
**LA ALTERIDAD CATÓLICA EN EL DISCURSO DE LA PRENSA
METODISTA DECIMONÓNICA. ANÁLISIS COMPARATIVO DE
DOS PERIÓDICOS DE MÉXICO Y CHILE***

*Catholic alterity in 19th century Methodist press discourse: Comparative
analysis of two newspapers in Mexico and Chile*

José Daniel Chiquete Beltrán**
Tecnológico de Monterrey-campus Sinaloa
ORCID: 0000-0002-6548-2325

Angélica de las Nieves Barrios Bustamante***
Tecnológico de Monterrey-campus Sinaloa
ORCID: 0000-0001-9837-3240

Resumen

Con base en el método de la historia conceptual desarrollado por Reinhart Koselleck, en este artículo se analiza de manera comparativa la experiencia de la alteridad según fue percibida por los primeros creyentes metodistas durante sus primeras décadas de inserción en Chile y México, y la forma en que fue plasmada en los dos periódicos más representativos de la Iglesia Metodista Episcopal de esta época (1870-1900), *El Cristiano* y *El Abogado Cristiano Ilustrado*, respectivamente. Después de definir el concepto de alteridad que se utiliza, se presenta de manera paralela el contexto religioso previo a la llegada del metodismo a ambos países y la experiencia misma del encuentro e interacción con lo considerado otro u opuesto. Posteriormente, el texto se enfoca en exponer y comentar críticamente la forma en que esta experiencia de alteridad fue expresada en las páginas de ambos periódicos, y finalmente se

presenta una conclusión en la que se exhibe lo que tuvieron de común y de diferente ambas experiencias, concluyendo con una posible explicación de este fenómeno histórico de encuentro y desencuentro. Se expondrá que la percepción y expresión de la alteridad en ambos periódicos estuvieron condicionadas por las dinámicas específicas de la religiosidad metodista al entrar en contacto con el contexto general de cada país.

Palabras clave: alteridad, metodismo, Chile, México, prensa decimonónica.

Abstract

Based on the conceptual history method developed by Reinhart Koselleck, this article offers a comparative analysis of the experience of alterity perceived by the first Methodists during the early decades of their insertion in Chile and Mexico and how this was reflected in the two most representative newspapers of the Methodist Episcopal Church during that period (1870-1900), *El Cristiano* and *El Abogado Cristiano Ilustrado*, respectively. After defining the concept of alterity that we use, we present the religious context prior to the arrival of Methodism in both countries and the experience of meeting up and interacting with that which is considered to be other or opposite. The text then focuses on presenting and critically commenting on how this experience of alterity was expressed in the pages of both newspapers. Finally, we present a conclusion that presents what the experiences had in common and their differences as well as a possible explanation for this historical phenomenon of coming together and apart. The authors argue that the perception and expression of alterity in the two newspapers were conditioned by specific dynamics of Methodist religiosity as it entered into contact with the general context of each country.

Keywords: alterity, Methodism, Chile, Mexico, 19th century press.

Introducción

La intención de este artículo es analizar el discurso de la prensa metodista en relación con la percepción y exposición de la alteridad o lo otro diferente católico en la etapa de inserción del metodismo en dos países latinoamericanos, tomando como referencias los periódicos *El Abogado Cristiano Ilustrado* de México (Ruiz Guerra, 1996) y *El Cristiano*¹ de Chile. Para ello presentamos descripciones parciales sobre ambas experiencias de inserción misionera y la forma en que se plasmaron en los respectivos periódicos, para posteriormente compararlas e identificar lo común y lo diferente que hubo entre ellas respecto al tema de la alteridad. Nos interesa indagar cómo se conformó el discurso de prensa metodista en función del contexto donde se insertó. Dividimos nuestro artículo en seis apartados, en los que analizamos de manera paralela los mismos rubros en Chile y México. Finalmente, damos cuenta de manera sintética y conclusiva de los aspectos comunes y diferentes de la exposición que hicieron estos periódicos de su percepción de la alteridad, presentando también nuestra explicación sobre las posibles razones de esas similitudes y diferencias.

El principal sostén teórico e inspiración investigativa para nuestro artículo lo constituye el paradigma de la llamada historia conceptual de Reinhart Koselleck (1993, 2003, 2004, 2010, 2015). Este historiador alemán afirmó que el componente estructurante de un discurso es el concepto, fundamento de cualquier análisis del discurso, y que cualquier experiencia histórica está mediada por los conceptos que se utilizaron para referirla. Según este autor, las ideas no pueden entenderse sin su contextualización histórica y semántica, y que “cualquier cosa extra-lingüística que haya de experimentarse, conocerse y comprenderse debe ser previamente conceptualizada” (2004, p.

¹ *El Cristiano* se publicó por primera vez en Temuco, el 28 de junio de 1895, bajo la iniciativa de Rómulo Reyes y G. Noel Henry, dos laicos de la congregación metodista de esa ciudad. Fue una revista de difusión quincenal que constaba regularmente de ocho páginas; el precio por suscripción anual fue de \$ 1.00. La escasez de recursos materiales y humanos fue una nota constante de esta publicación.

30). Así, el análisis de los conceptos debe considerar que ellos son capaces de sintetizar características y condiciones específicas de una conformación social. En este sentido, nosotros observamos las maneras de comunicar la experiencia de alteridad en relación con el catolicismo en los periódicos referidos, aunque no aparece la palabra o el concepto como tal, sino en sus equivalentes semánticos de la época utilizados.

Metodológicamente, utilizamos el análisis comparativo, ya que el propósito es observar de manera sinóptica dos experiencias acontecidas en el mismo tiempo, pero en dos ámbitos culturales y sociopolíticos distantes. Esto nos permitirá encontrar diferencias y similitudes, condición previa para proponer una posibilidad interpretativa.

Sobre el periódico chileno *El Cristiano* existen diversas referencias en trabajos sobre otros temas, pero solo como fuente de información y no como objeto en sí mismo de análisis. Sobre el mexicano *El Abogado Cristiano Ilustrado*, se cuenta con el trabajo de Ortega Aguilar (2007). Después de un capítulo introductorio sobre el porfiriato, con especial énfasis en la prensa de la época, esta tesis desarrolla tres capítulos más, dedicados cada uno a un aspecto específico: la política, la modernización y lo social.

Otro trabajo de características similares al anterior, pero enfocado en un periódico presbiteriano, es la tesis de Corpus (2006). Esta analiza el contenido del periódico en su vertiente polémica y apologética de la época de estudio.

No conocemos en el ámbito académico –al menos en el latinoamericano de habla española– ninguna investigación con las características de nuestra propuesta. Ante esta situación, consideramos nuestro artículo como un estimulante atrevimiento, ya que nos enfrentamos al reto de abordar un tema pionero, con todos los riesgos que ello implica, al mismo tiempo que nos ofrece la oportunidad de desarrollar líneas de reflexión que pretenden ser originales y alentadoras para otros investigadores e investigadoras que quisieran abordar el tema o, apoyándose en ellas, profundizar en lo que nosotros expondremos.

1. El concepto de *alteridad* utilizado en este artículo

Como todo concepto, el de alteridad es un constructo en función de un objetivo, es decir, una herramienta de análisis. Esta palabra no aparece en los periódicos estudiados, pero sí descripciones y valoraciones de lo otro, lo diferente, lo opuesto. Es a estas experiencias perceptivas a lo que llamamos alteridad.

La alteridad como concepto se fue gestando hacia finales del siglo XIX, especialmente dentro de las ciencias sociales más preocupadas por entender las culturas y las dinámicas culturales redescubiertas tanto en el afianzamiento de los procesos expansivos colonizadores de las potencias europeas y de Estados Unidos, así como de los procesos antagónicos de resistencia, liberación y emancipación colonial emergentes en las primeras décadas del siglo XX. Entender, catalogar, civilizar o controlar al diferente, al existente en un espacio geográfico y cultural extraño al propio, despertó el interés de disciplinas científicas como la antropología, la etnología, la sociología y la psicología.

La antropología la usó hacia finales del siglo XIX, mismo tiempo de la llegada del metodismo institucional a Chile y México, época caracterizada por el avance imperialista del capitalismo europeo y estadounidense y la consolidación de las conquistas coloniales. Los encuentros interculturales, violentos o no, hicieron que los europeos se vieran en la necesidad de tratar y conocer al otro, a los nativos de otras latitudes que empezaban a ser incorporados a su mundo cultural y económico.

Para Krotz (1994), la alteridad a principios del siglo XX implicaba que “frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletud (sic); confusión total o parcial. En la situación de otredad más ajena al Nosotros, ésta deviene la antítesis de aquel: desprovisión y desorden” (p. 33). El otro es el extraño, el carente, el amenazante. Para Malinowski, uno de los padres fundadores de la antropología social, la alteridad implicaba “hallar en el mundo ajeno el sentido de las categorías de nuestra sociedad” (cit. en Guglielmi, 2006, p. 4). Según

Guglielmi (2006), la alteridad cultural se percibía en relación comparativa a Occidente, como lo faltante para ser igual a Europa. El otro o alterno, entonces, era comprendido en una relación de inferioridad cultural. Siguiendo este razonamiento, se puede inferir que la alteridad fue una categoría de la racionalidad occidental por medio de la cual se podía valorar el grado de subdesarrollo cultural de las sociedades con las que Europa, primero, y los Estados Unidos, después, se iban relacionando.

Teniendo como trasfondo estos aportes básicos aludidos, notamos que al arribo del metodismo a México y Chile las percepciones recíprocas entre católicos y metodistas estuvieron marcadas por la experiencia de la diferencia percibida como amenazante. Para los católicos mexicanos y chilenos, el protestantismo significó la irrupción de algo absolutamente maligno, desequilibrante e inaceptable; era un factor de desequilibrio en una sociedad que requería orden, estabilidad y una moral religiosa controlada para funcionar de acuerdo a su concepción tradicional centenaria. Para los protestantes, el catolicismo fue percibido como un proyecto fracasado y caduco que era necesario sustituir. Estas visiones contrapuestas son el trasfondo sobre el que debe entenderse el discurso de la prensa metodista de la época, así como también el católico adverso. El resultado siempre fue un discurso que pretendió agudizar la diferencia o contraste entre lo percibido como lo propio y lo ajeno, considerando lo propio siempre como superior. Según afirma Pérez Vejo (2008, p. 10): “Todo proceso de construcción de identidad colectiva lleva implícito un proceso de invención del otro”.

En esa voluntad afirmadora de la propia identidad por medio del contrastarse con la considerada opuesta, las capacidades de percepción objetiva, de por sí ya una aporía cognitiva, se disuelven casi hasta la nulidad. Y entre mayor es el temor a lo opuesto, mayor virulencia adquirirá su respectiva negativa descripción y descalificación (Mayer, 2008). Se puede concluir parcialmente afirmando que la alteridad es el descubrimiento de la presencia significativa de una alteridad, al mismo tiempo que la construcción de una serie

de rasgos supuestamente característicos de ese otro alterno que pone en riesgo la propia identidad, hegemonía o autorrepresentación.

La percepción que el misionero metodista tuvo del catolicismo llegó precedida por una imagen elaborada desde su lugar de origen, la cual fue reforzada o modificada en el contacto directo con las prácticas católicas que presenció de manera directa, provocando la gestación de un discurso acusativo y reprobatorio contra ellas.

2. El contexto religioso en Chile y México en la segunda mitad del siglo XIX

Para entender la actitud y el discurso metodistas decimonónicos en Chile y México, países impregnados de catolicismo en los espacios públicos y privados, es oportuno visualizar un panorama mínimo de la situación religiosa de la época.

El catolicismo chileno de finales del siglo XIX, al igual que el mexicano, se encontraba claramente definido por su posición ultramontana, la que había asumido con mayor rigor desde la década de 1860, luego que las condiciones políticas condujeran a la Iglesia católica a plantearse como una entidad autónoma del Estado y cuya dirección se hallaba definida desde el Vaticano (Ojeda, 2011).

Desde su posición ultramontana, la Iglesia católica proyectó su labor política y social, cuyo énfasis estuvo en contrarrestar las secuelas que el pensamiento liberal y positivista había diseminado entre la aristocracia y los sectores letrados. Por lo mismo, una de las principales críticas del incipiente protestantismo en Chile contra el catolicismo fue el evidente proselitismo político que los curas ejercían entre la población, a fin de propagar la denominada doctrina social de la Iglesia. Esta influyente doctrina le sirvió al catolicismo para encarar a la disidencia protestante que buscaba por aquel entonces enraizarse entre los chilenos como una alternativa religiosa.

Para la última década del siglo XIX, las relaciones Iglesia-Estado habían transitado ya por diferentes estadios, desde la consagración del Estado chileno como república católica hasta el progresivo distanciamiento de sus funciones e intereses. La década de 1840 atestiguó una importante inflexión en dichas relaciones, una vez que el liberalismo se hacía extensivo en la sociedad, sobre todo entre los miembros jóvenes de la clase alta (Stuven, 2015).

Las altas jerarquías eclesiásticas empezaron a ser vistas como un obstáculo para la formación del Estado nacional, básicamente porque la Iglesia no reconocía a cabalidad las atribuciones soberanas del Estado, cuyas facultades regalistas fueron percibidas por el alto clero como un ejercicio de control de la entidad civil hacia el cuerpo clerical. Así, la unión entre el órgano secular y el eclesiástico, que se expresaba en el ámbito de las leyes, como también en el ritual y simbólico, se vio cada vez más deteriorada por eventos que condujeron en 1925 a la completa disociación institucional.

Otro de los eventos que marcó un hito en este proceso de laicización fue la interpretación del artículo 5° de la Constitución de 1833 en el año 1865, lo que posibilitó una relativa libertad de culto, permitiéndoles a los disidentes del catolicismo celebrar sus servicios religiosos en espacios privados, fundar escuelas y construir capillas. Hacia fines del siglo, en los años 1883-1884, fueron aprobadas por el poder legislativo las denominadas leyes laicas, las que consintieron el matrimonio y el Registro Civil y el establecimiento de cementerios laicos.

El catolicismo practicaba una amplia variedad de ritos y devociones en las ciudades y los poblados, dentro y fuera de los templos, con frecuencia celebrados al margen de una estricta ortodoxia litúrgica. Entre los lugares de culto más comunes se contaban conventos, casas de ejercicio, capillas públicas sostenidas por algún hacendado y viceparroquias (Serrano, 2008). Muy extendidas estaban las devociones del Sagrado Corazón de Jesús, la Inmaculada Concepción de María y la Virgen del Carmen (patrona de Chile). En algunas regiones contaban también con muchos adeptos a la Virgen del Rosario y la

Candelaria, y se celebraban las fiestas de Cuasimodo, Corpus Christi, día de San Pedro y San Pablo y Navidad (Millar, 2000; Salinas, 1987).

En torno a varias de estas devociones se organizaban peregrinaciones y fiestas populares en las cuales abundaban los bailes, el consumo de bebidas embriagantes y la exaltación de las emociones. Las cofradías y hermandades desempeñaban un papel muy activo en la promoción de algunas de estas festividades.

En un contexto de relaciones tradicionales convergentes entre la Iglesia católica y el Estado chileno, hacia mediados del siglo XIX parecía que no habría mayores conflictos entre estas instituciones. El Estado era declaradamente confesional y la Iglesia favorecía la república. Este buen entendimiento tendió a fracturarse ante el arribo de nuevas ideas, especialmente del liberalismo, las que fueron bien recibidas por sectores de la aristocracia nacional. La Iglesia decidió reforzar entonces sus medios de comunicación y promoción tradicionales, tales como sermones, misas, procesiones, tedeums, y creó la *Revista Católica* (1843), destinada a ser la principal vocera del arzobispado de Santiago, promotora de la catolicidad y opositora de las ideas que consideraba negativas (Castillo, 2008). También salieron a la luz en la segunda mitad del siglo XIX *El Mensajero del Pueblo* (1870-1886), *La Cruz del Sur* (1895-1983), *El Independiente* (1864-1890) y *El Estandarte Católico* (1874-1891).

A diferencia de otras experiencias en el continente, y particularmente de México, en Chile no hubo un solo muerto en este proceso de reajuste institucional. Esto no niega el acento beligerante que se dio en el escenario de las letras y en el ámbito de las ideas, donde interactuaron sobresalientes representantes de la política y la esfera religiosa, como el pastor estadounidense David Trumbull y el futuro arzobispo de Santiago, Mariano Casanova (Ortiz, 2009). La agenda política de la segunda mitad del siglo XIX en Chile estuvo en buena parte ocupada en debatir el tema de la laicidad frente a una sociedad que se modernizaba y demandaba propicios ajustes legales para que los sectores no

alineados al catolicismo, entre los que se consideraban a los protestantes y extranjeros, tuviesen el derecho de vivir de manera justa y digna (Barrios, 2017).

El catolicismo se negó rotundamente a la aceptación del protestantismo como expresión religiosa en condiciones de igualdad jurídica con él. Más de tres siglos de régimen de cristiandad habían marcado de manera profunda la cultura religiosa y las conciencias, así como todos los órdenes de la vida. Sin embargo, algunas experiencias previas y condiciones presentes hacían menos fuerte el impacto causado por el arribo del protestantismo en su formato institucional, como lo fueron la colonización de los territorios del sur austral por familias procedentes de Alemania, las que aportaron nuevos elementos culturales al paisaje religioso habitual. Había también algunos enclaves ingleses en diversas regiones del país, en los que se practicaba un cristianismo no católico. También es de observarse que ya existía cierta labor misionera en estos lugares, así como en el norte salitrero y en el sur araucano (Sepúlveda, 1999). Esto indica que la existencia de cristianismo no católico en Chile, sin ser masivo, ya era un hecho visible e irrefutable, lo que de algún modo preparaba a la sociedad católica para enterarse de la presencia de otro alterno religioso.

Respecto a México, los primeros esfuerzos formales de sociedades misioneras datan de la década de 1870. Dos factores coincidieron para hacer posible la llegada del protestantismo a un país recalcitrantemente católico y que durante 350 años había logrado mantener el país cerrado a cualquier expresión religiosa diferente: la cercanía con los Estados Unidos y el desarrollo de la ideología liberal, que desde la mitad del siglo XIX había empezado a tomar fuerza en la mayoría de los países americanos, entre ellos México y Chile.

Antes de 1857, año del establecimiento de leyes liberales que promulgaron la libertad de cultos y la separación de la Iglesia y el Estado, no hubo protestantismo en México. Con la promulgación de las Leyes de Reforma se instituyó la libertad religiosa, lo que acentuó la virulencia del debate entre los partidos antagónicos, el Conservador y el Liberal. El presidente liberal

Benito Juárez quiso promover la llegada de protestantes con la esperanza de que fueran un factor que coadyuvara a la ruptura de la hegemonía de la Iglesia católica, principal bastión del Partido Conservador. El triunfo jurídico de Juárez no se tradujo en realidad práctica de manera inmediata, pero estableció las bases necesarias. En 1876 arribó a la presidencia el general Porfirio Díaz, de principios liberales, quien inició un prolongado régimen dictatorial de 34 años, conocido en la historiografía mexicana como porfiriato.

El presidente Díaz vino a poner orden en el país por medio del ejército y una política económica pragmática y eficaz. También promovió la industrialización del país, atrajo capitales extranjeros y facilitó la inmigración, con la esperanza de poblar zonas baldías y que los extranjeros trajeran, además de su fuerza laboral, también aptitudes y conocimientos para mejorar el rendimiento productivo de México. Estas condiciones posibilitaron la llegada de protestantes, no como colonos sino como misioneros. Durante la década de 1860 arribaron algunos, pero por iniciativas personales y no como estrategia misionera de las iglesias estadounidenses (Cervantes-Ortiz, 2017; Martínez García, 2015a, 2015b). Será hasta la década de 1870, cuando ya se formalizara el ingreso de algunas sociedades misioneras al país, entre ellas la Metodista Episcopal, la que lograría un modesto avance durante su primera década de actividades proselitistas en el país. Entre sus obras más representativas se cuenta el establecimiento de algunos centros de educación, servicios de salud y publicaciones. Su labor la ejercía en medio de un ambiente muy hostil en su contra.

A pesar de que durante 350 años no hubo protestantismo en México, nunca faltó una virulenta discursividad católica en su contra. Es decir, había un discurso antiprotestante aun cuando no había protestantismo en México. Se había trasladado la confrontación europea a suelo mexicano para de manera profiláctica protegerse de ese “mal” (Mayer, 2008).

Cuando el protestantismo y el catolicismo se encontraron en México, ya había una animadversión radical e irreconciliable. La percepción del otro

alterno estaba preparada por una imagen absolutamente negativa construida en el imaginario colectivo respectivo. Así, el protestantismo llegó a México protegido jurídicamente, pero a nivel de las prácticas cotidianas se vio con frecuencia acosado, agredido, rechazado (Díaz Patiño, 2016). El metodismo fue una de sus expresiones que mejor pudo adecuarse ante las adversas condiciones, debido a su fortaleza institucional, la experiencia misionera adquirida en otros países y la entereza de carácter de sus primeros misioneros.

3. Condiciones generales del encuentro con lo otro alternativo católico en Chile y México

Con el fortalecimiento de las políticas liberales durante el siglo XIX, tanto en Chile como en México se fueron gestando las condiciones para que la libertad religiosa se concretizara con la apertura de las fronteras a las iglesias protestantes que quisieran hacer labor misionera. Una de las primeras que lo concretó fue la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos, la que desde mediados de siglo había explorado esta posibilidad y esperaba el momento oportuno para llevar adelante su misión evangelizadora en los países del continente. Esta institución disponía de los recursos económicos y humanos para hacerlo, además de suficiente experiencia debido a su labor realizada previamente en África y Asia. En Chile y México, el clima intelectual y jurídico era propicio para la apertura a una disidencia religiosa. Algunos intelectuales y políticos liberales pugnaban desde principios del siglo XIX por ello, pues consideraban que era necesario lograr un contrapunto a la fuerza de la Iglesia católica en áreas claves de la vida privada y pública, como la política, el comercio, el trabajo y la educación.

Ciudadanos de países protestantes como Estados Unidos, Inglaterra y Alemania habían arribado a México y Chile durante el siglo XIX, muchos de ellos ligados al comercio y la industria extractiva. La colonización, lo mismo que la necesidad de establecer tratados comerciales con las potencias

protestantes, fueron también factores claves para promover la libertad religiosa. El paso de la formulación jurídica a su ejecución práctica no fue fácil, sino muy beligerante, aunque el grado de virulencia en el conflicto fue mayor en México que en Chile, lo que en parte se explica por el estado general en que cada uno de estos países se encontraba en esa época.

Sin duda que el encuentro con el otro y lo alterno, lo diferente, lo desconocido, fue una experiencia compleja tanto para los misioneros extranjeros, marcados por la cultura anglosajona, miembros de la segunda o tercera generación del cristianismo protestante, imbuidos de las ideas propias de las clases medias norteamericanas del “*american way of life*”, beneficiadas de la emergencia como potencia mundial de los Estados Unidos y convencidos de su “destino manifiesto”, del cual se sentían representantes. Su encuentro con las culturas autóctonas de Chile y México, con sus condiciones de vida, estructuras sociales y manifestaciones populares de la fe católica, entre otros factores, fue complejo. A su vez, las poblaciones de México y Chile, marcadas por más de tres siglos de la cosmovisión católica del mundo, también percibieron a los primeros misioneros y colonos protestantes como los otros, los extraños, con frecuencia como factor de amenaza, desequilibrio y perturbación al mundo conocido.

Un personaje fundamental del inicio de la obra misionera metodista en Chile fue William Taylor, misionero estadounidense, quien entre 1877 y 1878 organizó varias células misionales con la idea de que fueran sostenidas por comunidades de habla inglesa asentadas en diversas regiones de la costa occidental de Sudamérica (Sepúlveda, 1999, 2003). Los primeros misioneros convocados por Taylor eran jóvenes graduados de los seminarios metodistas de Estados Unidos. Para contrariedad de Taylor, el apoyo económico prometido para el trabajo misionero no llegó, dificultando gravemente el proceso de evangelización (Arms, 1925).

A pesar de la escasez de recursos humanos y financieros, la obra misionera metodista empezó a implantarse de manera lenta y enfrentando

muchas dificultades. Una estrategia básica fue establecer centros de enseñanza, a los que denominaban colegios, donde a la par de enseñar inglés y otras disciplinas, también diseminaban de manera sistemática la fe metodista. En los primeros años lograron establecer estos colegios en ciudades como Iquique, Coquimbo, Valparaíso, Concepción y Santiago.

La mayoría de los primeros feligreses atendidos por los misioneros metodistas fueron de habla inglesa, aunque la intención era alcanzar lo antes posible a la población nativa con su mensaje. La barrera del idioma fue un impedimento importante, y por ello además de enseñar inglés a la población chilena, los misioneros se esforzaban por aprender español. En un plazo corto de tiempo lograron celebrar cultos en español (Arms, 1925). Fue una etapa muy complicada para la obra metodista, incluso algunos misioneros se marcharon de Chile debido a problemas de salud, las difíciles condiciones de vida y otros motivos personales. La misión tuvo que reorganizarse después de la conflictiva etapa inicial para poder continuar. Hubo necesidad de recurrir a personal del país para asumir funciones de pastorado y enseñanza, con lo que el emergente metodismo fue adquiriendo un rostro más nacional.

Uno de los personajes más emblemáticos del protestantismo chileno fue Juan Canut de Bon Gil (Barrios, 2009), exjesuita de origen español, quien tras su conversión al metodismo se dedicó a predicar un mensaje en el que iban ligados los principios de la doctrina y la experiencia metodistas con el rechazo y la denuncia de las prácticas católicas. Su biografía, figura y elocuencia le permitieron atraer a mucha gente hacia el metodismo. Fue perseguido por el catolicismo, en ocasiones sufriendo atentados contra su vida y la de su familia. Teniendo como base la ciudad de Concepción, donde empezó a predicar en 1892, Canut de Bon emprendió la evangelización de varias ciudades del sur chileno, región de frontera, zona araucana recién “pacificada” por el ejército chileno (Arms, 1925). Canut de Bon logró la conversión de varias personas prominentes, las cuales fueron un sostén valioso en la consolidación de la obra metodista en la región. Uno de los convertidos por su predicación fue Indalecio

Romero, comerciante español, quien llegó a ser pastor en Temuco, capital de la Araucanía, lugar donde fue fundada la revista *El Cristiano*. En esta ciudad residían también Rómulo Reyes y G. Noel Henry, primeros editores de la referida revista.

La experiencia de la alteridad no fue tan intensa personalmente en Canut de Bon, debido a su procedencia desde el catolicismo, pero este personaje sí coadyuvó de manera definitiva en intensificarla en sus convertidos al metodismo al transmitir una imagen de lo católico muy negativa y fundamentada en su anterior militancia jesuita. En otras palabras, formó en los chilenos convertidos al metodismo una percepción del otro alterno católico, quien por la inercia del discurso siempre era expuesto con rasgos desfavorables, pues se basaba en información de alguien que conocía la religión dominante desde sus entrañas. Para la reacción católica, Canut de Bon era un hereje disidente de la sana tradición y las verdades de la santa madre Iglesia. Este personaje, ya desde los años de su acción misionera, se había convertido en una figura icónica del metodismo. Aun después de su muerte, acaecida en 1896, ante la presencia de algún predicador protestante se rumoreaba en los pueblos que Canut había llegado. En un aporte de *El Cristiano* se lee:

Los hermanos León recibieron como á un príncipe al humilde mensajero de la Buena Nueva. Al día siguiente se distribuyeron tratados y se convidó a la gente a los cultos. A la puerta del bonito local facilitado por el hermano León, se colocó un letrero con la palabra MISIÓN. Luego corrió la noticia por todo Curacautín que había llegado CANUT. A la noche asistían como 50 personas trayendo sus asientos, y algunos hasta sus lámparas. (Correspondencia y noticias de la obra, 10 de enero de 1899, p. 4).

La evangelización metodista hacia las poblaciones del sur se vio favorecida por la incorporación de esos territorios al Estado chileno y por la

posterior introducción del ferrocarril.² Algunos de los colonos que recibieron terrenos para colonizar regiones sureñas eran portadores de ideas metodistas, quienes establecían células con sus ideas disidentes, las que con el tiempo crecían y se interconectaban. En esta región, la oposición católica a la obra protestante fue débil, pues la misma Iglesia romana no estaba suficientemente consolidada en estas inhóspitas regiones. Una situación diferente se daba en Santiago, donde habían transferido su esfuerzo personajes como Canut de Bon, Lucio Smith y José Torregrosa, de origen español y quien había realizado una importante labor misionera en Valparaíso (Snow, 1999). Aquí la oposición católica llegó a ser muy fuerte y con frecuencia violenta. En adelante, el metodismo tendrá su mayor fortaleza en Santiago y Valparaíso, y será en estas ciudades donde ocurrirán los episodios más intensos de confrontación con el catolicismo.

En el caso de México, las primeras iglesias protestantes se asentaron a partir de la década de 1870 (Bastian, 1991), aunque su crecimiento numérico fue al principio muy modesto. Previo a este ingreso formal, desde la década de 1860 ya se había registrado en varios lugares del norte la presencia de personas y pequeños grupos identificados con el protestantismo (Cervantes-Ortiz, 2017; Martínez García, 2015a, 2015b).

Para 1864 ya se celebraban cultos con formato protestante en algunos poblados como San José del Real y Villa de Cos, en Zacatecas. En la ciudad de México se gestaba la Iglesia de Jesús, más conocida como la de los Padres Constitucionalistas, por estar compuesta por sacerdotes católicos disidentes que apoyaban la Constitución liberal de 1857. En Monterrey y su entorno actuó la joven maestra estadounidense Melinda Rankin, quien paralelo a su labor educativa promovía ideas protestantes. Los primeros misioneros llegaron amparados por las leyes de Reforma y la libertad religiosa. Estas leyes, logro de

² También para el caso mexicano, las recién establecidas rutas ferroviarias fueron fundamentales. Para el caso concreto del presbiterianismo en Yucatán, consultar May May (2017).

los liberales de mitad de siglo, no fueron aplicadas durante el porfiriato con la radicalidad en que habían sido formuladas. Porfirio Díaz, preocupado por pacificar el país y lograr la estabilidad política, supo mantener la vigencia de estas leyes sin tener que darles cumplimiento pleno a sus exigencias en materia religiosa. Díaz no dificultó el acceso formal de las iglesias protestantes, aunque tampoco promovió su ingreso.

La labor proselitista de la Iglesia Metodista Episcopal, como la de las demás iglesias protestantes, no fue fácil en ningún momento, ya que el régimen de cristiandad en México había permitido consolidar un catolicismo que estaba presente en todos los órdenes de la vida y al que no sería fácil oponerse. Este catolicismo había logrado fijar en las conciencias que mexicanidad y catolicidad eran sinónimos, y que por ello cualquier adopción de ideas religiosas disidentes era equivalente a traición a la patria, a la cultura nacional y a la verdadera religión. De ahí que se entiende que la población católica tuvo casi siempre respuestas de rechazo fanático ante la labor protestante en el territorio nacional.

La discreta presencia metodista durante la década de 1860 empezó a ampliarse a partir de 1872, cuando ya líderes metodistas con investidura episcopal y con el respaldo institucional correspondiente llegaron a la capital mexicana para gestionar condiciones y garantías para una obra misionera organizada y sólida, que incluía la compra de terrenos y edificios para dedicarlos al culto metodista.

Las rutas férreas, tanto en México como en Chile, fueron importantes en el proceso expansivo del protestantismo, tal como lo atestigua el surgimiento de tempranas comunidades metodistas en poblaciones aledañas a líneas de ferrocarril que unían la capital del país con ciudades grandes como Pachuca, Puebla y Monterrey. Otro factor importante para la difusión de ideas protestantes fueron los círculos o grupos sociales que simpatizaban con ideas liberales, donde también había mayor posibilidad de discusión abierta y tolerancia a nuevas concepciones.

En el ambiente general del país, la política de conciliación practicada por Porfirio Díaz permitió que la Iglesia católica se sintiera segura y se embarcara en un proceso de “romanización”, es decir, en un proyecto de fortalecimiento institucional y de promoción más amplio que las políticas emanadas del Vaticano en su lucha contra los cambios provocados por la modernidad y la secularización, llevadas adelante principalmente bajo la dirección de los papas Pío IX y León XIII (Laboa, 1994). Esta romanización condujo a la “mexicanización” de la devoción a la Virgen, gestándose la coronación de Guadalupe, que en pocas décadas llegaría a convertirse en la devoción católica más intensa y extendida en México. Los primeros misioneros protestantes que arribaron a México, así como la misión metodista en proceso de inserción, experimentaron en carne propia las consecuencias de esta recatolización, al mismo tiempo que eran testigos de las condiciones de pobreza, explotación y decadencia generales de la mayor parte de la población mexicana.

Ruiz Guerra (1996), especialista en el metodismo mexicano, afirma que los primeros protestantes quedaron muy impresionados por las condiciones de vida que encontraron a su arribo a México, y señala que en los primeros reportes enviados por los misioneros a sus superiores en los Estados Unidos daban cuenta de que uno de cada cuatro mexicanos era vendedor de lotería, y que el alcohol, la mentira, el engaño, la frivolidad y la irreverencia con el domingo eran distintivos. Los primeros metodistas se vieron envueltos en un ambiente de tolerancia jurídica, pero en medio de un país sumido en la pobreza y las contradicciones socioeconómicas, y con una Iglesia católica fortalecida y desplegando un arsenal de recursos de todo tipo, los cuales no dudaba de movilizar en contra del protestantismo y contra cualquier cuerpo que considerara ajeno a la idiosincrasia nacional, la cual entendía como católica.

Los primeros metodistas se enfrentaron a una situación social de grandes contrastes, pues el régimen de Díaz ejercía un esfuerzo colosal por modernizar el país y generar una imagen de desarrollo y riqueza, para lo cual

invirtió sumas ingentes en la erección de suntuosos y costosos edificios, estructuras viales, monumentos emblemáticos y zonas urbanas de infraestructura al nivel de la europea, pero de manera simultánea se veía en las calles de la ciudad de México y otras ciudades grandes del país, oleadas de población migrante, gran parte indígena, marcada por la pobreza extrema, y una prostitución y consumo de mezcal crecientes, y también índices de criminalidad a la alza. Así que los metodistas, al mismo tiempo que compartían la visión modernizadora del presidente Díaz, cotidianamente se veían confrontados con los evidentes costos sociales de este proceso, reflejados en un enorme sector poblacional relegado a condiciones de vida paupérrimas. Además, los primeros misioneros metodistas quedaron impactados por la violencia doméstica existente, las celebraciones religiosas católicas tan vistosas como desenfrenadas, y el contraste general entre la gran riqueza de pocos y la extrema pobreza de muchos.

4. La experiencia de la alteridad católica entre los primeros metodistas de Chile y México y su forma de expresarla a través de su prensa

Cuando en Chile se hizo socialmente más perceptible la presencia de grupos protestantes, especialmente metodistas, el catolicismo intensificó sus acciones para intentar detener esta disidencia. Fue notable el renovado activismo desplegado por los curas en las poblaciones en contra de los protestantes, utilizando varias de las acusaciones expuestas en la recientemente formulada doctrina social de la iglesia. La piedad popular recibió un renovado impulso de la doctrina social para sacar al católico tradicional de la indolencia cotidiana y volverlo más activo, lo cual se concretizó en ocasiones en acciones agresivas contra los protestantes, a quienes consideraban enemigos no solo de la fe católica sino también de Chile. Esta situación provocó que el metodista percibiera al pueblo católico como agresivo, fanático, intolerante y alejado de las enseñanzas bíblicas básicas del amor al prójimo, la bondad y la verdad.

La preocupación predominante de la jerarquía católica durante la segunda mitad del siglo XIX en Chile fue el tema de la secularización de la sociedad que se modernizaba. Esto provocó que se promoviera una práctica católica devocional más intensa y visible en los espacios tradicionales y en otros emergentes, lo que fue interpretado por los metodistas como una escandalosa proliferación de prácticas idolátricas. Nos parece que los metodistas percibían la forma, pero no tenían claro el fondo de la situación; es decir, las estrategias que impulsaban esta revitalización de las prácticas religiosas, las cuales descalificaban como idolátricas y diabólicas, mas no entendían su función política y social. Esto reafirmaba al creyente metodista en su convicción de que el catolicismo gestaba una cultura de retraso, cuya devoción y pensamiento encarnaban la continuidad del viejo orden, atentando contra la idea de progreso tan divulgada por aquel entonces.

Estas son las condiciones generales en las que surge el periódico *El Cristiano*, el que a pesar de haber surgido por iniciativa de algunos laicos metodistas, y no de la institución eclesiástica, refleja en sus páginas de manera fidedigna los valores, posturas y visión del metodismo respecto a la situación y los procesos del Chile de su tiempo. A continuación compartimos unos fragmentos de sus aportes, a los que les damos cierto valor de representatividad, para mediar una impresión más directa del mensaje sobre la alteridad expresado en sus páginas.

En el imaginario metodista, la figura del papado negaba el sentido esencial del cristianismo al desestimar los valores de humildad e igualdad que Jesucristo predicó. Señala un aporte de *El Cristiano*: “El papa de Roma, con una pretensión incalificable, blasfemosa, se dá el pomposo título de vicergerente de Dios en la tierra, ostentando sobre su pontifical corona en letras de pedrerías riquísimas el siguiente título: ‘Vicarius Filii Dei’” (Principales errores de la Iglesia romana, 7 de marzo de 1896, p. 1).

Los redactores de este periódico celebraron cada acontecimiento de derrota que el Vaticano pudiera sufrir, fuera la deserción de algún alto

representante eclesiástico o la conmemoración del 20 de septiembre, día en que los Estados Pontificios fueron derrotados por el rey Víctor Manuel II durante el proceso de unificación italiana. Así también, los metodistas procuraban difundir libros que intentaban demostrar las bajezas de la religión católica, como la *Historia General del Santo Oficio de la Inquisición* o la *Monita secreta*, cuya finalidad era revelar los secretos de la Compañía de Jesús, la institución más leal al pontífice romano. Regularmente se publicaban en *El Cristiano* fragmentos del libro *Principales errores de la Iglesia romana* (1896), cuyo énfasis estaba puesto en demostrar, a la luz de las Sagradas Escrituras, los supuestos engaños del catolicismo.

Se aprecia pues, que para los metodistas chilenos, todo el sistema católico estaba al servicio del error, la idolatría y el sometimiento del pueblo chileno a la esclavitud y oscuridad espirituales. Y entre más se reavivaban las prácticas católicas y más visibles se hacían sus representantes en el espacio público, mayor era también la reacción metodista en su contra, como también más agresivas se volvían las acciones de los feligreses católicos en contra de los metodistas (Barrios, 2017).

El enjuiciamiento de los redactores de *El Cristiano* hacia el catolicismo no estaba puesto de manera prioritaria en aspectos especulativos de la fe y la teología, sino en las prácticas devocionales, ya que en su afán pedagógico les parecía más útil mostrar dónde se encontraban las fallas del otro alternativo que argüir sobre cuestiones teológicas que posiblemente no estaban al alcance de la mayoría de los lectores. Las críticas más frecuentes apuntaban especialmente contra la proclamada infalibilidad del papa, la adoración a las diversas advocaciones de María y la devoción hacia objetos sagrados y reliquias. Se señala en uno de los ejemplares:

Dice un periódico católico: “Yo querría ver en todas las casas junto con el crucifijo, un ejemplar de los cuatro Evangelios. No basta en efecto poner a las miradas la imagen del divino crucificado, es necesario a aprender a conocerle i amarle. (5 de octubre de 1895, p. 2).

Desde la perspectiva del metodismo chileno, el catolicismo había enseñado un cristianismo corrompido por el ritualismo y las fórmulas, lo que era inadmisibile desde su manera de entender la Biblia. Por eso la evangelización metodista se esforzó en difundir la Biblia entre la población nacional con la esperanza de corregir los supuestos errores que el catolicismo se había encargado de sembrar durante siglos. Suponían los redactores metodistas que el contacto de las personas con las Sagradas Escrituras daría lugar al conocimiento de las verdades divinas, no por efecto mágico o misterioso, sino por un acto de consciencia provocado por un mensaje de salvación accesible y cercano a la vida de las personas. Se expresa en una contribución de *El Cristiano*:

El simple hecho de que la Iglesia de Roma se oponga tan cruelmente á la circulación de la Biblia, debería llamar la atención de toda persona preocupada y hacerla pensar en que esa Iglesia se ha extraviado tristemente de la verdad revelada. Puesto que la circulación de las Santas Escrituras eleva á un pueblo y tiende á hacerlo libre, moral, grande, sabio y feliz, y dicha circulación no le conviene á (sic) la Iglesia de Roma. (“¿Qué es la religión?”, 25 de octubre de 1898, p. 2).

En la intensa campaña del catolicismo contra un metodismo (y protestantismo en general) cada vez más presente en el escenario religioso y social de Chile, el arsenal de ataque se fue ampliando de manera constante. El periódico *El Cristiano* registró, por ejemplo, una composición de estrofas irónicas tituladas “Versos de un gaucho ilustrado. Sobre los curas protestantes y sus Biblias”, la cual se propagó de boca en boca entre la población de Valdivia en el año 1899, en momentos en que la Alianza Cristiana y Misionera intentaba establecer una comunidad en esta ciudad. Esta es la composición:

Han puesto á (sic) la moda entre las beatas valdivianas y enseñan á (sic) los niños de su rebaño los versos que reproducimos en seguida...

Son las Biblias protestantes

Tristes obras de farsantes
 Con las cuales curas lobos
 A Dios tratan de hacer robos;
 Cuando, pues, de biblia, hermano,
 Quiere hablarte un fulano,
 Sin demora y con valor
 Dile en cara al tentador:
 Coro.- Atrás, atrás, tú, Satanás,
 Con ese libro, atrás, atrás.
 Puede haber mayor locura
 Que decir que la Escritura
 ¿Cada cual puede leerla,
 Y cualquiera puede entenderla?
 Tan ridícula creencia
 Demuestra sin conciencia,
 Quita al hombre todo freno
 Y le arrastra al puro cieno.- Coro.
 (...). (“Correspondencia”, 10 de febrero de 1899, p. 22).

Este tipo de textos en contra del protestantismo refleja que la lectura emancipada de la Biblia, una de las prácticas más promocionadas por el metodismo, le había acarreado a los líderes parroquiales significativas molestias que procuraron remediar haciendo un llamado a su feligresía a no relacionarse con “herejes” e impedir la labor religiosa que estos desempeñaban, entre otras, el promover la lectura de la Biblia. No son pocos los casos de amenazas y hechos violentos concretos que sufrieron creyentes y comunidades evangélicas durante el periodo estudiado, con especial frecuencia los metodistas. Las páginas de *El Cristiano* procuraron denunciar estos hechos, como algunos apedreamientos a personas y templos (1896, p. 1), y no faltaron tampoco los trágicos eventos que resultaron en la muerte de algún feligrés:

En la noche del sábado pasado fue alevosa y bárbaramente asesinado en la 6ª subdelegación don Manuel Gonzalez, caballero un tanto anciano, pues contaba con más de setenta años de edad. (...) Hay de la creencia que este asesinato ha sido inspirado por el mas ciego i brutal fanatismo: Gonzalez

era evangelico, cuyo espíritu vivía empapado en las doctrinas y en las máximas sublimes del evangelio pues la Biblia era su lectura favorita. (...) González fue muerto a garrotazos. (Correspondencia-Parral, s. f., p. 2).

Estas acciones violentas del catolicismo en su contra reafirmaban a los metodistas en su convicción de que la religión mayoritaria era sinónimo de retraso, inapta para vivir valores promovidos por la modernidad como la tolerancia, la libertad y el progreso. Según los metodistas, la apegada observancia a los ritos y fórmulas católicas había encaminado a la sociedad chilena a vivir una religiosidad de fe aparente, practicada por fieles que no conocían ni entendían sus significados y trascendencia espiritual. Acciones de los fieles católicos como arrodillarse en la calle al pasar el cura con el viático, ingerir la ostia, persignarse, ser enterrado en la parroquia, entre otras, eran descalificadas por los metodistas como prácticas idolátricas y alejadas de la sana espiritualidad cristiana.

En su descalificación del catolicismo, los escritores de *El Cristiano* no dudaban en poner la cultura religiosa chilena al nivel del de tribus africanas que practicaban religiones animistas o naturalistas. La siguiente contribución puede considerarse una muestra de esta tendencia:

Cuatro siglos de grandes maestros y doctores, titulándose ministros de Dios, están enseñando religión y moral á (sic) este país, y, sin embargo, al cabo de tanto tiempo nos encontramos en que la religión oficial que tenemos aquí en nada nos hace diferentes á (sic) los hotentotes del sur de Africa. (“¿Qué es la religión?”, 25 de octubre de 1898, p. 2).

Según el metodismo, la religión católica no ayudaba al país al emprendimiento y el progreso social, sino al contrario, toleraba e incluso promovía con sus múltiples fiestas populares los viejos vicios de siempre como el alcoholismo, el derroche, la pendencia y el ocio. También se plasmaba con frecuencia en estas páginas la crítica metodista contra la superstición relativa a los santos y las imágenes sagradas. No menos frecuentes eran las críticas contra

la obediencia ciega que sacerdotes y feligreses practicaban hacia sus superiores, especialmente hacia el Santo Padre, quien desde la sensibilidad protestante no era digno de tal reconocimiento. En fin, estos son algunos de los temas más reiterativos en las páginas de este periódico metodista. No es un muestrario completo ni exhaustivo el que hemos expuesto, pero sí suficiente para darnos cuenta de que la percepción metodista de la alteridad estuvo condicionada por diferentes factores y fue un componente esencial de la conflictividad religiosa durante las primeras décadas de su inserción en la sociedad chilena.

La experiencia mexicana fue similar a la chilena, aunque con matices propios. La mayoría de los primeros misioneros protestantes que llegaron a México provenía de los estratos medios de la sociedad estadounidense, con una instrucción escolar entre media y universitaria, la cual incluía en ocasiones una sólida formación teológica obtenida en instituciones como Yale, Boston o Princeton (Baldwin, 1990). Venían con la intención de aportar a la difusión del “verdadero” mensaje evangélico, misión que vivieron como vocación. Se entendieron siempre como oposición al catolicismo dominante, y como representantes del progreso, la civilización, la cultura del trabajo y la libertad.

El protestante fue percibido por la población católica mexicana como un ente extraño que atentaba contra la identidad nacional y la verdadera religión. El protestante, en primera línea, el metodista, a su vez, consideró al catolicismo como el otro diferente al que debía combatir. Los discursos de ambos bandos intentaban fulminar al otro alterno a través de una retórica denostadora y ofensiva.

El papa y otros jerarcas eclesiásticos siempre estuvieron en la mira de los protestantes, con especial atención en la prensa metodista. Casi todas las alusiones que les dedicó *El Abogado Cristiano Ilustrado* eran negativas, tanto sobre su política eclesiástica como sobre su función pastoral. El papa siempre fue blanco de crítica y rechazo. Por ejemplo, se afirmó en uno de sus números: “La época de los papas y monges y fanáticos ha pasado ya, junto con el

tormento, la tortura y la hoguera de la inquisición” (“Pretensiones papales”, 1 de julio de 1885, p. 5).

Remarcar que el catolicismo era caduco les permitía a los metodistas afirmar que el protestantismo era la alternativa emergente y necesaria para México:

[...] el Protestantismo ha llegado a ser un poder formidable, inteligente y agresivo, dirigiéndose a la razón y conciencia del hombre, y destinado a hacerse aún más útil y más formidable cuando se hubiere emancipado de todas las heredadas locuras y supersticiones del periodo papal, y sacudiéndose de todos sus absurdos y tradiciones que esclavizan al alma. (“Pretensiones papales”, 1 de julio de 1885, p. 5).

Aunque los primeros metodistas que arribaron a México ya tenían una imagen negativa de lo católico, su experiencia de rechazo, agresión física y verbal en su contra, y el choque cultural con un “bajo” México en deplorables condiciones, reforzaron su percepción negativa del otro diferente. Notas de prensa como la siguiente, relativas a las experiencias en un pueblo que se estaba abriendo al metodismo, expresan esta experiencia de rechazo y agresividad en su contra:

¿No saben aún nuestros lectores la guerra sin cuartel que en el pueblo de Olazagutla está haciendo el cura y el alcalde á la familia de aquel niño, cuyo sepelio tanto dio que hablar? ¿Los dichos del cura á las muchachas del pueblo desde el púlpito de que no las casará, si se juntan con una jóven protestante? ¿Los esfuerzos del alcalde por quitar al médico protestante la clientela que allí tiene? (Craver, 1884, septiembre, p. 3).

El metodismo percibió a los curas de manera muy negativa y constantemente denunció al clero católico a través de *El Abogado Cristiano Ilustrado*, denostándolos con expresiones como “monstruo engendroso de la más refinada tiranía”. En la lectura que los metodistas hacían de la historia mexicana, era innegable la culpabilidad de la Iglesia católica en el atraso general del país, el que a pesar de sus inmensas riquezas naturales, vivía en la pobreza espiritual e

intelectual por culpa del catolicismo, al que acusaban de buscar siempre beneficios solo para la misma Iglesia católica y España. Compartimos un fragmento:

Si se pregunta por qué un pueblo tan excepcionalmente dotado, como lo era la raza azteca y otras tribus semejantes, se atrazó en vez de progresar, después de la conquista, tenemos que contestar que toda la culpa la tiene la Iglesia Romana por haber adoptado desde un principio la política de ignorancia, de superstición y de una virtual esclavitud. (Sección editorial. Tres cosas ciertas, 15 de agosto de 1888, p. 2).

La evaluación metodista de la historia nacional siempre fue negativa, afirmando que con el catolicismo México había perdido su razón y libertad, lo que posibilitó que fuera explotado con facilidad por los españoles, lo que para los metodistas equivalía a decir “los católicos”.

La devoción guadalupana, desvalorada por los metodistas como “infame idolatría”, fue usada por los católicos contra el protestantismo y el liberalismo, por ello varias contribuciones en *El Abogado Cristiano Ilustrado* se dedicaron a criticar esta devoción. Esto les permitía a los metodistas comparar su religión, racional y centrada en el texto bíblico, con la piedad popular católica, basada en la imagen y el rito. El resultado era incuestionable para el metodismo: se trataba de la lucha de “la luz del progreso y la verdad contra el oscurantismo retrógrado”. (Craver, 1884, septiembre, p. 3).

En el siguiente aporte, después de señalar que la religión cristiana es más benéfica a las naciones que la mahometana o que cualquier otra religión pagana, se pasa a afirmar que dentro del cristianismo la superioridad corresponde al protestantismo, y para ello se alude a la diferencia entre los países católicos y protestantes:

Cualquiera persona que haya viajado, ó vivido en los países protestantes y católicos, ó que haya hecho comparación entre la historia de unos y otros, no puede menos que ver que la diferencia, en cuanto á la prosperidad,

libertad, instrucción y moralidad, está en favor de una manera inmensa en los países protestantes. (Craver, 1884, septiembre, p. 3).

Descalificando las prácticas populares del catolicismo como idolatría, el metodismo creía estar contribuyendo a su extirpación. La estrategia metodista, según un colaborador de prensa, era el siguiente:

Cuando penetramos á la cabaña del indio le llevamos la Biblia, el libro; levantamos la capilla y la escuela; le llevamos la fe en Jesús solamente, derrumbando poco á poco sus santos de madera y sus altares, y le llevamos una guerra racional á sus supersticiones y leyendas groseras. (Hurtado, 20 de junio de 1901, p. 2).

Desde la llegada del metodismo a México, los colaboradores del periódico *El Abogado Cristiano Ilustrado* y otros de la tradición protestante plasmaron una imagen del catolicismo como lo *otro*, totalmente diferente a la religión enseñada por Jesucristo, con características absolutamente negativas y como productor de infelicidad, retraso, ignorancia y servilismo en la población mexicana. Esto daba cuenta de una reacción a un tratamiento similar de parte del catolicismo hacia el protestantismo.

La prensa metodista no solo describió a lo católico como algo ajeno impuesto sobre México, y se esforzó por demostrar su carácter exógeno, su incompatibilidad con el pasado previo a la llegada de los españoles y al futuro que el protestantismo creía representar. El metodismo contribuyó a delinear la propia identidad protestante por medio del contraste con los antivalores atribuidos al catolicismo y los valores que él pretendía comunicar (Olivier Toledo y Jacobo Albarrán, 2012). Así fue fortaleciendo una identidad por contraste, incluso por negación de lo alterno. Los misioneros entendían que el verdadero cristianismo era el metodista, o el protestante, y todo lo diferente, lo alterno, lo extraño, principalmente lo católico, era solamente una corrupción diabólica que debería extirparse.

Conclusión: lo común y lo distinto en la percepción y expresión de la alteridad en la prensa metodista chilena y la mexicana

Al examinar la experiencia histórica de los primeros metodistas en Chile y México podemos percatar de que las condiciones generales de ambos países eran diferentes, pero que también compartían varios rasgos comunes, lo cual explica que su percepción de la alteridad en relación con lo católico también registrara varios puntos de coincidencia, así como de divergencia (Mansilla, 2016). Ambos países estaban impregnados en todos los órdenes de la vida por más de tres siglos del régimen de cristiandad, y con partidos conservadores y jerarquías católicas que se sentían amenazados por las nuevas ideas promovidas por la modernidad, entre las cuales destacaban las liberales, las positivistas y las protestantes. En ambos países también se vivía de manera intensa el proceso de recatolización y reforzamiento de las fidelidades ultramontanas por parte las jerarquías católicas (Moreno Chávez, 2013). Era inevitable que este ambiente provocara tensiones en el ámbito de las fidelidades religiosas y que los periódicos metodistas *El Cristiano*, en Chile, y *El Abogado Cristiano Ilustrado*, en México, fungieran como instrumentos de lucha, promoción de la propia identidad y medios de difusión, crítica y proselitismo.

Hemos señalado que a pesar de que el metodismo inició labores misioneras en Chile y México en la misma época, las condiciones generales de ambos países, así como de los misioneros actuantes, tenían rasgos distintivos que hicieron que esta labor adquiriera sesgos diferenciados y que, por lo tanto, encontraran expresión diferenciada en sus respectivos periódicos.

La labor metodista en Chile fue iniciada por esfuerzos más personales que institucionales. En consecuencia, *El Cristiano* fue gestado por la iniciativa de algunos laicos que tenían que agenciarse por sí mismos los recursos necesarios para hacer posible la publicación de su modesto periódico. En México, los promotores de *El Abogado Cristiano Ilustrado* contaban con el respaldo de la infraestructura metodista en lo financiero, técnico y humano.

Además, desde muy temprano tuvo una sección de publicidad comercial (dos de ocho páginas del periódico) y de un buen número de suscripciones, generando ingresos que le permitían funcionar con regularidad. *El Cristiano*, aunque en algunas etapas contó también con ambas fuentes de ingreso, siempre fueron modestas e inestables, lo que dificultó mucho el trabajo de su publicación y sostenimiento.

El periódico mexicano tenía como modelo al principal periódico metodista de los Estados Unidos, el *The Illustrated Christian Lawyer*, del que tomó su estilo, ideología, técnica y nombre. En el caso chileno, la experiencia institucional con publicaciones era casi nula y sus modelos fueron otros periódicos de la época con intenciones similares. En ambos periódicos se recurrió a tomar aportes de otras fuentes y realizar traducciones, pero también en este aspecto el mexicano tenía más posibilidades de enriquecer sus páginas que su similar chileno.

El metodismo mexicano tenía mucho más personal académicamente entrenado, incluyendo a varios doctores en divinidad, en teología y otras disciplinas, a los que recurría para solicitarles contribuciones, en tanto que en Chile esta posibilidad existía de manera muy limitada.

Aunque las perspectivas religiosas de ambos periódicos eran similares, y su polémica contra el catolicismo frontal y constante, en Chile se enfatizaban más las experiencias negativas de los protestantes como reacción a las agresiones católicas. En México, a pesar de que también se narraban experiencias negativas personales o de grupos pequeños, estaba más enfocado el periódico en denunciar al catolicismo como sistema e institución. Es decir, mientras en Chile era más testimonial y acusatoria su queja contra el catolicismo, en México adquiría un tinte más politizado e institucional.

Aunque los misioneros y los simpatizantes del metodismo, y del protestantismo en general, sufrieron rechazo y otras experiencias negativas en suelo chileno, y estas contrariedades fueron registradas de manera constante en *El Cristiano*, es evidente que la oposición y el rechazo no fueron ni sistemáticos

ni generalizados, probablemente porque estos primeros grupos disidentes no eran percibidos como una amenaza ni a la cultura católica tradicional ni mucho menos a la Iglesia chilena como institución.

El protestantismo era percibido en los primeros años como la religión de los extranjeros, no de los chilenos, algo molesto pero no amenazante a la identidad cultural ni religiosa. Por eso llamaban la atención las experiencias de conversión al protestantismo, y recibían mucha crítica de parte del catolicismo y muchas alabanzas del lado metodista.

En México, aunque tampoco el metodismo tuvo un gran éxito proselitista, sí preocupó mucho a la Iglesia católica por lo que representaba en función de sus coincidencias con las políticas e ideologías liberales con las que venía combatiendo durante todo el siglo XIX. Los protestantes no eran grupúsculos aislados, sino actores de estrategias misioneras institucionales y de gran alcance por lo que representaban a nivel político, comercial y religioso, debido a su procedencia de los Estados Unidos, país valorado como estratégico para el desarrollo modernizador que se buscaba para el país. Es por ello que también los aportes en *El Abogado Cristiano Ilustrado* rezuman mayor optimismo, radicalidad y tintes políticos que los de su correligionario chileno.

En fin, seguro hay muchos otros aspectos más de coincidencia y diferencia entre las formas que adquirió el metodismo en sus primeros años de inserción en Chile y México, pero nos parece que las registradas son suficientes como esbozo de un escenario que permite calificar como lograda la intención de nuestro artículo.

Al mismo tiempo, queda indicado un sendero por donde podremos seguir investigando y profundizando en las lógicas subyacentes de esta tradición protestante para entender mejor este período de su historia y su contribución a la gestación de una expresión del protestantismo muy representativa e importante para la historia religiosa de Chile y México.

Referencias bibliográficas

- Arms, G. F. (1925). *El origen del metodismo y su implantación en la costa occidental de Sudamérica*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Baldwin, D. (1990). *Protestants and the Mexican Revolution. Missionaries, Ministers, and Social Change*. Chicago: Urbana, University of Illinois.
- Barrios, A. (2009). Canuto: un pasado presente a través del concepto. Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil. En D. Chiquete y L. Orellana (eds.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano II* (pp. 29-43). Concepción: CEEP Ediciones.
- Barrios, A. (2017). El pentecostalismo chileno como respuesta a los cambios secularizadores del siglo XIX. Una mirada retrospectiva. *Revista Cultura & Religión*, 11(1), 129-148.
- Bastian, J.-P. (1991). *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: FCE, El Colegio de México.
- Castillo, C. (2008). La fe en hojas “de a centavo”. Prensa católica en Chile, sus lectores y el de El Mensajero del Pueblo, 1870-1876. *Teología y Vida*, (49), 837-874.
- Cervantes-Ortiz, L. (2017). *Juan Amador. Pionero del protestantismo mexicano*. México: CUPSA.
- Corpus, A. (2006). *Soldados de plomo. Las ideas protestantes de El Faro durante el porfiriato, 1885-1900*. (Tesis de Licenciatura en Ciencias Históricas). Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas, Ciudad de México, México.
- Díaz Patiño, G. (2016). *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*. México: El Colegio de México.

- Guglielmi, F. I. (2006). *Construcción de la otredad en la filosofía contemporánea: rastreo de sus orígenes en Karl Marx y Friedrich Nietzsche*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Nordeste, Comunicaciones Científicas y Tecnológicas.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Koselleck, R. (2003). *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 3° Auflage.
- Koselleck, R. (2004). Historia de los conceptos y conceptos de historia. *Revista Ayer*, 1(53), 27-45.
- Koselleck, R. (2010). *Begriffsgeschichten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (2015). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 9° edición.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *México, Alteridades*, 4(8), 5-11.
- Laboa, J. M. (1994). *La iglesia del siglo XIX. Entre la restauración y la revolución*. Madrid: UPCo.
- Mansilla, M. A. (2016). *La buena muerte. La cultura del morir en el pentecostalismo*. Santiago: RIL Editores.
- Martínez García, C. (2015a). *Albores del protestantismo mexicano en el siglo XIX*. México: CUPSA-Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano.
- Martínez García, C. (2015b). *Viviendo la fe. Metodistas en México, 1873-2000*. México: Sociedad de Estudios Históricos del Metodismo en México-CUPSA.
- Martínez García, C. (coord.) (2017). *Lutero desde México*. México: CUPSA.
- May May, E. R. (2017). El protestante y el ferrocarril. La expansión del presbiterianismo en Yucatán, México: 1885-1940. *Revista Cultura & Religión*, 11(1), 23-47.

- Mayer, A. (2008). *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: FCE- Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Millar Carvacho, R. (2000). Aspectos de la religiosidad porteña. Valparaíso 1830-1930. *Historia*, 33, 297-368.
- Moreno Chávez, J. A. (2013). *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*. México: El Colegio de México.
- Ojeda, R. (2011). Humor y secularización en el Chile decimonónico. La obra de Juan Rafael Allende. *Revista Cultura & Religión*, 5(2), 73-95.
- Olivier Toledo, C. y Jacobo Albarrán, L. (2012). Representación del cuerpo en una minoría religiosa a principios del siglo XX en México: el caso presbiteriano. *Revista Cultura & Religión*, 6(2), 154-170.
- Orellana, L. (2006). *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932*. Concepción, Chile: CEEP ediciones.
- Ortega Aguilar, P. (2007). *El Abogado Cristiano Ilustrado y El Faro: la prensa protestante de la época ante el porfiriato*. (Tesis de licenciatura en Historia), Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Ortiz, J. (2009). *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: De disidentes a canutos*. Concepción, Chile: CEEP ediciones.
- Pérez Vejo, T. (2008). *España en el debate público mexicano, 1836-1867. Aportaciones para una historia de la nación*. México: El Colegio de México-INAH.
- Ruiz Guerra, R. (1996). Las fuentes para el estudio del protestantismo en México. El caso del periodismo metodista, 1876-1930. En B. F. Connaughton y A. Lira (coords.), *Las fuentes eclesiológicas para la historia social de México* (pp. 381-396). México: El Colegio de Michoacán-Instituto Mora-El Colegio de México.

- Salinas, M. (1987). *Historia del pueblo de Dios en Chile: La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago: Ediciones Rehue.
- Sepúlveda, J. (1999). *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer.
- Sepúlveda, J. (2003). El “Principio Pentecostal”. Reflexiones a partir de los orígenes del pentecostalismo en Chile. En D. Chiquete y L. Orellana (eds.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano. Identidad, teología e historia* (pp. 13-27). Concepción, Chile: Relep-Cetela-Asett.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago: FCE.
- Snow, F. (1999). *Historiografía de la Iglesia Metodista de Chile 1878-1918*. Concepción, Chile: Ediciones Metodistas.
- Stuven, A. M. (2015). La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros con la modernidad filosófica. *Teología y Vida*, 56(2), 187-217.

Fuentes primarias de información

- Carta amistosa al clero. (10 de mayo de 1898). *El Cristiano*, Santiago, n° 81, p. 59.
- Correspondencia. (10 de febrero de 1899). *El Cristiano*, Santiago, n° 99, p. 22.
- Correspondencia-Parral. (s. f.). *El Cristiano*, n° 47, p. 2.
- Correspondencia de Victoria acusa al cura párroco de vender vino en su casa parroquial. (5 de febrero de 1896). *El Cristiano*, Concepción, núm. 27, p. 2.
- Correspondencia y noticias de la obra. (10 de enero de 1899). *El Cristiano*, Santiago, n° 97, p. 4.

- Craver, S. P. (1884, septiembre). La misión del protestantismo en México. *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo VIII, n° 6, p. 3.
- Cura condenado. (2 de noviembre de 1895). *El Cristiano*, Temuco, n° 16, p. 2.
- Ecos del púlpito. (25 de septiembre de 1898). *El Cristiano*, Santiago, n° 90, p. 2.
- Hurtado, V. (20 de junio de 1901). El indio y su aptitud para ser protestante, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXV, n° 25, p. 2.
- La caída del poder temporal. (18 de septiembre de 1896). *El Cristiano*, Concepción, n° 55, p. 1.
- La columna periódica. (7 de marzo de 1896). *El Cristiano*, Concepción, n° 31, p. 1.
- La lectura del evangelio. (5 de octubre de 1895). *El Cristiano*, Temuco, n° 13, p. 2.
- Principales errores de la Iglesia cristiana. (7 de marzo de 1896). *El Cristiano*, Concepción, núm. 31, p. 1.
- Pretensiones papales. (1 de julio de 1885). *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo IX, n° 4, p. 5.
- ¿Qué es la religión? (25 de octubre de 1898). *El Cristiano*, Santiago, n° 92, p. 2.
- Sección editorial. Tres cosas ciertas. (15 de agosto de 1888). *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo IV, n° 16, p. 2.

* Este artículo se enmarca en un proyecto de rescate y difusión de documentos inéditos importantes para la historia antigua del Noroeste de México, en el que participan los autores. Al mismo tiempo constituye una contribución al esfuerzo del Colegio de Historiadores de Sinaloa por comprender mejor los procesos religiosos latinoamericanos.

** Doctor en Teología, Universidad de Hamburgo. Magíster y doctor en Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa. Licenciado en Arquitectura, Universidad Autónoma de Sinaloa. Miembro del Colegio de Historiadores de Sinaloa (México) y miembro de la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP). Profesor del Tecnológico de Monterrey-campus Sinaloa (México). dchiquete@hotmail.com

*** Doctora en Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa. Magíster en Historia, Universidad de Chile. Licenciada en Historia y licenciada en Educación, Universidad de Valparaíso. Diplomada en Ciencias de la Religión, Universidad de Chile. Miembro de la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP). Profesora del Tecnológico de Monterrey-campus Sinaloa (México). angelicabarriosb@gmail.com