan para mantener la unidad y el orden, los cuales no podían ser compatibles.

El Estado utilizaba la fuerza, y estaba facultado por Dios para ello, mientras que la Iglesia utilizaba el amor y la oración.

Esta no podía usar la fuerza como medio para salvar a las almas, al actuar de tal forma, estaría traicionando su misión, así como el Estado no puede renunciar al uso de la fuerza en su misión de mantener el orden dentro de la sociedad.

Los evangélicos protestantes van a concebir a ambos – Iglesia y Estado – como complementarios, ya “que de hecho los hombres que están bajo la autoridad del Estado son los mismos que forman parte de la Iglesia, por lo que es inevitable

que ambas instituciones entren en contacto, pero la relación entre ambos solos se debe producir en la tolerancia entre ellos.

El Estado no debe inmiscuirse en asuntos religiosos. El deber del Estado es dar las garantías legales y políticas para que la Iglesia pueda cumplir sin ningún impedimento su misión.

Al limitar la soberanía del poder civil, por medio del postulado de la libertad de conciencia, también restringían en cierto grado el acercamiento a las normas estatuidas por la autoridad, en la medida que estas coartarán o no la libertad de conciencia.

La posición de los evangélicos protestantes frente a la autoridad, a pesar de lo anterior, era de respeto y acatamiento, no concebían el uso de métodos violentos para terminar con el status quo vigente en la sociedad chilena como peruana.

El Estado y la Iglesia al ser instituciones de origen divino, pero formadas por hombres, no estaban exentas de errores; y en el caso de las personas que estaban a cargo de la administración del Estado. Los evangélicos protestantes reconocían que podían caer en graves errores o excesos, lo cual ocurría porque se habían olvidado del origen divino de su función.

Durante el período estudiado los evangélicos mantuvieron estos principios, pero esta actitud de respeto, estuvo acompañada por una constante crítica al modelo de Estado vigente, tanto por la mantención del Patronato, como el molde autoritario del poder ejecutivo¹⁷⁴.

¹⁷⁴ David Muñoz Condell. **Aporte Evangélico a los Procesos Democratizadores: el caso de los evangélicos en Chile.** Ponencia presentada en The Conference Sponsored by the International Fellowship of Evangelical Mission Theologians. June 28-30 2003. Potomac, Maryland, Washington DC, Estados Unidos. 37 Páginas.

Al igual que los liberales doctrinarios y los radicales, van a apoyar todas las reformas políticas destinadas a menguar su poder.

Como hemos visto, los evangélicos del siglo XIX, tenían una valoración positiva de la política. Para ellos, cada ser humano tenía una dimensión política, así como poseía una dimensión religiosa.

El cristiano no sólo forma parte de la comunidad de creyentes, sino que también es integrante de la sociedad civil, y en ambas él debe participar en forma consciente y entregando lo mejor de sí.

Concebían la política como la reglamentación de las conductas que debía seguir el individuo dentro de su sociedad. También como las leyes que reglamentaban el comportamiento de todo el cuerpo social. Por lo tanto, estaba relacionada con la dimensión horizontal de lo político, el apoliticismo sería la negación de la proyección horizontal del evangelio. Para el evangélico protestante, esta doble dimensión del hombre -política y religiosa – determinaba que el tipo de religión que practicara, fuera el sustrato sobre el cual se iba a desarrollar su accionar político; por lo que los principios del Evangelio eran los que debían guiar su vida política.

La política, como actividad humana debía estar sustentada en principios éticos, los gobiernos que no lo hacían, caían en arbitrariedades y se corrompían.

.Del mismo modo, los ciudadanos que sufrían por las injusticias del gobierno, si estaban imbuidos de la ética cristiana, no se iban a ver compelidos a usar la violencia para derrocar al gobierno imperante.

La libertad era un principio ético inherente al ser humano, pero el cual corría el peligro de desfigurarse, creyendo en la anarquía, por lo que no había que confundir la libertad con libertinaje.

La libertad para que existiera en el ámbito individual como colectivo, debía estar basada en la verdad. Porque para el evangélico protestante la verdad es Cristo¹⁷⁵.

La verdadera libertad que abrió el camino para la felicidad del hombre es la aceptación de Cristo, del Evangelio. Eso es lo que hace al hombre verdaderamente libre.

Para el evangélico protestante, la sociedad libre debía estar fundamentada en el hombre libre. No se podía aspirar a que una sociedad fuera verdaderamente libre si sus ciudadanos no lo eran y para que estos fueran libres, tenían que gozar de la libertad de conciencia, fundamentos de las demás libertades; de manera que "... el hombre individual es responsable de sus acciones y de su vida, por tanto debe ser libre examinar, libre para pensar, libre para elegir lo que su conciencia le parezca mejor. La libertad es la primera ley de la vida humana. Sin libertad el hombre se reduce a una máquina"¹⁷⁶.

La libertad al ser un don divino implicaba ciertas responsabilidades, el hombre libre y la sociedad libre deberían velar por la libertad de sus semejantes, por la igualdad y la fraternidad. El obrar con rectitud y justicia sólo sería posible cuando los hombres hicieran uso de esa libertad.

La libertad no podía ser considerada como un principio abstracto, sin aplicación en la sociedad. Como tampoco podía ser utilizada para justificar su uso para alejarse de los principios religiosos que la debían nutrir. El hombre debía evitar ambos extremos, porque en el primer caso implicaría la intolerancia religiosa y

¹⁷⁵ Ver el Evangelio de San Juan Capítulo 14, versículo 6, que dice: **“Yo soy el camino, la verdad y la vida, nadie viene al Padre sino es por mí”**.

política, y en el segundo, de caer en el materialismo ateo, y en ambos casos se atropellaría la libertad humana dada por Dios.

La religión debía ser la que vitalizara el sistema democrático-liberal. Sin ella, todo el sistema se derrumbaría. Por eso, Ortiz Retamal postula que, “la religión es una necesidad profunda de nuestro espíritu.... y donde no hay religión no hay moral, no hay justicia ni verdad... no hay buenos ciudadanos... y el principio de las democracias modernas estará minado... Y cuales son estos principios... de las democracias modernas? Son la libertad, la igualdad y la fraternidad... principios santísimos primeramente predicados en el Gólgota... somos por ser libres responsables de nuestros hechos; porque de nosotros depende la prosperidad de los siglos futuros o el dominio de la inmoralidad. Ruina... de lo futuro. De nosotros depende... la continuación de buenos gobiernos”¹⁷⁷.

Para probar la veracidad de esta afirmación, los evangélicos protestantes recurrían a ejemplos históricos, afirmando que sólo en los países protestantes había podido echar raíces los principios liberales y democráticos.

La identificación evangélica protestante con el ideal liberal, lo justificaban por el común respeto a la libertad de conciencia, la cual según los evangélicos protestantes, constituía la base de la fe reformada. Cualquiera sea la denominación¹⁷⁸, es decir, este principio religioso alimentó a las sociedades donde surgieron gobiernos liberales y democráticos.

¹⁷⁶ Juan Rodrigo Ortiz Retamal, **Los Evangélicos y la Política Chilena: 1810-1891**, Tesis para optar al título de Licenciado en Educación con mención en Historia y Geografía, Universidad de Concepción, 1990 página.67.

¹⁷⁷ *Ibíd*em

¹⁷⁸ Howard Beker es quien acuña el concepto “**denominación**” y por el cual entiende como a un grupo religioso que tiene un conjunto de doctrinas y principios evangélicos y que cuentan con una estructura de tipo eclesiástico. David Muñoz Condell. **Sociología de la Religión: Notas para Interpretar los Fenómenos Religiosos**. Documento de Trabajo. Centro de Capacitación Profesional. Policía de Investigaciones de Chile. 2002. Página 6.

La libertad de conciencia es considerada, por la tradición evangélica protestante, como el fundamento de toda sociedad democrática y de toda economía próspera, y sólo las naciones protestantes han respetado este derecho, lo que ha sido una bendición para ellas.

Para los protestantes la Reforma del Siglo XVI ayudó a crear sociedades libres al concebir al hombre libre. Terminar con el yugo papal sobre las conciencias, lo que fue posible mediante la entrega de la Biblia a todo el pueblo¹⁷⁹, lo que permitió que cada creyente tuviera acceso libremente a las Sagradas Escrituras. Y al terminar con el papel mediador del sacerdote, dejando al hombre en contacto directo con el creador, sin intercesores

“La religión del libre examen permite una sociedad libre. La libertad es la primera ley de la vida humana, sin libertad el hombre se reduce a una máquina. Todas las grandes ideas han sido anatemizadas por los verdugos del pensamiento... hasta que la Reforma del Siglo XVI estableció el principio del libre examen, del libre pensamiento y sólo entonces, principió el verdadero progreso. Con el Evangelio en sus manos, los reformadores echaron los cimientos de un nuevo mundo en que reinarán cuando esté completa la obra, aquellos santos principios del cristianismo y de la democracia universal, que se llama: libertad, igualdad y fraternidad para todos los hombres”¹⁸⁰.

Este párrafo condensa en forma muy precisa la ideología liberal de los evangélicos latinoamericanos. En el encontramos una profesión de fe hacia la ideología liberal y además es un discurso profético que anuncia el triunfo final del liberalismo, siendo además es un discurso profético que anuncia el triunfo final del liberalismo sobre el resto de las ideologías existentes.

¹⁷⁹ La versión castellana distribuida por el Colportor de las Sociedades Bíblicas Británicas, el escocés bautista, tanto en Lima, Perú, como en Santiago de Chile, fue la versión castellana de la traducción católica, elaborada por el jesuita Scío San Miguel. Sin embargo, esta Biblia había sido editada por la Sociedad Bíblica, suprimiendo las notas explicativas recomendadas por el Concilio de Trento. Consúltese a Juan Sepúlveda,, Facultad Evangélica de Teología. Santiago, Chile., 2000, página 26. **Historia de la iglesia en Chile. Texto Antología**

Los evangélicos protestantes son los encargados, los enviados que construirán esta nueva sociedad. Y para ello, llaman a sumarse a su proyecto a todos los hombres que han aceptado el credo liberal. También en el encontramos la fe en el progreso de la historia humana.

A modo de ejemplo, en el mes de noviembre de 1877, se publicó un artículo en el periódico La Piedra¹⁸¹ y que llevaba por título: “**La Libertad de Conciencia Individualmente**”, escrito que decía: “¡Libertad! Que palabra tan eminente, tan sublime y atractiva, tan dulce...que prospero y feliz el individuo y en general la nación que adopta la libertad en toda su esencia....La verdadera libertad consiste que una nación se desarrolle y se engrandezca, quiere que todos los hijos de esa nación sean instruidos en todos los ramos del saber y que sean verdaderamente liberales para que así puedan dar con cordura al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Más hay de aquella nación donde se antepone la esclavitud de la libertad!... La verdadera libertad facilita magníficas utilidades al individuo y en general a la nación entera... ¿cómo, pues, podrá ser libre una nación si los que la forman efectivamente no lo son? Para que la nación sea verdaderamente libre es preciso que lo sean los individuos que la componen. Para que el individuo sea en realidad libre, es menester que su alma lo sea. Jesús es el que le da libertad al alma...Es el gran libertador de la humanidad, mientras las naciones no tengan por guía a Cristo, jamás podrán ser libres de la funesta esclavitud confiando solamente en las cortas luces de su inteligencia?...”.

En este cántico a la libertad basada en la aceptación del Evangelio, encontramos una crítica al liberalismo de tradición francesa imperante en los contextos de Chile y del Perú.

¹⁸⁰Juan Rodrigo Ortiz Retamal. **Los Evangélicos y la Política Chilena: 1810-1891**. Op.Cit, página 68.

¹⁸¹ : Periódico La Piedra. “La Libertad de Conciencia Individualmente”. Noviembre 1877.

Para los evangélicos protestantes este liberalismo degeneraría en libertinaje o una dictadura al régimen del terror durante la revolución francesa.

El culto que le rendían a la libertad los liberales era un peligro, ya que los llevaba a abandonar completamente la religión debido a que muchos de ellos creían que la religión era un signo de esclavitud, y otros la rechazaban porque según ellos oprimía el alma y que era contraria a la razón. Y la culpa de esta poca o nula valoración de la religión, la tenía la Iglesia Católica, la que convirtió a la religión en opresiva.

La libertad tenía que estar unida estrechamente a otra institución que también tenía raíces en el Evangelio¹⁸², la democracia. Si las democracias pueden buscar sus títulos en el Evangelio, también es el Evangelio, que deben pedir el secreto de sus costumbres cívicas.

Para los evangélicos protestantes la democracia hundía sus raíces y prueba de ello es que la reforma al ir a buscar sus fuentes a la Iglesia primitiva, encontrando allí la práctica de la libertad y la democracia.

Por eso, la tendencia de las naciones protestantes desde que abrazaron los principios predicados por los reformadores ha sido hacia la libertad y hacia la democracia. Porque ella ha vuelto a continuar y tomar las tradiciones de la Iglesia Primitiva¹⁸³.

El cristianismo ha sido desde el principio, la religión de los pobres, de los oprimidos, de los esclavos. Esos principios miserables que constituyen su gloria, los grandes, los ricos, los fariseos hipócritas tienen aquí abajo su Reino.... (la predicación) del Reino de los Cielos a los desgraciados, a los que

¹⁸² La libertad está asociada principalmente al concepto que el Apóstol Pablo desarrolla en la carta que le escribiera a los Gálatas entre los años 55 y 60. En el capítulo 2, versículo 4, San Pablo dice que **la verdadera libertad del cristiano está en Cristo Jesús.**

sufren, a los que se hallan abandonados... de entre ellos era que (Jesús) debía buscar a los obreros de su misión...Es pues, para que se cumpliera la palabra de emancipación, para dar a los hombres la libertad juntamente con la reedificación moral, que vino Cristo a la tierra.

El Evangelio¹⁸⁴ ha traído a sí mismo la buena nueva de la igualdad. Jesús la proclamó de tal manera que únicamente los sordos voluntarios son los que no quieren entenderlo.¹⁸⁵

La democracia, al igual que el liberalismo, sólo podía florecer en donde existiera una religión que la sustentara, y esa religión era el cristianismo, del cual las iglesias evangélicas protestantes eran sus más fieles representantes¹⁸⁶.

Los evangélicos protestantes tendrán el siguiente axioma para fundamentar su defensa del Evangelio, de la religión como base de la democracia y de la libertad: “Sabido es que la sociedad religiosa modela a la sociedad civil que es absolutismo religioso se traduce en absolutismo político”.

Para los misioneros norteamericanos, y a través de ellos las iglesias evangélicas protestantes compuestas por los estratos bajos de la sociedad, que pasarían más tarde a formar parte de la baja clase media, verán en esta – la clase media – el sustento social que se necesitaba para construir su futura democracia.

Como también, verán en estos estratos sociales la base social sobre la cual podrían echar raíces la predicación evangélica o reformada. Como ellos, la

¹⁸³ H.I. Marrou. **Nueva Historia de la Iglesia. Tomo I. Desde los Orígenes al Concilio de Nicea.** Ediciones Cristiandad. Madrid, España. 1964. 576 Páginas.

¹⁸⁴ La palabra Evangelio viene del griego “eu” prefijo que se traduce como “buen”. Y de la palabra “angelon” que se traduce como “mensaje”. Por lo tanto, evangelio es un buen mensaje, una buena noticia.

¹⁸⁵ Ver el Evangelio según San Mateo 23:8-11,12.

¹⁸⁶ Eugenio Araya, **Los Evangélicos, la Política y el Mundo.** Facultad Teológica Evangélica de Chile. Santiago, Chile, 1989.

llamaban al constatar, para su pesar, que las clases dirigentes no se adherían a su predicación.

En uno de los artículos publicados en la prensa evangélica de la época sobre la democracia y la libertad expresaban este pensamiento con las siguientes palabras: “Las libertades modernas han nacido en suelo protestante. Allí se han desarrollado y allí están dando sus más espléndidos frutos. Desde que la Reforma puso el Evangelio en manos del pueblo, esta reivindicó sus libertades naturales, arrebatadas por el despotismo civil y eclesiástico de las edades medias... Los pueblos que abrazaron la Reforma reclamaron desde el principio la abolición de la servidumbre y el reconocimiento de la libertad de conciencia, la tolerancia, la igualdad de derechos, la soberanía del pueblo; principios todos que forman la base de la ciencia política moderna...”.¹⁸⁷

En suma, esta alianza estratégica entre liberales, protestantes y masones, fue producto de un acuerdo sobre la base de la conveniencia y no algo que fuera más allá de lo coyuntural.

Los masones siguieron siendo masones, es decir, librepensadores y los evangélicos siguieron con una religión conservadora, y en algunos casos casi fundamentalista. Aunque varios de ellos ingresaron a las logias masónicas como miembros activos de ellas.

Eran liberales en política (no en un sentido partidista) eran partidarios de una mayor apertura por parte del Estado hacia sus iglesias, pero mantenían toda la estructura mental religiosa traída de Estados Unidos, que encubaba una actitud anticlerical y anticatólica, que lo hacía ir de la mano de instituciones como la

¹⁸⁷ Juan Rodrigo Ortiz Retamal. **Los Evangélicos y la Política Chilena: 1810-1891**, op.cit., página 72.

liberal y la masónica, en pro de una defensa por la tolerancia y la libertad de conciencia¹⁸⁸.

Conclusiones

Desde hace tiempo la relación estrecha que se dio entre liberalismo, masonería y protestantismo en el pasado, ha sido asunto discutido entre estudiosos de la materia, sin embargo, no se habían hecho –hasta hoy- suficiente análisis que abordaran este tema de vital importancia, porque nos coloca en perspectiva con las raíces históricas que facilitaron el ingreso del protestantismo a América Latina.

El tema, por otra parte, adquiere importancia porque nos revela las alianzas políticas que el protestantismo estableció desde los primeros días de su actividad evangelizadora en el continente americano.

Al parecer, tanto el liberalismo como la francmasonería estaban convencidos de que sus postulados trascendían el ámbito socioeconómico; tan era así, que llegaron a considerarse portadores de un ideal espiritual, imposible de ser llevado a la práctica histórica por las religiones.

De tal manera se puede hablar de la plena certeza que estas corrientes tenían sobre lo elevado de sus principios filosóficos, en proporción con el cristianismo tradicional latinoamericano, predicado en la forma en que lo hacía la iglesia católica apostólica y romana del momento.

¹⁸⁸ Jorge Carvajal Muñoz. **Masonería y Temas de la Sociedad Actual**. Ediciones Club de la República. Santiago, Chile. Mayo 2002., especialmente el capítulo IV.

El carácter pragmático de las enseñanzas liberales¹⁸⁹ fue exaltado por sus ideólogos, quienes veían que la religión formal carecía del mismo. De tal modo, los francmasones se sintieron representantes de una religión superior.

Abundan los asuntos bíblicos y teológicos tratados por la francmasonería, a pesar de que siempre rechazó ser una religión en sus escritos, en los inicios del movimiento en América Latina.

Lo anterior es cierto en razón de que hay suficiente material informativo para determinar una etiología de la hermeneútica que utilizaron los francmasones en sus argumentos¹⁹⁰.

Uno de los asuntos teológicos es el cuestionamiento a la inclinación de las religiones hacia un deísmo práctico¹⁹¹, en detrimento del principio bíblico que sostiene la acción continua de Dios en la vida humana¹⁹².

Esta desviación atribuida por los francmasones al cristianismo tradicional la retoma la Iglesia Católica, adjudicándosela luego a ellos. Por ello, los liberales y francmasones incitan en que, de achacárseles un grado de religiosidad, éste debe ser situado dentro del marco de una “religión de la acción”.

¹⁸⁹ Una excelente investigación sobre el rol de la educación y como la masonería en Chile la abordó es el texto de la historiadora Nadia Torres Hidalgo: **La Francmasonería y su Influencia en la Educación en Concepción**. Editado por la Corporación Educacional Masónica de Concepción. Junio 2002. 214 Páginas.

¹⁹⁰ Si procedemos a valorar la oposición activa que los liberales enfrentaron de la Iglesia Católica, nos damos cuenta que aquellos buscaron responder con las mismas armas.

¹⁹¹ La Francmasonería habla de un G.:A.:D.:U.: que se traduce como el Gran Arquitecto del Universo. Proclaman al G.:A.:D.:U.: como Principio Generador y como Símbolo Superior de su aspiración y construcción ética. No prohíbe ni impone a sus miembros ninguna convicción religiosa.

¹⁹² La crítica mencionada se aprecia en el hecho de que la Iglesia habla de un Dios creador, revelado a los hombres por dos vías: una llamada la revelación natural o general, donde Dios se muestra a través de la naturaleza y la otra, es donde Dios se revela a través de Jesucristo, y la que también se llama revelación especial.

Según los liberales –quienes se consideraban síntesis de los principios religiosos más elevados-, su preocupación por el bienestar social hizo que su ideología se colocara a la altura de la mejor expresión del cristianismo.

Por lo tanto, el exclusivismo de las religiones, dé la posición de los liberales (influida en gran medida por el positivismo) perdía legitimidad¹⁹³. La inoperancia de la religión tradicional, desde la época de su utilidad en el desarrollo de los pueblos, era señalada por los liberales. De esta manera, entonces, la religión natural predicada por los liberales logró imponerse al catolicismo.

Los liberales pretendían alcanzar una religión que no cuestionara el status quo, mucho menos que se viera involucrada en un plan de transformación del orden establecido. Por ello criticaban la militancia política del clero católico, que atentaba contra el sistema vigente.

En otras palabras, los liberales no permitirían que la Iglesia Católica utilizara los símbolos religiosos para indisponer al pueblo. El desprestigio de la Iglesia Católica promovido por los liberales se derivó del papel político desempeñado por ella.

Los liberales deseaban una religión pragmática que lograra enmarcarse dentro del incipiente sistema capitalista introducido por ellos en los países latinoamericanos. Esta nueva religión “científica”, conforme a lo predicado por el positivismo, llevó a los intelectuales liberales a buscar un debilitamiento del catolicismo.

¹⁹³ En el liberalismo, por tales motivos, la moral- al ligarse más con la naturaleza que con los dogmas- atraviesa por un proceso de secularización. M.A. Herrera, en su prólogo al libro **Filosofía Positivista de Comte (1888)**, confirma lo anterior: “Las sectas religiosas han intentado constituirse en director(a) de la moralidad del individuo y de la sociedad, deseando (porque así está en los intereses de cada una) hacer prevalecer la suya(...) La moral no debe seguir siendo patrimonio de ninguna secta religiosa, política o filosófica; todas deben profesar la única moral que existe, la que está sujeta a las leyes invariables como las que rigen en el orden físico, por lo tanto nuestra misión es estudiar unas y otras mediante los mismos procedimientos, y (compilarlos) en (una) universal aceptación”.

En América Latina, muchos de los pioneros del protestantismo estuvieron ligados a la francmasonería; de allí que el protestantismo y la masonería no fueran movimientos antagónicos¹⁹⁴.

Sin proponerlo la francmasonería resultó beneficiosa para los protestantes, al defender en principio la libertad de culto y, en la práctica, declararse contra el monopolio de la Iglesia Católica heredado de la Colonia, que se oponía a todo cambio social¹⁹⁵.

Ahora bien, ¿en qué medida existió afinidad ideológica entre estas dos corrientes? Siete son los rasgos que caracterizaron esta afinidad en ambas sociedades imperantes.

El **primero** que llevó a legitimar las condiciones sociales imperantes, por injustas que éstas fueran- era la sumisión que se inculcaba a los feligreses de ambas, respecto al Estado. Pese a esto, el comportamiento de liberales y francmasones era diferente al de los protestantes. Los francmasones, como los liberales, se interesaron en conservar las estructuras políticas y sociales introducidas por ellos a fin de evitar cambios profundos que pudieran alterar sus planes de clase o grupo alternativo.

En el protestantismo, la perspectiva acerca del Estado era fruto, por un lado, de la visión teológica y, por otro, de los condicionamientos impuestos por el

¹⁹⁴ La situación de gran intolerancia ideológica provocada por las persecuciones a masones y protestantes orilló a las dos corrientes a formar causa común frente a la Iglesia Católica.

¹⁹⁵ “Los movimientos sociales originados a mediados de la segunda parte del siglo XIX, recogidos en la llamada “cuestión social”, tendrán por actores a destacados miembros de la Orden Masónica: el gremialismo, los sindicatos, las sociedades mutuales que encauzan y encaminan las aspiraciones de los obreros de la pampa, de la ciudad, del carbón, y los industriales y urbanos, los artesanos y la incipiente clase media. No nos sorprende la similitud de las declaraciones de principios u objetivos de los sindicatos y organizaciones mutuales con los de la Masonería, como también los numerosos símbolos masónicos que incluían los estandartes de aquellas organizaciones redentoras del trabajador físico o intelectual”. Jorge Carvajal Muñoz, Gran Maestro de la Gran Logia de Chile, Con Ocasión del Acto Público realizado en el Teatro Concepción en Homenaje a los 140 años de la Fundación de la Gran Logia de Chile. , en **140 Años Homenajes Públicos a la Masonería**. Mayo-Junio 2002. Ediciones de la Gran Logia de Chile. Enero 2003. Página 94.

mismo liberalismo.

La desaparición de la autonomía religiosa frente al poder político coincidió con la llegada al poder de los liberales. En un sentido, la neutralidad política de la francmasonería aparecía como un dogma que sólo podía ser comprendido a través de sus ideales y aspiraciones como parte del poder político.-

El **segundo** rasgo que identificaba tanto a los francmasones como a los protestantes era el relacionado con los valores éticos. En ambos, el comportamiento ético no trascendía la conducta individual, es decir que ni a uno ni a otro interesaban los problemas de orden estructural, generadores de los males sociales.

Las exigencias de orden personal e individual aparecían como un requisito importante, que debían cumplir los miembros de la francmasonería. Para ser miembro de una logia, debían los candidatos “gozar de buena opinión y de buen concepto moral e intelectual”¹⁹⁶.

Un **tercer** rasgo refuerza la idea de que la democracia y el protestantismo son perfectamente compatibles. Los liberales pensaban que, mientras la Iglesia católica mantuviera su poder en las conciencias populares y en la sociedad en general, no podía existir democracia en los países latinoamericanos¹⁹⁷.

¹⁹⁶ La francmasonería “se la define como una institución universal esencialmente ética, filosófica e iniciática, fundada en el sentimiento de la fraternidad. Como institución docente, tiene por objeto el perfeccionamiento del hombre en el medio en que vive y convive, y el de la humanidad en general. Promueve entre sus adeptos la búsqueda incesante de la verdad, el conocimiento de sí mismos y de la persona, proponiéndose alcanzar la fraternidad universal del género humano”. Carlos Cantero Ojeda, Vicepresidente del Senado. **Homenaje del Senado de la República. En 140 años. Homenajes Públicos a la Masonería.** Mayo-Junio 2002. Ediciones Gran Logia de Chile. Enero 2003. Página 46.

¹⁹⁷ Ver la obra de Jorge Ibañez Vergara. **O’Higgins El Libertador.** Instituto O’Higiniano de Chile. Junio 2001. Especialmente el Capítulo I.

Un **cuarto** rasgo donde convergían el protestantismo y la francmasonería, o el pensamiento liberal en general, es el que se refería a la perspectiva teórica a propósito del trabajo.

Para protestantes y liberales, el trabajo no estaba en función de la realización humana; era el ser humano el que estaba para servir al trabajo.¹⁹⁸ Los liberales como representantes de un capitalismo que se abría paso en América Latina, opinaban que el trabajo productivo de las grandes masas sería un factor determinante en el desarrollo de tan pobres naciones. Con base en esto, repudiaron el derroche del dinero y aconsejaron la práctica del ahorro; también los protestantes tomaron en cuenta lo anterior en su discurso moral¹⁹⁹.

Un **quinto** aspecto en el que también tuvieron afinidad protestantes y francmasones es el que se relacionaba con algunas cuestiones teológicas de fondo. La francmasonería, como ya lo hemos asentado, habló de religión y de teología, pero sus fundamentos, en este particular, eran muy similares a los predicadores por el protestantismo; es decir, encierra un carácter abstracto en las definiciones teológicas.

El temor que se tenía a los cambios sociales de fondo y la legitimación del sufrimiento humano, como fruto de las leyes divinas, era un **sexto** rasgo que aparecía en estas dos sociedades. Aunque en el liberalismo este temor tiene fundamentos políticos, en el protestantismo su origen es más que todo teológico²⁰⁰.

¹⁹⁸ Ver la obra clásica de Max Weber. **La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo**. Editorial Revista de Derecho privado. Madrid, España. 1955.

¹⁹⁹ Para el protestante los bienes materiales son una señal de que Dios le está bendiciendo, lo que es producto de una vida espiritual acorde a sus mandamientos; en cambio, aquel sujeto que no le va bien en la vida, es que algo malo hizo y Dios no le bendice. Ver David Muñoz Condell. **El Mal y el Sufrimiento: El Problema del Dolor en el Ser Humano**. Documento de Trabajo N°13/2003, Capellanía Escuela de Investigaciones Policiales. Abril 2003. 22 Páginas.

²⁰⁰ Ver David Muñoz Condell. **Sobre Liberales, Protestantes y Francmasones**. Documento de Trabajo N°14/2003. Capellanía Evangélica. Escuela de Investigaciones Policiales. Abril 2003. 25 Páginas.

Podemos concluir, por lo anterior, que la francmasonería y el liberalismo buscaron una relación fraterna con el protestantismo; porque, dentro de los planes de los primeros, como clase social en ascenso, se requería de una ideología religiosa que pudiera competir y limitar a la Iglesia Católica; esta última, por perpetuar sus intereses y el papel asignado por el orden colonial, formó parte de los sectores que habían heredado el poder político.

Dentro de este escenario, cuyo fin era sustituir el poder político, el protestantismo buscó abrirse paso en la sociedad latinoamericana, y en nuestro caso, en Chile y Perú. De allí, pues, que ambas organizaciones fueran utilizadas recíprocamente para lograr sus objetivos particulares.

Ahora, si el trasfondo político del contexto latinoamericano en esta época fue un elemento importante, promotor del acercamiento entre protestantismo y liberalismo, no podemos omitir el hecho de que el trasfondo teológico liberal fuera en realidad una preparación ideológica para aquellos misioneros que llegaron a Chile y Perú, desde Europa y Estados Unidos, aceptando con naturalidad las aspiraciones y postulados de los liberales.

En suma, el gran aporte que hicieran estos tres actores sociales que han sido nuestro objeto de estudio como son los liberales, los protestantes y los masones, en el contexto socio-histórico de Chile y Perú, entre los años 1810-1930, nos dan cuenta de una alianza estratégica que nos demuestra que una temática común en una agenda que planteaba conceptos valóricos transversales a ellos, los hacen sentirse fuertes y con un sentido de orientación que les permite enfrentar con altura de miras a un actor social hegemónico como lo es la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

Esta “sociedades de ideas” (logias masónicas, como lo definiera el historiador francés Agustín Cochin, contribuyeron con nuevos modelos asociativos, en

medio de una sociedad globalmente organizada en torno a una estructura jerárquica, compuesta en esencia por actores sociales colectivos.

Estas sociedades de ideas fueron portadoras de la modernidad, en el sentido de que estructuraban nuevas formas de organización de lo social, centrada en el individuo como actor político y social.

Estas sociedades de ideas estaban centradas en las ideas. En este sentido estas sociedades anticipan el funcionamiento de la democracia, pues ésta iguala también a los individuos dentro de un derecho abstracto que es suficiente para constituirlos en ciudadanía que contiene y define la parte de soberanía popular que le corresponde a cada uno.

Si miramos a los próceres de Chile y del Perú, tuvieron la inspiración de las ideas liberales, masónicas y protestantes en Europa, las que las traducen en verdaderas cartografías de navegación en pro de incipientes naciones democráticas y libertarias.

Índice

Introducción

Capítulo I. La Significación Cultural de la Religión en América Latina.

/Introducción. / España y el Rol de la Iglesia Católica Apostólica y Romana en el Contexto del Siglo XVI. / El Colonialismo Español y las Legitimaciones Religiosas. / El Protestantismo y las Nuevas Repúblicas Latinoamericanas

Capítulo II. El Caso de Chile. Inicios del Protestantismo en Chile. / Los Indígenas y el Reinado Español. / La Independencia de Chile y el Protestantismo. / Libertad de Culto y una Iglesia Nacional. / Protestantismo y Educación en el Periodo Independentista Chileno. / Los Primeros Proyectos y los Procesos de Instalación definitiva en Chile

Capítulo III. El Caso del Perú: Antecedentes de la Dependencia Europea / El Proceso Libertario / La Sociedad Civil en el Perú del Siglo XIX / Liberalismo Peruano y Protestantismo / Proyectos de Protestantismo de Inmigración y la Reconstrucción del país

Capítulo IV. Análisis Comparado entre Chile y Perú (1810-1930). sobre Liberales, Protestantes y Francmasones: Aspectos Teológicos de la Inserción. / Aspectos ideológicos de la Inserción entre Liberales y Protestantes. / El Protestantismo y su Visión de la Historia. / El Protestantismo y su

Concepción del Estado y la Política. /El Ideario Liberal Democrático.
/Liberalismo y Evangelio. / Evangelio y Democracia.

- Conclusiones
- Bibliografía

Bibliografía

A). Fuentes Primarias

Archivo de la Gran Logia de Chile

Actas de las Respetables Logias “Unión Fraternal” N°1 de Santiago, “Progreso” N°4 de Valparaíso, “Cóndor” N°9 de Santiago, “Renacimiento” N°8 de Santiago y “Superación” N° 21 de Santiago.

Archivos de la Convención Evangélica Bautista de Chile desde 1908 a 1930

Actas de las iglesias desde 1908 hasta 1930.

Archivos de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile desde 1900 a 1925

Actas de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile desde 1920 a 1930.

B). Fuentes Secundarias

Masonería:

- Gran Logia de Chile. **La Actitud del Masón ante los Problemas Profanos:** Cámara de Verano. Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago, 1999. 84 Páginas.
- Gran Logia de Chile. **Constitución y Reglamento General.** Nueva Edición Revisada y Actualizada. 1984. 107 Páginas.

- Gran Logia de Chile. **Francisco Bilbao B. Vuelve a Chile: Recopilación de intervenciones y discursos con motivo de la repatriación de sus restos mortales.** Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago, 1991998. 60 Páginas.
- Gran Logia de Chile. **En la Cantera de Nuestro Espíritu: Mensaje del Gran Maestro I.:P.:H.: Oscar Pereira Henríquez a la Asamblea Solsticial de la Gran Logia de Chile.** Ediciones Gran Logia de Chile. Santiago. 1998. 43 Páginas.
- Gran Logia de Chile. **Misión Ética Espiritual y Social: Mensaje del Gran Maestro I.:P.:H.: Oscar Pereira Henríquez a la Asamblea Solsticial de la Gran Logia de Chile.** Ediciones Gran Logia de Chile. Santiago. 1997. 47 Páginas.
- Mario Ciudad. **El Instituto Pedagógico y la Educación Laica.** Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago. 1989. 92 Páginas.
- Oscar Bustos. **Participación de la Masonería Chilena y de las Instituciones Gremiales del Magisterio en la Dictación de la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria: La Educación Primaria y Normal en el primer cuarto de este siglo.** Bustos y Letelier Impresores. Santiago. 1962. 47 Páginas.
- Audes Cassard. **Manual de la Masonería, el Retejador de los Ritos Antiguos Escocés Francés y de Adopción.** Nueva York. Estados Unidos. 1860. 1018 Páginas.
- Supremo Consejo del Grado XXXIII y Último del Rito Escocés Antiguo y Aceptado para la República de Chile. **Noventa Años: Homenaje del Supremo Consejo y de sus Cuerpos Subordinados a la muy Respetable**

Gran Logia de Chile en el último aniversario de su fundación (reimpresión). Imprenta Universitaria. Valparaíso. Chile. 1952.

- Gran Logia de Chile. **La Masonería en la Presente Hora y Edad.** Cámaras de Verano. Santiago. Enero 2003. 111 Páginas.
- **Gran Logia de Chile. 140 Años, Homenajes Públicos a la Masonería.** Mayo- Junio 2002. Santiago. 103 Páginas.
- Gran Logia de Chile. **Masonería, Democracia, Libertad. Mensaje del Gran Maestro de la Gran Logia de Chile, I.:P.:H.: Oscar Pereira Henríquez.** Santiago. Junio 1989. 50 Páginas.
- Gran Logia de Chile: Instituto Laico de Estudios Contemporáneos ILEC. **Ley de Instrucción Primaria Obligatoria.** Instituto Laico de Estudios Contemporáneos - Gran Logia de Chile- Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos. Santiago. 2000. 80 Páginas.
- Gran Logia de Chile. **X Jornadas Nacionales de Docencia Masónica en Primer Grado.** Valle de Santiago, 23-24-25 de Agosto de 2002. Cuaderno Docente N° 21. Santiago. 111 Páginas.
- Luis Umbert Santos. **Filosofía Masónica.** Editorial Pax México.1987. 189 Páginas.
- Emilio J. Corbière. **La Masonería: Política y Sociedades Secretas.** Editorial Sudamericana. 2 edición. 1998. 395 Páginas.
- Adeodato García Valenzuela. **Símbolos, Mitos y Leyendas: Conferencias bajo el auspicio de la Respetable Logia Unión Fraternal N°1, el año 1920 (corregida por el hermano René García Valenzuela).** Gran Logia de

Chile. Monografías Masónicas, Ediciones Económicas. Santiago. 1948. 55 Páginas.

- Fernando Pinto Lagarrigue. **La Masonería y su Influencia en Chile.** Ediciones de la Gran Logia de Chile. 5° edición. 1995. 548 Páginas.
- Manuel Sepúlveda Chavarría. **Crónicas de la Masonería Chilena (1750-1944). Tomo I. Primeras Noticias de la Masonería Chilena hasta el gobierno simbólico del I: .H: Rafael Barazarte Oliva (1884-1896).** Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago de Chile 1994. 452 Páginas.
- Fernando Pinto Lagarrigue. **La Masonería y su Influencia en Chile.** Ediciones de la Gran Logia de Chile. 5° edición. 1995. 548 Páginas.
- Manuel Sepúlveda Chavarría. **Crónicas de la Masonería Chilena (1750-1944). Tomo II. Desde el Mandato del I: .H.: Enrique Mac-Iver Rodríguez (1887-1894) hasta el del I: .H.: Víctor Guillermo Ewing Acuña (1906-1912).** Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago de Chile 1994. 508 Páginas.
- Manuel Sepúlveda Chavarría. **Crónicas de la Masonería Chilena (1750-1944). Tomo III. El Proceso de Fortalecimiento Institucional. Mandato del Gran Maestro I: .H.: Luis Navarrete y López (1912-1922).** Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago de Chile 1994. 355 Páginas. Vol. I, II.
- Manuel Sepúlveda Chavarría. **Crónicas de la Masonería Chilena (1750-1944). Tomo IV. Desde el Mandato del I: .H.: Alfredo Melossi Hutchinson (1922-1924); hasta el del I: .H.: David Benavente Sepúlveda (1933-1935).** Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago de Chile 1994. 712 Páginas.

- Manuel Sepúlveda Chavarría. **Crónicas de la Masonería Chilena (1750-1944). Tomo V. La Defensa de los Principios Democráticos. Mandatos de los Grandes Maestros II:HH: Fidel Muñoz Rodríguez (1935-1937) y Hermógenes del Canto Aguirre (1937-1944).** Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago de Chile 1994. 454 Páginas.
- C.W.Leadbeater. **La Vida Oculta de la Masonería.** S/f. Manuscrito. 320 Páginas.
- Jorge Carvajal Muñoz, Gran Maestro de la Gran Logia de Chile. **Masonería y Temas de la Sociedad Actual.** Ediciones Club de la República. Mayo 2002. 343 Páginas.
- Jorge Carvajal Muñoz, Gran Maestro de la Gran Logia de Chile. **Libertad, Igualdad, Fraternidad, Regresando al Futuro.** Ediciones Club de la República. Mayo 2002. 190 Páginas.
- Julio Sepúlveda Rondanelli. **Fundadores de la Gran Logia de Chile e iniciados hasta 1875. Prólogo del Gran Maestro Oscar Pereira Henríquez. Santiago. 1983. 167 Páginas.**
- Instituto de Estudios Laicos Contemporáneos. **Los Librepensadores Chilenos: exposición y ciclo de conferencias realizadas en la Biblioteca Nacional.** Mayo – Julio 2002. DIBAM – ILEC Banco Estado. 162 Páginas.
- Manuel Romo Sánchez. **La Masonería en Chile de Benjamín Oviedo: Índice Onomástico Precedido de una Biografía y Bibliografía de Benjamín Oviedo Martínez.** Santiago. 2000. 79 Páginas.
- Benjamín Oviedo. **La Masonería en Chile: Bosquejo Histórico: La Colonia, La Independencia, La República. Primera Parte Hasta 1900.**

Prólogo de D. Héctor Boccardo. Santiago de Chile. Soc. Imp. Y Lit. Universo. 1929. 298 Páginas.

- Benjamín Oviedo. **La Masonería en Chile: Bosquejo Histórico: La Colonia, La Independencia, La República. Segunda Parte.** Prólogo de D. Héctor Boccardo. Santiago de Chile. Soc. Imp. Y Lit. Universo. 1929. 678 Páginas.

- Benjamin Oviedo. **La Logia Lautarina.** Revista Chilena de Historia y Geografía. Santiago. Imprenta Cervantes. 1929. Separata. 20 Páginas.

- Benjamín Oviedo. **Las Logias de San Juan. Resumen de Historia General de la Masonería.** Santiago, Chile. Imprenta Silva. 1930. 104 Páginas.

- Benjamín Oviedo. **La Masonería en la América Latina.** Santiago, Chile. Imprenta Silva. 1930. 36 Páginas.

- Benjamin Oviedo. **Fundamentos Masónicos. Leyes Tradicionales y Principios Modernos.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Silva. 1930. 126 Páginas.

- Benjamin Oviedo. **La Educación Popular en Chile.** Santiago, Chile. Imprenta Universitaria. 1935. 33 Páginas.

- Benjamin Oviedo. **La Escuela Nocturna “Benjamín Franklin”: Monografía Histórica.** Santiago, Chile. Editorial Empresas Letras. 1937. 64 Páginas.

- Nadia Torres Hidalgo. **La Francmasonería y su Influencia en la Educación en Concepción.** Corporación Educacional Masónica de Concepción. Junio 2002. 214 Páginas.

- Maximiliano Díaz Soto. **Respetable Logia “Paz y Concordia” N° 13, Crónica Histórica 1883-2003.** Concepción. Mayo 2003. 90 Páginas.
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1909 al 15 de Abril de 1910. . N°1 al 12. Tomo I.
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1911 al 15 de Febrero 1912. . N°1 al 12. Tomo II.
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1912 al 15 de Marzo 1913. . N°1 al 11. Tomo IV.
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1913 al 15 de Abril 1914. . N°1 al 12. Tomo V.
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1914 al 15 de Marzo 1915. . N°1 al 11. Tomo VI.
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1915 al 15 de Marzo 1916. . N°1 al 11. Tomo VII-VIII.
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1916 al 15 de Abril 1917. . N°1 al 11. Tomo VIII.

- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1917 al 15 de Marzo 1918. . N°1 al 11. Tomo IX
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1918 al 15 de Marzo 1919. . N°1 al 11. Tomo X
- **Revista La Verdad, Publicación Masónica autorizada por la Gran Logia de Chile.** Santiago, Chile. Imprenta y Encuadernación Universitaria. 15 de Mayo 1920 al 15 de Marzo 1921. . N°1 al 12. Tomo XII.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XIII. N°7. Diciembre 1947.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XIV. N°9. Abril 1948.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XIV. N11. Junio 1948.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XV. N19 - 20. Mayo - Junio 1949.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XV. N° 23. Septiembre 1949.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XV. N° 23. Septiembre 1949.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XV. N° 24. Octubre 1949.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XV. N° 24. Octubre 1949.
- **Revista Masónica VERBUM.** Año XV. N° 24. Octubre 1949.

- **Revista Masónica VERBUM.** Año XV. N° 24 - 25. Noviembre - Diciembre 1949.
- **Revista Masónica** de Chile. Colección Completa a la fecha.
- José Henríquez Ochoa. **Antología de la Masonería en la Provincia de Iquique, Semblanza de la Respetable Logia Francisco Bilbao N°23.** Iquique. 1996. 107 Páginas.
- **Gran Logia del Perú de los Masones.** Documento de Fundación del 25 de Marzo de 1882. Lima, Perú. 1965.
- Carlos Prince. **Procedimiento de la Gran Logia de la República del Perú.** Lima. Perú. 1887.
- El Heraldo. **Reglamento Interior de la Gran Logia del Perú.** Lima. Perú. 1884.
- Jorge Mario Quinzio Figueiredo. **O'Higgins, Demócrata y Masón.** Ediciones de la Gran Logia de Chile. Santiago. 1993. 197 Páginas.
- Jorge Ibáñez Vergara. **O'Higgins, El Libertador.** Instituto O'Higginiano de Chile. Junio 2001. 321 Páginas.
- Luis Valencia Avaria. **El Pensamiento de O'Higgins.** Editorial del Pacífico. Santiago, Chile. 1974. 208 Páginas.

Protestantismo

- Fernando Armas Asin. **Liberales. Protestantes y Masones: Modernidad y Tolerancia Religiosa. Perú. Siglo XIX.** Pontificia Universidad Católica del

Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
Lima, Perú. 1998. 296 Páginas.

- Jean.Pierre Bastian (compilador). **Protestantes, Liberales y Francmasones: Sociedades de Ideas y Modernidad en América Latina, Siglo XIX.** Fondo de Cultura Económica, CEHILA. México 1993. 178 Páginas.

- Jean-Pierre Bastian. **La Mutación Religiosa en América Latina: para una Sociología del cambio social en la modernidad periférica.** Fondo de Cultura Económica. México. 1997. 230 Páginas.

- Jean-Pierre Bastián. **Historia del Protestantismo en América Latina.** Ediciones CUPSA. México. 1990. 307 Páginas.

- Jean-Pierre Bastian. **Los Disidentes: Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911.** Fondo de Cultura Económica. México. 1993. 373 Páginas.

- Jean Pierre Bastian. **Protestantismo y Modernidad Latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina.** Fondo de Cultura Económica. México. 1994. 351 Páginas.

- Pablo Deiros. **Historia del Cristianismo en América Latina.** Fraternidad Teológica Latinoamericana. Buenos Aires. Argentina. 1992. 847 Páginas.

- Cristian Parker. **Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista.** Fondo de Cultura Latinoamericana. Chile. 1993. 407 Páginas.

- Tomás Gutiérrez. **Los Evangélicos en Perú y América Latina: Ensayos sobre su historia.** Ediciones Cehila-Ahp. Lima, Perú. 1997. 230 Páginas.
- Karl F. Appl. **Bosquejo de la Historia de las Iglesias en Chile.** Editorial Platero. Santiago, Chile. 1996. 189 Páginas.
- Juan Sepúlveda. **Historia de la Iglesia en Chile.** Facultad Evangélica de Teología. Santiago, Chile. Octubre 2000. 114 Páginas.
- Juan Sepúlveda. **De Peregrinos a Ciudadanos: Breve Historia del cristianismo evangélico en Chile.** Facultad Evangélica de Teología. Santiago, Chile. Agosto 1999. 165 Páginas.
- Eugenio Araya. **La Posible Imposibilidad: Crónicas Históricas de Iglesias Evangélicas en Chile.** Facultad Evangélica de Teología. Santiago, Chile. Mayo 1999. 195 Páginas.
- W.C. Hoover. **Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile.** Centro Evangélico de Estudios Pentecostales, Ceep Ediciones. Santiago, Chile. 2000. 118 Páginas.
- Enrique Dussel. **Historia de la Iglesia en América Latina.** Barcelona, España. Edición Nueva Tierra. 2 edición. 1974.
- Cristian Lalive D'Epinay. **El Refugio de las Masas. Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno.** Santiago, Chile. Editorial del Pacífico. 1968.
- Maximiliano Salinas. **Historia del Pueblo de Dios en Chile.** Ediciones Rehue – Cehila. Santiago. 1987. 288 Páginas.

- Eugenio Araya. **Los Evangélicos, la Política y el Mundo.** Comunidad Teológica Evangélica de Chile. S/f. 82 Páginas.
- Ignacio Vergara. **El Protestantismo en Chile.** Editorial del Pacífico. Santiago, Chile. 1962. 259 Páginas.
- Juan Wherli Romo. **El Rev. Dr. Don David Trumbull, su influencia en el desarrollo de las libertades Religiosas y Públicas en Chile 1846-1889.** Tesis para optar al Grado de Licenciado en Historia en la Universidad de Chile. 1989.
- Juan Wherli Romo. **Memoria Histórica de los Evangélicos: Reforma y Patio de los Disidentes: 1517-2001.** s/f.
- Luis Salem. **Fancisco Penzotti, apóstol de la libertad y de la verdad.** Sociedades Bíblicas en América Latina. Colección Historia. s/f. 46 Páginas.
- Humberto Lagos Sch. **Crisis de la Esperanza: Religión y Autoritarismo en Chile.** Ediciones Presor/Lar. Santiago, Chile. Agosto 1988. 300 Páginas.
- Humberto Lagos. **La Libertad Religiosa en Chile, los Evangélicos y el Gobierno Militar.** 3 Volúmenes. Editorial Vicaria de la Solidaridad Iglesia Católica de Santiago y UNELAM. Chile. 1980.
- Humberto Lagos. **La Crisis de Hegemonía en Chile y la Función de las Iglesias Evangélicas.** Ediciones Presor, Comunidad Teológica Evangélica de Chile. 1984.
- Humberto Lagos, Arturo Chacón. **Los Evangélicos en Chile: Una Lectura Sociológica.** Editorial Presor/Lar. Santiago, Chile. 1987.

- Humberto Lagos. **La Mascara Derrumbada: Sociología de las Sectas Religiosas.** Ediciones ChileAmérica CESOC. 1996. 186 Páginas.

- David Muñoz Condell. **Sobre Liberales, Protestantes y Francmasones: Análisis comparado entre Chile y Perú (1810-1930).** Documento de Trabajo N°14, 2003. Escuela de Investigaciones Policiales. 25 Páginas.

- David Muñoz Condell. **El Protestantismo Chileno y su Inserción en el Contexto Nacional: claves de Lecturas.** Documento de Trabajo N° 2. 2003. Escuela de Investigaciones Policiales. 19 Páginas.

- David Muñoz Condell. **Sociología de la Religión: Notas Introductorias para entender los Fenómenos Religiosos.** Documento de Trabajo N° 10. 2003. Escuela de Investigaciones Policiales. 14 Páginas.

28/07/2009 11:04:53