

EZER R. MAY MAY\*  
JUAN FONSECA\*\*  
NICOLE CAMBAR\*\*\*

MIRADAS IMPERIALES AL PASADO.  
DISCURSO HISTORIOGRÁFICO DE LOS MISIONEROS EVANGÉLICOS SOBRE LAS  
ANTIGUAS CIVILIZACIONES DE MÉXICO Y PERÚ (1878-1930)

IMPERIAL PERSPECTIVES ON THE PAST.  
HISTORIOGRAPHICAL DISCOURSE OF EVANGELICAL MISSIONARIES ON  
THE ANCIENT CIVILIZATIONS OF MEXICO AND PERU (1878–1930)

---

RESUMEN

El artículo de investigación propone analizar de manera comparativa las narrativas sobre la historia de las civilizaciones prehispánicas en Perú y México desarrolladas en los escritos de misioneros protestantes, en su mayoría estadounidenses y británicos, entre fines del siglo XIX hasta inicios del siglo XX. Con ese fin, examinamos una selección de obras representativas publicadas entre 1878 y 1930, aplicando la metodología del análisis crítico del discurso. El estudio se estructura en las siguientes partes: la expansión misionera protestante en el contexto del imperialismo, la caracterización de obras seleccionadas y las representaciones sobre la historia de las civilizaciones prehispánicas, primero en México y luego en Perú. En este último punto, incluimos también las observaciones de los misioneros sobre la evolución histórica de las sociedades indígenas en el período colonial. De esa manera, buscamos mostrar la articulación de las representaciones construidas por los misioneros protestantes sobre el pasado de los pueblos indígenas dentro del marco ideológico del imperialismo occidental.

**Palabras clave:** misiografía, crónica, misioneros protestantes, México, Perú, imperialismo.

---

\* Doctorando en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede peninsular (Ciesas-Peninsular), México. Editor del Colectivo de Historia Pública Maya K'ajlay. Orcid: 0000-0002-6188-0166. Correo electrónico: ezer.may@hotmail.com.

\*\* Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Profesor de Humanidades en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC). Orcid: 0000-0002-9275-6029. Correo electrónico: pchejfon@upc.edu.pe.

\*\*\* Estudiante de Derecho en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC). Orcid: 0009-0009-9188-1934. Correo electrónico: cambarnicole@gmail.com.

## ABSTRACT

This research article aims to comparatively analyze the narratives about the history of Pre-Hispanic civilizations in Peru and Mexico developed in the writings of Protestant missionaries, mainly Americans and British, between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. For this purpose, we examine a selection of representative works published between 1878 and 1930, primarily applying the methodology of critical discourse analysis. The study is structured in the following parts: Protestant missionary expansion in the background of imperialism, the characterization of selected works and representations on the history of Pre-Hispanic civilizations, first in Mexico, and then in Peru. In this last point, we also include the observations of the missionaries on the historical evolution of indigenous societies even in the colonial period. In this way, we seek to show the articulation of the representations built by Protestant missionaries about the past of indigenous peoples within the ideological framework of Western imperialism.

**Keywords:** missiography, chronicle, Protestant missionaries, Mexico, Peru, imperialism.

Recibido: 24 de enero de 2024

Aceptado: 12 de julio de 2024

## INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XIX, los misioneros protestantes en Latinoamérica produjeron una abundante literatura en la que narraban sus experiencias de “descubrimiento” de una realidad que buscaban transformar a través de su mensaje religioso<sup>1</sup>. Uno de los aspectos principales de este corpus es el sentido de “otredad” construido en la relación entre el misionero evangelizador y el converso evangelizado. Los métodos empleados en esta interrelación resultaron de la dialéctica entre la política misionera de los denominados teóricos de la misión –en su mayoría ministros o teólogos misioneros– y las condiciones con las que los misioneros se encontraron en sus respectivos campos de trabajo.

---

<sup>1</sup> En el caso peruano, en el período trabajado para este artículo, se publicaron alrededor de treinta textos (o crónicas misioneras) en formato de libros escritos por misioneros que habían trabajado o trabajaban en el Perú. Adicionalmente, también se publicaron crónicas más breves bajo el formato de artículos en las revistas oficiales de las agencias misioneras a las que pertenecían: *Inca Land*, de la Iglesia metodista episcopal (Estados Unidos) y *The Neglected Continent* y *South America*, de la EUSA (Gran Bretaña). Con respecto a las misiones evangélicas en México, hemos identificado la publicación de treinta y cinco textos entre formatos de libros y folletos de autoría institucional e individual durante los últimos años del siglo XIX hasta mediados del XX.

El historiador británico Andrew Walls<sup>2</sup> denomina este corpus como “misiografía”, la cual comprende hagiografías, autobiografías, estudios culturalistas y comparativos de la religión, los cuales contenían descripciones detalladas de los espacios y las sociedades no occidentales. Juan Fonseca<sup>3</sup>, por su parte, lo considera como un subgénero específico dentro del género narrativo de la literatura de viajes al que denomina “crónica misionera”. Para el caso latinoamericano, este tipo de producción literaria fue escrita en su totalidad en inglés, puesto que los misioneros angloparlantes buscaban mantener informadas a las redes en las metrópolis imperiales que sostenían a las misiones: financiadores, administradores y futuros misioneros. Esta particularidad ayuda a la delimitación de nuestros objetos de análisis, así como a establecer los puntos de partida para comprender tanto a los remitentes como a los destinatarios del mensaje escrito<sup>4</sup>.

En la mayoría de estas publicaciones, se incluyeron de manera significativa extensas descripciones y reflexiones sobre el pasado o la historia de los campos misioneros. Para el caso de Perú, se centraron en el mundo indígena a nivel discursivo y práctico; en contraste, en México hubo una notoria predominancia a nivel discursivo, mas no con respecto al proselitismo. A pesar de esta diferencia, es posible analizar en ambos casos cómo describieron, analizaron, categorizaron y evaluaron ese mundo indígena, tal como lo realizaron otros exploradores y viajeros occidentales en la era de la expansión imperial de Occidente<sup>5</sup>. Por tanto, consideramos que la labor misionera produjo un discurso específico sobre el espacio mesoamericano y andino, es decir, gramáticas e imaginarios para constituirlos como espacios de misión y dominación.

En este artículo nos proponemos analizar un conjunto de obras representativas de este género –misiográfico o cronístico– escritas por misioneros estadounidenses e ingleses que trabajaron en México y Perú. Este objetivo no es para nada gratuito si consideramos que existe un imaginario desde el período de las conquistas que conjuga y compara ambas áreas culturales<sup>6</sup>. En particular, analizaremos sus discursos sobre el pasado prehispánico y colonial. Para el caso mexicano, nos centraremos en las siguientes obras: *Mexico and Our Mission* de James Gary Dale<sup>7</sup> y *Modern Missions in Mexico* de William Reginald

<sup>2</sup> Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Nueva York, Orbis Books, 1996.

<sup>3</sup> Juan Fonseca, “La crónica misionera protestante: aproximaciones historiográficas a un subgénero literario”, en *Histórica*, 46, n.º 5, Lima, pp. 177-200, disponible en <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/25943> [fecha de consulta: 14 de enero de 2025].

<sup>4</sup> Esta característica principal del corpus a analizar nos llevó a no incluir a la prensa protestante local ni nacional, pues uno de sus objetivos era entablar una interlocución con la población residente del mismo campo misionero.

<sup>5</sup> Para un análisis histórico sobre otras literaturas de viaje decimonónicas sobre México y Perú desde la mirada anglosajona, puede consultarse: Juan Ortega y Medina, “México en la conciencia anglosajona”, en María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer (eds.), *Obras de Juan A. Ortega y Medina, 3. Literatura viajera*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México e IIH/FES-Acatlán, 2015; Shannon Butler, *Travel Narratives in Dialogue: Contesting Representations of Nineteenth-Century Peru*, Nueva York, Peter Lang, 2008.

<sup>6</sup> Fabian Herrera, *Historia breve de una relación en maduración*, Ciudad de México, SER y DGAHD, 2021.

<sup>7</sup> James G. Dale, *Mexico and Our Mission*, Lebanon, Press of Sowers Printing Co., 1910.

Wheeler, Dwight Huntington Day y James Burton Rodgers<sup>8</sup>. Con respecto a Perú, *Our South American Cousins* de William Taylor<sup>9</sup>, “The Land of the Incas” de Thomas Wood<sup>10</sup>, *Perú. Its Story, People and Religion* de Geraldine Guinness<sup>11</sup> y *The West Coast Republics in South America. Chile, Peru and Bolivia* de Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb<sup>12</sup>. Eventualmente haremos referencia a otras obras contemporáneas también escritas por misioneros protestantes.

Partimos de la premisa de que un discurso historiográfico tiene la “intención expresa de escribir un relato de sucesos significativos ocurridos en su pasado reciente, pero a la vez con una visión que se remonta a un pasado lejano”<sup>13</sup>, con el objetivo de encontrar sentido a la historia y, así, construir un futuro, en este caso, con su empresa misionera. De acuerdo con Evelia Trejo, un abordaje de este tipo implica identificar un cuerpo de proposiciones que nos lleve a esclarecer cuál es la retórica en torno al pasado<sup>14</sup>. Para el desarrollo de esta investigación, también hemos utilizado, por un lado, los elementos básicos de la metodología histórica, es decir, la investigación de fuentes documentales –los textos de los misioneros protestantes– bajo un enfoque comparativo y crítico. Por el otro, la metodología de análisis crítico del discurso, la cual plantea que el discurso mismo es un mecanismo en el que se refuerzan o sustentan las relaciones de dominación dentro de las sociedades. Bajo esta perspectiva, el discurso no solo se configura como una representación de la realidad, sino también como práctica ideológica que “constituye, naturaliza, sostiene y cambia los significados del mundo desde las diversas posiciones en relaciones de poder”<sup>15</sup>. Sobre esa base, buscamos mostrar cómo la narrativa desarrollada en los textos de los misioneros produjo prácticas discursivas que “representaron” el pasado de México y Perú desde los ojos religiosos del imperialismo.

El artículo está dividido en cuatro partes. En la primera, explicaremos las características del “imperialismo cristiano” como contexto de la actividad misionera estadounidense y británica, mostrando cómo se articuló en ambos países. En la segunda, propondremos una breve caracterización de las obras seleccionadas, así como de sus autores. En la tercera y cuarta, identificaremos las representaciones sobre la historia de México y Perú respectivamente, a partir de las crónicas misioneras ya mencionadas. Por último, plantaremos algunas conclusiones con relación a los elementos discursivos comunes del corpus bibliográfico analizado.

---

<sup>8</sup> William R. Wheeler, Dwight H. Day y James B. Rodgers, *Modern Missions in Mexico*, Filadelfia, The Westminster Press, 1925.

<sup>9</sup> William Taylor, *Our South American Cousins*, Nueva York y Londres, Nelson and Phillips y Hodder and Stoughton, 1878.

<sup>10</sup> Thomas Wood, “The Land of the Incas”, en Harlan Beach, F. P. L. Josa, Taylor Hamilton, H. C. Tucker, C. W. Drees, I. H. La Fetra, T. W. Wood y T. S. Pond (eds.), *Protestant Missions in South America*, Nueva York, Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1907, pp. 141-160.

<sup>11</sup> Geraldine Guinness, *Perú. Its Story, People and Religion*, Londres, Morgan & Scott, 1909.

<sup>12</sup> Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb, *The West Coast Republics in South America. Chile, Peru and Bolivia*, Nueva York, World Dominion Press, 1930.

<sup>13</sup> Evelia Trejo, *Los límites de un discurso*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 21.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 24.

<sup>15</sup> Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 4.

## MISIONEROS EVANGÉLICOS E “IMPERIALISMO CRISTIANO”

Los misioneros que se establecieron en México y Perú fueron parte de una ola misionera mundial contextualizada en el marco de la expansión del imperialismo europeo y estadounidense desde mediados del siglo XIX. Impulsados por movimientos de renovación religiosa en Estados Unidos y la Europa protestante, miles de jóvenes se embarcaron en la tarea misionera bajo la convicción de que el mundo entero necesitaba del Evangelio moralizador que ofrecía el cristianismo evangélico. Así, tanto las agencias misioneras de las grandes denominaciones como las independientes se llenaron de candidatos motivados por las ingentes campañas de predicadores como Dwight Moody (1837-1899) y Charles Spurgeon (1834-1892)<sup>16</sup>. Pero junto con estas motivaciones religiosas, los misioneros llegaron a Latinoamérica convencidos de ser parte de una misión civilizadora. Jean Pierre Bastian describe así las convicciones ideológicas de un típico misionero protestante estadounidense:

... llegó con la certeza de cumplir una cruzada santa que tenía que ver con las bases de la civilización capitalista y “cristiana” cuyo representante más dinámico era, según él, Estados Unidos. El misionero se entendía como el portador de la lucha para cristianizar la frontera del oeste hacia un continente que también tenía que pasar de la barbarie a la civilización. Para asegurar esta transición, la reforma moral y espiritual de América Latina era necesaria. Esta reforma se fundamentaba en la Biblia y el Evangelio que había[n] sido “traicionados” por la Iglesia Católica, o rechazados por los indígenas<sup>17</sup>.

Sobre la base de estas certezas, los misioneros contribuyeron a reforzar la justificación moral de la expansión imperialista, la cual retroalimentaba ideológicamente el ánimo expansionista en las metrópolis. No obstante, esta interpretación predominante en la historiografía sobre el cristianismo en la era imperial ha sido cuestionada. Andrew Porter, por ejemplo, considera que el “imperialismo cultural” es una noción muy elástica, que se ha estirado al punto de referirse casi “a cualquier instancia donde el mundo representado por Occidente ha influenciado sobre el cambio cultural de las sociedades indígenas, asumiendo que dicho cambio fue impuesto forzosamente contra los intereses de los pueblos colonizados”<sup>18</sup>.

Entre las posturas representadas por Jean Pierre Bastian y Andrew Porter, las nuevas tendencias en la historiografía sobre las misiones ponderan al misionero como “un actor concreto en situaciones históricas específicas, y un participante en las relaciones con los sujetos indígenas, con quienes coexistió en contextos colonialistas y con los cuales se

<sup>16</sup> Juan Fonseca, *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2002.

<sup>17</sup> Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, Ciudad de México, Cupsa, 1990, p. 131.

<sup>18</sup> Dana L. Robert, “Cornerstone of Anglo-American Missionary Thought and Practice”, en Dana L. Robert (ed.), *Converting Colonialism. Vision and Realities in Mission History, 1706-1914*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, p. 3.

influenciaron mutuamente<sup>19</sup>. A partir de ello podríamos sostener que ambos procesos –la ola misionera y el imperialismo– estuvieron muy relacionados, a veces en un sentido colaboracionista y otras evidenciando ciertas discrepancias. No obstante, por encima de estas variantes, los misioneros asumieron su rol como el rostro religioso y la voz moral del imperialismo<sup>20</sup>.

La formidable movilización misionera evangélica se afincó de distintas maneras en el mundo periférico. Según H. B. Cavalcanti, las misiones protestantes se desarrollaron siguiendo dos modelos: el de patrocinio religioso (*sponsored religious model*) y el de mercado religioso abierto (*open religious market*)<sup>21</sup>. El primero correspondió en su mayoría al imperialismo europeo, cuyas metrópolis mantenían una iglesia nacional que buscaba establecer una especie de iglesia oficial en el país sometido. Este arquetipo se aplicó sobre todo en Asia, África y Oceanía. El segundo modelo correspondió al núcleo del imperialismo estadounidense, en cuya metrópoli no existía una iglesia oficial, sino más bien un conjunto de grandes estructuras eclesiales o de “denominaciones”<sup>22</sup> que convivían en un sistema de mercado religioso abierto, en el que todas competían entre sí para captar adeptos e incidir en la sociedad. Al llegar a los países de misión, las agencias misioneras de procedencia estadounidense buscaban, entonces, establecer un modelo similar. La enorme influencia económica y política de Estados Unidos y Gran Bretaña sobre los Estados latinoamericanos no solo neutralizó la hostilidad hacia los misioneros protestantes, sino que incluso propició que muchos gobiernos y el sector liberal de las élites los respaldaran de forma estratégica<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 3.

<sup>20</sup> William Hutchinson, *Errand to the World. American Protestant Thought and Foreign Missions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987; Ian Tyrrell, *Reforming the World. The Creation of America's Moral Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

<sup>21</sup> H. B. Cavalcanti, “The Right Faith at the Right Time? Determinants of Protestant Mission Success in the 19th-Century Brazilian Religious Market”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, n.º 3, Washington, 2001, pp. 423-438.

<sup>22</sup> El concepto “denominación” hace referencia a una estructura eclesial de alcance regional, nacional o internacional conformada por un conjunto de congregaciones (grupos de creyentes) locales que se reúnen en un templo o en un espacio consagrado para el ejercicio del culto. La denominación tiene, a su vez, una comprensión sociológica desarrollada a partir de los estudios clásicos sobre los conceptos de Iglesia, secta y denominación planteados por Max Weber, Ernst Troeltsch y Richard Niebuhr. Juan Fonseca, “Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Perú”, en *Revista Argumentos*, n.º 1, año 12, Lima, 2018, pp. 34-42, disponible en <https://argumentos-historico.iep.org.pe/wp-content/uploads/2018/09/Fonseca-J.-2018-Conceptos-b%C3%A1sicos-para-comprender-el-mundo-evang%C3%A9lico-en-el-Per%C3%BA.pdf> [fecha de consulta: 14 de enero de 2025].

<sup>23</sup> Luego de las guerras de independencia, las nacientes repúblicas latinoamericanas se encontraron con una economía exangüe, una estructura administrativa por construir y una ciudadanía embrionaria. Al mismo tiempo, a nivel global, a lo largo del siglo XIX, el imperialismo británico se estableció progresivamente como la principal fuerza hegemónica a nivel económico, político y cultural. Aunque el Imperio británico no impulsó una ocupación territorial en Latinoamérica, su influencia fue enorme, principalmente a nivel comercial. Esto tuvo su correlato en el ámbito político, pues para las repúblicas latinoamericanas, contar con el respaldo de la principal potencia imperial del mundo era gravitante para su propia estabilidad. Así se constituyó lo que algunos especialistas denominan un “imperio informal”. Por su lado, Estados Unidos, a partir de la doctrina Monroe –que justamente pretendía limitar la interferencia de las potencias europeas en Latinoamérica–, buscó aumentar progresivamente su influencia sobre los países latinoamericanos, en particular en México, Centroamérica y el Caribe. Esto conlleva que, desde fines del siglo XIX, la influencia de Estados Unidos desplazara

A diferencia de Asia, África u Oceanía, continentes con contextos religiosos en los que predominan no cristianos, Latinoamérica significó un caso singular. Desde la perspectiva católica, ya era un continente cristianizado. Entre los protestantes, empero, había dudas al respecto. Algunos sectores, en particular las jerarquías de las iglesias protestantes oficiales europeas (anglicanismo en la Gran Bretaña, luteranismo en Alemania y Escandinavia), consideraban que Latinoamérica ya era al menos nominalmente cristiana, como bien se reflejó en la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo de 1910<sup>24</sup>. Por ello, mostraron poco interés en movilizar misioneros hacia el continente, salvo aquellos destinados a trabajar con algunas etnias indígenas, cuya cristianización era dudosa, o con quienes eran considerados paganos. Pero había otros sectores, principalmente en la rama evangélica<sup>25</sup>, que consideraban que el catolicismo latinoamericano era, en términos generales, un paganismo encubierto bajo el aparato ritual católico. Esta visión predominó en grupos no conformistas del protestantismo europeo y en la mayoría de iglesias protestantes de los Estados Unidos, las cuales predominaron en Latinoamérica. Estas asumieron que la evangelización católica en dicha región había sido muy superficial y que el catolicismo popular latinoamericano era casi una forma de paganismo<sup>26</sup>.

Esta dinámica se percibe, por ejemplo, en el caso de los proyectos misioneros presbiterianos en México. En 1872, la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos de América (AGIPEUA) afirmaba lo siguiente:

The accessible field, widening with each year, has now come to embrace the whole world. No longer computed in such paltry measures as acres or leagues, *it now embraces kingdoms* [...]. With scarcely an exception, they occupy the very spots which we would select to-day –centres of greatest influence, from which the most effective aggressive movements can be made upon

---

progresivamente la británica en el continente. Eugenio Vargas García, “¿Imperio informal? La política británica hacia América Latina en el siglo XIX”, en *Foro Internacional*, XLVI, n.º 2, 2006, pp. 353-385.

<sup>24</sup> Esta conferencia congregó a más de un millar de delegados de casi todas las agencias misioneras protestantes del mundo. La excepción la constituyeron las agencias que trabajaban en Latinoamérica, principalmente las estadounidenses y algunas británicas de tendencia “evangelical”, como la Regions Beyond Missionary Union (RBMU), que sostenían que la evangelización protestante en el mundo latinoamericano no solo era legítima, sino incluso urgente debido a que la evangelización católica había fracasado. Sin embargo, los organizadores del congreso cedieron a la presión de las iglesias protestantes oficiales de Europa, en particular de la Iglesia de Inglaterra, que se negaron a legitimar la obra misionera protestante en territorios nominalmente católicos. Arturo Piedra, *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*, Quito, CLAI, 2005.

<sup>25</sup> David Stoll señala que los evangélicos definen su identidad confesional con los siguientes rasgos: “1) la completa confiabilidad y autoridad final de la Biblia, 2) la necesidad de salvación a través de una relación personal con Jesucristo, con frecuencia experimentada en términos de ‘renacer’ y 3) la importancia de propagar este mensaje de salvación a toda nación y persona, un deber al que se refiere con frecuencia como la Gran Comisión”. David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Abya Yala, 2002, p. 16, disponible en <https://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm> [fecha de consulta: 14 de enero de 2025]. Sobre un análisis conceptual del término evangélico, véase: Fonseca, “Conceptos básicos para...”, *op. cit.*

<sup>26</sup> En 1908, el misionero metodista Thomas Neely afirmaba que “el romanismo tuvo su oportunidad en Sudamérica y falló; no pudo alumbrarla ni elevarla. No la liberó políticamente, ni liberó al pueblo de la superstición. Encontró una Sudamérica idólatra, y dejó que su gente continuara practicando la adoración de imágenes”. Piedra, *Evangelización protestante...*, *op. cit.*, p. 61.

the outlying territories of darkness. If, from the point where we now stand, we trace them southward to Mexico across the Isthmus, thence to the Eastern coast of South-America, thence eastward, *we shall find that they already encircle the whole earth*<sup>27</sup>.

Haber misionado con las poblaciones “indias” en el norte y al oeste de EE. UU. y en el Lejano Oriente ya no era suficiente. Faltaban “otros orientes”. El oeste estadounidense estaba siendo conquistado con grandes resultados, ahora era el turno de cambiar de dirección dentro del mismo espacio continental. México era el más cercano para ensayar esta nueva ruta misionera después de concluir que algunos países latinoamericanos, como Brasil, dotaban de esperanzas al cristianismo evangélico estadounidense, reconociendo que esta era una señal providencial. “The American Continent to American Christians, press upon us”<sup>28</sup>, se expresó en esa misma asamblea de 1872 haciéndose eco de la doctrina Monroe.

Emily Conroy-Krutz argumenta que los dirigentes políticos de la naciente república americana habían tenido una visión imperialista desde el principio debido al contexto mundial en el que emergía, y no una perspectiva continental, como sostienen otros estudiosos<sup>29</sup>. En este sentido, es posible afirmar que el enfoque imperialista precedió a la orientación continental, o más bien, esta última se inscribió en la primera en el caso de las misiones evangélicas foráneas. Si bien es cierto que los efectos o los resultados de estos encuentros misioneros no implicaron una imposición absoluta del cristianismo evangélico misionero –tal como dictaría la definición ortodoxa de imperialismo–, sino más bien una reinterpretación por parte de los misionados hasta el punto de constituir un cristianismo propio, no deja de ser cierto que la mirada misionera tuvo ojos imperiales<sup>30</sup>, debido a su contexto histórico de origen, del cual tampoco pudo eximirse por completo.

Uno de los principales vehículos culturales que utilizaron los misioneros para construir y difundir su labor fueron los numerosos textos que publicaron, en particular aquellos redactados en inglés y destinados al consumo del público lector de sus respectivas metrópolis imperiales: Gran Bretaña y Estados Unidos. Estos textos o crónicas misioneras se relacionaron de manera intrínseca con el proceso de expansión del imperialismo occidental y del capitalismo a nivel global desde mediados del siglo XIX.

---

<sup>27</sup> Presbyterian Church of U.S.A., *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America*, vol. 1, Nueva York, Presbyterian Board of Publication, 1872, p. 41. Cursivas de los autores.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 43.

<sup>29</sup> Emily Conroy-Krutz, *Christian Imperialism. Converting the World in the Early American Republic*, Ithaca, Cornell University Press, 2015.

<sup>30</sup> Expresión proveniente del libro de Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

## DE LOS AUTORES Y SUS ESCRITOS

“Missionary fires do not burn long without the fuel of facts”; con estas palabras James G. Dale inicia su libro *Mexico and Our Mission*<sup>31</sup>. Por un lado, la alusión a los “hechos” es significativa si se considera que la autopercepción que tenía de su labor era, en efecto, la de un ejercicio de escritura académica con observaciones apoyadas en investigaciones realizadas por otros científicos sociales y humanistas. Por el otro, manifiesta que el objetivo principal de su obra era avivar el celo y los ánimos evangelizadores. Casi todas las producciones textuales sobre la misión mexicana publicadas por las sociedades misioneras presbiterianas y metodistas entre finales del siglo XIX y finales de los años veinte del XX fueron escritas bajo estos mismos parámetros.

A lo largo de trece capítulos, James G. Dale analiza los aspectos geográficos, demográficos, económicos, productivos e históricos de su “campo misionero”. Asimismo, plantea un esbozo histórico del trabajo misionero con datos biográficos de los misioneros foráneos y de los ministros locales, así como información estadística sobre las sedes, congregaciones, escuelas, hospitales y sus respectivas fuentes de ingresos económicos. La reflexión misional no se queda en los datos, sino que profundiza en las directrices y los objetivos que han guiado a la misión y evalúa sus alcances y limitaciones según las coyunturas sociopolíticas.

James G. Dale conocía bien la necesidad de encender las emociones por las misiones, pues había sido testigo del entusiasmo del evangelista Dwight Moody; en 1893 fue estudiante del instituto bíblico que lleva su nombre. El misionero James G. Dale nació en 1870 dentro de una familia presbiteriana de Alabama. Estudió en Erskine College, perteneciente a la Associate Reformed Presbyterian Church (ARPC), y en la Union Presbyterian Theological Seminary de Allegheny, donde se graduó como teólogo en 1896. Dos años después, el Sínodo de la ARPC lo comisionó para la misión en México en Río Verde, San Luís Potosí, donde vivió de 1899 a 1960. *Mexico and Our Mission* fue el primer libro de su autoría, publicado en 1910 por la Press of Sowers Printing Company de Lebanon, Pensilvania. Como la ARPC no poseía una casa editorial propia, recurrió a la imprenta de los hermanos Sowers, la cual se hizo conocida por sus publicaciones religiosas, pues quien fuera el presidente de dicha empresa en 1910, Joseph Ausbury Sowers, era miembro de la Iglesia metodista episcopal y maestro de la clase de Biblia para varones en la escuela dominical de su iglesia local<sup>32</sup>.

A diferencia de James G. Dale, los autores de *Modern Missions in Mexico* visitaron México apenas por dos meses, de octubre a diciembre de 1922. W. Reginald Wheeler, Dwight H. Day y James B. Rodgers fueron comisionados por la Board of Foreign Missions de la Iglesia presbiteriana para visitar el campo mexicano e informar sobre sus condiciones, ya

<sup>31</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>32</sup> John Jordan, *Encyclopedia of Pennsylvania. Biography*, vol. 1, Nueva York, Lewis Historical Publishing Company, 1914, pp. 322-323.

que el secretario de la Board for Foreign Missions, Robert E. Speer, consideraba necesario conocer la situación de las misiones para las futuras directrices misioneras.

El contenido del libro es amplio, pues dedica bastante espacio a referirse a las congregaciones del norte del país y lugares específicos de Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Yucatán y el Valle de México. El aspecto estadístico no es relevante, más que para ofrecer un panorama demográfico de las sedes misioneras y de las demás juntas misioneras denominacionales. Los autores se interesaron más en describir el perfil religioso y el avance organizacional de la misión y las iglesias locales fundadas, así como en ofrecer información básica sobre las implicaciones sociales y religiosas de la Constitución mexicana de 1917 que, en ese momento, el presidente Álvaro Obregón buscaba aplicar. De los veintiún capítulos, quince fueron escritos por W. Reginald Wheeler, dos por James B. Rodgers y dos por Dwight H. Day. Además, añadieron uno de la autoría del pastor mexicano José Coffin Sánchez y otro del secretario de educación Moisés Sáenz, conocido político y presbiteriano. Dado que la mayor parte del libro fue escrita por W. Reginald Wheeler, este le imprimió su estilo detallado y reflexivo y, como es notorio en sus otras obras, compuso sus textos sobre la base de sus impresiones inmediatas<sup>33</sup>. El orden de la mayoría del capitulado sigue el itinerario del viaje, desde su llegada por el norte hasta su retorno por el puerto de Progreso, Yucatán.

De entre los integrantes de la delegación, W. Reginald Wheeler poseía más experiencia como escritor. Después de estudiar en Trinity College (Reino Unido) durante la Primera Guerra Mundial, retornó a Estados Unidos para obtener su maestría en Harvard en 1915. Desde allí prosiguió su tarea como escritor para *The Current History Magazine* del *New York Times*. En 1921, a pedido de Speer, asumió el puesto de assistant secretary of missions in Latin America and Africa, siendo este el marco de la visita a México. Después de los viajes misioneros, se dedicó a escribir biografías de personas cercanas a él. Dada su pericia en la redacción de este tipo de libros, la marina estadounidense lo comisionó durante la Segunda Guerra Mundial como oficial histórico en el puerto de embarque de Hampton Roads Port entre 1942 y 1946, y fue condecorado con la Medalla de Mérito y Elogio.

W. Reginald Wheeler y Dwight H. Day provenían de familias evangélicas y empresariales. El primero, nacido en Pensilvania en 1889, vivió los cambios religiosos en Stowtown, ya que la fundación de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano en dicho lugar llevó a la conversión de casi toda la población, sucesos muy propios de los avivamientos<sup>34</sup>. Dwight H. Day nació en 1876 en Chicago, dentro de una familia inglesa metodista y comerciante, que se volvió luego miembro activo de la primera Iglesia presbiteriana de Indianápolis, en la cual su padre, Thomas Day, llegó a ser una figura importante de la YMCA (Young Men's Christian Association) local. Robert E. Speer lo integró como tesorero de la Board

<sup>33</sup> La mayoría de la información sobre sus publicaciones y su vida provienen de su propio libro: Reginald Wheeler, *Pine Knots and Bark Peelers: The Story of Five Generations of American Lumberman*, Nueva York, Ganis and Harris, 1960, pp. 223-238.

<sup>34</sup> Samuel Wilhelm, "The Wheeler and Dusenbury Lumber Company of Forest and Warren Counties", en *Pennsylvania History*, 19, n.º 4, 1952, pp. 413-420; Reginald Wheeler, "N. P. Wheeler: Lumberman, Congressman, Christian", en *Pennsylvania History*, 19, n.º 4, 1952, pp. 421-434.

Foreign Mission, cargo que ocupó de 1906 a 1924, al mismo tiempo que fue elegido como anciano gobernante de la Iglesia presbiteriana de la Quinta Avenida de Nueva York<sup>35</sup>. En 1915, la Board Foreign Mission publicó el folleto *Mission Accounting* de su autoría, en el que propone un manual para el manejo contable de las cajas misioneras. Ese mismo año participó como parte de la comisión de visita a Asia, y fue coautor junto con cuatro personas más del *Report of Deputation of the Presbyterian Board of Foreign Missions to Siam, the Philippines, Japan, Chosen and China*<sup>36</sup>.

James B. Rodgers se graduó en Auburn Theological Seminary en 1887, y fue ordenado ministro presbiteriano el siguiente año. Su práctica misionera inició en 1889, mismo año en que contrajo nupcias con Anna Van Vechten Bigelow, hija de un ministro neoyorkino<sup>37</sup>. Un mes después de su matrimonio se embarcaron hacia Brasil, donde sirvieron como misioneros durante diez años. A finales de 1888 fueron requeridos para ocuparse de la misión en Filipinas, donde arribaron en abril de 1899. Permanecieron allí como misioneros titulares hasta 1935. En medio de la coyuntura bélica, James B. Rodgers colaboró con el gobierno estadounidense como capellán entre soldados prisioneros, aunque su postura no fue clara al respecto, pues él creía que la labor misionera debía ceñirse solo a la difusión del evangelio y a las conversiones, y no a la transformación del entorno ni de las condiciones materiales del campo misionero. Su inclinación por el evangelismo de Dwight Moody lo llevó a impulsar el movimiento ecuménico entre las distintas denominaciones evangélicas que operaban en Filipinas. Por la correspondencia revisada por otros historiadores, se puede inferir que Frank F. Ellinwood, líder de la Junta Misionera, influyó en sus visiones y en su práctica misionera<sup>38</sup>. Este misionero, así como el ya mencionado Robert E. Speer, también fueron fundamentales para moldear el discurso misionero sobre México.

En el caso de las obras escritas sobre el Perú, tenemos en primer lugar *Our South American Cousins* de William Taylor<sup>39</sup>, crónica que narra la travesía del autor a través de las costas peruana y chilena con el fin de explorar las posibilidades para establecer estaciones misioneras en ellas. Consta de veintitrés capítulos, cinco de los cuales versan de forma exclusiva sobre el Perú. Es interesante el uso que hace el misionero de una categoría de parentesco (“primos”) para enfatizar la cercanía entre las dos Américas o “Sister Continents”<sup>40</sup>. William Taylor (1821-1902) fue obispo misionero de la Iglesia metodista

<sup>35</sup> Hugh McGrath, William Stoddard, Will Cumback y J. B. Maynard, *Men of Progress*, Indianapolis, The Indianapolis Sentinel Company, 1899, pp. 554-555.

<sup>36</sup> Robert Speer, Dwight Day, David Bovaird y Guthrie Speers, *Report of Deputation of The Presbyterian Board of Foreign Missions to Siam, The Philippines, Japan, Chosen and China*, Nueva York, The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A., 1915.

<sup>37</sup> “Mrs. James B. Rodgers. Retired Presbyterian Missionary Dies in Philippines at 76”, en *The New York Times*, Nueva York, 26 de abril de 1945, p. 23.

<sup>38</sup> Arthur Brown, *Report of a Visitation of the Philippine Islands*, Nueva York, Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church of USA, 1902, p. 18.; Kenton Clymer, *Protestant Missionaries in the Philippines, 1898-1916*, Chicago, University of Illinois Press, 1986, pp. 6, 12, 19, 159; Anne Kwantes, *Presbyterian Missionaries in the Philippines. Conduits of Social Change (1899-1910)*, Quezon, New Day Publishers, 1989, p. 21.

<sup>39</sup> William Taylor, *Our South American Cousins*, Londres, Nelson and Phillips y Hodder and Stoughton, 1878.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 3.

episcopal (Estados Unidos), función por la cual se dedicó a viajar por distintas partes del mundo para explorar campos de misión. Entre 1875 y 1884 transitó por algunos países sudamericanos, entre ellos el Perú. En 1877 llegó al Callao con la intención de abrir estaciones misioneras autosostenidas en las ciudades costeras de Perú y Chile. En 1878 se desplazó hacia el sur, buscando contactos con comunidades inmigrantes anglosajonas en Mollendo, Tacna y Arica. A raíz de ello, logró establecer escuelas en las dos primeras ciudades, así como en Iquique, que aún era parte del Perú. El inicio de la guerra del Pacífico puso fin a dichos esfuerzos<sup>41</sup>.

En segundo lugar, tenemos “The Land of the Incas” de Thomas Wood, texto que forma parte de una compilación publicada por el Student Volunteer Movement for Foreign Missions (Movimiento de Estudiantes Voluntarios para las Misiones Extranjeras), asociación misionera estadounidense que promovía el involucramiento de estudiantes protestantes en el campo misionero<sup>42</sup>. En dicha compilación, Thomas Wood escribió dos artículos, uno sobre el Perú y otro sobre Sudamérica en general. El texto sobre el Perú presenta una especie de introducción a la realidad peruana desde la mirada de un misionero. De sus cuatro partes, es particularmente interesante la primera, en la que plantea un panorama de la historia incaica, así como el período colonial, al que se refiere como el de los “tres siglos de opresión”. Thomas Wood (1844-1922) fue un misionero metodista estadounidense, el principal artífice de la organización de la primera denominación protestante en el Perú, la Iglesia metodista episcopal. Con una formación académica por encima del promedio de los misioneros, desarrolló una fructífera labor en Argentina, Uruguay, Brasil y Paraguay. Llegó al Perú en 1891 para encargarse de la administración de la obra misionera iniciada por Francisco Penzotti en El Callao dos años antes, por lo que incluso fue encarcelado. Thomas Wood dirigió la misión metodista por más de dos décadas; fue además un activo promotor de causas como la libertad religiosa, el matrimonio civil, la secularización de los cementerios y la lucha contra el alcoholismo. Su solvencia cultural y su condición de masón le permitió codearse con la élite limeña. Al retirarse del Perú en 1912, el metodismo peruano ya contaba con más de dos mil adherentes<sup>43</sup>. Nuestro tercer texto, *Peru. Its Story, People and Religion* de Geraldine Guinness<sup>44</sup>, es el paradigma de una crónica misionera, pues ofrece de manera sistemática la mirada que tenían sobre el Perú los misioneros protestantes en este período. Publicada en 1909 por Morgan & Scott, es una obra

---

<sup>41</sup> Juan Fonseca y Miguel Ángel Mansilla, “Conflictos entre el cetro y la espada: las misiones protestantes en las regiones de frontera entre Perú y Chile (1868-1929)”, en Sergio González y Daniel Parodi (eds.), *Las historias que nos unen. 21 relatos para la integración entre Perú y Chile*, Iquique, Universidad Arturo Prat y Ril, 2014, pp. 489-490.

<sup>42</sup> Thomas Wood, “The Land of...”, *op. cit.*

<sup>43</sup> Fonseca, *Misioneros y civilizadores...*, *op. cit.*; Wenceslao Bahamonde, *El establecimiento del cristianismo evangélico en el Perú (1822-1900)*, Lima, Iglesia Metodista del Perú, 2003.

<sup>44</sup> Geraldine Guinness (1887-¿?) fue hija del misionero Harry Guinness. Algunos investigadores la han confundido con su tía, Geraldine Guinness Taylor, a quien incluso le atribuyen la autoría de la crónica sobre el Perú. Kathryn Laing, “‘Only Connect’: Irish Women’s Voices, Latin America & the Irish Women’s Writing Network”, en *Irish Migration Studies in Latin America*, 9, n.º 1, 2018, pp. 57-71.

extensa (cuatrocientas cuarenta páginas) magníficamente ilustrada, con fotos de personas y paisajes de diversas partes del país; está organizada en tres grandes secciones, una sobre la historia peruana, otra sobre los paisajes y la población, y la última sobre el estado religioso del Perú de entonces. Para este artículo nos interesa en particular la primera, en la cual Guinness ofrece una síntesis de la historia peruana desde el período preincaico hasta el siglo XIX, poniendo especial atención en la historia de los incas. Al parecer, la autora heredó el talento narrativo de su familia, pues escribió su crónica apenas cumplidos los veinte años. Un año antes de publicar su libro, su padre la elogiaba como la “nueva pluma que llega al frente”<sup>45</sup>. Es muy probable que sus observaciones sobre el Perú las recogiera junto a su padre, quien visitó el país en 1907. No se sabe mucho de su vida posterior, solo que se casó y vivió por varios años<sup>46</sup>.

Finalmente, *The West Coast Republics in South America. Chile, Peru and Bolivia* de Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb<sup>47</sup> es una compilación que ofrece una síntesis informativa de cada país en relación con sus posibilidades para la obra misionera protestante. Los autores eran misioneros de la Evangelical Union of South America (EUSA): Webster Browning en Chile, Kenneth Grubb en Bolivia y John Ritchie en Perú, cada uno de los cuales escribió sobre el país correspondiente. Los tres se ajustan a la siguiente secuencia: el espacio y la población, la historia, la situación religiosa presente, el trabajo de las misiones protestantes y los obstáculos que enfrentan. En el caso peruano, John Ritchie (1878-1952) pone énfasis en la situación educativa del país y la relaciona con la influencia del catolicismo. Como misionero escocés de la EUSA, su influencia en el desarrollo del protestantismo peruano se reconoció de forma extensa. Llegó al Perú en 1906 –entonces todavía bajo el auspicio de la RBMU– y desde entonces se embarcó en una serie de iniciativas eclesiales, sociales, editoriales y hasta políticas. Cuando se formó el Comité de Cooperación Misionera del Perú en 1916, John Ritchie fue nombrado su primer presidente. Luego, en 1932, propulsó la formación de la Alianza de Misiones Cristianas en el Perú, sobre cuya experiencia se formó el Concilio Nacional Evangélico del Perú (Conep) ocho años después. Por otro, fue uno de los principales propulsores de la nativización de la naciente eclesialidad protestante. Con el sueño de formar una sola gran institución eclesial que agrupara a todos los creyentes protestantes del país, propició la formación de la Iglesia evangélica peruana (IEP) en 1922. Además, este misionero desarrolló una prolífica obra editorial, publicando numerosos libros, manuales, folletos, revistas, etcétera, y fue administrador de la librería El Inca, la primera dedicada al mercado editorial evangélico en el país. John Ritchie también se involucró con movimientos

<sup>45</sup> Henry Grattan Guinness, “*Not unto Us. A Record of Twenty-One Years’ Missionary Service*,” Londres, Regions Beyond Missionary Union, 1908, p. 28.

<sup>46</sup> Michele Guinness, *Genius of Guinness: The Enduring Legacy of an Irish Dynasty*, Greenville, Ambassador International, 2005.

<sup>47</sup> Browning, Ritchie y Grubb, *The West Coast...*, *op. cit.*

sociales como el antialcoholismo y participó de forma activa en procesos de lucha por la libertad religiosa y el matrimonio civil<sup>48</sup>.

Sobre la base de este corpus principal, analizaremos cómo los misioneros desarrollaron sus miradas sobre el pasado mesoamericano y andino. En nuestro análisis, haremos mención de algunos otros textos de misioneros, además de los ya mencionados en esta sección.

#### CONQUISTA Y NUEVA VIDA EN EL PASADO Y PRESENTE DE MÉXICO

La Revolución mexicana fue un parteaguas para la comprensión de los estadounidenses con respecto al papel que tendría la presencia evangélica en el país, así como de sus respectivas libertades y limitaciones. Las ideas de una actualización y de la importancia de la Constitución mexicana –producto de la revolución– estuvieron presentes en el pensamiento evangélico estadounidense. En el libro *Modern Missions in Mexico*<sup>49</sup> es posible constatarlo, por un lado, en el uso constante de la palabra *to-day* y, por el otro, en los tres capítulos destinados a las implicaciones agrarias, políticas y de la propiedad religiosa de la Constitución de 1917<sup>50</sup>. La actualización pensada por los misioneros, en este caso de los autores, no solo hacía referencia al presente o a un proceso en curso, sino que figuraba una premonición que reescribía el pasado; es decir, la actualización también envolvía a la historia de México. Para W. Reginald Wheeler era evidente que los esbozos históricos de los campos misioneros –muy comunes en los folletos e impresos– debían trazarse de una forma distinta.

Al ser el espacio o el territorio uno de los elementos relevantes en la escritura misionera, su reescritura tenía que adquirir sentido por ese mismo cauce. Después de compartir sus impresiones sobre las montañas de la Sierra Madre, el Popocatepetl, el Iztaccihuatl y el lago de Texcoco, afirma lo siguiente: “... we noticed especially the currents of *new life* largely American and Protestant in origin, which are running *to-day* in channels formed long ago by Spaniards and Catholic”<sup>51</sup>. El par de oposición americano-protestante versus español-católico, intermediado por la “nueva vida” y por el “hoy”, viene a representar esa apropiación de los espacios, de aquellos canales formados durante la historia de la colonización española. Está por demás decir que los misioneros, católicos o evangélicos, estaban conscientes de una construcción sociohistórica del espacio; es decir, que las venas de agua y tierra ordenan un territorio y manifiestan una jurisdicción y una estructura de poder.

<sup>48</sup> Juan Kessler, *Historia de la evangelización en el Perú*, Lima, Puma, 2010.

<sup>49</sup> Wheeler, Day y Rodgers, *Modern Missions in...*, *op. cit.*

<sup>50</sup> W. R. Wheeler escribió los siguientes capítulos: “The Land Problem in Mexico and the Constitution of 1917” y “Some Political and Economic Developments under the Constitution of 1917”; D. H. Day fue el autor de “The Constitution of 1917 and Property Holdings of Missions and Churches”.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 4. Cursivas nuestras.

Jalapa is situated on the *Camino Real*, which was the main thoroughfare of the Spanish conquerors between Mexico City and Vera Cruz. Traditions says of swift Indian runner passed over this trail, carrying fish fresh from the bay at Vera Cruz to the table of Montezuma. Jalapa, Orizaba, and Vera Cruz make up the three centers of the Vera Cruz Station of our Mission, and over this same *Camino Real* messengers are passing to-day who own allegiance to a King with a far wider real than that of which a Montezuma or a sixteenth century Spanish sovereign would have dared to dream<sup>52</sup>.

En las palabras de W. Reginald Wheeler es posible apreciar que no se trataba solo de una reapropiación por parte de personas con un gentilicio y una confesión religiosa particular, sino de una nueva capa espiritual que cubría un territorio y que era tomada junto con su significado jerárquico. Los misioneros evangélicos conocían la simbiosis necesaria de una conquista espiritual y armada, y el significado religioso que tuvo la empresa española; por tanto, también había que resignificarlo haciéndose eco de la predicción del clérigo puritano Cotton Mather escrita en su libro *India christiana* de 1721<sup>53</sup>. W. Reginald Wheeler remata así uno de sus párrafos sobre Veracruz: "... [to] have a unique opportunity and responsibility to make the city in fact as well as in name, the place of the True Cross"<sup>54</sup>.

En este sentido, Veracruz adquiere una impronta simbólica derivada del acontecimiento histórico de la llegada de las huestes de Hernán Cortés a este puerto, punto de partida de su ulterior colonización. Apenas ocho años antes de la visita misionera, la naval estadounidense tocó tierra en abril de 1914 y permaneció hasta noviembre del mismo año en este puerto. Esta escena se hizo eco de la memoria mexicana de la guerra Estados Unidos-México de 1847, en la que los soldados estadounidenses dirigidos por el general Winfield Scott realizaron un recorrido similar a la conocida "ruta de Cortés", proyectando una repetición de la conquista cortesiana. El famoso libro de William H. Prescott<sup>55</sup>, *History of the Conquest of Mexico*, publicado en 1843, no solo inspiró la ruta militar, sino que también les proveyó un lenguaje para describir dicha guerra en los términos de un romanticismo literario, con el aura providencial del cumplimiento de la promesa de un glorioso destino nacional<sup>56</sup>. Bajo una inspiración similar, W. Reginald Wheeler retoma la prosa de William H. Prescott para expresar la esperanza que tenía por la labor misionera en México y enfatizar la

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 65. Cursivas del original.

<sup>53</sup> Alicia Mayer, "La 'conquista de México' vista por la historiografía anglosajona", en *Noticonquista*, México, 2022, disponible en <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2648/2632> [fecha de consulta: 3 de enero de 2025].

<sup>54</sup> Wheeler, Day y Rodgers, *Modern Missions in...*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>55</sup> William H. Prescott (1796-1859) fue un historiador estadounidense dedicado al estudio de la historia hispanoamericana. Sus obras son *Historia del reinado de Dn. Fernando y Dna. Isabel* (1837), *Historia de la conquista de México* (1843) e *Historia de la conquista del Perú* (1847). Prescott, al ser un historiador de la tradición ilustrada, se alimentó de fuentes como las crónicas de Indias (Cieza de León, Betanzos, Acosta y Garcilaso de la Vega), así como de la obra de exploradores imperiales como Humboldt, Stevenson, von Tschudi y Darwin. Alicia Mayer, "William H. Prescott", en Virginia Guedea (coord.), *Historiografía mexicana, vol. III. El surgimiento de la historiografía nacional*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 1997; Butler, *Travel Narratives in...*, *op. cit.*

<sup>56</sup> Kevin Modestino, "William H. Prescott's Imperial Aesthetic", en *ESQ: A Journal of Nineteenth-Century American Literature and Culture*, 63, n.º 4, 2017, pp. 597-598.

trascendencia histórica del puerto de Veracruz<sup>57</sup>. A W. Reginald Wheeler le resultó inevitable realizar el símil del arribo de la conquista cortesiana al citado puerto cuando leyó parte del informe de Henry Thomson, uno de los primeros misioneros presbiterianos que llegaron al puerto de Veracruz en 1872. La escena del advenimiento misionero vendría a ser una señal patente del decurso providencial. La influencia de la narrativa de William H. Prescott en la imaginación de conquista fue evidente tanto en las acciones militares de 1847 como en la narrativa de la historia de la misión en México. Para lograr la comunicación de esta significación histórica y religiosa, W. Reginald Wheeler decidió citar en su escrito algunas palabras muy sugerentes de Henry Thomson:

It was my fortune to have been a member of a party of missionaries that sailed from New York City on September 10, 1872, on a steamer bound for the Mexican shores. Upon reaching Vera Cruz the party gathered together for an earnest hour of prayer and supplication, that our work in this new land to which we had come might carry with it the blessings of almighty God<sup>58</sup>.

Por un lado, como expresa Mary Louise Pratt<sup>59</sup>, las escenas de arribo fungen como determinantes de las relaciones y de las expectativas; es decir, en estas se plantea el futuro deseado. Por lo mismo, no fue fortuita una de las primeras impresiones de W. Reginald Wheeler de los canales formados por los españoles y católicos en el territorio mexicano. Por el otro, el inicio providencial mostraba una premonición que estaba cristalizándose frente a los ojos de los misioneros comisionados de la Junta Misionera Presbiteriana. Aun cuando la colonización española constituyó –quíerese o no– la identidad nacional mexicana y el espacio religioso en términos físicos, ahora los misioneros presenciaban cómo los conversos mexicanos cantaban en el idioma inglés, refiriéndoles que México ya les pertenecía también a ellos: “It was audible when one of the members of the Church, out of deference to us, sang in English, ‘My country’, ‘tis of thee’, and when with the national flag before us, we all sang, ‘Mexico, mi Mexico’ ”<sup>60</sup>.

Ahora, la inspiración prescottiana para la reescritura evangélica espacial de la colonización española no provenía del mero gusto personal de los tres autores de *Modern Missions*; al parecer, era una de las lecturas básicas de los misioneros estadounidenses para la escritura de la historia mexicana y también de la peruana, como veremos más adelante. James G. Dale recurrió asimismo al texto de William H. Prescott en su esbozo histórico. Así, hace referencia al hecho histórico de la invasión norteamericana del siglo XIX en los siguientes términos:

---

<sup>57</sup> Wheeler, Day y Rodgers, *Modern Missions in...*, *op. cit.*, pp. 34 y 68. Tanto en *Modern Missions in Mexico* como en *Mexico and Our Mission*, los autores incluyen al final –en una lista de lecturas recomendadas– la referencia historiográfica de William H. Prescott.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 91.

<sup>59</sup> Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 51.

They have not forgotten the long slice of territory that they lost in the war of the forties. From their standpoint it was an instance when might made right and the sober sense of justice had no voice. Not a few historians indoctrinate into the minds of the people that the nation was treated most unjustly and memory lingers over the loss as the American through the land<sup>61</sup>.

A diferencia de la alusión simbólica o analógica que encontramos con W. Reginald Wheeler, el misionero James G. Dale hace referencia directa a la guerra para criticar la visión popular inoculada por varios historiadores con respecto a la evaluación negativa de la presencia estadounidense en México. No sorprende que también use un lenguaje de conquista para describir la evangelización protestante. Al igual que William H. Prescott, James G. Dale reconoce cierto nivel de civilización del México antiguo medido bajo parámetros comparativos. Enuncia que la Pirámide del Sol de Teotihuacán es casi igual a las egipcias de Guiza y que las ciudades enterradas de Chichén Itzá le recuerdan el Partenón de Atenas o a las obras maestras arquitectónicas del Nilo<sup>62</sup>. Como bien señala Alicia Mayer, al autor estadounidense de *The Conquest of Mexico* le merece una mejor opinión el período Tolteca que el de la “tribu” azteca por sanguinaria<sup>63</sup>. Esta misma distinción aparece en la obra de James G. Dale:

They [Toltecs] were not a warlike people, but loved peaceful ways, devoting themselves to the cultivation of the arts and the more humble sons of toil, to the quiet pursuits of agriculture. Like the Pharaohs, they were master builders [...]. The god of war, Huitzilopochtli, was the central figure in all their [Aztecs] devotions, and a bloody monster he was<sup>64</sup>.

El carácter masivo de los sacrificios humanos de los aztecas, a juicio del misionero e historiador, dimensionó y justificó la hazaña de los invasores españoles. Aun así, James G. Dale se aleja de la visión de William H. Prescott cuando enfatiza los objetivos ambiciosos y avariciosos de Hernán Cortes y califica los resultados del dominio colonial como esclavistas, comercialmente perniciosos, corruptos, rapaces e impunes en cuanto a las numerosas muertes ocasionadas durante el proceso de conquista; por lo mismo, James G. Dale sentencia: “Nothing should be raised in Mexico that Spain could produce”<sup>65</sup>, aludiendo a toda la arquitectura colonial, religiosa y educativa.

Tanto W. Reginald Wheeler como James G. Dale compartieron la opinión de William H. Prescott con respecto a la lamentable pérdida de la materialidad arqueológica del México

<sup>61</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>62</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 36. Igualmente, Wheeler compara Teotihuacán con Egipto y Atenas, añadiendo el referente del Templo del Cielo y su altar de Pekín, China, lugar donde trabajó como misionero por muchos años. Wheeler, Day y Rodgers, *Modern Missions in...*, *op. cit.*, pp. 60-70.

<sup>63</sup> Alicia Mayer, “William H. Prescott”, en Virginia Guedea (coord.), *Historiografía mexicana. Vol. III. El surgimiento de la historiografía nacional*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 453-454.

<sup>64</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, pp. 37, 39.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 44.

antiguo a manos de los españoles, en particular por el fraile Juan de Zumárraga, identificado como el destructor de los tesoros literarios de la biblioteca de Texcoco. Este suceso da pie, de nuevo, a la evaluación negativa de la empresa española. En palabras de James G. Dale, esta destrucción solo evidenció el espíritu de la Iglesia católica romana de extinguir toda luz y conducir a la era de la oscuridad, la que se entiende, de acuerdo con la afirmación de W. Reginald Wheeler, como una era carente de ciencia<sup>66</sup>. Con esto en vista, se comprende la necesidad de los misioneros evangélicos por reescribir la conquista espiritual.

Como mencionamos líneas arriba, el transcurrir de la historia, para los misioneros, está determinado por la providencia de Dios en dos aspectos esenciales. Uno consiste en el imperativo apostólico y el otro en el destino de las naciones. A estas alturas parecería obvio decir que los misioneros estaban seguros de que Dios les había designado el campo mexicano para su evangelización y de la asunción del papel de EE. UU. como el hermano protector del vecino país gentil e idólatra. Pero no solo se trató de esto, pues los misioneros sabían que esta designación también implicaba la conformación de su propia identidad misionera y la cristalización de su deber apostólico. James G. Dale lo expresa así: “Paul was debtor to the Gentile world, and the conviction fired his soul with zeal that leaped... We are debtors to Mexico”<sup>67</sup>.

Desde la visión paulina, la misión a los gentiles comportaba la supresión de las fronteras étnicas —ya no hay judío ni griego—. Según Lamin Sanneh, el apóstol Pablo estaba consciente de que la ley de Moisés es absoluta y, por lo tanto, está destinada a todos sin distinción de pertenencia étnica. Siguiendo a Lamin Sanneh, Pablo desplazó las externalidades como manifestaciones del pueblo elegido, pues la salvación consistía en un problema personal, esto a su vez llevó a que la fe ya no requiriera del ingrediente territorial<sup>68</sup>. En otras palabras, el redireccionamiento de la fe hacia lo individual anula el aspecto de la territorialidad, dado que se habla de una ley divina común o universal. En este sentido, que se hayan identificado como “los Pablos”, en la medida que clasificaron a México como parte del mundo gentil, nos conduce a deducir que los misioneros buscaban romper esas fronteras nacionales tal como sucedió con la mencionada anécdota del converso mexicano quien cantó en inglés durante un servicio religioso; y que además impulsaron entre los mismos conversos la noción de la individualidad en la vida evangélica. “More than in the homeland, perhaps, have they [mexicanos] felt the weight of the individual responsibility of souls”<sup>69</sup>.

La idea de providencia en la historia no solo se refería al llamado a la transformación del país y a la reescritura de la misma, sino también a una coyuntura que marcaba los tiempos adecuados para la evangelización. En el trigésimo quinto reporte anual de la Junta Misionera Extranjera Presbiteriana de 1872, cuando se habló por primera vez sobre la empresa

<sup>66</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 35; Wheeler, *Modern Missions in...*, *op. cit.*, p. 72; Mayer, “William H. Prescott”, *op. cit.*, p. 458.

<sup>67</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 226.

<sup>68</sup> Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, p. 7.

<sup>69</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 215.

misionera en México, se inició con la siguiente referencia: “The country is like that of the United States –a union of States in a federal representative Republic”<sup>70</sup>. Como herencia de la ilustración escocesa, la lógica del desarrollo de la historia, aunque determinada por la providencia, se manifestaba para ellos en las dinámicas económicas, el progreso social y por medio de las coyunturas políticas; esto quiere decir que eran momentos en los que una nación o sociedad podría inclinarse a aceptar la superioridad del cristianismo siempre y cuando se encuentre en su respectiva etapa civilizatoria de su historia<sup>71</sup>.

Para los misioneros evangélicos, la etapa idónea de la civilización, es decir, la independiente, tenía conexión con el pasado prehispánico de México a través de aquellos a quienes los misioneros identificaron como herederos de la “raza india”. Dale dice lo siguiente:

Juarez who framed and fought successfully for the enactment of the Reform laws that freed the country from the domination of the Roman Catholic hierarchy; Morelos and Guerrero, who bore bravely forward the banner of Independence which Hidalgo had unfurled; and Altamirano, recognized in literary circles as one of the great master –all were full-blooded Indians. And so was the mother of President Diaz, who was piloted the ship of state for thirty-five years<sup>72</sup>.

La figura histórica de Benito Juárez fue la preferida por los misioneros, a quien no dudaron en comparar con Abraham Lincoln o George Washington. Con estos referentes históricos, los misioneros demostraban el potencial comprobado de la “raza india”, pues esta había impulsado los avances hacia una mejor civilización como parte del designio de la providencia divina. Incluso, en una publicación de la Woman’s Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church (WFMSPC) de 1894, se identificó a Miguel Hidalgo como “a country curate of pure Indian blood”<sup>73</sup>. Los héroes patrios, dentro de la concepción de la historia mexicana, tenían que ser “indios de pura sangre” para encajar en la imagen del indígena con altas probabilidades de ser cristiano y no solo un agente civilizado. Este fue un discurso aceptado a nivel institucional, no solo individual, de las misiones evangélicas, como el siguiente fragmento que proviene de un folleto sin autoría individual lo indica: “Occasional heroes, patriots and statesmen have arisen from the native Aztec people, showing that this people is not naturally devoid of capability and of traits of character that make them worth trying to save”<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Presbyterian Church of U. S. A., *The Thirty-fifth Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church of the United States of America*, presentado a la asamblea general, mayo de 1872, Nueva York, Mission House 23 Centre Street, p. 24.

<sup>71</sup> Brian Stanley, “Christian Missions and the Enlightenment: A Reevaluation”, en Brian Stanley (ed.), *Christian Missions and the Enlightenment*, Nueva York, Routledge, 2013, p.18.

<sup>72</sup> Dale, *Mexico and Our... op. cit.*, p. 20.

<sup>73</sup> Woman’s Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, *Mexico and Guatemala. Questions and Answers for Missions Circles and Bands*, Filadelfia, Woman’s Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1894, p. 10.

<sup>74</sup> Southern Presbyterian Church, U. S. A., *The Redemption of Mexico*, Nashville, Executive Committee Foreign Missions Presbyterian Church U. S., 1910, p. 6.

La forma de mención de estos personajes históricos de la patria mexicana no era fortuita, pues mostraba que la historia civilizatoria, en un sentido providencial, caminaba desde las individualidades indígenas y no de sus colectividades como tal. James G. Dale afirmó: “[A]s a [Indian] race they exercise little influence on the destiny of the nation”, pues el avance vino desde el levantamiento de héroes<sup>75</sup>.

Como señalamos con anterioridad, para los misioneros estadounidenses la “raza” tolteca y la azteca representaban grandes civilizaciones –la primera más que la segunda–, las cuales decayeron en la miseria por la conquista española. La esperanza que sentían los misioneros en las “razas indias” mexicanas no solo residía en su actuar en la historia de la naciente república mexicana, sino también en su origen religioso. La Sociedad Misionera Presbiteriana plasmó la siguiente afirmación: “The ancient mexicans seem to have believed in one supreme God but they surrounded him by a host of deified human impulses and passions”<sup>76</sup>.

Desde la perspectiva de las religiones comparadas de Frank F. Ellinwood, el desarrollo religioso tuvo una etapa primigenia monoteísta que, por el transcurrir del pecado humano, degeneró en las manifestaciones de las religiones politeístas, panteístas y fetichistas. No obstante, al indagar en las similitudes, Frank F. Ellinwood encuentra un “germen duro” de monoteísmo en los vedas, el taoísmo, el zoroastrismo, el budismo tibetano y en las religiones egipcia y griega. Es decir, para este autor, en lo que respecta a la religión, ha habido una involución. En su obra *Oriental Religions and Christianity* dice:

In the highest and purest period of the old Mexican faith we read of the Tezcucan monarch Nezahualcoyotl, who said: “These idols of wood and stone can neither hear nor feel; much less could they make the heavens and the earth, and man who is the lord of it. These must be the work of the all-powerful unknown God, the Creator of the universe, on whom alone I must rely for consolation and support”. The Incas of Peru also, though sunworshippers, believed in a supreme creator who made the sun. The oldest of their temples was reared to the supreme god “Virachoca”. And one of the greatest Incas has left his declared belief that “there must be above the sun a greater and more powerful ruler, at whose behest the sun pursues his daily and untiring round”<sup>77</sup>.

Cercano al planteamiento de Mircea Eliade<sup>78</sup> en *Tratado de historia de las religiones* sobre los cultos solares<sup>79</sup>, Frank F. Ellinwood expresa la idea del indicio monoteísta en

<sup>75</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>76</sup> Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, *Historical Sketch of the Missions in Mexico and Guatemala*, Filadelfia, Woman’s Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1904, p. 6.

<sup>77</sup> Frank Ellinwood, *Oriental Religions and Christianity*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1892, p. 256.

<sup>78</sup> Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974.

<sup>79</sup> Mircea Eliade dice lo siguiente: “Si tenemos en cuenta que al otro lado del Atlántico el culto solar no se desarrolló más que en Perú y en Méjico, es decir, en los dos únicos pueblos americanos civilizados, en los únicos que alcanzaron el nivel de una auténtica organización política, caeremos en la cuenta de que parece existir cierta concordancia entre la supremacía de las hierofanías solares y los destinos históricos”, *op. cit.*, p. 156. Vale la pena mencionar que este autor fue heredero académico de la disciplina de la historia de la religión desarrollada por el teólogo y filósofo Joachim Wach, quien revolucionó la producción de la línea de religiones comparadas cultivada por misioneros y teólogos hasta ese momento.

las civilizaciones de las “razas” prehispánicas. Este autor también retoma el libro de William H. Prescott como fuente de información. Por lo tanto, no es del todo fortuito la subsiguiente afirmación de James G. Dale: “When the Spanish conquerors came to Mexico they found races that had developed high grades of civilization”<sup>80</sup>. Para los misioneros, había una asociación notoria entre dicho indicio monoteísta y el alto nivel civilizatorio, así como una claridad de que el catolicismo español había sido el culpable de su distorsión y decaimiento, puesto que, según Frank F. Ellinwood, el monoteísmo más antiguo hubiera sido preferible a la condición actual de la idolatría católica.

La síntesis de la historia de México en los escritos misioneros comprende de manera fundamental tres etapas: 1) el período de las civilizaciones americanas, 2) la conquista española y la 3) independencia. La caracterización de la primera etapa está teñida de ambivalencia, mientras la segunda es descrita con base en los resultados nefastos del sistema colonial español en términos económicos, políticos y espirituales. La tercera es presentada como el momento de un despertar, de una batalla heroica, de un éxito maravilloso, de prosperidad y de un logro humano; suficiente para que el sentir misionero exclame: “What hath God wrought!”<sup>81</sup>. Por tanto, la política y la economía de México después de su Independencia anunciaba su necesidad natural de avanzar hacia el progreso espiritual que lo mantenía estancado. Así, plantear de esta forma el transcurrir de la historia de México equivalía a plantar el mensaje del nuevo Evangelio para que las hojas viejas de la colonización española cayeran cada vez más lejos; o, al menos para James G. Dale, en esto consistía la nueva vida<sup>82</sup>.

#### LAS REPRESENTACIONES DE LOS MISIONEROS SOBRE LA HISTORIA ANDINA

En el Perú, una de las obsesiones de los misioneros fue la de encuadrar su narrativa en el marco del “glorioso” pasado andino. Las representaciones construidas sobre dicho pasado fueron, en ese sentido, uno de los elementos constantes de las crónicas misioneras. No obstante, esta producción representacional no fue absolutamente original ni autónoma. Los misioneros se acercaron al conocimiento de la historia andina a partir de la producción escrita de otros exploradores imperiales quienes, desde el discurso científico, desarrollaron las bases del conocimiento sobre el pasado andino.

Entre esos productores imperiales del discurso científico estuvieron los historiadores. Uno de los más influyentes, en particular sobre la narrativa histórica sobre el mundo andino, fue el ya mencionado William Prescott, no solo en Estados Unidos y Europa, sino incluso

<sup>80</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>81</sup> Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, *Historical Sketch of...*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>82</sup> Dale, *Mexico and Our...*, *op. cit.*, p. 93.

en la propia élite intelectual peruana<sup>83</sup>. William Prescott también fue citado de forma amplia en la obra de autores como George Squier<sup>84</sup>, Ethel Gwendoline Vincent<sup>85</sup> e Hiram Bingham<sup>86</sup>. De hecho, George Squier inicia su obra por medio de una referencia a William Prescott para comentar de manera crítica a los españoles: “The hand of the conquerors fell heavily on the venerable monuments of Peru; and, in their blind and superstitious search for hidden treasure, they caused infinitely more ruin than time or the earthquake”<sup>87</sup>. Esa lectura negativa del legado hispánico no solo abarcaba lo arqueológico, sino también lo cultural y religioso. Por ello, no sorprende que este historiador haya sido uno de los más citados por los misioneros en sus crónicas<sup>88</sup>. Pero no fue el único. El historiador y geógrafo inglés Clements Markham y el ya referido George Squier fueron también con frecuencia mencionados en las crónicas misioneras.

Así ocurrió con William Taylor, quien copia en su texto amplios extractos de George Squier para narrar la historia de “our ancient Inca cousins<sup>89</sup> y describir sitios arqueológicos prehispánicos como Chan Chan, Pachacámac o la propia ciudad del Cusco, que en algunos casos el propio autor no vio de manera directa<sup>90</sup>. También incluye largas citas de cronistas indios como José de Arriaga y Miguel Estete, este último como parte de las citas de George Squier. Así, las secuencias intertextuales en la crónica de William Taylor interconectan a los cronistas indios del siglo XVI con la literatura de viajes del imperalismo decimonónico en el marco de una obra que concatena la narrativa científica con el discurso religioso. Por su parte, Geraldine Guinness<sup>91</sup> muestra una mayor preferencia por Clements Markham<sup>92</sup>. Intertextualidad intrabritánica. Aunque también cita a George Squier, William Prescott, Antonio Raimondi y Johann Jakob von Tschudi, entre otros, incluyendo

<sup>83</sup> Mark Thurner, “Peruvian Genealogies of History and Nation”, en Andrés Guerrero y Mark Thurner (eds.), *After Spanish Rule*, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 141-175.

<sup>84</sup> George Squier (1821-1888) fue un arqueólogo y diplomático estadounidense quien cumplió funciones diplomáticas en el Perú entre 1863 y 1867. Durante su estancia estudió los restos arqueológicos prehispánicos en las tierras andinas. Fruto de sus viajes y estudios publicó *Peru: Incidents of Travel and Explorations in the Land of the Incas*, Nueva York, Harper & Brothers, 1877.

<sup>85</sup> Ethel Gwendoline Vincent (1861-1952) fue una escritora británica, esposa de sir Charles Edward Howard Vincent, político conservador. Ambos viajaron extensamente por el mundo, incluyendo Sudamérica. Sobre esa base, Ethel Vincent, quien solía identificarse como mrs. Howard Vincent, escribió varias crónicas de viaje. Una de ellas fue *China to Peru over the Andes: A Journey Through South America*, Londres, S. Low, Marston y Co., 1894.

<sup>86</sup> En *Inca Land: Explorations in the Highlands of Peru*, escrito originalmente en 1922, Bingham cita, además de a Prescott, a Squier, Markham y Raimondi.

<sup>87</sup> Ephraim Squier, *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*, Londres, MacMillan and Co., 1877, p. 1.

<sup>88</sup> Por ejemplo, Ferdinand Stahl utiliza a Prescott para relatar la leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo. Stahl, *En el país de los Incas*, Buenos Aires, Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009, p. 23.

<sup>89</sup> Taylor, *Our South American...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>90</sup> Las referencias a Squier en Taylor aparecen en las páginas 60, 61, 63, 65, 73, 77 y 123.

<sup>91</sup> Guinness, *Peru. Its Story...*, *op. cit.*

<sup>92</sup> Las referencias a Markham en Guinness, *Peru. Its Story...*, *op. cit.* aparecen en las páginas 21, 66, 184 y 189. En su bibliografía incluye los siguientes textos del historiador inglés: *Cuzco and Lima* de 1856, “Peru” en *Encyclopaedia Britannica* de 1885 y *History of Peru* de 1892.

a cronistas protestantes previos como el mencionado William Taylor. Asimismo, incorpora referencias a cronistas indios de los siglos XVI y XVII como Garcilaso de la Vega y Sarmiento de Gamboa<sup>93</sup>. Por su parte, también aparecen citas de Squier y Markham en Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb<sup>94</sup>.

En las crónicas misioneras, el sentido de los itinerarios ideológicos<sup>95</sup> se plasma en capas de intertextualidad que enmarcan la visión del autor en parámetros discursivos establecidos décadas o siglos antes por otros agentes imperiales que construyeron la narrativa sobre la historia andina a partir de los vestigios culturales que conocieron de forma directa o, como en el caso de William Taylor, indirecta. El discurso misionero sobre la historia andina se construyó a partir de un eslabonamiento de miradas occidentales que en su acercamiento concreto al espacio o la sociedad andina utilizaron recursos discursivos preelaborados como el marco ideológico a partir del cual interpretaron sus propias experiencias. Dichos discursos plantean una visión sobre el pasado andino que se consideraba a sí misma como superior a la construida en el propio país, incluyendo la de los indígenas. Esta supuesta superioridad se sustentaba en la pretensión de objetividad científica de los exploradores occidentales. George Squier afirmaba que:

My researches will, I think, correct many mistakes and exaggerations as regards ancient Peru, and enable us to form a rational and just estimate of the power and development of the most thoroughly organized, most wisely administered, and most extensive empire of aboriginal America, concerning which we have hitherto had little for the guidance of our judgment, except the vague traditions of the natives themselves, and the too often partial and distorted chronicles of the conquerors<sup>96</sup>.

Es decir, desde la mentalidad de los exploradores imperiales, la investigación científica (la de ellos) aseguraba que el discurso histórico sobre lo andino era superior en objetividad y veracidad a los discursos históricos locales o a los producidos por los agentes de la España colonial, el imperio en declive. De esa manera, garantizaban las bases epistemológicas de un discurso en cuyo contenido se mezclaba la admiración por la grandeza del pasado cultural andino con la creencia en su propia superioridad racial, cultural y moral sobre los herederos presentes de dicha grandeza: los indígenas<sup>97</sup>. Los misioneros protestantes compartían dicha ideología, aunque con un sentido más compasivo.

<sup>93</sup> La crónica de Sarmiento de Gamboa se descubrió en 1893 en la biblioteca de la Universidad de Gotinga. Fue publicada por primera vez en alemán en 1906 y en inglés en 1907. Esta última, bajo el título *History of the Incas*, es la que revisó Guinness para su crónica. Véase Hans Steffen, "Anotaciones a la 'Historia Indica' del capitán Pedro Sarmiento de Gamboa", en *Anales de la Universidad de Chile. Memorias Científicas y Literarias*, tomo 129, Santiago, 1911, pp. 1107-1214, disponible en <https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/25428> [fecha de consulta: 3 de enero de 2025].

<sup>94</sup> Browning, Ritchie y Grubb incluyen varias citas de Markham entre las páginas 63 a 67.

<sup>95</sup> Butler, *Travel Narratives in...*, *op. cit.*

<sup>96</sup> Squier, *Peru: Incidents of...*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>97</sup> Según Butler, "... writers such as J.J. von Tschudi, Madeleine Dahlgren and Flora Tristan produce representations of Peruvian cultures through a belief in their own superiority over the Peruvians they represent whether

Una de las crónicas misioneras que evidencia con claridad la aspiración a la objetividad científica en lo que se refiere a la historia incaica es la de Thomas Wood<sup>98</sup>. A modo de artículos de enciclopedia, sintetiza los datos históricos sobre los incas siguiendo esta secuencia: el espacio, su gente, sus orígenes legendarios, su religión, sus gobernantes, sus logros culturales y su posterior “opresión” bajo los españoles. Describe al Tahuantinsuyo como un “gran imperio” y a los incas como una “raza de conquistadores” y utiliza analogías para remarcar su grandiosidad: compara sus vías con las calzadas romanas y afirma que la corte incaica rivalizaba en suntuosidad con las de Roma o las cortes orientales<sup>99</sup>. No obstante, la hiperbolización lo lleva a incluir datos inexactos, como que Quito y Cusco eran las dos capitales incaicas, que las “tribus” inca y aimara fueron la base del Estado inca o que cuando murió Huayna Cápac más de mil personas fueron sacrificadas para servirlo en la otra vida. La obra de Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb también sigue el estilo de Thomas Wood, aunque introduce una categoría nueva para describir el sistema político y económico incaico: socialista<sup>100</sup>. En general los cronistas misioneros compartieron esa visión idealizada del Tahuantinsuyo que también floreció entre los intelectuales criollos positivistas e indigenistas, al punto de afirmar que entre los incas no había pobreza ni existían ladrones ni mentirosos y que, a diferencia de los aztecas, no practicaban los sacrificios humanos<sup>101</sup>.

Geraldine Guinness también ofrece una visión idealizada del pasado andino con un estilo narrativo impecable. Al igual que William Taylor, utiliza la analogía para ofrecer una versión superlativa de la grandeza de las culturas prehispánicas, enfocándose sobre todo en la inca<sup>102</sup>. Compara sus monumentos arqueológicos con los de Caldea, Egipto, China e India, señala a Pachacútec como el “Salomón del Perú” y equipara los éxitos militantes de Túpac Inca Yupanqui con los de Aníbal y Napoleón<sup>103</sup>. En su descripción de la sociedad incaica, mezcla la idealización con una especie de crítica liberal:

The divine head of the nation was looked upon as both god and king. His power was absolute; and only the benign character of the royal family prevented this despotism from degenerating into tyranny. The people who lived under those Incas, of whom we have historic information, were apparently happy and contented. Undoubtedly many modern social evils were avoided by the régime of that day, but at what awful cost! Under the Incas the people were good and happy children –but always children. They were never allowed to be idle, covetous, or selfish;

---

on moral, cultural and/or racial grounds”. Butler, *Travel Narratives in...*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>98</sup> El autor aclara que la parte histórica de su crónica tuvo como coautora a su hija, Elsie Wood, maestra y fundadora del Lima High School, ahora Colegio María Alvarado. Wood, “The Land of...”, *op. cit.*, p. 143.

<sup>99</sup> En la crónica de E. T. G. –probablemente sean las iniciales de Elliott T. Glenny, misionero médico de las Regions Beyond Missionary Union, pero no tenemos absoluta certeza de ello– se compara al Tahuantinsuyo con el antiguo Egipto: “For hundred years ago a wonderful civilization, rivalling that of ancient Egypt, was enjoyed by 15-20 million Indians, who, in a state of simple content and enviable order, were ruled by the Inca dynasty”. E. T. G., *An Introduction to Peru*, Londres, Regions Beyond Missionary Union, 1905, p. 9.

<sup>100</sup> Browning, Ritchie y Grubb, *The West Coast...*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>101</sup> Henry Schweinsberg, *Inca Gold*, Nashville, Broadman Press, 1951.

<sup>102</sup> A diferencia de otros cronistas, Geraldine Guinness sí presta atención a culturas preincaicas como Chimú. Guinness, *Peru. Its Story...*, *op. cit.*, pp. 11-13.

<sup>103</sup> *Op. cit.*, pp. 21-22.

but they were also prevented from striving in any way to better their position or to exercise personal initiative<sup>104</sup>.

Geraldine Guinness enfatiza en que su lectura del pasado incaico se sostiene en “información histórica”, es decir, en la historiografía producida por otros exploradores imperiales. Es la manera de fortalecer el carácter “científico” de su narrativa. Algo similar ocurre en la crónica de Stuart McNairn<sup>105</sup>, quien relata además su participación en la expedición de Hiram Bingham hacia Machu Picchu<sup>106</sup>. En la misma línea de otros misioneros, McNairn describe de manera idealizada a la organización social incaica, a la que califica de “at once communistic and despotic”<sup>107</sup>.

No obstante, en el discurso misionero sobre la historia andina también se pueden encontrar elementos ajenos al discurso científico y que más bien se remiten a la interpretación religiosa del pasado incaico ofrecida por las crónicas indianas. Por ejemplo, el enmarque del relato histórico incaico dentro de la cronología universal basada en la mitología bíblica, tal como lo hicieron Sarmiento de Gamboa, Guamán Poma, Garcilaso de la Vega, Calancha, entre otros<sup>108</sup>. Así lo planteó William Taylor<sup>109</sup>, quien luego de una reflexión teológica concluye que los incas fueron descendientes de Noé y que sus antecesores fueron pueblos asiáticos de una civilización elevada que se establecieron en América y que legaron sus saberes a las culturas aborígenes americanas<sup>110</sup>.

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

By shameless treachery, combined with consummate skill, this cruel Spaniard with his handful of followers [...] took advantage of the internal conflicts and succeeded in vanquishing a nation of many millions. This military achievement stands out unrivalled in the annals of war.

<sup>104</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>105</sup> Stuart McNairn (1873-1953) fue un misionero británico de la RBMU. Luego de estudiar en el Harley College, llegó al Perú en 1904 junto a su esposa Beatrice. Trabajaron principalmente en el Cusco hasta 1911, año en el que se formó la EUSA. En 1920, ya establecido en Londres, se convirtió en el director ejecutivo de esta agencia misionera, cargo en el que permaneció por muchos años. Ray Miller, *Chucuito: la primera iglesia evangélica hispanohablante en el Perú*, San José, 2015.

<sup>106</sup> Según McNairn, un viajero escocés de nombre Franklin le contó sobre las ruinas de Machu Picchu algunos años antes del “descubrimiento” de Bingham. Stuart McNairn, *The Lost Treasure of the Incas*. Londres, Evangelical Union of South America, 1935, pp. 49-50. McNairn se estableció en el Cusco en 1904. Así que es factible que cuando Bingham visitara la ciudad por primera vez en 1908 se haya contactado con él. Hay que recordar que Bingham era hijo y nieto de misioneros protestantes. Algunos testimonios indican, además, que Bingham consultó con otro misionero, Thomas Payne, quien llegó al Perú en 1903 y que desde 1908 se encargó de la dirección de la hacienda Urco, una finca que adquirió la EUSA cerca a Calca (Cusco). Según algunos testigos, Payne exploró Machu Picchu antes que Bingham.

<sup>107</sup> Stuart McNairn, *The Lost Treasure...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>108</sup> Carlos Espinosa, “Entre Noé, Santa Elena y Manco Capac: la temporalidad y espacios de Anello Oliva”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 27, 2000, pp. 151-181.

<sup>109</sup> Taylor, *Our South American...*, *op. cit.*

<sup>110</sup> Taylor llega a afirmar que “the architecture of the Incas is simply an importation of Asiatic architecture”. Taylor, *Our South American...*, *op. cit.*, p. 86.

When news of thus triumph reached Spain and the story of the fabulous wealth spread across Europe, the Pope, glorying in the victory of the Roman Church over heathenism, filled the country with priests. [...] The story of the next three hundred years is one long tragedy. A policy of heartless oppression and of tyrannical and inconceivable cruelty was adopted by the new masters of the Indians<sup>111</sup>.

El juicio de los misioneros sobre el período colonial es bastante duro. Los conquistadores son caracterizados de manera negativa y responsabilizados de la decadencia de la población indígena, la cual sigue apareciendo en un rol pasivo y victimizado. Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb, por ejemplo, recurren a Clements Markham para describir de manera dantesca la invasión española: “The phantasmagoria of battles and murders follows so close on the fall of the Incas. It is like a dance of murderous Bacchanals over a beautiful corpse”<sup>112</sup>. Para reforzar su narrativa, incluyen un extenso fragmento del testamento de Mancio Serra de Leguizamón, uno de los conquistadores “arrepentidos”<sup>113</sup>.

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

From time to time noble voices were raised on behalf of these victims of Spain’s rapacity, but without avail. Even when that brave chief of their own race, Tupac Amaru, sought to redress their wrongs and at last rose in their defence in 1780, he was quickly overcome. In the following year, in the great square at Cuzco, he was condemned to witness the barbarous execution of his wife and son, and other relatives and friends, before his own tongue was cut out, and his limbs secured to the girths of four horses, each of which pulled a different way until his body was torn asunder.

But the Inca Tupac Amaru did not live and die in vain. The reforms he advocated were conceded almost as soon as his family had been destroyed, and from his cruel death may be dated the rise of that indignant feeling which ended in the downfall of the Spanish domination in Peru. The tree was known by its fruit. Through a system of continuous oppression, it had reduced the total population from ten million in 1580 to one and a quarter millions in 1795 –figures that readily suggest the harrowing tales of cruelty and wrong which have briefly summarized from Markham’s illuminating History of Peru<sup>114</sup>.

De esta manera, en las crónicas misioneras se consolidaron las bases discursivas del indigenismo protestante, es decir, del conjunto de acciones desarrolladas por los misioneros protestantes para la “redención” de los indígenas, el cual mezclaba una visión idealizada

---

<sup>111</sup> E. T. G., *An Introduction to...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>112</sup> Browning, *The West Coast...*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>113</sup> Sobre esta obra, véase: Stuart Stirling, *El último conquistador. El pinteño Mancio Serra de Leguizamón*, Pinto, Ayuntamiento de Pinto, 2008.

<sup>114</sup> Henry Grattan Guinness, *The Children of the Sun. The Tragic Story of the Inca Indians of Peru. Regions Beyond Missionary Union*, Londres, RBMU, 1906, pp. 196-197.

del pasado andino, un profundo antihispanismo y un paternalismo hacia los indígenas contemporáneos expresado en categorías religiosas.

Por otra parte, en el imaginario misionero, la religión andina en los tiempos prehispanicos fue una expresión legítima y hasta moral. Geraldine Guinness, citando a George Squier, califica a la religión incaica como “más pura y útil”<sup>115</sup> en comparación con lo que derivó la religiosidad de los pueblos andinos en tiempos coloniales.

Esta idea de una religión incaica pura y noble se sustentó, además, en la concepción de que por debajo del politeísmo andino subyacía en realidad una espiritualidad que habría identificado de forma vaga al dios creador cristiano. En esa línea, la figura de Viracocha fue interpretada bajo el marco ideológico del cristianismo. Así, Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb afirman que “... behind the worship of the sun there seems to have been quite a definite notion of the Creator, the Great Spirit who cared for the children of the sun”<sup>116</sup>. Según los misioneros, a ese gran espíritu lo llamaban Illa Tici Uiracocha<sup>117</sup>. Esta asociación entre Viracocha y la concepción cristiana del dios supremo los acerca a los cronistas indios de los siglos XVI y XVII<sup>118</sup>. Y no fue el único aspecto que compartieron.

Tanto los cronistas misioneros protestantes como los indios católicos coloniales buscaron integrar también la historia andina con la occidental a través de una lectura teológica de la historia. Como lo explica Franklin Pease<sup>119</sup>, esto se dio a partir de la construcción de una narrativa sobre el origen único de la humanidad, lo que implicaba la búsqueda de una explicación razonable sobre la migración de los pueblos de la Antigüedad a América, así como la romanización de la historia incaica. Sobre esa base, cronistas como Guamán Poma de Ayala incorporaron la visión andina del tiempo en la historia lineal de Occidente. Ideas similares subyacen en la cuestión que se plantea el obispo metodista William Taylor sobre el origen adámico de los incas. El misionero desarrolla una interesante narrativa al respecto a partir de una secuencia de preguntas retóricas:

- “And they were indeed descendants of Adam? [...] The ancient Incas had, and their progeny of to-day have all the properties, proportions, and features of the Adamic family”<sup>120</sup>. Es decir, primero asegura su condición humana, compartida con el resto de la humanidad a partir de un argumento teológico: todos descienden de Adán.
- “How did they get to South America?”. Para responder esta cuestión, cita el pasaje del Génesis 1: 26-31 al que se refiere como la “carta de derechos” del ser humano sobre toda la creación. Sobre esa base, plantea un singular razonamiento teológico para concluir:

<sup>115</sup> “... a purer and more useful religion”. Guinness, *Peru. Its Story...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>116</sup> Browning, *The West Coast...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>117</sup> Los autores ofrecen la siguiente explicación etimológica del nombre: “The great Spirit was Illa Tici Uiracocha (Illa=light; Tici=foundation of creation; Uira (Pirua)=storehouse of all things; Cocha=abyss, profundity), the splendid Creator; all-embracing, infinite”. Browning, *The West Coast...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>118</sup> Franklin Pease, *Los incas*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1994.

<sup>119</sup> *Op. cit.*

<sup>120</sup> Taylor, *Our South American...*, *op. cit.*, pp. 78-79.

“1st, that God has not abdicated his government over this colonial outpost [subrayado nuestro] of His great empire; 2d, that He has not ignored this ancient charter of human rights; 3d, that, perverted as we are, He entertains a purpose of love and mercy concerning us”<sup>121</sup>. Es significativa su aplicación metafórica de conceptos imperiales dentro de un texto teológico.

- “How did the Incas get across the great Pacific Ocean into South America?”<sup>122</sup>. Según el misionero, del arca de Noé los seres humanos salieron para asentarse en diversas partes del mundo, entre ellas Sudamérica. Razona que, a pesar de haber perdido la noción originaria del creador, mantuvieron el vigor moral suficiente como para desarrollar las capacidades intelectuales que les permitieron alcanzar grandes logros culturales. Así concluye que, a pesar de la depravación en que cayeron las naciones paganas en el sentido paulino, “... the salt, or conserving power of the few men who fear God and work righteousness in every nation, and of a few sound principles of truth, give an astonishing vital cohesive force for the preservation of the civilized nations of antiquity”<sup>123</sup>.

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

Para la mayoría de misioneros, el catolicismo latinoamericano era una religión “parcialmente cristiana”<sup>124</sup> o una especie de “cristianismo paganizado”. En su crónica, Geraldine Guinness construye una narrativa al respecto a partir de la siguiente secuencia:

- La historia de una evangelización defectuosa. Se enfoca en el carácter del clero católico, al que califica de “corrupto” y “cruel”, y en los efectos de la evangelización en los indígenas, pues asume que “... during the lifetime of the first generation of Iberians in Peru, the degeneration of the Incas had begun”<sup>125</sup>. A raíz de ello, concluye que, observando las prácticas religiosas indígenas en la actualidad, “the soul of the Inca Indian

<sup>121</sup> *Op. cit.*, pp. 79-81.

<sup>122</sup> *Op. cit.*, p. 82.

<sup>123</sup> *Op. cit.*, p. 84.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, p. 87.

<sup>125</sup> Guinness, *Peru. Its Story...*, *op. cit.*, p. 65.

is still empty –he has no God”<sup>126</sup>. No obstante, reconoce la virtud de algunos pocos sacerdotes –como Toribio de Mogrovejo– y su esfuerzo por conocer el quechua<sup>127</sup>.

- El poder político. Señala que el principal factor que sustenta dicho poder es la influencia de la ley canónica sobre la legislación del Estado peruano. Como factores adicionales están la persecución a los no católicos, el sistema del compadrazgo, la vigencia de los días festivos y la influencia de la maternidad en el hogar<sup>128</sup>.
- El vacío espiritual. Basándose en la descripción de algunas devociones religiosas – como el señor del mar, la virgen de Copacabana y el Corpus Christi– concluye que la espiritualidad católica es ritualista e idolátrica. Pone énfasis en el desconocimiento de la Biblia en el clero, la fuerza de la mariolatría y la poca presencia del Cristo de los Evangelios en la religiosidad popular<sup>129</sup>.
- La decadencia moral<sup>130</sup>. Se concentra en la falta de ética del clero católico, los “nefastos” efectos prácticos de doctrinas católicas como la confesión, la absolución de pecados o la extremaunción, y la influencia del catolicismo en la educación<sup>131</sup>.

Otros misioneros también propusieron secuencias narrativas sobre los factores que explicaban el rol del catolicismo en la decadencia de los indígenas. Thomas Wood<sup>132</sup>, por ejemplo, coincidía con Geraldine Guinness en señalar al clero católico como el primer obstáculo para la evangelización de los indígenas y el principal responsable de su inmoralidad<sup>133</sup>. Esto último representó el principal argumento protestante en su afianzamiento como alternativa religiosa legítima y necesaria para el Perú: que el catolicismo era el responsable de la decadencia moral y espiritual de los indígenas y, por tanto, carecía de la fuerza moral para “redimirlos”<sup>134</sup>.

<sup>126</sup> *Op. cit.*, p. 173.

<sup>127</sup> “In spite of their ruthless extermination of idolatry, their neglect of missionary methods of instruction, and their oppression of the Indians for the outward glorification of the Church, we gladly grant that the priests, by reducing Kechua to writing, and printing catechisms, lexicons, and grammars, rendered a lasting service to Peru”. Guinness, *Peru. Its Story...*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>128</sup> *Op. cit.*, pp. 241-250.

<sup>129</sup> *Op. cit.*, pp. 261-350.

<sup>130</sup> Las palabras precisas que usa son “pestilencia moral” (“moral pestilence”).

<sup>131</sup> Guinness, *Peru. Its Story...*, *op. cit.*, pp. 351-386.

<sup>132</sup> Wood, “The Land of...”, *op. cit.*

<sup>133</sup> Además, Wood menciona otros factores como las restricciones legales, la pervivencia de la “idolatría” incaica, la falta de inmigración europea y la educación. Wood, “The Land of...”, *op. cit.*, pp. 146-149.

<sup>134</sup> El misionero británico William Newell describía así la nefasta influencia del catolicismo sobre los indígenas: “Traces of the ancient Inca civilization remain in the ruins of massive fortresses built of huge blocks of stone-specimens of admirable workmanship revealing the strength of the nation overcome by Spain, but the present degraded condition of its descendants, together with the materialism, scepticism and superstition, marking her people as a whole, calls attention to the fact that Peru’s freedom is still to be attained. Although she declared her political independence in 1821, she has not yet shaken off the yoke of Rome, and the religion of her conquerors continues steadily at work, sapping her moral strength, blinding reason’s light, and compelling obedience to its iron will”. Martha Newell, *For Christ and Cusco. A Memorial of W. H. Newell. With Extracts*

Esto nos lleva a analizar el último eslabón en la narrativa protestante sobre lo religioso en el mundo andino: el lugar del protestantismo. Los misioneros protestantes alimentaron profusamente una de las ideas comunes de la literatura de viajes imperial en relación con lo religioso: que el protestantismo era una opción confesional superior a la católica y la más adecuada para “civilizar” a los indígenas y facilitar la modernización de las naciones latinoamericanas. En los textos de historiadores como William Prescott o Clements Markham es clara la relación asimétrica entre catolicismo y protestantismo en términos morales y religiosos. En los libros de William Prescott, por ejemplo, la conquista es descrita como un proceso trágico, pero a la vez providencial para los pueblos andinos, pues aunque implicó la pérdida de su soberanía, a la vez los acercó a la civilización cristiana. Desde una lectura entre líneas, el mensaje de William Prescott es que “... el siguiente paso divinamente ordenado en la progresiva marcha de Sudamérica hacia la civilización sería la caída del catolicismo español y el subsecuente ascenso del protestantismo”<sup>135</sup>. Esta doble argumentación, religiosa y cultural, providencial y civilizatoria, sería desarrollada en gran medida por los misioneros protestantes en sus crónicas.

Así, el obispo metodista William Taylor afirmaba, con absoluta seguridad, el “destino manifiesto” del protestantismo anglosajón:

The Anglo-Saxons, more than any other people of the modern era, have acknowledged and received the Lord Jesus, the only Saviour of men. They willingly promote a free circulation of His Bible at home and abroad, in all lands. In proportion as they have identified themselves with Him, and His purpose and plan of bringing back all the apostate nations, kindreds, and tongues to God, He has identified Himself with them. He has given into their hands more than half of the territory of the globe, together with the command of all the seas<sup>136</sup>.

William Taylor pone en evidencia el núcleo ideológico del imperialismo misionero: las naciones anglosajonas encarnan en sí mismas lo divino, por tanto, su misión en el mundo adquiere un sentido providencial. Esto implicaba también asumir como parte de dicha misión la expansión del cristianismo protestante, religión predominante en las principales potencias imperiales de entonces, salvo Francia. Con esa base ideológica, los misioneros salían de sus respectivos países con la certeza de estar cumpliendo una misión divina y que dicha misión no solo consistía en lograr conversos al protestantismo, sino en contribuir a la expansión con la influencia política, cultural y económica de las metrópolis imperiales desde los ámbitos de la actividad religiosa. Esto estaba acompañado de un profundo sentido filantrópico y hasta de sensibilidad social en relación, por ejemplo, con los indígenas, pero

---

*from his Letters*, Londres, Regions Beyond Missionary Union, 1904, p. 57. Además, con frecuencia los misioneros sindicaban a los agentes del catolicismo como corresponsables de la explotación socioeconómica que sufrían los indígenas. Guinness, *Peru. Its Story...*, *op. cit.*, pp. 197-198.

<sup>135</sup> Deborah Poole, “Landscape and the Imperial Subject. US Images of the Andes, 1859-1930”, en Joseph Gilbert, Catherine Le Grand y Ricardo Salvatore (eds.), *Close Encounters on Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 113.

<sup>136</sup> Taylor, *Our South American...*, *op. cit.*, pp. 87-88.

dentro de un marco ideológico que, de manera consciente o inconsciente, los articulaba con los otros actores del proyecto imperial, entre los que se incluían los otros agentes imperiales (diplomáticos, científicos, militares, empresarios) y la élite política e intelectual local, fascinada por una modernización bajo modelos anglosajones.

#### CONCLUSIONES

A fines del siglo XIX, el predicador evangélico británico Robert Cust describía el recorrido de la producción misionera como “long and continuous practice, discussion, reading, and reflection”<sup>137</sup>. Nuestra revisión sobre la mirada historiográfica de los misioneros angloparlantes en México y Perú revela cómo ese proceso fructificó en una copiosa producción escrita, en la que podemos encontrar elementos comunes, aunque también ciertas particularidades. Es evidente que estos misioneros se abocaron solo a la lectura y reflexión de fuentes secundarias para escribir la historia y no a una indagación archivística, lo que no deja de ser una actividad de conocimiento.

En primer lugar, el análisis intertextual muestra las procedencias de los imaginarios misioneros sobre el pasado prehispánico y colonial. Cada vez que las crónicas se refieren a la historia incaica y “azteca”, así como a sus respectivos procesos de conquista, los misioneros citan la producción de otros exploradores imperiales o historiadores. El discurso de historiadores y etnógrafos como William Prescott, George Squier y Clements Markham es apropiado por los misioneros para enmarcar sus propias narrativas en el lenguaje científico de Occidente, mediante el cual afirmaban su certeza en la superior objetividad y verdad de sus discursos historiográficos.

Otro aspecto interesante es la construcción de un discurso teológico sobre la historia. En el caso de la historia andina, se da un mayor acercamiento a la narrativa de los cronistas indios del siglo XVI que a la de los científicos europeos del XIX. Con respecto al caso de la historia de México, se recurre a la naciente disciplina de la historia de la religión de finales del siglo XIX, cuando apenas se encontraba vinculada a las facultades de teología o a los ámbitos confesionales. No obstante, la preocupación de los misioneros por encuadrar el pasado de los pueblos mesoamericanos y andinos dentro de su cosmovisión religiosa de la historia los conduce a conclusiones similares y los aproxima a los imaginarios coloniales. En ambos casos, la dimensión religiosa se yuxtapone con las necesidades ideológicas imperiales en el proceso de evangelización católica en el siglo XVI y protestante en el XIX y XX. Aunque los misioneros evangélicos compartían narrativas con otros viajeros imperiales decimonónicos, estos encontraban, en cierta medida, más coincidencias en su mirada providencial de la historia con los evangelizadores católicos coloniales. Ambos se

---

<sup>137</sup> Robert Cust, *Notes on Missionary Subject. Part III*, Londres, Stephen Austin and Sons, 1888, p. 15.

asemejaban en que sus respectivos proyectos, aunque asociados a los procesos coloniales, se basaban en una dimensión específica: la religiosa, una coincidencia en el marco teológico, y tal vez en ciertas metodologías pastorales, pero con claras diferencias marcadas por la confesionalidad y la pertenencia a sus respectivos proyectos imperiales. Así, aunque los misioneros protestantes coincidían con los cronistas indios en su sentido providencial de la historia, en su juicio sobre la obra religiosa católica en América con relación a los indígenas se encontraban más cerca del discurso imperial decimonónico.

En efecto, en sus textos, los misioneros evangélicos compartieron el profundo antihispanismo de los otros exploradores anglosajones y de las propias élites liberales criollas que los llevaron a caracterizar la Colonia como un período oscuro y nefasto para los indígenas, a la vez que desarrollaron una interpretación ambivalente del pasado prehispánico. Por un lado, conciben las sociedades prehispánicas como remanentes de una sociedad ideal antigua con impresionantes logros culturales, una arquitectura monumental y un cuasimonoteísmo. Por el otro, parecen avalar la necesidad de su conquista debido a que, en cuanto paganas, eran sociedades en camino a la decadencia. Es decir, para los misioneros protestantes, la conquista era irreversible y hasta necesaria, el problema es que no fue dirigida por la nación idónea.

Esta perspectiva contribuyó, sin duda, a la persistencia del imaginario negativo sobre la influencia española en Latinoamérica. Una mirada que no nació entre los misioneros protestantes, pero que ellos contribuyeron a consolidar, no necesariamente de manera planificada o consciente. Uno de los aspectos clave de la dimensión religiosa de la “leyenda negra” fue la tesis de que la evangelización católica había sido muy superficial y que, por tanto, había engendrado una religiosidad que, bajo un delgado barniz cristiano, era en esencia la misma mezcla de idolatría y supersticiones que preexistían a la llegada de los españoles a América<sup>138</sup>. La expansión misionera protestante en Latinoamérica se fundamentó en dicha premisa, que validaba su propia legitimidad como nueva propuesta religiosa en un continente históricamente católico.

Al final, la mirada de la historia en los textos de los misioneros se articula con el lugar que ellos imaginaron en las sociedades latinoamericanas dentro del marco de expansión imperial. Tal vez ello explique la notoria autoridad historiográfica otorgada a William H. Prescott, historiador estadounidense muy citado en la mayoría de las obras analizadas. Esta mirada sostenía que las conquistas en la historia son determinadas por la providencia en los momentos de decadencia de las sociedades por someter o sometidas. Para los misioneros estadounidenses y británicos, esta lectura es por demás pertinente, considerando que las independencias de México y Perú marcaron un momento idóneo para la expansión de sus propias metrópolis, dada la notoria decadencia hispánica. La idea de la conquista como salvación se mantuvo, pero esta debía ser realizada de nuevo y narrada de un modo épico.

---

<sup>138</sup> Gregory Murry, “‘Tears of the Indians’ or Superficial Conversion? José de Acosta, the Black Legend, and Spanish Evangelization in the New World”, en *The Catholic Historical Review*, 99, n.º 1, pp. 29-51, disponible en <http://www.jstor.org/stable/23565498> [fecha de consulta: 15 de enero de 2025].

La expansión misionera protestante, por ello, es relatada con la prosa exaltada, emotiva, epopéyica del romanticismo literario, muy propia de mediados del siglo XIX. En resumen, conquista sí, España no; evangelización sí, catolicismo no.

Estas conclusiones no deberían ser leídas, sin embargo, como una legitimación de ciertas aproximaciones clásicas al rol del protestantismo misionero en Latinoamérica, en particular aquella que lo simplifica, reduciéndolo a una punta de lanza del imperialismo norteamericano. Sería equivalente a reducir el papel de la evangelización católica del siglo XVI a una simple extensión del colonialismo español. Sin lugar a dudas, las expansiones misioneras cristianas tienen que ser comprendidas dentro del marco de las respectivas expansiones imperiales que las acompañaron. Nuestro estudio muestra cómo a través de las narrativas históricas se concatenan ambos procesos. Pero a la vez evidencia la especificidad del proceso de expansión misionera, cómo en la construcción de sus narrativas y cosmovisiones los misioneros a veces se apartaron del discurso imperial predominante y cómo, en su encuentro con las sociedades nativas, configuraron percepciones propias, con frecuencia en interlocución con los nativos. Esto último merecería sin duda un estudio más profundo, lo que contribuiría de forma significativa a comprender de manera más integral el lugar de las misiones protestantes no solo en la configuración de los discursos historiográficos sobre las sociedades indígenas en México y Perú, sino también en sus historias recientes.

#### FINANCIAMIENTO

Investigación financiada por la Dirección de Investigación de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (código A-080-2023).

